TEOLOGIA

Juan Carlos Meinvielle: Matrimonio indisoluble en un mundo inestable: incertidumbres y certezas. Análisis de algunas opiniones vertidas en el planteo actual del problema de la pastoral de divorciados • José María Arancibia: Apuntes bíblicos sobre la templanza • Francisco Jorge Veissmann: "El hijo pródigo": un autosacramental cuzqueño del siglo XVII • Néstor Tomás Auza: Los seminarios y la formación de los eclesiásticos en el período de la confederación: 1852-1861 • Jorge Mejía: Pedro y Pablo. Dos publicaciones recientes. Comentario bibliográfico • Notas bibliográficas • Libros recibidos.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA TOMO XIX - N° 39 AÑO 1982: 1° semestre

SUMARIO

7
43
,,,
63
84
95
103

MATRIMONIO INDISOLUBLE EN UN MUNDO INESTABLE: INCERTIDUMBRES Y CERTEZAS

Análisis de algunas opiniones vertidas en el planteo actual del problema de la pastoral de divorciados

INTRODUCCION

1. Dificultad del tema y necesidad de esclarecimientos

A nadie se le escapa que el Matrimonio, como también muchas otras expresiones culturales en la sociedad actual, sufre hoy una profunda crisis. En nuestro país existe un altísimo nivel de separaciones, y son muchos los que buscan un divorcio en el extranjero¹. Por lo demás el problema no es exclusivo de nuestro ambiente. Se tiene la impresión de estar asistiendo a una crisis de la concepción misma del matrimonio, que responde a un modelo de familia determinado por fenómenos tales como, la urbanización, la reducción de sus miembros, una nueva imagen de la mujer, sea en el plano de su igualdad con el hombre, sea en el de su promoción social; o bien por causas decididamente culturales que tienden a la reforma radical de sus roles o a la abolición de toda institución². Otros dentro del proceso de secularización actual tienden a la afirmación y autonomía de los valores de la sexualidad y de la procreación sustravéndolos a toda norma divina o eclesiástica.

Esta crisis toca también a la Iglesia, imponiéndole un gran desafío pastoral. El problema de la participación en la vida eclesial comunitaria, especialmente en los Sacramentos, de los divorciados vueltos a casar es uno de los más urgentes y debatidos.

La dificultad del problema se ve agravada por la "falta de solidaridad de no pocos miembros de la comunidad eclesial" que no

¹ No disponemos de estadísticas concretas pero los periódicos suelen hablar de hasta un 60 % de parejas separadas antes de los cinco años de casados. Suelen también citer como datos del Registro Civil de la Capital Federal: en 1979, 19.752 casamientos y 4.150 separaciones; en 1980, 17.895 casamientos y 3.493 separaciones; en 1981, 16.906 casamientos y 3.054 separaciones.

² Bersini Francesco: I divirziati risposati e l'ammissione ai Sacramenti. La Civiltá Cattolica, 130. 1979/II, p. 550-551.

³ Pablo VI: A los recién casados. Os. R., 15 de Mayo de 1974.

tienen en cuenta la fidelidad debida a "un explícito mandamiento evangélico y a un claro principio del Derecho Natural, así como una respetuosa invitación a la disciplina y comunión eclesial".

En efecto el problema ocupa hoy a teólogos y pastoralistas por igual. Sin embargo, si bien todos parten de un principio común, que es la defensa de la ley evangélica de la indisolubilidad, los caminos recorridos luego por muchos son distintos y hasta divergentes. De ahí la necesidad de conocer y esclarecer todas las opiniones. No es extraño encontrar hoy entre los moralistas muchos que dan "la triste impresión de aspirar a introducir el divorcio en la legislación y en las costumbres como si no aumentara él mismo los males que pretende resolver, favoreciendo el egoísmo y la infidelidad y sacrificando el bien de los hijos"⁵.

2. Las causas

Entre las causas de las separaciones y divorcios podemos encontrar:

1) Factores directos: Especialmente el aumento del secularismo y la pérdida del espíritu religioso. La influencia negativa sobre la opinión pública de los medios de comunicación y el ejemplo de los "astros y estrellas" del espectáculo. También, donde existe, la introducción del divorcio en la legislación civil.

2) Factores sociológicos: Pérdida de la función de la familia moderna. Debilitamiento de sus roles. Escasez de vivienda para los recién casados. El trabajo fuera de casa y las separaciones que esto

impone.

- 3) Factores individuales: La defectuosa preparación para el matrimonio ya desde la escuela. La facilidad de ganar dinero y gastarlo en forma indiscriminada y autónoma. También las diversiones y espectáculos. Las relaciones prematrimoniales y la precocidad en el amor libre entre los jóvenes y la falta de madurez en el noviazgo (brevedad y superficialidad).
- 4) Otras causas: La ingerencia de los parientes. El alcoholismo. La diferencia de edad o de concepción acerca del matrimonio. El no tener hijos, la falta de armonía sexual, el adulterio y en general el egoísmo.

3. Consecuencias

La anulación civil del vínculo implica un serio contrasentido en el ámbito familiar: pues mientras desaparece el vínculo conyugal, subsisten otros de él nacidos como el filial, el fraternal, el parental, etc.

⁴ Cfr. Pablo VI: A la Conferencia Episcopal Italiana. Os. R., 8 de Junio de 1974. 5 Cfr. Pablo VI: A la Rota Romana. Os. R., 23 de Enero de 1967.

4. Algunos efectos

1) El aumento del índice de creçimiento de divorcios precisamente en los países divorcistas. El hecho de buscar una salida para los matrimonios en crisis no justifica poner en crisis a los demás.

2) El divorcio, si bien se mira, atenta contra la libertad de casarse y de formar una familia, porque el amor pleno tiende de suyo a ser indisoluble. La posibilidad de un divorcio atenta contra esa plenitud y degrada el valor del matrimonio. Esto explica también el auge de concubinatos en los países divorcistas.

3) No contemos la secuela de sufrimientos morales que provoca la falsa liberación que pretende traer el divorcio. Para los católicos significa además la exclusión de los Sacramentos y, en muchos casos, la reprobación de familiares y amigos.

4) Los hijos especialmente sufren este problema en forma espe-

cial, al no encontrar la serenidad de un buen hogar.

5. El espíritu de la época

Las causas profundas de todo este problema se deben buscar en el espíritu de nuestra época⁶, que presenta motivaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas que podríamos describir así:

1) Un eco romántico del llamado "amor libre".

- 2) Más decisivo es un "existencialismo exagerado", que huye de todo compromiso definitivo y de todo vínculo estable, porque ve en ellos como una limitación a su libertad. Esta es una de las características del espíritu de nuestra época: la falta de compromiso, el adherir con reservas, el no sentirse totalmente identificado con aquello que se profesa, o conservar siempre el derecho a la crítica o la libertad de acción frente a instituciones, doctrinas o personas.
- 3) Otra característica de nuestra época es el "vitalismo", que excluye, en nombre de la autenticidad y de la creatividad, toda estructura, toda limitación, toda norma, como limitación a la propia originalidad y autonomía.

Una actitud realista ante este espíritu nos debe llevar no a combatirlo en forma cerrada, sino a poner sus aspectos positivos (vitalidad, libertad, etc.) al servicio del verdadero amor.

6. Soluciones divergentes

Si quisiéramos ahora clasificar las distintas opiniones de teólogos sobre el problema del divorcio, podríamos señalar dos grandes grupos divergentes:

a) El que centra su atención en los casos particulares, y busca soluciones al problema en que viven muchos separados (I).

b) El que centra su atención en el problema sociológico de las separaciones como tal y trata de prevenir su crecimiento (II).

I. ATENCION A LOS CASOS CONCRETOS

Entre ellos hay quienes piensan salvar los casos particulares mediante reformas a la doctrina y praxis tradicional. Otros, en cambio, buscan formular una pastoral que se cuida de los casos particulares.

A. TENDENCIAS REFORMISTAS

Con el deseo de resolver muchos problemas concretos y regularizar casos muy dolorosos, hay tendencias que sugieren la reforma de la doctrina y praxis vigente. Son reflexiones y replanteamientos a nivel de doctrina, exégesis, praxis canónica y pastoral. Podríamos llamarlos en cierto modo "tendencias divorcistas entre católicos". Podemos agrupar estas tendencias en cuatro categorías:

- 1. Intentos de encontrar una nueva interpretación exegética a ciertos pasajes de la Sagrada Escritura.
 - 2. Intentos de acercamiento a la praxis ortodoxa.
- 3. Intentos de una ampliación radical o reforma total del derecho vigente: modificación de impedimentos dirimentes, ampliación de los poderes de la Iglesia para disolver el vínculo, incluso en los casos de matrimonios sacramentales válidos y consumados.
 - 4. Intentos de hallar una praxis pastoral más benigna.

Todas estas tendencias tienen en común la característica de propugnar reformas más o menos audaces, mediante argumentos escriturísticos teológicos, patrísticos, histórico-doctrinales o histórico-disciplinares. También se presentan argumentos sociológicos, psicológicos o antropológicos. Todos pretenden salvar la validez del principio evangélico de la indisolubilidad, pero en la práctica introducen tantas excepciones, que terminan por negarlo o negar su obligatoriedad, relegándolo a un "precepto indicativo" de una "meta o ideal" más o menos inalcanzable.

Finalmente hay algunos "personalistas", que niegan toda validez a los principios "institucionalistas", como la ley natural, la naturaleza humana, el bien común y, sobre todo, el vínculo conyugal. Los toman como "ficciones escolásticas" o "legalistas", afirmando que se debe ir de una visión institucional a una visión interpersonal del matrimonio.

Lo realmente grave de esta posición son las consecuencias que sacan de ella, como la de afirmar "que el vínculo desaparece cuando cesa el amor". "Estas opiniones exaltan más de lo justo el bien

⁷ Bernardez Cantón: El divorcio y el Concilio Vaticano. En El vínculo matrimonial. B.A.C. (Madrid, 1978), p. 541.

del amor conyugal al punto de someter a él la validez del vínculo matrimonial y posponerle totalmente el bien fundamental de la prole"8.

Consideremos brevemente las principales tendencias:

1. Reinterpretación de algunos textos de la Sagrada Escritura

a) Mt 5,32: "El que se divorcia de su mujer, excepto el caso de fornicación (PORNEIA), la expone a cometer adulterio".

El problema que se plantean los reformistas es el siguiente: ¿Se afirma aquí claramente que "Porneia" implica una excepción a la ley evangélica de la indisolubilidad? ¿No conoció acaso la Primera Comunidad otras excepciones a esta ley? El problema exegético que plantea la cláusula de Mateo fue interpretado diversamente a través de la historia:

1) Sólo como separación de cuerpos, según S. Jerónimo. Pero esto va contra el sentido evidente del texto.

2) Como concubinato o incesto (*Cf. 1 Cor. 5,1*). Esta interpretación aunque lógica, implicaría que Jesús prohíbe lo que no existe. No parece verosímil en Jesús el uso de este sentido tautológico.

3) Explicación preteritiva (San Agustín): "No me ocupo del caso de adulterio". Jesús sabía que esa era la discusión principal entre las escuelas de Schammai y de Hillel, y no quiere intervenir en esta discusión. Pero no parece posible que Jesús pase por alto justamente el núcleo del problema, que El está enseñando.

4) Sentido inclusivo: "Mucho menos en el caso de Porneia". Interpretación original y de acuerdo a la radicalidad evangélica, pero va contra el sentido evidente del texto.

va contra el sentido evidente del texto.

5) Constituye una verdadera excepción (ortodoxos, protestantes y algunos católicos recientes). Va contra el texto que dice en *Mt.* 19,9 que, al principio, no fue así, y que Jesús viene a perfeccionar la ley (*Mt* 5,17).

6) Es una interpolación del evangelista para condescender con los judíos. Sería una falsificación del mensaje de Jesús imposible

de pensar en la primitiva Iglesia.

7) Debería estudiarse una "nueva vía" : la de los "mandamientos meta". Jesús llama a sus discípulos a un nuevo amor conyugal de "corazón puro". A esta meta deberá llegarse poco a poco, gradualmente. Esto no excluiría por tanto la excepción en favor de un cónyugue inocente, que se vuelve a casar después del fracaso de su primer matrimonio 10. En apoyo de esta teoría, están también aquellos que entienden la cláusula de Mt 5,32 como "una de las seis antítesis que muestran el radicalismo ético del Evangelio y

⁸ Pablo VI: Os. R., 9 de Febrero de 1976.

⁹ Rossi, L.: Morale Familiare (Bologna, 1974), p. 178-180.

¹⁰ Idem, p. 184.

la superación de la doctrina de los escribas y fariseos"¹¹, las que se inician con la antítesis: "habéis oído que se dijo... pero Yo os digo". Ellas son:

* Prohibición del homicidio... prohibición de la ira.

* Prohibición del adulterio... prohibición de miradas libidinosas.

* El perjurio... los juramentos.

- * Revoca el repudio... por una unión indisoluble.
- * Revoca la ley del talión... por la ley de no resistir.
- * El odio a los enemigos... por el amor a los enemigos.

Según estos autores, la indisolubilidad conyugal tendría el mismo valor de "ideal", que el "presentar la otra mejilla" o el "amor a los enemigos". Sin embargo, creemos que es bien claro en el contexto, que no a todas las antítesis Jesús da el mismo valor.

El revocar el repudio aludiendo al Orden de la Creación (Ley Natural) y exigir en su nombre la indisolubilidad, está bien claro que no tiene el mismo valor que el aconsejar no resistir a la violencia. Por lo demás la interpretación autorizada de la Iglesia y unánime, en este punto, a través de los siglos, es también vinculante.

En cuanto al concepto de "mandamiento meta", se debe entender del crecimiento en la virtud o segunda conversión (conversión permanente). No puede aplicarse, en cambio, a la "primera conversión" o paso del mal al bien (del pecado a la gracia).

A este respecto están bien claras las palabras del Papa "la ley de la gradualidad no es gradualidad en la ley" (Juan Pablo II Discurso de Clausura del Sínodo de Obispos sobre la Familia, 1980).

b) 1 Cor 7,10-11: "A los casados les ordeno yo, no el Señor, que la esposa no se separe del marido. Si se separa que no se vuelva a casar o que se reconcilie".

Entre los griegos y romanos la mujer podía tomar la iniciativa del divorcio. No así entre los judíos. Por eso, este texto de Pablo sólo se entiende como referido a los griegos. El texto de Mt 5,32 según opinan algunos¹², debería entenderse a la luz de este texto de San Pablo, que presenta la praxis misionera de la Iglesia primitiva.

Al pedir que la mujer que se separa permanezca "no casada", Pablo utiliza el término "Agamos", que significa "soltero". Poco antes en el mismo texto lo ha usado para contraponerlo a "casado" (Agamos-Gegamekoi). No podría volver a usarlo en la misma sección dos versículos más adelante con otro significado ("separado"). Significa que, para Pablo, el cónyuge que ha roto su matrimonio por su culpa (Joridsestai), ya no es casado. Como tal podría en rigor volver a casarse.

¹¹ Hortelano: Problemas Actuales de Moral. T.II (Salamanca, 1980), p. 655.

¹² Cfr. Alvarez Verdez: La indisolubilidad en el sistema de motivaciones paulino. Studium Legionense. En Problemas Actuales de Moral, p. 658.

Entonces la orden de no casarse ("Meneto Agamos"), sólo puede ser entendida como castigo por la culpa cometida. En ese caso, la orden no incluiría al cónyuge inocente, al que la Iglesia Ortodoxa permite las segundas nupcias.

Esta opinión, a mi modo de ver, por más ingeniosa y original que se presente, no resuelve todas las dificultades. Si entre los griegos a la mujer le era permitido tomar la iniciativa del divorcio y, si según esa misma legislación, el vínculo quedaba disuelto, es natural que Pablo emplee el término "Agamos", que era el término que empleaba la ley para indicar la nueva condición de la mujer separada. Ello no implica que para Pablo pudiera casarse, sino que podía hacerlo para la ley. Por eso, es natural que Pablo recuerde a los cristianos en forma imperativa, el mandamiento del Señor, que para los cristianos no es lícito casarse, sino que deben permanecer nocasados ("meneto agamos") o reconciliarse. Y ésto no tiene por qué tener razón de castigo, sino que era la norma imperativa del Señor.

Además, si San Pablo entendiera permitir las segundas nupcias a la parte inocente, lo diría expresamente. Lo que en cambio dice es: "Tampoco el marido abandone a su mujer" (1 Cor 7,11). Si la Iglesia Ortodoxa considerase, que después del divorcio el vínculo desaparece, no sólo debería permitir las segundas nupcias, sino todas aquellas que siguieren a los sucesivos divorcios. Y además debería considerarlas plenamente sacramento, igual que a las primeras, cosa que no parece hacer¹³.

2. Intentos de acercamiento a la praxis ortodoxa

El tema de la praxis ortodoxa nos introduce en la consideración del segundo grupo de opiniones reformistas: los que buscan un acercamiento con la praxis matrimonial de las Iglesias Orientales.

Según una tradición, que se remonta por lo menos a Orígenes, la perfección cristiana admite una escala, que va desde la tolerancia en ciertos casos, hasta la prohibición absoluta, la que constituye "un grado mayor de beatitud". Otros Padres como Epifanio, San Basilio Magno, San Juan Crisóstomo, también son invocados en esta materia.

De un texto de San Cirilo de Alejandría ("no son los parágrafos de la ley del divorcio los que invalidan el matrimonio frente a Dios sino las malas obras"...) deducirían algunos un implícito reconocimiento del divorcio.

¿Cuál es realmente la tradición de la Iglesia Ortodoxa?

"La opinión común de los canonistas parece bien representada por el Obispo Pedro Chuiller, del Patriarcado de Moscú, residente en Francia, en su artículo: Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Eglise Orientale. En él se dice que, si Jesús enseña claramente que el matrimonio no debe ser disuelto, no dice que no pueda serlo"¹⁴.

El fundamento del matrimonio para los Orientales no es como en la Iglesia Latina el contrato o sea la "manifestación de la voluntad matrimonial" sino que a esto debe añadirse como parte esencial y activa el "concurso de la Iglesia" En el rito de la "coronación de la novia" se reza para que "pueda perseverar en la fidelidad conyugal y así puedan durar inmutables la unidad e inmutabilidad del matrimonio". La disolución del vínculo es concedida después de la confirmación legal de la culpa de uno de los cónyuges.

Esta "disolución del vínculo" no produce necesaria ni inmediatamente el derecho a nuevas nupcias. Incluso está prevista la exclusión temporánea de la Eucaristía. Nunca se considera además el segundo matrimonio como un sacramento pleno, sino que, según la teología ortodoxa, el divorcio es sólo una dispensa otorgada al cónyuge inocente en determinados casos y por una exclusiva preocupación pastoral en virtud de lo que llaman el principio de la "oportunidad o benignidad" (Oikonomia). Esta "dispensa no niega el carácter de la indisolubilidad del vínculo querida por Cristo. Es sólo eso: una dispensa"16.

Así las cosas, nos preguntamos: ¿Por qué llamar disolución del vínculo "a lo que sólo es una dispensa que no niega el principio evangélico de la indisolubilidad?" ¿No sería más bien algo que debería estudiarse como la forma histórica adoptada por el Oriente, de lo que la Iglesia Latina desarrolló como "impedimentos y praxis canónica"?

3. Intentos de reforma y ampliación del derecho matrimonial

Es en esta línea donde las opiniones reformistas se centran con mayor empeño. Los argumentos empleados con más frecuencia se refieren a una nueva interpretación del concepto de "consumación" del matrimonio; una ampliación ilimitada del poder de la Iglesia para disolver el vínculo matrimonial, que podría llegar, en ciertos casos, al matrimonio sacramental válido y consumado; finalmente la negación lisa y llana de todo poder y de toda intervención canónica al respecto, limitándola a constatar y justificar los hechos consumados.

.

¹⁴ Elie Mélia: El vínculo matrimonial a la luz de la teología sacramental y de la Teología Moral de la Iglesia Ortodoxa. En Metz-Schlick: Matrimonio y divorcio, (Salamanca, 1974) p. 192. Para una idea de las modalidades eclesiásticas actuales del divorcio en la Iglesia Oriental, véase también pp. 194-198.

¹⁵ Gründel: o.c., pág. 177.

¹⁶ Intervenciones de Elías Zoghby, Obispo Melquita de Egipto en el Concilio Vaticano II: 29 de Septiembre y 4 de Octubre de 1965.

a) Reinterpretación del concepto de consumación:

Según una teoría¹⁷, la consumación sexual no sería un criterio universal para todos los pueblos y culturas. Pues para unos, sería la fecundidad; y para otros, la plenitud de la comunidad. ¿Cuándo se consuma realmente el matrimonio? Según éstos, no en una noche y con una simple cópula que puede réalizarse en estado de ebriedad o bajo condicionamientos sociales o psicológicos.

Especialmente en esta época, en que se abusa de las relaciones pre y extra-matrimoniales, no debería insistirse en tomar este hecho como criterio de consumación del matrimonio.

Consumación es "plenitud" y una plenitud personal sólo es posible a través del amor y la comprensión mutua. El encuentro personal mutuo, más allá de un encuentro sexual episódico, requiere comunidad de vida y de amor. El "ser una sola carne", en sentido bíblico, no debe aplicarse a la consumación sexual, sino más bien significa llegar a formar un solo ser.

Como se verá, esta teoría, a mi modo de ver, presenta algunos puntos objetables, a los que se podría preguntar: ¿Qué es la pretendida comunidad de vida conyugal? ¿Qué añade el "ser-conyugal" a la "comunidad de vida fraterna", sino justamente la comunidad sexual? Por otra parte, ¿por qué la intimidad sexual ha de ser, en todos los casos, "episódica e inmadura", como si no pudiera ayudar a los esposos cristianos a llegar a la madurez afectiva, cuando no es ya un signo de ella? Además, ¿cuál sería el signo de la verdadera consumación matrimonial? ¿La plenitud? ¿Qué plenitud? ¿Cómo determinarla? Un matrimonio, que fracasa después de muchos años, porque se extinguió el amor ¿deberíamos concluir que no era verdadero matrimonio consumado, porque no llegó a la plenitud?

La verdadera consumación que hace indisoluble el matrimonio es la primera, porque abarca intencionalmente todo el proceso de maduración, que es la vida entera, que exige la consumación total. No habiendo realmente esta intención primera, habría grave error o engaño, en cuyo caso tampoco habría matrimonio.

Tampoco vale decir que el matrimonio será consumado y por tanto indisoluble, "cuando los esposos llegan, en el amor conyugal, a cierto perfeccionamiento humano y cristiano" . Pero ¿cómo se determina este cierto perfeccionamiento? ¿Qué pasa antes de llegar a él? ¿Qué pasa después, si se tropieza, como es frecuente, con crisis que determinan una regresión en el amor? ¿Cuándo se adquiere la conciencia del amor y de la fidelidad a Cristo? ¿No se es consciente de ello, ya cuando uno se casa?

¹⁷ Hortelano: o.c., p. 700.

¹⁸ Bernhard: A propos de l'indissolubilité du mariage. Rev.Sc.Rel. 44, 1970/61. En Hortelano: o.c., p. 702.

b) Ampliación ilimitada de los poderes de la Iglesia:

Según los partidarios de esta teoría, de los argumentos de la Sagrada Escritura sólo se sigue la "indisolubilidad intrínseca" del vínculo conyugal. No se prohibe la "disolubilidad" extrínseca del vínculo, por parte de la Iglesia. Jesús mismo, dicen, y la Iglesia ya desde el principio, han establecido siempre excepciones. Así cuentan la cláusula de Mt 5,32, el privilegio "paulino" y "petrino", la dispensa de matrimonio rato no consumado, los impedimentos impedientes y dirimentes, etc.

Añaden que, si la Iglesia disuelve matrimonios sacramentales (ratos y no consumados), y disuelve matrimonios ratos y consumados (no sacramentales) de los no bautizados, quiere decir que ni la sacramentalidad, ni el consentimiento, ni la consumación sexual de por sí solas, exigen necesariamente la indisolubilidad. ¿Por qué entonces no puede la Iglesia disolver el matrimonio sacramental rato y consumado? ¿No correspondería este hecho a la plenitud del poder de atar y desatar que le dio Cristo?

La respuesta es, que la Iglesia misma ha negado siempre tener este poder. Además si algo es intrínsecamente indisoluble por ley natural y por voluntad divina, con mayor razón será indisoluble extrínsecamente, y no podrá ser disuelto por dispensa de la Iglesia¹⁹

4. Intentos de hallar una nueva línea pastoral

Un último grupo de tendencias reformistas trata de hallar las modificaciones, al intentar un cambio radical en el trato de los casos necesitados.

Los argumentos, en estos casos, se ordenan más o menos así: ante la firme enseñanza de Jesús por un lado y el dramático aumento de divorcios por otro, la Iglesia debe ser fiel al Evangelio y fiel a su vocación de servicio y de salvación de los hombres. Debe hacerse solidaria con "los sufrimientos de todos" (GS) y por tanto también con los hermanos en crisis de amor. ¿Los sacramentos son un medio de ayuda o un premio?, preguntan otros²⁰. Ya el Sínodo Helvético de 1972, en su documento preparatorio, preveía la posibilidad de la admisión experimental, en ciertas ocasiones, de los divorciados a la comunión²¹. Esta opinión, compartida por muchos²², plantea un delicado problema. Si se cree en la indisolubili-

¹⁹ Para una mayor información sobre la praxis canónica desde el Concilio de Trento, sobre el Matrimonio, cfr. el artículo de Peter Huizing: Disolución del Matrimonio desde el Concilio de Trento. En Metz-Schlick, o.c., p. 135-154.

²⁰ Rossi: o.c., p. 184.

²¹ Cfr. ibid.

²² Böckle: Il Matrimonio Cristiano. En Problemi e prospettive di Teologia Morale (Brescia, 1976), p. 433. Cfr. Häring: Liberi e fedeli in Cristo. T.II (Roma, 1981), p. 653.

dad proclamada por Cristo, ¿cómo admitir a la comunión con Cristo a los que de hecho la niegan? O se admite la posibilidad de las segundas nupcias para todos, o se reconocen como honestas las relaciones sexuales de los que viven en un matrimonio inválido.

En ese caso ¿cuál sería la diferencia entre un matrimonio sacramental y otro que no lo es? Ya hemos recordado las palabras de Juan Pablo II, respecto a la "ley de la gradualidad, que no es gradualidad en la ley". La Iglesia no puede tomar una praxis pastoral contraria a algo explícitamente querido por Jesús.

Finalmente podemos considerar la llamada "pastoral de la dialéctica evangélica"²³. La misma razona de este modo: la práctica de Jesús presenta una forma ("pedagogía") dialéctica. Por un lado, una condescendencia y paciencia inmensa, hasta que los hombres vayan madurando en el amor. Por otro, la exigencia de un "Ideal" que raya casi en la utopía.

La exigencia implica la indisolubilidad del matrimonio para no caer en un laxismo, que todo lo permite. La condescendencia implica estas ulteriores consideraciones: Pablo aconseja a las viudas permanecer tales, y a los no casados, quedar célibes, pero condesciende con aquellos, que no pueden guardar la continencia... En la Edad Media, se permitieron las segundas nupcias en casos de esclavitud, lepra o ausencia prolongada del esposo en guerras interminables. Igualmente hoy, en caso de presunción de la muerte del cónyuge. Si la muerte física hace posibles las segundas nupcias, ¿por qué no la muerte psicológica? La Iglesia Latina debería aplicar la misma praxis de la Iglesia Oriental... Ello sería ser fiel a los signos de los tiempos y a la Misericordia divina, que vino a buscar a los "pecadores y a sanar a los enfermos".

Pienso que esta posición se reduce simplemente a ceder ante los casos consumados, y no es una verdadera "dialéctica", pues niega o suprime uno de los términos, de hecho, al que considera a priori "utópico", y acepta solamente el otro como caso general, cuando al máximo debiera ser la excepción.

Terminamos esta parte recordando las palabras de Pablo VI²⁴: "La Iglesia no puede dejar de proclamar aquel último principio que, inscrito en el derecho de la naturaleza, ha sido reforzado y confirmado para los cristianos por la ley del Evangelio, donde Cristo amonesta, que el hombre no separe lo que Dios ha unido. La tutela de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, garantiza la estabilidad, seguridad y serenidad de la familia, célula natural de la sociedad humana, y especialmente de los hijos.

²³ Hortelano: Problemas actuales de Moral, p. 710 ss.

²⁴ Pablo VI: Tras la sanción del divorcio en Italia. Os. R. 22-12-1970.

B. PREOCUPACION PASTORAL POR CASOS CONCRETOS

Después de haber examinado los intentos reformistas, que tienden a solucionar las situaciones personales mediante la reforma de la doctrina o praxis tradicional, veremos ahora los que, sin intentar reformas, tratan de atender los casos personales de manera prioritaria.

1. Cuidado pastoral de los divorciados

Las discusiones anteriores no deben hacernos perder de vista el núcleo del problema, que es la atención de los casos personales con prioridad al crecimiento sociológico como tal. La praxis en estos casos está hoy bien delineada en la Familiaris Consortio, aparecida después de la preparación de este artículo.

Convendrá recordar, de todos modos, que toda la pastoral en estos casos debe estar guiada por el criterio evangélico de "gracia y fidelidad" y junto a él la proclamación del "perdón y la conversión". Parece que estos son los principios, que inspiran la praxis actual delineada por el Papa, cuando invita a participar de la vida activa de la Iglesia a las personas que, hallándose en esta situación, se han arrepentido, aunque no puedan todavía ser admitidas a la comunión plena.

En la práctica, convendrá tener en cuenta, que no se puede juzgar con la misma medida todos los casos. Son muy diversos unos de otros. Ante todo, un cuidado pastoral realista de estos casos deberá centrar sus esfuerzos en una "dirección espiritual". Sin una verdadera invitación a la espiritualidad, y sin una ayuda sobrenatural, será muy difícil ayudar de veras a los esposos separados. Ante todo, debe animárselos a permanecer "célibes".

Por razones justificadas, se puede presentar la posibilidad de aconsejarles acudir a los tribunales eclesiásticos, para declarar la nulidad del vínculo anterior. La praxis de los tribunales usa hoy criterios más amplios, en estos casos. Sin añadir causales propiamente "nuevas" de nulidad, se consideran mejor los motivos psicológicos o el de "engaño o error de persona", etc.

La jurisprudencia va creando constantemente nuevos antecedentes judiciales a este respecto. Pero pretender una resolución apresurada, o por motivos fútiles, sería lesionar la importancia del Sacramento que está en juego.

2. Ensayo de tipología de casos pastorales

El P. Bernhard Häring²⁵ presenta una serie de casos que sería bueno analizar:

- 1) Uniones que pueden convalidarse canónicamente: por ejemplo matrimonios mixtos, matrimonios subsiguientes a un matrimonio canónicamente inválido. Se les debe aconsejar y acelerar el proceso. Convendría no imponer exigencias, que no puedan ser entendidas cuando estén en buena fe.
 - 2) Casos que no pueden ser solucionados en el fuero externo:
- a) Cuando están convencidos que su primer matrimonio fue inválido, pero no lo pueden demostrar por falta de pruebas, no debería postergarse la absolución. Las limitaciones, que se les impongan respecto a la Comunión, se les deberán presentar como necesarias para evitar el escándalo, y como una invitación constante y amorosa a volver a la plenitud de la comunidad, que sólo lograrán cuando superen su estado actual.
- b) Si están subjetivamente convencidos que su actual matrimonio inválido es bueno y ha sido bendecido por Dios, sobre todo en el caso de quienes antes eran cristianos sólo de nombre, y ahora se han convertido sinceramente, ¿se les puede dejar en su buena fe? Cuando el removerlos de ella acarrearía males mayores, se deberá obrar con suma prudencia, sin tratar de problematizarlos con normas que no pueden todavía comprender.
- 3) Cuando están lealmente convencidos que, por responsabilidad hacia ellos mismos y hacia los hijos, no pueden dejar el matrimonio actual aun sabiendo que es inválido, sobre todo si están arrepentidos de sus errores anteriores y tienen buena voluntad, se les puede admitir a la comunión removiendo el escándalo.
- 4) La Iglesia no puede disolver un matrimonio sacramentalmente válido y consumado. Pero podría conceder el "favor juris" a un matrimonio, que existe de hecho, contra otro, que era dudosamente válido y de hecho está definitivamente disuelto.

