

TEOLOGIA

REVISTA

DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

DE LA P. UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA



Tomo VII / 1969

POSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TEOLOGIA

TOMO VII

ENERO-ABRIL 1969

Nº 14

SUMARIO

J. F. RADRIZZANI - O. D. SANTAGADA	
"Humanæ vitæ"	7
CARMELO J. GIAQUINTA	
Sentido evangélico del magisterio eclesiástico	10
JUAN F. RADRIZZANI	
La "Humanæ vitæ" y su antropología	28
RAFAEL BRAUN	
El tema de la conciencia en los documentos recientes del magisterio ..	41
EMILIO BIANCHI DI CARCANO	
Las declaraciones pastorales de los episcopados para la aplicación de "Humanæ vitæ"	51
RODOLFO L. NOLASCO	
Licitud e ilicitud de las "píldoras" progestínicas después de la encí- clica "Humanæ vitæ"	61
CESAR H. BELAUNDE	
Algunos aspectos de demografía mundial	68
JOSE MIGUEZ BONINO	
Una opinión protestante sobre "Humanæ vitæ"	72
OSVALDO D. SANTAGADA	
"Humanæ vitæ": aporte para una bibliografía señalada de documentos y artículos, con la colaboración de Héctor AGUER y Antonio MARINO	77

LIBROS

I. "Humanæ vitæ" y conexos	128
II. Biblia, Teología, Historia eclesiástica	134
III. Notas de lectura	153
IV. Libros recibidos	155

“Humanae Vitae”

“Nunca hemos sentido tanto el peso de nuestra misión como en esta circunstancia. Estudiamos, leímos y discutimos todo lo que pudimos, y también rezamos mucho”. Estas palabras del discurso del 31 de julio pasado, en el cual Pablo VI se refirió a su encíclica, nos sirven también a nosotros para presentar este número de la revista TEOLOGIA dedicado a estudiar algunos aspectos fundamentales de la Humanae vitae.

El Concilio Vaticano II ha subrayado con trazos vigorosos la necesidad de “comunión” en toda la Iglesia. A partir de esa perspectiva esencial, el Concilio se esforzó por establecer la articulación precisa que existe entre el magisterio eclesiástico y la totalidad del pueblo cristiano. Aparece así la imprescindible tarea de intercambio entre todos los sectores del Pueblo de Dios: los obispos sirviendo a todos “como testigos de la verdad divina y católica” (Lumen gentium, 25), los presbíteros cooperando en la preocupación pastoral de su diócesis e incluso de toda la Iglesia (ib., 28), los laicos ejerciendo el derecho y hasta la obligación de manifestar su opinión sobre lo que toque al bien de la Iglesia (ib., 37). De este modo, la Iglesia se presenta como una comunidad que, en sus varios niveles, “responde” —es responsable— al Señor que la interpela.

Surge de pronto en la Iglesia un motivo de crisis: la encíclica Humanae vitae. No sólo el modo de ejercicio de la autoridad pontificia provoca un malestar, sino el contenido mismo de un documento referente a tema tan íntimo y personal como el amor y la fecundidad humanas. Y así, sin haberse establecido de antemano, se origina en toda la comunidad católica un debate sobre el tema. Interpretaciones teológicas, dificultades pastorales, dramas familiares: todo se mezcla, en un primer momento, con el carácter emotivo y poco reflexivo que brota ante una decisión magisterial que toca lo más profundo de las existencias humanas.

¿Cuál será entonces nuestra función, la de teólogos? ¿“Defender” acaso al Papa? ¿“Oponerse como un deber de amor”, según afirmó en un momento de impulso y arrebató un famoso moralista? La tarea teológica nos parece ser otra: una voluntad decidida de pensamiento libre para interpretar y criticar los datos en la fidelidad de la fe. En este sentido, la función crítica de la teología es ciertamente un servicio eficaz para el mismo magisterio.

Pero, ¿cuál ha sido nuestra intención al dedicar íntegramente este número a la encíclica de Pablo VI? Ante todo, hemos querido ayudar a comprender la decisión magisterial desde adentro de la preocupación

de la Iglesia. Hemos evitado alejarnos de la Iglesia, para encerrarnos en una reflexión abstracta sobre el magisterio o sobre el amor matrimonial. Al contrario, hemos tenido presente en todo momento los problemas humanos de los esposos cristianos y de sus pastores, conscientes de las cuestiones surgidas. La ocasión es ahora más oportuna. La posibilidad de diálogo sobre *Humanae vitae*, carece ahora del colorido apasionado del comienzo. La iglesia madura en su conciencia, y lentamente—por obra de todos— se logra una aceptación de lo que en primera instancia parecía un peso imposible de llevar.

Quedan, es cierto, muchos problemas pendientes. Y esto será evidente al lector atento y crítico. No todo está solucionado. Pero por lo menos, en algunos aspectos, se puede presentar ahora una opinión clara. Porque si bien somos solidarios con el Papa, en cuanto eje de la comunión eclesial, nos sentimos también solidarios con el resto de la Iglesia, que sufre durante su peregrinación terrena hasta llegar a la redención definitiva (cfr. Rom. 8:18-25).

Por eso, nuestro trabajo tiene la pretensión de ser un triple servicio: al magisterio, a los que cargan con la responsabilidad pastoral concreta, y a todos los cristianos. Servicio para las inteligencias. Pero también para la elección y la acción.

Abrimos los estudios con una presentación del magisterio. C. J. GIAQUINTA, lejos de una óptica rígidamente sistemática, contribuye a la comprensión del magisterio en la Iglesia, desde una perspectiva exclusivamente neotestamentaria. Pensamos que esas páginas podrán devolver a muchos inquietos y doloridos, una imagen fresca, diáfana y llena de fe ante los "pregoneros de la Fe" por voluntad de Cristo.

J. F. RADRIZZANI analiza la concepción del hombre, que subyace a la encíclica, estableciendo los planteos que todavía permanecen abiertos para la discusión y la profundización.

Ha surgido una tensión inevitable entre magisterio y hombre: un conflicto típico de todos los momentos de la historia, pero que ahora se agranda en nuestro mundo antropocéntrico. Entra en juego el tema de la conciencia humana. R. BRAUN trata de sacar a luz ese tema basándose en los textos conciliares.

Hay, además, una tensión dentro del mismo magisterio. La tensión surgida entre la tarea de esclarecimiento de la verdad y la misión de misericordia. El equilibrio es difícil. A veces insistir en la verdad puede parecer un olvido de la misericordia. O a la inversa, insistir en la misericordia puede parecer un olvido de la verdad. E. BIANCHI DI CARCANO indica algo de lo que aquí insinuamos, estudiando las declaraciones episcopales sobre *Humanae vitae*.

Siguen luego los problemas prácticos: Mons. R. L. NOLASCO presenta soluciones concretas a casos prácticos de orden pastoral, en una nota que podrá ayudar especialmente a los confesores; C. BELLAUNDE esboza de qué manera la problemática demográfica excede el ámbito restringido de una solución por el control de la natalidad. Estas dos notas se mueven, pues, en el contexto de dar una aclaración más.

Los interrogantes de nuestro amigo el pastor J. MIGUEZ BONINO sobre el magisterio colegial, el valor del pronunciamiento pontificio y las líneas antropológicas que subyacen a la encíclica, pueden quizás encontrar una primera respuesta en el conjunto de los estudiosos anteriores.

Se presenta luego la bibliografía señalada sobre una numerosa serie de artículos de revistas, preparada por O. D. SANTAGADA con la colaboración de dos alumnos de la Facultad: H. AGUER y A. MARINO. Podrán buscarse allí todos los datos referentes a las declaraciones episcopales y los resúmenes de 72 artículos aparecidos entre agosto y diciembre de 1968, como eco a la encíclica. No fue necesario agregar una crítica: saltan a la vista los argumentos, la polémica o la claridad teológica. Pero lo importante es que a medida que pasa el tiempo —la bibliografía lo demuestra— se va notando en quienes sienten la fuerza de su responsabilidad, una aceptación fundamental de la encíclica. Véase p.e. la sugestiva retractación de Häring. El esfuerzo realizado —pensamos— servirá mucho a intelectuales y pastores. El lector encontrará al final algunas recensiones de libros referentes a la encíclica o íntimamente conexos con ella.

La última palabra sea de agradecimiento a todos los que contaron nuestras encuestas privadas de diciembre y enero pasados. El número aparece así como fruto de una participación de obispos, presbíteros, religiosos y religiosas, y toda suerte de laicos, en la tarea de esta Facultad.

Juan F. RADRIZZANI

Osvaldo D. SANTAGADA

Sentido Evangélico del Magisterio Eclesiástico

La encíclica "Humanæ Vitæ", por muchos motivos, es un documento pontificio de excepción. No pasará sin pena ni gloria, como la Constitución *Veterum Sapientia* de Juan XXIII sobre la restauración de la enseñanza del latín para los clérigos. Ni quedará en el recuerdo como una simple amonestación severa sobre imprecisos errores doctrinales, cual la encíclica "Humani Generis" de Pío XII. Ambos documentos dieron que hablar. Pero el movimiento de opinión suscitado en los dos casos no fue mucho más allá de los claustros eclesiásticos de profesores de Filosofía y Teología, o de los círculos de seminaristas modernos.

La "Humanæ Vitæ", al tener por objeto al sexo, que importa tanto al bien de la persona y de la especie humana, ha tenido la virtualidad de interesar a todos, cristianos o no. A la vez, todo un conjunto de valores, que a primera vista nada tienen que ver con la anticoncepción, ha sido removido con ocasión de la misma. Se ha hablado de obstáculo para el movimiento de la unidad cristiana. Se ha temido la disgregación de la comunión católica. Junto a estos y otros inexpresados temores, surgieron también las discusiones abiertas, que hoy están en su punto álgido. Se relacionan éstas más o menos directamente con el meollo del tema tratado en la encíclica: la conciencia personal, la moralidad y el dinamismo de los actos humanos, el empleo de medios técnicos para procurar la anticoncepción, la noción de natural y antinatural, etc.

Lo intrincado de estas cuestiones conexas con la Metafísica y la Ética quizá empuje a no pocos a plantear el problema en un campo en el que se juzgan más competentes: o sea el de la Teología. Aunque, para no ser malintencionados, si muchos lo plantean allí, aún cuando su competencia sea escasa, es porque presienten que es ese el único terreno adecuado donde un cristiano puede formular correctamente cualquier cuestión que lo afecte. A la opinión del pueblo de Dios, preocupan hoy, por lo mismo, cuestiones que hasta ayer interesaban sólo a un estudiante de Teología en vísperas de examen. Han salido a la palestra las nociones de infalibilidad pontificia, de magisterio ordinario, de asentimiento interno y externo, de evolución del dogma; o bien, interrogantes sobre el sentido de la colegialidad episcopal del Vaticano II en relación con una autoridad pontificia ejercida al estilo del Vaticano I; o la necesidad de una Iglesia, que perscindiendo de

los perjuicios del pasado, y siguiendo los carismas del pueblo cristiano, sepa organizarse a partir del puro Evangelio y de la experiencia de hoy, etc., etc.

Algunos interrogantes estremecen. ¿Y simplemente porque muestran que el proceso de “demitificación” de la fe, que la salvará para mañana, está en marcha? ¿O porque señalan una fe herida de muerte? Quizá nada de lo que imaginamos. Sino el simple hecho de que doctrina y vida cristiana forman un todo interdependiente, y cualquier cosa que afecte a una no puede dejar de repercutir en la otra. El cristiano no se amedrenta de los interrogantes por agudos e imprevistos que sean, y sabe muy bien que de éstos han surgido siempre reformulaciones nuevas de la fe inmutable, más adecuadas para ser aprendidas —por no decir entendidas— por el hombre de su tiempo.

La misma fe del cristianismo pide que cada uno de los problemas que se presentan a su conciencia no sean ocultados. Han de ser planteados con claridad, a la luz de la totalidad del Evangelio.

De ese modo, la razón humana puede obtener un cierto entendimiento tanto del misterio revelado, como del camino concreto a seguir en la vida de cada día, a fin de hacer carne en nosotros el misterio que decimos creer.

El Magisterio eclesiástico tiene que ver con la transmisión íntegra del primero y también con la indicación segura del segundo. De allí la importancia permanente de este tema, y su interés actual. Por ello lo elegimos hoy para reflexionarlo desde un ángulo, al menos subjetivamente, nuevo.

I

EL MAGISTERIO DE CRISTO

Lo primero que sugiere el concepto de “magisterio eclesiástico” es la figura de *Jesús Maestro que enseña a la Iglesia y a todos los hombres*.

Para formular bien este problema, como cualquier otro de alcance telógico, es indispensable recurrir a Cristo, el arquetipo conforme al cual ha de entenderse todo lo que es y hace la Iglesia. De otra manera podremos decir cosas más o menos interesantes sobre el Magisterio Eclesiástico, pero no sabremos jamás si pensamos o no conforme a la verdad.

1. — *Jesús Maestro*

Viniendo a nuestro tema, lo primero que advertimos en los Evangelios es la cantidad de veces que Jesús es llamado "Maestro". Es un título que El se apropia en exclusividad: "*Uds no se dejan llamar maestros, porque uno solo es el Maestro de todos ustedes*"¹.

Su magisterio y su estilo de enseñanza se diferenciaban tanto del de los demás que hasta sus enemigos tenían que reconocérselo: "*Maestro, sabemos que eres sincero y no te importa de nadie, sino que enseñas con franqueza el camino de Dios*"². No por nada "la gente quedaba asombrada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad y no como sus escribas"³. Estos sólo enseñaban preceptos humanos⁴. El, en cambio, era el Maestro venido de parte de Dios⁵. Y enseñaba una doctrina que no era especulación humana, sino la Doctrina, con mayúsculas; o sea el enunciado de la Verdad, tal como brota de su misma fuente, Dios: "*Mi doctrina no es mía, sino del Padre que me envió*"⁶; "*lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que habla*"⁷.

2. — *La Doctrina de Cristo*

Pero Jesús es el Maestro por antonomasia no sólo porque se graduó en una escuela distinta de las que solemos frecuentar los hombres. Las materias que dicta también son diferentes. Su enseñanza, en síntesis, trata del Reino de Dios⁸, el cual trasciende la geografía y la historia humanas, pero que paradójicamente, tiene mucho que ver con la evolución y el destino del hombre: "*El que es de la tierra, es de la tierra y habla de la tierra; el que viene del cielo, está por encima de todos; da testimonio de lo que ha visto y oído*"⁹.

El primer punto del programa que Cristo desarrolla en su enseñanza es una nueva tabla de valores, llamados las bienaventuranzas¹⁰. Estos vinieron a trastornar todos los criterios y enfoques para interpretar la realidad que hasta entonces el hombre juzgaba correctos: "*Ustedes han oído que se dijo a sus antepasados... Pero yo les digo...*"¹¹.

Se explica así la contradicción que su doctrina suscita no pocas veces; incluso "*muchos de sus discípulos se alejaron y dejaron de acompañarlo*"¹².

1 Mt. 23:8.

2 Mc. 12:14

3 Mt. 7:29.

4 Mt. 15:9

5 Jn. 3:2.

6 Jn. 7:16.

7 Jn. 8:28.

8 Mt. 4:23.

9 Jn. 3:31-32.

10 Mt. 5:2.

11 Mt. 5:21-22.

12 Jn. 6:66.

Hay aspectos de la doctrina de Jesús más fáciles y otros más difíciles de captar. Más fácil, por ejemplo, este principio de sabiduría popular: *“Todo lo que ustedes deseen que los demás les hagan, haganlo ustedes por ellos”*¹³. Más difícil la enseñanza del celibato voluntario¹⁴. Y difícil, sobremanera, la necesidad de la Cruz como camino de autorrealización personal¹⁵.

3. — *Vivir para comprender*

Para entender la doctrina de Jesús no vale el puro esfuerzo humano, el raciocinio, la exégesis de cada una de sus palabras, sino un alma bien dispuesta¹⁶. Esta actitud de encarar el conocimiento de la doctrina de Cristo parecerá, quizá, simplista o infantil. Pero por poco que hayamos andado en la vida, conocemos ya de tanteos, de dudas e incertidumbres para el hallazgo aún de verdades elementales y empíricas. En un gesto humano, nos remitimos entonces al amigo que ya halló la luz. Y con la luz prestada de la verdad hallada por otro nos animamos a seguir caminando. De esto nadie dirá que es irracional. ¿Lo sería por el simple hecho de que quien nos presta la luz es Dios?

En el proceso de comprensión de la doctrina de Cristo sucede lo mismo que con el conocimiento de los que se aman. No se amarían, es cierto, si no se conocieran de alguna manera. El principio básico de filosofía “nadie ama lo que no conoce” permanece válido. Pero junto a éste hay otro principio: “cuanto más se ama a un ser más se lo conoce”. Conocimiento no ya de orden lógico, sino vital, el cual ilumina la mente y plenifica la existencia humana. Jesús Maestro tuvo presente este principio de psicología. Por ello nos insistió en que amemos *“no con la lengua y de palabra, sino con obras y en verdad”*¹⁷. Es esto, precisamente, lo que muchas veces nos quiso explicar: *“Si ustedes permanecen fieles a mi palabra... conocerán la verdad y la verdad los hará libres”*¹⁸.

4. — *Inmutabilidad e historicidad del Evangelio*

Su enseñanza es muy singular. No es un recetario de soluciones preestablecido para cada situación concreta, como pensó aquel hombre que le fue a decir: *“Maestro, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo”*¹⁹. Pero tampoco es un simple enunciado de principios generales.

¹³ Mt. 7:12.

¹⁴ Mt. 19:11.

¹⁵ Lc. 9:44-45; 24:25, 46.

¹⁶ Mc. 4:1s.

¹⁷ 1 Jn. 3:18.

¹⁸ Jn. 8:31-32.

¹⁹ Lc. 12:13.

Es la proclamación de una verdad eternamente válida, que no es hoy "sí" y mañana "no"²⁰. Y, sin embargo, es una doctrina con proyecciones práctica que nos urge en todas las circunstancias históricas de nuestro obrar humano, cualesquiera que sean, de resonancias públicas como el desatar la guerra atómica, o del fuero más íntimo como un simple mal deseo imposible de cumplir²¹. Dos cualidades, pues, de la doctrina de Jesús: trascendencia o inmutabilidad en la verdad que enuncia, e historicidad en sus proyecciones prácticas o en sus modos de formulación y comprensión humanas. Dos cualidades o dimensiones postuladas por el mismo ser del Divino Maestro, el cual es siempre, y a la vez, eterno y temporal: el Verbo hecho carne²².

Dos cualidades, por tanto, que no se han de separar, so pena de que la Doctrina enseñada sin referencia al hombre nunca llegue a ser "Evangelio", o sea la Buena Noticia de su salvación: o bien, al no estar ésta referida a una fuente inmutable de verdad, haya tantos evangelios como pareceres humanos, que en vez de salvar contribuyan a condenar al hombre.

En razón de esta doble cualidad Cristo dicta su doctrina. Y así, se eleva por momentos a explicarnos su generación eterna del Padre²³, o bien, desciende a demostrar las implicancias concretas que esta verdad tiene en el terreno de la fraternidad humana, formulándolas en la ley del amor a Dios y al prójimo²⁴.

5. — *Pedagogía de Cristo*

Al hablar del Magisterio de Cristo conviene, además, advertir su pedagogía, que es elemento integrante del mismo. ¿Se trata de una verdad de fe a anunciar? La va sugiriendo lentamente en los oídos y el alma de sus discípulos, con una parábola, una actitud, un comentario. Hasta que por fin esta se evidencia al alma de sus discípulos y brota espontánea la confesión de fe: "*Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo*"²⁵. O bien: "*Señor ¿a dónde iremos? Tú tienes palabras de vida eterna*"²⁶. ¿Se trata de actitudes humanas a corregir? Si es un hombre satisfecho con su obrar, lo increpa, como en el caso del fariseo²⁷. Si es un discípulo torpe, lo reprende²⁸. Si es una mujer sorprendida en adulterio, la cubre con una mirada de cariño y la despid

²⁰ 2 Cor. 1:18-20.

²¹ Mt. 5:28.

²² Jn. 1:14.

²³ Jn. 5:24.

²⁴ Mt. 22:36.

²⁵ Mt. 16:13-16.

²⁶ Jn. 6:68.

²⁷ Mt. 23:13s.

²⁸ Lc. 22:24s.

con su paz²⁹. Y siempre cuando se trata de pecadores. El se hace su amigo, conversa y come con ellos³⁰.

Jesús, que comparó el Reino de los cielos a una semillita de mostaza que germina lentamente, no pensó que la Doctrina por El dictada habría de ser recibida enseguida por todos. Ni siquiera supuso que los Doce la entendiesen cabalmente desde el primer momento. “*Todavía tengo muchas cosas que decirles, pero ustedes no las pueden comprender ahora*”³¹, dirá Jesús en la Cena de despedida. Fiel a su pedagogía, se remite entonces a la docencia que continuará ejerciendo mediante su Espíritu en el alma de los creyentes: “*El les enseñará todo y les recordará lo que les he dicho*”³².

Estas son, en resumen, las características del Magisterio de Cristo: autoridad, origen divino, criterios evangélicos, comprensión creciente de la verdad mediante la fe animada por la caridad, inmutabilidad de la verdad evangélica, proyección histórica del Evangelio, pedagogía en la enseñanza de las verdades dogmáticas y morales, etc. Estas también las características participadas por el Magisterio de la Iglesia, la cual es “la casa de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad”³³.

II. LA IGLESIA DISCIPULA Y MAESTRA

1. — La Iglesia “*multitud de Discípulos*”³⁴

Si Cristo es designado en los Evangelios como Maestro, con pareja insistencia se designa al cristiano como *discípulo*. Esta palabra sirvió para señalar a cada uno y también al conjunto de los creyentes mucho antes de popularizarse el nombre de cristianos³⁵; uso que continuó incluso mucho tiempo después³⁶.

Discípulo significa, en el Evangelio, el seguidor del Maestro³⁷, quien no vacila en abandonar todo, absolutamente todo lo que pudiese darle una luz, una certeza distinta de la que proviene de Aquél³⁸.

²⁹ Jn. 8:3-11.

³⁰ Mt. 11:19.

³¹ Jn. 16:12.

³² Jn. 14:26.

³³ 1 Tim. 3:15.

³⁴ Hech. 6:2.

³⁵ Le. 6:17; Hech. 6:1; 9:1-26.

³⁶ Hech. 13:52; 14:20; 16:1.

³⁷ Mc. 6:1.

³⁸ Le. 14:26-27, 33.

Por ello, el discípulo es para el Maestro mucho más amable de lo que pudiera serlo el efecto de padre, madre y hermanos todos juntos³⁹. Es aquél a quien El enseña todo⁴⁰, sin ocultarle nada⁴¹. En una palabra, es el otro-yo del Maestro, reflejo en el mundo de la luz y del amor que El le quiso aportar⁴².

Por lo mismo, ninguna ambición para el discípulo, mayor que ésta: “*Le basta al discípulo ser como su maestro*”⁴³; a condición, por cierto, de aceptar que durante su “discipulado” él nunca, ni en las buenas ni en las malas, superará la suerte de su Maestro⁴⁴.

El camino que lleva al discípulo a esta semejanza con el Maestro es largo. Suele ser él un hombre de corazón bueno, pero de inteligencia espiritual torpe. No entiende las parábolas más sencillas⁴⁵; ni siquiera el sentido de los portentos que Cristo obra a la vista⁴⁶. Y mucho menos cuando el Maestro habla de algo tan sublime y extraño como su Pasión: “*No entendían esto; les estaba velado de modo que no lo entendían*”⁴⁷. Tan torpe es el discípulo que a veces pretende saber más que el mismo Maestro y profiere juicios que suscitan lástima e irritación: “*Quítate de mi vista, Satanás*”, le dijo Jesús a Pedro, “*Tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres*”⁴⁸.

Esta torpeza para entender a Cristo y su doctrina es una limitación propia y radical del discípulo en su condición de tal. Reconocerlo siempre es la mejor disposición para llegar a ser sabio, como creer haber alcanzado definitivamente ese estado, o actuar como así lo fuese, es la peor de las torpezas. Pero a pesar de la pequeñez de entendimiento, la palabra de Cristo obra en el discípulo con fuerza transformadora: “*Si ustedes permanecen en mi Palabra, serán realmente mis discípulos y conocerán la verdad y la verdad los hará libres*”⁴⁹.

Surge así la Iglesia como “*la multitud de los discípulos*”⁵⁰. Ignorante cada uno de ellos; pero doctos, a la vez, cada uno y todos juntos por el Espíritu que Cristo les infundió⁵¹. Espíritu que es Verdad⁵², el cual habla sin cesar a la Iglesia⁵³, susurrándole desde lo íntimo todo conocimiento y fortaleciéndola en su debilidad⁵⁴, hasta el día en que se encuentra cara a cara con su Señor⁵⁵.

39 Mt. 12:49.

40 Mc. 4:34.

41 Lc. 8:10.

42 Jn. 13:23, 35.

43 Mt. 10:24-25.

44 Jn. 15:20.

45 Mc. 4:13; 7:18.

46 Mc. 6:52; 8:17-18.

47 Lc. 9:45; 18:34.

48 Mc. 8:33.

49 Jn. 8:31.

50 Hech. 6:2.

51 Jn. 20:22.

52 1 Jn. 5:6.

53 Apoc. 2:7.

54 Rom. 8:26.

55 Apoc. 22:17.

Es por esto la Iglesia también un pueblo de sabios: “*La unción del Espíritu que recibieron de El permanece en ustedes y no necesitan que nadie les enseñe*”⁵⁶.

2. — *La Iglesia Maestra*

La transmisión que el Maestro hizo de la verdad fue total: “*Les di a conocer todo lo que oí de mi Padre*”⁵⁷. Brota de allí una nueva situación para la Iglesia. Es la Discípula que se torna Maestra.

Esta nueva característica magisterial de la Iglesia le pareció a San Pablo un don tan singular que descubrió en él una responsabilidad de proyección cósmica. Gracias a él el universo entero, también el invisible, se impregna de la Palabra salvadora: “*La multiforme sabiduría de Dios es ahora manifestada a los Principados y Potestades mediante la Iglesia*”⁵⁸.

Pero la Iglesia no se torna Maestra al modo humano, como cuando un discípulo deja su condición y desplaza en la cátedra a su maestro. Se torna Maestra permaneciendo lo que era: fiel discípula del único Maestro. Llamada por El⁵⁹, escucha siempre su Palabra y la comprende día a día más profundamente (discípula). Pero esa Palabra se vuelve en ella fuerza incontenible, mandato imperioso de ir a enseñar a los demás (maestra).

De allí la doble y paradójica condición de la Iglesia: permanecer en humildad y silencio, aguardando comprender mejor la Palabra de verdad⁶⁰; y salir al mundo a enseñar con autoridad: “*Vayan ustedes, instruyan a todas las naciones... enseñándoles a cumplir lo que yo les he mandado. Y yo estaré con ustedes hasta el fin del mundo*”⁶¹. De allí también todas las características o hechos que los teólogos disciernen con respecto al magisterio cristiano. En especial tres: a) la evolución homogénea del dogma, o sea la comprensión gradual y coherente por parte de la Iglesia del Misterio revelado; b) el ejercicio del magisterio eclesiástico, sea ordinario o extraordinario; c) la infalibilidad de dicho magisterio. Tres hechos que apuntan a otros tantos supuestos ya insinuados: a) la fe de la Iglesia en su Maestro; b) el mandato que ella cumple en nombre de El; c) la presencia y asistencia por El mismo prometida.