Con respecto a las soluciones dadas por el P. Haring en estos casos tendríamos que puntualizar lo siguiente:

- 1) En el cuarto caso, la solución nos parece dudosa, pues ese matrimonio, que es llamado "matrimonio de hecho", no es realmente matrimonio, y no se ve cómo podría otorgársele el "favor juris" a algo que no existe o que es inválido. Si el anterior es "dudosamente válido", significa que "no hay certeza" para anularlo. En estas condiciones, el caso quedaría reducido al tercero.
- 2) en los otros tres, aun cuando presentan razones valederas, pienso que no insiste suficientemente el P. Häring en algo que la Iglesia exige como condición "sine que non", o sea el estar dispuesto a aceptar la relación de "hermano-hermana".
- 3) En los casos que él aduce, en que habría buena voluntad y buena fe, hay que considerar que no basta la buena voluntad para solucionar todos los obstáculos, con que ellos mismos se encontrarán en la nueva vida cristiana, que intentan emprender. Es necesaria una verdadera y profunda espiritualidad.
 - 4) Por lo tanto, el primer trabajo del director espiritual será ini-

ciarlos en ella y en la práctica de las virtudes. Así podrán ir comprendiendo mejor el sentido de las normas, que ahora no comprenden, y luego de comprenderlas y aceptarlas, con la ayuda de la gracia, llegarán a la plena comunión, también sacramental.

5) Por otra parte sin la gracia y la práctica de la virtud, y sin esa profunda espiritualidad, no podrían vivir la vida cristiana sólo con

la comunión recibida "en buena fe".

6) Por lo demás, pienso que no se debe hacer de la Eucaristía el único medio de contacto con la Iglesia, si el no ser admitido a la eucaristía, fuera estar totalmente excluído de la comunidad. Así como los catecúmenos participan de la vida de la Iglesia sin poder recibir todavía la comunión, de la misma manera ellos, como "penitentes", participan de la vida eclesial con la oración, la Palabra de Dios y las otras manifestaciones de esa vida, siendo sobre todo signos de conversión y penitencia, hasta que puedan recibir enteramente el perdón y la misericordia de Dios.

3. Cura de almas de los divorciados

a) No vueltos a casar:

Deben ser objeto de una particular solicitud pastoral, por ser los más expuestos a sufrimientos y también a tentaciones. Los medios, para ello, serán, integrarlos activamente a la vida de la comunidad parroquial; ofrecerles un trabajo apostólico, que llene sus vidas y satisfaga su necesidad de amar, sublimándola evangélicamente. Tienen gran necesidad de afecto, por eso deberán encontrar la ayuda y comprensión de una comunidad: sacerdotes, amigos, grupos eclesiales etc.

Pero ciertamente el medio principal es el de animarlos con una adecuada dirección espiritual, a crecer en espiritualidad.

Igual atención especial necesitan también los hijos de los divorciados que, muchas veces, son los que más sufren, sin que nadie preste atención a ellos.

b) Vueltos a casar:

El problema de los divorciados vueltos a casar, especialmente si se trata del cónyuge inocente, abandonado sin culpa propia tal vez en lo mejor de su vida, constituye hoy un problema más dramático que el de la paternidad responsable.

Hay quienes reclaman una comprensión nueva del significado eclesial del fenómeno, dado que se trata de hechos consumados, "concretos reales e irrepetibles", y no de "casos generales", y que no se solucionan por tanto con declaraciones doctrinales"²⁶. Es necesario determinar con claridad los términos de la cuestión.

²⁶ Gonzalo González: Incapacidad para entender. Imposibilidad de cumplir. Sobre la situación eclesial y la pastoral de divorciados que han contraído nuevo matrimonio. En Ciencia Tomista. LXXII-CVIII. 1981/355, p. 328.

Se trata de ver, qué lugar se les asigna en la Iglesia, a los que viven en una situación irregular, como la de un nuevo matrimonio imposible de deshacer en justicia, después del fracaso irreversible, y consiguiente divorcio, del matrimonio anterior.

Están luego los que abogan por una "teología del fracaso"²⁷, que debe entenderse como algo "distinto del pecado o más bien como la pérdida de un ideal"²⁸.

La insatisfacción de estos autores, ante la praxis actual, proviene de su interpretación de las condiciones que la Iglesia impone para la admisión a la Eucaristía. Piensan, en efecto, que la exigencia de convivencia fraterna "sólo es inteligible desde una concepción contractual del matrimonio (derecho a usar del cuerpo en vistas a la procreación), que reduce la fidelidad matrimonial y el matrimonio mismo a las solas relaciones sexuales. Además la exigencia de evitar el escándalo no tiene mayor sentido en una sociedad descristianizada como la nuestra"²⁹.

Los principios, que proponen, para una pastoral nueva son los de "una pastoral de la audacia: el único tuciorismo posible es el de la audacia"³⁰. Según esta pastoral, la comunidad debe asumir las consecuencias personales y sociales del fracaso. Lo contrario sería exigirles una conversión a lo imposible (reconciliarse), o imponerles un esquema de vida heroico, que puede ser propio de seres excepcionales, pero puede también destruir a otras personas³¹.

Otro concepto que se proponen revisar los partidarios de la pastoral de la audacia es el concepto de "estado de pecado". Según esto, no hay pecados que produzcan un "estado especial, que no pueda ser perdonado"³².

Para probar el aserto, se recurre a la comparación con pecados mucho más graves y de efectos irreparables, como el de asesinato y que sin embargo son perdonados. El argumento tiende a justificar la posibilidad de aceptar, en la plena comunión eclesial, a los divorciados vueltos a casar. El estado en que viven, siempre que sea irreversible y después de haberse arrepentido sinceramente de sus errores y fracasos anteriores, no constituiría un obstáculo para la plena comunión eclesial.

En realidad, este es el núcleo de todo el problema. Para conseguir esto son muchas las propuestas y los argumentos que se invocan: desde la "praxis misericordiosa del Salvador (Jesús recibía a

²⁷ Elizari, J.: Pastoral de divorciados y otras situaciones irregulares (Madrid, 1980), p. 51.

²⁸ Cfr. Gonzalo Gonzalez: a.c., p. 328.

²⁹ Cfr., Id. p. 333.

³⁰ Cfr., Id. p. 335.

³¹ Cfr., Ibid.

³² Cfr., Ibid. p. 340.

los pecadores y cenaba con ellos; la Iglesia excluye de la Cena Eucarística a estos pecadores arrepentidos³³) hasta la imposibilidad práctica de comprender o cumplir las exigencias de la Iglesia"³⁴ con lo que cambiaría la moralidad de estos actos. Estas exigencias revisten un carácter decididamente "penal", mientras que la Iglesia primitiva sólo excluía al pecador público como medida "medicinal"³⁵. Por último, si se les exigen otros compromisos cristianos, se les debería admitir a la Eucaristía, al menos en circunstancias especiales, como la Comunión de los hijos educados cristianamente, etc.³⁶.

Contra este grupo de opiniones, están los que afirman, que, si la Iglesia admite a la Eucaristía a los divorciados vueltos a casar, estaría en contradicción con la fe, porque admitiría que "el signo del matrimonio (que es justamente la unión fiel de Cristo con su Iglesia) está sustancialmente cambiado. La Eucaristía, signo de alianza eterna y de unión entre Dios y su pueblo fiel, no puede cohonestar una alianza matrimonial rota" 37.

Tampoco se puede invocar contra esta praxis la acusación de "inmovilismo o legalismo", porque si la Iglesia se ve obligada a tomar esta actitud por fidelidad al Evangelio, no lo hace sin "dolor y sin sufrir con sus hijos que sufren"³⁸. En cuanto al estado de pecado, no se trata simplemente de "un estado jurídico, en el que se incurre legalmente por las segundas nupcias contraídas en forma irregular".

No es posible arrepentirse sinceramente del pecado, que produce la situación irregular, sin intentar salir de él. El estado no puede separarse objetivamente del pecado primero, como si uno pudiera arrepentirse de él y continuar viviendo en forma irregular, o como si la situación irregular quedase justificada por un arrepentimiento, que no suponga apartarse del objeto del primer pecado. Si en realidad subsisten obligaciones, como la educación de los hijos y otras, esto proviene de la justicia, y no de un concepto reduccionista del matrimonio.

4. Solución de dificultades

Ya la Circular de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del 11 de Abril de 1973, "invita a respetar la doctrina vigente, pero también a preocuparse de los que viven en situaciones irregulares, para que hagan uso de los medios oportunos, y especialmente de la oportuna praxis de la Iglesia en lo tocante a "fuero interno".

³³ Cfr. Ibid.

³⁴ Cfr., Id. p. 341.

³⁵ Cfr., Id. p. 345.

³⁶ Cfr., Ibid.

³⁷ Bersini, F.: o.c., p. 557.

³⁸ Cfr. Id., p. 564.

Esta praxis, ratificada hoy por la Iglesia³⁹, propone las ya conocidas condiciones de "vida fraternal y de evitar el escándalo", para ser admitido a los Sacramentos, o en caso contrario, participar con humildad de la vida de oración de la Iglesia practicando la caridad hacia el prójimo, cosa que no sería poco, en la economía de salvación revelada por Cristo⁴⁰.

Ya hemos visto, que no hay por qué hacer de la recepción de la Eucaristía el medio único de preocupación hacia los divorciados vueltos a casar. Se puede practicar una "pastoral de umbral" como la propuesta por la Asamblea Plenaria del Episcopado Francés⁶¹, que prevé una sacramentalidad inicial, admitiéndolos a algunos gestos o momentos sacramentales (en sentido lato) que les podrán ser de gran ayuda espiritual.

Finalmente recordemos que una ayuda realista y valedera no debería limitarse a justificar una situación, que siempre seguirá siendo irregular, sino que, partiendo de la dirección espiritual, debería guiar por el camino de la espiritualidad al ideal de la pureza de corazón, que supera obstáculos y que merece llegar a la visión de Dios (Mt.5,8).

II. ATENCION AL CRECIMIENTO NUMERICO DEL PROBLEMA

Hemos visto hasta ahora las opiniones de los que centran su atención, en el cuidado pastoral de los casos particulares de los divorciados. Pero hay también una corriente pastoral, tanto o más importante, de quienes tratan de prevenir el crecimiento del número de separaciones, atacando sus causas.

A. ASPECTOS DOCTRINALES

1. Raíz del problema y necesidad de orientación religiosa

La raíz de todos los males, y por tanto también del divorcio, en América Latina, es el secularismo. Si hay fe y vida cristiana y apoyo de la comunidad, también se puede combatir mejor el divorcio. Sin fe ni vida cristiana será más difícil ser fiel a la "indisolubilidad matrimonial".

El mejor medio, para luchar contra el crecimiento de divorcios, será el fortalecimiento de la vida religiosa y la irradiación de la Iglesia y el ejemplo de las familias cristianas. Así aquellos mismos

³⁹ Juan Pablo II: Familiaris Consortio.

⁴⁰ Bersini, F.: o.c., p. 552.

⁴¹ Cfr., Id. p. 560.

cristianos, que se encuentran en situación de separados, pueden vivir y testimoniar mejor que nadie, si renuncian a las nuevas nupcias, esta verdad.

La indisolubilidad del matrimonio es un hecho que para el cristiano no puede ponerse en duda. Pero aun los que no tienen fe, generalmente quedan con la impresión de que, al divorciarse, han hecho algo moralmente malo. El divorcio, en efecto, es algo que va contra la ley natural. La naturaleza requiere de suyo un matrimonio indisoluble.

2. Características del matrimonio cristiano

Junto con la unidad e indisolubilidad, se deben presentar, como notas características, la "fidelidad" y el "perdón". También la "oración en común" como capacidad de preservar la fidelidad y disponer al perdón.

a) Fidelidad del cónyuge cristiano:

En el Antiguo Testamento la fidelidad es tal vez el atributo principal de Dios. Toda la Alianza se entiende en relación al Dios Fiel. Los Profetas no cesan de proclamar esa Fidelidad, y utilizan para ello la imagen del matrimonio.

En el Nuevo Testamento, los cristianos son llamados "los fieles" (Hechos 10,45). San Juan presenta a Cristo como "el testigo fiel" (Jn 18,37), que comunica a los hombres la Gracia, de la cual El tiene la plenitud (Jn 1,14-16).

De la misma manera, la respuesta a la fidelidad de Dios y de Cristo debe caracterizar a cada cristiano. Por eso esa respuesta de fidelidad será celebrada en cada Sacramento. Pero sobre todo en el Sacramento del Matrimonio, que es el Sacramento de la Fidelidad por excelencia. La fidelidad matrimonial es signo de fidelidad a la Alianza. El adulterio es condenado por el Decálogo (Dt 5,18), como un crimen contra Dios, comparable al homicidio y al robo.

Para conservar la fidelidad al vínculo conyugal, es necesario comenzar por la fidelidad a las personas en la vida cotidiana. El que es fiel en lo poco (Mt 25,23) recibirá mucho.

b) El perdón en el matrimonio:

La necesidad del perdón no ha sido predicada convenientemente en relación a la vida matrimonial. Al hablar de esta necesidad, no nos referimos sólo a los grandes actos que requieren un perdón heroico. Nos referimos a los pequeños actos de perdón de cada día, de cada momento, que preparan y disponen para el heroísmo. La fidelidad conyugal es algo precioso, pero frágil, y como toda realidad humana, sujeta a muchas imperfecciones.

La vida conyugal cristiana es un crecimiento contínuo en el amor. Este crecimiento, sujeto a los defectos de todos los días, requiere y necesita contínuamente del perdón. Si acaso alguno de los cónyuges cayera en una grave falta de fidelidad, antes de condenar-lo, el otro deberá pensar, si él mismo no le fue tal vez infiel en las

pequeñas cosas de todos los días: "Perdônanos nuestras deudas,

como nosotros perdonamos..."

La frialdad, la indiferencia, la falta de diálogo, el egoísmo de cada momento, son otras tantas infidelidades, que pueden predisponer a la grande. El matrimonio es un sacramento de perdon, hecho como penitencia contínua, es decir como conversión contínua en la fidelidad.

c) La oración en común:

Es otra característica fundamental del Matrimonio. Ocasiones de malos entendidos y conflictos en la pareja, o entre padres e hijos, no faltarán en la vida de familia. Por eso, la oración en familia deberá cultivar el clima de perdón y fidelidad. Mientras se reza en común, reconociendo nuestros defectos ante Dios, se está más dispuesto a perdonar a los otros.

Para el cristiano casado, el amor conyugal es una vía hacia el amor absoluto y un camino de santidad. La fuerza, para recorrer este camino, la da la oración.

La espiritualidad familiar es un tema que deberíamos predicar mucho más, y darles a los matrimonios los medios concretos de espiritualidad: oración, meditación en común, dirección espiritual, examen de conciencia, práctica de las virtudes cristianas.

Es necesario por último recordar constantemente las palabras de Pablo VI a los esposos cristianos⁴² en la encíclica *Humanae Vitae*. Ellas suponen un verdadero estatuto de espiritualidad conyugal cristiana43.

B. ASPECTOS PASTORALES

Algunos lo esperan todo de las reformas a la actual legislación eclesiástica sobre el matrimonio. Pienso que, por el contrario, si todo se hace depender del aumento de las excepciones y dispensas, en vez de disminuir, aumentará el problema. Otros lo esperan todo de la reforma de la sociedad, y a ello dedican todos sus esfuerzos (planes, programas pastorales, etc.). Creo que un plan de pastoral realista, debería tener en cuentra ambos aspectos, según estos criterios:

1. Conexión entre pastoral de masas y cura de almas

Una pastoral popular o masiva, para que sea efectiva, deberá tener en cuenta el principio comunitario y el principio evangelizador. No es suficiente que los cristianos vengan ocasionalmente para recibir una catequesis. Mientras no estén integrados en una comu-

⁴² Cfr., H. V. n. 25.

⁴³ Campanini: La Humanae Vitae nella spiritualità familiare. En Nuove prospettive di morale coniugale. Brescia, 1969.

nidad, y en una comunidad misionera, es poco lo que se logrará. Pero al mismo tiempo, no deberá dejarse de lado la atención de los casos particulares, sea mediante la dirección espiritual o los consultorios matrimoniales.

2. Formación de la conciencia moral

La conciencia debe ser formada en la ley moral y religiosa, no en las leyes que presentan casos-límite. De lo contrario muchas personas de buena voluntad terminarán creyendo, en buena fe, que el divorcio no es propiamente un pecado. El que falta a la fidelidad prometida a su legítimo matrimonio y vive una unión ilegítima, vive en concubinato, aunque las leyes y la opinión pública no desaprueben esa conducta.

Los deberes cristianos de conciencia subsisten, aunque la ley civil declare lo contrario. Las influencias negativas sobre la opinión pública, y especialmente sobre los jóvenes, se deben a los medios de comunicación social especialmente, cine, televisión y revistas. Esta es una de las causas principales del aumento de divorcios. Lo negativo de este influjo consiste en presentar como normales, situaciones-límite o situaciones equívocas, como ser: "problemas y desdichas en el primer matrimonio, y amor y gozo en los sucesivos o en las uniones adulterinas" . Otras causas son el derecho al amor libre y el derecho de la mujer a disponer de su propia vida (en el sentido de la infidelidad), reclamada por ciertos grupos de liberación femenina.

3. Educación prematrimonial

Es necesario insistir, hoy más que nunca, en la castidad prematrimonial sin angustias ni traumas, pero gozosamente vivida⁴⁵ y en el respeto a la imagen del amor conyugal, así como al misterio de la virginidad y del celibato por el reino de los cielos, e incluso de la soltería. Se deben poner ideas bien claras al respecto de todos estos estados.

Es necesario insistir, además, en la diferencia entre el amor conyugal y la satisfacción sexual. El amor cristiano conoce también la cruz y la abnegación. El sacrificio por la persona amada es justamente el signo del verdadero amor.

4. Educación al noviazgo

El noviazgo, como tiempo de maduración del amor y la fidelidad y de superación del egoísmo, presenta sus propios problemas morales, característicos de un tiempo de "equilibrio inestable"⁴⁶

⁴⁴ Häring: El Matrimonio y nuestro tiempo, p. 332.

⁴⁵ Gatti, G.: Morale sessuale educazione all'amore, (Torino, 1972), p. 98.

⁴⁶ Rossi: Morale Familiare, p. 201.

Por eso necesita de una manera particular de la espiritualidad y de la dirección espiritual, para descubrir que el "amor es la plenitud de la ley" (Rom. 13,10).

El noviazgo es un tiempo de gracia. Si dos enamorados llegan a ser capaces de "estar juntos sin pecar, podrán tener la certeza moral de seguir juntos en la vida, para no pecar separándose"⁴⁷.

Finalmente los movimientos parroquiales o diocesanos de apostolado les darán la capacidad de comprender el amor que se abre a todos, y de no encerrarse en el egoísmo.

La importancia del noviazgo fue puesta de relieve por el Concilio (AA, 11 y GS, 49). También Pablo VI, en HV 21, y en parte cuando habla del apostolado en los hogares (HV 26). Ya Pío XI hablaba de la importancia del noviazgo, para "acostumbrarse a los sacrificios del amor que la vida matrimonial impone a menudo a los esposos".

El noviazgo es indispensable para que el "enamoramiento" se convierta en "amor" verdadero y debe durar todo el tiempo necesario para "conocerse bien".

La misión eclesial de los novios en la comunidad es la de convertirse en signos y portadores del amor de Dios a los hombres, y su alimento debe ser la meditación de los grandes temas bíblicos de la Alianza, la Fidelidad y la Fecundidad. Descubrir el valor religioso y sacramental del matrimonio, como presencia de Cristo y signo de su amor a la Iglesia, y referirse contínuamente a él.

Por eso aunque pueda ser difícil su implantación práctica, debería proponerse un "Catecumenado o Escuela de novios". Las actividades deberían ser intensas y variadas: retiros, reuniones, grupos de trabajo y apostolado, que podrían incluso dar lugar a un movimiento organizado a nivel diocesano o nacional, no sólo para unas cuantas charlas, sino para una verdadera escuela de formación.

Los párrocos y los obispos podrían estar ayudados en esta tarea por religiosos, religiosas y laicos comprometidos en un verdadero esfuerzo de pastoral de conjunto.

Siempre podrán los pastores otorgar discretamente las excepciones convenientes a este especial período de preparación, que sería siempre válido en la regla general de los casos, especialmente para los más jóvenes.

CONCLUSION

Hemos tratado de pasar una mirada crítica por las principales opiniones vertidas en el planteo actual del problema de la pastoral de divorciados. Nuestra actitud no fue polémica ni simplemente apologética, pero la incertidumbre cosechada en el intento de aná-

⁴⁷ Cfr., Ibid.

⁴⁸ Cfr., Pablo VI: Audiencia a estudiantes de Estrasburgo. Os. R. 2-4-1964.

lisis, proviene de lo que creemos ser una insuficiencia de los argumentos, frente a un problema tan grave.

Quedan muchos interrogantes y problemas sin resolver, para comprender a fondo la crisis del matrimonio en la sociedad actual y para encontrar los medios que lleven a una clara solución.

Se deberían profundizar las causas, especialmente psicológicas y sociológicas de la misma y el tema de la historicidad humana. Un estudio profundo de la historia de este problema podría ser útil, especialmente si logra determinar claramente la praxis de la Iglesia Primitiva.

Pero no bastaría, a nuestro modo de ver, la simple enumeración de casos históricos o de opiniones individuales aunque insignes, porque podrían estar condicionadas por la legislación o la cultura de la época.

Recordemos que "la Iglesia, como institución humana y terrena, está sujeta a condicionamientos de lugar y tiempo, que pueden hacer, en algunos casos, que decaiga su disciplina moral o el modo de expresar la doctrina que se distingue del depósito de la Fe"49. Entre tanto la Familiaris Consortio, recientemente aparecida, es hoy una fuente de certezas y como una suma de la teología matrimonial cristiana.

JUAN CARLOS MEINVIELLE, S.D.B.

APUNTES BIBLICOS SOBRE LA TEMPLANZA

La teología moral de estos tiempos se caracteriza, sin duda, por un fuerte interés en partir de la Biblia y ser fiel a ella en todo. Esta ha sido una exigencia de su necesaria renovación, ya desde los años anteriores al Concilio Vaticano II. Luego, muchos documentos eclesiales confirmaron que éste era el auténtico camino para actualizar la moral cristiana. Así, pues, hoy en día, casi todos los esfuerzos de estudiosos y profesores, como la generalidad de las publicaciones en la materia, dan un lugar preeminente a los temas de teología bíblica. El presente trabajo quiere formar parte de ese esfuerzo de renovación, tal como podemos hacerlo los profesores de moral, guiados por el abundantísimo material propuesto por los expertos en Sagrada Escritura.

Quizás llame la atención el tema escogido, ya que puede parecer que ésta no es una de las principales pautas bíblicas en el planteo moral. Hoy se suele partir de estudios sobre el hombre, la alianza, el seguimiento de Cristo, las bienaventuranzas, etc. Y luego, en el ámbito concreto de la moral especial, se encuentran por ejemplo numerosos estudios acerca de la pareja humana, el sentido del cuerpo, la sexualidad, el matrimonio, etc. Mientras que la noción de templanza parece provenir de un esquema filosófico ajeno al mundo bíblico. De allí que muchos autores modernos, precisamente por intentar una fiel reflexión a partir de la Biblia, rechazan no sólo una ordenación según las virtudes cardinales, sino aun el concepto mismo de virtud.

No obstante, en algunas escuelas de teología, pocas probablemente, se piensa que la sistematización tomista no es incompatible con una verdadera renovación de la teología moral, como lo exige hoy la Iglesia. Mas aún, estudiando en profundidad a Santo Tomás se descubre su conocimiento cabal de la Escritura y de la tradición cristiana, como también la auténtica impostación teológica de su obra. En esta línea, me parece no sólo legítimo sino va-

lioso rehacer el temario de la teología moral, según los criterios actuales, aprovechando sin embargo la síntesis tomista en lo que aún puede brindarnos.

Es verdad que cualquier planteo particular habrá de suponer los temas fundamentales debidamente estudiados, es decir tanto bíblica como sistemáticamente. Pero puesta esa base, encuentro legítimo buscar, como sería éste el caso, el mensaje de la Sagrada Escritura sobre un tema particular. Aquí se trataría, entonces, de preguntar a la Biblia qué afirma sobre los deseos y atracciones que vive el hombre, a menudo tan placenteros como difíciles de encauzar, ya que también en este orden cada uno debe descubrir el plan de Dios para él. Aspecto interesantísimo de la vida humana, tan cercano a la experiencia de todos, y trabajado asimismo por la antigua reflexión filosófica y el pensamiento cristiano. Lamentablemente, el mensaje bíblico no siempre fue aprovechado o bien entendido. Y éste es, precisamente, el campo de la virtud de la templanza.

La respuesta dada por la teología bíblica tendrá que unirse enseguida a los datos de las otras fuentes de la teología —la Tradición y el Magisterio—, para ser luego trabajados en una sistematización con ayuda de los conceptos y las experiencias humanas. De esta manera, una adecuada reflexión teológica podrá iluminar la vida cristiana de nuestros días y de un ambiente concreto.

Con esta intención ofrezco las páginas siguientes, pensadas durante la enseñanza de la teología moral especial. Llevan el título de "apuntes", porque soy conciente de lo mucho que deberán perfeccionarse aún. Por supuesto que tampoco quieren ser un trabajo completo sobre templanza, ya que faltan los demás pasos que deben seguir, según el método propuesto. Es mi deseo que en algo ayuden a suscitar una verdadera renovación de la moral, en la línea de un conveniente esfuerzo metodológico. Y ojalá susciten también el diálogo, para crecer en un provechoso intercambio de ideas y de experiencias.

EL LENGUAJE DEL NUEVO TESTAMENTO

La enumeración no es exhaustiva, sino apenas orientadora en una búsqueda no siempre fácil. Al mencionar cada término se tienen en cuenta también los vocablos de él derivados, como suelen agruparse en las concordancias.

A. ALGUNOS TERMINOS MAS GENERALES

1. deseo (epizymía): 55 veces

P.e. Mt 5,28; Mc 4,19; Rom 1,24; 39 de las 55 veces se refiere a un deseo que lleva al pecado; en castellano aparece traducido también por: concupiscencia, codicia, apetencia, pasión, etc.

Existen otros verbos semejantes, como desear-querer (epipozeo), desear ardientemente (homéiromai), aspirar a (orégomai), desear (éujomai); éstos se usan en el NT, principalmente, con objetos buenos o indiferentes.

2. placer (hedoné): 12 veces

Con frecuencia expresa un placer pecaminoso (p.e. Lc 8,14; 2 Tim 3,4; Tim 3,3). Pero también se dice de cosas buenas: "la muchedumbre oía [a Jesús] con agrado" (Mc 12, 37); "me complazco en la ley de Dios" (Rom 7,22); "muy gustosamente gastaré y me desgastaré totalmente por vuestras almas" (2 Cor 12,15).

Hay asimismo en el NT otras voces semejantes, aunque menos frecuentes; también éstas designan, casi siempre, el placer pecaminoso (p.e. 1 Tim 5,6.11), pero excepcionalmente lo contrario: "...ni pongan su esperanza en lo inseguro de las riquezas sino en Dios, que nos provee espléndidamente de todo para que lo disfrutemos" (1 Tim 6,17b).

3. pasión (pázos): 5 veces

Usado siempre en relación con objeto pecaminoso, p.e. Rom 1,26; Gal 5,24.

4. puro-casto (hagnós): 21 veces

Algunas veces se refiere a las costumbres judías de purificación (Jn 11,55; Hech 21,24,26). Otras, a la integridad o santidad de las personas (2 Cor 7,11; 1 Tim 5,22; 1 Jn 3,3), y de las cosas (Fil 4,8; 1 Pe 3,2). Unas pocas voces significa pureza o castidad (p.e. 1 Tim 4,12 y 5,2; Ti 2,5; 1 Pe 3,2).

5. puro-impuro (cazarós): 113 veces

Se dice de la purificación judía (Mt 23,25-26), o de cosas limpias (Mt 27,59). Se afirma de Jesús Mesías, el cual limpia (Mt 3, 12) y cura la lepra (Mt 8,2); sobre todo es quien santifica a la Iglesia con su sacrificio (Ef 5,26). También se dice del mismo Dios Padre que limpia (Jn 15,2).

Muchas veces se refiere a una limpieza, que es sinónimo de santidad en general (Mt 5,8; 2 Cor 7,1), por lo tanto su término contrario se aplica también a una impureza que significa malicia en general (Mt 23,27). Pero en otras ocasiones se refiere, probablemente, a la impureza sexual (Rom 1,24; 6,19; Gal 5,19; Ef 5,3.5; Col 3,5; Apoc 17,4).

B. FORMAS DIVERSAS DE INTEMPERANCIA

6. Borrachera-libertinaje (méze-kraipále): 15 + 1 veces

P.e. Mt 24,49; Lc 21,34. En castellano se traduce también por embriaguez, estar bebido, etc.

7. comilona (kõmos): 3 veces

P.e. Rom 13,13. Traducido por orgía en Gal 5,21 y 1 Pe 4,3.

8. prostitución-fornicación (pornéia): 56 veces

A veces designa las uniones incestuosas (Mt 5,32 —según autorizados exégetas—; Hech 15,20.29; 21,25; 1 Cor 5,1). Otras, la prostitución profesional (1 Cor 6,12-20; Lc 15,30). De acuerdo al contexto, se entiende a menudo de toda relación extraconyugal, sin que se pueda determinar mejor la naturaleza del pecado (1 Cor 7,2; 1 Cor 5,10). Se usa asimismo con el sentido de infidelidad religiosa (Jn 8, 41; Apoc 17-19). Muchísimas veces figura en las listas de vicios y pecados, sin que se pueda precisar fácilmente a qué se refiere en concreto.

9. afeminados-homosexuales: 1 + 2 veces

1 Cor 6,9 (malakoi) + 1 Cor 6,9; 1 Tim. 1,10 (arsenokóitca, literalmente los que se acuestan con hombres.

Malakoi se usa también tres veces, pero para indicar algo "delicado" (Mt 11,8 -dos veces- y Lc 7,25).

10. adulterio (moijéia): 32 veces

p.e. Mt 5,32; 15,19; Lc. 18,20. Dicho algunas veces del adulterio religioso (Mt 12,39; 16,4).

11. *libertinaje-desenfreno* (asélgeia): 10 veces p.e. Mc 7,22; Rom 13,13; 2 Cor 12,21; Gal 5,19; Ef 4,19.

12 *libertinaje* (asotía): 4 veces p.e. Lc 15,13; Ef 5,18.

C. DIVERSAS FORMAS DE TEMPLANZA

13. templanza (enkráteia): 10 veces

p.e. Gal 5,23; 2 Pe 1,6. También suele traducirse por dominio de sí (Hech 24,25), privación (1 Cor 9,25), continencia (1 Cor 7,9).

Très de estas diez veces se usa el vocablo en sentido negativo: intemperancia (Mt 23,25), incontinencia (1 Cor 7,5), hombres disolutos (2 Tim 3,3), en una enumeración completa y detallada estas expresiones tendrían que aparecer en el apartado anterior.

14. ser sobrio (nefo): 11 veces

p.e. 1 Tes 5,6.8; 1 Tim 3,2; 1 Pe 1,13. Traducido al castellano también por buen sentido (2 Tim 2,26), estar despierto (1 Cor 15, 34), prudencia (2 Tim 4,5).

15. ponderación (frónimos): 33 veces

16 veces aparece mas bien en el sentido de prudencia, sabiduría, astucia (p.e. Mt 7,24). En otras ocasiones tiene más que ver con la virtud de la templanza, y quiere decir: estar en su sano juicio (Lc 8, 35), sobria estima (Rom 12,3), modestia (1 Tim 2,9.15), propio dominio (2 Tim 1,7), sensatez, como sinónimo de moderación o templanza (1 Tim 3,2; Ti 1,8 y 2,2; 1 Pe 4,7).

16. moderación-indulgencia (epiéikeia): 7 veces

p.e. Fil 4,5; 2 Cor 10,1; Ti 3,2. Traducido también por: indulgencia, benignidad, clemencia.

17. humildad (tepéinosis): 34 veces

En pocas ocasiones significa: andar escaso (Fil 4,12) o mortificaciones (Col2,18.23). Por lo general se refiere a la verdadera humildad: ya sea dicha de Cristo (Mt 11,29; Hech 8,33; Fil 2,8), ya de María (Lc 1,48), y sobre todo recomendada a los cristianos, de muchas maneras (Mt 18,4; 23,12; Ef 4,2). Porque "Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes" (Prov 3,34 LXX, retomado en Sant 4,6 y 1 Pe 5,5-6). En seguimiento de su Señor, los cristianos han de tener "los mismos sentimientos de Cristo" (Fil 2,5). Y la humildad se ordena al amor fraterno (Rom 12,6; Fil 2,3; Col 3,12).

LOS CONCEPTOS

INTRODUCCION

Es evidente que la Biblia no considera malos todos los deseos humanos. No obstante, suele llamar la atención la frecuente referencia a deseos excesivos o maliciosos, que conducen al pecado y causan la perdición del hombre. De allí, sin embargo, no tendría que derivarse una visión totalmente negativa del apetito humano, aun cuando así se haya deducido alguna vez.

Hoy en día muchos diccionarios o vocabularios ofrecen todos los datos sobre el deseo en la Biblia, de manera que esta perspectiva amplia resulta bastante patente (voces: deseo, amor, concupiscencia, vicio, desenfreno, impureza, templanza, etc.). Aquí no pretendo incluir esa descripción. Sería una repetición innecesaria y alargaría demasiadó estas páginas. Mas bien suponiendo esa visión de conjunto, he preferido trabajar sobre el vocabulario más significativo, preguntándome cuáles serían en el Nuevo Testamento los rasgos o matices propios de la templanza y de su vicio opuesto. A mi modo de ver, aun cuando la Biblia no brinde una conceptualización sistematizada, un trabajo así puede ofrecer elementos útiles para una posterior reflexión teológica en el tema.

Una advertencia aún. Ni la intemperancia es el único o el principal vicio que menciona la Sagrada Escritura, ni la templanza la única o principal virtud. Tampoco el aspecto negativo, como el positivo, se ubican dentro de una descripción mucho más amplia: en el primer caso la malicia con todas sus derivaciones, en el segundo la santidad que incluye aspectos y matices distintos. Así pues, antes de hablar del vicio de intemperancia, conviene recordar que la Biblia nombra numerosos vicios y pecados: los que se cometen propiamente contra Dios (idolatría, magia, blasfemia, orgullo, etc.), los que se cometen contra el amor al prójimo (injuria, envidia, cólera, celo, etc.), contra la verdad (mentira, falso testimonio, hipocresía, etc.), contra la propiedad ajena (codicia, robo, rapiña), etc.

A. DIVERSOS RASGOS DE LA INTEMPERANCIA

1. Uno se preguntaría primeramente ¿cuál es el ámbito de esos de-

seos pecaminosos?

Un cierto tipo de lenguaje es muy genérico, y en él se habla de "codiciar lo malo" (1 Cor 10,6), de "concupiscencias" (Mc 4,19), o de "placeres de la vida" que impiden a la Palabra de Dios dar abundante fruto en los corazones (Lc 8,14: parábola del sembrador).

Pero los malos deseos aparecen también con objetos muy concretos:

- la mujer ajena (Mt 5,28)

- el oro y la plata (Hech 20,33)
- la riqueza (1 Tim 6,9-10)las novedades (2 Tim 4,3)
- la homosexualidad (Rom 1,26-27)

- banquetes (2 Pe 2,13)

Además, aun sin utilizar el lenguaje de "ansiar", "desear", etc., el NT menciona muchas de esas acciones, mostrándolas como pecados de intemperancia: p.e. borrachera, libertinaje, comilona, orgías, prostitución, fornicación, adulterio, impureza, insensatez, sobre-estimación, orgullo, etc.

2. ¿De dónde proceden los pecados de intemperancia?

La intemperancia, al igual que los demás vicios que conforman la "impureza" (en sentido moral y general), "viene de dentro del corazón" y por eso mancha al hombre (Mt 15,18-19). No es lo mismo que la mera impureza legal.

Procede del corazón del hombre pecador, que se apartó de Dios, y a quien el mismo Dios, en castigo, lo "entregó a pasiones infames" (Rom 1,26). Tanto es así, que el pecado intenta reinar en ese corazón, y procura someter al hombre para que "obedezca a sus apetencias" (Rom 6,12).

Y como carne, entre otros sentidos, significa precisamente el hombre en cuanto inclinado al pecado, las pasiones pecaminosas se describen con frecuencia como derivadas de la carne, como carnales (p.e. Rom 7,5.14; Rom 13,14). La carne así entendida es como una fuerza contraria al espíritu (dualismo moral), y arrastra al hombre hacia donde él no quisiera ir (Gal 5,17). Y "las obras de la carne son blen conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría ...embriagueces, orgías y cosas semejantes..." (Gal 5,19-21: la lista comienza y termina con diversos ejemplos de intemperancia, aunque éstos no son los únicos, ya que se incluyen pecados de otro tipo).

Esta fuerza interior que empuja hacia el mal suele mencionarse con una palabra, que en castellano designa casi un término técnico: concupiscencia (epizymía). Una inclinación que no viene de Dios, sino de dentro del hombre, y que lo seduce, para conducirlo al pe-

cado y luego a la muerte (Sant 1,14-15).

En el hombre pecador los malos deseos son también excitados por la ley (Rom 7,5). Aunque esto sucede más bien, no porque la ley de suyo incite al pecado, sino porque señalando la buena senda, no brinda por sí sola la capacidad de seguirla, al hombre herido por su condición carnal.

El desenfreno tiene también mucho que ver con el mundo, entendido aquí con un marcado acento peyorativo, es decir, en cuanto cargado, impregnado, de pecado. Se habla entonces de "pasiones mundanas" (Ti 2,12) de la "corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia" (2 Pe 1,4), y todo lo que hay en el mundo se reduce a la concupiscencia de la carne y de los ojos, y a la jactancia de la riqueza (1 Jn 2,16). Todo lo cual puede hacer pensar, que la intemperancia no proviene solo de la propia concupiscencia excitada quizás por la ley, sino también de las mil atracciones, seducciones, estímulos, malos ejemplos, etc., de un ambiente verdaderamente influyente y cargado de vicios. Así comprenderemos luego por qué S. Pedro exhorta a los cristianos a vivir "como extranjeros y forasteros", absteniéndose "de las apetencias carnales" (1 Pe 2,11).

Finalmente, también el Diablo está, de algún modo, en el origen de este vicio. Cristo revela que Satanás inspira a los hombres sus propios deseos, que no llevan al bien (Jn 8,44). Y más concretamente, Pablo dice que Satanás tienta por la incontinencia (1 Cor 7,5).

3. ¿De quiénes se dice que son intemperantes?

Ya en los Evangelios el mismo Jesús reprocha este pecado a los escribas y fariseos, que "por dentro estaban llenos de rapiña e in-

temperancia" (Mt 23,25).

En las cartas del NT se dice principalmente de los paganos, que viven impulsados por la pasión, dedicados a la fornicación, porque no conocen a Dios (1 Tes 4,5). Aunque en verdad el pecado de ellos no está ausente de toda culpa) reflexiona S. Pablo: "Por eso

Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonran entre sí sus cuerpos"; ..."Por eso Dios los entregó a pasiones infames..." (Rom 1,24.26). Y más aún, ese desenfreno pagano aparece ligado a la idolatría: porque los gentiles viven "en desenfrenos, liviandades, crápulas, orgías, embriagueces y en cultos ilícitos a los ídolos" (1 Pe 4,3).

De modo semejante, Pablo menciona este vicio como propio del período anterior a la conversión: "también nosotros fuimos en algún tiempo insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de pasiones y placeres, viviendo en malicia y envidia..." (Ti 3,3; cfr Ef 2,3). San Pedro exhorta de esta forma: "no os amoldeis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia" (1 Pe 1,14). En una expresión bastante conocida se reconoce lo mismo: "del hombre viejo que se corrompe siguiendo las seducciones de las concupiscencias" (Ef 4,22).

Pero tampoco los cristianos están totalmente liberados de este vicio. A San Pablo le tocó enfrentar el doloroso hecho del incestuoso dentro de la misma comunidad cristiana (1 Cor 5). Y en sus cartas exhorta a una lucha constante, a fin de que el espíritu triunfe sobre la carne (Cfr Rom 8.5-13). De forma parecida se expresa Pedro, poniendo en guardia a todos los cristianos: "Porque si, después de haberse alejado de la impureza por el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo, se enredan nuevamente en ella v son vencidos, su postrera situación resulta peor que la primera" (2 Pe 2,20). Y en realidad no faltan nunca ocasiones difíciles para una comunidad cristiana, porque siempre hubo y habrá falsos maestros, que llevan a la herejía y al libertinaje (2 Pe 2,1-2). Precisamente en los últimos días, surgirán hombres llenos de vicios, "más amantes de los placeres que de Dios", los cuales intentarán arrastrar a los cristianos hacia el mal (2 Tim 3,1-5 y 4,3). Por lo tanto, una amenaza constante, siempre reiterada, que invita a la lucha con una gran responsabilidad.

Por último, mencionemos algunas categorías de personas, que aparecen ganadas por este vicio, o en la tentación de intemperancia:

- hay "mujerzuelas cargadas de pecados y agitadas por toda clase de pasiones" (2 Tim 3,6)
- viudas entregadas a los placeres (1 Tim 5,6)
- viudas jóvenes atacadas por placeres contrarios a Cristo (1 Tim 5,11)
- el mismo Timoteo debe huir de las "pasiones juveniles" (2 Tim 2,22)
- casados, célibes y viudas pueden sentirse tentados por la incontinencia (1 Cor 7,5.9)
- el candidato a obispo, y sus hijos, deben estar libres de este vicio (Tim 1,6-7)

4. ¿Qué juicio merece la intemperancia en el NT?

Recordemos que, según la misma predicación del Señor, los placeres de la vida pueden impedir el fruto de la Palabra en los corazones, y así frustrar el plan del Reino de los cielos (Lc 8,14).

De manera genérica dice Pablo que "las apetencias de la carne son contrarias al espíritu" (Gal 5,17). Y también, que la fornicación, la impureza, los malos deseos, la codicia, "atraen la cólera de Dios" (Col 3,5-6).

Pero la expresión más repetida, es la que afirma, que tales pecadores serán excluídos del reino de Dios: "...ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ...heredarán el reino de Dios" (1 Cor 6,9-10; expresiones semejantes en: Gal 5,21; Ef 5, 5; Apoc 21,8 y 22,15). Una reprobación ésta, evidentemente motivada en la nueva dignidad del cuerpo y de la persona humana, nacida de la redención de Cristo (Cfr 1 Cor 6,19-20).

También la soberbia, como parte de la intemperancia, es duramente juzgada por aquella expresión mencionada: "Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes" (Prov. 3,34 LXX, retomada dos veces: Sant 4,6-7 y 1 Pe 5,5-9).

B. DIVERSOS RASGOS DE LA TEMPLANZA

- 5. Según el NT, el esfuerzo de templanza o privación es comprensible desde un *puro interés humano* y terreno: así los atletas se privan de todo por una corona corruptible (1 Cor 9,25).
- 6. Tal como sucede con el concepto negativo de intemperancia, también la noción positiva de templanza tiene un amplio ámbito, y comprende múltiples formas. En algunas ocasiones la actitud de templanza es mencionada genérica y globalmente, como cuando se usa el lenguaje mismo de "templanza", o las palabras dominio de sí, privación, sensatez, moderación, pureza, etc. Otras veces, se mencionan actitudes más precisas y concretas, que se agruparían dentro de la noción general anterior: p.e. pureza sexual o castidad, continencia, sobriedad, humildad, etc.
- 7. La importancia de esta virtud puede deducirse, no sólo de la frecuencia con la cual aparece, o de sus muchas formas concretas de realización, sino también del hecho que la templanza aparece formando parte del kerigma o íntimamente relacionada con él: Hech 24,25 (Pablo anuncia a Cristo delante de Félix, y le habla de la justicia, del dominio propio y del juicio futuro; comparar también con la actitud de Juan el Bautista en Mc 6,17-20). Otro aspecto de esta importancia, se mencionará en lo que llamaremos más adelante el objetivo de la virtud.
- 8. La templanza aparece propuesta como un esfuerzo personal de abnegación.

El aspecto de esfuerzo se advierte ya en el lenguaje exhortativo usado a menudo: "seamos sobrios" (1 Tes 5,8), "sean sobrios" (1 Pe 1,13). Con mayor énfasis aún, se dice que en ésto hay que "poner el mayor empeño" (2 Pe 1,5-6).

La característica de abnegación se ve en pasajes como éste: "Mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y codicia..." (Col 3,5). Y también se dice de los cristianos, como si ya fuera un hecho: que han "crucificado la carne con sus pasiones y apetencias" (Gal 5,24).

Pero en realidad esa "crucifixión" no es un hecho acabado en los cristianos. Se trata, más bien, de un intento permanente de renuncia. Una verdadera lucha entablada con elementos personales y ambientales. Recuérdese lo que se dijo sobre el origen de la intemperancia (punto 2) y el peligro en el cual están siempre los cristianos (punto 3). Para no repetir, recordemos simplemente estas exhortaciones: que "os abstengáis de las apetencias carnales", para "no vivir según las pasiones humanas" (1 Pe 2,11 y 4,2), "huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia" (2 Pe 1,4), resistiendo al Diablo (1 Pe 5,8). En el vocabulario paulino es típica la lucha entre la carne, el pecado, la ley y las concupiscencias, por un lado, y el espíritu renovado por la salvación de Cristo, por otro (Cfr. p.e. Rom 7 y 8).

- 9. Por lo dicho hasta aquí, se comprende enseguida que la templanza aparezca en el NT estrechamente ligada a la vigilancia y a la expectativa de la Parusía (1 Tes 5,6; Tim 2,13; 1 Pe 4,7 y 5,8). La sobriedad se la entiende, imaginando al cristiano como de viaje, atento y listo para salir, no instalado: ... "ceñíos los lomos de vuestro espíritu, sed sobrios" (1 Pe 1,13; cfr Lc 12,35-50). Ellos deben abstenerse de apetencias carnales "como extranjeros y forasteros" (1 Pe 2,11). Son peregrinos, van más allá, tienen su mirada puesta en otra cosa; no se permiten gozar plenamente de lo que este mundo les ofrece (Cfr. 1 Cor 7,29-31).
- 10. Sin embargo, por más que se marque el aspecto de esfuerzo personal, la templanza no es un puro intento humano, sino fruto de la conversión otorgada por Dios. Es la gracia de Dios, su gracia salvadora manifestada en Jesucristo, la que enseña a "renunciar a la impiedad y a las pasiones mundanas" para vivir "con sensatez" (Tim 2,11-12). La corrección de los apóstoles tiende a provocar la gracia divina de la conversión, a fin de que los hombres conozcan la verdad y vuelvan al buen sentido, es decir a la sobriedad (2 Tim 2,25-26). Por lo tanto, lo anteriormente dicho (esfuerzo, abnegación, vigilancia) no debe entenderse en un sentido puramente estoico, pagano, únicamente humanista.
- 11. Remarcando este último aspecto, recordemos que la templanza es mencionada en varias ocasiones como fruto del Espíritu Santo. "En cambio, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz... mansedumbre, dominio de sí..." (Gal 5.22-23). También se afirma: "...no nos dio el Señor a nosotros un espíritu de timidez, sino de fortaleza, de caridad, y de templanza" (2 Tim 1,6).
- 12. Además, recordemos que este esfuerzo de abnegación movido por la gracia, y fruto del Espíritu, aparece a menudo mencionado en directa conexión con las virtudes teologales. Las listas de virtu-

des entremezcian esta virtud, como otras del equilibrio humano, con las actitudes propiamente teologales:

1 Tes 5,8: sobriedad + fe + caridad + esperanza

2 Tim 1,7: fortaleza + caridad + templanza

Ti 2,2; sobriedad + dignidad + sensatez + fe + caridad + paciencia 1 Pe 1,13; sobriedad + esperanza

2 Pe 1,5-7: fe + virtud + conocimiento + templanza + tenacidad + piedad + amor fraterno + caridad

13. La templanza es predicada en el NT con un marcado acento o rasgo *cristocéntrico*. El cristiano se esfuerza por ser sobrio, casto, moderado, etc., a partir de su identificación con Cristo, e imitando a su Señor.

De forma general se lee ya en el evangelio: "Decía a todos: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame" (Lc 3,23). Y el apóstol S. Juan afirma: "Todo el que tiene esta esperanza en El, se purifica a sí mismo, como El

es puro" (1 Jn 3,3).

La expresión paulina, ya citada, "mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos..." (Col 3, 5), puede entenderse a la luz de esta otra del mismo apóstol: "consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús" (Rom 6,11); y esta última procede precisamente de aquella explicación del bautismo, como mística identificación a la muerte y resurrección del Señor. Por tanto, esta muerte-vida en Cristo (bautismo) inicia, impulsa y exige, aquel otro esfuerzo constante de "mortificación" que es la templanza. Algo parecido afirma Pablo en otra carta, aunque sin mencionar directamente el bautismo: "pues los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias" (Gal 5,24). Aquí la pertenencia a Cristo, o el estar en El, impulsa y anima el esfuerzo virtuoso.

En el orden de la castidad, el hecho de haber sido rescatados por Cristo y convertidos en templo del Espíritu Santo, es para los cristianos un nuevo motivo y una especial urgencia (Cfr 1 Cor 6,13b. 15-17). Respecto a la humildad, en particular, deben tenerse presente aquellos pasajes cargados de un hondo sentido, como: "...aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29), y "tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo ...se humilló a sí mismo" (Fil 2,5,8, cfr v 3).

14. ¿Cuál es el sentido, el objetivo o la finalidad de la templanza, según el NT?

En primer lugar, es una actitud necesaria para entrar en el reino. Una condición para seguir a Jesús. Recordemos algunas exhortaciones: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mt 16,24 y =); "...si no cambiáis y os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 18,3); "...te bendigo, Padre, ...porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños" (Mt 11,25). Los

placeres de la vida, como ya se recordó, son un serio obstáculo para recibir la Palabra y para hacerla fructificar (Lc 8,14 y =, parábola del sembrador).

A quienes pertenecen ya al reino, se les advierte que la templanza ayuda a rezar: "Sed, pues, sensatos y sobrios para daros a la oración" (1 Pe 4,7). Pero parecería que el objetivo de la virtud comprende mucho más, porque está destinada a provocar la santificación de los cristianos, ya que esa es la voluntad de Dios (observar la condenación de la fornicación, y la recomendación de poseer el cuerpo en santidad, en el contexto de 1 Tes 4,3-8). Y el sentido más pleno de esa misma santidad es la caridad. Por eso también la templanza, como preocupación de santidad, tiene en el amor su propia culminación: "En efecto, lo de "no adulterarás, no matarás, no codiciarás", y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo". La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es por lo tanto, la ley en su plenitud" (Rom 13,9-10).

La humildad, como una forma de templanza (la sobria estima de sí), aparece, con mayor frecuencia aun, orientada al amor fraterno (p.e. Rom 12,3.10.16), en relación con el amor, la unidad y la paz (Ef 4,2), exigiendo la unión y el amor, en seguimiento de Cristo (Fil 2,3).

Pero, en definitiva, el sentido final de la templanza es la salvación eterna, es decir la unión definitiva con Cristo en el cielo. Releer un pasaje ya citado: 1 Tes 5,8-10, que concluye con las palabras "para que velando o durmiendo, vivamos junto con él". Ver también 1 Cor 9,24-27 (Pablo corre y se castiga, como los atletas, pero por una corona incorruptible).

15. ¿A quiénes aparece recomendada la templanza?

ancianos: Ti 2,2 mujeres: 1 Tim 2,9.15 ancianas: Ti 2,3 diáconos: 1 Tim 3,8 los jóvenes: Ti 2,6 diaconisas (?): 1 Tim 3,11 las jóvenes: Ti 2,4-5 obispo: 1 Tim 3,2-3; Ti 1,7-8

a todos, sin distinción: "Que vuestra mesura sea conocida de todos los hombres" (Fil 4,5).

16. Finalmente, es interesante notar, que los fuertes deseos del cristiano (y del apóstol), transformados por la gracia de Cristo, superando todo exceso, y proyectados hacia el amor y la salvación eterna, aparecen en la NT teniendo como objeto propio bienes del reino, y aun los bienes escatológicos:

- la Palabra, para crecer en la vida cristiana: "Como niños recién nacidos, desead ardientemente la leche espiritual" (1 Pe 2,2)
- el apostolado: "muy gustosamente gastaré y me desgastaré totalmente por vuestras almas" (2 Cor 12.15)
- la bienaventuranza eterna: "deseo partir y estar con Cristo" (Fil 1,23); "deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celeste" (2 Cor 5,2).

CONCLUSION

Termino con las siguientes consideraciones, pero sin pretender hacer una síntesis conclusiva; destaco únicamente algunas ideas importantes.

- Al trabajar de esta manera, aparece nuevamente, y con total claridad, cuánto se enriquece la nueva teología moral estudiando siempre más a fondo el mensaje revelado; y esto sucede no solamente en el caso de los temas que fundan la moral, sino también en las cuestiones concretas de la vida cristiana.
- Encuentro confirmado que la Biblia se interesa de hecho por los anhelos y deseos humanos, aportando sobre el tema una rica enseñanza, que a su vez esta entroncada en una visión profunda del hombre, de su mundo y de su historia concreta, como también de su destino eterno, según los designios misteriosos de Dios.
- Me parece advertir que, según el Nuesvo Testamento, este mundo de los deseos del hombre es muy amplio, y de él se deriva una problemática compleja; en consecuencia, sería conveniente que los aportes hechos en nombre de la Biblia para renovar la moral, evitaran enfoques incompletos o demasiado unilaterales.
- Resulta evidente que el esfuerzo por encauzar los apetitos, ha de ser una tarea constante de todas las personas; sin embargo, en sana teología, esa tarea no debe centrarse en un puro ideal de perfección humana. Según la Palabra de Dios, forma parte del auténtico proceso de conversión cristiana, y por lo tanto tiene que integrarse entre los valores del reino y adquirir una perspectiva escatológica.
- Además, mucho provecho encontrará la nueva teología moral, si tiene siempre presente, y logra hacer vivir, el sentido de imitación y seguimiento de Cristo, que aparece también en este tema moral.
- Conviene advertir que este esfuerzo humano y cristiano, que luego se llamó virtud de la templanza, no aparece aquí primordialmente como un mandato o una regla, sino que más bien forma parte de una buena nueva; es decir, pertenece al anuncio que promete, de parte de Dios, una profunda, interior y gozosa transformación del corazón. De esta manera, si en verdad se exige del hombre una actitud de fe, con todas sus demás consecuencias (y una de ellas es la templanza), ese esfuerzo humano se describe siempre como una respuesta a la gracia salvadora de Dios. Y por muy común que aparezca este aspecto, creo que se lo olvidó a menudo en los planteos sobre templanza.
- Por último, me parece interesante notar, que la enseñanza bíblica no deja ninguna impresión negativa o pesimista sobre el deseo humano. Es sí muy realista, y aún exigente en orden al reino. Pero ni siquiera sugiere que los anhelos humanos tengan que suprimirse,

o simplemente que controlarse para evitar excesos. Su enseñanza es mucho más positiva. Mas bien hace pensar que el corazón humano puede cambiar poco a poco, por la influencia de la gracia responsablemente asumida, hasta apetecer intensamente lo que Dios quiere, incluso las realidades eternas.*

PBRO, JOSE MARIA ARANCIBIA

*BIBLIOGRAFIA

Bauer, J.B., Diccionario de teología bíblica. Barcelona 1967. Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento. Bilbao 1975. Humbert, A., Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament en Studia Moralis 8 (1970) 149-183.

León-Dufour, X., Diccionario del Nuevo Testamento. Madrid 1977. León-Dufour, X., Vocabulario de teología bíblica. Barcelona 1977 (2a). Spicq, C., Thélogie morale du Nouveau Testament. I-II París 1965. Zorell, F., Lexicon graecum Novi Testamenti. París 1961 (3a).

"EL HIJO PRODIGO": UN AUTOSACRAMENTAL CUZQUEÑO DEL SIGLO XVII

INTRODUCCION

Dentro del ámbito específico de las investigaciones relacionadas con el fenómeno de la incorporación, a lo largo de los siglos XVIXVIII, de los pueblos precolombinos al cristianismo, desde hace algunos años a esta parte, se comienza a notar nuevamente una marcada y saludable preocupación por conocer y divulgar los "métodos" y "recursos pedagógicos" que los misioneros se vieron necesitados a idear y poner en práctica para facilitar la trasmisión del mensaje evangélico a los diversos núcleos culturales indígenas. Entre ellos, la atención de los historiadores se ha centrado, de un modo particular, en el estudio del así llamado "teatro religioso", "missionero" o "catequístico".

1 Sobre este teatro (características, finalidades, piezas, montaje, resultados, etc.), véase: CONSTANTINO BAYLE: "Notas acerca del teatro religioso en la América Colonial", en Razón y Fe (Madrid, 1947), 47/541, 220-234; 47/541, 335-348; MANUEL PA-ZOS: "El teatro franciscano en México durante el Siglo XVI", en Archivo Iberoamerica-no, XI (Madrid, 1951), Nro.12, 129-187; JOSE MARIA GARIBAY K.: "El teatro catequistico", en Historia de la Literatura Náhuatl, II, 121-159. México, 1954; ALFONSO REYES: "Teatro misionero". México, 1948; "Los autos sacramentales en España y América", en América, Boletín de la Academia Argentina de Letras, 5, (Bs.As., 1937), 349-360; FERNANDO HORCASITAS: "El teatro náhuatl. Epoca novohispana y moderna", I. México, 1974; REX EDWARD BALLINGER: "Los orígenes del teatro español y sus primeras manifestaciones en Nueva España". México, 1952; PEDRO HENRIQUEZ URE-ÑA: "El teatro en América durante la época colonial", en Cuadernos de Cultura Teatral. 3, (Bs. As., 1936), 9-50; OTHON ARRONIZ: "Teatro de evangelización en Nueva España". México, 1980; GUILLERMO LOHMAN VILLENA: "El arte dramático en Lima durante el Virreynato". Sevilla, 1945; RUBEN VARGAS UGARTE: "De nuestro teatro. Colección de piezas dramáticas de los siglos XVI, XVIII, XVIII". Lima, 1974; CARLOS LEONHART: "Datos históricos sobre el teatro misional en la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay, en Estudios, (Bs. As., 1924), 46-59; JOSEFINA PLA: "Teatro religioso medieval: su brote en el Paraguay", en Cuadernos Hispanoamericanos, 291, (MaLa participación en un Seminario sobre el "Teatro Catequístico Hispanoamericano" (Siglos XVI-XVIII), organizado recientemente por el Departamento de Historia de la Iglesia de nuestra Facultad de Teología, nos ha ofrecido la oportunidad de ponernos en contacto documental y bibliográfico con este curioso y eficasísimo medio de comunicación masivo que utilizó ampliamente la pedagogía misional indiana. Tras su conclusión nos ha parecido oportuno prolongar el tratamiento del referido tema en la lectura y comentario de una de las tantas "piezas" o "dramas" que se llevaron al escenario para instruir y deleitar a los naturales del Nuevo Mundo.

Para cumplir con este propósito, dentro del extenso y variado repertorio teatral de cariz misional que brotó espontáneamente de la creativa pluma de aquellos abnegados operarios evengélicos, hemos elegido, con la precisa finalidad de realizar un detallado "análisis" de su contenido, un "auto sacramental" peruano del siglo XVII, "El Higo Pródigo", cuyo autor es Don Juan Espinosa Medrano de los Monteros, conocido por sus contemporáneos con el mote o apodo de "el Doctor Lunarejo", o simplemente "El Lunarejo".

El presente estudio queremos ofrecerlo con una modesta, pero novedosa contribución³ a los esfuerzos bibliográficos que se han venido desplegando, sobre todo a partir de las indagaciones "histórico-pastorales" de los Padres Constantino Bayle, Manuel Pazos y José María Garibay K.⁴, para rescatar definitivamente del olvido, (y a su vez revalorizar), estas aleccionadoras y siempre actuales escenificaciones didácticas destinadas, ante todo, a difundir la fe y la vida cristianas entre los neófitos indígenas.

La obra en cuestión se nos presenta como un ejemplo tardío de las producciones teatrales evangelizadoras que en el siglo XVI comenzaron a representarse en Nueva España, principalmente por la notable acción de las Ordenes Mendicantes.

drid, 1974), 666-680; y GUILLERMO FURLONG: "Misiones y sus pueblos guaranies", cap. VIII. Posadas (Argentina), 1978. En cuanto a la "guía bibliográfica" más reciente, véase RENE ACUÑA, "El teatro popular en Hispanoamerica. Una bibliografía anotada". México, 1979.

² El texto de "El Hijo Pródigo" puede leerse en JORGE BASADRE: Literatura Inca. Biblioteca de Cultura Peruana, I, Serie 1, (París, 1938), pp. 265-334. Basadre utilizó el único ejemplar conocido cuyo poseedor era el Dr. D. Mariano Macedo. E.W. Middendorf (1891) había publicado su versión alemana en "Dramatischen und lyrischen Dichtungen der Keshua Sprache: Die Einheimischen Sprachen Perus". 4 Bnd.

tungen der Keshua Sprache: Die Einheimischen Sprachen Penss", 4 Bnd.

3 Decimos novedosa porque según la "guía bibliográfica" (99, nro. 363) de René Acuña hasta estos momentos solamente existe un brevísimo estudio sobre el "Hijo Pródigo" (dos páginas), realizado a fines del siglo pasado por JOHANNES BOLTE, "Ein peruanisches Drama von verlorenen Sohn: Auto Sacramental del Hijo Pródigo, del insigne poeta Don Juan de Espinoza Medrano de los Monteros...", en Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, 5, (Berlín, 1892), 404-405. Propiamente se trata de una breve "reseña" o "nota bibliográfica" destinada a registrar la existencia de la obra.

⁴ Cfr., nota 1.

El análisis que nos proponemos realizar en estas páginas comienza con una introducción general, referida a las "finalidades" y "características" de aquellas producciones en los principales centros evangelizadores donde florecieron con cierta exuberancia: Méjico, Perú y Paraguay (I). Pero debemos advertir que no nos detendremos tanto en el estudio de sus particularidades históricas (obras, autores, autenticidad, cronología, etc.), cuanto en su esencia como un fenómeno teatral peculiar, cuyas raíces por cierto se hunden en la fértil tierra del teatro medieval, español y prehispánico⁵.

A continuación, abordaremos directamente el estudio del "Hijo Pródigo", obra originalmente escrita en quechua, y que posee interesantes valores idiomáticos y teológicos, con momentos literarios de innegable belleza. Sucesivamente nos ocuparemos del "autor" (sobre quien lamentablemente mucho no sabemos) (II), de los "personajes" y del "argumento" mismo, que intentaremos analizar buscando los "rasgos alegóricos" (III) y la "caracterización psicológica" de los personajes (IV). Nuestro trabajo concluirá con algunas referencias sobre el "montaje" de la pieza y otros "complementos teatrales" (como son la música y la danza) utilizados en el transcurso de su puesta en escena (V).

I. FINALIDADES Y CARACTERISTICAS DEL TEATRO DE EVANGELIZACION HISPANO-AMERICANO

El teatro de evangelización que los misioneros hicieron realidad en los pueblos indígenas de Méjico, Perú y las Misiones Guaraníticas, era una forma pedagógica de instrucción y formación religiosas, fundamentalmente evangelizadora y bíblica.

La abundancia de sus medios sensitivos y pintorescos, en contraste con la sobriedad de los teatros españoles del Siglo XVI, indica la actitud creativa del evangelizador. Los escenarios se prepa-

⁵ Cfr. LUCIEN DUBECH: "Histoire générale illustrée du théâtre", I, 9-105; KARL YOUNG: "The drama of the medieval Church" (2 vols.). Oxford, 1933; GIAN-FRANCO CONTINI; "Teatro religioso del Medioevo fuori d'Italia. Raccolta di testi del secole VII al secole XV". Milán, 1949; FERNANDO LAZARO CARRTER: "Teatro medieval". Valencia, 1958; NARCISO DIAZ DE ESCOBAR: "Historia del teatro español" (2 vols.). Barcelona, 1924; BRUCE W. WARDROPPER: "Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro". Madrid, 1953; NICOLAS GONZALES RUIZ: "Estudio Introductorio" al Teatro Teológico Español (2 vols.). BAC. Madrid, 1954; R.B. DONOVAN: "The liturgical drama in medieval Spain". Toronto, 1958; REX EDWARD BALLINGER: "Los orígenes del teatro español y sus primeras manifestaciones en Nueva España". México, 1952; CONSTANTINO BAYLE: "El teatro indígena en América", en Razón y Fe, (Madrid, 1946), 133, 21-41, 126-144; CLEMENTE H. BALMORI: "Teatro aborígen americano", en "Estudios Americanos", 9, (Sevilla, 1955), 577-601; MIGUEL LEON PORTILLA: "Teatro náhuatl prehispánico", en La Palabra y el Hombre, 9 (Enero-Marzo), (Xalapa-México, 1959), 13-36; MARIA DE LA PAZ HERNANDEZ ARAGON: "Teatro indígena prehispánico". México, 1965; y SAMUEL MARTI: "Canto, danza y música precortesianos". México, 1961.

raban minuciosamente y en la redacción del texto se buscaba la mayor fidelidad al Evangelio. En general las obras tenían un carácter simbólico, cuya finalidad era la transmisión de ideas y normas de conducta. No es un teatro de enredo o episódico sino, más bien. una serie de cuadros edificantes que divertían a los indígenas. Los misioneros no tuvieron motivaciones estéticas, sino principalmente de predicación evangélica6.