⁵⁶ 1 Jn. 2:27; cf. Flp. 3:15; Rom. 15:14; 1 Tes. 4:9; Hebr. 8:10-11.

⁵⁷ Jn. 15:15.

⁵⁸ Ef. 3:10.

⁵⁹ Jn. 11:28.

⁶⁰ Lc. 2:19, 51; Jn. 14:26.

⁶¹ Mt. 28:18-19.

III. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

1. — *Necesidad de un magisterio*

En este pueblo sabio ¿acaso todos son maestros?⁶² El Apostol Pablo fue quien primero se planteó la cuestión. Y no sin razón.

La sabiduría y la torpeza se entremezclan —ya lo vimos— en el fiel. Y de la misma manera en la Iglesia. Hoy como ayer y como siempre. De lo que brota, con frecuencia, el desconcierto, a tal punto de no saber, a veces, qué es verdad y qué mentira, qué es Palabra de Dios y qué ocurrencia humana. Para evitar nuestro escándalo, y para que entendiésemos la verdadera situación de la Iglesia que peregrina por la historia, el Espíritu Santo dejó consignada en la Escritura una experiencia, cuya observación ayudará a responder la cuestión arriba planteada, mucho mejor que cualquier reflexión teológica sobre la necesidad de un magisterio en la Iglesia.

Se trata de la Iglesia de los Corintios. Lo tienen todo. Tienen a Cristo y a los Apóstoles. Pero en vez de hacer de ellos el fundamento de la unidad⁶³, los transforman en cabecillas de diferentes partidos⁶⁴. Tienen la Eucaristía. Mas en vez de servirse unos y otros como enseñó Jesús en la Cena⁶⁵, cada uno se embriaga y desprecia al hermano⁶⁶. Tienen carismas diferentes, de lenguas, de profecía, de milagros⁶⁷. En vez de estimularse unos a otros, su reunión es un griterío sin sentido. Al ver obrar tan neciamente a estos hombres sabios se le ocurren al Apóstol dolorosas imágenes: “*infantes en el juicio*”, “*mentecatos*”⁶⁸. Los corintios son un pueblo sabio, pero olvidadizo, cada uno de ellos, de que la sabiduría consiste en conocer y vivir la necesidad de la Cruz⁶⁹.

Al servicio de este pueblo, Cristo instituyó los ministerios o funciones. Y lo conduce así, pedagógicamente, hacia la plena sabiduría, o sea, de acuerdo a la naturaleza total de ese mismo pueblo, el cual es simultáneamente un ser espiritual y corporal, sabio e ignorante, santo y pecador.

Entre todos los ministerios o funciones está el *magisterio*, que se recubre en la Biblia de diversos nombres y matices: apóstol, profeta, maestro, evangelista, heraldo, ministro del Evangelio... En la carta a los Efesios el apóstol expresó esto con singular profundidad: “*El mismo dió a unos ser apóstoles, a otros evangelizadores, a otros pastores*

⁶² 1 Cor. 12:29.

⁶³ Ef. 2:20.

⁶⁴ 1 Cor. 1:12.

⁶⁵ Jn. 13:14.

⁶⁶ 1 Cor. 11:20-22.

⁶⁷ 1 Cor. 12.

⁶⁸ 1 Cor. 14:20-23.

⁶⁹ 1 Cor. 1:18.

y maestros, para el recto ordenamiento de los santos, en orden a las funciones del ministerio para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la plenitud de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo. Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zaran-deados por cualquier viento de doctrina..."⁷⁰.

De este modo, vemos que la Iglesia, multitud de discípulos adoc-trinados directamente por el Espíritu Santo, es también la multitud de los que "*acuden asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles*"⁷¹.

2. — Autoridad del Magisterio

¿Cuál es la autoridad del que enseña en la Iglesia? ¿De dónde le viene? La frase de Jesús a los setenta y dos discípulos: "*El que los escucha a ustedes me escucha a mí, el que los rechaza a ustedes, me rechaza a mí*"⁷², a fuerza de oírla desde el catecismo, ya ni nos impresiona. Pero se encierra en ella el secreto de la autoridad de quienes en la Iglesia están constituidos como maestros de la fe. El saludo de despedida de Jesús, en el evangelio de San Mateo, es quizá más explícito a este respecto. Apela a la autoridad que El tiene sobre todas las cosas para garantizar la autenticidad y obligatoriedad de la predicación de los Doce: "*He recibido plenos poderes en el cielo y en la tierra. Vayan, instruyan...*"⁷³.

A pesar de esta expresa voluntad de Cristo, frente a la cual no caben discusiones, la autoridad apostólica no ha sido reconocida siempre en la Iglesia con facilidad y espontaneidad. El motivo es simple. No se la puede reconocer sino desde una perspectiva de fe, que tome en serio todas las palabras del Maestro. De allí que cuando la fe es incipiente o declina en una persona o comunidad, se retrae o decae automáticamente la percepción completa del mensaje evangélico y, forzosamente, se nubla la autoridad de quien lo anuncia. Ya Cefas, el primer Papa, se vio cuestionado por sus mismos fieles, "*¿Cómo entraste en la casa de gente no judía y comiste con ellos?*"⁷⁴. Y no fue ésta la única vez⁷⁵.

Pablo, el genial Pablo de Tarso, no fue más afortunado que el sencillo Pedro. Más de una vez, y en especial en su segunda carta a los Corintios, tuvo que redactar severas apologías de su autoridad. La fingida excusa que esgrimían algunos fieles para desautorizarlo era

⁷⁰ Ef. 4:11-14.

⁷¹ Hech. 2:42.

⁷² Lc. 10:16.

⁷³ Mt. 28:19.

⁷⁴ Hech. 11:3.

⁷⁵ Gál. 2:12.

su aspecto endeble y su hablar nada exquisito. “*Un valentón de lejos y por carta —decían— pero que se achica delante de cualquiera*”⁷⁶.

Pero Dios escribe derecho con renglones torcidos. Del mismo modo que las divisiones de los Corintios fueron la ocasión para elaborar la maravillosa doctrina del Cuerpo Místico⁷⁷, así también la negación en esa misma Iglesia de la autoridad apostólica fue la oportunidad aprovechada por el Espíritu para dejarnos en la Escritura el primer tratado sobre el tema. La transcripción de lo allí escrito exigiría largos párrafos. Conviene advertir al menos, algunas fórmulas llenas de énfasis. “*Cristo habla en mí*” —se anima a decir Pablo⁷⁸—. Y en un párrafo anterior: “*Nosotros somos embajadores de Cristo y Dios exhorta a los hombres por nuestro intermedio. Por eso les suplicamos a ustedes en nombre de Cristo: reconcíliense con Dios*”⁷⁹.

A Pablo no le cabe duda alguna de que su magisterio tiene toda su autoridad de Cristo, cuyo ministro él es. “*Enviado no por los hombres ni por la mediación de un hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre*”⁸⁰. De allí que su palabra ha de ser recibida “*no como palabra humana, sino lo que realmente es, como palabra de Dios*”⁸¹. Y si alguien la desprecia, “*no desprecia a un hombre sino a Dios*”⁸².

Esta identificación entre la autoridad del apóstol y la autoridad de Dios aparece con notable frecuencia en boca incluso de los otros apóstoles. Así, mentir a Pedro es mentir al Espíritu Santo⁸³; tomar decisión en Concilio es haber estado de acuerdo “*nosotros y el Espíritu Santo*”⁸⁴; testimoniar la fe es obra conjunta de Pedro, de los demás apóstoles y del Espíritu Santo⁸⁵.

Arrogancia de ignorantes galileos, podrá pensar alguien. Pero ¿no fue el Maestro quien enseñó a sus apóstoles que, cuando fuesen encarcelados, el mismo Espíritu Santo hablaría por boca de ellos?⁸⁶. ¿Y no habría de hacerlo entonces también y con mayor razón cuando se tratase no ya de la defensa personal sino de anunciar al Señor? No en vano Jesús transmitió su Espíritu a los Apóstoles⁸⁷, el cual los llenaba de una sabiduría *irresistible*⁸⁸.

76 2 Cor. 10:1, 9-10.

77 1 Cor. 12:14.

78 2 Cor. 13:3.

79 2 Cor. 5:20.

80 Gál. 1:1; cf. 1 Cor. 1:1; Ef. 1:1; Col. 1:1.

81 1 Tes. 2:13.

82 1 Tes. 4:8.

83 Hech. 5:3.

84 Hech. 15:28.

85 Hech. 5:32.

86 Mt. 10:20.

87 Jn. 20:22.

88 Hech. 6:10; cf. Le. 21:14; Hech. 2:4; 4:8; 6:5; 7:55; 11:24.

3. — *El ejercicio del magisterio*

El mandato de enseñar que el apóstol recibe, aparece en la Biblia como inapelable. No se lo puede declinar ni deformar. El Espíritu a los Apóstoles los manda a enseñar y allá van ⁸⁹. Tanta es la coerción interior ejercida por El, que Pablo se siente despojado de todo derecho a percibir una paga por su ejercicio: *“Es para mí una necesidad imperiosa. Pobre de mí si no predicara el Evangelio”* ⁹⁰.

El cumplimiento de este mandato supone muchas veces un drama desgarrador en el alma del que lo recibe. Preferiría uno ser un hombre común, pero cuando menos se lo espera, sin otro mérito que los propios de méritos ⁹¹, Dios por medio de su Iglesia lo llama para ser ministro de la Palabra ⁹². Y vive desde entonces desgarrado interiormente, porque se ve urgido cada día a conformar su vida a lo que predica, para que eso no parezca una gran mentira ⁹³. Y desgarrado también exteriormente, pues si para unos su palabra es *“aroma perfumado de vida”*, para otros es como *“un pestilente olor de muerte”* ⁹⁴. Nadie más amado, pero tampoco nadie más odiado que el maestro del Evangelio.

Por lo mismo, nada como el tener que enseñar a los hombres en nombre de Dios para sentir la propia fragilidad. Pero, a la vez, nada que haga probar tanto la fuerza que viene de El: *“Cristo nos da esta seguridad delante de Dios, no porque podamos atribuirnos algo que venga de nosotros mismos, ya que toda nuestra capacidad viene de Dios. El nos ha capacitado para que seamos los ministros del Nuevo Testamento, que no reside en la letra sino en el Espíritu”* ⁹⁵.

La fuerza de la Palabra de Dios lleva a su ministro, como antes a Jesús, a enunciarla pública y totalmente ⁹⁶. Por lo demás, el mandato de El a este respecto, ha sido taxativo: *“Lo que les digo en la oscuridad repítanlo en pleno día; y lo que escuchan al oído, proclámenlo desde lo alto de las casas”* ⁹⁷.

El ministerio de los Apóstoles fue, en este sentido, admirable. Hasta ayer hombres tímidos, que vivían a puertas cerradas ⁹⁸; hoy, en cambio, *“asombrando al Senado por la seguridad con que hablaban... a pesar de ser personas poco instruidas y sin cultura”* ⁹⁹. Y cuando alguien los quería amedrentar o corromper, respondían sin titubeos: *“Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”*; *“no podemos nosotros dejar de hablar lo que hemos visto y oído”* ¹⁰⁰.

⁸⁹ Hech. 5:32.⁹⁰ 1 Cor. 9:16-17.⁹¹ Gál. 1:11-17.⁹² Hech. 13:1-5.⁹³ 1 Cor. 9:27; 2 Cor. 6:3-6.⁹⁴ 2 Cor. 2:15-16.⁹⁵ 2 Cor. 3:5-6; 4:1-7.⁹⁶ Mc. 8:32; Jn. 18:20.⁹⁷ Mt. 10:27.⁹⁸ Jn. 20:19.⁹⁹ Hech. 4:13.¹⁰⁰ Hech. 5:29; 4:20.

Valentía e integridad de la verdad transmitida son, pues, la mejor garantía de la autenticidad del magisterio apostólico. En la carta a los cristianos de Tesalónica, San Pablo lo expresa magistralmente: “*Nuestra predicación no se inspira en el error, ni en la impureza, ni en el engaño. Al contrario, Dios nos encontró dignos de confiarnos su Evangelio, y nosotros lo predicamos, procurando agradar no a los hombres sino a Dios, que penetra nuestros corazones. Ustedes saben —y Dios es testigo de ello— que nunca hemos tenido palabra de adulación, ni hemos buscado pretexto para ganar dinero. Tampoco hemos ambicionado el reconocimiento de los hombres, ni de ustedes... ni de nadie*”¹⁰¹.

Esta sumisión total del maestro de la Iglesia a la Palabra divina resguarda la libertad y eficacia de la Verdad. Y, aunque de este modo pueda a veces hacer doler a su prójimo, el hombre, no hay mejor servicio que le pueda prestar. Pues nada como la Verdad contribuye a que el hombre lo sea cada día más.

4. — *Ámbitos y compromisos del Magisterio*

¿A quiénes va dirigido el Magisterio de la Iglesia? ¿Cuáles son las materias sobre las que puede versar?

a) *Todo lo de Dios y todo lo del Hombre*

La Palabra de verdad¹⁰², es la Palabra del Dios vivo y permanente¹⁰³. Por tanto, tiene valor en sí misma; es decir, independientemente del acontecer histórico y del favor humano que pueda suscitar. Tan desigual éste, por otra parte, pues a una adhesión multitudinaria de Domingo de Ramos sucede fácilmente el abandono total de un Viernes Santo.

Todo esto no significa, sin embargo, que la Palabra de verdad pudiese tener valor vital para los hombres si no “aconteciese” históricamente; o sea, si no se relacionase con su historia y si no ambicionase el asentimiento de todos ellos.

Por su nacimiento de María, la Palabra eterna ingresó a formar parte de todo destino humano. Y le da rumbo y sentido. Nada que sea tal puede escapar ya a la lenta pero irresistible polarización ejercida por su suave presencia. Hecha carne, la Palabra de Dios está allí, morando en medio de los hombres¹⁰⁴, hablándoles a todos, sea desde el silencio de su simple existencia, sea desde las parábolas o los discursos del tiempo de su docencia, solicitando el reconocimiento y el amor de todos

¹⁰¹ 1 Tes. 2:3-6.

¹⁰² Ef. 1:13; Col. 1:15; Sant. 1:18.

¹⁰³ 1 Ped. 1:23, 25.

¹⁰⁴ Jn. 1:14.

ellos. El Verbo hecho hombre es, en efecto, el gran acontecimiento histórico para toda la humanidad.

En consecuencia, la Iglesia y su Magisterio se proyectan también a la humanidad entera. Pues creyentes o no, para todos por igual el Padre envió a su Verbo al mundo¹⁰⁵. Y también, para todos por igual Cristo envió a sus apóstoles¹⁰⁶. De allí que el apóstol Pablo sintiese tan agudamente la universalidad de su misión: "*Me debo tanto a los griegos como a los que no lo son, a los sabios como a los ignorantes*"¹⁰⁷.

Esta universalidad de la misión de enseñar no se restringe a lo numérico de la humanidad; todos y cada uno de los hombres. Abarca también la totalidad del hombre: todo el hombre, todos y cada uno de los intereses del hombre. No podría ser de otra manera. Si el Verbo se encarnó —y advertimos que esto se puede decir con propiedad sólo de El— es ineludible una consecuencia: el Verbo es el Hombre perfecto. Todo lo que el hombre quiere y puede ser está ya logrado en Cristo. Es el alfa, el punto de partida para todo el proceso de "hominización"; también la omega, el último y definitivo punto de arribo. Al margen de estas dos coordenadas sólo puede haber gestaciones abortivas que no alumbrarán jamás a ningún hombre de verdad.

Todo el hombre, todo lo del hombre encuentra, pues, su explicación, su solución, su plenitud en el Dios-Hombre, maestro acabado de "humanismo". Y, por consiguiente, la Iglesia, discípula y maestra, empeñada en dictar su cátedra sobre la divinidad de Dios, no puede descuidar una parte fundamental de su programa: la humanidad del hombre.

Explica esto, en cierta medida, la pertinaz ingerencia de la Iglesia en tantos reinos de la vida humana que, según nuestra mentalidad laica, pertenecen exclusivamente a la ciencia especializada, o al fuero íntimo de la conciencia privada. Podríamos fácilmente comprobar que tanto más decisiva suele ser su intervención cuanto más hondo y rico es ese reino, cuanto más grande es el valor humano en juego. De allí el interés de la Iglesia por la sexualidad, por la familia, por la salud, por la educación, por la propiedad, por la justicia, por la paz, etc.

b) Verdades Primarias y Secundarias

En la planificación y realización de su Magisterio, la Iglesia suele tener en vista diferentes ámbitos, de oyentes y de verdades. Y, oportunamente, conjuga unos ámbitos con otros. Descubrimos en los mismos,

¹⁰⁵ Jn. 3:16.

¹⁰⁶ Mt. 28:19.

¹⁰⁷ Rom. 1:14; cf. 1 Cor. 9:19-23.

oyentes más próximos y más lejanos; verdades primigenias y fundamentales junto a otras deducidas y secundarias. Y así, mientras enuncia a unos sobre todo las primeras, a los otros también las segundas.

“Primigenio” no se entiende aquí lo humano elemental, o lo pre-evangélico; por ejemplo los primeros principios intuitivos espontáneamente por la inteligencia humana: “haz el bien, evita el mal”, u otros principios más evolucionados hallados por la razón del hombre. Son los enunciados fundamentales, dogmáticos o morales, del Evangelio. Así la Resurrección de Cristo, la malicia intrínseca de la fornicación, etc. Son verdades de base pero en un nivel más elevado que el de la pura inteligencia humana. Se podrá, sí, y convendrá indagar razones internas a las mismas, que los hagan “raciocinables”, o de algún modo explicables. Pero se las acepta como verdaderas porque Dios —a quien por cierto, son evidentes todas las razones de las mismas— así las transmitió, y porque así también las recibió el apóstol para transmitir las a su vez¹⁰⁸. Secundario no es lo puramente relativo, que puede o no tener valor. Es lo que está implícito, lo que se desprende armónicamente —aunque no siempre fácil y evidentemente— de lo anterior, sea en el plano del dogma o de la moral. Así secundario es, por ejemplo, el derecho que tiene un fiel cristiano a divorciarse de su cónyuge no cristiano, explicitado, por San Pablo: “*Digo yo, no el Señor...*”¹⁰⁹ Es deducción coherente de un principio anterior relativo a la peculiar significación de la unidad matrimonial entre cristianos, enunciado por el mismo Maestro: “*Les ordeno no yo sino el Señor...*”¹¹⁰.

De acuerdo a la división aquí expuesta entre verdades dogmáticas y morales de orden primario y secundario, podemos entender que el grado de compromiso del Magisterio de la Iglesia con respecto a lo enseñado es diverso. “Diverso” no en el sentido de que el Divino Maestro respalde unas veces y otras no su Magisterio. “Diverso” se relaciona con el grado de conciencia que la Iglesia tiene de las verdades a enseñar.

Unas, ya lo vimos, son primarias. Estuvieron desde siempre explícitas en su conciencia y nunca dejó de enunciarlas, aunque no siempre con las fórmulas de hoy, ni siempre sin discusión. Por ejemplo, la divinidad de Cristo, sostenida unánimemente por toda la Iglesia, aunque combatida encarnizadamente por Arrio. Otras son secundarias. O sea, están implícitas en su fe. Nunca puede contradecirlas explícita y unánimemente. Pero, por lo mismo que implícitas, no fueron desde siempre

¹⁰⁸ 1 Cor. 15:1-3; 11:23; Ef. 4:20; 1 Cor. 6:9-10.

¹⁰⁹ 1 Cor. 7:12.

¹¹⁰ 1 Cor. 7:10.

predicadas, aunque no por ello discutidas. Por ejemplo, la Asunción de María.

c) *Normas prácticas pastorales*

Junto a las verdades dogmáticas o morales, primarias o secundarias, hallamos que la Iglesia, en el ejercicio de su magisterio, también enseña normas prácticas o pastorales. Estas surgen, por una parte, del poder que Cristo dio a su Iglesia de “atar y desatar”¹¹¹.

Por eso los apóstoles, cuando enseñan o imponen normas pastorales, aunque transitorias, no vacilan en invocar la potestad que Cristo les da: “*Reconozcan en esto que les escribo un mandato del Señor*”¹¹².

La otra razón de ser de estas normas es la misma condición paradójal del cristiano en este mundo. Redimido por Cristo, está ya bajo la Nueva Alianza y no tiene otra ley que el único precepto del amor¹¹³. Pero su redención aguarda aún su cumplimiento pleno¹¹⁴. Por donde permanece todavía, en cierto modo, esclavo del pecado, o sea bajo la Antigua Alianza¹¹⁵. Es un maestro, pero menesteroso aún de los rudimentos¹¹⁶. Y por tanto, necesitado de la norma canónica que, le ayude, exteriormente, a él y a toda la comunidad cristiana a vivir la fe recibida.

Esto nos explica la aparente contradicción del apóstol Pablo, el predicador de la libertad de la Nueva Alianza¹¹⁷, que establece la esclavitud de las primeras normas canónicas: el velo de las mujeres¹¹⁸, el orden de la asamblea¹¹⁹, la colecta del domingo¹²⁰. O bien la de los apóstoles en el Concilio de Jerusalén que prescriben la abstinencia de carnes inmoladas a los ídolos, o de animales muertos sin desangrar¹²¹.

El compromiso de Cristo con relación a las normas prácticas que enseña la Iglesia, es, a su vez, “diverso”. Y esto tanto con respecto al magisterio eclesiástico, como dentro de su mismo ámbito.

En el caso del magisterio eclesiástico infalible, el compromiso de Cristo es evidentemente diferente y peculiarísimo. En el ejercicio de éste resplandece la unión indivorecible de Cristo con su Iglesia, como condición ya definitiva, en virtud de la cual ni El la puede abandonar ni ella puede errar. En la enseñanza de las normas prácticas pastorales, en cambio, resalta la condición peregrinante de la Iglesia, que

¹¹¹ Mt. 18:18.

¹¹² 1 Cor. 14:14-20; cf. Hech. 15:28-29.

¹¹³ Rom. 13:4, 10; Mt. 22:40.

¹¹⁴ Rom. 8:23.

¹¹⁵ Rom. 7:14-20.

¹¹⁶ Hech. 5:12.

¹¹⁷ Gál. 5:1.

¹¹⁸ 1 Cor. 11:1-16.

¹¹⁹ 1 Cor. 14:26-40.

¹²⁰ 1 Cor. 16:1-2.

¹²¹ Hech. 15:29.

marcha hacia el encuentro con su Señor¹²². Porque está en marcha, precisamente por ello, la Iglesia establece normas canónicas y pastorales. Estas han de ser entendidas de acuerdo al contexto presente y en vista del paso ulterior a dar. Son normas perecederas, que caen (*fallere*), que se tornan falibles, por tanto, apenas cambia el contexto en el cual fueron dictadas, o no bien se alcanzó la meta intermedia para cuya consecución fueron ideadas. De allí que también su enseñanza o disposición sea esencialmente “falible”. Una nueva enseñanza o disposición puede legítimamente modificarlas, cambiarlas por otras o suprimirlas radicalmente.

De toda norma práctica enseñada por la Iglesia vale lo dicho por el Maestro de la norma más santa que jamás se haya dictado: “*El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado*”¹²³. Esto muy bien lo entendió el apóstol Pablo cuando, en situación eclesiástica diferente, no temió descuidar e ignorar en la práctica¹²⁴ la norma pastoral de no comer carnes inmoladas a los ídolos, tan solemnemente sancionada en el Concilio de Jerusalén¹²⁵.

Consideradas las normas prácticas en sí mismas, hemos de decir que el compromiso de Cristo con ellas es también “diverso”. Y sea, tanto por la gracia que El le da a su Iglesia para que vea la oportunidad de una más que de otra, como por el grado de capacidad y fidelidad de ella para comprender la conveniencia de las mismas y llevarlas a la práctica.

Todo este complejo juego de gracia y libertad entre Cristo y su Iglesia explica porqué unas veces las normas pastorales sean decididas a primera vista y con gran acierto. Así el apóstol Pablo cuando decidió espontáneamente circuncidar a Timoteo, hijo de padre gentil pero de madre judía¹²⁶. Y por qué otras precisen tiempo para que se llegue a ver claro su oportunidad. Así Pedro, que titubeó mucho tiempo sin saber cómo poner por obra el mandato de Jesús de ir a enseñar a los gentiles. “*Vamos, Pedro, mata y come*”, le tuvo que decir por tres veces el Espíritu. “*No consideres manchado lo que Dios purificó*”¹²⁷.

Según esta diversidad de compromiso de la Iglesia con la verdad, y de Cristo con los actos magisteriales de su Iglesia, podemos entender mejor —aunque apenas lo hayamos esbozado— el carácter permanente y a la vez evolutivo del dogma, como también el carácter mudable y a la vez válido de las normas pastorales enseñadas por la Iglesia.

¹²² 2 Cor. 5:6; Flp. 3:20; Heb. 13:14.

¹²³ Mc. 2:27.

¹²⁴ 1 Cor. 10:23-30.

¹²⁵ Hech. 15:20.

¹²⁶ Hech. 16:1-3.

¹²⁷ Hech. 10:13-15.

CONCLUSION

No creemos, ni con mucho, haber agotado todo lo que el Nuevo Testamento nos dice sobre el Magisterio de la Iglesia. Pero confiamos en que pueda ser un aporte que ayude a reubicar, con seriedad y serenidad, un tema que es capital para la Iglesia y el Mundo.

En la inquietud y turbación de la hora de transformación total que vivimos, no siempre tenemos el tiempo de escuchar la Palabra de Dios, *"eficaz y más cortante que espada de dos filos"*¹²⁸. Y desarmados, echamos mano muchas veces de cualquier criterio o slogan pasajero. Armas carnales que llamaba San Pablo¹²⁹; envalentonan, hieren, pero no vencen ni liberan al mundo. De allí que seamos tan contradictorios que, despreciando a veces un Magisterio propuesto por Cristo, caigamos en la vana palabrería, pretendiendo a nuestra vez ser maestros, sin saber muy bien lo que decimos o afirmamos con tanta seguridad¹³⁰. De allí también la perplejidad del mundo. A pesar de su pecado, éste busca secretamente una alianza con una Iglesia *"no sacudida por las olas y arrastrada por el viento"*¹³¹, sino que sea *"columna y fundamento de la verdad"*¹³².

Un principio cierto hay para adquirir la sabiduría libertadora del mundo: ser discípulos fieles de Cristo crucificado¹³³. Urgidos por la hora, esto podrá escandalizar o provocar risas. Pero sabemos que lo risible y necio de Dios (o sea el Maestro, el libertador que libertó muriendo), es más sabio y liberador que todos los cálculos y proclamas hechas con el solo esfuerzo humano¹³⁴.

En todo caso, siempre es válida la exhortación de San Pablo: *"Si uno entre ustedes se cree sabio como los de este mundo, hágase necio para llegar a ser sabio"*¹³⁵. Y también aquella otra de Santiago: *"Hermanos, que no haya muchos entre ustedes que pretendan ser maestros, sabiendo que los que enseñamos seremos juzgados más severamente"*¹³⁶.

Carmelo J. GIAQUINTA

128 Heb. 4:12.

129 2 Cor. 10:3-4.

130 1 Tim. 1:6-7.

131 1 Tim. 3:15.

132 1 Tim. 3:15.

133 1 Cor. 1:23.

134 1 Cor. 1:24-26.

135 1 Cor. 3:18.

136 Sant. 3:1.

La "Humanae Vitae" y su Antropología

Algunas líneas para su interpretación

1. *Observación preliminar:*

Difícil tarea es la del teólogo. Su función no es exponer sus ideas, sus impresiones, sino tratar de entender y hacer entender a los demás la verdad revelada y creída en la Iglesia, sabiendo de antemano que jamás podrá abarcar y comprender plenamente la Palabra de Dios, ni consecuentemente la palabra de la Iglesia que vuelve a proclamar en su magisterio esa misma Palabra. "La justa libertad (del teólogo) se debe contener siempre dentro de los límites de la Palabra de Dios, según ha sido constantemente conservada y según la enseña y explica el magisterio vivo de la Iglesia, y en primer término del Vicario de Cristo"¹. Por la misma naturaleza de su tarea no puede el teólogo metodológicamente entrar a discutir con ese magisterio, sino que debe esforzarse por comprender y hacer comprender.

Al estudiar la encíclica "Humanae Vitae" esta observación me parece fundamental. En realidad es un límite en algunos momentos difíciles de sobrellevar, pero que en definitiva señala al teólogo en qué terreno debe cumplir su cometido. No está el magisterio puesto por Cristo para fomentar la pereza intelectual, pero como hombre necesita también el teólogo el apoyo que el Señor ha querido darnos para superar de algún modo la oscuridad dejada por el pecado original en todos nosotros, incluso para comprender lo que es el hombre.

Somos hombres, pero no sabemos qué es el hombre. En realidad sólo Dios se autoposee plenamente con su inteligencia, y en Él no hay distancia entre su entender y su ser. Nosotros, que hemos recibido el ser de Él, necesitamos recibir también de Él el conocimiento de lo que somos. Y por ello ansiamos la revelación de nuestro ser. Sabemos que en Cristo Dios no sólo se reveló a Sí mismo, sino que también nos reveló a nosotros mismos, por ser Cristo el hombre perfecto, el ideal vivo del hombre querido por Dios. Sabemos también que la misión de la Iglesia es hacernos presente a los hombres de todas las épocas al Cristo, revelador del Padre, pero también revelador de lo que es el hombre.

Porque en la "Humanae Vitae" de esto se trata. Al escuchar a la Iglesia, por boca del Vicario de Cristo, hablar sobre el amor, sobre la

¹ Documento sinodal sobre la Fe, en *Criterio* 40 (1967), p. 934.

vida humana, sobre el sexo, sobre el matrimonio y la familia, en una palabra sobre el hombre, el cristiano sabe que no es una opinión humana la que está escuchando, sino que en definitiva Cristo es predicado, Cristo que es el varón perfecto al cual todos tenemos que vivir.

No ha faltado quien objetara a la encíclica su planteo exclusivamente filosófico, no bíblico, no teológico, no cristocéntrico. Sin embargo ¿de dónde saca la Iglesia su "filosofía" del hombre sino del mismo evangelio, del mismo Cristo que actúa en la Iglesia como el arquetipo del saber eclesial sobre el hombre?

No se puede leer la encíclica sin tratar de descubrir la antropología subyacente. Pero al llegar ahí no estamos ante una opinión humana simplemente, sino que es Cristo mismo el que se dibuja en esa imagen del hombre que subyace a la encíclica. Por todo ello el teólogo católico que teologiza a partir de la encíclica sabe que camina hacia la comprensión simultánea de Cristo y del hombre, aun cuando es consciente que nunca lo logrará completamente. Pero el que quede camino sin recorrer, el que queden dificultades sin solventar, el que se requieran otros intentos, otros caminos para acercarse más a esa comprensión no significa que el camino esté equivocado.

2. *La gran dificultad de la encíclica: el concepto de ley natural:*

Leyendo las publicaciones aparecidas luego de "Humanae Vitae" se ve que son muchas y muy diversas las dificultades surgidas con este documento papal. Se la ha atacado y defendido desde todos los puntos posibles, que serían largos de enumerar ahora². Sin embargo creo que el punto central de todas las discusiones ha sido el concepto de ley natural que aparece en la encíclica.

¿Cómo se entiende allí la ley natural? Los comentaristas parecieran dividirse en la interpretación. Algunos critican duramente el que se haya puesto a las leyes biológicas como la norma moral que rige todo este asunto, confundiendo así la ley natural con la biología³. Otros en cambio consideran que el documento papal tiene una concepción

² Ver la bibliografía de artículos resumidos, presentada en este mismo número de la revista.

³ Así por ejemplo Haring, B., *La crisis de la encíclica*, en *Mensaje* 17 (1968), n. 173, p. 482. También Bernardi, R., *La naturaleza como ajenidad*, en *Víspera* 2 (1968), n. 7, p. 89 ss.

exacta de la ley natural, no biológica sino personalista; al menos creen que puede interpretarse así ⁴.

Tomemos algunos textos fundamentales y tratemos de dilucidar esta cuestión. En realidad ningún texto solo puede darnos una respuesta satisfactoria sobre el problema total. Pero no pudiendo analizar todos, tomaré algunos fundamentales a mi criterio.

En el N° 10 se dice textualmente:

“En relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana”.

Para fundamentar esta doctrina, se cita a Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, q. 94, a. 2. En la parte que nos interesa dice el Angélico:

“Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas, y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y a evitar. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre en primer lugar siente una inclinación hacia el bien que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. Finalmente hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista pertenece a la ley natural todo

⁴ Así por ejemplo Ribes, B., *Sur l'encyclique Humanae vitae*, en *Etudes* t. 329 (1968), p. 425 ss.; Martelet, G., *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae. II. Signification et portée de l'encyclique*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968), p. 1023 ss. También Pablo VI en su discurso del 31.VII.1968 defiende la encíclica en este sentido (ver *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 812, p. 1).

lo que se refiere a esa inclinación, vgr. desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otras semejantes, concernientes a dicha inclinación.”

En esta concepción de la ley natural que asume la encíclica, el hombre, al leer en su mismo ser sus tendencias, va entendiendo lo que su naturaleza le exige como bien, y así va descubriendo la ley natural. La naturaleza humana incluye también lo biológico, y por ello, leyendo sus propias leyes biológicas, la razón conoce el bien propio en este terreno y tiene así una norma moral para actuar. Formalmente hablando la ley biológica no es la norma moral, sino que constituye la materia en donde la inteligencia va a descubrir un sentido, una orientación hacia donde debe actuar, y ese sentido formalmente es lo que constituye la ley natural o la norma moral.

De hecho un poco más adelante la encíclica va a desarrollar esta idea: si el hombre debe respetar las leyes biológicas puestas por Dios en el hombre, y en consecuencia debe hacer que cada uno de sus actos matrimoniales quede abierto a la procreación, en cuanto depende del acto humano, esto se debe no a un respeto mítico por la biología (tabú), sino a que hay una significación doble en el acto conyugal que el hombre no puede separar a su arbitrio:

“Esta doctrina, muchas veces expuesta por el magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador” (Nº 12).

Se trata, como nota acertadamente Martelet, no de la unión de dos cosas (biología) sino de la unión de dos *significaciones*, que sólo la inteligencia puede percibir, aunque lógicamente las percibe a partir de las leyes biológicas⁵. Si el impedir que la relación sexual quede abierta, en cuanto “opus humanum”, a la procreación es una violación a la ley natural, no es formalmente hablando porque se va contra una ley biológica, sino porque se destruye un significado y una finalidad que el hombre con su inteligencia debe descubrir como un bien querido por Dios:

“Usar este don divino (el acto conyugal) destruyendo su *significado y su finalidad*, aún sólo parcialmente, es contradecir la *naturaleza del hombre y de la mujer* y sus más íntimas relaciones, y por lo mismo es contradecir también el plan de Dios y su voluntad” (Nº 3).

⁵ Martelet, G., art. cit., p. 1028.

No creo, luego del análisis de estos textos, que se pueda decir con seriedad científica que en la "*Humanae Vitae*" la ley natural que rige la moralidad humana se confunde lisa y llanamente con las leyes biológicas, y que en consecuencia se hace "biologismo" y no verdadera moralidad humana.

Con esto no queda aclarado, sin embargo, si la concepción de la ley natural que está en la encíclica es realmente "personalista"; si se respeta realmente lo que es el hombre en su totalidad o si más bien se hace una moral que se pretende de todo el hombre y para todo el hombre, a partir de un sector limitado del mismo, el sector sexual. Por ejemplo: se puede afirmar, como lo hace la encíclica, que la contracepción es siempre objetivamente un mal, cuando se tiene en cuenta no sólo la significación de lo sexual, sino la significación de la totalidad del hombre? ¿En todo caso es moralmente mala la contracepción, aún cuando para el bien de la persona total o de la pareja sería algo deseable? Para mí esta es la principal dificultad, y para resolverla creo que es necesario volver al texto de Santo Tomás antes citado y relacionar la ley natural con el principio de totalidad. Pero vayamos por partes.

Es bien sabido que la visión de Santo Tomás está influenciada por la visión aristotélica que coloca a lo genérico en una situación de privilegio con respecto a lo específico, y a lo específico en una situación semejante con respecto al individuo. Como es obvio esta concepción parte no de la persona humana sino de las cosas, y es a partir de ellas que trata de entender al hombre. La antropología contemporánea, en cambio, influenciada por el personalismo y el existencialismo, va a invertir el punto de partida y va a dar una supremacía a lo particular sobre lo universal, a lo específico sobre lo genérico. Esto significará concretamente el respeto supremo del individuo personal por encima de toda "especie humana", idealizada por filosofías idealistas o derivadas del idealismo como son el nacional socialismo y el marxismo.

Lo cual no deja de influenciar en la valoración de la ley natural. Se acepta, y en esto no hay dificultades con la encíclica, que las leyes biológicas pertenecen a la naturaleza humana, y son como la materia donde la inteligencia descubre la ley natural. El problema se plantea en lo siguiente: admitiendo que la persona humana tiene en su naturaleza específica inclinaciones a los valores superiores del espíritu, ¿no pueden entrar en conflicto dichas inclinaciones con las inclinaciones propias de la naturaleza biológica humana? En esos casos, si se dan, ¿no podría el hombre intervenir en el proceso de sus tendencias biológicas, de manera que pueda dominarlas e incluso modificarlas, en virtud precisamente de su naturaleza humana total? Y si puede hacerlo, ¿puede hacer intervenir aquellos medios técnicos que la misma inteligencia

humana ha elaborado, para dominar de este modo también su naturaleza biológica? El significado que se descubre en las leyes biológicas ¿no se modifica cuando se analiza no ya un sector del hombre sino toda la persona y su significación? Y esta modificación en el significado ¿no justificaría una intervención contraria al sentido propio de lo sexual, pero de acuerdo al sentido total del hombre?

Hay ciertas cosas que son evidentes y no entran en el planteo recién formulado. No cabe duda alguna que el hombre puede dominar la naturaleza de las cosas ajenas al hombre, sea del campo mineral, vegetal o animal. Puede desviar el curso de un río, destruir un bosque, sacrificar animales para poner la creación entera al servicio del hombre. En realidad este es el sentido de todo lo creado, y pese a que aparentemente se destruye una obra de Dios, dado que la significación total de lo no humano es el hombre, moralmente dichas destrucciones están plenamente justificadas de acuerdo a la ley natural.

Dentro del mismo hombre existe también una ordenación de las partes al todo que justifica moralmente una operación quirúrgica, una amputación, etc. Aún cuando la finalidad de un ojo, de un brazo, de un órgano cualquiera sea descubierta por la inteligencia como un bien particular que debe ser respetado, si en una determinada circunstancia es necesario sacrificar no sólo la finalidad sino el mismo órgano que la sustenta, el principio de la totalidad justificaría moralmente la acción.

Considerando los dos grupos de casos recién señalados se constata algo curioso. No hay problema moral en la subordinación de la creación al hombre cuando se trata de la realidad exterior al hombre. Pero cuando se trata de la misma naturaleza humana se admite la intervención del hombre modificando o suprimiendo las finalidades particulares por la finalidad del todo, pero sólo en el esquema aristotélico de la supremacía de lo genérico sobre lo específico: para salvar la permanencia de un ser en la existencia (la vida), puede sacrificarse un bien más particular (la finalidad particular de un órgano, o el mismo órgano).

El problema consiste entonces en saber si la inteligencia humana puede actuar moralmente en el sentido contrario al esquema aristotélico, es decir sacrificar algunos de los bienes más genéricos (vgr. en cuanto pertenecen al aspecto animal del hombre, como son los bienes de la sexualidad) no ya para salvar algo más general todavía como es la vida, sino algo más específico, propio y exclusivo del hombre: como ser el amor mutuo entre los esposos, o incluso el equilibrio psicológico de una persona humana. En otras palabras, el problema consiste en saber si la antropología personalista no nos lleva necesariamente a una nueva

formulación del principio de totalidad, de manera que el “todo” por el cual pueda sacrificarse la “parte” no sea exclusivamente aquello que es genérico en el hombre, sino también y de una manera preponderante, aquello que es específico de la naturaleza humana total.

La encíclica pareciera abordar este problema cuando pregunta en su N° 3:

“Se pregunta también si, dado el creciente sentido de responsabilidad del hombre moderno, no haya llegado el momento de someter a su razón, y a su voluntad, más que a los ritmos biológicos de su organismo, la tarea de regular la natalidad”⁶.

El mismo Papa va a responder a la pregunta cuando dice en el N° 16:

“A estas enseñanzas de la Iglesia sobre la moral conyugal se objeta hoy, como observábamos antes (N° 3), que es prerrogativa de la inteligencia humana dominar las energías de la naturaleza irracional y orientarlas hacia un fin en conformidad con el bien del hombre. Algunos se preguntan: actualmente, ¿no es quizás racional recurrir en muchas circunstancias al control artificial de los nacimientos, si con ello se obtienen la armonía y la tranquilidad de la familia y mejores condiciones para la educación de los hijos ya nacidos? A esta pregunta hay que responder con claridad: la Iglesia es la primera en elogiar y en recomendar la intervención de la inteligencia en una obra que tan de cerca asocia la criatura racional a su Creador, pero afirma que esto debe hacerse respetando el orden establecido por Dios”.

⁶ En rigor, esta formulación difiere de la que yo he hecho más arriba, dado que el fundamento que presenta la encíclica para la pregunta es la responsabilidad del hombre moderno mientras que el fundamento de la pregunta hecha por mí es la primacía de lo específico sobre lo genérico, que debe quizás tenerse en cuenta en una nueva formulación del principio de totalidad. Pocos renglones antes el Papa habla expresamente de una posible aplicación que algunos quisieran hacer del “principio de totalidad”, de modo que la intervención materialmente esterilizadora se justificara por la totalidad de los actos y de la vida conyugal, que —ella sí— debe ser fecunda. Con el P. M. Zalba en su Comentario “confesamos nuestra desorientación sobre la cuestión así formulada, en cuanto a pretender una base para ella en el principio de totalidad. Porque éste subordina las parte al todo del mismo sujeto (...) pero no da unidad moral a los actos físicos que se ejecutan en completa independencia ontológica de los unos con los otros, en relación puramente extrínseca intencional, más no de causa y efecto, condición o impedimento respecto de un acto”: Zalba, M., *La Regulación de la natalidad*. Texto bilingüe de la encíclica *Humanae vitae* y fuentes del magisterio. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1968. (Col. de bolsillo, n. 5). Como se ve el “principio de totalidad” podría emplearse de diversos modos (correctos o incorrectos) en orden a justificar la contracepción. El Papa respnde aquí sólo a una presentación posible.

Y poco más abajo agrega, refiriéndose a la coherencia de la Iglesia en condenar la esterilización directa del acto conyugal y aprobar el uso de los períodos agénésicos:

“En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero, los cónyugues se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo, impiden el desarrollo de los procesos naturales”.

Como es evidente en estos textos el desarrollo de los procesos naturales es intocable en la medida que no entren en juego valores genéricos del hombre, como ser la vida. Ni siquiera se plantea la posibilidad real de que haya una oposición entre los valores específicos del hombre y sus valores genéricos. El Papa conoce ciertamente las dificultades de tantos matrimonios para educar a muchos hijos⁷, y conoce el texto del Concilio en el que se hace esta grave observación:

“Cuando la intimidad conyugal queda interrumpida, puede correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de los hijos, porque la educación de los hijos y el valor necesario para aceptar los que vengan quedan entonces en peligro”⁸.

Sin embargo el Papa considera que sería más peligroso aún para la estabilidad conyugal y la consecuente educación de los hijos la admisión por parte de la Iglesia de la contraconcepción como algo moralmente bueno:

“... Consideren, antes que nada, el camino fácil y amplio que se abriría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad... Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoístico y no como a compañera, respetada y amada”⁹.

Esta enrucijada de textos nos lleva a tratar de encontrar una interpretación coherente de todo esto en un análisis, aunque sea somero, de la antropología subyacente a la enseñanza del magisterio de la iglesia.

3. *La antropología subyacente:*

El respeto por el orden establecido por Dios es el criterio último para que el magisterio se oponga a un replanteo del principio de to-

⁷ HV n. 2.

⁸ Const. Pastoral “Gaudium et Spes”, n. 51.

⁹ HV n. 17.

talidad, al menos en el campo sexual. Lo cual implica que la significación del acto sexual no se modifica cuando se considera al hombre en su totalidad principalmente en lo que tiene de más específico, como es el vivir en sociedad, concretamente en la sociedad familiar. Mas aún: de acuerdo a los textos recién citados, es sólo en el respeto de la doble *significación del acto sexual* que dicho acto favorece la fidelidad conyugal y el bien de los hijos, mientras que desvirtuar el acto de una de sus dos significaciones (unitiva-procreativa) termina por corromper los valores superiores de la persona y de la familia.

Se ha objetado contra esto que la experiencia de tantas parejas no responde a este planteo: por el contrario, muchos matrimonios han encontrado finalmente la paz del hogar gracias al empleo de técnicas contraceptivas que no respetan la doble significación del acto conyugal.

¿Qué decir a esto?

En primer lugar, es para mí evidente que la Iglesia no elabora la moral a partir de la experiencia humana particular, sino que tiene criterios superiores tomados de la revelación y de su "experiencia en humanidad" de veinte siglos. La experiencia particular es juzgada a partir del conocimiento que tiene del hombre por revelación y por tradición. Por más intensa que sea la experiencia de una generación ella no se deja juzgar sino es por la Palabra de Dios. Por ello la Iglesia puede oponerse al mundo a la vez que le presta un inmenso servicio. Si se confundiera con el mundo, si la experiencia de una generación juzgara la Palabra de Dios y su propia tradición¹⁰, la Iglesia ya no sería la "sal de la tierra" ni "la luz del mundo".

En segundo lugar, la Iglesia sabe lo que es el hombre, pero elabora su moral no a partir de lo que el hombre es, sino de lo que el hombre debe ser. Ella conoce como nadie la historia del pecado en el hombre, pero sabe también qué debe ser el hombre y qué puede ser el hombre porque conoce a Cristo.

En tercer lugar, si la Iglesia, en esta encíclica concretamente, no se contenta con describir la experiencia humana, sino que la juzga y le señala su "deber ser", es evidente que la Iglesia sabe que el hombre no sólo es un pecador y debe ser un redimido por Cristo, sino que además el hombre es él mismo un proyecto que debe realizarse en el tiempo. La parte pastoral de la encíclica subraya sobre todo este aspecto y es quizás aquí donde el magisterio papal retoma más que nunca lo que el magisterio conciliar ya había insinuado: el hombre no sólo es un pecados que la gracia de Cristo rescata: el hombre es también esen-

¹⁰ Para la tradición en este punto ver Noonan, J., *Contracepción*. Buenos Aires, Ed. Troquel, 1967.

cialmente temporalidad, historia y dinamismo hacia un término al que puede optar libremente, pero que en todo caso le significa lucha y esfuerzo.

En definitiva, esta lucha y este esfuerzo del hombre por llegar a ser lo que ya ha comenzado a ser en Cristo, es una lucha a) por la unidad del mismo ser humano y b) por la caridad radical hacia los demás.

a) Para la Iglesia el hombre debe llegar a ser una unidad consigo mismo. El pecado ha disociado al hombre: el don de la integridad ha desaparecido y ahora con la gracia y el esfuerzo el hombre debe llegar a la unidad de todo su ser en Cristo. La Iglesia no admite que lo que está claramente significado en lo biológico del hombre pueda ser desmentido y desfigurado por las tendencias específicas del mismo. Sabe que muchas veces existe una disociación dolorosa entre los diferentes aspectos o realidades del hombre. No sólo la voluntad no responde a la inteligencia, ni los sentidos obedecen al espíritu. También el significado inscrito en el ser corporal muchas veces no coincide con el significado total de una existencia, al menos como se la ha concebido por la libertad enferma del hombre. Son los "conflictos de deberes", de los que habla el episcopado francés comentando la encíclica ¹¹, que crean esos dramas de conciencia sobre todo en este campo. La Iglesia que conoce a Cristo y en Cristo al hombre tal como Dios lo quiere, sabe que tales disociaciones son efecto del pecado original, y que el hombre en Cristo puede en el tiempo caminar hacia la unidad total de su propio ser.

Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre. Esto que vale de la pareja humana vale también de los significados que tiene una misma relación sexual. El hombre pecador ha tendido siempre a separar el sentido procreador y el sentido unitivo. En los mitos paganos se ve claramente disociadas realidades como el Amor y la Fecundidad, que incluso son representados en el politeísmo por divinidades diversas ¹². En nuestros días esta misma disociación es proclamada abiertamente por los estudiantes en Francia como un postulado a alcanzar: "sexualidad y reproducción son dos realidades absolutamente diversas, que implican responsabilidades totalmente diferentes" ¹³. La disociación llega al máximo cuando lo sexual no es valorado exclusivamente en su

¹¹ Declaración del episcopado francés, en *Criterio* 41 (1968), p. 985 ss; esp. 987.

¹² Ver Grelot, P., *Le couple humain dans l'Écriture*. Pavis, Cerf, 1962, p. 20.

¹³ Texto citado por Martelet, G., art. cit., p. 1026, nota 40 del libro de Zegel, S., *Les idées de mai*, Paris, Gallimard, 1968.

complementariedad hombre-mujer, sino en sí mismo siendo dicha relación una de sus posibles actividades¹⁴. Como lo ha mostrado Grelot, la Biblia vuelve a unificar esos diferentes aspectos en una unidad: amor-reproducción-familia no son mónadas independientes sino que constituyen el sentido total y exclusivo de lo sexual¹⁵. Como la Biblia, la encíclica vuelve a reclamar esa absoluta indisolubilidad de sentidos.

Bajo otro aspecto también la encíclica va a promover la unidad del hombre consigo mismo, y es protegiéndolo contra la ambivalente técnica, capaz de desintegrar al hombre en lo más profundo de su unidad. Creo que vale la pena analizar esto con más detención. Dice el N° 18:

“Al defender la moral conyugal en su integridad la Iglesia sabe que contribuye a la instauración de una civilización verdaderamente humana; ella compromete al hombre a no abdicar la propia responsabilidad para someterse a los medios técnicos; defiende con esto mismo la dignidad de los cónyuges. Fiel a las enseñanzas y al ejemplo del Salvador ella se demuestra amiga sincera y desinteresada de los hombres a quienes quiere ayudar, ya desde su camino terreno “a participar como hijos a la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (Populorum Progressio, N° 21).

En la “Populorum Progressio” Pablo VI había reclamado el esfuerzo de técnicos y pensadores para crear un humanismo nuevo¹⁶. Pero allí se refería a la necesidad de la técnica para el desarrollo de los bienes temporales. Aquí en la “Humanae Vitae” la técnica es vista como una solución de facilidad que no conduce al hombre a la madurez, a la unidad de toda su personalidad, sino más bien lo instala en el infantilismo, en la división.

¿Qué visión del hombre hay detrás de esto? Como imágenes orientadoras pienso en los métodos orientales que logran un dominio casi total de la inteligencia sobre el cuerpo humano, y en el otro extremo el hombre dominado por la técnica de Occidente, tantas veces denunciado por los grandes humanistas contemporáneos. Hablando en terminología escolástica se trata de esto: el hombre se hace más hombre

¹⁴ Ver nota anterior.

¹⁵ Ver Grelot, P., op. cit. p. 34.

¹⁶ En la “Populorum Progressio” Pablo VI decía: “Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación” (n. 20).

no en la medida que renuncia a todo esfuerzo personal y se entrega a la técnica, sino en la medida que es más virtuoso, y va logrando la sujeción de todas sus facultades y potencias a la recta razón informada por la caridad. En la medida que la técnica hace renunciar al hombre al esfuerzo virtuoso para integrar desde adentro toda su personalidad, la técnica en el hombre es contraria al verdadero humanismo, y es una solución de facilidad deshumanizante.

Evidentemente la encíclica considera al hombre en su “deber ser” y le indica el camino por el que debe caminar. Sabe que muchas veces sin embargo el hombre no es lo que debe ser: no es lo suficientemente virtuoso como para haber llegado a integrarse en la unidad ideal. Al desechar el uso de la técnica como solución al problema de la sobrepoblación familiar o mundial la Iglesia no condena al hombre concreto, pero le impide que se instale en algo que no corresponde a lo que Dios quiere del hombre.

b) Pero en definitiva el problema de la encíclica no es la técnica y su uso razonable hecho por el hombre, sino el deseo que el hombre en ninguno de sus actos humanos, especialmente en su relación sexual se cierre sobre sí mismo, impidiendo la manifestación de una donación total al otro. Si la técnica de la temperatura es aceptada por la Iglesia es precisamente porque esa técnica permite que el acto conyugal se realice con todo su simbolismo de entrega incondicional, y si se condenan las otras técnicas es porque el acto conyugal no puede llegar a realizarse en la totalidad de esa entrega absoluta de ambos cónyuges entre sí, y de ambos a la vida de un nuevo ser posible.

Para la Iglesia la relación sexual en definitiva expresa lo que debe ser el hombre redimido. Si es una entrega de amor no puede ser una entrega de amor limitado a la pareja, sino que debe abrirse necesariamente más allá: al mundo y a la humanidad pasada, presente y especialmente futura. Un amor que no tiende, incluso en su simbólica, en su lenguaje, a eternizarse no es un amor auténtico.

Con esto la Iglesia, nos está enseñando lo que es el hombre. Se supera aquí el existencialismo de corte individualista que hace girar el mundo en torno al individuo. Se supera también una visión socialista despersonalizante. Cristo nuevamente aparece en el horizonte. Un amor sin retaceos, un amor abierto al futuro pese a las dificultades que esto pueda traer.

Como Cristo el hombre debe ser una total comunicación de amor y en esto precisamente reside su individualidad, su personalidad. No sólo lo sexual tiene una relación esencial a la especie humana, sino que todo el hombre es un ser esencialmente abierto a los demás.