Es destacable la actitud que éstos adoptaban en la evangelización, conformándose al idioma de los indígenas (náhuatl, guaraní, quechua) y a su mentalidad. Ante ese auditorio, estoico y melancólico, los religiosos representaron obras, algunas de las cuales duraban cuatro o cinco horas, en las que participaban actores, cantantes y danzantes quienes, procurando el sano esparcimiento y diversión de los naturales, los iniciaban en la fe. Los escenarios eran suntuosos y brillantes en función de este proceso evangelizador

que podríamos llamar "mistagógico".

*La primera mención de este teatro catequístico en Nueva Espa- $\bar{n}a$ (Méjico) es de 15337 y se relaciona con los religiosos franciscanos. Estos manejaron con talento todos los recursos del arte teatral con fines evangélicos. En la primera obra conocida, El Juicio Final (1531 o 1533) se utilizaron efectos escénicos tomados del -teatro medieval francés y español que impresionaron fuertemente a los indígenas. El tema central es la condenación de la bigamia y probablemente hayan utilizado un escenario tridimensional donde podían representarse el Cielo, la Tierra y el Infierno. La obra es como un sermón dialogado o una adaptación de las "Doctrinas Cristianas" bilingües (catecismos)⁸.

El teatro catequístico parece haber cobrado mayor forma debido a la dificultad que encontraban los misioneros en el aprendizaje de las lenguas indígenas. Algunos intentaron, entonces, fusionar el "areito" o "mito" (baile y canto) prehispánico con el "auto" o "misterio" medieval (Fr. Juan de Sahagún). Otro recurso fue la utilización de la "pantomima" en los mercados y colegios para intentar enseñarles la doctrina cristiana, es decir, el elenco de las principales oraciones y dogmas.

Un objetivo de nuestro teatro fue el llegar a ser totalizador para lograr la participación tanto del público como de los actores en la acción escénica.

Un año fundamental para el "teatro de evangelización" fue el de 1539 en el que se escenificaron en Tlaxeala (Méjico) seis obras (desde Semana Santa a Corpus Christi). Entre ellas debe mencionarse especialmente. "La Conquista de Jerusalén", representada por los tlaxcaltecas en la fiesta del Corpus. En esta obra, especie de

8 Idem, 145-147; 37-42; JOSE MARIA GARIBAY K., o.c., II, 131-132.

⁶ Cfr. JOSE MARIA GARIBAY K., o.c., II, 154-157.

Cfr., por ejemplo, MANUEL R. PAZOS, o.c., OTHON ARRONIZ, o.c., 15-122.

gran pantomima, encontramos una de las primeras expresiones del teatro en el teatro con desdoblamiento escenográfico: asimilaron a sultanes, turcos y cruzados medievales con capitanes de la conquista. La obra manifiesta la naturaleza e importancia del bautismo cuya práctica multitudinaria es defendida por los franciscanos?

En la mitad del Siglo XVI parece llegar un espíritu diferente que orientará al teatro evangelizador, intentando purificarlo de los presuntos abusos franciscanos con relación a la administración del bautismo. El teatro catequístico cumplirá todavía su función pero con menor brillo. El gran teatro de masas tlaxcalteca seguirá expresándose pero en regiones perifériças.

Los Frailes Dominicos de la *Provincia de Santiago* también promovieron este tipo de teatro en territorios alejados de la metrópoli. Sin embargo, del mismo poseemos escasas referencias. La Cofradía del Rosario participó en el mantenimiento de los espectáculos teatrales. Algunas obras fomentaban la devoción y la práctica del Rosario. El "teatro Dominico llegó" cuando el "Franciscano" entró en crisis doctrinal con las autoridades eclesiásticas y civiles. Sus autores (Bartolomé de las Casas, Martín Jiménez, Andrés de Moguer, etc.) eran aceptados por los indígenas que inventaban, inspirándose en los "ejemplos", sus obras de teatro¹⁰.

Los Padres Jesuitas tuvieron igualmente su papel en el proceso evangelizador que estamos estudiando. El teatro era un elemento muy importante en sus colegios. La actividad teatral tendía a potenciar la formación de sus alumnos. El destinatario ya ha cambiado: no se trata del indígena sino de las clasas más cultas. Sus características podemos reducirlas de esta forma: reducido grupo actoral; público elegido y selecto; finalidad académica consistente en mostrar los buenos resultados de la educación jesuitica (humanidades, poesías, retórica, virtudes sociales); se representaba en las fiestas escolares; las formas teatrales eran las europeas; entre los autores hay que citar a Pedro Mercado y sus tragedias festivas; y el Indio Lorenzo. Utilizaban para confeccionarlo, generalmente, la Vida de los Santos¹¹.

*En el Perú encontramos, en cambio, una escasa actividad teatral. Se representaban "comedias religiosas" para el Corpus y "comedias de títeres" (en Lima) con las que los franciscanos recordaban a sus mártires. Se debe destacar en este sentido la influencia ejercida por los Colegios de la Compañía de Jesús. Las "crónicas jesuiticas" de la época hablan de escenificaciones ("ejemplos") de estampas bíblicas. En este teatro escolar existían, por otra parte, dos géneros de composiciones: las "decurias", piezas cortas con las

⁹ Cfr. el análisis y las posibles interpretaciones que ofrece PAZOS, o.c., 159-171: v ARRONIZ, o.c., 63-84.

¹⁰ Cfr. ARRONIZ, 125-135.

¹¹ Cfr. ARRONIZ, 137-182.

que los jóvenes practicaban el arte escénico y la declamación, y otra clase de obras que engalanaban los actos oficiales y fiestas de los Colegios¹².

*En el *Paraguay* los Padres de la Compañía realizaron una obra eminente (1609-1767), principalmente en las misiones guaraníes, que comprendió todos los aspectos de la auténtica evangelizacón y promoción humana, entre ellos el teatro.

El misionero comprendió el valor pedagógico de las formas teatrales y, de hecho, fue uno de sus medios más eficaces de evangelización. En las Misiones se le dio gran importancia en cuanto alegraba e instruía al indígena en la fe. En este teatro se distinguen varios aspectos según se trate del propiamente catequístico, destinado a la conversión y formación del indio; del "teatro piadoso" o "edificante", de nivel literario y religioso más culto y cuyo auditorio era más amplio (colegios) o de las "comedias" (pasos, entremeses o sainetes), de argumento superficial y burlón¹³.

II. AUTOR, FINALIDAD Y TEMATICA DE "EL HIJO PRODIGO"

1) El espectáculo "Auto Sacramental del Hijo Pródigo, del insigne poeta Don Juan de Espinoza Medrano de los Monteros, Arçediano del Insigne Cabildo de la Gran Ciudad del Cuzco" se basa en el modelo español al dividir la obra en tres actos.

Pero, ¿quién fue ese "insigne poeta"? ¹⁴. Nació en Calcauso, de la Provincia de Aymaraes. Se graduó en la Universidad de San Ignacio del Cuzco y fue Profesor de Teología y Ciencias del Seminario de San Antonio de aquella ciudad.

En 1658 lo vemos como Cura de la Catedral cuzqueña; y en 1677 obtuvo por presentación real el Curato de San Cristobal. En 1681 ganó la canongía magistral, de la cual tomó posesión el 24 de diciembre de 1683. Sucesivamente fue tesorero (1684), chantre (1687), y finalmente archidiácono del Cabildo de la Catedral de Cuzco. Falleció el 13 de Noviembre de 1688 y fue sepultado en aquel templo catedralicio.

Entre sus obras citaremos un tomo de "Sermones" (Novena Maravilla) dedicado a San Tomás de Aquino; el "Apologético de D. Luis de Góngora, príncipe de los poetas líricos de España contra

¹² Cfr. RUBEN VARGAS UGARTE, o.c., 7-47; y GUILLERMO LOHMAN VILLENA, o.c., y "Los primeros autos sacramentales en Lima", en el Comercio, 4 de mayo de 1939. Lima (Perú).

¹³ Cfr. JOSEFINA PLA, o.c.; CARLOS LEONHART, o.c.; GUILLERMO FURLONG, o.c.

¹⁴ Cfr. RUBEN VARGAS UGARTE, "Historia de la Iglesia en el Perú", III, (Burgos, 1960), 402, 458-459.

Manuel de Faria y Sousa" (entre 1662 y 1664), que Menéndez y Pelayo consideró como una "perla caída en el mulador de la poesía culterana"; "Panegírica Declamación por la Protección de las Ciencias y Estudios", que dedicó al Corregidor del Cuzco, D. Juan de la Cerda y la Coruña; "El amar su propia muerte" (comedia dramática de tema bíblico); y "Usca Pauccar" 15.

También publicó "El aprendiz de rico" ; un curso de Philosophia Thomistica; y "El rapto de Proserpina" (obra juvenil). El quechua era su lengua materna y en ella escribió "El Hijo Pródigo".

En su tiempo era un escritor muy respetado no sólo en Perú, donde le dedicaron en vida un libro: "Gloria enigmática del Dr. Juan de Espinosa Medrano"; sino también en España. Lo llamaban el "Doctor Lunarejo" por un notable lunar de su cara. Fue igualmente un músico destacado; y ya muy joven dominaba algunos instrumentos musicales. Prueba de la estima en que era tenido es el elogio que hizo de él, aún siendo Cura de San Cristobal, el Obispo Mollinedo (1678): "era el sujeto más digno que tiene el Obispado por sus muchas y relevantes letras y virtud, como lo tengo informado en otras ocasiones"¹⁷.

2) Las características de su estilo, comunes con las del teatro hispánico, son las siguientes: uso de enredos y desarrollo de caracteres; intervención del gracioso y del rústico; metro: endecasílabo aconsonantado, cuarteta, quintilla, décima o espinela; monólogos y soliloquios, prescindencia de las unidades del teatro clásico; y conceptismo.

"El Hijo Pródigo" imita a los autores clásicos (Lope, Calderón) uniendo la alegoría con el relato evangélico (Lc 15:11-32). La alegoría es un elemento retórico que consiste en la aplicación continuada de metáforas. Por ella, Espinosa intenta ilustrar simbólicamente las verdades y figuras evangélicas. Podemos, entonces, trazar un cuadro comparativo de la Parábola evangélica y de nuestra obra:

*Lc 15:11-32:

 El hombre con los dos hijos.
 El menor pide su parte de la herencia para marchar a un país lejano donde vivió disolutamente

*El Hijo Pródigo:

 El joven hijo Cristiano símbolo del alma humana se despide del Padre Celestial porque quiere conocer el Mundo.

¹⁵ Esta última obra le es atribuída por Clorinda Matto de Turner y por Gabriel Cossío. En cambio, Juan A. Casanova es de distinto parecer. Cfr. VARGAS UGARTE, "De nuestro antiguo teatro...", 38, nota 40.

¹⁶ Publicado en los Apuntes históricos del Perú y en Noticias Cronológicas del Cuzco. Lima, 1902.

¹⁷ VARGAS UGARTE, "Historia de la Iglesia...", III, 402.

- El hijo menor se encuentra en la miseria y se ve obligado a cuidar cerdos. Decide regresar arrepentido a la casa de su padre.
- El padre lo recibe efusivamente y ofrece un banquete en su honor
- El hermano mayor desaprueba la conducta de su padre con el hermano que regresó.
- El padre le recuerda que convenía celebrar una fiesta y alegrarse, "porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida" (v. 32)

- Después de experimentar los sinsabores de los placeres en el Palacio del Mundo. sumido en la miseria, cuidando cerdos, se arrepiente de sus pecados regresando al Padre.
- Este lo recibe con alegría y manda preparar para una "cena grande y magnifica" (3ra. Parte, 4ta, Escena, V.1399)
- El hermano mayor, que en principio se mostró amable y preocupado por la suerte de su hermano (V. 845s, 785s-811) luego siente envidia por el recibimiento que le dio el padre (V 1415-1434) y finalmente se reconcilia con su hermano menor (V.1446-47)
- 3) Desde el punto de vista del análisis estructural descubrimos en la obra invariables temáticas o funciones (alejamiento-conversión); unidades de base de la narración completa que pueden resumirse en unas funciones esenciales (el alejamiento del Padre, el dualismo antagónico del cuerpo y del alma, el proceso de la conversión, la misericordia del Padre y de Cristo), y reglas generativas o de derivación: a) de oposición (Cuerpo-Alma, Hijo-Padre); b) de pasividad (del Alma frente al Cuerpo); c) del parecer y del ser (efectos de los malos placeres).

También estructuralmente el discurso narrativo se caracteriza, como veremos más adelante, por presentar al narrador como aquél que "sabe mucho más" que los personajes. Incluso anticipa personajes. El narrador en nuestra obra es simbolizado por Diospa Simin (= Palabra de Dios).

4) Algunos rasgos singulares de "El Hijo Pródigo" son rastreables en las literaturas europeas. Diospa Simin, el personaje que acompaña a Cristiano, el hermano menor, en sus aventuras y representa a la Palabra de Dios, recuerda a la Comedia neolatina Acolastus del nederlandés Gnapheus (1529, Nueva Edición: Berlín 1891) en la que el Padre Pelargus regala al Hijo Pródigo una Biblia para el viaje (V. 311.351)¹⁸.

La descripción que Espinosa hace del juego escénico (3ra, Esce-

na de la 2da. Parte) remite también a Gnapheus quien regala a su héroe un collar de oro (V. 820-825, cf. V. 727 de nuestra obra). Sin embargo, Espinosa se diferencia de Gnapheus y de otros dramaturgos que escenificaron la parábola, en su presentación de la vida que Cristiano lleva lejos del hogar paterno¹⁹.

En esta parte se observa el influjo de una temática corriente en obras inglesas, holandesas, alemanas, danesas, españolas y probablemente francesas emparentadas con la moralidad neolatina: *Theatrum humanae vitae* (leodii 1574) de Libertus Houthem. En esa temática se encuentran el Viaje del Hijo Pródigo al Palacio del Señor Mundo (Mundus) y la intervención del buen acompañante que lo aterroriza sobre su vida pecaminosa.

5) Con relación a la finalidad de "El Hijo Pródigo" diremos que es la de hacer comprensibles las enseñanzas de la parábola lucana a los indígenas. Es, por tanto, una finalidad evangelizadora.

Desde el punto de vista lingüístico, la obra aquí analizada representa la transición del viejo dialecto cuzqueño a las formas dialectales actuales aunque a veces se encuentran ejemplos de ambas formas en el mismo verso²⁰.

Para adaptar el mensaje evangélico a su auditorio indígena, Espinosa cuidó que los banquetes a escenificar fueran de charqui, mazorcas, chicha (V. 106ss; 276ss); que las canciones evoçaran a Tantamarca, a los colibrís, casihuanas y a Sahuanmarca (V. 500s). También notemos las referencias a la llama por parte del hermano mayor (V. 1431).

19 Entre los otros tratamientos teatrales de Lc 15, 11-32 recordemos a la Moralité de l'enfant prodigue (Siglo XV); la Rappresentazione del figliolo prodigo, de Castellani (Siglo XVI); los dramas naturalistas de J. Cecchi sobre la parábola (Siglo XVI); el "Auto" español El Hijo Pródigo y la Comedia Pródiga de Luis de Miranda (1554); la Representación moral (incluida en el libro IV de "El Peregrino en su patria", (1604) de Lope de Vega, plena de alegoría y poesía lírica; L'enfant prodigue de Voltaire (1738) que fue imitada por algunos autores españoles.

20 Cfr. JORGE BASADRE, o.c., 266. La lengua quechua ("qqechua" o "keshua") es la lengua general del inca que se la llamaba runa simi (- lengua de los hombres). Su origen es desconocido. Algunos han aventurado la hipótesis de un probable influjo de la lengua sumeria (Dr. Pablo Patrón). Muchas palabras quechuas son de origen, en opinión de algunos estudiosos, semítico. Es un idioma sonoro, elegante, dulce. Abundan las vocales y se distingue por su flexibilidad. Los dialectos son (según Carlos Prince): cuzqueño, que deriva de la lengua hablada en el Imperio Inca (es el verdadero quechua); lamano o lamisa, chinchaisuyo, calchaquí y quiteño o quitu.

En los idiomas europeos se han introducido algunas palabras quechuas: cóndor, quinquina, pampa, guano, puma, Tucumán... En la Universidad de San Marcos de Lima existía una cátedra de lengua quechua fundada por Felipe II en 1570 y suprimida por Carlos III en 1770. Cf. EUI (Enciclopedia Universal Ilustrada Hispano Americana Espasa), Barcelona 1907, tomo 48, cols. 875-6; GONZALEZ HOLGUIN DIEGO, Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca. Lima, 1608; TSCHUDI, Die Kechua Sprache. Viena 1853; Id., Organismus der Khetsua Sprache. Leipig, 1884; MOSSI M.A., Manual del idioma general del Perú o Quichua, Córdoba, 1889; MIDDENDORF W., Die einheimischen Sprachen Perus, Leizpzig, 1890-92; SPILSBURY, Lenguas indígenas de Sud América, el Quichua, Buenos Aires, 1898; y P. PATRAN, Origen del Kechua y Aymará (Lima) (s.f.).

III. PERSONAJES, SINTESIS Y ANALISIS DEL ARGUMENTO

- *Los personajes son los siguientes:
- Kuyaj Yaya, el padre amante.
- Hanan Saya, su hijo mayor.
- Hurin Saya, su hijo menor y Cristiano.
- Diospa Simin, la palabra de Dios
- Huaina-Kari, un joven (la juventud)
- •Uku, el cuerpo (bufón)
- •Mundo, el mundo (el hombre del mundo)
- •Nina Quiru, diente de fuego (el diablo)

- Ahuatiri, un pastor
- •Posoko, Espuma
- •Sirvientes del mundo: Pillonkoi, Torbellino

Aicha Yoya, la dama Carne (la voluptuosidad)

Katu, doncella Venal.

- K'uchu, doncella Arco Iris
- •Dos sirvientes de Kuyaj-Yaya

*El argumento se desenvuelve en tres partes. En la primera, e joven Cristiano (el alma humana) se despide del Padre celestial. Lo escoltan su Juventud, su Cuerpo y Diospa Simin (la palabra de Dios). Cristiano entra en el Palacio del Señor Mundo donde es seducido por Aicha Koya. Cuando Diospa Simin lo invita a regresar a la casa paterna, Cristiano prefiere seguir a su Cuerpo.

*En la segunda parte asistimos a un juego escénico. Cristiano es saqueado por "Espuma" y "Remolino" y su amada Aicha Koya que lo echan fuera de la casa. Cristiano entra al servicio del diablo

como cuidador de cerdos.

*En la última parte, Cristiano aparece sentado en compañía de U'ku (su Cuerpo) en la porqueriza. Se encuentran en un estado miserable. Finalmente, después del arrepentimiento y conversión, regresa al Padre.

PRIMERA PARTE

l) La primera parte consta de ocho escenas. En la primera escena los personajes son, Kuyaj Yaya, Hurin Saya (Cristiano), Diospa Simin, Huaina, Kari, Hanan Saya, Kuyaj Yaya (el Padre) de la parte de la herencia correspondiente a su hijo que ha decidido viajar. Este quiere ver el mundo y "libremente vagar". Cristiano (el Hijo) cree tener derecho a ello. El Padre le recuerda que su nombre—Cristiano— le exige una responsabilidad que nunca debe olvidar, Hanan Saya (el hermano mayor) le dice que, abandonando al Padre, comete un gran error. Cristiano desatiende estos consejos: ha decidido viajar para "conocer y comprender lo bueno y lo malo" (V. 66-67). El Padre le ofrece a cualquiera de sus sirvientes como acompañante. Llama a Diospa Simin produciéndose un interesante diálogo teológico:

KUYAJ YAYA:

V.85 "A donde vaya, le seguirás; ¡Exhórtale, dondequiera que vaya! Aunque me abandona, con todo, la Palabra de Dios le buscará".

DIOSPA SIMIN:

V.90 "Dondequiera que vaya en este mundo, ¡oh Señor, yo no dejaré a Cristiano, tu hijo! aun cuando me odie por eso".

El Padre sabe que su hijo es arrastrado por el Cuerpo y la Juventud. Mientras tanto, un Sirviente trae el dinero. Cristiano elige como compañeros de viaje al Cuerpo (U'ku) y a la Juventud (Huaina, Kari). U'ku en un vivaz parlamento se autopresenta como glotón y codicioso (V. 106-121). Diospa Simin dirigiéndose al Padre, en respuesta a una pregunta que éste le formula, evidencia el carácter alegórico del personaje y su significación religiosa:

"Le conozco, padre, ése
V.125 es el cuerpo y aquél el Alma.
A ambas aparejados
los has colocado en el mundo.
Tú eres el Creador,
el Todopoderoso, el único Señor.
V.130 Y, sin embargo, el hombre creado por ti
quiere abandonarte".

Padre e Hijo se abrazan. El Hijo sabe que siempre puede volver

al hogar. Salen, Kuyaj Yaya, Diospa Simin y, Hanan Saya.

2) En la segunda escena aparecen Cristiano, Huaina, Kari y U'ku. Huaina, Kari estimula a Cristiano en su viaje hacia la mansión de las diversiones. U'ku escucha el dinero que "suena ya por chicha" (V. 151). Ante una pregunta de Cristiano (V. 155:¿Debo yo caminar solo por un camino tan largo?), U'ku responde clarificando nuevamente la dimensión alegórica:

U'KU

"¿Cómo has de estar solo?
¿no vas siempre conmigo?

Tú eres el Alma, yo el Cuerpo.

160 Nos amamos tanto,
que se nos ve siempre juntos
caer en este mundo transitorio".

3) En la tercera escena la presencia de Diospa Simin es rechazada por U'ku (V. 1745: "el hueso en la garganta me bambolea, cuando veo a ese hombre") y el mismo Cristiano no quiere ser retenido por Diospa. Este, en un amplio parlamento (V. 182-205) increpa al "joven engañado y hombre loco" (v. 182-3) recordando las orientaciones que le había dado el Creador (V. 198: "Debes exhortarle, hablarle"). El Cuerpo solamente es el culpable. Lo califica duramente (V. 201s) como al responsable que impide a Cristiano escuchar la Palabra de Dios. Curiosamente, adelanta una situación: el encuentro con la ramera Aicha que, finalmente, lo despojará v rechazará (V. 194-197).

4) En la cuarta escena Cristiano es presentado a Mundo por Huaina, Kari. Mundo es "el amo de este mundo" (V. 216) que intentará hacer que Cristiano olvide a Dios. Para ello lo ayudará Huaina. Kari, sus sirvientes *Posonko* (Espuma) y Pillonkoi (Torbellino) que prepararán toda clase de placeres "para arrastrar hacia el mundo el alma del cristiano olvidadizo de su Dios" (V. 235-6). Los nombres de los sirvientes significan que las "alegrías del mundo son sólo es-

puma y torbellino" (V. 242-3).

5) La quinta escena muestra el encuentro de Cristiano con Mundo que se traduce en palabras de cortesía y vasallaje (V. 255-57: "A ti sólo te he buscado, recibe al que te ama, quiero ser tu huésped, tu sirviente"). Mundo lo llama su compañero. U'ku lo primero que pide es comer y enumera una larga serie de alimentos que apetece, típicamente locales (V. 271-285). Se da un diálogo interesante: Cristiano, que reprocha a U'ku su glotonería, es cualificado por éste como ávido de poder y riquezas (V. 271-274). Mundo, por su parte, desea presentarle a su hermana Aicha. Un canto detrás de la escena apoya tal encuentro (V. 309-310: "¿Adónde huyes, corazón seducido, tocado por la flecha del amor?"). Tanto U'ku como Mundo continúan seduciendo a Cristiano con las "Beldades de toda clase" (V. 327).

6) En la sexta escena Aicha llama a sus doncellas niñas, Katu y K'uichu para que la sirvan. Mundo le anuncia que vendrá Cristiano (V. 356-7: "...un pájaro que volando viene a tu red para morir" al que deberán quitar "su corazón, su juventud, su razón" (V. 366-7). Aicha, en presencia de Cristiano y U'ku se presenta como una mujer "fatal, contradictoria y voluble; sin embargo, de todos "mimada, amada y buscada" (V. 406-407). Cristiano se rinde ante ella

(V. 408-413).

7) En la séptima escena. Katu y K'uichu codician los bienes de Cristiano (V. 415-6: "...vamos a huronear un poco la bolsa). U'ku quiere acercarse a Aicha quien le permite besar su mano. Cristiano rechaza a U'ku presentándose como el amante de Aicha, U'ku, entonces, intenta cortejar inútilmente a K'uichu. Aicha prepara canto y baile, que ella y Cristiano observan sentados. Al final, ellos también bailan.

8) En la octava escena Cristiano reconoce a la Palabra de Dios que lo invita a dejar esa vida y convertirse (V. 545-566) de la vanidad exterior. Cristiano, sabiendo que esto es verdad, se deja, sin embargo, arrastrar por su cuerpo (V. 566). U'ku es llamado repetidas veces sin éxito porque, como dice el mismo Cristiano: (591) "Para la Palabra de Dios sus oídos son sordos, sus pies cojos, su fuerza y sus tendones avellanados".

Diospa le recuerda que él ha enseñado la desobediencia a su Cuerpo; y busca a U'ku que se escapa y pasa corriendo por la escena, hasta que lo captura y arrastra detrás de sí por los pelos. U'ku manifiesta, ante las preguntas de Diospa, su miedo ("...me brota el sudor" V. 612). Diospa le ofrece un ideal más noble de vida mientras Cristiano lo insulta (V. 627). Se produce una tensión recordando la casa de Aicha con sus placeres. La Palabra continúa exhortando (V. 655: "Yo te tengo buena voluntad"; y provocando el llanto de U'ku.

La última escena de la *primera parte* finaliza con una oración de Diospa: "¡ Ay! ¡ Padre sublime! ¡ Así huye el hombre a quien creaste, continuamente de ti! Con tu merced (665) alúmbrale, para que el ciego vuelva a despertarse".

SEGUNDA PARTE

1) La Segunda Parte de la obra consta de diez escenas. En la primera las doncellas, Katu y K'uichu son llamadas por Aicha y Mundo para que canten. U'ku ofrece su vientre, lleno de chicha, como tambor. Durante el canto aparecen en la escena dos bailarines fantásticamente ataviados. El tema del canto es la lejanía de la muerte para los jóvenes (V. 682-85).

2) En la segunda escena Pillonkoy y, Posoko vienen con sillones y K'uichu con una alfombra que es extendida. Envía a Pillonkoi a

buscar un sillón para Aicha.

- 3) En la tercera escena comienza el juego: Mundo es el primero que expresa el deseo de jugar a los dados (V. 695) mientras que Cristiano y Aicha se sientan juntos, Huaina-Kari juega y gana el oro y la plata (V. 722). Aicha también quiere jugar por la cadena de oro (V. 727), la faja (V. 731) y la capa (V. 738) de Cristiano quien finalmente se las regala. El ya entristecido Cristiano quiere jugar el dinero que le queda sólo con Aicha.
- 4) En la cuarta escena el hermano mayor manifiesta su intranquilidad ante la ausencia de Cristiano preguntándose qué puede esperar del Mundo y de Aicha (V. 785-805). Diospa le contesta (V. 806): "solamente...lágrimas y pesares", indicándole que Cristiano obedece sólo a U'ku. Anuncia que más tarde será arrojado por Mundo y por Aicha y que, por el momento, será sirviente de Ninaquiru, es decir, del Diablo (V. 835). Todo esto como consecuencia de haber abandonado a Dios. Hanan pide a la Palabra que lo retenga (V. 836-7) lamentándose líricamente ante tal desgracia (V. 840-46).
- 5) La quinta escena comienza con un interrogante de Mundo a sus compañeros sobre lo que han quitado a Cristiano: todo su dinero y vestidos (Posoko); el temor de Dios y su salud (Pillonkoi). Aicha simplemente dice que lo "ha despojado muy bien" (V. 852).

Es muy poética la intervención de Huaina, Kari:

"Yo era su juventud, ¿quiere él seguir siendo joven eternamente? 860 Como el viento vuelan los años, pero la vida supera aun al viento. Quedáos vosotros, yo me voy, a acelerar mi muerte".

Cristiano duerme. En esa actitud se esconde un sentido alegorizante según lo sugieren las palabras de Aicha: "Así suele hacerlo, el cristiano olvidadizo de Dios, sin presentir nada". Después despierta y pregunta por Huaina, Kari.

6) En la sexta escena se entabla un diálogo muy bello y profundo entre Cristiano y Huaina, Kari quien, como dice Mundo, "parece que se va es cierto" (V. 880). Su juventud lo abandona a pesar de los intentos de Cristiano por retenerla:

HUAINA, KARI
"En vano me llamas,
¡debo seguirte eternamente?
La juventud de los jóvenes y de las muchachas
desaparece; y así también
885 tu juventud
te abandonará; los cabellos canos
son ahora tus compañeros,
ya se acerca tu muerte,
ya no preguntes por mí,
890 pues he enmudecido".

Este abandono parece irreversible (V. 892-93: "¿Quién podría detener un río que fluye? ¿quién refrenar el curso de los días?"). Mundo también lo rechaza (V. 992: "...el mundo no es para los pobres...") al igual que Posoko y Pillonkoi de forma cruel (V. 915). La última esperanza de Cristiana es Aicha que también se aparta de él, mostrándose como una insaciable (V. 930-35) que lo desprecia. Deciden apalearlo y quemarle el pelo, asustándolo para que se marche.

7) En la séptima escena Cristiano, hambriento y desesperado, intenta regresar al Padre. Diospa le recuerda que todo lo que le pasa es resultado de haber abandonado el pan de Dios (V. 981) y le anima a retornar: el Padre lo aceptará. La alegoría alcanza aquí su "climax" teológico:

DIOSPA
1000 "Yo te conduciré'a él.
El, quien por amor a ti
ha dejado traspasar y abrir
su pecho sublime por una lanza de hierro,
¿pudiera cerrarte su puerta?"

La única condición es la conversión (V. 1005). El hambre, sin embargo, hace que Cristiano busque tratar con el mismo diablo (V. 1020). Diospa, concluyendo la escena, reflexiona sobre las consecuencias del pecado: desesperación, opresión, suicidio. La solución está en implorar la luz divina.

8) En la octava escena aparece un único personaje, Ahuatiri con una honda y una corneta de pastor. Conduce a sus cerdos y toca la corneta. Describe gráficamente su malestar, decidiéndose ir a cualquier otra parte. No le importa que el mismo Nina Quiru pastoree a los cerdos.

9) En la novena escena Ahuatiri le recuerda a Nina Quiru que no puede cuidar los cerdos sin comer. Le pide que su trabajo sea pagado. Nina es descripto con gran exactitud (V. 1078-91: "...dejas sufrir a la gente"). Ahuatiri manifiesta su verdadera intención: dejar de cuidar los chanchos del pecado y volver a Dios. Nina reacciona coléricamente (V. 1106: "i ...márchate a todos los diablos!").

10) La décima escena muestra cómo Cristiano pide ser aceptado entre los sirvientes de Nina Quiru. Ahuatiri le dice que es fácil entrar pero "no lograrás (tan fácilmente) la salida hermano" (V. 1118-9) y le entrega sus instrumentos: el cuerno, la flauta y la bolsa. Después se marcha en medio de las maldiciones de Nina: Ahuatiri (con una mueca burlona) "A quien huye hacia Dios (1116) ya nada puedes hacerle tú. Nina cuenta los cerdos y encarga a Cristiano su custodia.