Aquí es donde yo encuentro una coherencia profunda entre la “*Humanae Vitae*” y la “*Populorum Progresio*”: en la antropología subyacente que concibe al hombre como un ser que por vocación va a realizarse en su unidad, en su madurez, en su personalidad en la misma medida que ame sin retaceos de ninguna especie, como el Señor Jesús nos enseñó.

4. *Conclusión*

Pecado y Redención, temporalidad, esfuerzo por la unidad y vocación al amor sin fronteras: esto es el hombre para la Iglesia. No lo sabe porque los hombres se lo hayan dicho: es el evangelio el que proyecta esa visión de lo que somos nosotros; Es Cristo, el hombre tan humano que trasparenta la grandeza de Dios. Al presentarnos este ideal la Iglesia no nos juzga porque estemos lejos de vivirlo: por el contrario nos alienta para seguir caminando, transformándonos incluso en aquellas zonas de nuestro ser que aparentemente han quedado más debilitadas por el pecado original. “Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom. V: 20).

Juan F. RADRIZZANI

El Tema de la Conciencia en los Documentos Recientes del Magisterio

El debate instaurado en la Iglesia con motivo de la aparición de la encíclica *Humanae vitae* ha replanteado numerosos problemas, entre los cuales cabe señalar el de la conciencia. Como ocurre a menudo cuando se trata de materias de orden moral las reacciones apresuradas han precedido a la reflexión, porque las urgencias de la acción no siempre se compaginan con la serenidad tranquila a que aspira la disquisición teórica. En este caso, el Magisterio de la Iglesia y la conciencia individual fueron presentados con frecuencia como dos principios de acción irreductiblemente opuestos, sirviendo así a las necesidades dialécticas de la polémica que requiere dos polos contrapuestos para su desarrollo. Hemos creído interesante, pues, indagar cuál es la enseñanza reciente del Magisterio acerca de la conciencia, consultando para ello en una primera etapa los documentos aprobados por el Concilio Vaticano II, para luego, en una segunda entrega, referirnos a la encíclica *Humanae vitae* y a las diversas declaraciones episcopales que la interpretan para los fieles.

EL TEMA DE LA CONCIENCIA EN EL CONCILIO VATICANO II

Dado que el Concilio no se propuso elaborar un tratado sistemático acerca de la conciencia, las enseñanzas referidas a este tema aparecen dispersas en varios documentos. Dos de ellos —*Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*— contienen los pasajes más importantes, y no es casual que ambos planteen el problema de las relaciones de la Iglesia con la sociedad y hayan sido aprobados en la última sesión. La reflexión sobre la conciencia no parece haber sido una tarea central en la labor conciliar, y cuando el tema es abordado, la mayoría de las veces se lo hace aplicando las categorías de la filosofía moral. La reflexión propiamente teológica es escasa, razón por la cual hemos creído oportuno distinguir ambas perspectivas a fin de demostrar el ancho campo que aún queda abierto a una auténtica investigación teológica.

1.— LA CONCIENCIA MORAL

(a) *El hombre como ser racional y libre.*

Utilizando las solas fuerzas de la razón, el hombre es capaz de percibirse como persona, es decir, como un ser dotado de facultades intelectuales que le abren el acceso al conocimiento de la verdad, y de tendencias apetitivas que por estar en relación con la razón lo encaminan libremente al bien. Esta capacidad original que posee el hombre es lo que lo hace un ser moral, un ser responsable de los actos

que libremente ejecuta. Esta dimensión moral es una estructura inherente a la naturaleza del hombre, y por lo tanto no le queda a éste otra alternativa lúcida más que reconocerla. Es así que el hombre, en la medida en que accede al uso de la razón, entra correlativamente en la esfera de la obligación moral. Para él, vivir moralmente no es objeto de elección. Es, si se quiere, necesariamente libre, y está por tanto obligado a obrar según su propia naturaleza.

El primer deber que obliga al hombre en conciencia es, pues, la búsqueda de la verdad. El segundo, adherir a ella y serle fiel una vez que se la conoce¹. En el ejercicio de estas obligaciones el hombre debe gozar de la doble libertad que asegure el recto uso de sus facultades: por un lado debe estar libre de las pasiones interiores que oscurecen el entendimiento, y por el otro debe estar libre de la coacción externa que violenta la libre decisión interior. La verdad, en efecto, no se impone por la fuerza ni por la autoridad sino en virtud de su propia evidencia, y la doble obligación de conciencia que nos impone buscarla y adherir a ella no es coercitiva sino un llamado a asumir las responsabilidades inherentes a nuestra naturaleza. El resultado de esta búsqueda es la formación prudente de un juicio de conciencia recto y verdadero, y puesto que este juicio deriva del ejercicio de las facultades que nos especifican como hombres, representa nuestro único acceso natural a la verdad. De allí que la dignidad humana exige del hombre que se conduzca libremente según su propio juicio, pues solo así podrá alcanzar su fin².

(b) *El hombre como naturaleza creada por Dios.*

Hemos visto ya que el hombre posee una naturaleza, es decir, caracteres esenciales, que lo distinguen de los demás seres. Por medio de la razón descubre también su propia finitud y la dependencia ontológica en que se halla respecto de Dios, principio y fin de toda la creación. La percepción de la relación creatural lleva al hombre a ver en la creación un signo donde se manifiesta la voluntad divina: la creación no es un caos arbitrario ni un orden fortuito sino la expresión de la sabia voluntad de Dios que ha dispuesto que todos los seres se dirijan a su fin siguiendo las leyes que determinan su naturaleza.

El obrar humano aparece así normado por una ley divina que el hombre puede conocer por la luz de la razón. Habiendo partido en busca de la verdad, el hombre “descubre en lo más profundo de su conciencia la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer”³. Es la ley natural que induce al hombre a hacer el bien y evitar el mal, “ley escrita por Dios en su corazón”, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente⁴. La obediencia que debe a la ley natural es una conse-

1 “Todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla” (*Dignitatis Humanae*, 1).

2 Cf. sobre estos puntos *Dignitatis Humanae*, 2, 3 y 11.

3 *Gaudium et Spes*, 16.

4 *Ibidem*.

cuencia de los límites que impone a su libertad la radical dependencia que mantiene con respecto a Dios. Así como el hombre no se crea a sí mismo sino que recibe su ser de Dios, tampoco se da a sí mismo su propia ley moral sino que la reconoce como expresión de la voluntad de Dios. El reconocimiento de un criterio objetivo fundado en la finitud y en la dignidad ontológica del hombre es lo que permite asegurar los derechos de la conciencia sin caer en una pura moral de situación.

(c) *El hombre como ser histórico y contingente.*

La consideración metafísica del hombre nos ha revelado la existencia de una ley divina que constituye la norma objetiva del obrar humano. Ahora bien, ¿cómo accede el hombre al conocimiento de esa ley? Si dejamos provisoriamente de lado la perspectiva teológica que implica la promulgación positiva de la misma, debemos responder que mediante el ejercicio de sus facultades naturales el hombre conaluye a la formación de un juicio de conciencia recto y verdadero que le revela provisoriamente su contenido. Pero este juicio, ¿coincide o no con la verdad objetiva?, y en segundo lugar, ¿qué papel juega este juicio en la conducta humana?

Respecto del primer interrogante cabe recordar que la verdad se impone al hombre en virtud de su propia evidencia y no por la fuerza o la autoridad⁵, de modo que la persona, en el plano puramente natural, no tiene otro criterio de verdad que el de la evidencia contenida en su propio juicio de conciencia. La conciencia obra como un órgano que capta e interioriza a la verdad en un proceso que no reconoce término pues siempre el hombre puede conocerla más plenamente⁶. El deber de buscar la verdad es permanente, y nosotros adherimos a ella a través del juicio de conciencia que nos la revela. Dado que este acceso a la verdad es progresivo, es decir, histórico, y está condicionado a la finitud y limitación humana, la aceptación por parte del hombre de su propio juicio de conciencia implica que se acepta como un ser finito abierto sin embargo a lo absoluto.

Miradas las cosas desde el punto de vista del hombre, lo que importa ante todo es la sinceridad y honestidad con que busca y adhiere a la verdad, pues dada su falibilidad, nada garantiza que llegue efectivamente a aprehender la verdad objetiva. Si se toma en cambio el punto de vista abstracto del orden moral objetivo lo que importará es saber si ese juicio de conciencia que elabora el hombre coincide con la verdad. Surgen así dos concepciones de la "conciencia recta" que responden a dos tradiciones teológicas diferentes. En la tradición tomista, "la conciencia es recta cuando su juicio es conforme a las exigencias objetivas de la

⁵ "La verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad" (*Dignitatis Humanae*, 1).

⁶ "Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de tal manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, pueda conocer cada vez más la verdad inmutable" (*Dignitatis Humanae*, 3).

norma moral''⁷. En efecto, en la terminología de S. Tomás el calificativo ''*rectus*'' designa siempre la conformidad a la verdad objetiva y es sobre este aspecto que insistirá a propósito de todos los elementos de nuestro obrar.

Así, para ser verdaderamente buena, la voluntad (*appetitus rectus*) debe perseguir un fin objetivamente honesto (*finis debitus*), captado como tal por un conocimiento objetivamente verdadero (*recta apprehensio*), y el acto, puesto en vista a realizar ese fin (*electio recta*), será objetivamente bueno (*actus rectus*) a condición que la prudencia (*recta ratio agibilium*) introduzca las exigencias de la verdad de la norma moral (*rectitudo rationis*). En esta concepción, recta conciencia es pues manifiestamente la conciencia formada según las exigencias de la verdad, de la norma moral objetiva.

Según Suárez, en cambio, la conciencia puede ser verdadera o falsa de dos modos, a saber, especulativamente y prácticamente. Es verdadera especulativamente si su juicio es conforme a las exigencias objetivas de la norma moral; es verdadera prácticamente según la situación particular del sujeto. Suárez ilustra su doctrina tomando como ejemplo la conducta de Jacob narrada en *Gen. 29:22-25*. El juicio de conciencia de Jacob, inadvertido de la sustitución operada por su suegro, era prácticamente verdadero en relación al objeto que le era *hic et nunc* propuesto. Pero ese juicio era especulativamente falso con respecto a la realidad objetiva, ya que Lea no era su esposa. En el caso de la conciencia errónea el juicio de conciencia es especulativamente falso, pero prácticamente verdadero, porque la voluntad que sigue a ese juicio es recta. Y así, mientras que la verdad especulativa consiste en la conformidad con un objeto que descubre, pero que no constituye el juicio prácticamente verdadero, ejerce una real causalidad, pues propone al objeto de manera tal que la voluntad lo persigue de modo recto⁸.

Los partidarios de esta segunda tradición teológica afirman pues que el error invencible, y por tanto, no culpable del juicio de conciencia no impide a la conciencia ser recta. Siendo el bien conocido el objeto de nuestro querer, nuestra voluntad será honesta y recta si de manera invencible y no culpable estamos convencidos de perseguir el bien moral. Y siendo nuestra voluntad honesta o recta, el juicio de conciencia que la guía será él también recto o prácticamente verdadero, ya que la verdad de la inteligencia práctica se realiza por la conformidad con la voluntad recta.

Creemos que en los textos del Concilio coexisten ambas tradiciones y que en este punto la terminología no carece de ambigüedad. En algunos casos, como en los siguientes, la tradición tomista parece imponerse: ''Es necesario, más que nada, que todos los interesados se formen recta conciencia acerca del uso de estos me-

7 L. Janssens, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, París, Desclée de Brouwer, 1964, p. 9. En lo que sigue hemos seguido muy de cerca el análisis que hace Janssens en las pp. 9-26.

8 F. Suárez, *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. 12, sect. 2, en *Opera Omnia* (ed. M. André, París, 1856), t. IV, pp. 440-441.

dios''⁹. "La decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública. Y como el juicio de los padres requiere como presupuesto una conciencia rectamente formada, es de gran importancia que todos puedan cultivar una recta y auténticamente humana responsabilidad que tenga en cuenta la ley divina''¹⁰.

En otros textos la tradición suareciana parece clara: "Es pues necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana... a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia''¹¹. Aquí el Concilio retoma una expresión textual de la encíclica "*Pacem in terris*" —"rectam suae conscientiae normam"— que JANSSENS interpreta, creemos que con razón, a la luz de esta tradición¹². Lo mismo puede decirse del texto que habla del derecho que tiene el hombre "de buscar la verdad en materia religiosa, a fin de que, utilizando los medios adecuados, llegue a formarse prudentemente juicios rectos y verdaderos de conciencia''¹³, donde parece evidente que hay que interpretar recto como sinónimo de honesto.

Hay sin embargo, varios casos en que es difícil dilucidar la cuestión. Tomemos, por ejemplo, el siguiente: "Quo magis ergo conscientia recta praevallet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt''¹⁴.

El contexto, que se refiere a la búsqueda de la verdad y al caso de la ignorancia invencible, y la construcción de la frase que establece una comparación dinámica entre la conciencia recta y las normas objetivas de la moralidad, sugieren que entre ambas hay una distancia que debe ser salvada por el esfuerzo de las personas y que la interpretación suareciana es la que corresponde. En efecto, si conciencia recta significa conciencia honesta se estará proclamando un principio fundamental, a saber, que el hombre que busca la verdad animado de una voluntad recta tiende a conformarse al orden moral objetivo, con lo cual se expresaría un optimismo fundamental respecto a la capacidad que tiene el hombre de buena voluntad para alcanzar la verdad. No puede excluirse, sin embargo, la interpretación tomista, aunque por lo redundante, el texto parece perder algo de su riqueza.

Otro ejemplo es el pasaje tan citado de *Gaudium et Spes* referido al matrimonio: "Los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad

9 *Inter Mirifica*, 5.

10 *Gaudium et Spes*, 87.

11 *Gaudium et Spes*, 26.

12 Op. cit., pp. 8 y 25.

13 *Dignitatis Humanae*, 3.

14 *Gaudium et Spes*, 16.

temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término, deben firmarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio''¹⁵.

Si se identifica juicio recto con juicio honesto se comprende, por un lado, la preocupación del Concilio por presentar los diversos elementos objetivos, que deberán ser tenidos en cuenta en la formación del juicio como asimismo el recuerdo del deber de conformar este juicio a la ley divina; y por el otro el llamado que hace a los esposos a que asuman honestamente sus responsabilidades, aunque se equivoquen. Pero es evidente que esta interpretación no se impone con evidencia y que partiendo del texto paralelo ya citado de *Gaudium et Spes* 87, puede leerse este pasaje a la luz de la doctrina tomista.

Si retornamos a nuestra pregunta original debemos responder que más allá de la posibilidad efectiva que el hombre tiene de llegar al conocimiento de la ley divina, importa, desde el punto de vista moral, que el juicio de conciencia a que arribe resulte de la inspiración de una voluntad tendida hacia el bien. Quizás este juicio no coincida con la verdad objetiva, pero al menos nos brindará la verdad de la inteligencia práctica pues será conforme a la voluntad honesta.

Estamos ahora en condiciones de comprender por qué el hombre debe obrar siempre según el dictamen de su conciencia. Ambas tradiciones concuerdan en que la conciencia especulativamente (u objetivamente) errónea obliga porque la voluntad se determina en función del bien que le es presentado por la inteligencia. Ambas ponen como condición que el error sea debido a una ignorancia moralmente invencible, es decir no culpable, lo cual significa que esa ignorancia persiste a pesar de una búsqueda permanente y honesta de la verdad. La conciencia errónea obliga sólo si se trata de una conciencia honesta, y esto es una valla suficiente opuesta a todo pretendido laxismo.

(d) *La conciencia como órgano de mediación.*

La conciencia obra como órgano de mediación en tres órdenes diferentes. En primer lugar obra como mediadora entre la voluntad divina que dicta una ley de valor absoluto y la voluntad humana que de un modo limitado e imperfecto tiende al bien. Es el aspecto que acabamos de considerar y que desemboca en el juicio recto de conciencia, prácticamente verdadero.

En segundo lugar media entre el tiempo y la eternidad en la medida en que el destino del hombre es considerado como metahistórico. "El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia

¹⁵ *Gaudium et Spes*, 50.

que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin" ¹⁶.

"Quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna" ¹⁷.

En ambos textos —el último implicando ya un juicio teológico— se expresa la idea de que por medio de la conciencia el hombre cumple su vocación trascendente, pues los actos realizados en conformidad con el juicio de conciencia adquieren frente a Dios valor de eternidad.

En tercer lugar, y este es el orden más conocido, la conciencia media entre lo universal y lo particular, entre la generalidad de la ley y las circunstancias peculiares que ciernen la situación de la persona. Es ella la que determina en cada caso cómo deben aplicarse concretamente los principios abstractos que gozan de validez general constituyendo por eso la norma próxima de acción. Ilustraremos este papel de la conciencia cuando hablemos de la madurez cristiana.

2. — LA CONCIENCIA CRISTIANA

La distinción metodológica que hemos establecido entre el plano de la reflexión filosófica y el de la teología, que acepta como dato original a la revelación, no se encuentra en los textos conciliares con la misma nitidez con que aquí los exponemos. Ya se habrá advertido que muchos de los textos citados contienen elementos teológicos, y es nuestro propósito esclarecer ahora su contenido.

(a) *La formación cristiana de la conciencia.*

Si en el plano puramente natural de la razón, la ley natural constituía la norma objetiva de la moralidad y a ese título era el elemento esencial en la formación de una conciencia verdadera, en el plano religioso el hombre que acoge por la fe el mensaje cristiano acepta criterios de verdad que no dependen exclusivamente de la evidencia interna de la misma sino que se fundan en la autoridad que se reconoce al que da testimonio de ella.

"Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas... La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación" ¹⁸.

Esta verdad fue comunicada por Cristo a sus discípulos, y éstos a su vez la transmitieron a sus sucesores.

¹⁶ *Dignitatis Humanae*, 3.

¹⁷ *Lumen Gentium*, 16.

¹⁸ *Dei Verbum*, 2.

“Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando comprenden internamente los misterios que viven (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios”¹⁹.

La Iglesia, pueblo de Dios, aparece así como la depositaria de una Palabra revelada cuya inteligibilidad va develando en forma cada vez más perfecta merced a la asistencia del Espíritu Santo. En efecto “La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo”²⁰. Pero dentro de ese Pueblo, que es también un cuerpo, algunos recibieron junto con la misión de enseñar, un carisma cierto de verdad con el fin de asegurar que el depósito revelado fuera conservado y transmitido en su integridad.

El cristiano, pues, que quiera formar su conciencia deberá tener en cuenta los dos modos en que se hace presente el Espíritu Santo. En primer lugar “Los cristianos, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”²¹.

La tarea magisterial del colegio episcopal ofrece al cristiano una guía segura en el esfuerzo permanente que debe realizar para asimilar en forma cada vez más plena la verdad revelada. Esta ayuda se extiende también a la interpretación del orden moral natural, ya que éste ha sido asumido, y no suprimido, en el plano salvífico de Dios. Los fieles deben ser dóciles al magisterio de la Iglesia pues es el intérprete autorizado de la ley divina a la luz del Evangelio²².

No menos importante, sin embargo, es recordar que en la formación de su conciencia el cristiano debe ser dócil a la acción del Espíritu Santo que habita en su corazón. Si es verdad que “La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla”²³, que la percepción de las realidades espirituales se acrece con la contemplación, el estudio y la meditación²⁴, es evidente que todo cristiano debe complementar su docilidad al magisterio con un serio esfuerzo interior que al llevarlo a la comunión con Dios lo hace partícipe del conocimiento infuso de la verdad. ¿Es necesario recordar, acaso, el ejemplo de los grandes místicos? Desgraciadamente no encontramos en los textos conciliares un desarrollo adecuado de este

19 *Dei Verbum*, 8.

20 *Lumen Gentium*, 9.

21 *Dignitatis Humanae*, 14.

22 Cf. *Gaudium et Spes*, 50.

23 *Gaudium et Spes*, 16.

24 Cf. *Dei Verbum*, 8.

punto que estimamos fundamental en el plano teológico; la insistencia unilateral en el papel que juega el magisterio en la formación de la conciencia cristiana rompe el equilibrio que, a nuestro juicio, debiera existir entre los dos modos complementarios en que ejerce su acción el Espíritu Santo.

(b) *La madurez cristiana.*

Hay dos textos que plantean con toda nitidez el problema que queremos abordar aquí: "A los sacerdotes, en cuanto educadores en la fe, atañe procurar, por sí mismos o por otros, que cada uno de los fieles sea llevado, en el Espíritu Santo, a cultivar su propia vocación de conformidad con el Evangelio, a una caridad sincera y activa y a la libertad con que Cristo nos libertó. De poco aprovecharán las ceremonias, por bellas que fueren, ni las asociaciones, aunque florecientes, si no se ordenan a educar a los hombres para que alcancen la madurez cristiana. Para promoverla, les servirán de ayuda los presbíteros, a fin de que en los acontecimientos mismos, grandes o pequeños, puedan ver claramente qué exige la realidad y cuál es la voluntad de Dios"²⁵.

"A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aún graves, que surjan. No es esta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio"²⁶.

En ambos se advierten los diferentes elementos que hemos venido analizando hasta el momento, particularmente el rol que la conciencia está llamada a jugar como órgano de mediación de lo general a lo particular. Pero mientras en la primera parte el análisis se mantenía en el plano de la razón, aquí asoman aspectos directamente vinculados a la vocación cristiana del hombre. El ideal de la madurez cristiana parece consistir en que el hombre adquiriera la capacidad de leer la voluntad de Dios no solo en los principios generales que determinan el orden moral objetivo sino en cada situación concreta. Es claro, en efecto, que la aplicación de un principio general a una situación particular no se hace *more geometrico*, procediendo deductivamente al modo de un silogismo. Para responder a lo que reclama una situación concreta se requiere generalmente la aplicación de varios principios generales que no siempre es fácil armonizar en la práctica. Es por ello que el Concilio insiste repetidamente en que este juicio práctico debe quedar reservado a los actores, que asumen así una responsabilidad indelegable en el magisterio²⁷.

²⁵ *Presbyterorum ordinis*, 6.

²⁶ *Gaudium et Spes*, 43. El original latino es más explícito acerca de la asunción de responsabilidades: "Ipsi potius, sapientia christiana illustrati et ad doctrinam Magisterii observantur attentius, partes suas assumant".

²⁷ Cf. *Gaudium et Spes*, 50.

No menos claro parece el hecho de que el proceso de aplicación de estos principios generales cristianos a la situación concreta no es puramente racional. Queremos decir con esto que la luz interior del Espíritu Santo es una ayuda indispensable para el cristiano que trata de saber qué es lo que espera Dios de él en esas circunstancias. En la medida en que el cristiano crece en el hombre interior identificándose con Cristo conquista la libertad de los hijos de Dios cuya única ley es "el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos amó a nosotros"²⁸. La multiplicidad de principios abstractos es reemplazada entonces por el sentido cristiano de los fieles que sugiere en cada caso, de modo no discursivo, la respuesta adecuada a las circunstancias²⁹.

Quien asume de este modo sus responsabilidades corre indudablemente el riesgo de equivocarse, un riesgo que comparte por su lado el magisterio cada vez que cree que es su deber esclarecer la conciencia de los fieles ejerciendo su misión en materias acerca de las cuales no existe una doctrina cierta de la Iglesia. En esta situación están las enseñanzas no infalibles de la Iglesia que, como lo atestigua la historia, muchas veces han sido reformadas con el tiempo. Esto no obsta sin embargo a que tanto los pastores que las proclamaron como los fieles que siguieron a sus pastores hayan cumplido con su deber de cristianos. Lo mismo puede decirse, análogamente, de los individuos. Muchas veces la solución que aportan a su situación concreta no será quizás la más perfecta, pero ello no puede constituir un motivo para abdicar de las responsabilidades inherentes a la condición de cristiano maduro.

La madurez cristiana solo se alcanza a través de la experiencia de las cosas espirituales, es decir a través de una historia personal constituida por las múltiples respuestas que día a día intentamos dar a la vocación divina. Que esas respuestas sean conformes o no a la voluntad de Dios queda librado al juicio eterno, ya que Dios es el único juez y escrutador del corazón humano³⁰.

Rafael BRAUN

²⁸ *Lumen Gentium*, 9.

²⁹ Dos obras que intentan renovar la teología de la conciencia recurriendo a las fuentes bíblicas son: Ph. Delhaye, *La conscience morale du chrétien*, Coll. Le mystère chrétien, Tournai, Desclée, 1964, XVIII, primera parte; y C. Spicq, O. P. *Théologie morale du Nouveau Testament*, Coll. Etudes Bibliques, Paris, Gabalda, 1965, 2 vols., especialmente el cap. VIII.

³⁰ *Gaudium et Spes*, 28.

“*Humanae Vitae*” y las Declaraciones Pastorales para su Aplicación

Introducción

Casi inmediatamente después de su publicación, la encíclica “*Humanae vitae*” fue objeto, aun dentro de la Iglesia católica, de toda clase de comentarios, que abarcaban desde adhesiones entusiastas hasta oposiciones radicales. Teniendo en cuenta estas circunstancias, y además las dificultades actuales para la comprensión de esta enseñanza del Papa —dificultades que la misma encíclica reconoce— diversos episcopados emitieron, en los últimos meses del año 1968, documentos que constan, sobre todo, de directivas o aclaraciones de carácter predominantemente pastoral. ellos vinieron a agregarse otras declaraciones provenientes de grupos de teólogos, de asociaciones apostólicas, con la común solicitud de orientar a los fieles en la comprensión de la encíclica y en la aplicación de sus disposiciones¹.

Este proceder se justifica plenamente. Cada episcopado, si bien es correspondiente con el Papa en el cuidado pastoral de toda la Iglesia, se debe sin embargo de una manera particular a la porción del pueblo de Dios que le ha sido asignada. Si bien no siempre el magisterio ordinario del Papa es acompañado o presentado por tales intervenciones de los episcopados locales, las singulares características de esta encíclica, tan esperada o tan temida, hacían conveniente que los obispos la acercaran a sus fieles de un modo más concreto. No podemos adentrarnos al estudio de estos documentos sin la convicción previa de que su intención es enseñar en comunión con la doctrina del Papa, teniendo en cuenta de un modo especial —varias declaraciones lo dicen expresamente— a aquellos que más difícilmente podrían comprenderla y aceptarla.

Las declaraciones aprecian la actitud positiva, comprensiva y abierta del Papa respecto de los que yerran, de los que, reconociendo y aceptando la enseñanza fundamental, se consideran en imposibilidad de observarla, de los que, comprometidos en un esfuerzo ascensional, caen repetidamente y no alcanzan en seguida el ideal perseguido. Dan criterios a los sacerdotes para atender estos casos. Recuerdan que la mera observancia de los ritmos naturales no es de por sí una conducta cristiana, pues puede ser inspirada en motivos egoístas. Precisan que los desfallecimientos de los esposos que son, por otra parte, generosos en su vida personal y apostólica, no son de una gravedad comparable a las faltas de los que desconocen esta enseñanza por egoísmo y búsqueda de placer.

¹ La mayoría de estos documentos fueron publicados en la revista “*Criterio*”, nn. 1556, 1561-62, 1563-64 y 1565-66. El “*Osservatore romano*” en su edición argentina dio a conocer otros, que pueden leerse en los nn. 817, 819 y 821.

Es lástima que los obispos no hayan podido dedicar más atención, por lo menos en un primer momento, a la invitación que el Papa les hace² para dirigir una acción pastoral, coordinada en todos los campos de la actividad humana, tendiente a hacer más fácil y feliz la vida familiar respetando fielmente el designio de Dios sobre el mundo. Sólo los episcopados de América latina (Medellín), Canadá e Italia insisten en la necesidad de una pastoral familiar y una educación para preparar la vida matrimonial. Entre otras cosas, podría haberse hecho un llamado a los poderes públicos y a los cristianos en general para apoyar y ayudar decididamente a las familias numerosas.

El Episcopado español (nº 11) destaca que “*Humanae vitae*” se complementa de tal modo con “*Populorum progressio*” que, “si no se promueve un verdadero desarrollo económico, un adecuado progreso social y una cuidadosa política familiar, capaces de asegurar la elevación del nivel de vida de un pueblo y de todos sus hijos, será imposible superar el obstáculo que plantea a los poderes públicos el incesante crecimiento demográfico de la población y a muchos esposos cristianos les resultará más difícil el fiel cumplimiento de las normas morales de la “*Humanae vitae*”.

Pero el problema urgente de los obispos es atender pastoralmente a quienes no están en las mejores condiciones para aceptar el punto central de la encíclica, es decir, la decisión del Papa sobre la objetiva deshonestidad de la contracepción artificial. Ellos mismos reconocen que por circunstancias varias, se han introducido entre sacerdotes y fieles “una manera de ver y de obrar contraria a la teología moral tradicional”³; el episcopado alemán habla de “muchos católicos, sacerdotes y laicos” que creen poder apartarse de dicha enseñanza; y el Cardenal Jäger, en una carta dirigida al Papa⁴ indica que “las repercusiones negativas de la encíclica fueron muy fuertes, porque un grupo de teólogos —basándose en el parecer de la mayoría de la Comisión pontificia especial—, anticipó una decisión que todavía no había sido confirmada, tanto con palabras como con escritos, que llevaban a veces el imprimatur”. De ahí que las declaraciones episcopales den un lugar muy importante a los problemas de conciencia que esta situación ha producido, y, en consecuencia dan directivas a los sacerdotes sobre el modo de enfocarlos, especialmente con relación a la vida sacramental. Es aquí donde se encuentran algunos planteos y afirmaciones que se han calificado de audaces, perturbadores y ambiguos, y que hacen dudar a algunos católicos de la fidelidad de esas declaraciones al magisterio pontificio.

Autoridad de la “Humanae vitae”

Los episcopados belga, alemán y austríaco, y los obispos de los países nórdicos

² “*Humanae vitae*” nº 30.

³ Episcopado canadiense nº 8.

⁴ “*L'Osservatore romano*” ed. argentina, nº 821, pág. 10.

hacen notar que la encíclica pertenece al magisterio papal “no infalible”⁵ y, por lo tanto, “no irreformable”. Distinguen para indicar qué clase de asentimiento hay que prestar: al magisterio infalible, la “obediencia de la fe”; respecto del magisterio auténtico no infalible, “no estamos obligados a una adhesión incondicional y absoluta, como la que es exigida por una definición dogmática... pero exige de suyo de parte de los fieles un asentimiento religioso de la voluntad y de la inteligencia, sostenido por el espíritu de fe”, adhesión que “no depende tanto de los argumentos invocados, cuanto del motivo religioso...”⁶

Los obispos son efectivamente maestros, y les corresponde aclarar el alcance de una decisión del magisterio para ilustrar a sus fieles. Además, los cuatro episcopados citados exponen en seguida, como una consecuencia, el caso de aquél que, siendo competente en la materia y debidamente informado, llega a conclusiones diferentes: éste puede lícitamente seguir su convicción, con tal de que esté dispuesto a continuar lealmente sus investigaciones, reconocer respetuosamente la importancia del supremo magisterio y abstenerse de exteriorizaciones que dañen el bien común y la salvación de sus hermanos⁷.

Según mi limitada experiencia en nuestro ambiente, puedo decir, sin embargo, que tal precisión en una “nota pastoral” es contraproducente o, por lo menos, lleva su riesgo. Corresponde que en su declaración los teólogos chilenos expresen, y de un modo más ponderado, que “esta encíclica no es una declaración de suyo y por sí sola infalible”. Ellos son teólogos y no pastores, y aportan lo que compete a su oficio. Pero los obispos, que deben ayudar a los fieles a dar su adhesión a la enseñanza del Papa, al destacar esa “no irreformabilidad”, siguen un criterio discutible, pues sin duda le quitan fuerza. Más reservas suscita el agregado de los obispos nórdicos: “La historia de la Iglesia nos pone en presencia de documentos que comportan declaraciones que fueron posteriormente corregidas o completadas. No está pues, en principio, excluido que tal suerte pueda ser reservada a la encíclica “*Humanae vitae*”...”⁸. Me pregunto yo: ¿se ayuda a cumplir una enseñanza difícil disminuyendo su autoridad o sosteniendo la esperanza de una posible “corrección”?

Mucho más pastoral me parece el Cardenal Renard cuando dice que “la docilidad de los católicos al Papa no depende en primer lugar de su infalibilidad —que ejerce raramente—, sino de su misión, de su cargo, de su gracia de Pastor y Doctor supremo de todos los fieles”⁹.

⁵ También lo dice el Episcopado francés, n° 3, pero en una frase incidental, sin mayor énfasis.

⁶ Episcopado belga n° 3.

⁷ cfr. Episcopado belga n° 4.

⁸ Carta pastoral de los obispos nórdicos, III, párrafo tercero. *En cambio los obispos españoles (n° 5) dicen claramente que la encíclica “propone una doctrina verdadera que no es lícito presentar como algo provisional”.*

⁹ Artículo publicado en “La Croix” y traducido en “Criterio”, n° 1556, pág. 695.

Por otro lado, tal insistencia en la "no infalibilidad" puede hacer creer erróneamente que las cosas son más verdaderas cuando enseñadas por un magisterio infalible. No es ocioso recordar que la infalibilidad es una cualidad que tiene el magisterio de la Iglesia cuando se ejerce en ciertas condiciones y sobre determinadas materias, y sólo influye sobre el tipo de asentimiento que exige por parte del pueblo de Dios, pero no agrega nada a la verdad intrínseca del objeto enseñado.

Los derechos de la conciencia

En cualquier manual de teología moral están expuestos los principios generales sobre la conciencia, que podrían resumirse así: la conciencia subjetiva cierta es la regla próxima de la moralidad de los actos. Esta conciencia siempre debe seguirse y no se puede actuar en contra de ella. Sin embargo, la conciencia subjetiva depende de la norma objetiva; de ahí la necesidad de que toda conciencia se forme de acuerdo a ella.

Estos principios han sido lógicamente seguidos por la constitución conciliar "Gaudium et Spes" al tratar el punto que nos interesa: la regulación de nacimientos. En el n.º 50, párrafo segundo, dice: "En el deber de transmitir la vida humana y de educarla... los cónyuges... se esforzarán... por formarse un juicio recto... Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio"¹⁰. Y el n.º 51, al final del párrafo tercero dice: "No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad".

Los casos de conciencia aludidos por las declaraciones episcopales son diversos. Por razones de método, y con riesgo de esquematizar, voy a reducirlo principalmente a dos.

El primer caso ya ha sido expuesto arriba al hablar de la autoridad de la "Humanae vitae" como enseñanza no infalible. Se da allí una conciencia cierta pero errónea. El episcopado alemán lo trata con gran amplitud, casi involucrando todos los demás problemas de conciencia, al no excluir "la posibilidad de que un católico, por serias razones, crea poder apartarse de una proposición no infalible del magisterio eclesiástico". El episcopado belga (n.º 4) precisa mejor al recordar los requisitos según la doctrina que llama con razón "clásica", ya que los ma-

¹⁰ Así en la traducción de la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores cristianos. La traducción de la expresión "sed semper regi debere conscientia ipso legi divinae conformanda" por "sino regirse siempre por la conciencia formada según la ley divina" como reproduce "Criterio" n.º 1561-62, pág. 985 en el documento del Episcopado francés, n.º 2, es menos exacta. A su vez la traducción española citada comete probablemente un lapsus al decir "Este juicio... deben formarlo", porque "judicium ferre" se traduce "formularlo".

nuales de teología fundamental contemplan el caso, si bien lo consideran excepcional. Es evidente que quienes se crean dentro de él, deberán considerar muy seriamente la doctrina pontificia dispuestos interiormente a aceptarla —como dice el episcopado alemán—, y a la cual deberán esforzarse por ajustar su conciencia.

El segundo caso es el de los que, viendo claramente en teoría el alcance de la encíclica, se creen sinceramente en la imposibilidad de conformarse a estas prescripciones a causas de circunstancias particulares que se presentan como “conflictos de deberes”. Así lo expone el episcopado belga (nº 5) y también contempla el caso el episcopado canadiense (nº 26), pero son los obispos franceses los que desarrollan el problema con más detención (nº 16), aunque se refieren especialmente a los esposos que están privados del recurso de atenerse a los ritmos biológicos. Para resolver estos casos los obispos se remiten a la “enseñanza constante de la moral” que, en la alternativa de deberes donde cualquiera que fuerte la decisión tomada, no se puede evitar un mal, obliga a investigar cuál deber es mayor, y a actuar a favor de éste. No subordinan, por supuesto, esta decisión al egoísmo ni al menor esfuerzo, sino que los esposos, sin menospreciar ninguno de los deberes en conflicto, conservarán su corazón disponible al llamado de Dios, que puede poner en causa esa elección.

El texto está bien escrito y tiende a convencer a primera vista. Pero, ¿cómo se compagina esta doctrina con la afirmación terminante de “*Humanae vitae*” en su nº 14: “Tampoco se puede invocar... para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor”?

Acaso no se reduce este “conflicto de deberes” al principio del mal menor, cuya aplicación excluye el Papa expresamente en este campo? Leamos lo que sigue: “Si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aún por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado..., aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social”.

Los obispos franceses parecen evitar el escollo planteando la cuestión en el orden de “deberes” que deben cumplirse, no de “males” que deben evitarse. Una cuestión de palabras, a simple vista. Sin embargo, habría una manera de entender bien ambas proposiciones, sin necesaria contradicción, considerando que se refieren a distintas situaciones de conciencia. El Papa recuerda la doctrina de la pureza de los medios¹¹; los obispos consideran un caso especial de conciencia en conflicto subjetivo (porque en el orden objetivo no puede existir realmente una “necesidad de pecar”) que se emparenta con la situación que los moralistas llaman “conciencia perpleja”. Así la tratan los teólogos chilenos en su declaración¹². El Papa condena al que justifica una acción que sabe deshonesta para asegurar un bien los

11 Cardenal Renard, loc. cit.

12 “Criterio”, nº 1556, pág. 697, nº 4, b.

obispos y los teólogos consideran al que, de buena fe, duda ante un conflicto personal de dos obligaciones en conciencia que debe cumplir y que dependen de leyes aparentemente contradictorias. El primero peca al utilizar un medio que conoce ciertamente como malo; el segundo tratará de formar su conciencia saliendo de su perplejidad y finalmente elegirá y hará lo que ante Dios le parezca menos malo —y haciéndolo no pecará—, o, si aun e fuere imposible discernir esto, su acción carecerá de malicia ya que le faltaría libertad moral.

En esta línea sin embargo, la “reflexión” que sobre el tema proponen los obispos nórdicos parece ir más allá de lo defendible: “Hay que evitar acciones y situaciones que hagan correr el riesgo de debilitar el amor mutuo de los esposos o de constituir un peligro de disolución del hogar”. Nadie niega que el amor mutuo y la estabilidad del hogar son valores muy importantes y que deben ser salvaguardados; pero no podría justificarse una decisión contraria a la enseñanza de la encíclica tomada con el solo fin de evitar ese “riesgo”.

En resumen, las declaraciones episcopales analizan algunos casos de conciencia para resolverlo según los principios de la moral tradicional y las enseñanzas conciliares sobre la regulación de la natalidad. Estas directivas se mantienen por lo general, y con las excepciones a mi juicio graves que indicaré más abajo, dentro de las soluciones conocidas. Con todo, y salva reverencia al magisterio de los obispos, aparece aquí y allá un excesivo cuidado por considerar las situaciones particulares haciéndolas aparecer como casos casi normales. No hay duda que el ideal propuesto por la encíclica es difícil y duro, máxime cuando en algunos ambientes se había difundido, con tolerancia o beneplácito de los responsables jerárquicos, una práctica contraria. El Papa mismo se muestra comprensivo hacia dichas dificultades¹³, pero expone su doctrina con diáfana claridad, sin dejarse enredar en expresiones ambiguas. Sabe los problemas de conciencia que su encíclica va a producir o agravar¹⁴, pero confía en que su pronunciamiento ayuadrá a formar las conciencias de buena voluntad. Acertadamente los obispos italianos recomiendan a sus fieles que reciban la encíclica con espíritu de fe: “es un elemento esencial para la formación de su conciencia”. Por eso se desearía en algunas de esas declaraciones un tono más firme, que no por eso dejaría de ser comprensivo y realista. Porque hay pasajes en los que no se comprende si los obispos quieren, como es su deber, formar las conciencias a favor de la aceptación de la encíclica, o más bien ilustrar sobre los casos que puedan considerarse exceptuados de ella.

Pecado y sacramentos

Al ocuparse del caso en que uno de los cónyuges esté convencido de que debe seguir su conciencia sin obedecer las normas de la encíclica, dicen los obispos nórdicos que “en este caso no puede haber pecado que exija la confesión y excluya

¹³ cfr. “*Humanae vitae*”, nn. 2, 20, etc.

¹⁴ *ibid.* n.º 25.

le la santa comunión''. Preseindiendo del tema (en el cual, después de la encíclica, no parece que el caso pueda ser frecuente), esta afirmación sigue los principios de la moral general: se trate de error o ignorancia invencible, o de conciencia perpleja, quien sigue su conciencia cierta, aunque sea errónea, no es culpable a pesar de que viole materialmente una ley en materia grave. Falta siempre algún elemento para que pueda haber formalmente pecado mortal.

Pero los obispos austríacos van más lejos, y en sus "directivas prácticas" incluyen un párrafo merecedor de serios reparos, y que transcribo in extenso: "También queremos subrayar —y no es lo menos importante— que en su encíclica el Santo Padre no habla de pecados graves. En consecuencia, si alguien va contra la enseñanza de la encíclica, no debe en todos los casos creerse separado del amor de Dios, y puede también ir a comulgar sin confesarse. El Santo Padre dice a este respecto: que los esposos "imploren con perseverante oración la ayuda divina; acudan sobre todo a la fuente de gracia y caridad en la Eucaristía" (H.V. 25).

En primer lugar, es falso que el Santo Padre no hable de pecados graves, pues además de las dos expresiones ya recordadas ("intrínsecamente desordenado", "intrínsecamente deshonesto" en el n° 14), en los nn. 25 y 29 se habla del sacramento de la Penitencia lo cual, en principio, sugiere la existencia de pecados graves. En la segunda oración del párrafo se quiere atenuar la afirmación anterior intercalando la expresión "en todos los casos". Pero lo más desconcertante es que los obispos austríacos dejan trunca la cita de "Humanae vitae" precisamente antes de que el Papa agregue: "Y si el pecado les sorprendiese todavía, no se desanimen, sino que recurran con humilde perseverancia a la misericordia de Dios, que se concede en el sacramento de la Penitencia". Cualquiera haya sido la intención del redactor, el párrafo desnaturaliza en este punto la enseñanza del Papa.

Sobre el mismo tema, los obispos alemanes establecen: "Los pastores, en el cumplimiento de su servicio, especialmente en la administración de los sacramentos, respetarán las decisiones tomadas en conciencia y de manera responsable por los fieles''. Me he esforzado por descubrir el verdadero sentido de esta directiva. De una manera benévola podría entenderse una recomendación a los confesores para manifestar una comprensión simpática y un respeto hacia las razones de los fieles, y de esa manera ayudarlos de una manera más eficaz. Pero, aunque no descarto la eventualidad de un error en la traducción, las palabras transcritas dicen algo mucho más serio. Iisa y llanamente se subordina la conciencia del confesor —según la cual él debe juzgar, y absolver o retener en nombre de Cristo—, a la conciencia del penitente. Si ése es el sentido, olvida la declaración que ningún obispo puede obligar a un confesor a ejercer su ministerio en contra de su propia conciencia. Si bien el sacerdote absuelve en comunión con su obispo (y, por lo tanto, con la Iglesia) de quien ha recibido el sacramento del Orden y la delegación para ejercer su jurisdicción sobre tales miembros del pueblo de Dios, también es verdad, y no menos importante que el sacerdote en el tribunal de la penitencia no representa al obispo sino a Cristo, y de la misma manera que cualquier cristiano pecaría mor-

talmente al obrar contra su conciencia en materia grave, mucho más gravemente faltaría a su deber el confesor que, contra su conciencia, admitiera como lícito lo que según la suya es ilícito, y no cumpliera su oficio de maestro tratando de formar bien una conciencia errónea.

¿Cuál es el tema central de la encíclica?

La mayoría de los documentos sitúa su exposición dentro de una consideración muy amplia del contenido de la encíclica. Quizás para evitar que esos fieles a quienes quieren llegar, rechacen sin leer la magnífica exposición doctrinal del Papa, reduciéndolo a una seca y arbitraria prohibición, exponen que “el tema tratado en la carta pontificia es mucho más amplio y positivo”¹⁵, “la encíclica... pone el acento sobre la dignidad de la persona y sobre el significado del amor conyugal”¹⁶, “la intención profunda del Papa fue de defender con la mayor solicitud el matrimonio cristiano como comunión de gracia en un amor personal... Más allá de estas cuestiones centrales, la encíclica toma posición sobre una cuestión más particular, la de la regulación de los nacimientos”¹⁷, “el punto central de la encíclica no es una prohibición”¹⁸. El mismo Papa, en algunas de sus alocuciones inmediatamente posteriores a “*Humanae vitae*” parece usar un lenguaje semejante. Pero miremos más a fondo. Si bien la prohibición de los anti-conceptivos no es el único tema, ni hubiera sido pedagógico ni adecuado presentar esta norma negativa como algo “*per se subsistens*”, no se puede negar que la ocasión y el objeto, el texto y el contexto de “*Humanae vitae*” es precisamente la cuestión sobre la cual recae la decisión papal. Así lo reconoce, de alguna manera, el Episcopado francés (nº 8), y lo expresa muy claramente la declaración de profesores de teología de la Universidad Católica de Chile: “Esta decisión del Magisterio supremo de la Iglesia en un tema que atañe a la moralidad, es el punto central de la encíclica. El documento expone además otros temas —de orden doctrinal y pastoral— que sirven de argumento a dicha decisión o que tienden a ayudar a que ella sea llevada a la práctica en espíritu de fe”¹⁹. Por otra parte, la frase del Papa citada por la declaración del Movimiento familiar cristiano latinoamericano dice: “su contenido esencial no es solamente la declaración de una ley moral negativa”²⁰; la eliminación de “solamente” en la cita cambia

15 Episcopado belga, párrafo tercero. ...

16 Episcopado alemán, párrafo primero.

17 Obispos de los países nórdicos, punto II. Estos mismos obispos, en la parte final de su carta pastoral, punto V, dicen: “Hay en el mundo problemas más importantes que la minuciosa regulación de los actos de la vida íntima de los esposos. Si entre nosotros subsisten opiniones diferentes acerca de estas cosas, hay, sin embargo, en nuestra concepción total del matrimonio y de la dignidad de la persona, notablemente más puntos sobre los cuales estamos de acuerdo y que estamos decididos a defender en común”.

18 Declaración de la Asamblea latinoamericana del “Movimiento familiar cristiano”, nº 2, en “*L'Osservatore romano*”, ed. argentina, nº 817, pág. 7.

19 “Criterio”, nº 1556, pág. 696.

20 Véase el texto de la alocución papal del 31 de julio de 1968 en “*L'Osservatore romano*”, ed. argentina, nº 812, pág. 1.

fundamentalmente su sentido, que no es el que se le atribuye; el Papa afirma que el contenido esencial es, aunque complementado por otros temas, esa prohibición.

Al mismo tiempo, algunos documentos destacan la necesidad de que la doctrina sobre el matrimonio cristiano sea "completada", que se haga adelantar "la explicación de cuestiones importantes de moral conyugal, así como el desarrollo de ciertas afirmaciones de la encíclica"²¹; "es la primera vez que una encíclica es presentada oficialmente como punto de partida para reflexiones posteriores más completas"²². El mismo Pablo VI contempla la eventualidad de que el Magisterio vuelva sobre estos temas "con un designio más amplio, orgánico y sintético"²³. Pero esto debe ser correctamente interpretado. Nada obsta a que muchos temas concernientes al matrimonio sean todavía estudiados; más aun, es necesario hacerlo. Pero esta elaboración posterior no afecta a la validez obligatoria de la decisión respecto de los anticonceptivos, ni es previsible que esa profundización progresiva en dichos temas obligue a una corrección de "Humanae vitae". Este es un punto que no aparece claro en algunas declaraciones episcopales (p. ej. en el pasaje arriba citado del Episcopado alemán), ambigüedad que quizás hubiera podido evitarse estableciendo con precisión desde un principio cuál es el punto central de la enseñanza del Papa, y explicando el alcance de las investigaciones que deben llevarse a cabo.

Respecto de los teólogos, que por su oficio en la Iglesia están encargados de llevar adelante esos estudios, además de adherirse firmemente a la doctrina del Papa, deberán "no sólo desarrollar los puntos de doctrina moral no encarados por la encíclica, sino más aún... esclarecer y hacer aceptar su mensaje, y demostrar de qué manera este pronunciamiento se ubica en el amplio y luminoso panorama de la vida cristiana"²⁴.

Conclusión

Pretensión inaudita sería juzgar sobre la oportunidad, el acierto y la eficacia de las declaraciones pastorales analizadas. Coloreadas por las circunstancias propias de cada región, urgidas por las necesidades de una porción particular del pueblo de Dios, dependen finalmente de un juicio de prudencia pastoral al que no puede faltar la asistencia del Espíritu Santo. Pero aunque lleguen traducidas y quizás fuera de contexto a la mesa fría del estudioso, no puede negarse a éste el derecho de opinar sobre los elementos objetivos que se le dan; "veruntamen memor sit conditions suae", como dice el Pontifical en las ordenaciones.

²¹ Episcopado alemán, párrafo sexto.

²² Declaración de la Asamblea latinoamericana del "Movimiento familiar cristiano" n.º 7.

²³ Alocución citada, *ibid.*

²⁴ Episcopado italiano, B) I.

En primer lugar es importante que los diversos episcopados se hayan sentido obligados a presentar a sus fieles esta encíclica; demuestran responsabilidad en su oficio y conocimiento de los problemas locales.

En segundo lugar es notable la preocupación dominante por comprender y solucionar en lo posible los graves problemas de conciencia que la decisión papal pudiere crear —y de hecho crea— en los matrimonios que descan vivir el ideal cristiano.

Pero en este esfuerzo de comprensión, que es indiscutiblemente una virtud, surge también el aspecto objetable de algunas directivas pastorales. Destacando el carácter no infalible del documento, presentando casos excepcionales casi como si fueran normas, aplicando sin la requerida precisión algunos principios válidos, desdibujando la noción de pecado, insistiendo en la necesidad de nuevos estudios y elaboraciones sobre cuestiones morales y doctrinales referentes al matrimonio, se disminuye, aún sin quererlo, la autoridad de la encíclica y, en consecuencia la fuerza del asentimiento que los fieles deben darle. No se presta el mejor servicio al Papa ni a los fieles pues, si por un lado se consigue así la tranquilidad para algunas almas angustiadas, se siembra por otro la inquietud en aquellos a quienes una enseñanza ambigua, y objetivamente no siempre coherente con el magisterio del Papa, perturba en la formación de su conciencia y en la confianza que deben a sus pastores y al Orden episcopal.

Emilio BIANCHI DI CARCANO

Licitud e ilicitud de las “píldoras” progestínicas después de la encíclica “Humanae Vitae”

La encíclica “Humanae Vitae” no hay duda que constituye un documento históricamente excepcional en la vida de la Iglesia e incluso en su relación con el mundo contemporáneo. No hay periódico ni revista de todo el mundo que no haya publicado uno o más artículos, encuestas o reportajes sobre ella. En el orden eclesástico no sólo ha propuesto claramente una doctrina moral sobre natalidad y anticoncepción; sino que, por las actitudes evasivas de algunos que habían tomado posición opuesta, ha planteado concretamente un problema doctrinal sobre los alcances y obligatoriedad moral del magisterio pontificio, además del problema disciplinar de su acatamiento en la práctica por sacerdotes y fieles.

Deseando cumplir una misión de servicio, la dirección de la Revista me ha solicitado algunas directivas morales y pastorales prácticas sobre el tema, y particularmente sobre el uso de las píldoras progestínicas o de progestógenos o norestroideos sintéticos, que son hoy el medio más promocionado por la publicidad para el control o regulación de la natalidad, por su notable eficacia y, según dicen, menor nocividad.

Remitiéndome a otros trabajos para el estudio de fondo de los problemas teológicos planteados, que pueden verse en este mismo número y en otros dos artículos del que suscribe¹ me restringiré aquí a exponer brevemente la doctrina fundamental de la encíclica y las conclusiones prácticas que estimo se derivan de ella en esta materia, señalando al mismo tiempo diversos puntos que permanecen aún pendientes, sea por la probabilidad de opiniones opuestas de diversos teólogos, sea por no haberse dilucidado algunos aspectos científicos que pueden ser determinantes para el juicio moral.

Fundamentalmente la doctrina de la encíclica “Humanae Vitae” se concentra, en lo que se refiere a esta materia, en estas afirmaciones del número 14 que excluyen la licitud de la interrupción directa del proceso generador sobre todo el aborto directamente querido y procurado aun por razones terapéuticas, la esterilización directa, perpetua o temporal y toda acción que en previsión del acto conyugal, o en su realización o en el desarrollo de sus consecuencias naturales intente como fin o como medio hacer imposible la procreación.

A renglón seguido, en el número 15, completa el Pontífice su enseñanza señalando lo que podría llamarse “excepción de la regla”: la licitud de los mé-

¹ *Esterilización hormonal*, en Rev. Eclesiástica Argentina, n. 30, pp. 410-424; *Observaciones sobre natalidad*, en Teología, n. 4 (mayo 1964), pp. 82-97; *Natalidad: problema familiar y mundial*, en La Familia Cristiana, a. 19, noviembre 1961, p. 22 ss.

todos o sustancias empleadas con fines curativos, aunque simultáneamente con la salud se produjera esterilidad, no directamente buscada.

Sobre la malicia implicada en los actos que privan de la capacidad fecundante a la expresión máxima del amor conyugal, habría mucho que decir y otros lo han hecho muy bien, antes y después de la encíclica, sólo quisiera de paso decir una cosa:

El amor mídese por la amplitud de la entrega y el don de sí mismo al ser amado. Al privar al acto conyugal de su fecundidad se está limitando substancialmente la entrega y sobre todo se lo está privando del don más grande alcanzado por el hombre, que es su capacidad de dar la vida a otro hombre y perpetuar la unión de la pareja en la sangre común de ese nuevo ser, un poco de él y un poco de ella. ¿No es esto un fraude real y objetivo del amor humano? ¿No constituye acaso un menosprecio al mayor don recibido de Dios?