III PARTE

1) La Tercera Parte comprende cinco escenas. En la primera escena conversan entre sí U'ku y Cristiano concordando en que Aicha es la "tía del diablo" (V. 1185). U'ku cuenta cómo fue maltratado y las enfermedades que le acometieron en consecuencia (V. 1185-1203). Son las recompensas del placer, según el juicio de Cristiano (V. 1205). El hambre de U'ku lo ha debilitado hasta el punto de no poder hacer sonar la flauta con que Cristiano llama a los cerdos.

2) En la segunda escena Diospa muestra cómo Cristiano come el afrecho de los cerdos sin saciarse. U'ku, muerto de hambre, se reconoce como un cerdo y ayuda a Cristiano en su trabajo. Diospa explica el sentido religioso de lo que sucede: "Cuida de sus pecados como un chancho que abandona a Dios. (1245) Pero solamente el pan de Dios sacia, el afrecho miserable del pecado no (Cristiano viene con una olla llena de afrecho)".

Cristiano ve su desgracia, se lamenta y recuerda el bienestar de la casa paterna. Piensa en huir de la sociedad humana (V. 1269). Diospa le anima para que regrese al Padre y le aconseja desatienda al cuerpo, "tu enemigo" (V. 1289). La defensa de Cristiano será la

sangre del Padre que llama a su corazón: (1310) "Su sangre fue derramada para ti. Crucificado en grandes vigas ha muerto por ti".

Cristiano se levanta y decide regresar pensando en lo que dirá al encontrarse con el Padre: (1326)... "Padre, soy indigno de ser tu hijo". Encadena a su cuerpo en señal de castigo.

- 3) En la tercera escena, Kuyaj anhela el regreso de su hijo. El motivo es teológico y salvífico, enraizado en el Misterio de la Redención: (1361) ... "por tus pecados corrió mi sangre, roja como la bella flor de Nujchu... (1365) y te entregué mi sublime cuerpo en el pan, mi sangre en el vino"...
- 4) La cuarta escena es el lugar de la reconciliación. Cristiano manifiesta su arrepentimiento reconociendo su conducta extraviada. El corazón del padre se tranquiliza y manda a los sirvientes que traigan vestidos y zapatos para el hijo y preparen una "cena grande y magnífica" (V. 1399). U'ku, atado en una cruz, no se opone a cómo es tratado y paradigmatiza su situación: (1407) ... "dominad siempre vuestro cuerpo los que queréis permanecer con Dios". Kuyaj desea que haya baile y canto para celebrar el regreso del hijo.
- 5) En la quinta escena el hermano mayor reprocha al Padre la benevolencia y misericordia con que recibió a Cristiano, "tu hijo tan libertino" (V. 1417). En contraste, Hanan nunca recibió nada semejante: (1431) "Ni aun una llama (me has ofrecido), Ten, cómela con tus amigos, con tus compañeros de la juventud, nunca me lo dijiste!".

Kayaj le responde paternalmente, destacando el hallazgo del hijo perdido y expresando también su amor por Hanan: (1442) "A ti te amaré y te estimaré lo mismo y en todo tiempo".

Cristiano confiesa humildemente su pecado y su deseo de imitar a Hanan quien, conmovido por tal humildad, abraza a Cristiano.

El "Auto Sacramental" termina con las intervenciones de Diospa Simin sobre la alegría, fruto de la liberación del pecado: "Para hoy el tiempo ha transcurrido. Perdonad al que faltó, perdonadme indulgentes (1455) mis errores y licencias".

IV. CARACTERIZACION DE LOS PERSONAJES

1) Los personajes de nuestro Auto están caracterizados con bastante precisión de acuerdo a su función en el conjunto general de la obra y de su intención alegorizadora. Algunos personajes pueden interpretarse como símbolos de varias figuras. Kuyaj Yaya, por ejemplo, es el padre bondadoso, siempre dispuesto al recibimiento del hijo perdido, comprensivo de su miseria y eficaz en su ayuda: envía a la Palabra de Dios para que lo exhorte y consuele, invitándolo a la conversión. Es el Padre Celestial que, cuando el hijo regresa, no ahorra medios para celebrar alegremente al acontecimiento. El padre es también un símbolo de Jesucristo Redentor del hombre (V. 1000s; 1361s; 1365s) pero también de Dios Padre creador (V. 125s; 130s).

- 2) Hanan Saya, el hijo mayor, es presentado como preocupado por las aventuras y errores cometidos por su hermano al abandonar al padre (40s) y también cuando piensa en lo que podrá encontrar unto a Aicha en el mundo (V. 785-805). Ordena a la Palabra que lo retenga y haga regresar al hogar. Al final de la obra su actitud ya no es comprensiva sino envidiosa viendo los festejos que el Padre celebra por la venida de Cristiano (v. 1415-1430). Vuelve a su primer comportamiento fraternal después de un gesto humilde del hermano menor: (1446) "; Abrázame! Por tu humildad has ganado mi corazón del todo".
- 3) Hurin Saya (Cristiano) es el hermano menor, el hijo pródigo, curioso por conocer el mundo (V. 16s) que lo seduce con sus placeres pasajeros (V. 255s, 408s), voluble a las insinuaciones de su propio Cuerpo (V. 579s, 641s) y de su Juventud que finalmente lo abandona (V. 881-90). Significa el uso consciente y erróneo de la libertad personal (V. 65s). Personifica las consecuencias del alejamiento de Dios (degradación extrema al comer el afrecho de los cerdos) y el proceso de conversión en el que es guiado por la Palabra de Dios (V. 1322s): reconoce su mal pero no puede evitarlo (V. 563s); la sangre de Cristo lo defiende del castigo merecido (V. 1310s): (1318) ... "¿pudiera escatimar su misericordia él que ha dado su sangre?".

Reconoce humildemente su falta, reconciliándose tanto con el padre como con el hermano mayor.

4) Diospa Simin (la Palabra de Dios) cumple una función central en el clima dramático de la obra. Aparece rápidamente ante la llamada del Padre (V. 82s) al que obedece y promete cumplir su misión de mensajero que buscará y nunca abandonará a Cristiano (V. 85s; 90s). En todas sus intervenciones se nota una referencia al tema básico de la obra: necesidad de la conversión (V. 613s, 984, 1314s); confianza en la Misericordia divina (V. 665s, 990s, 1021s). Destaca el valor salvífico de todo este drama visto con los ojos de la fe (V. 1310). Insiste en la primacía del manjar de Dios, del pan de Dios que sólo sacia (V. 1243s), sobre el pecado y las concupiscencias.

Siendo un "Auto Sacramental" podemos ver en estas expresiones referencias eucarísticas. Por otra parte, es sabido que los "autos" encerraron en la acción dramática elementos alegóricos principalmente relacionados con el culto eucarístico. Es conocida la definición de Calderón: son sermones en verso que representan ideas teológicas "que no alcanzan razones a estimar ni comprender" (su período histórico va de 1504 a 1753). Sin embargo, debemos dejar constancia que para algún autor "El Hijo Pródigo" no es propiamente sacramental porque las personificaciones y los versos sobre el manjar de Dios son insuficientes²¹.

- 5) Huaina-Kari representa la Juventud de Cristiano, busca las diversiones (V. 152s), presenta a Cristiano ante el Señor Mundo como a un joven petulante (V. 211), colabora para deslumbrarlo (V. 230s, 301s) participando en las diversiones (V. 704.718); abandona a Cristiano no haciendo caso de su reclamo y deseo de retenerlo (V. 873s.896): (892) "¿Quién podría detener un río que fluye?".
- 6) U'ku es el Cuerpo de Cristiano y su personaje representa al bufón o gracioso²². Se muestra holgazán (V. 103), glotón y bebedor (V. 106-121; V. 270.285; 291-295), ávido de dinero (V. 150), inquieto ante la Palabra de Dios (V. 173-175, 610) temeroso de Cristiano (V. 180s), mujeriego (V. 317s, 335-345, 381, 425s.450. 461.484s), lento en acudir a las llamadas de Cristiano (V. 575) y dolorido por las exhortaciones de Diospa (V. 655s). Algunas de sus actitudes son grotescas (V. 676s) ya sea en el juego (V. 702s) o en algunas de sus expresiones (V. 1195s.1215s). Permanece como compañero de Cristiano en la desgracia final (V. 1241) y acepta finalmente su castigo, sin oponerse (V. 1405).
- 7) Mundo (el hombre del mundo) es el amo del Cosmos (V. 198s) que intenta raptar el corazón de Cristiano, seducirlo, haciéndole olvidar a Dios (V. 214-228) mediante toda clase de placeres (V. 234s). Le presenta a la seductora Aicha (V. 366s), que lo abandona después de haberlo esquilmado.
- 8) Nina Quiru (diente de fuego) es el diablo caracterizado con rasgos de maldad absoluta (V. 1070), que maltrata a sus sirvientes (V. 1097s).
- 9) Ahuatiri es el pastor que cuida los cerdos de Nina. Representa al hombre cuyos pecados lo han llevado al "porquero" (V. 1054). Se rebela críticamente contra el diablo (V. 1055s), decidiendo abandonarlo (V. 1059s). Discute con Nina (V. 1065s), manifestándole su deseo de volver a Dios (V. 1095). También habla con Cristiano intentando que no entre al servicio del Diablo (V. 1117s), preveniéndole sobre lo que le espera (V. 1138).
- 10) Posoko (Espuma) y Pillonkoi (Torbellino) son los sirvientes de Mundo cuyos nombres ya indican la naturaleza banal y fugaz de los placeres (V. 951s.955). Se encargan de prepararlos para Cristiano (V. 686s). Juegan con los demás (V. 751.758) y dan cuenta a Mundo de lo que han quitado a Cristiano (V. 848-850). Rechazan ferozmente a Cristiano (V. 908s, 914s, 963s, 968-970).
- 11) Aicha Yoya (la dama Carne) es la voluptuosidad destructora (V. 371, 852, 930-35, 939) que se muestra como una reina grande,

²² Esta separación fundamental ("spitzfindige Trennung") de Alma y Cuerpo en un Señor y su Criado (cf. las afirmaciones de Diospa en V. 124.131; 159s) refleja la influencia en Espinosa de la producción teatral jesuitica. Cfr. BOLTE, o.c., 405. Es sabido, por otra parte, que el teatro de la Compañía tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de la dramaturgia. Molière y Corneille fueron sus alur. los mientras que Lope y Calderón le deben su formación. Principalmente Calderón asimiló en sus Autos los elementos de esa dramatización: alegoría, puesta en escena espectacular y "pathos" dramático.

poderosa, bellísima (V. 378-80), voluble y contradictoria (V. 383-407), seductora (V. 476-483; 700.742s) y consciente que Cristiano es el" ...olvidadizo de Dios" (V. 868-70).

12) Katu (doncella venal) y K'uichu (doncella Arco Iris) son las sirvientas de Aicha (V. 346s), ambiciosas de los bienes de Cristiano (V. 415-424). K'uichu no permite que la "diversión al fiado" que le propone U'ku se lleve a cabo (V. 485-495). Se autodefine muy gráficamente: (528) ... "dinero constante es mi nombre, por mi amor dinero en la mano". Como los otros personajes de su clase agrede y rechaza a Cristiano (V. 944ss.965ss).

13) Entre los personajes debemos también citar a dos sirvientes del padre cuya intervención es esporádica y secundaria en el desarrollo de la trama dramática (V. 77.82.98.1375.1392).

14) Finalmente diremos algo sobre la presentación escénica de estos personajes: *Mundo* aparece con la cabeza adornada con la Maskapaicha y armado con el Champi (cuarta escena de la primera parte). *Cristiano* se muestra desfigurado y harapiento (sexta escena de la segunda parte); *Ahuatiri* con una honda y corneta de pastor (octava escena de la segunda parte); *Nina Quiru* entra con una máscara de diablo con cuernos (novena escena de la segunda parte); *U'ku* termina con muletas y parches en la cara, con vestidos harapientos (primera escena de la tercera parte) y en la cuarta escena de la última parte es atado en una cruz.

V. MONTAJE DE LA PIEZA Y COMPLEMENTOS TEATRALES

El montaje es relativamente sencillo. El texto nada nos dice acerca de grandes movimientos de masas o usos complicados de la tramoya. Principalmente es la acción de los personajes la que da un matiz especial a la obra: el sirviente que viene con una bolsa de dinero (V. 95s), las salidas en escena de *Diospa Simin* (V. 201.839), *Hanan Saya* (V. 137s), *U'ku y Huaina-Kari* (V. 180s, 895s), *Cristiano* (373s) y de todos los personajes al final de la sexta escena de la segunda parte.

Complemento principal de este simple montaje es el canto detrás de la escena (V. 305s, 309-316), los jóvenes y las muchachas que bailan delante de Aicha y Cristiano (V. 496s-515). También durante el canto de "adentro" (V. 676s) aparecen en la escena dos jóvenes vestidos fantásticamente; llevan en las manos jarros cubiertos de flores, se hablan en voz baja y se van bailando detrás de la escena (V. 681s). Otros lugares donde encontramos música y canto son los V. 1315.1370.

No debemos olvidar como componente importante de la puesta en escena el juego escénico de la tercera escena de la segunda parte. Las descripciones son vivaces y las acciones llamativas, por ejemplo, U'ku tira la tabla del juego en la cabeza de Posoko y huye.

Efectos especiales se preparan en la escena del rechazo de Cris-

tiano: entre otras cosas le arrojan afrecho (V. 945s). En V. 1176s nos enteramos que *Nina Quiru* cuenta los cerdos. Probablemente los había en el escenario.

CONCLUSION

Al finalizar la redacción de estas páginas es conveniente apuntar una conclusión final. Confío en haber realizado mi propósito: exponer, a grandes rasgos, ese fenómeno pastoral que fue el teatro evangelizador y analizar un "Auto Sacramental", tardío y discreto, que podemos enmarcar, en un sentido bastante amplio, dentro de aquel teatro catequístico.

"El Hijo Pródigo" fue escrita, como hemos visto, por un Canónigo y Profesor Cuzqueño, orador y literario, fervoroso defensor de D. Luis de Góngora. Es, sin embargo, un ejemplo de la asimilación que un cuzqueño nato — "El Hijo Pródigo" fue escrita originalmente en la lengua quechua— hizo de la cultura filosófico-teológica de su época: asimilación que le permitió transmitir en esa hermosa lengua indígena los valores de la parábola lucana: conversión y misericordia del Padre.

FRANCISCO JORGE VEISMANN, OSA

LOS SEMINARIOS Y LA FORMACION DE LOS ECLESIASTICOS EN EL PERIODO DE LA CONFEDERACION:

1852 - 1861

I. LA SITUACION DEL PAIS Y LOS OBSTACULOS PARA LAS VOCACIONES

El interés por los seminarios formaba parte de uno de los rubros del censo religioso ordenado por el Gobierno Nacional Delegado en 1854¹. Allí se preguntaba: "El estado del seminario conciliar; sus rentas, cátedras y número de seminaristas; en caso de no existir, causas que provocan su inexistencia". Las respuestas elaboradas por los Vicarios Capitulares no fueron lo preciso ni lo extenso como lo deseaban los hombres del gobierno. ¿Era ello consecuencia del relativo interés de los hombres de Iglesia por el papel asignado a esa institución eclesiástica? Creemos, a juzgar por las respuestas enviadas que ellas reflejan un grado de apatía o ablandamiento de la situación religiosa que se padecía en el momento de celebrarse el censo religioso. El abandono en que se hallaban los seminarios desde el movimiento de Mayo parecía justificar la imprecisión de las respuestas y la escasa importancia que parecían otorgar a toda posibilidad de llevar a cabo el renacimiento de los mismos.

Los seminarios y la formación de los eclesiásticos constituye un aspecto de la política religiosa del gobierno de la Confederación y su estudio forma parte de un pequeño capítulo de esa cuestión en la historia eclesiástica del país. Dedicaremos un análisis al tema ya que el mismo no ha sido estudiado y creemos poder aportar alguna información totalmente desconocida hasta la fecha.

La comprensión de la situación religiosa del país, por otra parte, en el momento de iniciarse la Organización Nacional -1852 en

¹ Para una detallada comprensión de la Iglesia y el catolicismo en el período de la Confederación consideramos conveniente remitir al lector a nuestro trabajo La política religiosa de la Confederación, publicado en la Revista Histórica, Buenos Aires, Nº 3, 1979. p. 4/75.

adelante— no sería posible sin un conocimiento, al menos somero, de cuál era el estado de los seminarios dependientes de las tres diócesis que entonces existían en el territorio de la Confederación y de la manera cómo se formaban las vocaciones eclesiásticas y religiosas. El conocimiento exacto y la descripción minuciosa no nos será posible, no obstante la paciente búsqueda y recolección de materiales que hemos efectuado, pero podemos, al menos, ofrecer una información bastante completa sobre la existencia y funcionamiento de los seminarios y de la instrucción impartida.

En los cuarenta y dos años que se extienden de 1810 a 1852 es evidente que, en términos globales, la Iglesia sufrió un retroceso del que no se recuperó rápidamente. Nada más explícito para comprender esa situación que recordar que fueron cuatro décadas caracterizadas por la guerra, ya sean las guerras de la Independencia, va sean los conflictos interiores, va sean las guerras externas. Al factor bélico, interno y externo, causal de violencia y desorden social, hay que agregar otros no menos decisivos como lo fueron la carencia de obispos, la incomunicación con Roma, la quiebra de la estructura económica y social, la inseguridad de los caminos y fronteras interiores. En esas cuatro décadas, en términos de organización, más que hablar de una Iglesia tendríamos que hablar de Iglesias provinciales, pues dentro de sus límites solo actuaba el Vicario Foráneo, quien dependía del Vicario Capitular de la Diócesis, v éstos, a su vez, ejercían sus facultades en forma restringida, por períodos breves y sin posibilidades de recorrer las diócesis. Estos factores, entre otros, debilitaron el poder del Vicario Capitular de modo que en la práctica el Vicario Foráneo ejercía las facultades que le estaban otorgadas y, en lo que excedía a las mismas, lo giraba a aquél en trámites engorrosos, largos y accidentados. La disciplina eclesiástica se hallaba resentida y hasta desquiciada de modo que no existían incentivos a favor de las vocaciones eclesiásticas. Y quienes, a instancias de un evidente llamado, se decidían por ese camino debían afrontar graves dificultades para la admisión en los debilitados centro de formación eclesiástica, completando a veces la formación en lugares distantes, atendiendo a su mantenimiento para, finalmente, afrontar lo más difícil, la consagración. Esto último constituía un obstáculo por no hallarse en todo el territorio de la Confederación un solo obispo instituido por Roma.

Los papeles y testimonios que hemos revisado nos permiten deducir que no existía lo que podríamos llamar una promoción o propaganda instituída por las autoridades eclesiásticas a favor de las vocaciones. No hemos hallado tampoco un solo papel que pruebe el interés institucionalizado por fomentar las vocaciones ni tampoco una incitación o invitación a favor de las vocaciones. Por otro lado las condiciones económicas y la consideración social del clero no era lo suficientemente atractiva como para atraer vocaciones. El bajísimo nivel de instrucción de la población no sería un inconveniente como podría pensarse a primera vista, ya que a través de la

enseñanza de las primeras letras en iglesias y conventos, algunos eclesiásticos tenían oportunidad a la vez, de reunir niños y jóvenes y de despertar vocaciones o estimularlas. Estas surgían por influencia de los sacerdotes celosos y hombres de Dios que sentían necesidad de prolongar su ministerio a través de nuevos continuadores. En esos casos se abrían dos posibilidades a saber, ingresar para servir en el clero secular o hacerlo a través de las comunidades religiosas. En el caso de las vocaciones para el clero secular la situación variaba en cada diócesis siendo la más significativa de las dificultades la que derivaba del cierre de las casas de formación del clero secular, lo que obligaba a quienes optaban por ese tipo de sacerdocio, a estudiar en cátedras instaladas precariamente y completar parte de sus estudios en las aulas instaladas en las comunidades religiosas y, entre ellas, casi exclusivamente, en las de la orden Franciscana. Veamos primero la situación de los seminarios diocesanos para completar luego el panorama con la descripción de la labor franciscana.

II. LA SITUACION DE LOS SEMINARIOS DIOCESANOS

A. DIOCESIS DE SALTA

La diócesis de Salta en la época del censo religioso no se hallaba dotada de seminario y ninguna de las fuentes inéditas que hemos consultado deja constancia de la fecha de su desaparición. Sabemos que el mismo fue instalado en 1809 por el Obispo Nicolás Videla del Pino, es decir, en el mismo año que se hizo cargo de la sede episcopal². Allí cursó sus estudios eclesiásticos el Pbro. Pío Hoyos, de cincuenta y ocho años en el momento del censo y que se destacaba como un miembro conspicuo del clero salteño. Los estudios que realizó en ese seminario, según lo expresa fueron de latín, filosofía y moral³. Pero aquél incipiente seminario no posevó larga vida desapareciendo poco después de finalizado el año 1912, fecha de iniciación del proceso al obispo a la vez que alejado de la diócesis bajo acusación, no probada finalmente, de connivencia con los españoles del Alto Perú. El movimiento de la independencia, la penetración del ejército realista en el norte argentino y la carencia de recursos de los diezmos que fueron dedicados a gastos de guerra, fueron factores causantes del cierre del seminario. Escolástico Zegada, siempre tan prolijo en sus afirmaciones, sólo nos expresa sobre la existencia del seminario que el mismo fue "borrado por los gobiernos y juntas pasadas", sin establecer fecha

² El Nacional Argentino, Paraná, 1 de octubre de 1854. Certificación de servicios de Poro. Pío Hoyos.

³ Ibidem.

alguna de cierre⁴. Sin embargo la incógnita queda aclarada en el informe del Vicario Capitular Manuel A. Castellanos. Por él nos enteramos que el seminario fue cerrado en 1814 y desde esa fecha "no se ha pensado en esta provincia en habilitarlo y muy al contrario, han desaparecido en las exigencias del Estado los fondos y finalmente se vendió el local que hoy posee de casa habitación el comprador"⁵ El dato parece confirmarse en la relación que escriben algunos sacerdotes jóvenes de Salta, Rufino López, salteño de origen, escribe que inició sus estudios eclesiásticos cursando "gramática latina, filosofía y teología moral en el monasterio de los padres del convento de San Francisco, único establecimiento de educación e instrucción análogo a la carrera eclesiástica", debiendo pasar luego a Chuquisaca para ser ordenado⁶. Algo semejante hace constar en su relación de servicios, el Pbro, Ildefonso Estrada, nacido en Salta en 1827 y ordenado por el obispo de La Paz, Bolivia, Los estudios de ambos sacerdotes no pasaron en total de cuatro años de cursos⁷.

Sin embargo ante la desaparición del seminario como institución debieron funcionar, como enseñanza libre, las cátedras de gramática latina y filosofía. Así lo expresa la relación personal del Pbro. Manuel López que en la época del censo contaba treinta años y según sus constancias aproximadamente para 1840 cursó un año de estudios en esas disciplinas que se hallaban a cargo de los catedráticos Manuel Cabrera y el doctor Francisco Solano Cabrera, cátedras que dejaron de funcionar, según expresa, por los trastornos políticos de la época, "...entonces entré a la cátedra de filosofía que se dictaba en el convento de San Francisco, donde estudié dos años más de filosofía y tres de teología sagrada". El Pbro. López debió luego trasladarse a Sucre, en cuyo seminario cursó un año más de derecho canónico para ser inmediatamente ordenado en la ciudad de La Paz en 1847.

Los casos que hemos mencionado nos prueban que desde treinta años antes del censo religioso de 1854 en la cabecera de la Diócesis de Salta no funcionaba el Seminario y la formación de los jóvenes con vocación se llevaba a cabo en los claustros de la Orden Franciscana.

Si bien es cierto que no existía seminario en Salta dependiendo estrictamente de la silla episcopal, es necesario mencionar el que existía en la ciudad de Catamarca dependiendo del Vicario Foráneo y destinado al clero secular y cuyos servicios docentes aten-

⁴ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Culto, Caja 15, Exp. 4. Carta de Escolástico Zegada del 12 de febrero de 1854. Para el historiador M.A. Vergara la fecha de cierre del seminario será a principios de 1813, según lo manifiesta en su trabajo Los Seminarios de la arquidiócesis de Salta, Imp. El Pueblo, Salta, 1941, pág. 11.

⁵ El Nacional Argentino, Paraná, 17 de septiembre de 1854.

⁶ Ibidem, del 5 de octubre de 1854.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

dían las vocaciones de las restantes cuatro provincias integrantes de la diócesis. Ese seminario había sido fundado en 1850 por el recordado gobernador catamarqueño Manuel Navarro "que fue su fundador y lo tenía bajo su inmediata protección".

El Colegio Seminario como lo llamaba el Vicario Foráneo desarrollaba sus actividades en el antiguo convento de La Merced, de excelente construcción y con comodidades "para un considerable número de alumnos". Se impartían allí las cátedras de gramática latina, filosofía y teología, jurisprudencia y matemática, aunque estas dos últimas asignaturas "son accidentales y se suprimirán tal vez por falta de rentas para dotarlas". Si bien el seminario contaba con un rector y un vice rector, existía sin "organización fija y sin los institutos de formalidad convenientes". Los Pbros. José Domingo Molina y Facundo Segura actuaban como rector y vice rector respectivamente¹⁰. Es probable que quienes cursaban esos estudios debían luego completarlos fuera de la diócesis antes de ordenarse.

La muerte del gobernador Navarro, acaecida en 1852 hizo que el colegio seminario pasase a depender "exclusivamente de su rector", según nos manifiesta el Vicario Foráneo Luis Gabriel Segura, el que agrega este significativo párrafo: "Pero como posee elementos que son susceptibles de adelanto y prosperidad para crearse un mejor sistema de rentas, es de esperar que una vez colocada la casa bajo la inspección y cargo de la autoridad eclesiástica, con la protección del gobierno progresará indudablemente hasta dar los meiores resultados"¹¹. Lo significativo es que las penurias del seminario comenzaron una vez que falleciera su protector, lo que ocasionó, a su vez, la desprotección de otras autoridades y entre ellas, la de la propia autoridad eclesiástica. Se esperaba pues, a la época del censo, que la autoridad eclesiástica asumiera su dirección y que se lo dotara de rentas adecuadas. Hay que destacar que el número de cursantes, según informa el Vicario, llegaba a treinta aunque "poco tiempo más antes, este número pasaba los cincuenta". Creemos, sin embargo, que en ese sorprendente número no todos debían ser seminaristas, en virtud de incluirse cátedras que no correspondían estrictamente a la formación eclesiástica y que por desempeñar el colegio el papel de casa de formación básica de quienes deseaban adquirir una formación superior. De alguna manera, pues, la clausura del seminario diocesano de Salta se compensaba, para las restantes provincias de la diócesis, con el colegio seminario que funcionaba en Catamarca¹². Esa situación irregular, en cuanto a

⁹ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto. Caja 98 s/n.

¹⁰ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Culto, Caja 150, folio 16 y sig.

¹¹ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Culto. Caja 98, s/n.

¹² El colegio Seminario continuó su labor hasta el año 1868, si bien muy disminuido en calidad y número de alumnos. En ese año cerró sus puertas, y sus bienes, fincas y ha-

dependencia eclesiástica hizo que en 1865 el obispo diocesano fray Buenaventura Risso Patrón y el secretario doctor Rainerio Lugones se trasladaran a Catamarca para hacer gestiones tendientes a traspasar el seminario a la jurisdicción del obispado, tramitaciones que no dieron resultado¹³.

De manera que al momento en que se iniciaba la vida constitucional la diócesis de Salta, constituida por cinco provincias, no contaba con la institución formativa que por expresa disposición de su Bula de erección de 1807 se ordenaba. Los hombres más ilustrados y piadosos de la diócesis no ignoraban el peligro que ello entrañaba para el futuro de la Iglesia en esa parte del país, y reiteradamente, y por diversos medios, venían solicitando se arbitrara una solución a la cuestión. Ella llegaría, aunque provisoriamente, por obra del celoso y apostólico sacerdote del clero diocesano Pbro. Isidoro Fernández, pero ello ocurriría más allá del período que aquí consideramos, el de la Confederación que se extiende de 1852 a 1861. Efectivamente en el mes de abril de 1862 el Pbro. Fernández, Arcediano de la Iglesia Catedral y Provisor y Vicario general de la diócesis emitió un auto erigiendo el Colegio Seminario Conciliar en forma provisoria en su propia casa, en ausencia de otras instalaciones adecuadas¹⁴. Los cursos preparatorios se iniciaron casi de inmediato hasta que en abril de 1863, habiéndose hecho cargo de la diócesis el obispo designado por Roma, Fray Buenaventura Risso Patrón, lo erigió en forma canónica, "bajo la protección de la Santísima Virgen María de su Concepción Inmaculada y Seráfico doctor San Buenaventura su defensor y devoto"15.

El mismo historiador que hemos citado, tras la lectura de viejos papeles eclesiásticos pertenecientes a la diócesis formula el siguiente juicio sobre la condición del clero salteño de aquellos años: "El estado de formación del clero a mediados del siglo pasado dejaba mucho que desear. Con excepción de unos pocos sacerdotes cuyas familias pudientes los enviaron a estudiar desde niños a Córdoba o a Bolivia, los demás recibían una instrucción sumaria y sin probar su capacidad disciplinaria, eran ordenados por la necesidad urgente de sacerdotes. Así sucedió en el largo tiempo de los Vicarios Capitulares que, por plausibles razones, no estaban capacitados para una fundación de seminario, "verificándose—como dice un articulista de esa época— en los más de los eclesiásticos domiciliarios del obispado ordenados en todo ese tiempo, el dicho de: "hoy se-

cienda, de cuyas rentas atendía su funcionamiento, pasaron a depender del Colegio Nacional fundado en 1865. Véase El año 1868 en la historia de Catamarca, de Enrique Mercedes Córdoba, en Primer Congreso de Historia de Catamarca, t. I, 1960, pág. 340/4.

¹³ AGOTE, PEDRO. Los frailes de San Francisco de Catamarca, en Revista de Derecho, Historia y Letras, t. III, 1899, pág. 19/21.

¹⁴ VERGARA, MIGUEL ANGEL. Los Seminarios... op. cit. pág. 19/21.

¹⁵ Ibidem, pág. 34/5.

glar, mañana el altar"¹⁶. Sin embargo, unos pocos hombres ilustrados y piadosos fueron quienes lograron lentamente revertir esa situación a través de la labor formativa del Seminario, venciendo dificultades y deficiencias de formación, a través de los casi cuarenta años finales del siglo pasado.

B. DIOCESIS DE CORDOBA

Córdoba representaba la diócesis de mayor prestigio, situación que provenía de múltiples factores, pero en especial, por ser la primera diócesis creada en el país y disponer de la Universidad, lo cual elevaba la calidad de la enseñanza. La presencia de esa casa de estudios superiores le otorgaba, además, un alto nivel intelectual frente a las restantes por el pensamiento y preparación de un número considerable de eclesiásticos egresados de la misma con el grado de licenciados y doctores. La batalla de Caseros y la caída de Rosas ocasionó en la provincia el alejamiento del gobernador Manuel López, sucediéndole en el gobierno de la misma, en abril de 1852, el doctor Alejo Carmen Guzmán y éste, entre otras medidas de gobierno que tomó, a fin de restablecer ciertas alteraciones injustas producidas por los gobiernos precedentes, devolvió a las autoridades eclesiásticas los bienes físicos de que habían sido despojadas, entre los cuales se hallaba la casa del Colegio de Loreto o Seminario Conciliar, El Vicario Capitular expresaba al respecto: "El Colegio seminario ha existido suprimido por muchos años de la anterior administración y su precioso edificio estaba destinado al servicio y despacho del gobierno, mas el actual gobernador Alejo Guzmán habiendo devuelto los diezmos a la Iglesia y el edificio Colegio a las autoridades eclesiásticas, proporcionó la nueva apertura del seminario que se verificó el 7 de marzo de 1853"17.

El edificio no se hallaba a esa fecha en buenas condicones y no obstante el esfuerzo que el gobierno hizo en refacciones la planta baja fue entregada a las autoridades religiosas en estado muy deficiente¹⁸. Según lo expresa el informe del Vicario Foráneo la apertura de los cursos del seminario se realizaron el 7 de marzo de 1853, siendo su primer rector el doctor José Saturnino Allende, al que sucedió, en mayo de ese año, el Pbro. Pedro Nolasco Clara y vice rector el doctor Gerónimo Emiliano Clara¹⁹. Los cursos con-

¹⁶ Ibidem, pág. 17.