Pasando ahora a las conclusiones prácticas, aplicamos los principios enunciados por el Papa al uso de las "píldoras".

En primer lugar debemos calificar de esterilización directa, al menos temporal, el uso sistemático de las píldoras o comprimidos progestínicos, cuando no vaya movido por una intención real y sinceramente terapéutica. Fuera de este último caso, toda esterilización directamente intentada es intrínsecamente ilícita.

En otras palabras; sólo la necesidad de usar estas sustancias para curar alguna enfermedad o deficiencia orgánica puede justificar su empleo sistemático. Y digo sistemático; porque, no siendo todos los ciclos femeninos necesariamente ovulados (las estadísticas indican un promedio de uno a dos ciclos anovulatorios por año en personas normales); parecería no poder descartarse la probabilidad de que resulte lícito el uso extendido a un solo mes, sobre todo si hay algún motivo razonable.

Veamos, pues, cuáles son las hipótesis más frecuentes de enfermedades o deficiencias que pueden justificar esta esterilización hormonal.

1. — Un primer caso, de fácil solución, es el del tratamiento de la esterilidad de origen hormonal. Es sabido que las progestinas resultan en ciertos casos eficaces promotores de la fecundidad, que provocan al cesar su aplicación. Es evidente, pues, que en esta hipótesis no se provoca la esterilidad ya existente, sino que precisamente se busca lo contrario, aunque transitoriamente la aplicación en cierto modo asegure más la esterilidad; pues al fin del tratamiento, de rebote se puede producir la fecundidad, que es el objeto intentado. No hay, pues, intención esterilizante en este caso; y, por consiguiente, se justifica aquí el uso de las progestinas.

2. — Es también cierta la licitud de este método terapéutico en los casos de dismenorreas y hemorragias que suelen acompañar la premenopausia, junto con las irregularidades del ciclo. Cuando estos u otros trastornos serios no pueden ser

tratados eficazmente sino con tal método terapéutico, no hay duda que es lícito moralmente emplearlo.

3.— Menos clara es la situación de las irregularidades del ciclo en su duración, cuyo carácter patológico es discutido, cuando no les acompaña ninguna otra alteración, dolor o hemorragia de importancia. La mera irregularidad es considerada por profesionales serios y capaces una simple variedad de la naturaleza y no un desorden patológico. Por tanto, en este supuesto, no habría intención sinceramente terapéutica en el uso de las píldoras, y no sería lícito. Sin embargo, hay quienes sostienen que esas irregularidades constituyen una enfermedad, aunque las consecuencias no resulten visibles a corto plazo; y, así habría motivo terapéutico en el uso de las píldoras, que resultaría lícito.

Por consiguiente, en la práctica pastoral, mientras no se dilucide técnicamente si la mera irregularidad es o no patológica, no podemos tachar de pecado *oierto* el uso de noresteroides dirigido a combatirla, por el tiempo de unos seis meses, que se juzga puede producir su efecto regularizador. Más allá de los seis meses, debería excluirse el uso lícito, por fcarecer ya de efecto terapéutico, a juicio de los especialistas. En términos teológicos diríamos que es probablemente lícito el uso de las "píldoras", si son indicadas por el médico con esta finalidad de regularizar.

Mediante esta regularización puedan resolver su problema buen número de matrimonios para quienes se haría posible la continencia periódica.

4.— Otro caso, moralmente discutido, por no haber sido dirimida su base científica es el de las madres que amamantan. Aunque estadísticamente es muy grande la proporción de madres que tienen después del parto un período de dos a cinco meses de una esterilidad "natural" hasta que reaparecen primero los ciclos y luego la ovulación; especialistas de renombre sostienen que no es del todo seguro que deba tomarse esto como la norma, porque las madres que vuelven a quedar embarazadas al mes o los dos meses de un parto resultan ser precisamente las más sanas y fuertes, que debiera ser considerada la situación normal o natural. Sin embargo, no habiéndose profundizado exhaustivamente el estudio de este mecanismo fisiológico, creo que puede considerarse probable la licitud del uso de las progestinas entre dos y cinco meses después del parto (tiempo presuntivamente estéril) con el fin de que la reaparición de los ciclos y la ovulación resulte regulada.

Hay autores que extienden este tiempo a los nueve meses y más. Algunos, como Janssens yerran fundándose en un dato técnico ya superado por su mismo autor² y otros, a mi juicio, no aprecian las estadísticas con imparcialidad. Esto no quiere decir que se pueda fijar un límite matemático de cinco meses, superado el cual ya resultaría ilícita esta medicación; pero sí que lealmente ocho y nueve meses superan ciertamente el límite de lo que estadísticamente puede considerarse esterilidad natural.

² Véase el art. citado *Observaciones sobre natalidad*, del que suscribe, en *Teología*, n. 4 (mayo 1964) pp. 92 y sigs.

Por otra parte, la justificación de este uso, a mi juicio, no puede ponerse en la necesidad de favorecer la lactancia del niño ya nacido, porque, fuera de los noresteroides, hay otro medios tanto o más eficaces para robustecer la leche materna. En razón de lo dicho más arriba, puede aceptarse como motivación la regularización del ciclo, que frecuentemente reaparece desordenado después del parto, cosa que podría considerarse patológica o defectuosa, en sentido amplio.

5. — Finalmente, existe el caso del temor morboso al embarazo. Si proviniera de la irregularidad de los ciclos que pueden hacer fracasar el método de continencia periódica, puede aplicarse lo ya dicho en orden a la regularización, con probable licitud moral. Si aun así fuera insuperable esta especie de neurosis, según ya hemos dicho en otra ocasión³, no parece lícito aplicar noresteroides porque la evidente intención directa sería esterilizar, como medio para quitar dicho temor, es decir, no nos encontraríamos en la situación de una acción de doble efecto, que justifique tolerar un mal para obtener un bien, sino simplemente en la provocación del “mal” para obtener el bien de la curación de la neurosis. Además, habría que demostrar que no puede obtenerse el remedio por un tratamiento psicoterápico, cuando el riesgo viene precisamente de un acto libre como es el acto conyugal y no simplemente del organismo de la enferma. ¿Acaso no existen medios químicos, psicoterápicos y espirituales para disminuir la tensión sexual cuando resulta necesario

6. — Un último caso que se puede plantear en el uso de estas píldoras es el de la mujer que corre el riesgo de ser forzada a la unión sexual contra su voluntad. En tal hipótesis, como defensa contra una violación, los moralistas Hurth, Palazzini y Lambruschini han sostenido, aunque con razonamientos diversos, la licitud de las progestinas que, de no poderse evitar la agresión, prevendrían al menos algunas consecuencias más dañosas del delito de agresión injusta.

Esto parece claro en el caso de la mujer soltera, como en el caso comentado de las religiosas misioneras del Congo, puesto que, por hipótesis, no ha habido intención de uso sexual (sino todo lo contrario) y sólo se ha intentado la defensa de cuanto podía defenderse en caso de agresión: el mismo hecho o al menos algunas consecuencias. La malicia, según estos autores y Zalba, radica en la privación de su capacidad fecundante al acto sexual libremente querido y no a la mera esterilidad temporal no vinculada a una intención de ejercitar el sexo. El P. Peinador tiene una posición personal en sus artículos de *Ilustración del Clero*; pero estimo que no llegan a deshacer todos los argumentos presentados por aquellos autores. En la práctica, a falta de una definición más clara del magisterio o una generalización de la doctrina de una opinión u otra de los moralistas, creo que puede juzgarse probable la licitud defendida por el P. Zalba, con Hurth, Lambruschini y Palazzini.

No tan fácil parece la aplicación de este criterio al caso de la mujer casada en los casos en que pudiera tener derecho a negarse al acto conyugal y fuera

³ Lug. citado, pág. 95.

forzada, en las hipótesis aceptadas por los moralistas (adulterio...). El P. Zalba, escribiendo en *Rassegna di Teologia*, a. IX, Julio-Agosto 1968, admite la aplicabilidad lícita al caso; pero, como él mismo lo aclara, este es un terreno muy delicado y resbaladizo, por cuanto la apreciación de los motivos suficientes para negarse puede resultar muy subjetivo y no guardar proporción con el derecho de la otra parte al acto moral completo, salvo el caso de evidente adulterio. En algunos casos puede plantearse ante un cierto derecho de la esposa la posibilidad de una apertura a la caridad que pudiera mover a ceder, cuando de allí pueden seguirse bienes mayores, como podría ser una sincera conversión, etc. En una palabra; sin negar la posible licitud de este último uso, creo que, en todo caso, debe procederse con absoluta cautela para no dejar una puerta abierta a un subjetivismo moral que, hasta en forma subconsciente, puede fácilmente hacer creer al interesado en un derecho cierto en los casos en que sólo quizás sería probable o no obligatorio exigir.

Actitud pastoral del confesor

Cuanto hemos dicho sobre la doctrina moral práctica en esta materia no excusa al confesor de aplicar también otros criterios y normas prudenciales ya tradicionales y recordadas expresamente por el Santo Padre en la encíclica sobre la atención de los penitentes que, colocados en situación difícil, pueden caer una y otra vez en el pecado, pero tienen sincera voluntad de vivir cristianamente.

Un problema arduo se puede plantear a los matrimonios que, de buena fe, hubiera utilizado indiscriminadamente estas píldoras, creyendo obrar correctamente por deficiente información o incluso por admisión o tolerancia de su confesor. Dado que el cesar el uso de las progestinas se produce generalmente un aumento notable de la fertilidad, es muy probable que suceda pronto un embarazo. Por ello, si hay motivos razonables para utilizar la continencia periódica o el método de las temperaturas, es prudente aconsejar que, bajo la guía de un buen médico cristiano especialista se prepare el paso de aquel método a estos. Esto podrá suponer en muchos casos un cierto período de abstinencia total, que puede resultar costosa: el aliento del confesor, las motivaciones espirituales y la ayuda de la gracia de los sacramentos deben ser los medios más conducentes a dicha actitud.

Si en alguno existiera conciencia subjetiva errónea pero firme y, a su juicio fundada, por tratarse de persona formada teológicamente o científicamente, de la licitud de su conducta, aun después de la encíclica papal; no tratándose de doctrina infalible, no podrían negársele los sacramentos, pero advirtiéndole seriamente de que, debiendo docilidad al magisterio pontificio, no puede difundir su actitud entre los fieles y debe esforzarse sincera y lealmente por estudiar profundamente las enseñanzas de la teología y su propia posición en una búsqueda honesta de la verdad, reconociendo que la conciencia individual, aunque reguladora práctica de la moral personal no es su fundamento, sino la ley divina, cuyo intérprete auténtico es la Jerarquía y el Magisterio Eclesiástico, particularmente el pontificio.

A este propósito no deben olvidarse las reglas ya clásicas relativas a los pecados materiales y cuándo el confesor puede tolerar la subsistencia de dichos crímenes, si hay riesgo de que explicando la doctrina pasen a ser pecados ya formales. En todo caso, debe prepararse progresivamente para la aceptación de la recta doctrina, teniendo muy en cuenta que, dada la difusión de estos temas por todos los medios publicitarios, es difícil, sobre todo en las ciudades, que pueda prolongarse mucho tiempo la ignorancia inculpable de la verdad, o no surja al menos la duda que lleve a la pregunta directa, que siempre obliga al sacerdote a decir la verdad. “No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas”, dice el Papa a los sacerdotes. “Pero, agrega, esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y de la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres... Que en medio de sus dificultades encuentren siempre los cónyuges en las palabras y en el corazón del sacerdote el eco de la voz y del amor del Redentor”⁴.

Aplicuese, pues, con mesura y paciencia la doctrina establecida para los ocasionarios y reincidentes, dando el tiempo prudencial para la supresión total de las faltas y absolviendo en tanto aparezca sincera la voluntad de corrección, como se hace en otras materias.

Saliendo al paso finalmente a diversas objeciones que insisten en la obligatoriedad y autoridad de la conciencia individual como guía de la conducta personal, es menester reafirmar que, aunque es cierto que la conciencia es guía práctica concreta en el obrar, no es menos cierto que no es ella quien crea la ley sino quien la interpreta y aplica, y que, en algunos casos puede ser culpablemente errónea, cuando no se educa e informa de acuerdo a sus posibilidades. Creo, por ello, conveniente terminar con las palabras de Pablo VI en un discurso del 12 de febrero de este año:

“La conciencia no es la única voz que puede guiar la actividad humana; su voz se clarifica y fortalece cuando se une a ella la voz de la ley y, por tanto, de la legítima autoridad.

La voz de la conciencia no siempre es infalible, ni objetivamente suprema. Esto es evidente en el campo de la acción sobrenatural, donde la razón no puede por sí sola interpretar el camino del bien y del mal y debe recurrir a la fe para dictar al hombre la norma de la justicia que Dios ha querido mediante la revelación: “El justo vive de la fe”⁵.

La Iglesia es la depositaria de la Revelación y el Magisterio su vocero e intérprete auténtico. Dios nos conceda a todos la gracia de comprenderlo y aceptarlo con espíritu sobrenatural.

Rodolfo Luis NOLASCO

⁴ Enc. *Humanae Vitae*, n. 20.

⁵ Cfr. *L'Osservatore Romano* (ed. arg.), 19 (1969), n. 837, p. 2.

NOTA IMPORTANTE:

Para no dejar incompleto este artículo, es menester advertir que experiencias de laboratorio realizadas incluso en nuestro país han demostrado que, al menos en algunos animales, los noresteroides no inhiben 100 x 100 la ovulación y que, en esos casos, aunque de proporción pequeña se produce fecundación y consiguiente aborto por la modificación del endometrio que impide la nidación del óvulo fecundado. No habiéndose descartado definitivamente que esto no pueda ocurrir en la mujer, debemos estar atentos a los datos de la medicina; puesto que de ocurrir así, la perspectiva del aborto, absolutamente excluido por la moral católica, haría inaceptable el uso de las pastillas en cualquier caso de uso sexual libre y deliberado (R. L. N.).

Algunos Aspectos de Demografía Mundial

Tasas demográficas

“Los cambios que se han producido son notables y de diversa índole. Se trata, ante todo, del rápido crecimiento demográfico” (Enc. “*Humanae Vitae*”, nº 2).

Según datos del último anuario demográfico de las Naciones Unidas¹, las principales tasas, en promedios mundiales del período 1960/67, son las siguientes:

Natalidad	34 por 1.000
Mortalidad	15 „ 1.000
Crecimiento natural (diferencia entre natalidad y mortalidad)	19 „ 1.000

Estos son, repetimos, promedios mundiales, y por lo mismo ocultan diferencias muy considerables entre los distintos continentes y subcontinentes. Agrupando éstos por orden decreciente de la tasa de natalidad, la situación es la siguiente:

	Natalidad	Mortalidad	Crecimiento natural
	(En tantos por 1.000)		
Africa	46	22	24
América Latina	40	12	28
Asia	38	18	20
Oceanía	26	11	15
Unión Soviética	21	7	14
América del Norte	21	9	12
Europa	19	10	9

Como puede apreciarse, las tres primeras subdivisiones geográficas están por encima del promedio mundial en las tasas consideradas (salvo la notable excepción de América Latina en cuanto a la mortalidad). Las otras cuatro, en cambio, se hallan muy por debajo. Ahora bien, las tres primeras comprenden, en general, países subdesarrollados económicamente, con una población conjunta de 2.494 millones de habitantes a mediados de 1967, equivalente al 73 % del total mundial; y las cuatro últimas, también en general, países económicamente adelantados, con una población conjunta de 926 millones de personas, o sea el 27 % del total mundial.

Agreguemos que las subdivisiones mencionadas no son homogéneas en cuanto a tasas demográficas respecta (ni tampoco en otros aspectos, por supuesto). Así,

¹ United Nations, “*Demographic Yearbook 1967*”, New York, 1968.

la Unión Sudafricana en Africa, Argentina² y Uruguay en América Latina, y Japón e Israel en Asia —países de mayor grado de desarrollo económico que los demás del primer grupo— acentúan tasas muy inferiores al promedio de los respectivos continentes, que se asemejan más a los del segundo grupo. Y, a la inversa, en éste se presentan también excepciones, pero en sentido opuesto; tal ocurre con los archipiélagos de Oceanía (es decir, fuera de Australia y Nueva Zelandia), algunas regiones (Azerbaiján, Armenia) de la Unión Soviética, etc., es decir en zonas de menor grado de desenvolvimiento de la economía.

Con las salvedades apuntadas, volvamos a las tasas de crecimiento natural. Si se mantuvieran en el futuro, ello daría lugar a la duplicación de las respectivas poblaciones en los lapsos que a continuación se indican:

<i>Mundo</i>	37 años
América Latina	25 „
Africa	29 „
Asia	35 „
Oceanía	47 „
Unión Soviética	50 „
América del Norte	58 „
Europa	77 „

Adviértase cómo América Latina y Africa tienden a duplicar su población en el término de una sola generación (25 a 30 años); Asia en un poco más; Oceanía, Unión Soviética y América del Norte en el lapso de dos generaciones; y Europa prácticamente en tres.

Esto ha de tener, sin duda, grandes implicaciones en cuanto a la mayor o menor gravitación de los distintos continentes en las próximas décadas. Es evidente que los pueblos hoy subdesarrollados pesan cada vez más en el campo demográfico, mientras que los avanzados están perdiendo terreno en dicho campo. ¿Y qué derivaciones habrá en otros?

No parece mucha suspicacia el pensar que aquí radica uno de los motivos —el principal para algunos— de que sea precisamente en las naciones de más alto nivel económico en donde se exprese mayor alarma por la llamada “explosión demográfica” —que en ellas no se da— y de donde nazca la campaña en pro del “control de la natalidad” (por medios anticoncepcionales y aun por el aborto), campaña dirigida a los países más atrasados y también más fecundos.

² En nuestro país las tasas (para el mismo período 1960/67) son: natalidad 22 por mil, mortalidad 8 por mil, crecimiento natural 14 por mil; muy inferiores a las del conjunto de América Latina, y también a los promedios mundiales, se asemejan a las de la Unión Soviética y América del Norte.

Población y producción de alimentos

“*Muchos manifiestan el temor de que la población mundial aumente más rápidamente que los bienes de que dispone*” (Encíclica “*Humanae vitae*” n° 2).

Comparemos ahora el crecimiento de la población con la producción de los bienes económicos más indispensables: los alimentos. En el último anuario estadístico de las Naciones Unidas³ figuran, entre otras informaciones al respecto, los números-índices de dicha producción en los últimos años, relacionados con la cantidad de habitantes en las mismas fechas, o sea los promedios de la producción de alimentos *per capita*. Tales datos se refieren al mundo entero (excepto China continental, de la que no se posee información) y a los distintos continentes y subcontinentes.

Hemos tomado las variaciones registradas en el último quinquenio conocido, o sea entre 1960/61 y 1965/66. La razón de haber considerado dos años en cada extremo del período es que, por ser la producción de sustancias alimenticias de origen agropecuario en su casi totalidad, se halla sumamente expuesta a contingencias climáticas, y un solo año podría estar muy influenciado por ellas.

Véase, pues, cómo ha variado porcentualmente, de 1960/61 a 1965/66, la producción de alimentos *per capita*:

Mundo (sin China continental): aumento 3 %

Unión Soviética y Europa oriental	aumento 9,5 %
Oceanía	” 8 ”
Europa (sin Europa oriental)	” 6 ”
América del Norte	” 6 ”
América Latina	disminución 1,5 ”
Asia (sin China continental)	” 2,5 ”
África	” 4 ”

Quiere decir que para el conjunto del mundo la evolución es satisfactoria, dado que la producción de alimentos viene creciendo con mayor rapidez que la población. Pero analizando esa misma evolución por continente, distinguimos claramente dos grupos: uno, formado por la Unión Soviética, Oceanía, Europa y América del Norte, en que la diferencia favorable es muy superior (entre el doble y el triple) a aquel promedio mundial; otro, constituido por América Latina, Asia y África, en que la evolución es desfavorable, o sea que el incremento de la producción de alimentos es menor que el de la población.

Ahora bien, como ya vimos antes, el primer grupo comprende los países desarrollados, mientras que el segundo abarca a los subdesarrollados (salvo escasas excepciones en uno y otro). Es decir, que los primeros, cuya población, en general,

³ United Nations, “Statistical Yearbook 1967”, New York, 1968.

Una Opinión Protestante sobre “*Humanae Vitae*”

No ha faltado estridencia en las reacciones a *Humanae Vitae*. Desde quienes la alaban como el pronunciamiento que salva al mundo de la degradación hasta los que vituperan como el punto final al diálogo ecuménico, las respuestas han oscilado con increíble violencia. Algunos de los comentarios dan la impresión que los autores se han preguntado ¿cómo puedo servirme de la encíclica? más bien que ¿cuál es su significado? Quisiera, en la medida de lo posible, evitar sumarme a los coros de admiradores o detractores y cumplir, lo mejor posible, lo que entiendo es una responsabilidad “ecuménica” —en este caso la responsabilidad de un protestante ante un pronunciamiento oficial de una iglesia distinta a la suya.

“Oficial” es un término difícil de definir. Baste tal vez decir aquí que lo utilizo en contraste con “privado” —es claro que se trata de un acto del magisterio de la Iglesia Católica de Roma en el ejercicio de su función de “interpretar... la ley moral natural”. Es un documento que hemos de entender, por lo tanto, como obligando (en qué medida y forma es, entiendo, discutido) al fiel católico. Es, además, un documento profundamente meditado y estudiado, sobre un tema abierto en el Concilio Vaticano II pero no considerado a fondo en él, precisamente, para permitir la reflexión detenida y el aporte técnico. Así como el Papa ha evitado —con razón— una proclamación efectista que simplemente repitiera lo que todos piensan, también la respuesta debe evitar todo sensacionalismo polémico.

Evitar el sensacionalismo polémico no puede significar, sin embargo, rehusar la discusión porque puede resultar incómoda. El diálogo ecuménico que las iglesias han aceptado obliga a no callar sobre las cuestiones en las que comprobamos o presentimos discrepancias. Por otra parte, nuestro mayor esfuerzo debe ser dirigido a entender. Por ello, me parece más importante en este punto hacer las preguntas correctas que afirmar la propia posición. Al planteamiento de estas preguntas —que, en mi opinión, brotan de la consideración de la encíclica— dedicaré mayormente este breve comentario.

Tampoco coinciden todas las opiniones no-católicas. Algunos teólogos y autoridades ortodoxas se han pronunciado ya en términos semejantes a los de la encíclica. Los pronunciamientos protestantes oficiales (de la Conferencia Anglicana de Lambeth, de la Iglesia Reformada de Francia, de la Iglesia Metodista Unida y otros) han adoptado una posición distinta, justificando el uso de anticonceptivos sobre bases teológicas, éticas y sociales. Los teólogos protestantes de mayor influencia (Karl Barth entre ellos) han seguido la misma orientación. No han faltado, sin embargo, voces protestantes que hayan disentido con estos pronunciamientos, particularmente entre protestantes conservadores o fundamentalistas. Cuando así lo hacen, apelan generalmente al famoso pasaje bíblico sobre el onanismo o a una “ley natural” (aunque habitualmente bajo otros nombres) interpretada en forma muy semejante a la de *Humanae Vitae*. Finalmente, algunos, cuya opinión compartimos, si bien mantienen la legitimidad del uso de anticonceptivos “artificiales”

(término muy poco exacto), tienen reservas ante la confiabilidad de algunos de ellos (particularmente “la píldora”) desde el punto de vista médico, sosteniendo que los resultados son aún inciertos y ambiguos y que no justifican pasar de la etapa experimental a un uso masivo. Esta diversidad de opiniones hace que las observaciones que más adelante hacemos, deban ser consideradas como la opinión personal del autor, y no la posición oficial de su Iglesia, y menos aún del “protestantismo” como un todo.

Es evidente que las preguntas mencionadas más arriba pueden plantearse desde diversas perspectivas. Está, en primer término, el amplio problema ético del amor, la familia y la dignidad humana. Es a la luz de ellos que el Papa quiere abordar el problema específico de la paternidad responsable y sus temas anejos. Creo que debemos mantener siempre enfocada esta perspectiva, a mi ver lo más valioso del documento. La encíclica procura subordinar la consideración de los criterios técnicos, estadísticos o de cualquier otro orden, al criterio ético. Al hacerlo cumple, creo, con la misión específica de un documento de la Iglesia. Con el Evangelio no nos ha sido dada una clave para desentrañar soluciones técnicas sino una realidad de la que brota una visión del hombre y la vida que es nuestra responsabilidad aportar a la humanidad. *Jesucristo ilumina el misterio del amor y de la vida* — este es el punto de partida de la encíclica. Y creo que ese es el punto correcto de iniciación de una consideración cristiana del tema. El diálogo ecuménico debe aceptar que estamos hablando de eso, del misterio del amor y de la vida a la luz del Evangelio, y a partir de allí formular sus preguntas.

Quisiera señalar la existencia de otros dos planos en los que no he de entrar: el técnico y el político. Por “técnico” entiendo aquí el criterio de legitimidad de medios terapéuticos en el párrafo 15 y su aplicabilidad, la distinción entre uno y otro medio como “natural” o no, y otros diversos criterios médicos psicológicos y sociológicos que la encíclica parece presuponer. Todo esto debe ser objeto de cuidadoso estudio que escapa al ámbito de este breve comentario. En el plano político, en cambio, incluyo ciertos comentarios —pienso, por ejemplo, en una nota del periodista Héctor Borrat en Uruguay y en un comentario de Mons. Hélder Cámara en Brasil— que han creído hallar en *Humanae Vitae* una dimensión social, en el primer caso casi ideológica. Comprendo y comparto la preocupación que estos comentarios representan. He tenido, incluso, ocasión de presentar en conferencias eclesiales internacionales la protesta de los “países del tercer mundo” frente al dogma cada vez más aceptado en los “países desarrollados” de que el control de la población es el remedio más rápido —y sobre todo más “económico”— para el subdesarrollo. Pero encuentro esta exégesis del documento sumamente artificiosa en cuando (a) no es en mancha evidente en el texto mismo, excepto alguna que otra frase aislada— si se esperaba que hiciera un impacto directo en esta dirección, debiera ser más explícito; (b) el peso de la encíclica cae sobre lo “individual” más que sobre lo social— si se tratara de esto último en primer lugar, se tornaría superflua mucha de la argumentación; (c) la dialéctica mediante la cual ciertos ideólogos consideran el crecimiento de población un factor “revolucionario” es contraria a la posición “desarrollista” que informa la

mayor parte de los pronunciamientos de Pablo VI. Por estas razones me eximo de plantear con más precisión estos dos aspectos: técnico y político que en sí mismos son de gran importancia.

Finalmente resta el plano específicamente teológico y eclesiástico, en el que quisiera plantear algunas preguntas, en el sincero deseo de recibir respuesta y comprender mejor lo que esta encíclica significa para todos, porque si bien su destino “directo” es el orbe católico, todo cristiano (e incluso “todo hombre de buena voluntad”) debe escuchar con atención y considerar con ponderación una palabra que se reclama apoyada en la ley de Dios.