¹⁷ El Nacional Argentino, Paraná, 9 de abril de 1854.

¹⁸ COMPAGNY, FRANCISCO. El Vicario Clara. Ediciones Argentina Católica, Buenos Aires, 1955, pág. 85/6.

¹⁹ El Nacional Argentino, Paraná, 9 de abril de 1854. La dirección de Pedro Nolasco Clara se extendió hasta octubre de 1857, sucediéndole su hermano Jerónimo Emiliano Clara.

taban, en ese año, con doce alumnos becados por el Colegio Seminario. En materia de rentas, cuestión delicada de la cual dependía la vida de la institución, el Vicario Foráneo expresa que se formaba con el 3 % de los beneficios de la Iglesia Catedral, el 3 % de las escasas capellanías eclesiásticas y la cuota de ochenta pesos anuales que abonaba cada alumno, todo lo cual significaba un ingreso reducido para atender la reinstalación, equipamiento y manutención de los seminarios.

En tales condiciones se inició la vida del principal seminario diocesano existente en la Confederación en el momento de iniciarse la etapa constitucional. Como profesor del mismo sabemos que se desempeñaba el doctor Eduardo Ramírez de Arellano en teología, pero ignoramos quienes se hallaban a cargo de las restantes cátedras²⁰.

La circunstancia de poseer la ciudad de Córdoba una Universidad actuaba como factor decisivo para que el clero secular poseyera un número elevado de sacerdotes con título, diez y siete de los cuales gozaban del doctorado en teología y dos la licenciatura. De esta manera el cincuenta por ciento del clero secular de la provincia poseía grados universitarios. Esta situación excepcional hace presumir que el nivel de enseñanza en el seminario y el número y calidad de los profesores sobrepasaban al que se impartía en las restantes casas de docencia y preparación eclesiástica de la Confederación. Agréguese a ello la disponibilidad de bibliotecas que, si bien se hallaban desactualizadas, al menos disponían de materiales de estudio y consulta, tanto en la Universidad como en las conventuales y particulares. Córdoba, por otra parte, tenía una vibración especial como ciudad que repercutiría en la índole de las preocupaciones del clero que lo hacía más sensible al espíritu de su tiempo.

El propósito del Gobierno Nacional de favorecer los estudios eclesiásticos en el ámbito de la Confederación se manifiesta muy pronto consecuente con su política religiosa y el favorecido será el seminario de Córdoba. Ello ocurrirá como consecuencia de la creación de un sistema de becas, a que luego haremos referencia y que tenía por objeto permitir que los jóvenes de las provincias que desearan continuar estudios eclesiásticos en el colegio seminario del obispado podían optar en base a las becas que ofrecía el gobierno nacional, con la sola condición de obtener el solicitante la aprobación de su propio gobierno provincial y del ordinario de su diócesis, en caso de no ser cordobés.

20 En el erudito libro de Luis Roberto Altamira referido a la historia de ese seminario tampoco se hace referencia al cuerpo de profesores. Véase El seminario conciliar Nuestra Señora de Loreto Universidad de Córdoba, 1948, cap. IX.

Esa disposición será el primer antecedente de concesión de becas por cuenta del tesoro nacional a quienes aspiraran a continuar estudios eclesiásticos y, en este caso, el primer favorecido sería el seminario de Córdoba. Importa destacar que la circular que comunicaba a los gobernadores la decisión del gobierno se fundaba en "las ventajas de todo género que ha de reportar la Confederación con los progresos de la instrucción religiosa y consiguiente respetabilidad del clero argentino". La preparación de hombres destinados al clero se incluía así, como parte integrante de la política religiosa de la Confederación y la atendía subsidiándola económicamente.

C. DIOCESIS DE CUYO

El Previsor y Gobernador del obispado de Cuyo Pbro. Timoteo Maradona dejaba constancia en una carta escrita el 8 de febrero de 1854 que tenía remitida una información estadística referente entre otros aspectos, a las instituciones eclesiásticas, o sea el seminario. No hemos hallado esa información complementaria no obstante una intensa búsqueda. Pero sabemos, por otra nota de Maradona de cinco meses después que un pequeño seminario existía en esa ciudad sede de la cabeza del obispado²¹. Se desempeñaba como rector del seminario el Pbro. Juan Ramón Cabrera, de cuarenta v cuatro años, de nacionalidad chilena y lo acompañaban en calidad de profesores Maximo Carramuño que enseñaba latín y Salvador I. Giles, que dictaba la misma materia; por su parte Gregorio Antes, sanjuanino, de sesenta y tres, enseñaba filosofía y teología en tanto que Eleuterio Cano, de veintinueve, dictaba filosofía. Nada nos dice esa documentación sobre el número real de vocaciones, si bien éstas deberían ser reducidas. De cualquier manera con esa dotación escasa de docentes no es posible pensar en un nivel elevado de formación y con un clero reducido como el que poseía la provincia -treinta v un sacerdotes- 'no debería poseer vocaciones dado que de aquel total, sólo seis eran oriundos de San Juan.

Sin embargo al menos teóricamente, el seminario era institución diocesana y como tal debería recibirse en sus claustros a los jóvenes con vocación de las provincias integrantes de la misma, a saber, Mendoza y San Luis. Pero es probable también, que concurrieran los provenientes de La Rioja, que según vimos constituía el clero dominante de San Juan. En la provincia existían tres órdenes religiosas pertenecientes a los Dominicos, Agustinos y Mercedarios, pero ninguna de esas casas impartían enseñanza eclesiástica ni siquiera poseían una cátedra independiente. No poseemos información de la situación eclesiástica de la provincia de San Luis de modo que no podemos agregar nada sobre vocaciones y formación eclesiástica en la misma.

Distinta es, sin embargo, la situación en Mendoza, la tercera provincia integrante de la diócesis de Cuyo. Allí no existía casa de formación dependiente del clero secular desde que no era cabeza de obispado. Se impartía en cambio esa formación en los claustros del convento franciscano. La docencia tenía carácter público, lo que quería decir que podían asistir jóvenes que no aspiraban a obtener las sagradas órdenes. En el momento del censo tres eran los novicios franciscanos que cursaban esos estudios²². Probablemente asistieran jóvenes seminaristas provenientes del clero secular de la provincia. Se impartían clases de latín, gramática, filosofía en cuatro cursos y cátedras de teología²³. Por su parte la comunidad de los Mercedarios disponía de una cátedra de gramática latina y otra de teología moral, sin que esos estudios formaran parte de la formación eclesiástica de sus propias vocaciones.

Por su parte el convento Dominicano que contaba con diez religiosos y tres novicios sólo poseía una cátedra de latín a la que concurrían estos últimos y cuatro alumnos externos, pero programaba la apertura de las cátedras de teología y folosofía²⁴ Los Mercedarios eran una orden extremadamente reducida en el momento del censo, ya que sólo contaba en el territorio de la Confederación con nueve religiosos. Siete de ellos se hallaban en el convento instalado en Mendoza, a los que deben agregarse tres novicios. En el convento se dictaban las cátedras de latín, gramática y teología²⁵. De lo expresado se evidencia que en Mendoza cada comunidad religiosa, no obstante lo reducido de sus recursos humanos procuraba mantener su propio centro de formación conservando así su singularidad formativa. Igual criterio mantenía el clero secular, ya que no delegaba la formación de quienes optaban por ese tipo de vocación, salvo situaciones insalvables.

D. DIOCESIS DEL LITORAL

La diócesis del litoral como tal no existía en 1852. Las tres provincias que luego la integrarían, Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes formaban en ese año parte de la Diócesis de Buenos Aires de modo que, hasta la fecha mencionada las posibles vocaciones debían ser enviadas al seminario de la misma. La diócesis de Buenos Aires pudo recién reabrir su casa de formación en el año 1857, para lo cual monseñor Mariano José de Escalada favoreció la vuelta de los padres de la Compañía de Jesús²⁶. La creación propiamente dicha

²² Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Culto. Caja 150, Exp. 48, pág.

²³ Ibidem, pág. 12.

²⁴ Ibidem, pág. 15.

²⁵ Ibidem, pág. 15.

²⁶ ISERN, JUAN. La formación del clero secular en Buenos Aires y la compañía de Jesús. Edit. San Miguel, Buenos Aires, 1936, pág. 166.

del seminario vendría recién en 1865, cuando el Presidente Mitre promulgue el correspondiente decreto²⁷. De modo que, durante el período de la Confederación las vocaciones de las provincias del litoral no poseían, en su diócesis, una casa de formación, sino a partir de 1857. Es probablemente hasta esa fecha que se dio esa modalidad parroquial mencionada por el historiador Américo Tonda, al estudiar la historia del Seminario de Santa Fe, que tuvo por finalidad no perder vocaciones, Nos dice Tonda: "Por unos renglones de Jacinto Viñas llegamos al conocimiento de que el doctor Amenábar formaba algunos niños para el sacerdocio en el pequeño seminario parroquial de la iglesia Matriz. Ese instituto en ciernes dio a la Iglesia hombres como los hermanos Severino y Melcíades Echagüe, José Lassaga, Basilio Roldán, Claudio Seguí, José María Gelabert y otros ilustres presbíteros que viven en los infolios de tinta bermeja"28. Sin embargo, de esa labor de José Amenábar nada expresa el presbítero José Gelabert en su informe al ministro, en julio de 1854, dato que sin duda, hubiera sido muy significativo tenerlo de su pluma. Nos extraña que de haber existido, nada hubiera expresado Gelabert. Sabemos, en cambio, que Severo Echagüe y Claudio Seguí pasaron en 1855 al reciente seminario reabierto de Buenos Aires, completando allí su formación y, en diciembre de 1858 obtuvieron la ordenación de manos de Monseñor Escalada junto con un sacerdote secular de Buenos Aires, tres franciscanos y cuatro orientales²⁹.

No tenemos constancia de lo que sucedía en las provincias de Corrientes y Entre Ríos razón por lo que nada podemos consignar. Tampoco hemos hallado constancia de que existieran alli vocaciones durante el período que tratamos.

III. LA FORMACION ECLESIASTICA EN LOS CONVENTOS FRANCISCANOS

La vida religiosa del clero regular se hallaba distribuida en veintiún conventos, de los cuales a los franciscanos les correspondían once ubicados en diez provincias con un total de noventa miembros. Hemos ya señalado la significativa gravitación de esta comunidad en la formación religiosa y espiritual del país a través de los conventos, su labor evangelizadora y misionera y las escuelas de primeras letras³⁰. Pero tan meritoria como ellas o más fue la labor de formación del clero y por consecuencia de la espiritualidad

²⁷ Ibidem, pág. 204/5.

²⁸ TONDA, AMERICO. Historia del seminario de Santa Fe. Castellvi, Santa Fe, 1957, pág. 37.

²⁹ La Religión, Buenos Aires, 18 de diciembre de 1858.

³⁰ Véase nuestro trabajo citado en Nº 1.

religiosa del pueblo de las provincias de la Confederación. Y todo ello realizado de manera silenciosa, sin ostentación, al estilo franciscano, al grado que aún nada se ha escrito sobre ello por haber sido ignorado. Una rápida mirada nos permitirá apreciar ese aporte de los franciscanos en el período que estamos tratando.

En la diócesis de Cuvo -San Juan, San Luis y Mendoza- los franciscanos solo poseían un convento en esta última provincia. Cuyo era, por otro lado, la segunda diócesis en poseer comunidades religiosas va que en San Juan se hallaban los Dominicanos, los Agustinos y los Mercedarios, y en Mendoza, además de los Franciscanos estaban radicados los Dominicanos y Mercedarios. El Convento Franciscano de Mendoza constituía en la diócesis el centro de apostolado de la orden Seráfica actuando como núcleo formador de sus propias vocaciones. Contaba el convento con nueve sacerdotes y cuatro religiosos no consagrados, estando a cargo de aquéllos el dictado de varias cátedras a las que podían asistir tanto los novicios como alumnos externos que lo desearan sin que necesariamente continuaran estudios eclesiásticos. Se impartía allí latín y gramática castellana; filosofía en cuatro partes a saber, lógica, metafísica, ética y física; finalmente, teología. Debe advertirse que esta formación se impartía en forma paralela a la que se desarrollaba en el seminario provincial a que hicimos referencia.

En la diócesis de Salta se hallaba concentrado un fuerte grupo franciscano de la provincia argentina a la que años después se agregará otro grupo considerable de franciscanos dependiente de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. En la diócesis de Salta existía un convento en cada una de las cinco provincias con un total de cuarenta y siete religiosos, o sea que en esa diócesis se encontraba concentrado exactamente el cincuenta por ciento de los franciscanos de la Confederación. En la sede episcopal el convento estaba poblado por diez religiosos y no tenemos constancia de que dispusieran de cátedras, Igual cosa ocurre en Jujuy, donde en años anteriores se había impartido una clase de latín, pero que en 1854 va no existía. Tampoco realizaba una tarea educativa el convento de Santiago del Estero. En cambio en Tucumán, que contaba con diez religiosos, sabemos que poseía las cátedras de teología a cargo de los frailes Juan Antonio y Cristóbal Alcaide; de derecho canónico a cargo de fray Abraam Argañaraz y de gramática a cargo de Abraam Ximenez.

El verdadero centro de irradiación docente e intelectual franciscano se hallaba en Catamarca, no obstante el reducido plantel de religiosos allí instalados. Se daban las cátedras clásicas: latín, gramática, filosofía y teología, actuando como profesores los frailes Wenceslao Achával, Mamerto Esquiú, Benjamín Achával, Eulogio Pesado, Francisco Javier Machado, Eleuterio Portillo y Andrómo Salado. Las edades de estos profesores oscilaban entre los veintiocho y cuarenta años, es decir, una generación de franciscanos jóvenes. De estos nombres dos, Wenceslao Achával y Mamerto Es-

quiú llegarían a ocupar sedes episcopales. Acerca de la labor cultural de estos franciscanos nada más adecuado que el juicio que formula el Vicario Foráneo de la provincia al dirigirse al Ministerio de Relaciones Exteriores, Dice el presbítero Luis Gabriel Segura, refiriéndose a las aulas docentes del convento que ellas "son externas y la enseñanza que también es gratuita corre a cargo de los mismos religiosos del convento que por pura adhesión al bien del pueblo y lustre de la Iglesia, han querido imponerse esta piadosa tarea, y la desempeñan con celo y constancia inalterables cerca de cuarenta años ha. No es fuera de propósito que, al hablar de estos beneméritos religiosos, se les prodigue siquiera este corto elogio. En el seno de su casa se han formado y recibido las instrucciones que incumben al sacerdocio, casi todos los eclesiásticos que son actualmente la columna de la religión y de la Iglesia en los pueblos todos de la diócesis, y no pocas capacidades notables de la literatura, y el foro ha abierto su carrera sobre los mismos principios de educación que se adquieren en la sombra de sus claustros"31. Con esta autorizada opinión, proveniente de quien conocía en profundiad la realidad local, queda todo dicho. En la diócesis de Salta, pues, los franciscanos eran no sólo los formadores del clero secular, sino también, con sus clases abiertas a externos, los que desarrollaban buena parte de la conciencia de los hombres públicos de la región.

En la diócesis de Córdoba existían dos conventos, uno en cada una de las dos provincias que la formaban. En La Rioja no era posible que existieran cátedras, pues no las podían atender los cuatro religiosos franciscanos allí instalados, ni lo requería la mísera situación social y cultural que describe el informe del Vicario Foráneo Luis Severo de las Cuevas³². No existían en esa provincia ni una escuela de primeras letras y faltaban hasta los más elementales medios para la sociabilidad. Esos cuatro religiosos sólo podían atender la lánguida vida religiosa de la población y llevar alguna dosis de esperanza a sus corazones. Distinta era la situación en el poderoso centro político y religioso de Córdoba. Los trece religiosos franciscanos de esa ciudad llevaban una activa vida apostólica, empezando porque allí se hallaba instalada la sede de la Provincia Franciscana Argentina, Impartían cátedras de filosofía, teología v gramática, siendo entre otros, profesores fray Buenaventura Risso y Juan Capistrano Tissera, que también, años después, ocuparían un sillón episcopal. Es probable que dictaran también latín, pero no lo tenemos registrado.

En la que luego sería la diócesis del litoral existían tres conventos, siendo uno el radicado en la ciudad de Santa Fe. Los religiosos del mismo no impartían cátedras ya que estaban dedicados con exclusividad a tareas parroquiales. Otro tanto ocurría con el con-

³¹ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Culto. Caja 98.

³² El Nacional Argentino, Paraná, 26 de marzo de 1854.

vento de Corrientes en donde la escasez de sacerdotes exigía a los franciscanos una dedicación exclusiva a tareas de evangelización. El tercer convento, el de San Carlos, próximo a Rosario, por su radicación en zona rural y por la naturaleza de Colegio Apostólico que dependía de Propaganda Fide, no se dedicaba a labores de formación eclesiástica. De modo que en todo el litoral los Franciscanos no actuaban como centro de formación eclesiástica.

El recorrido panorámico efectuado nos permite deducir el amplio y extenso escenario geográfico ocupado por los franciscanos y al mismo tiempo comprobar su presencia y contribución a la formación del clero en el período de la Confederación, tarea en la que prosiguieron en la década subsiguiente (1862-1872). La formación eclesiástica impartida seguía un mismo modelo, a juzgar por las cátedras que organizaban. Se trataba de cátedras que conformaban el contenido mínimo de formación y es probable que se impartieran otras que no tenemos registradas y que no aparecen en el relevamiento efectuado por el censo religioso porque estrictamente no exigía en ese aspecto, respuesta con relación al plan de estudios que se impartía. Esa enseñanza, por otro lado, implicaba una modalidad espiritual determinada, la Franciscana, que poseía tantos aspectos singulares con respecto a la espiritualidad del clero secular o de otras comunidades. No cabe duda, pues, lo señalan indicios evidentes, que esa espiritualidad imprimió carácter a la enseñanza impartida y, diremos también, a la labor apostólica consiguiente. No deja de ser indicativo al respecto que algunos de los principales profesores de los cursos de formación eclesiástica franciscana llegaran antes de una década después, a ocupar sillas apostólicas, como fray Wenceslao Achával, fray Buenaventura Risso Patrón, Fray Mamerto Esquiú y Fray Capistrano Tissera. De no haber existido la obra formativa franciscana en el período que estudiamos, muy otra hubiera sido la situación del clero y muy otro el panorama religioso, ya de por sí angustioso y desfalleciente, y en especial la religiosidad popular. No obstante las debilidades disciplinarias que es visible en la vida conventual, la pobreza de medios -subsistencia, libros, medios informativos, instalaciones— cumplieron los franciscanos un papel docente indispensable y valioso. Fueron eminentemente tradicionales en su docencia, estrictamente conservadores y hasta si se quiere poco audaces en materia de innovaciones, pero eso era resultado de la situación, lejanía y separación en que vivían hasta 1854 los religiosos argentinos. Pero lo que enseñaban, si bien no demasiado sólido como contenido, constituía un cuerpo coherente, animado de un simple y fervoroso espíritu religioso y con una especial predilección para llegar a las clases populares del país, aunque deficiente o al menos insuficiente para la época que se anunciaba.

IV. EXTENSION Y CONTENIDO DE LA FORMACION ECLESIASTICA

Unas breves observaciones sobre la capacidad de los eclesiásticos v religiosos de la Confederación según se deduce de las informaciones proporcionadas tanto en la situación de revista del clero que pasaron al gobierno nacional los Vicarios Foráneos o Capitulares como de la relación de servicios personales que algunos sacerdotes escribieron por su cuenta. Si bien el censo no pedía taxativamente que se expusiera el tipo de estudios eclesiásticos realizados, algunas de las relaciones presentadas al responder al punto quinto del censo –número de eclesiásticos seculares y regulares residentes en la diócesis- incluyeron una rápida enunciación de los estudios efectuados. En base a ellas y a la información ofrecida para la respuesta del punto sexto -estado del seminario, sus rentas y cátedraspodemos extraer algunas conclusiones sobre la extensión de la formación eclesiástica, tanto de los ordenados como de quienes cursaban estudios. La información proporcionada es muy general e incompleta, y si bien de la misma no es posible extraer conclusiones terminantes, permite, al menos, trazar algunos rasgos sobresalientes de este aspecto.

La observación primera que merece destacarse es que los eclesiásticos seculares de mayor edad, superiores a los sesenta y cinco años y que fueron ordenados en las dos últimas décadas del siglo XVIII, parecen poseer estudios eclesiásticos más extensos, que oscilaban entre los ocho y diez años, incluyendo los años de latín y gramática. Claro que con esa extensión de estudios en la Universidad de Córdoba se obtenía el grado de doctor en Teología. Tal es el caso, entre otros, de Hermenegildo Arias, Deán y presidente del senado eclesiástico de Salta, y de José Colombres³³.

Los sacerdotes cuyas edades promedio oscilaban entre los cuarenta y sesenta años y no ostentaban grados académicos poseían una duración variable de estudios, entre cinco y siete años, incluyendo su formación de latín, gramática latina, filosofía y teología. Pero ésta era la situación de quienes poseían las mejores condiciones y los estudios regulares. No hay indicación precisa de la duración exacta dedicada a cada asignatura de las enunciadas, y entre quienes la indican existen diferencias, pero siempre, entre quienes demuestran más claridad de información, evidencia que, excluídos el latín y la gramática, cursaban tres años de teología distribuidos así: uno de teología moral y dos de teología dogmática; finalmente, tres años de filosofía que incluía lógica, metafísica, ética y física. No figura en la documentación que revisamos que cursaran estudios de historia de la Iglesia, salvo en un solo caso, ni tampoco

derecho canónico, excluyendo, naturalmente, a los que poseían grados académicos.

La extensión y contenido de los estudios que hemos mencionado correspondía a quienes se hallaban en el término medio de la formación impartida, pero no eran pocos, siempre dentro del clero secular, quienes cursaban tan sólo una y dos asignaturas antes de obtener la consagración. En esos casos las materias estudiadas correspondían a dos años de filosofía y uno de teología moral. En esta situación se hallaban algunos sacerdotes que se desempeñaban en la provincia de Santiago del Estero, lo que le hacía exclamar al Vicario Foráneo que poseía sacerdotes "faltos de idoneidad para el desempeño del ministerio" ³⁴. Muy semejante era el caso de algunos sacerdotes de la provincia de Corrientes.

La descripción ofrecida sobre los seminarios diocesanos o de aquéllos que funcionaban precariamente en algunas provincias bajo la dependencia de los Vicarios Foráneos no poseían, al parecer, las condiciones suficientes para impartir una enseñanza adecuada, tanto por la preparación de quienes dictaban las cátedras como por la insuficiencia de materiales de estudio. Una excepción parece imponerse en este cuadro y está constituida por el seminario diocesano de Córdoba que contaba la mayor concentración de sacerdotes con grados académicos por constituir un centro universitario y un medio cultural y religioso tradicional, más exigente y con disponibilidad de bibliotecas relativamente dotadas, a la vez que una información más frecuente con el movimiento intelectual católico del mundo. Agréguese a ello la presencia de algunos laicos con una formación sólida en materias religiosas que prestaban apoyo y estímulo a los estudios35. Le seguía de cerca la diócesis de Salta, ya que poseía un grupo de eclesiásticos altamente preparados, varios con grados académicos y de reconocida ilustración, aunque se trataba de una diócesis con tensiones y conflictos internos en el clero, lo que no ocurría en Córdoba. Salta tenía, además, una fluída corriente de comunicación con Bolivia, en donde actuaba un grupo de franciscanos europeos de Propaganda Fide que tenían introducidos algunos aspectos modernos de acción apostólica, poseían un grado más bien elevado de formación y gran fervor religioso.

El clero regular estaba constituido en un cincuenta por ciento por la Orden de San Francisco y su papel formativo ya lo tenemos referido. Por ello que algunos conventos —Córdoba, Catamarca, Mendoza— poseían cátedras de filosofía y teología con lo que conformaban un grupo influyente de actividad intelectual. La exten-

³⁴ El Nacional Argentino, Paraná, 30 de abril de 1854.

³⁵ Uno de ellos, Luis Cáceres, quien actuaba como redactor de *El Imparcial* (1855-1865). Otro lo fue Ignacio Vélez, que fundó el diario *El Eco de Córdoba* (1862-1886) que sería durante veinticuatro años el diario católico más importante y mejor informado de todo el interior.

sión otorgada por los franciscanos a ambas cátedras era de tres años para cada asignatura y en cuanto a extensión y contenido seguían los moldes de muy antiguo practicados en las Provincias Unidas. Los Dominicanos que ocupaban el segundo lugar en el clero regular con el treinta por ciento no poseían una irradiación formativa no obstante los siete conventos que contaba distribuídos en las provincias. Al parecer se hallaba en una etapa de reorganización y recién comenzaba con su propia casa de formación ubicada en Mendoza, la que aún se hallaba incompleta en el momento del censo. Le seguían los Mercedarios, que constituían el diez por ciento del clero regular, pero que carecían de casa de formación eclesiástica.

En términos generales, aún sin hacer referencia al grado de profundidad de los estudios, el conjunto de la formación impartida en el momento del censo religioso en 1854 parece demostrar que se seguían los lineamientos provenientes de no menos de cincuenta años anteriores, aunque quizás, con menor grado de intensidad y profundidad que entonces, que eran años de sosiego y de mayor unidad cultural. El contenido programático impartido en la formación frente a la fuerte explosión cultural y política que se produciría en esa década 1852-1862 y aún más en la siguiente, nos sugiere que resultaría insuficiente para afrontar la problemática que se presentaba a los cristianos. Creemos que, siempre en esa década, un cambio se dará con el estilo y las preocupaciones introducidas por los Franciscanos de Propaganda Fide, a que ya hemos hecho referencia, y a la gravitación de algunas figuras sobresalientes del clero religioso y secular.

V. EL OTORGAMIENTO DE BECAS PARA REALIZAR ESTUDIOS ECLESIASTICOS

En los primeros meses de 1855 las cifras fundamentales del censo religioso ofrecían sus primeros resultados. La evolución del rubro referente a los establecimientos de formación eclesiástica, los seminarios, permitía al gobierno elaborar una decisión política que favoreciera ese ramo especial de la educación y de la vida religiosa. Se trataba de una solución parcial v. sin perjuicio de un tratamiento más orgánico en el futuro, como ocurriría años después. Esa decisión tuvo su origen en un decreto del Poder Ejecutivo del 30 de mayo de ese año y establecía que, a fin de "facilitar a todas las provincias de la república la participación de la enseñanza en la Universidad Mayor de San Carlos", de acuerdo a las posibilidades presupuestarias de esos momentos, se otorgaban cinco becas por cuenta de la nación para cada provincia, a fin de que los jóvenes más notables de ellas pudieran iniciar y finalizar sus estudios en el Colegio Nacional de Monserrat y su continuación en la Facultad que eligieran, El decreto establecía los requisitos, condiciones y procedimientos de elección así como los deberes a que se hacían responsables los acreedores a la beca³⁶.

La medida fue acogida con alegría en las provincias y, de acuerdo a la facilidad que otorgaba la resolución, antes de los dos meses comenzaban a llegar los primeros beneficiados que algunos diligentes gobernadores se apresuraron a seleccionar. Mientras esto sucedía, el ministro del Culto por su parte, con fecha 9 de junio de ese año y por medio de la circular Nº 45 agregaba una nueva variante al decreto del mes de mayo que resultaba de una nueva decisión del gobierno nacional³⁷. Efectivamente, el ministro comunicaba a los gobernadores que "persuadidos el supremo gobierno de las ventajas de todo género que ha de reportar a la Confederación con los progresos de la instrucción religiosa y consiguiente respetabilidad del clero argentino", si alguno de los jóvenes agraciados en cada provincia a favor del decreto del 30 de mayo, "quieren por voluntad propia y de acuerdo con sus padres o tutores, estudiar en el Colegio Seminario del Obispado de Córdoba", podían hacerlo, sin más requisitos que la autorización del gobernador y el consentimiento del ordinario de la diócesis correspondiente. La medida tendería a favorecer la formación de eclesiásticos seculares costeados por el presupuesto nacional en el recién abierto seminario de la diócesis de Córdoba.

Se trataba sin duda de una medida preliminar que, por un lado, facilitaba la formación del clero secular de todas las provincias y, por otro, implicaba un apoyo financiero y numérico al seminario diocesano, el que por otra parte se hallaba en condiciones de ofrecer estudios a un nivel adecuado con cierta disciplina y en condiciones honorables para los becarios, aunque como todo lo de esa época, dentro de un marco de suma austeridad. Esto es lo que dejaba expresado en su mensaje al Congreso de ese año el Presidente: "Me es sensible deciros que nuestro naciente y escaso erario no ha permitido hasta ahora crear seminarios conciliares, que deben existir en la República. Sin embargo, me es grato aseguraros que restablecido el de la diócesis de Córdoba y fomentado por el gobierno que ha tomado sobre sí el pago de las sumas que antes percibía de la masa decimal suprimida, tengo datos positivos que en la actualidad hace rápidos progresos que el gobierno los espera cada día mavores del patriótico celo del muy digno y respetable gobernador. eclesiástico de aquella diócesis y consagración de los superiores que lo rigen"38.

³⁶ Registro Oficial de la República Argentina, Buenos Aires 1882, pág. 119/20.

³⁷ El Nacional Argentino, Paraná, 28 de junio de 1855.

³⁸ MABRAGAÑA, H. Los Mensajes, Buenos Aires, 1910, t. III pág. 101.

VI. LOS SEMINARIOS Y LA POLITICA RELIGIOSA DEL GOBIERNO

El ministro de Culto y los restantes integrantes del gobierno nacional no desconocían que, de acuerdo con el Concilio de Trento, la Iglesia debía organizar por diócesis su propia casa de formación y que su existencia constituía una de las exigencias básicas requeridas por la Santa Sede para la creación de diócesis. La dotación y mantenimiento de los seminarios correspondientes a las diócesis existentes se convertía así en un requisito básico para cualquier otra política tendiente a nuevas creaciones de diócesis,; Podía llevarse a cabo el propósito inicial del gobierno de solicitar a la Santa Sede la creación de una nueva diócesis sin antes solucionar uno de los aspectos esenciales de las tres diócesis existentes? La cuestión a su vez, se complicaba, pues las tres diócesis debían ser provistas de titulares, para cuya provisión se debía seguir el trámite constitucional y obtener la designación de la Santa Sede. ¿La Santa Sede accedería a regularizar la situación eclesiástica de las diócesis sin solicitar y obtener que el gobierno por su parte regularizara la situación económica de los seminarios?

Ya por ese entonces Juan B. Alberdi llevaba tres años desempeñándose como ministro argentino ante los gobiernos de Francia e Inglaterra, ampliada luego su representación ante la Santa Sede en calidad de Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario, En consecuencia de esa nueva designación se trasladó a Roma a la que llegara a fines de abril de 1856. Debe allí acreditarse como nuestro representante a la vez que llevar a cabo una serie de trámites relacionados con la marcha de la Iglesia Argentina. Uno de ellos era el relacionado con la creación de la diócesis del litoral. Sus gestiones se efectuaron ante el secretario de Estado, cardenal Jacobo Antonelli 'y aun ante el propio Pío IX. Luego de varias entrevistas informa Alberdi a su amigo el Ministro Juan María Gutiérrez que el trámite de creación no hallará dificultad, agregando estas precisas indicaciones que nos interesa resaltar: "Pero hacen de las condiciones o requisitos canónicos para la organización de la nueva iglesia, un asunto que debe ser arreglado previamente por el gobierno argentino. El Gobierno Argentino -dicen ellos- ha decretado la dotación del obispo; pero eso no es lo bastante. El obispo no puede existir solo. Los canónicos... exigen que a su lado exista: 1) Una catedral; 2) Un cabildo eclesiástico; 3) Un seminario". Y más adelante, en la misma carta ratifica Alberdi: "Yo creo que eso mismo debe hacerse para las iglesias de Salta, San Juan y Córdoba, en el caso que carecieran de esas instituciones"39. Las expresiones de Alberdi al go-

bierno de la Confederación confirmaban lo sabido en cuanto a la indispensable existencia de la institución eclesiástica del seminario como parte esencial de las viejas y nuevas diócesis. La voluntad del gobierno de la Confederación consistía en tomar las provisiones a fin de subsidiar a los obispos en el mantenimiento de las tres instituciones eclesiásticas mencionadas por Alberdi, mas las penurias de los recursos lo impediría por el término de los dos años subsiguientes. En lo que hace específicamente al seminario la solución se halló recién a fines de 1858. En esa oportunidad el gobierno expidió una ley que establecía, en su parte dispositiva: "En cada una de las iglesias catedrales de la Confederación argentina existente o que en adelante se exigieran, habrá un seminario conciliar dotado por el gobierno nacional"40. La dotación consistía en el sueldo de rector. de cuatro catedráticos, gastos de servicio y doce becas para seminaristas. Es probable que el monto asignado a las becas no cubriera el total de los gastos del estudiante, pero la ley evidenciaba el propósito de contribuir, acorde con el presupuesto de la nación, a cubrir los aspectos más significativos de los gastos del seminario. En cuanto a edificios preveía que, "donde no hubiese edificios para el seminario conciliar, se entregará al ordinario diocesano tres mil pesos anuales para su gobierno hasta concluirlo. El total de inversión prevista por la ley para cada seminario ascendía, con el aporte para construcción, a la suma anual de \$ 7.600". Más adelante, cuando estudiemos el presupuesto de culto de la Confederación, tendremos oportunidad de ampliar este rubro y relacionarlo con las restantes partidas que formaban el presupuesto de culto. Mientras tanto señalaremos que, pese a lo reducido de la partida, significaba un esfuerzo financiero considerable para las rentas de la Confederación.