La primera pregunta tiene que ver con la autoridad y el proceso de este pronunciamiento. Durante los últimos años el diálogo entre cristianos católicos y quienes no lo somos ha tenido como uno de sus temas más agudos la cuestión de la naturaleza y autoridad del Papado y sus pronunciamientos. El Concilio Vaticano II aportó una profundización de la noción de colegialidad, que entendemos no sólo como una definición formal sino como una afirmación del carácter comunitario de la Iglesia y del ejercicio de esa “comunidad” a diversos niveles. Aquí tenemos un pronunciamiento, sin embargo, en el cual (a) el colegio episcopal, en Concilio, si bien no se pronunció, manifestó la existencia de profundas convicciones con algunos destacados miembros en cuanto a una posición distinta a la definida; (b) la comisión convocada por el propio Papa parece haberse inclinado en su mayoría en la misma dirección, lo mismo que el representativo congreso laico de 1967; (c) varios episcopados, si bien sin pronunciarse definitivamente, se habían movido considerablemente en una dirección que no coincide con la encíclica; la opinión de los teólogos morales más reconocidos está, por decir lo menos, dividida en este punto. Un pronunciamiento Papal zanja ahora la cuestión en forma muy vigorosa: ésta y no otra, se nos dice, es la recta interpretación de la voluntad divina y la ley natural. Y se lo dice con una documentación que excluye casi completamente la Escritura y se apoya en una tradición mayormente reciente (Pío XI y Pío XII ocupan casi la mitad de las citas). Las preguntas son inevitables: ¿en base a qué se pronuncia el Papa? ¿Cuál es la relación entre su pronunciamiento, el consenso de la Iglesia, la autoridad de las Escrituras, la opinión de los teólogos y especialistas? ¿Cuáles son los “testimonios” y quienes son los “testigos” de esta posición?

Una segunda pregunta sigue naturalmente: ¿qué autoridad reclama este pronunciamiento? Admitiendo, con la mayoría de los comentarios católicos, que no se trata de doctrina infalible: ¿cómo obliga a la conciencia del creyente católico. Un profesor católico me explicaba que, en doctrina no definida infaliblemente, el magisterio de la Iglesia propone al creyente los fundamentos por los cuales aconseja una determinada posición, pero no se sustituye a la conciencia personal. En otros términos, cada católico debe examinar las bases propuestas por el Papa y la opción que sobre ellas adopta — pero debe hacer su propia decisión. Me pregunto si esa interpretación es compatible con el párrafo 4 de la encíclica con su insistencia en la autoridad divina del magisterio o las prohibiciones absolutas de

los párrafos 14, 28 ("obsequio leal, interna y externamente, al Magisterio de la Iglesia") y otros. Las medidas adoptadas por algunos obispos sugieren otra interpretación de la naturaleza de esta autoridad. Es evidente que un protestante aceptará el derecho y aún el deber del magisterio de la Iglesia de tomar posición frente a problemas éticos, pero uno no puede menos que preguntarse si no estamos aquí revirtiendo a una forma de instrucción eclesiástica incompatible con la madurez, la dignidad de decisión personal, la autonomía eclesiástica que el Concilio Vaticano II pareció exaltar. Ese laico que es "pueblo de Dios", "pueblo sacerdotal", sobre quien el Espíritu derrama sus dones, que con su decisión personal ha sellado —según la doctrina católica— el sacramento de su matrimonio, ¿debe ahora ser sometido, en el acto por excelencia de ese matrimonio, a una instancia exterior al matrimonio, sobre un punto teológica, ética y científicamente controvertido?

Todavía en el ámbito de la autoridad, no deja de preocupar el párrafo dedicado a los gobernantes. "No permitáis que se degrade la moralidad... no aceptéis que se introduzcan legalmente en la célula fundamental que es la familia, prácticas contrarias a la ley natural y divina" (párrafo 23). ¿Qué ha de hacer un gobernante católico ante semejante coacción? ¿Puede permitir que se vendan anticonceptivos legalmente? ¿qué se defienda o se promueva su uso? ¿No estará entonces permitiendo que se corrompa la vida familiar? ¿No es lógico que se sienta obligado a aprobar una ley que prohíba semejantes cosas? ¿Y qué pasa entonces con aquella "libertad religiosa" que, según el Concilio Vaticano II, significaba entre otras cosas que el hombre "actúe conforme a su fe en privado o en público"? ¿O se dirá que esto no puede cubrir actos que son "contrarios a la ley natural" (interpretada por el magisterio católico) y por consiguiente contrarios al bien común? Ni la argumentación que presentamos es rebuscada ni la preocupación puramente académica. Honestamente, los no católicos —y particularmente los que estamos en minoría— no sabemos muy bien cómo evaluar las consecuencias que persiguen exhortaciones como éstas, para las cuales nunca faltan gobernantes "más Papistas que el Papa". Los gobiernos son invitados a respetar la dignidad del matrimonio no entremetiéndose en su vida íntima con miras a propender al control de la natalidad, pero parece que luego se los exhorta a hacerlo para asegurar "la ley natural". Así planteadas las cosas, es difícil no concluir que se trata de una exhortación a hacer ley la opinión católica al respecto. ¿O tal vez he interpretado mal?

Finalmente, también sabe preguntarse en qué dirección teológica se mueve la encíclica. La teología católica parecía haber avanzado un largo trecho entre la concepción más jurisdiccional y objetivista del matrimonio en "*Casti connubii*" de Pío XI y la personalista y evangélica del Vaticano II. No es ahora la ocasión de entrar en un análisis pormenorizado de "*Humanae Vitae*" en este respecto. Pero, pese a las referencias al decreto conciliar correspondiente, la reciente encíclica parece mucho más cercana a Pío XI que al Concilio. El dudoso concepto de "ley natural", teológica y científicamente muy cuestionable, aparece como base

de la posición presentada. La reafirmación de la "inseparabilidad" de los dos fines del matrimonio —comunidad personal y procreación— parece llevar finalmente de nuevo a la preeminencia del segundo sobre el primero (este último interpretado demasiadas veces, sobre todo en las exhortaciones, como mero "placer" desconociendo los elementos más profundos y ricos de la comunión sexual, bien señalados por el Concilio).

Sabemos bien que no faltan respuestas a estas preguntas —y a otras muchas que podrían plantearse en este terreno¹. Pero nos inquieta que estas respuestas sean muchas veces sutiles argumentaciones teológicas que escapan a la comprensión de la mayor parte de los lectores de la encíclica. Los miles de matrimonios católicos en nuestro país que sólo pueden entender que "está prohibido por la Iglesia" y es "contrario a la naturaleza" lo que están de hecho realizando constantemente (basta comparar el porcentaje de católicos y la tasa de natalidad de nuestro país para deducir qué ocurre) ¿qué reciben como enseñanza de la Iglesia con respecto a su vida matrimonial? Se abren aquí cuestiones de comprensión del hombre, de pastoral, de higiene de la familia que no podemos siquiera considerar. Pero es necesario decir que vemos con preocupación la base sobre la cual encíclica trata de resolver estos problemas.

Las preguntas críticas no intentan desconocer lo mucho de valioso que hay en la carta. Un llamado de atención a la importancia crucial del amor, el matrimonio y la familia en la hora actual difícilmente podrá haber sido más oportuno. Una exhortación a la ciencia a multiplicar su atención al carácter solemne de toda investigación que afecta estos aspectos de la vida humana —y a rehuir la liviandad y ligereza que, desgraciadamente, no han estado del todo ausentes en estos últimos años— todo esto habría merecido el más cálido apoyo. Una incitación a los gobiernos a buscar el verdadero camino de la solución del problema del subdesarrollo, en lugar de descargar su responsabilidad sobre el fácil recurso del control de la natalidad, debería haber sido vigorosamente aplaudida. *Y todo esto, afortunadamente, está en la encíclica.* Pero está en ella junto con una afirmación de la autoridad magisterial, una dirección teológica unas conclusiones científicas y una apreciación del matrimonio y la sexualidad que no puede menos que levantar graves cuestiones. No podríamos haber pedido a Pablo VI que traicionara sus convicciones para complacer a la mayoría. Pero tenemos el deber, en la hora del diálogo ecuménico, de insistir en que estas convicciones sean colocadas en la mesa de discusión y encuentro, libradas de toda compulsión legal, y examinadas en el paciente estudio común, con los demás cristianos y con todos los hombres. Nuestras preguntas no se proponen sino iniciar una conversación.

José MIGUEZ BONINO

¹ Nos excusamos por no entrar en un estudio detallado del tema. Se hallará una extensa y prolija presentación —con la que en general coincide— en el libro de Andre Rumas, "El control de los nacimientos en el pensamiento protestante" (Buenos Aires, La Aurora, 1968). Una excelente presentación, al nivel periodístico, es la del doctor Arnoldo Canciani "Los Evangelios y la Planificación familiar" ("¿Se equivocó el Papa?") en *Principio Evangélico* N° 4, Set. 1968.

“*Humanae Vitae*”

APORTE PARA UNA BIBLIOGRAFIA SEÑALADA DE
DOCUMENTOS Y ARTICULOS PUBLICADOS CON OCASION DE
LA ENCICLICA DE PABLO VI (25.VII.1968) hasta fines de 1968.

Dirigida por Osvaldo D. SANTAGADA con la colaboración de Héctor AGUER y Antonio MARINO.

Con este trabajo queremos aportar un primer acopio de material bibliográfico sobre un tema que ha producido diversos ecos en la Iglesia y en el mundo entero.

Nuestra intención es a la vez científica y pastoral. Por un lado, deseamos ayudar a los que desempeñan una labor científica de investigación y enseñanza como teólogos en la Iglesia. Por otro lado, también pretendemos iluminar la tarea de los pastores —obispos, presbíteros y otros conductores del Pueblo de Dios— al ofrecerles un panorama lo más amplio posible de las opiniones vertidas sobre *Humanae vitae*.

Esta bibliografía tiene limitaciones de varios órdenes impuestas por el método elegido y el material disponible.

Nos ha parecido oportuno presentar no solamente la información bibliográfica completa de los artículos que incluimos, sino también una síntesis de su contenido. Tratamos de reflejar objetivamente la opinión de cada autor. Nos abstenemos de esta lectura en los discursos y referencias papales y en las declaraciones de episcopados u obispos particulares, que son simplemente citadas.

No se trata de un trabajo crítico: el lector puede advertir con facilidad las desviaciones o aciertos de las opiniones, y formular su propio juicio a través de los resúmenes que siguen.

Tampoco es exhaustivo: se trata exclusivamente de artículos aparecidos hasta fines de 1968 en las revistas que tenemos a mano en la Biblioteca de nuestra Facultad de Teología. Hemos dejado los libros sobre el problema para reseñar aparte o en números sucesivos de “Teología”.

No hemos podido recurrir a la edición vaticana de *L'Osservatore Romano* sino que utilizamos la edición semanal argentina.

La inclusión de artículos es ajena a toda elección de tendencias. Desfilan aquí escritos que adhieren de manera incondicional y entusiasta a la enseñanza de la encíclica, y también aquellos que con respeto —y a veces sin él— plantean objeciones y aún se oponen abiertamente a sus conclusiones. Si al hacer el balance

alguno encuentra que una posición prevalece sobre otra, ello no responde a nuestra intención selectiva, ni refleja necesariamente la realidad de la situación creada en torno a la promulgación de *Humanæ vitæ*.

Cada referencia bibliográfica posee un número de orden correlativo que permite su inmediata identificación.

Los artículos resumidos se disponen por orden cronológico: éste resulta aproximado solamente, por las dificultades obvias que plantean las publicaciones periódicas. Dentro del orden cronológico optamos por una triple división geográfica: Europa, América del Norte y América Latina. En cada división aparecen los autores alfabéticamente.

Por último, completamos el trabajo con varios índices: de autores —alfabético y por lengua—, y de publicaciones —alfabético y por lugares.

ABREVIATURAS

A.	autor	HV	" <i>Humanæ vitæ</i> "
AL	América Latina	Igl.	Iglesia
art.	artículo	LG	" <i>Lumen Gentium</i> "
CC	" <i>Casti Connubii</i> "	p.	parte
Conc.	Concilio	PO	" <i>Presbyterorum ordinis</i> "
DH	" <i>Dignitatis humanæ</i> "	PP	" <i>Populorum progressio</i> "
doc.	documento	rel.	relación
enc.	encíclica	seg.	según
esp.	especialmente	s.	sobre
GS	" <i>Gaudium et Spes</i> "		

BIBLIOGRAFIA DE "*HUMANÆ VITÆ*"

I. — *TEXTO*

- 1 PAULUS PP. VI, Litt. enc. "*Humanæ vitæ*", en *Acta Apostolicæ Sedis*, 60 (1968), pp. 481-503.

Traducción castellana en *Criterio*, 41 (1968), pp. 614-620 y en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 811, p. 1 ss. Trad. francesa en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1523, col. 1442-1457, y en *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968), pp. 864-877. Trad. italiana en *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968), t. III, pp. 345-361.

II. — REFERENCIAS PAPALES

- 2 PAULUS PP. VI, Allocutio. Christifideles coram admissos Beatissimus Pater de recens editis Encyclicis Litteris HV alloquitur (31.VII.1968), en *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968), pp. 527-530. Trad. cast. en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 812, pp. 1-2.
- 3 PAULUS PP. VI, Alocución para el "Angeius" (4.VIII.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1523, col. 1460-1461.
- 4 PAULUS PP. VI, Allocutio ad exc.mos praesules ex Americae Latinae regionibus, secundo Generali Coetui Medellii interfuturos (24.VIII.1968), en *Acta Apostolicae Sedis*, 60 (1968), pp. 639-649. Trad. cast. en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), p. 8-9.

III. — DECLARACIONES DE EPISCOPADOS

- 5 THAILANDIA (29.VII.1968), en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 821, p. 11.
- 6 HOLANDA (31.VII.1968). Extracto en *Apuntes de pastoral familiar* 8 (1968), julio-agosto, p. 38.
- 7 MEJICO (9.VIII.1968), en *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968), t. IV, pp. 384-386.
- 8 ALEMANIA (30.VIII.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1524, col. 1607-1608. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), p. 693.
- 9 BELGICA (30.VIII.1968), en *La documentation catholique*, n. 1524, col. 1603-1607. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), pp. 691-693.
- 10 AMERICA LATINA (IX.1968). Declaración de la Segunda Conferencia general del Episcopado latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II: III, 3.2, en *Criterio*, 41 (1968), p. 768.
- 11 ITALIA (10.IX.1968), en *Orientamenti sociali*, 24 (1968), pp. 959-965. Trad. cast. en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 819, p. 8 y en *Criterio*, 42 (1969), pp. 27-28.
- 12 AUSTRIA (21.IX.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1526, col. 1797-1802. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), pp. 983-984.
- 13 INGLATERRA (24.IX.1968) en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1526, col. 1791-1796.
- 14 IRLANDA (9.X.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1524, col. 2003-2004. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), p. 992.

- 15 CANADA (10.X.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1527, col. 1869-1875. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), pp. 988-992.
- 16 BRASIL (30.X.1968). Carecemos del texto y su referencia.
- 17 ESCANDINAVIA (X.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1529, col. 2067-2072. Esta declaración es firmada por los obispos de Noruega, Dinamarca, Suecia y Finlandia. La Traducción francesa es original de Oslo. Trad. cast. en *Criterio*, 42 (1969), pp. 29-31.
- 18 FRANCIA (8.XI.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1529, col. 2055-2062. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), pp. 985-988.
- 19 ESTADOS UNIDOS (15.XI.1968). Human Life in our day. A collective pastoral letter of the American Hierarchy issued november 15, 1968. Washington, U.S. Catholic Conference, Publications Office, 1968. 48 p. Trad. cast. de algunos pasajes en *Criterio*, 42 (1969), pp. 91-92.
- 20 ESPAÑA (27.XI.1968), en *La documentation catholique*, 66 (1969), n. 1531, pp. 21-23. Original en *Ecclesia* del 30.XI.1968, y en *Criterio*, 42 (1969), pp. 89-91.
- 21 SUIZA (11.XII.1968), en *La documentation catholique*, 66 (1969), n. 1531, pp. 18-21. Trad. cast. en *Criterio*, 42 (1969), pp. 84-88.
- 22 AUSTRALIA. Resumen del texto en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 821, p. 10.
- 23 RODESIA. Resumen del texto en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 821, p. 11.
- 24 COREA. Resumen del texto en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 821, p. 11.

IV. — DECLARACIONES DE OBISPOS PARTICULARES

- 25 ALFRINK, Bernard, card., extracto de su declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 43.
- 26 BARBIERI, Antonio M., card., extracto de su declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 47.
- 27 CAGGIANO, Antonio, card., declaración en *La Nación* (Buenos Aires) del 29.VII.1968.
- 28 CAMARA, Helder, arz. de Olinda y Recife. Extracto de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, pp. 46-47.
- 29 DOEPFNER, Julius, card., declaración (29.VII.1968), en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1523, col. 1466.

- 30 GARNER, John, ob. de Pretoria. Extracto de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 46.
- 31 GARRONE, Gabriel, card., adhesión en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 815, p. 15.
- 32 GRACIAS, Valerian, card., declaración en *L'Osservatore romano* (ed. arg.). 18 (1968), n. 821, p. 11.
- 33 HEENAN, John, card., Carta pastoral (I.VIII.1968), en *Criterio*, 41 (1968), p. 694; en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1523, col. 1464-1466. Carta al clero (22.X.1968), en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1524, col. 2001-2002.
- 34 JAEGER, Lorenz, card., adhesión (20.VIII.1968), en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 821, p. 10.
- 35 LEFEBVRE, Joseph, card. declaración, en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1523, col. 1468.
- 36 MC. CANN, Owen, card., extracto de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 46.
- 37 MC. QAID, John, arz. de Dublín, extracto de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 45.
- 38 MARTY, François, arz. de París, declaración (I.VIII.1968), en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1523, col. 1468-1469.
- 39 OTTAVIANI, Alfredo, card., extracto de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 44.
- 40 QUINTERO, J. Humberto, card., exhortación pastoral (12.X.1968), en *SIC*, 31 (1968), pp. 401-402.
- 41 QUIROGA PALACIOS, Francisco, card., La HIV y la función magisterial del Papa, en Boletín del Arzobispado (VIII.1968), *SIC*, 31 (1968), pp. 404-405.
- 42 RENARD, Alexandre, card., presentación (15.XI.1968) de la nota pastoral del episcopado francés, en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1529, col. 2063-2066. "Au service de la vie humaine. L'encyclique du courage", en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1523, col. 1461-1464. Trad. cast. en *Criterio*, 41 (1968), pp. 694-696.
- 43 RUBIO, Andrés, ob. aux. Montevideo, resumen de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, pp. 47-48.
- 44 TISSERANT, Eugène, card., adhesión en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 814, p. 4.

- 45 WYSZINSKI, Stefan, card., extracto de la declaración en *Apuntes de pastoral familiar*, 8 (1968), julio-agosto, p. 44.
- 46 ZOUNGRANA, Paul, card., adhesión (IX.1968), en *La documentation catholique*, 60 (1968), n. 1523, col. 1467-1468.

V. — OTRAS DECLARACIONES

- 47 ANGLICANISMO. Ramsey, Michael, arz. de Canterbury. Declaración (30. VII.1968), en *La documentation catholique*, 65 (1968), n. 1523, col. 1472.
- 48 ORTODOXIA. Athenagoras I, patriarca de Constantinopla. Adhesión en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 814, p. 4.
- 49 Declaración de los profesores de Teología de la Universidad Católica de Chile, en *Criterio*, 41 (1968), pp. 696-698.

VI. — ARTICULOS

Agosto 1968

EUROPA

- 50 FESQUET, Henri, L'Encyclique Humanae vitae; la crise de l'autorité, en *Le Monde*, sélection hebdomadaire, n. 1036 (1968), p. 7, (29.VIII-4.IX.1968).

La publicación de HV, hecha "contra corriente" (contradiendo a la mayoría expresada en el Concilio, proponiendo un precepto difícilmente aplicable y cuyos postulados filosóficos son rechazados por numerosos teólogos), plantea, seg. el A., varios interrogantes.

Aunque este pronunciamiento no compromete la infalibilidad papal y puede ser reformado en el futuro —tal la opinión de Fesquet—, crea un problema al católico de hoy, que está obligado en conciencia a obedecer al papa actual.

Peró el nudo del problema está, seg. el A., en una crisis de la autoridad —y correlativamente de la obediencia—, en la Iglesia. Para superarla (para que el poder monárquico, que es un aspecto esencial de la constitución de la Iglesia católica, no se cave, habiendo humanamente, su propia fosa) le parece oportuno que las decisiones importantes sean tomadas por una autoridad de tipo sinodal o conciliar. La autoridad personal del papa debería ejercerse sólo en los asuntos corrientes y, excepcionalmente, en los casos críticos, cuando los obispos se encontraran divididos en dos grupos con paridad de fuerzas. Sería el árbitro supremo y garantía de la unidad.

Finalmente Fesquet se extiende s. la necesidad de reformas en la elección del Papa y de los obispos. La autoridad de la Iglesia sólo conservaría sus justas prerrogativas si los fieles dejan de sentirse a merced de jefes que ellos no han elegido.

H. A.

AMERICA DEL NORTE

- 51 OERSY, Ladislav M., S.f., Questions about Humanae vitae, en *America* (17.VIII.1968), p. 98-99.

Seg. el A. como los obispos no son delegados del papa, sino fueron constituidos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia, los testimonios episcopales deberán ser añadidos al testimonio del Papa. La Iglesia necesita más luz y con urgencia s. este tema.

Se carece hoy de una definición infalible, papal o conciliar, y por eso cuando toda la Iglesia haga su contribución, habrá plena luz.

O. D. S.

AMERICA LATINA

- 52 MEJIA, Jorge, sac., La encíclica Humanae vitae, en *Criterio*, 41 (1968), p. 608-613.

La enseñanza de HV (n. 14) es clara y no requiere mayor exégesis. El Papa ha elegido el camino de reiterar la enseñanza ordinaria "a riesgo de parecer retrógrado y de levantar una tempestad en la Iglesia", aunque podía haber remitido la decisión a un futuro incierto. Había razones para tomar esa decisión, si bien se puede seguir pensando que es prematura.

Según el A., el fundamento de la enseñanza es la tradición del magisterio: la doctrina constante, aunque relativamente reciente de la Sede romana. En esa zona ("la más crepuscular y delicada del ejercicio del magisterio") de interpretación de la ley natural, influyen el progreso de los conocimientos humanos, las limitaciones culturales y las transformaciones de la historia. Por eso tales tradiciones pueden verse afectadas por un margen de error o imperfección y están sometidas "a un proceso de crecimiento, endurecimiento y corrección" (ej.: la doctrina de la libertad religiosa). Mejía sostiene que la materia de HV ya no es opinable. Pero se pueden expresar opiniones acerca de la enc. y sus argumentos que dejen a salvo la adhesión sincera a la doctrina propuesta. "Las doctrinas pueden y deben adelantar, incluso después de las encíclicas, y el precio de este adelanto es, dentro de los límites establecidos, la libre discusión".

Aborda también el tema de "los límites de decisión de la conciencia personal", bajo el ángulo ecuménico.

Finalmente, en unas consideraciones s. "la vida sexual y el Nuevo Testamento" expresa que la enc. debe entenderse en la perspectiva de la vocación escatológica del cristiano, que le invita y obliga a vivir su matrimonio —o su virginidad, como también su pobreza y obediencia— en la espera del Señor.

H. A.

- 53 RADRIZZANI, Juan F., sac., ¿Cómo leer y aplicar la encíclica Humanae vitae?, en *Criterio*, 41 (1968), p. 620-622.

H.V no es un doc. del magisterio infalible del Papa, y los argumentos utilizados son exclusivamente filosóficos. Sin embargo, debe ser leída con una actitud inspirada por la fe —y obliga a un asentimiento humano, pero en un contexto de fe—, ya que el Papa interpreta la ley natural desde la visión evangélica del mundo, como Pastor de la Iglesia.

Seg. Radrizzani, el Papa no se refiere principalmente al acto humano como tal, sino al objeto del acto humano. La moralidad del acto humano no depende exclusivamente del objeto, sino que puede modificarse, atenuarse, y en algunos casos incluso variar radicalmente * debido a los fines personales y a las circunstancias concretas en que el acto se verifica.

Lo que el Papa pretende —concluye el A.— “no es entonces definir la moralidad concreta de cada esterilización directa del acto conyugal, sino definir el objeto de ese acto humano”: ese objeto es contrario a la voluntad de Dios inscrita en la naturaleza. HV condena expresamente una moral de “intenciones”, pero advierte también las circunstancias concretas en que se hallan tantos matrimonios, y que hay graves dificultades de orden individual, familiar y social para entender y practicar la doctrina. Así, “el Papa pide expresamente que se tenga en cuenta la realidad de la existencia matrimonial en la valoración del pecado objetivo que él condena”.

La moral sexual propuesta por la encíclica no debe entenderse estáticamente sino como un ideal a alcanzar; “el verdadero pecado mortal en este punto sería eliminar el ideal” por ser muy difícil, es decir, instalarse en una moral de situación.

Propone finalmente, para que el matrimonio cristiano pueda alcanzar plenamente su ideal de vida, una valoración de la continencia asumida como consagración personal a Dios. “Más que nunca ahora los sacerdotes debemos vivir nuestro celibato como una colaboración en la fe a la santidad de los matrimonios cristianos”.

H. A.

Septiembre

EUROPA

- 54 DANIELOU, Jean, S.I., Lo sagrado y el amor, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 818, p. 8.

En torno a esta cuestión práctica sobre la regulación de la natalidad estaba en juego una concepción integral del hombre. La disociación de la sexualidad respecto de la transmisión de la vida implicaba la gran amenaza de considerar la sexualidad como un fin en sí mismo, contrariando el verdadero significado de esta facultad. La antropología moderna insiste en decirnos que la persona no puede ser disociada de su expresión corporal. HV toca el fondo de un problema actual: hay un orden objetivo, expresión de los designios de Dios, al cual el hombre debe conformarse como condición de su verdadera libertad. La naturaleza o la ley, de este modo, lejos de ser alienación favorecen esa libertad.

* Este artículo, escrito con la urgencia de ser publicado inmediatamente, no pudo ser corregido de algunas ambigüedades e incluso de algún ejemplo desafortunado, que podría ser interpretado en el sentido de favorecer una moral de situación. El contexto pastoral del artículo debe ser tenido en cuenta. Cuando se dice que la moralidad de un acto puede “variar radicalmente”, me estoy refiriendo no a la moral objetiva, sino a saber si el hombre subjetivamente peca al violar la norma aclarada por la encíclica, en cualquier circunstancia que se encuentre. Materialmente siempre obrará mal, pero no siempre cometerá un pecado formal. Esto es lo que quiero decir cuando hablo de la “moralidad concreta” del acto humano. [J. F. R.].