Para la fecha en que esta ley fue promulgada correspondió incluir la partida en las previsiones del presupuesto del año siguiente, que en esos momentos se discutía. Es pues, a partir del presupuesto de 1859 en que las cifras previstas por la ley citada se incorporan al presupuesto de culto, singularizándose así la situación de los seminarios diocesanos. Con ello el gobierno de la Confederación daba cumplimiento a uno de los puntos del programa de política religiosa v. a su vez, la Iglesia regularizaba uno de los aspectos fundamentales de su vitalidad interna. Durante esta época, en cambio, no se estableció ninguna disposición especial del gobierno dirigida a subsidiar la formación eclesiástica de las vocaciones correspondientes a órdenes religiosas. El clero regular no participó de beneficios económicos permanentes ya que no fue incluido, por ningún concepto, en el rubro del presupuesto de culfo. El clero secular en cambio, a partir de ese momento, pudo disponer de recursos anuales destinados a seminarios, su organización y funcionamiento, quedando incluido como uno de los rubros del presupuesto de culto hasta nuestros días. Sin embargo, aún con ese auxilio económico, los seminarios no se regularizaron de inmediato en las cuatro diócesis existentes al finalizar el período de la Confederación. Es que la institución de docencia eclesiástica implicaba algo más que recursos financieros y el obtenerlo llevó algo más de veinte años después de la caída de la Confederación en 1861.

NESTOR TOMAS AUZA

PEDRO Y PABLO.

Dos publicaciones recientes

Comentario bibliográfico*

INTRODUCCION

Los cristianos que visitan Roma, con espíritu de peregrinación, y así, con el propósito de reencontrarse con el testimonio y los testigos de la propia fe, siempre presentes y vivientes en la Ciudad eterna (a pesar de la creciente secularización y desfiguramiento de la misma), respetan ciertas etapas o momentos de su visita.

El primero y dominante, para los cristianos católicos, en primer término, pero también cada vez más para los otros, es el encuentro con el Santo Padre, testigo y testimonio él mismo, en su realidad personal y en su palabra, de la fe que profesamos. Pero el Santo Padre remite, con sus palabras y sus gestos, a Pedro, a quien sucede, y a Pablo, siempre asociado al primer apóstol.

El hecho solo de que las audiencias (salvo durante el período veraniego o a causa de circunstancias de fuerza mayor) se realicen en la Basílica Vaticana, o en su inmediata vecindad, subraya y acentúa esta referencia, la cual resulta todavía más evidente cuando el Papa celebra la Eucaristía sobre la tumba misma del Apóstol.

Todo esto remite a los "visitantesperegrinos" a la visita, recorrido y veneración de estos lugares santos. Ahora bien, cuando esta visita y recorrido se propone ir más allá de la mera consideración superficial (y de la contemplación artística, por cuanto respetable y deseable) para adentrarse en la comprensión racional y la formulación de las preguntas legítimas, en el plano histórico, documental, y desde luego litúrgico, no siempre encuentra los medios necesarios para llegar a lo uno y lo otro.

Excepciones aparte, el cristiano común se ve desprovisto a menudo de las informaciones y explicaciones adecuadas que le permiten hacer el tránsito de las afirmaciones tradicionales ("éste es el lugar de la tumba de San Pedro" o de "San Pablo") a la realidad histórica del primer siglo o, al menos, de los primeros siglos cristianos.

La dificultad se agudiza cuando se percibe que las dos basílicas actuales son construcciones relativamente modernas ("renacentista-barroca" la primera, "neo-clásica" la segunda), distantes por consiguiente un considerable número de siglos de los hechos originales que intentan conmemorar. Si además, el fiel en cuestión visita las catacumbas y otras basílicas (especialmente San Sebastián) no es difícil que su confusión y desconcierto aumenten todavía más, en la medida, desde luego, que sea o se vuelva cons-

1981 (64 págs.).

^{*} Umberto M. Fasola: Pietro e Paolo a Roma. Orme sulla Roccia. Vision Editrice. Roma 1980 (175 págs.).
Fabrizio Mancinelli: Catacombe e Basiliche. I primi cristiani a Roma. Scala. Florencia

ciente de las preguntas arriba enunciadas¹.

La experiencia de varios años de vida en Roma y de repetidos intentos de presentar y explicar la Basílica de San Pedro, y otros lugares santos de la Ciudad eterna, me han hecho tocar, por así decir, con los dedos, la dificultad expuesta.

Es verdad, esto no obstante, que desde hace unos años varios organismos responsables de la Santa Sede se preocupan de diversos modos por colmar la laguna descripta. Así, la Pontificia Comisión para las Migraciones y el Turismo ha organizado un sistema de visitas guiadas en la Basílica Vatinaca, y esto en diversas lenguas.

Para los visitantes (no necesariamente peregrinos, como se verá en seguida) más apurados, la misma Comisión ofrece, en el atrio de la misma Basílica, una hoja doble mimeografiada, con una explicación descriptiva del templo, con un croquis esquemático y números de referencia. La hoja existe, no sólo en las principales lenguas occidentales, sino también en polaco, ruso, japonés, y existirá dentro de poco en hebreo moderno y árabe, se entiende, con las oportunas modificaciones.

Esto a su vez demuestra la extraordinaria amplitud y diversidad del público que frecuenta la Basílica, como otros lugares santos de Roma².

Otra valiosa iniciativa, por desgracia menos conocida (o, lo que es lo mismo, mal conocida), obra en este caso del organismo intitulado la Reverenda Fábrica de San Pedro³, responsable de la manutención y administración de la Basílica Petriana. es la visita guiada, también en varias lenguas y (dada la exigüidad del lugar) en pequeños grupos de diezquince personas, de las famosas excavaciones realizadas, desde el pontificado de Pío XII, debajo de los restos de la primera basílica. Esta visita, acompañada por excelentes explicaciones técnicas, ayuda muchísimo a la comprensión inteligente de la realidad original del lugar, de su relación con la sepultura del Apóstol y la continuidad con los edificios actuales. Así se pueden ya obtener los elementos principales para la respuesta a los interrogantes referidos al principio de esta nota.

Existen, sin embargo, dos limitaciones. La primera es que, hasta el presente, no se ha compuesto una guía o folleto explicativo de lo que el visitante oye decir. La segunda es que

¹ A esto se añade, de manera es verdad circunstancial aunque no carente de significado, el uso del nicho superior actual de la tumba de Pedro. Este, revestido del mosaico medieval del Pantocrátor, ha sido destinado, desde un momento difícil de precisar, a servir de depósito al cofre que contiene los palios (la banda de lana blanca con cruces negras que usan sobre los ornamentos sagrados el Papa, los arzobispos y obispos a quien él lo concede, en signo de comunión con la Sede apostólica). La gente cree (diría, casi inevitablemente) que el cofre en cuestión contiene los huesos del apóstol. Y más de un guía improvisado lo afirma sin vacilar, de lo cual he sido yo mismo testigo. Acerca de la complicada cuestión de los restos mortales de Pedro, a pesar de las afirmaciones de M. Guarducci (Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana. Cittá del Vaticano, 1965; y Le reliquie... Una messa a punto. Roma, 1967), Fasola no se pronuncia (cf. p. 132), y, con los datos de los cuales ahora se dispone, parece difícil poder ir más allá.

² Esto a su vez plantea serios problemas de índole pastoral, que no es, obviamente, intención nuestra examinar aquí.

³ Nombre tan tradicional como equívoco. La palabra "fábrica" hoy significa (como es sabido) una usina (en varias lenguas), pero en latín podía también significar el organismo responsable de un edificio (o "fábrica"). Este es el sentido que la palabra tiene en el uso citado.

quien llega a Roma sin previa información no sabe generalmente cómo se hace para acceder a esta visita específica, y/o se hace de ella una idea completamente errada, como si hiciera falta alguna intervención o influencia extraordinaria para ser admitido a hacerla. Basta, en cambio, anunciarse con alguna anticipación, dada la cantidad de candidatos y la limitada composición de los grupos, a la oficina correspondiente ("Ufficio Scavi" de la Revda. Fábrica), indicando la lengua preferida y esperar que se le asigne una fecha.

Es por otra parte, a la solución de la primera limitación o dificultad que miran los dos libros que son el tema principal de esta nota. Si, en efecto, el turista o peregrino no dispone de una guía dedicada a las excavaciones mencionadas, tiene ahora estos dos libros que le brindan, sobre todo el primero, la información deseable, con sólido fundamento científico, y de ese modo, los medios requeridos para no sólo recordar o retener lo visto, sino además estudiar a fondo la cuestión, y entonces llegar a formarse una idea de la relación entre la Roma actual, sus iglesias, santuarios y restos arqueológicos y la comunidad cristiana primitiva con sus mártires, sus santos y los dos apóstoles que la definen y caracterizan.

I. "PIETRO E PAOLO A ROMA. ORME SULLA ROCCIA"

El autor del primer libro P. Umberto M. Fasola, es el actual secretario de la *Pontificia Comisión de Arqueología Sagrada* y responsable del *Ins*-

tituto con la misma competencia, lo cual no está dicho en la presentación del libro en cuestión. Tiene, por consiguiente, los mejores títulos para predisponer a priori al lector. Y un examen de la obra confirma ampliamente esta primera presunción. En pocas páginas, y en cuatro capítulos que abarcan los diferentes aspectos del tema, se nos brindan los datos básicos de la problemática acerca de la presencia, el martirio y el culto de los dos apóstoles en Roma. Y esto, a partir de una rica documentación literaria (que incluye también, críticamente analizado, lo apócrifo y lo legendario), pero sobre todo de la documentación arqueológica menos y más reciente.

El fondo de la pintura así esbozada lo constituye un capítulo introductorio sobre "Roma en el tiempo de los Apóstoles Pedro y Pablo", donde ocupa un lugar importante el estudio de la comunidad judía romana en la misma época. De esta manera, el autor elige ya una cierta metodología, que se puede tener por acertada: la memoria de los apóstoles es vista y estudiada contra la realidad cultural contemporánea (pagana y judía, por cuanto desigualmente dosadas).

A esto se añade una gran abundancia de material ilustrativo (mapas, dibujos, planos, fotos y transparencias sobrepuestas), indispensable en una obra de este tipo⁴. La espléndida presentación tipográfica del libro y la calidad de las ilustraciones contribuye a facilitar su uso haciéndolo, además de provechoso, placentero. Y con buen sentido de la universalidad del interés que Roma despierta, se lo ha editado de entrada en las otras lenguas más habladas de Occidente, ade-

⁴ Lo cual permite apreciar el estado original y actual de los edificios y lugares, según las reconstrucciones mejor fundadas. El gráfico de las pp. 104-5 ayuda particularmente a entender las diversas etapas de la zona en la cual se eleva ahora la basílica "renacentista" y se elevaba antes la "constantiniana". Una buena presentación de la historia de las dos basílicas, espléndidamente ilustrada, es el libro de E.M. Jung-Inglessis. San Pietro Scala. Florencia 1980: 63 págs. (editado en 4 lenguas).

más del italiano original,

Con todo esto, no se trata de un escrito apologético. Prácticamente todo el mundo acepta hoy que los dos apóstoles estuvieron en Roma y padecieron allí el martirio, sea en la misma persecución de Nerón, sea en relación con ella. En cuanto a la ubicación de la tumba de Pedro in Vaticano. las excavaciones llevadas a cabo desde 1939, debajo del pavimento de las así llamadas Grotte Vecchie (del altar mayor de la actual basílica hacia el Este) y Grotte Nuove (en la dirección opuesta), no dejan lugar a duda seria acerca, no sólo de la presencia de la tumba, sino de su precisa relación con el eje del altar papal de la basílica y (casi exactamente) de la cúpula de Miguel Angel.

No es el caso de repetir aquí la argumentación de los arqueólogos (el P. Kirschbaum S.J. y el Prof. Enrico Josi)⁶, adecuadamente resumida por el P. Fasola (pp. 118-144). Baste recordar aquí que ya la localización de la vieja basílica constantiniana a lo largo de la pendiente de la colina vaticana (es decir, en la posición arquitectónicamente más inadecuada) demuestra que el lugar no es elegido sino impuesto por la presencia de la tumba apostólica y la organización de la construcción del edificio en relación con ella.

De ahí las enormes operaciones de infraestructura para asegurar los fundamentos de la basílica sobre el lado sud, removiendo masas gigantescas de tierra y utilizando parcialmente los muros septentrionales del circo de Calígula y Nerón, del cual se conoce ahora la exacta ubicación. Es esta disposición anormal del basamento de la basilica que a la larga iba a causar su peligrosa desviación respecto del eje vertical, gracias también a las infiltraciones de aguas subterráneas, desviación que alcanza en los últimos años del siglo XV a ochenta centímetros. Y ésta es igualmente la causa (si bien no la única) de la destrucción de la vieja y venerable construcción constantiniana y su reemplazo por la compleja y grandiosa construcción que hoy se admira.

El punto importante, y bien subrayado por Fasola, en la línea justamente de las interrogaciones formuladas al principio de esta nota, es la rigurosa continuidad entre estos tres elementos: el probable lugar del martirio de Pedro (el circo de Calígula y Nerón o sus alrededores), la inhumanación de sus restos en una modesta tumba en tierra en un cementerio extendido de Este a Oeste a lo largo de la vía romana y la construcción sobre esa tumba y en relación con ella de la basílica del siglo cuarto y consiguientemente de la actual.

6 La primera publicación de las excavaciones se hizo en 1951: B.M. Apollonj-Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum. Esplorazioni sotto la confessioni di San Pietro in Vaticano. 2 vol. Ciudad del Vaticano. Los resultados posteriores a esa fecha se encuentran dispersos en varias publicaciones, cuya lista se puede ver en la bibliografía de Fasola (p. 173). Yo publiqué en la revista Criterio (diciembre 1956) una sencilla presentación de los resultados hasta esa fecha.

⁵ Cf. (para Pedro) el libro siempre importante de O. Cullmann, Saint Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr. Neuchâtel 1952. Mencionado en la bibilografía de Fasola (p. 173). Más recientemente (pero también más brevemente): Peter in the New Testament edited by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann. Londres 1973, pp. 20s. y 164 (cf. p. 21: "Given the present state of the discussion, it is most probable, in our opinion, that Peter did get to Rome late in his career and was martyred and buried there", y esto se funda en "the archeological evidence". Dicho lo cual se considera necesario notar, ib., que "The precise results of recent excavations under St. Peter's basilica in Rome continue to be debated". Pero la nota 50 se limita a mencionar la cuestión de los huesos. Acerca de Pablo no parece haber habido especial dificultad.

Es oportuno recordar a esta altura, como hace también el segundo de los libros que comentamos (pp. 15s.), que la Basílica Vaticana, como las otras basílicas sepulcrales (Santa Inés, San Sebastián, etc.)⁷, no son original-mente "iglesias" o "templos", en el sentido posterior de la palabra, es decir, lugares de reunión de la comunidad cristiana primordialmente para la celebración del culto eucarístico, sino monumentos destinados a honrar un sepulcro y a perpetuar su memoria, facilitando el acceso a él y la practica de ceremonias funerarias (Fasola, p. 126, 152). Por eso, ninguna de estas basílicas tuvo, hasta mucho más tarde, un altar fijo para la celebración eucarística.

El centro de la basílica vaticana lo constituía, hasta la época de San Gregorio el Grande (590-604), no un altar, sino la preciosa edícula, rodeada por el pórtico de columnas en espiral, que encerraba la tumba y permitía, por el frente, acercarse a la parte superior de la misma⁸. Recién las profundas modificaciones introducidas en el presbiterio de la basílica por el Papa recién nombrado, elevando el pavimento en torno a la edícula, hacen posible la celebración de la Eucaristía sobre la tumba (además de atrás de ella, ad caput beati Petri), donde se suceden, desde entonces, los sucesivos altares de Calixto II (1119-1124). y en la basílica "renacentista-barroca", el de Clemente VIII (1592-1605), coronado después, bajo Urbano VIII (1622-1644), por el baldaquín de Gian Lorenzo Bernini (1633).

El visitante que hoy desciende a las Grutas (Grotte Nuove) y entra en la capilla de Clemente VIII, llamada por eso "clementina", al Norte de la tumba, puede todavía ver, a través de la verja, detrás del altar de esta capilla, el revestimiento marmóreo de la tumba, con mármoles de dos tipos distintos, exactamente como lo dejan los artesanos constantinianos. Y si, siguiendo el semicírculo de las Grotte Nuove, se dirije a las Grotte Vecchie, frente a la tumba, puede ahora ver, desde hace un año, al mismo nivel en el cual se encuentra, el nicho superior de la antigua edícula preconstantiniana, removida la estatua de Pío VI de Canova, colocada allí por su sucesor, y derribada la pared intermediaria y puesta en su lugar una mampara de vidrio. Por primera vez, entonces, en varios siglos (es decir, desde que se construyó la nueva "confesión", a la cual no era, ni es, permitido descender), la tumba de San Pedro vuelve a ser relativamente accesible por el fren-

El libro brinda los datos esenciales para asegurarnos de la autenticidad de la tumba de San Pablo y de su "martyrium" (pp. 144-148), en lo cual no nos detendremos. Es el caso, sin embargo, de notar la importancia, en la primitiva comunidad romana y en su liturgia, del culto funerario.

⁷ No sólo en Roma, sino también en Oriente. La basílica (igualmente constantiniana) del Santo Sepulcro, con la rotonda de la Anástasis, en Jerusalém, es otro ejemplo de arquitectura sepulcral, dentro de sus características propias.

⁸ Cf. el dibujo de la p. 124 (Fasola) y la reproducción (ib. p. 126) del relieve en el relicario de marfil de Samagher, hoy en el museo arqueológico de Venecia.

⁹ Pío VI (1775-1799) había muerto en Valence, víctima del exilio impuesto por Napoleón. La estatua puesta frente a la tumba de San Pedro tenía un sentido de reparación. Los restos mortales del papa descansan siempre en un sarcófago antiguo en la primera capilla a la derecha de la tumba, contra la pared de la izquierda (es decir, lo más cerca posible de aquélla). La estatua de Canova ha sido trasladada al fondo de la nave central de las Grotte Vecchie, en el eje horizontal de la tumba, y está admirablemente iluminada. Este pormenor debe ser corregido en el texto (p. 125) de Fasola, anterior a este arreglo. Tam-

II. "CATACOMBE E BASILICHE. I PRIMI CRISTIANI A ROMA"

Es aquí donde el segundo libro, al cual también está destinada esta nota, nos puede brindar un servicio provechoso, sin dejar por eso (sino más bien en virtud de ello) de suscitar saludables interrogantes. El autor, Fabrizio Mancinelli, asistente para las colecciones de arte medieval, moderno y bizantino de los Museos Vaticanos, se propone introducir al visitante en las "catacumbas" y "basílicas", es decir, en las huellas (cf. el subtitulo del libro de Fasola) de los "primeros cristianos en Roma". Para ello, ha utilizado un riquísimo material fotográfico y en general ilustrativo, legado a sus sucesores por el Prof. Enrico Josi, más arriba mencionado.

La distribución de la materia es muy clara: después de una introducción, que presenta los datos históricos fundamentales del estudio de los cementerios romanos (y muestra a su vez la relación entre las dos obras comentadas siendo su autor el mismo de la primera), el autor expone en veintiún breves capítulos, prácticamente todos los lugares sepulcrales de Roma (catacumbas y basílicas), con sus características y problemática propia.

El último capítulo está dedicado al llamado *Museo Pío Cristiano*, en el Vaticano, que deriva su nombre de Pío IX, y estuvo hasta el pontificado de Juan XXIII, alojado en el Palacio de Letrán. Hoy tiene su sede en el más moderno de los edificios de los Museos, a la derecha de la entrada general. Se lo visita, por desgracia, poco

y se lo conoce menos, a pesar de sus once años de existencia (fue inaugurado en 1970), y de las maravillosas colecciones de arte romano, pagano y cristiano, que encierra, empezando por los sarcófagos cristianos, "la más rica e importante colección existente" (Mancinelli, p. 60).

De la lectura y estudio de este volumen, publicado también en cuatro lenguas, se puede aprender mucho y enriquecer la propia información sobre el pasado de la comunidad cristiana de Roma, que es al final el propio. No pocas leyendas y fantasías acerca de ese pasado que novelas de buena voluntad (como Fabiola de Wiseman, y Quo Vadis? de Sienkewicz) han contribuído a hacer pasar por historia debieran encontrar aquí definitiva sepultura, si todavía la necesitan.

No se puede, en efecto, seguir pensando que las catacumbas sirvieron de lugar de refugio (si no de ocasional habitación) para los cristianos perseguidos (Mancinelli, p. 7), por la simple razón, entre otras, de que la policia imperial sabía perfectamente donde se encontraban. Ni tampoco eran, al menos en el sentido nuestro de la palabra, un lugar de culto. El culto que allí se realizaba era el funerario, consistente en los banquetes y libaciones en honor y memoria de los difuntos, cualesquiera fuesen¹⁰. Y las basílicas levantadas posteriormente sobre las tumbas de algunos de esos muertos, especialmente venerados, tenían asimismo este destino, como más arriba decíamos para la de San Pedro. Eran entonces basílicas funerarias,

bién el monumento sepulcral de Sixto IV (1471-1484), obra maestra de Antonio Pollaiuolo, no se encuentra más en el lugar que le asigna Fasola (p. 119) sino en el nuevo museo (o tesoro) de la Basílica, junto a la sacristía.

10 El culto oficial de los mártires empieza, según Fasola (p. 161), recién hacia la mitad del s. III, cuando se añade, por ejemplo, en la catacumba de San Calixto, en las lápidas de la Cripta llamada de los papas, la palabra mártir a los nombres de los pontífices allí enterrados (Ponciano, Fabiano, Cornelio).

En la presentación de Mancinelli es importante distinguir entre éstas v las que responden a lo que podemos llamar el destino actual (o en general, posterior) de los templos cristianos. como San Juan de Letrán ("el primer gran edificio de culto construido dentro de los muros de la ciudad", p. 10, donde las sepulturas estaban prohibidas)11, Santa María Mayor y las siguientes hasta el fin. Algunas de éstas (como Santa Pudenciana, p. 58) pueden haber sido originalmente el titulus o parroquia de la zona, en relación sin duda con una residencia privada (la del hipotético senador Pudente. en el caso citado), que era, como hoy, el centro del culto y la evangelización en una determinada zona.

La distinción entre uno y otro tipo de edificio religioso aparece así
muy ne^1. La vida cristiana se celebraba en el titulus, mientras que la muerte era celebrada en los cementerios y
basílicas cementeriales. Y era en estas
últimas donde los cristianos de las épocas siguientes querían ser sepultados,
de donde viene el carácter sepulcral
que tienen aún hoy (hasta la secularización de los cementerios) la mayoría de las iglesias romanas (y de otras
partes)¹².

Semejante preocupación por la muerte y su adecuada veneración puede llamarnos la atención, a nosotros cristianos contemporáneos, que tendemos consciente o inconscientemente a disimular o paliar este hecho

humano y religioso central en anónimos centros de terapia intensiva, unidades coronarias, asépticos hospitales y no menos asépticos cementerios. Nuestros predecesores estaban más familiarizados con ella y le temían menos. Además, tenían una profunda convicción de la victoria de las personas mismas que tan cuidadosamente enterraban sobre la muerte de la cual eran víctima, en virtud de la muerte y resurrección de Jesucristo. y expresaban esta convicción de fe. con ayuda de símbolos, relatos y figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento, en las pinturas de los "cubículos" y "arcosolios"13 y en las esculturas o relieves de los sarcófagos. Digamos solamente que, si el cristianismo es una religión de "vida", lo es también porque es una religión de "muerte", en cuyo centro está, inseparablemente unido, el misterio de la vida que brota de la muerte, como la Iglesia del costado de Cristo.

Hoy, el visitante inteligente y devoto comunica con la realidad histórica de la comunidad cristiana de la ciudad primacial, no sólo porque venera los principales santos romanos, y ante todo, los "fundadores" (Pedro y Pablo), sino porque se siente heredero y partícipe de esa muchedumbre anónima de hombres, mujeres y niños (como nosotros), que puebla casi al infinito las galerías de los cementerios subterráneos, lóculo tras lóculo.

11 Por eso se lo llama, conforme a la inscripción de la fachada actual: "omnium ecclesiarum urbis et orbis mater et caput", y es (y no San Pedro) la Iglesia Catedral del Obispo de Roma, de la cual el papa toma posesión en seguida después de su elección.

¹² Es oportuno advertir, a esta altura, sobre la diferencia entre "monumento sepulcral" y "tumba" propiamente dicha. El visitante apresurado de San Pedro piensa que los numerosos monumentos que encuentra a lo largo de las naves laterales y en las capillas, son las tumbas de los personajes allí representados, cuando en realidad son sólo los respectivos monumentos sepulcrales. Las tumbas están generalmente en el nivel inferior, o sea en las Grutas.

¹³ Términos explicados en el útil, si bien limitado, glosario que concluye el libro de Mancinelli (p. 64). "Cubículo" es una cripta más o menos amplia, que se abre en la pared de una catacumba, destinada a la sepultura de una familia, o de una categoría de personas, que gozan de especial consideración. "Arcosolio" es el nicho destinado, en estas criptas, a recibir un sarcófago o sepultura. Uno y otro se prestan a ser decorados.

Los libros comentados, pero sobre todo el segundo, no dejan de reconocer que este rasgo distintivo de la comunidad romana primitiva, como muchos otros, viene de la comunidad judía que la precede y acompaña en el tiempo en la misma ciudad (Mancinelli, p. 7)¹⁴; (cf. Fasola, pp. 35 ss.).

Esta, dividida en varias "sinagogas" (es decir, asociaciones, conforme a la etimología de la palabra griega), tenía, en efecto, sus propias catacumbas, de las cuales se conservan y visitan todavía hoy dos (la de la Villa Torlonia, que es en realidad, doble; y la de la Vigna Randanini¹⁵, mientras otras, un tiempo conocidas y en parte al menos exploradas, han sido víctima de la incuria y de la fiebre edilicia de la Roma post-1870¹⁶.

Cuando los Tratados de Letrán (en el Concordato entre la Santa Sede e Italia, art. 33¹⁷) conceden a aquélla la "disponibilità" de las catacumbas "existentes en el suelo de Roma y de otras partes de Italia", se pueden hacer algunas operaciones de salvataje. Y ya antes, bajo el gobierno temporal, los arqueólogos papales se preocupan de poner a salvo los principales tesoros, sobre todo epigráfi-

cos, de los cementerios subterráneos hoy perdidos.

De este modo, la más completa colección de inscripciones funerarias judías que hoy existe (la mayoría en griego, algunas en latín, unas pocas en hebreo y una sola en arameo) se encuentra en el Museo Pío Cristiano del Vaticano, y su publicación científica, la única hasta ahora, es obra de un biblista católico: el P. Jean-Baptiste Frey¹⁸, reproducida tal cual en 1975 (con un Prolegomenon) por el epigrafista israelí, y excavador de las catacumbas de Bet She'arim (en Israel), Baruch Lifshitz.

Él libro de Frey contiene, en su admirable Introducción (pp. LIII-CXLIV), un estudio todavía valioso sobre la comunidad judía en el Imperio romano, pero sobre todo en Roma, que estudios posteriores han podido corregir y enriquecer pero no superar¹⁹, como que todos dependen de él en última instancia²⁰.

Es contra este telón de fondo que hay que imaginar el origen y los primeros pasos de la primitiva comunidad cristiana en la Ciudad Eterna, como se desprende del libro de los *Hechos* (28, 15 ss., pero ya 18, 2) y,

¹⁴ En la introducción, escrita (como se ha dicho) por Fasola.

¹⁵ La primera excavada en 1974 por el mismo Fasola (cf. del mismo: Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia, en Revista di Archeologia Cristiana 52, 1976, pp. 7-62).

¹⁶ Así la de Monteverde, descubierta ya en 1602 (cf. la obra de J.B. Frey, citada en la nota 16, I, p. LX). Rinde 204 inscripciones funerarias.

¹⁷ El texto correspondiente (no demasiado conocido) se puede consultar en la publicación *Patti Lateranensi Convenzioni e Accordi succesivi fino al 31 dicembre 1945*. Tipografia Poligiotta Vaticana 1972, tomo I, p. 74.

¹⁸ Jean-Baptiste Frey. Corpus Inscriptionum Iudaicarum (Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe. siècle avant Jésus-Christ au VII siècle de notre ère). Città del Vaticano 1936 (vol. I Europe, el único publicado por Frey; el segundo fue publicado por Mons. Giullo Belvederi, en 1952; el tercero no ha sido publicado nunca). La reproducción de B. Lifshitz data de 1975 (como se dice en el texto) y está incluida en la colección The Library of Biblical Studies (Ktav Publishing House, New York).

¹⁹ El último en el tiempo es la comunicación de R. Penna al reciente congreso romano de la Society for New Testament Studies (agosto 1981), que será publicada en la revista New Testament Studies: Les Juifs à Rome au temps de l'Apôtre Paul (19 páginas dactilografiadas más 20 de notas, que el autor me autoriza gentilmente citar).

²⁰ Esto es particularmente evidente en las páginas que Fasola dedica al tema (11-16, 33-44).

desde luego, de la Carta a los Romanos, no obstante su carácter de "tratado". Los vínculos, por consiguiente, entre judaísmo del primer siglo e incipiente cristianismo, no se limitan al suelo de la Tierra Santa, sino que se extienden a la diáspora, y en particular, a la diáspora romana; vínculos más estrechos, complejos y profundos de lo que generalmente se cree y cuya plena elucidación requiere todavía mucho trabajo de análisis e investigación. Esto sin negar los conflictos entre ambos grupos religiosos, insinuados ya en los *Hechos* (28, 23-30), en los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos (sin olvidar el carácter "universal" de esta presentación)21, y en un conocido texto de Suetonio (Vitae, Cl. 25), ilustrado, según la mayoría de los autores, por la referencia histórica de *Hechos* 18, 2²².

No diría, sin embargo, como Fasola parece decir, que la situación conflictiva se hiciera ya entonces tan profunda como para que los judíos romanos (o algunos de ellos) fueran responsables, al menos parciales, de la persecución de Nerón contra los cristianos (p. 101). La ruptura definitiva debe haberse producido más tarde, después de la ruina de Jerusalén y de la constitución del judaísmo rabínico en Yabne. Pero los fundamentos de la ruptura estaban ya presentes.

Sea como fuere, es de retener la hipótesis de Fasola (pp. 35-37), repetida (con menor énfasis, es verdad) por Mancinelli (p. 55), acerca de que las dos famosas imágenes femeninas en el mosaico sobre la entrada de Santa Sabina, con las inscripciones respectivas ("Ecclesia ex circumcisione", "Ecclesia ex gentibus"), y las imágenes paralelas que coronan a Pedro y Pablo, a ambos lados del Salvador, en el mosaico absidal de Santa Pudenciana²³, no son solamente "simbolo di due tradizioni e mentalitá fuse ormai nell'unica fede, ma possono anche indicare la provenienza storica" (Fasola, p. 37) de la comunidad cristiana de Roma.

Si la explicación teológica me parece algo estrecha y en realidad insuficiente, porque se alude con esta representación plástica al plan salvífico de Dios y al lugar que en él ocupa el judaísmo, incluso en la etapa de su consumación en Jesucristo (cf. Ef 2, 14-18), la propuesta explicación histórica es probablemente adecuada en cuanto, además, reflejo de la concepción eclesiológica recién aludida²⁴

Las magníficas reproducciones que ilustran el texto de Fasola y el de Mancinelli, permiten al lector apreciar el valor estético y simbólico de los mosaicos en cuestión, sin duda mejor que en los monumentos originales, generalmente mal iluminados.

III. CONCLUSION

Quisiera notar, a esta altura, retomando una breve referencia al principio de esta recensión, cuánto hay que apreciar el hecho de que Fasola haya unido en su libro el estudio del culto de los dos Apóstoles, Pedro y Pablo.

²¹ Sobre estos capítulos habrá de aparecer, en estos días, un artículo mío, en la revista Parola di Vita, de la Associazione Biblica italiana: II rapporto Chiesa-Israele in Rom 9-11. Mons. Penna toca también brevemente el tema en la p. 16 de su artículo citado en la nota 17.

²² Cf. vgr. Gustav Stählin, Gli Atti degli Apostoli (Brescia 1973; la edición precedente en alemán es de 1966), pp. 428-9.

²³ El mosaico de Santa Sabina data (según Mancinelli, ib.) del tiempo del papa Celestino I (422-432). El de Santa Pudenciana (ib., p. 58) de Inocencio I (401-417). Es así algo anterior, pero está en cambio muy retocado (ib.). Notar las anexas reproducciones.

²⁴ En ninguna parte se habla (que me conste) de una Ecclesia ex armenis o ex gallis.

El libro mismo resulta así una prueba de que esta asociación, iconográficamente tan notable (cf. pp. 75-87, con las ilustraciones), no es sólo, ni principalmente, histórica (cf. p. 76 y p. 114). Pero tampoco se limita "al culto liturgico e alla devozione popolare" (p. 79). O más bien ésta se funda en el papel "fundacional" de los dos Apóstoles, uno asociado al otro, como en la Carta a los Gálatas (2, 6-8), más allá de los respectivos campos de misión, porque la personalidad y la acción estupenda del segundo (Pablo) es equiparada a la del primero (Pedro), cuvo relieve en el Nuevo Testamento es ciertamente menor, pero que permanece el primado.

Ningún otro apóstol ha sido así asociado a Pedro (ni hay memoria comparable de ninguno, en ninguna otra parte, y las que hay son tardías y dudosas). De esta manera, el "sensus fidelium", y el "sensus romanorum", es capaz de interpretar a la vez el irrefragable privilegio de Pedro y el papel extraordinario de Pablo, ambos huéspedes, pastores y testigos (es decir, mártires), en la Roma de los años sesenta²⁵.

El más notable testimonio de esta "fraternidad" apostólica, y el más difícil de interpretar, es la llamada 'Memoria Apostolorum" en la vía Appia, hoy conservada bajo la basilica funeraria dedicada a San Sebastián (Fasola, pp. 149-165; Mancinelli, pp. 17-20, con las ilustraciones). Sin entrar en el meollo de esta difícil y compleja cuestión, querría simplemente notar que el hecho, indiscutible, del culto simultáneo de ambos apóstoles en la vía Appia, cuando a la vez se los veneraba en las otras dos vías, la Aurelia y la Ostiense, es decir, en los lugares de sus respectivas sepulturas (cf. los textos en Fasola, pp. 153 y

161 ss.), atestigua, por así decir, la necesidad de asociar los dos "fundadores" en el culto, sea lo que fuere de la presencia física de sus reliquias en el lugar llamado originalmente ad Catacumbas²⁶.

Como este cuidadoso análisis sobre el destino de los restos apostólicos, otros que también brinda Fasola sobre sus presuntas moradas y teatro de actividad pastoral en Roma (pp. 83-87), sobre su prisión (la cárcel Mamertina, pp. 55-60), la fuga de San Pedro (el "¿Quo vadis?" pp. 60-64) y algunas reliquias "insignes" (las cadenas, pp. 64-66; la cátedra, pp. 87-89), son modelo de sobriedad científica y del propósito de ir más allá de la leyenda, a fin de comprender su significado. Es claro, en todo caso, que ninguno de estos lugares, relatos o reliquias tiene ninguna verosimilitud histórica. No obstante, son testimonio, a su modo, de la convicción tenaz de los fieles romanos de la presencia, en medio de ellos, de los dos Apóstoles, de su ministerio y de su muerte.

Acerca de este último punto, quisiera añadir, a modo de conclusión, que Fasola parece convencido de que Pedro habría muerto crucificado, y crucificado cabeza abajo (pp. 111-113). El segundo aspecto es ciertamente mucho menos seguro que el primero. Para éste (es decir, el hecho mismo de la muerte en cruz), Fasola (p. 111) se refiere, no solamente al testimonio de Tertuliano (Scorpiace 15,3) sino al mismo Nuevo Testamento (Jn 21, 18: "extenderás tus brazos"), como una alusión precisa a la crucifixión, con una expresión que habría sido usada por Séneca en este mismo sentido. De este texto de Séneca no tenía noticia, y Fasola no da

²⁵ Cf. el libro interesante (si bien limitado, bajo este punto de vista) de Fr. Mussner, Petrus und Paulus. Pole der Einheit (Quaestiones disputatae 76). Herder. Friburgo-Basilea-Viena, 1976.

²⁶ De donde deriva el nombre hoy común a todos los cementerios subterráneos.

la correspondiente referencia²⁷. Pero es verdad, y hubiera sido importante mencionarlo, que no pocos comentaristas del lugar citado, lo interpretan del mismo modo, como una alusión a la crucifixión, no sin reconocer las dificultades que tal interpretación presenta²⁸. Si así fuera, se podría concluir que el tipo de suplicio del apóstol al cual Jesús confía su grey (ib. 15-17), porque lo ama, imita el

suyo y lo asocia de ese modo más intimamente consigo.

Es precisamente esta "gloria" (ib. 19) de uno y otro apóstol que los cristianos veneramos hoy en los santuarios de la Ciudad a ellos dedicada, y que Fasola y Mancinelli, contribuyen valiosamente a hacernos conocer y apreciar.

JORGE MEJIA

²⁷ Las referencias son por lo menos dos y las encuentro en el recentísimo libro de M. Hengel, La Crucifizion (= Lectio Divina 105) París, 1981, pp. 46-47: "patibulo pendere districtum" (Ep. 101 ad Lucilium); "alium in cruce membra diffindere" (Dial, 3, 2, 2). Séneca menciona también la crucifixión cabeza abajo (ib. p. 39): "Video istic cruces, non unius quidem generis, sed aliter ab aliis fabricatas... capudem conversos in terram suspendere" (Dial. 6, 20, 3). No es, en cambio, del todo claro si el crucificado cuyos restos son encontrados en Giv'at ha-Maktar, haya sido suspendido cabeza abajo (ib., pp. 39-40 y nota 16 con la bibliografía).

²⁸ Cf. R.E. Brown, The Gospel according to John (XIII-XXI). Garden City. New York, p. 1108, con la importante cita de Epicteto (III, 26, 22), testigo sin duda independiente. Otros comentarios (R. Schnackenburg, Il vangelo di Giovanni, Parte Terza (Brescia 1981, p. 608-9) son más reservados ("non si puó avere una certezza assoluta").

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Rudolf Bultmann - Teología del Nuevo Testamento. Ediciones Sígueme - Salamanca - 1981 - 749 páginas. Traducción de la 5a. edición alemana por Víctor A. Martínez de Lapera. Presentación de la edición castellana por Xabier Pikaza.

Desde que apareció el primer volumen de su edición original alemana (1948), se supo que esta obra estaba llamada a ser un clásico de la teología neotestamentaria y un punto de referencia que no podía ser ignorado por ningún investigador en trabajos posteriores a esa fecha. Los hechos han confirmado esta apreciación y la influencia que ya ejercía Bultmann sobre exégetas y teólogos ha ido en constante aumento. La "Teología del Nuevo Testamento" contribuyó de una manera decisiva para que el nombre de su Autor se afirmara en su posición de autoridad y prestigio.

Ante los avances de un racionalismo que destruía el contenido religioso de la Sagrada Escritura, Bultmann—desde su perspectiva luterana— ha llamado la atención sobre la permanente actualidad de la interpelación de la Palabra de Dios contenida en el texto sagrado. Con su crítica, su sistema y particularmente en esta obra que comentamos, Bultmann ha dado valiosos aportes en el plano de la téc-

nica exegética y en el método hermenéutico.

No es el momento de volver a presentar una vez más los lineamientos del pensamiento bultmanniano, como tampoco el contenido de esta obra que desde hace años es ampliamente conocida por todos los estudiosos del Nuevo Testamento. Sin embargo, no se puede dejar de elogiar la cuidadosa edición que se nos ofrece. Se debe destacar especialmente la clara y oportuna introducción del Padre Xabier Pikaza, que en su intención está destinada a los que no conocen mucho sobre Bultmann, pero que sin duda será leída con gusto y provecho por todos.

El enunciado de los valores y aspectos positivos del aporte bultmanniano a la teología neotestamentaria, hecho con toda justicia y seguramente incompleto, no significa que estemos totalmente de acuerdo con esta nueva edición. Sin desestimar la importancia de la obra, encontraríamos dos razones por las cuales esta edición en lengua castellana parece inoportuna.

La primera razón es de orden doctrinal. Se sabe que desde la perspectiva católica, muchos presupuestos y conclusiones del Autor son inaceptables. Se señalan como puntos de choque más notables: la falta de interés o el escepticismo sobre el Jesús histórico; el concepto de fe, considerado exclusivamente como opción, la descripción de los orígenes del cristianismo, no a partir de una tradición originada en Jesús sino como una amalgama de elementos gnósticos y de otro origen; la arbitraria jerarquización de los libros del Nuevo Testamento ("un canon dentro del canon"), donde Juan y Pablo (gnóstico el primero e impecablemente luteranos los dos) están por encima y deben ser preferidos a cualquier otro autor, incluso a los sinópticos, considerados como decadentes.

Esta razón de orden doctrinal nos mueve a preguntar si era conveniente comprometer un esfuerzo editorial católico de esta magnitud para dar mayor difusión a un libro que provocará confusión y desviaciones en aquellos lectores que todavía no están capacitados para distinguir lo que es valedero de lo que es objetable.

En la presentación, el Padre Pikaza nos invita a leer y a integrar el pensamiento de Bultmann. Estamos de acuerdo con esto. Pero pensamos que esta labor no se favorece poniendo indiscriminadamente en mano de todos un libro que originalmente no está dirigido al diálogo sino a exponer ante un auditorio de especialistas o de estudiosos de cierto nivel, una hipótesis que en sus fundamentos ya contiene elementos que no podemos admitir como católicos. Podrán leerlo con provecho los estudiantes ya avanzados, y quedará reservado a los especialistas el discernir cuáles son los elementos que podemos y debemos asimilar (que no son pocos), y en este juicio se deberán guiar por criterios que son comunes a todos los investigadores científicos, pero también por aquellos otros que nos son propios como creventes.

La segunda razón es de orden más bien científico. Es sabido que muchas de las afirmaciones fundamentales de Bultmann deben ser consideradas hoy desde otra óptica, muchas veces matizadas y a veces también desestimadas o rechazadas. En general, sus seguidores ya no aceptan su autoridad de manera inapelable; en algunas cuestiones —como por ejemplo el Jesús histórico o los orígines del cristianismo— los post-bultmannianos sostienen posiciones muy distintas de las propugnadas por su maestro.

Esta falta de actualidad nos hace preguntar si es oportuno difundir un libro que a pesar de su significado como aporte y avance en el momento de su publicación, hoy ya se encuentra superado en varios aspectos. En este punto no coincidimos con el optimismo del Padre Pikaza, que sigue considerando insustituible la "Teología del Nuevo Testamento" de Bultmann, y solamente reconoce en ella algunas "limitaciones".

Reconociendo el valor de la obra, consideramos que a pesar de todo es inoportuna su publicación en castellano, sobre todo y principalmente cuando viene avalada por un sello reconocidamente católico.

Luis Heriberto Rivas

Pablo Sudar: El rostro del pobre más allá del ser y del tiempo. Ed. Facultad de Teología de la UCA y Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981; 286 págs., 23 cms.

El largo subtítulo de páginas interiores justifica el rótulo, aparentemente informal, con que se presenta este libro. En realidad se trata de una profunda y densa reflexión sobre el hombre, un estudio revelador de las intuiciones antropológicas del filósofo israelita francés Emmanuel Levinás. El mismo profesor emérito de la Sorbona (París) en el prefacio del libro nos presenta el dilema que está en el centro de este trabajo: "La espiritualidad ¿será el saber realizándose en la humanidad que llegó a la conciencia de sí, donde igualándose al mundo se

encuentra consigo, es decir: es perfecta y autosuficiente en sí misma?

Por el contrario, ¿consistirá en la proyección de sí hacia el otro, que se produce concretamente como responsabilidad por el otro: por "el extranjero, la viuda, el huérfano", y será —a pesar de este rodeo— la relación más directa al Innegable, al Infinito?" (p. 5).

La vinculación del pensamiento levinasiano con algunas tendencias contemporáneas de la filosofía y la teología salta a la vista desde las primeras páginas. Luego se encarga el autor de mostrarlo científicamente en los dos últimos capítulos de esta tesis doctoral, rastreando la prolongación de la filosofía de Levinás en los escritos de algunos pensadores latinoamericanos actuales y la utilidad de sus ideas filosóficas para vivir proféticamente la misión de la Iglesia en nuestro continente.

La originalidad de Levinás consiste en pensar desde la intersección de la filosofía moderna, en una línea fenomenológica, y la experiencia bíblica del pobre, que se torna epifanía o manifestación del Absoluto. De este modo, al descubrir en el hombre respecto del otro un especial parentesco además del ser, surge un nuevo modo de significación: la posibilidad de encontrar el más en el menos, la apertura a la trascendencia. La inquietud del yo por el otro pone al hombre en relación con el Infinito; y esta unidad entre el hombre y Dios da origen a un humanismo trascendente que logra superar el modernismo y el postmodernismo, los cuales llevaron al individualismo, al estatismo y al ateismo. Es decir, una nueva perspectiva antropológica para la presente encruciiada histórica.

La tesis doctoral de Pablo Sudar, presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Westfalia (Münster-Alemania Federal) y dirigida por el Profesor de Teología Dogmática de esa Facultad, Peter Hünermann, que pasó recientemente a ocu-

par la Cátedra de Teología Dogmática en la Universidad de Tubinga, procesa así, con Levinás y sus seguidores latinoamericanos, a la filosofía griega, al capitalismo y al colectivismo marxista, que con su actitud dominadora del sujeto son fuente de toda injusticia. Por el contrario, el mensaje bíblico alienta una apasionada predicación de la justicia, precisamente por la atención al otro necesitado, al pobre, en evidente coincidencia con los planteamientos formulados. Culmina esta reflexión con el último capítulo centrado en la persona y mensaje de Jesucristo Hijo de Dios. Desde su Evangelio el "pobre" no es sólo "huella" o "sombra" del Absoluto, sino que es la revelación misma del rostro de Jesús, Dios, que en cada pobre, cada hombre, se historiza y revela. Desde la encarnación de Jesucristo, la solidaridad de Dios con el hombre, y del hombre con su prójimo alcanza su cima suprema en el amor.

Por lo que dice y por los caminos que abre, ahondando en los problemas fundamentales que la humanidad tiene planteados, esta nueva publicación de la Colección "Teologia" constituye un valioso aporte a la evangelización de la cultura que según dice el Documento de Puebla, "tiene en cuenta a todo el hombre, busca alcanzarlo en su totalidad, a partir de su dimensión religiosa".

Justo Rivas

Bernardo Recaredo García, Espiritualidad y "Lectio Divina" en las "Sentenci...s" de San Isidoro de Sevilla (Zamora, 1980). Ediciones Monte Casino. 198 páginas.

Con tristeza asistimos en nuestros días a la programación del hombre en todos los niveles. Pareciera que ya no queda nada. "Pero donde está el peligro, allí crece también lo que salva" (Hólderlin)." Así es que en el corazón del hombre palpita el deseo de salvarse. El hombre busca desesperadamente a Dios. Indice es la abundancia de libros de espiritualidad.

He aquí otro: Espiritualidad y Lectio Divina en las Sentencias de San Isidoro de Sevilla, Pero debemos mencionarlo en forma especial.

El monje Bernardo García nos hace vibrar con toda la Iglesia que busca una vuelta a las fuentes. Con el obispo de Sevilla nos remontamos a un momento de esplendor cultural y de actividad monástica en la España visigoda. O como dice Madoz de San Isidoro: "su destino, como el de Boecio y Casiodoro fue el de ser maestro y educador del Medioevo".

Pero hay algo más que merece destacarse: La figura de San Isidoro se proyecta incluso hasta nosotros, ya que él está en la raíz y orígenes de la nacionalidad ibérica, cuyo caudal histórico, cultural y espiritual ha heredado Hispoamérica. También el hombre latinoamericano puede encontrar en Isidoro un alimento fecundo y sólido para su realización cultural y espiritual.

El trabajo de Bernardo García quiere ser un intento de profundización y reflexión sistematizada en torno a la "espiritualidad" y "lectio divina" tal como se desprende del estudio de los tres libros de las Sentencias Isidorianas.

Muy acertado es el contenido de la introducción. En una apretada pero valiosa síntesis nos presenta al obispo de Sevilla en su momento histórico. Es una presentación documentada de la personalidad de Isidoro. A continuación nos ubica en la gran obra: Los Tres Libros de las Sentencias.

Luego, el trabajo consta de dos partes: la primera, sobre la espiritualidad isidoriana según las Sentencias; y en la segunda, la "lectio divina" en la espiritualidad de las Sentencias. Estas dos partes no son independientes, sino que están mutuamente en función una de la otra. Se quiere destacar especialmente la importancia de

la "lectio divina" dentro de dicha espiritualidad.

Muy práctica es la conclusión que se presenta al final de la primera parte: se trata de mostrar las principales constantes o líneas fuerza de la espiritualidad de las sentencias isidorianas.

Con respecto a la "lectio divina" digamos que es uno de los grandes caminos que conducen al conocimiento y contemplación de Dios. San Isidoro define la "lectio divina" en función de la Sagrada Escritura. Es una locución de Dios al hombre que exige la respuesta atenta de éste. Es una escucha a Dios que habla. Es todo un proceso que debe prolongarse en la rectitud de vida. Aquí se nota el sentido pastoral y práctico del obispo que fue contemplativo en la acción.

Este trabajo de Bernardo García es un aporte muy útil para la espiritualidad del hombre latinoamericano que busca caminos para acercarse a Dios, desde sus propias fuentes.

José M. Repovz, SDB

Sudbrack, Josef S.I.: Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten (Herderbücherei Bnd. 611) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, 175 pp.

El P. Josef Sudbrack ha escrito diversas obras de Teología Espiritual: Theorie und Praxis Meditation. (1971); Dienst am geistlichen Leben (1971); Personale Meditation, Die Vier Bücher von der Nachfolge Christi -neu betrachtet (1973); Beten ist menschlich (1973); Meditation des Wortes (1974); Das Mysterium und die Mystik (1974); Worte sind Brücken, Hinführung zur Gedicht meditation (1977) y diversos artículos en revistas, especialmente en Geist und Leben, de la que es Redactor, mereciendo citarse su Konzentration auf die Mitte. Anstösse moderner Spiritualität bei Papst Johannes Paul II: GuL 4 (1979) 267-290.

Posee un estilo claro y su principal intención es analizar situaciones e ideas actuales en su significación para la existencia cristiana. En Heraus gefordert... se ocupa de la verosimilitud y condiciones de un diálogo verdadero entre la Mística y oración cristianas -en última instancia, de la Fecon las diversas corrientes de espiritualidad oriental. No es un libro de experiencias personales, al estilo de los de Dom Bede Griffiths, H. Le Saux, etc., surgidos de la vivencia de los métodos orientales de meditación sino una exposición antológica (por las abundantes citas que transcribe de fuentes y de autores que han tratado este tema por ejemplo: De Lubac, Molinski, Suzuki, Enomuya-Lasalle, Waldenfels) y críticamente serena, matizada con frases de fina ironía. Corresponde de esta manera a las finalidades de la colección Herderbücherei: libros sintéticos, de rápida consulta, escritos por autores competentes (Boros, Rahner...).

En la I Parte (Die Frage nach der Meditation) trata de describir la esencia de la meditación como una experiencia religiosa inter-personal (Du-Erfahrung Gottes) articulable en niveles de totalidad, interioridad y gradación (Stufen) que desemboca en la Selbserfahrung, preámbulo de la actividad cuyo papel estudia con detalle. La meditación específicamente cristiana posee una estructura cristológica que ya Rahner llamó "inkarnatoris-(fleischgewordene) Struktur" tanto en el aspecto subjetivo (Erfahrung) como en el objetivo (Gott im Menschen Jesus). Son interesantes, en este contexto, sus reflexiones sobre el lenguaje de la oración, su Tiefenstruktur caracterizada por la polisignificación de las palabras y su dimensión arquetípica-jungiana.

Estudia a continuación (II Parte) la dimensión antropológica de la meditación resaltando el criterio transcendental de su genuinidad: el Misterio de Cristo (Das Wirklichkeitskriterium des Kreuzes) y el clásico problema de

las relaciones entre contemplación y acción cuya unidad vislumbra, siguiendo las líneas más puras de la espiritualidad cristiana e ignaciana, en la situación dialógica de la persona y en su apertura a la Gracia. En efecto, esa unidad es fruto de la Gracia Divina, Don generoso del Señor. Esta apreciación, por otra parte, no se ve en la Mística oriental: "Erst das Ganze, Hören und Tun, Meditieren und Engagement, Kontemplation und Aktion, macht den Menschen aus. Es ist Geschenk der Gnade: ruht in Gottes grösserer Wirklinchkeit; ist Gottes zugleich nahes wie geheimnis bleibendes Du" (p. 97; los subrayados son nuestros). Hasta aquí el P. Sudbrack realiza un esfuerzo especulativo bastante considerable ya que pone sobre el tapete cuestiones esenciales (baste citar, entre otras, el Jesús histórico, la mediatez o inmediatez de la unión con Dios...) cuyo perfil propio es precisado en el diálogo, en lo que él llama "miteinander sprechen"

En la III Parte estudia la meditación en la experiencia cristiana y los caminos de la unión con Dios en Cristo por la acción del Espíritu Santo. Citando nuevamente a Rahner afirma que el diálogo interreligioso parte de que el Cristianismo es "...die geschichtlich reine Objektivation der Gotteserfahrung" y que, por tanto, no puede considerarse "irenísticamente" como "...die partikuläre Religion neben anderen..."

La IV Parte la dedica a las preguntas científicas provenientes de la Psicología, Sociología y Antropología, dirigidas a la meditación, entendida como Selbsfindung y experiencia de Dios, y a las correspondientes respuestas filosófico-teológicas sintetizadas en la "Ur-Abhängigkeit aller christlichen Erfahrung von dem menschgewordenen Wort Gottes und der le bendigen Uberlieferung der Offenbarung" (p. 162).

El diálogo auspiciado por Sudbrack reconoce las diferencias entre la meditación cristiana y la oriental (budista, hinduista y especialmente el Zen): la primera se destaca por la dimensión personal del encuentro hombre-Dios y el papel fundamental de la Gracia Sobrenatural mientras que en la segunda notamos el "pelagianismo" de la Mística Zen, su panteísmo (en el Satori) y falta de objeto preciso a meditar (von Anfang an ohne

Objekt).

Dadas la difusión e interés mundial que tienen las doctrinas y prácticas espirituales orientales, no siempre seriamente presentadas y evaluadas, Herausgefordert zur Meditation se presenta como un libro oportuno que puede contribuir, "ein wenig" según confiesa modestamente su Autor, a un mejor conocimiento de aquéllas. Su traducción se presenta también como una labor oportuna porque no son muchos los estudios serios que poseemos en castellano sobre el particular. Además no debemos olvidar que en nuestro medio -baste para comprobarlo un paseo atento por la Av. Callao— existe una curiosa proliferación de movimientos principalmente "pseudoorientalizantes" de los que sería interesante poseer un estudio con sus finalidades y características para saber de este modo con quienes se puede dialogar serena y seriamente sobre nuestro tema, ya que no "todo lo que brilla es oro". El libro de Sudbrack sería una importante ayuda en ese diálogo.

P. FRANCISCO JORGE VEISMANN, O.S.A.

Durán, Juan Guillermo: "El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)" (Estudio Preliminar - Textos - Notas). Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Editorial "El Derecho". Buenos Aires, 1982. 532 pág. 25 ilustraciones. 16 x 23 cms.

El título de esta obra dice de todo su contenido, que es puramente histórico y de índole documental. Y aquí el primer mérito del Padre Juan Guillermo Durán, que ha hecho de ella el argumento de su investigación.

La verdad es que estamos poco acostumbrados a publicaciones de estricto sabor científico como la presente. En el terreno de la Historia Eclesiástica Argentina, para citar sólo algunos casos últimos, nos han brindado buenos ejemplares Monseñor Juan Antonio Presas, Vicario General de la Diócesis de Morón (Bs. As.), con sus estudios documentales acerca de la Virgen de Luján y su Santuario (Nuestra Señora de Luján. Estudio críticohistórico, 1630-1730. Bs. As., 1980), última palabra en tema tan nuestro; lo mismo que los Padres José María Arancibia y Nelson C. Dellaferrera, de la Curia Arzobispal de Córdoba, con sus ediciones críticas de los Sínodos de la Diócesis del Tucumán (Los Sínodos del Antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria: 1597, 1606, 1607. Edición crítica, con introducción y notas. Bs. As., 1979).

A ellos se suma ahora el estudio del Padre Durán, perteneciente al Presbiterio de la Diócesis de Mercedes (Bs. As.), modelo de labor científica, y sorprendente por la extensa erudición de que ajustadamente hace gala el autor, que no ha dejado fuentes ni obras anteriores sin consultar, para decirnos cuanto puede conocerse acerca no sólo del Catecismo del III Concilio Limense, sino también de su contexto histórico y de la raigambre teológica de cada uno de sus artículos.

Es, asimismo, muy oportuna esta publicación, en vista singularmente del empeño catequístico que, providencialmente, va invadiendo las formas todas del apostolado sacerdotal y seglar.

De cierto se aduce en ella, que "generalmente no estamos muy familiarizados con nuestras propias raíces

culturales y eclesiales", y que por eso precisamente "el conocimiento y valorización de este maravilloso y original proceso de evangelización, que como decía Juan Pablo II, merece gran admiración y respeto..., nos puede llevar a crecer en la conciencia de que nuestra historia, como Iglesia y como pueblos, tiene su grigen en los acontecimientos que se desencadenaron a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo. Y, de esta manera, podremos contrarestar los efectos nocivos de una interpretación liberal, que pretende entender y explicar exclusivamente nuestros procesos históricos a partir de los albores del siglo XIX, cuando comienzan a surgir los primeros estallidos revolucionarios frente a España, a quien con toda justicia, respeto y gratitud debemos llamar nuestra Iglesia madre" (p. 31).

El presente trabajo de investigación consta de dos grandes partes:

I. Un extenso Estudio Preliminar destinado a analizar minuciosamente el contexto histórico que rodea la redacción de este grupo de escritos catequísticos y efectuar la correspondiente presentación teológico-pastoral de los mismos. El cual consta de una Introducción General y Seis Capítulos, que cubren 333 págs. (Primera Parte).

II. Y la edición completa del texto castellano de dos de las tres obras catequísticas que el III Limense ordenó redactar e imprimir: la "Doctrina Cristiana y Catecismo" y el "Confesionario para los Curas de Indios". Este último acompañado de sus respectivos "complementos pastorales" ("Instrucción contra las ceremonias y ritos de los Indios", "Exhortación para ayudar a bien morir", "Sumario de Privilegios y Facultades" y "Forma de Impedimentos del Matrimonio"). El otro escrito, cuyo texto no se incluye en la presente "reedición". "Tercero Catecismo" fue intitulado: o "Sermonario".

Con respecto a la reproducción del texto castellano de las dos aludi-

das obras se debe apuntar lo siguiente: 1) Ha sido realizada, prolija y cuidadosamente, a partir de la "editio princeps" aparecida en Lima entre 1584 ("Doctrina y Catecismo") y 1585 ("Confesionario"), estampación que estuvo a cargo de Don Antonio Ricardo o Ricardi; 2) La ortografía y la puntuación han sido modernizadas. adaptándolas a los usos del castellano actual, sin que por ello el texto haya sufrido la más mínima alteración; 3) El texto de los dos escritos en cuestión va acompañado, cuando se hace necesario, de abundantes y eruditas notas explicativas destinadas a facilitar la comprensión del pasaje que se va leyendo, cuando en éste se incluyen términos castellanos antiguos, o se mencionan personas, lugares geográficos y núcleos aborígenes, o se incorporan vocablos quechuas o aymaras, etc.

En el desarrollo de su estudio va escudriñando el autor cuanto es dable conocer acerca del III Concilio Limense de 1582-1583: la situación creada en las diversas diócesis de la América Española, cuyos prelados participaron en la asamblea (cap. I); su historia, hasta en los pormenores ingratos que aquilataron la santidad heroica del Arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo (cap. II); y, en fin, la elaboración de los cánones por ella sancionados (caps. II y III).

La parte central de la obra es el así llamado Catecismo del III Limense. Fíjanse conceptos acerca de su redacción y obligatoriedad, de las fuentes utilizadas, y de los autores del texto, con la parte principal que cupo al benemérito jesuita Padre José de Acosta (caps. III y IV).

También respecto de las versiones indígenas (quechua y aymara), que ordenó el mismo Concilio, va el autor buceando en los archivos y viejas publicaciones, para descubrir a quienes les dieron forma, así como las circunstancias de su elaboración (cap. IV). Ni deja tampoco a un lado lo que podría parecer argumento marginal—las

noticias sobre la impresión de los textos, lo mismo que las ediciones aparecidas (caps. IV, V, VI)— fiel al cometido de presentar al lector un estudio completo del citado manual, que hasta el Concilio Plenario de la América Latina de 1899 constituyó, con sus oportunas adaptaciones, una fuente doctrinal segura para cuantos misioneros y catequistas emprendieron la meritoria labor de la evangelización de América.

Se agregan igualmente sus buenas páginas acerca del contenido, así del Catecismo breve para los rudos y ocupados, como del Catecismo mayor para los que son más capaces (cap. V), lo mismo que de los "complementos pastorales", es a saber el Confesionario para los Curas de Indios y del Sermonario con su tabla de sermones (cap. VI).

Al fin va el texto castellano íntegro, como ya lo apuntamos, de la "editio princeps", con abundantes notas explicativas, de los dos catecismos, del confesionario y de sus complementos pastorales.

El ejemplar impreso va acompañado de 25 ilustraciones en blanco y negro: dos retratos de Santo Toribio de Mogrovejo, un mapa del Arzobispado de Lima, dieciocho reproducciones de algunos folios de los "códices" (manuscritos) que contienen las actas oficiales del III Limense y del ejemplar impreso de las obras estudiadas, y varios dibujos (en cuatro láminas) pertenecientes a la ingenua pero encantadora pluma del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, que aparecen en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, escrita entre los años de 1587 y 1615.

El volumen concluye con sus correspondientes y detallados índices: onomástico, de materias, de voces indígenas (quechua-aymara), de fuentes y de ilustraciones.

En las cubiertas del mismo se reproducen otros dos dibujos del "quechua" Guamán Poma de Ayala. En la anterior, el Calvario, y en la posterior, la Coronación de la Virgen María por parte de la Santísima Trinidad.

Es para alabar a Dios que el Padre Juan Guillermo Durán, Profesor de Historia Eclesiástica en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, haya concebido la feliz idea del presente estudio, centrado en el célebre Catecismo Limense. Tan exhaustivo se presenta dicho estudio, en su aspecto documental, que difícilmente hallará nadie nuevos papeles que desvirtúen las conclusiones, aún de segundo orden, por él alegadas.

Quiera Dios Nuestro Señor y la Virgen María, en cuya festividad de la Asunción de 1582 dispuso Santo Toribio comenzar el III Concilio Limense, el más trascendental acontecimiento de su quehacer arzobispal, suscitar otros estudiosos del genio de nuestro autor, que se internen decididamente por los entresijos de la Historia Eclesiástica Americana, tan fecunda en monumentales obras de cultura y de indiscutible progreso.

CAYETANO BRUNO, S.D.B.