En una civilización que tiende a desacerarizarlo todo, HV es una afirmación solemne del hecho de que la técnica no tiene derechos soberanos y de que existe un punto en el cual llega a sus límites. La enc. es una revlución contra la tecnocracia en defensa del hombre para impedir que la sexualidad se convierta en un producto de la sociedad de consumo, cuyo uso habría que racionalizar. Por el contrario, HV declara que el amor humano constituye siempre un encuentro entre el hombre y Dios, que es un sacramento. Al tomar esta decisión valiente afronta las pretensiones de la secularización y también suscita situaciones dramáticas en muchos cristianos, pero una Iglesia degradada en su moral sería tan despreciable como la Iglesia despojada de sus dogmas.

A. M.

- 55 FELICI, Pericle, card., La Humanae vitae y la Gardium et Spes, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 818, p. 6.

El A. quiere mostrar la estructuración de HV sobre las líneas doctrinales del Conc. Para ello examina el camino recorrido para la formulación del actual texto de GS. Del análisis hecho resulta evidente para el autor que "en el Conc. no solamente se transparenta la orientación de la decisión paulina, sino que se anuncian los principios en los cuales ésta se inspira". Respecto de la Comisión, el Coc. remite al juicio final del Papa. Pablo VI fue sumamente respetuoso con todos, hasta el escrúpulo.

La no "definición" de una doctrina nada quita a la adhesión del intelecto que por sí sola requiere la verdad. La enseñanza del Sumo Pontífice con expresiones claras y solemnes que exigen el consentimiento de todos requiere, como lo enseña el Conc., su aceptación devota y reverente.

A. M.

- 56 GUITTON, Jean, La encíclica y el Evangelio, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 818, p. 8. L L L i

El A. recuerda que la enseñanza evangélica no concuerda siempre con la moral de las "personas de bien". La vía estrecha del Evangelio es la beatitud profunda y pura es la vía abierta hacia el porvenir. Pablo VI siente que lo que pide en nombre de la dignidad y del amor no se hará en un día.

A. M.

- 57 HAMEL, Edouard, S.I., Genesi dell'Enciclica Humanae vitae, en *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968), p. 453 - 467.

El profesor Hamel muestra que HV "no es un monolito en el desierto, sino que tiene una historia". Presenta el contexto en el cual HV fue preparada y promulgada: ofrece en orden cronológico las diversas ocasiones —entre 1964 y 1968— en que Pablo VI se refirió al problema de la regulación de los nacimientos, y destaca algunos hechos importantes.

La decisión pontificia fue precedida de un largo período de estudio y reflexión. Nota el A. que la enc. fue verdaderamente la conclusión de un trabajo colegial y comunitario, si bien el Papa se había reservado dirimir en última instancia la cuestión.

Siguiendo palabras de Pablo VI, explica cómo durante la preparación de la decisión pontificia, el magisterio se encontraba “en un momento de estudio y no en un estado de duda”. Durante ese período, el Papa estaba seguro de no poder aún declarar superadas las normas dadas por sus predecesores; esas normas eran, por el momento, las únicas válidas. Pablo VI ha confirmado la doctrina tradicional de los 3 papas precedentes —completada e integrada con la enseñanza del Conc.— “no para asegurar a toda costa la continuidad del magisterio, ni para salvar su prestigio, sino porque después de larga consulta, reflexión y súplica al Espíritu Santo, ha visto con claridad que no podía en conciencia decidir diversamente de como lo ha hecho”.

El A. compara finalmente HV con “Sacerdotalis Coelibatus”. En este segundo caso, el Papa, como legislador supremo de la Iglesia, ha mantenido con su autoridad una ley que podría haber modificado. En cambio, respecto de la regulación de los nacimientos, no podía cambiar la interpretación y proclamación de la ley divina hecha por sus predecesores, a menos que en conciencia hubiese visto que tal interpretación tradicional debiese considerarse “superada”. Aquí la conclusión es “non possumus”; en el caso del celibato, “noimus”.

H. A.

- 58 JOURNET, Charles, card., La autoridad de la encíclica, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 823, p. 8. Trad. del original francés “La lumière de l'Encyclique Humanae vitae”, en *Nova et vetera*, 43 (1968), p. 170-175.

Por institución divina la “autoridad suprema de la Iglesia universal reside ante todo, en su totalidad, solamente en el Sumo Pontífice y su ejercicio es, por lo tanto, personal. Reside también en su totalidad en el Sumo Pontífice unido al colegio episcopal, y entonces su ejercicio es colegiado. En el colegio episcopal unido a su cabeza no se da mayor autoridad que en su cabeza cuando actúa personalmente, sino que son más los que participan de esta autoridad...”. El modo personal o colegiado de su intervención depende de la discreción del Sumo Pontífice. Este ejercicio personal de la autoridad suprema es *solemne* cuando se trata de una definición o un punto relativo a la fe o la vida moral, como contenido en la revelación. Es *ordinario* cuando el Papa lleva a cabo incensablemente su misión de recordar las enseñanzas y exigencias del Evangelio. Cuando en HV, fiel a las enseñanzas constantes de sus predecesores y en la perspectiva de la luz evangélica, se propone precisar un punto del 1er. art. del Credo, relativo a Dios Creador de la vida y de las leyes de su transmisión, la autoridad en que se apoya y el mandato al que da cumplimiento provienen del mismo Cristo. “Los motivos y los argumentos propuestos en la enc. pueden ser ciertamente discutidos, tamizados, debatidos. No tienen otro fin que el de preparar la conclusión, pero no la crean”. El magisterio ordinario del Papa se ejerce aquí en toda su plenitud. “El teólogo... podrá incluso pensar que se encuentra —es nuestro pensamiento personal— en presencia de un punto de doctrina moral ulteriormente definible”. “Para un hijo de la Iglesia es un contrasentido oponer la infalibilidad de la propia conciencia personal a una autoridad de la Iglesia”.

A. M.

- 59 RAHNER, Karl, S.I., Zur Enzyklika Humanae vitae, en *Stimmen der Zeit*, 169 (1968), p. 193-210.

Seg. el A. los teólogos deben comprender que la enc. es una declaración

reformabile, más aún *reformanda*. La norma moral de HV es un ideal, para conciencias particulares muy formadas, pero no para la mayoría en su presente estado moral.

Los argumentos papales no convencen. “La autoridad del oficio magisterial en la Iglesia y el respeto que merece, no exigen que las opiniones teológicas sean obedientes repeticiones de las declaraciones de ese magisterio”.

O. D. S.

60 RUSSO, Biagio, S.I., *La Humanae vitae e le provisioni contrastanti di vescovi e teologi*, en *Rassegna di teologia*, 9 (1968), p. 301-318.

1. “Juicios anticipados de obispos que hablan como maestros autorizados”. Comenta dos notas de la Comisión episcopal francesa para la familia (5-6-1967 y 20-2-1968). Seg. el A. preparan el camino a HV, pues allí se advierte implícitamente a los fieles que no esperen del Papa una respuesta favorable a los métodos anticoncepcionales.

Contra la opinión de algunos teólogos, sostiene que el magisterio de la Iglesia puede ser ejercido de modo infalible prescindiendo del hecho que la materia inmediata no sea revelada, porque su fin es guiar a la salvación, cuya consecución requiere la observancia de la ley evangélica pero también de la ley natural.

Así, Pablo VI no tenía porqué asignar obligatoriamente a su enc. la nota de no-infalible —lo mismo puede decirse de CC—; si HV excluye la infalibilidad se debe a la voluntad del Papa de abstenerse del ejercicio de su magisterio en el grado supremo.

2. “Juicios anticipados de obispos que hablan a título privado”. El A. critica la intervención conciliar de Máximo IV Saig y declaraciones de Mons. Zoghby. Se extiende s. un estudio de Mons. Reuss, obispo auxiliar de Maguncia, a quien objeta tres aserciones: a) que exista en la Iglesia una fase de duda s. la inmoralidad de los contraceptivos; b) que las declaraciones eclesiásticas s. tal inmoralidad están destinadas necesariamente a permanecer siempre fuera del magisterio infalible o irreformable; c) que al hablar de un estado de reflexión y no de duda en esa materia, Pablo VI debió referirse a su magisterio personal y no al magisterio de la Iglesia en su conjunto, en el cual participan con el Papa los obispos.

3. Siguen una “síntesis y reflexiones personales” de carácter pastoral. Finalmente se pronuncia en contra de los que consideran como culpa siempre venial —leve “ex toto genere suo”— los actos sexuales contraceptivos de cónyuges que por graves motivos se deciden a no procrear, pero opina que HV se abstiene de definir si la gravedad de la culpa está en cada uno de los actos onanísticos o equivalentemente tales, o bien solamente en un número considerable de veces.

H. A.

Octubre

EUROPA

- 61 BUTLER, Christopher, ob., The dictates of Rome, en *Sunday Times Weekly Review* (6.X.1968), p. 49-50.

El evangelio y la fe cristiana apelan simple y puramente a la conciencia del hombre. La autoridad que no comunica su mensaje a la conciencia, falla como autoridad efectiva.

La crisis de la enc. es una ocasión de adelanto y no regresión, porque provoca una crítica interna en la Iglesia, que mantiene vivo el espíritu del Conc. Vaticano II.

O. D. S.

- 62 ELCHINGER, León, ob. de Estrasburgo, L'appel pastoral de l'encyclique *Humanae vitae*, en *Vérité et Vie*, série 81 (1968/69), n. 592 F, Catéchèse sur la famille.

Es una presentación pastoral y catequética de HV. Intenta "exponer la meta esencial de la enc., su intuición fundamental, su gran llamado".

A. — El gran llamamiento de la enc.

1. HV es ante todo una defensa de la trascendencia de la vida, realidad que nos sobrepasa. "Si el Papa ha debido llegar a tal decisión, no es primeramente en razón de una teoría filosófica, sino a fin de proteger al hombre contra el hombre, en una perspectiva plenamente evangélica". Quiere afirmar —continúa el A.— que no es posible resolver mediante la técnica y los artificios, los graves problemas humanos que plantea la relación persona entre esposos. E Papa enfrenta el peligro del relativismo ético y la tentación del hombre de embriagarse con su propio poder, apoyándose en una visión global del hombre.

2. HV sale en defensa del dinamismo necesario del amor humano. Sus orientaciones profundamente pedagógicas quieren estar al servicio del crecimiento del amor conyugal, en cuya tensión —condición de progreso— tiene un lugar fundamental la práctica de la templanza y la continencia, exigidas además por la preocupación de una paternidad responsable. La enc. es "un grito de alarma" de Pablo VI al ver "al matrimonio cristiano amenazado por una mentalidad naturalista y tecnicista que desacraliza la unión del hombre y la mujer, por una ola de hedonismo que tiende a separar artificialmente el placer de su finalidad natural, por un culto de la sexualidad que despersonaliza la donación mutua de los esposos.

3. HV toma la defensa de una moral de superación. La moral cristiana —afirma el A.— no es ante todo "una moral de pecado", centrada en el pecado, sino un programa de perfección. HV es "un itinerario espiritual propuesto a los esposos" y no quiere desanimarlos ni obsesionarlos con la culpa.

En cuanto a la obligación que tienen los esposos de seguir su conciencia (que debe ser recta, ilustrada y en referencia a la doctrina de la Iglesia), Mons. Elchinger analiza diversas situaciones concretas; entre ellas la de las parejas que se encuentran ante "un conflicto objetivo de deberes". En este caso apunta: "Puede suceder que en razón de circunstancias particulares, la contracepción

—que objetivamente es siempre un desorden— no sea sin embargo culpable y por tanto pecado; a condición que los esposos no olviden ni desprecien ninguno de los deberes en conflicto; a condición también que no se instalen en tal situación y dejen su corazón abierto y disponible a todas las posibilidades ulteriores de volver s. su opción presente”.

B. — La segunda p. de este trabajo es una serie de preguntas y respuestas s. objeciones suscitadas por la exposición doctrinal anterior, clasificadas seg. las tres tomas de conciencia a que invita —seg. el A.— la enc. de Pablo VI.

H. A.

- 63 GAGNEBET, M. R., O. P., La autoridad de la encíclica Humanae vitae, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 817, p. 6-7.

El A. impugna tres críticas formuladas a la enc.

I. — *El magisterio de la Iglesia.* (a) No es científico sino de *autoridad*. El Papa interpreta una ley divina que es ley natural. Tiene autoridad para ello, ya que los fieles necesitan conocer con seguridad los preceptos de la ley natural que deben observar para salvarse. Hay que dar asentimiento no por los motivos aducidos, sino esp. por la luz del Espíritu Santo que asiste a los pastores (HV 25). (b) Las declaraciones, razones y opiniones de ciertos teólogos e intelectuales desviados serían legítimas si el magisterio de la Iglesia fuera científico. Para salir al paso a posiciones contradictorias en materia de fe y costumbres, Jesús quiso un magisterio de autoridad para su Iglesia. (c) Con esa autoridad el Papa ha dirimido una controversia s. el uso del matrimonio. Es un contrasentido rechazar una decisión moral del Papa oponiendo las razones de una escuela teológica que él impugna con toda su autoridad. “Esto equivale a poner en el mismo plano la luz falible de una ciencia humana y la luz divina de los pastores asistidos por el Espíritu Santo”.

II. — *Certeza de la doctrina.* (a) La autoridad del Papa y los obispos no se limita a las enseñanzas infalibles. La doctrina de la colegialidad ha sido propuesta como enseñanza *cierta*, aunque no definida como infalible. (b) Jesús prometió estar con su Igl. hasta el fin de los siglos: es la asistencia divina que garantiza las leyes impuestas a la Igl. universal. (c) Tal asistencia existe en HV. El hombre concreto, débil y pecador, y no el abstracto es invitado a la perfección. La enc. propone un camino *cierto* que los fieles deben seguir.

III. — *Decisión del Papa solo.* (a) A la luz de LG 22 es errónea la posición de quienes dejarían al Papa, sólo el gobierno diario y los asuntos corrientes, y las decisiones graves al Colegio reunido en Concilio o Sínodo. (b) En el ejercicio personal del poder supremo el Papa consultó a los obispos y ellos se han sometido. (c) Los confesores, y no los periodistas, pueden afirmar si “se ha menospreciado el sentir de los fieles”. La asistencia del Espíritu Santo no se limita al Papa y los obispos. Pero por encima de la asistencia *común*, hay una *especial* para los que sirven al bien de toda la Igl., y primero el vicario de Cristo. Los fieles conocen la voz del pastor y no se dejan engañar.

O. D. S.

- 64 HÄRING, Bernhard, C. SS. R., La crisis de la encíclica, en *Mensaje* 17 (1968), n. 173, p. 476-484.

Seg. Häring, el problema central no radica en una comprensión del matri-

monio cristiano, sino en la concepción y ejercicio indebidos del oficio magisterial del Papa. Las conclusiones de HV demuestran que es preciso luchar por la "liberación del papado" respecto de las "fuerzas reaccionarias" y su apertura hacia un ejercicio colegiado y ecuménico del magisterio. En este sentido, afirma que la oposición a la enseñanza de la enc. "puede y debe ser un servicio de amor al sucesor de San Pedro".

Håring llega a sus proposiciones finales a través de una crónica —con rasgos de ironía y de diatriba contra la Curia Romana y los teólogos "super-consejeros" de Pablo VI— del origen de los nn. 50 y 51 de GS y las circunstancias que condujeron a HV. Sus conclusiones son:

—Es muy difícil poner de acuerdo HV con GS (en lo fundamental, la enc. de Pablo VI retrocede a CC).

—El razonamiento de HV descansa sobre dos puntos discutibles y criticables: la enseñanza constante de la Iglesia y la sacralidad e inviolabilidad de las funciones biológicas en cada uso del matrimonio.

—En cuanto a la obligación de obedecer, y seg. "los principios generales para formar la recta conciencia" (GS, 16) señala tres grados: 1) Quienes pueden aceptar la enc., deben hacerlo; 2) los que dudan tienen que estudiarla y usar información adicional para formarse una conciencia clara; 3) los que no pueden aceptar las exigencias de HV deben seguir su recta conciencia, y si por buenas razones usa métodos de regulación de los nacimientos que ellos piensan ser los más aptos —excluyendo el aborto— no deben mencionarlo en la confesión.

H. A.

65 HOURDIN, Georges, Deux malentendus a propos de Humanae vitae, en *Le cri du monde*, n. 23 (oct. 1968), p. 3.

La enc. merece una consideración respetuosa, atenta, y una adhesión no por ser del Papa, sino por lo que contiene. En ella se reconoce el derecho a la paternidad responsable, se afirma que el amor carnal tiene un valor propio, se recuerda el deber de indisolubilidad y fecundidad.

I. — El uso de la píldora y contraceptivos mecánicos no es lícito. Esta palabra desencadenó la tormenta. Es mejor dominar la naturaleza por efecto directo de la voluntad propia, que métodos discutidos e indirectos. Es una cuestión de jerarquía en el juicio s. los medios. Cada uno tiene derecho a juzgar seg. su conciencia y seg. las circunstancias en el caso concreto. Así lo expresan los episcopados de Bélgica y Alemania.

II. — La enc. por sus fórmulas jurídicas mal comprendidas hoy, provocó protestas s. el ejercicio de la autoridad en la Igl. El debate es tan vivo que hasta el Papa protesta, pero todo indica el renacer de la fe cristiana. Hubo épocas en que los cristianos aprobaban la fachada de textos semejantes, como los franceses del s. XIX practicando alegremente un malthusianismo insensato. La fe era una tradición que no comprometía la vida privada ni la conducta económica. Hoy se vive la fe profundamente y las dificultades no pueden impedir nuestra alegría.

O. D. S.

- 66 JULLIEN, Jacques, *Humanae vitae*, en *Prêtres aujourd'hui*, n. 301 (oct. 1968), p. 451-459.

El art. consta de 2 pp. principales. En la primera se exponen los *Jalones* para entender a la enc.: lo que el Papa dice; su significado: toma de posición *rigurosa* en el plano doctrinal y *flexible* en la conducta pastoral (recomienda la frecuencia de los sacramentos, no habla de pecado grave); el porqué de la decisión papal: no franquear inconsiderablemente las estructuras fundamentales de la vida humana; las dificultades que existen y no deben ocultarse.

Antes de querer impugnar el doc. debemos dejarnos interpelar seriamente por él: el Señor nos habla por su intermedio.

En la segunda p. se trata de las *Actitudes pastorales*. Todos los matrimonios tienen necesidad de la ayuda sacerdotal, ya que todos deben aprender a plantearse en términos de vocación, *en la fe*, el problema de la "paternidad responsable", y a situarse *en la fe* en su camino hacia el ideal indicado por la enc. Con respecto a la recepción de los Sacramentos, el A. piensa que:

— los que queriendo avanzar lo hacen penosamente: el Papa recomienda la frecuentación de la Eucaristía y la Penitencia con "humilde perseverancia". No dice cada vez que hayan "caído".

— los que han decidido instalarse en la contracepción: es un caso más delicado. Si acorralados en una situación de angustia y tratando de formar su conciencia seg. la enseñanza de la Igl., juzgan de buena fe que no pueden obrar de otra manera, pueden y deben comulgar.

A. M.

- 67 LAURENTIN, René, L'encyclique *Humanae vitae*: carcan ou idéal?, en *Prêtres aujourd'hui*, n. 301 (oct. 1968), p. 460-465.

El A. busca una doble lealtad hacia el magisterio y hacia los hombres y las realidades humanas. La vía para esta doble lealtad es entender que Pablo VI ha querido *recordar un ideal* obrar conforme a la naturaleza. Es un hecho de experiencia que o que se aparta de lo natural está expuesto al desequilibrio. Pero a este ideal se accede por un paciente aprendizaje, y los sacerdotes están llamados a proponerlo apelando en primer lugar no al precepto concreto, sino a algo más profundo: la fe y la caridad.

Queda abierto el debate sobre la gravedad objetiva de la contracepción. Pero aun el juicio más severo sobre el tipo de gravedad objetiva, debe reconocer que en muchos casos las dificultades extremas hacen a esta falta *subjetivamente venial*, aún manteniendo su *gravedad objetiva*. La búsqueda de una solución debe centrarse en un diálogo entre los esposos, fundado en el amor y la construcción del hogar.

A. M.

- 68 LINTANF, Jean Pierre, O. P., Si la morale se pétrifie..., en *Prêtres aujourd'hui*, n. 301 (oct. 1968), p. 466-474.

1. *El punto de vista del teólogo.* — Respecto de la píldora como de cualquier problema, la misión de teólogo no es decir si está permitida o vedada. Hay que ubicar el problema en un contexto.

2. *El hombre como ser moral.* — Debe superarse una moral jurídica, minimalista y casuista que trata de establecer qué es lo que puede hacerse. Algo es bueno o malo, no porque está mandado o prohibido, sino viceversa.

3. *Fundamento de la existencia moral.* — La moral es la realización del hombre. La persona es un ser en devenir, un ser en diálogo, un ser en superación. En la moral hay algo indefinidamente provisorio.

Si se fija está muerta. Podemos distinguir entre *moral de convicción y moral de responsabilidad*. La 1ª se establece a nivel de los valores, la 2ª a nivel de las situaciones reales e históricas.

No siempre coinciden. La 1ª debe traducirse en la 2ª y la 2ª debe hacer referencia a la moral de convicción a fin de establecer el máximo de progreso posible para una persona dada en una situación dada.

4. *La conciencia, la ley y el pecado.* — Toda ley en la Igl. debe estar al servicio de la libertad y de a plenitud, debe ser exigente y ser vivida como tal; debe ser observable. No debemos ser fabricantes de buena conciencia a bajo precio ni de mala conciencia fácil; debemos ser los hombres de la exigencia (y no de las soluciones) y los hombres de la esperanza.

A. M.

69 RIBES, Bruno, S. I., Sur l'encyclique *Humanae vitae*, en *Etudes*, t. 329 (1968), p. 426-446.

En la primera parte "Competencia del magisterio y tradición cristiana", presenta los temas de la ley natural y su relación con el magisterio de la Iglesia, siguiendo a P. Antoine (*Conscience et loi naturelle*, *Etudes*, mai 1963) y a H. Bouillard (*Autonomie humaine et présence de Dieu*, *Etudes*, mai 1967, p. 696-697).

Pablo VI estaba "comprometido", pero no "atado" por la enseñanza de los papas anteriores, de modo que podía aportar nuevos desarrollos a la doctrina de la Igl. s. la regulación de los nacimientos. Sin embargo, se ha sentido ligado por la "doctrina constante de la Igl.", pero no simplemente para cubrirse con la autoridad de sus predecesores, sino para hacer resaltar lo que en ella había de conciencia humanista y dinamismo cultural.

Reconoce que en la enc. *la paternidad* parece ser presentada "como el fin último del matrimonio a través del acto conyugal" y que de este principio el Papa infiere la reprobación de la "regulación artificial". Nota además una *gran disparidad* entre la parte doctrinal y las directivas pastorales de HV lo que explica los diversos intentos de interpretación.

Finalmente, propone algunas "cuestiones graves" a propósito de la regulación por los "métodos naturales", la relación entre la finalidad unitiva y la procreativa en el acto matrimonial, y la posibilidad de una lectura de la enc. en una perspectiva naturalista.

HV ha abierto, dentro y fuera de la Igl., un debate que es necesario prolongar, ya que la publicación de este doc. ha acelerado un proceso de crisis que venía desarrollándose desde hace años.

H. A.

70 SERRAND, A. Z., Un signe de contradiction: *Humanae vitae*, en *Signes du temps*, n. 9-10 (sept.-oct. 1968), p. 13-16.

El art. de neto corte periodístico, intenta en su 1ª p., poner los antecedentes

de la decisión papal. Pablo VI no podía decir otra cosa. Lo contrario hubiera significado pedir el suicidio a toda una teología del papado. De este modo la minoría se asegura una revancha a sus largos desaciertos.

En la 2ª p. analiza las reacciones de los fieles y la sorpresa de Roma. El Conc., la colegialidad, la voluntad de diálogo, la voz del laicado y la publicación de los 2 informes habían creado un clima de fermentación renovadora. De un lado, la masa de las conciencias de los fieles casados; del otro, una sola conciencia solitaria. ¿Podía convencer el argumento de autoridad? ¿Podían callar los responsables del "aggiornamento"? Expone, a continuación, las dificultades suscitadas por 2 de los pilares de la enc.: la ley natural y la asistencia del Espíritu, y las impugnaciones de los teólogos.

Seg. el A. este debate marca más que cualquier otro acto de Pablo VI, el fin de una cristiandad y de una concepción del papado, la autoridad y el magisterio.

A. M.

AMERICA DEL NORTE

- 71 BAUM, Gregory, O.S.A., Ecclesiological commentary on *Humanae vitae*, en *The Ecumenist*, 6 (1968), p. 180-185.

IV fue acompañada de acontecimientos sin precedentes. Todos los teólogos aceptaron el principio fundamental de la enc., es decir, la unidad inseparable entre amor y fecundidad en la sexualidad humana. Pero no pudieron seguir la enc. en la aplicación del principio a cada acto de intercambio sexual en el matrimonio. Afirmaron la convicción surgida hace pocos años de que si un matrimonio está orientado hacia el amor y los hijos *en general*, entonces pueden darse situaciones en que la contracepción es permitida y buena.

(1) A la enc. se debe asentimiento *condicional*: hay posibilidad de disentir, como de hecho se ha dado en gran cantidad, basado (a) en la reflexión teológica y no otros motivos como en el pasado, y (b) dentro de la estructura de la autoridad y no como acto de rebelión.

(2) Para penetrar en el significado de esta crisis de autoridad, analiza el 1er. esquema *De Ecclesia* rechazado por el Conc. Luego el 2º que señala el lugar de los obispos en el magisterio de la Igl. Por eso, los obispos de Alemania, Bélgica, Holanda y Canadá han refirmado el derecho a la disensión. Vaticano II confirmó la enseñanza de Vat. I s. la infalibilidad y primacía papal, pero limitó la infalibilidad a la Revelación (LG 25).

(3) Hay una tensión entre lo jerárquico y lo carismático que exige a veces una corrección del magisterio. El historiador señala los numerosos cambios del magisterio en estos 100 años. El A. da 3 ejemplos: a) el caso típico es el de la libertad religiosa condenada por Pío IX (*Quanta Cura*, 1864) y afirmada solemnemente por Vaticano II; b) Los decretos de la Comisión Bíblica de principios de siglo, cuyos errores fueron superados por Pío XII (*Divino Afflante Spiritu*, 1943); c) Pío XI (*Mortalium animos*, 1928) condenó el movimiento ecuménico como conduciendo al indiferentismo y la confusión, y Vaticano II corrigió las enseñanzas papales aceptando a las otras Iglesias como comunidades de salvación.

(4) El camino del autoritarismo causa gran daño a la Igl. En este siglo se ha ahondado la separación entre la enseñanza romana y la teología enseñada en otras partes. Debería haber un modo más colegial de enseñar en el futuro. La

posición papal nunca entró en el área colegial, ni en el Conc. ni en el Sínodo. Las observaciones personales pedidas a los obispos no son parte del proceso específicamente colegial, que es la discusión de muchos participantes con opiniones diferentes. La mayoría de la Comisión, el Congreso del Apostolado de los Laicos querían un cambio en la enseñanza papal. Los que disienten no dicen que la posición papal sea falsa o que esté equivocado s. la contracepción. Su desagrado está conectado con la rel. *autoridad-libertad*, y con respecto a la norma dada s. el comportamiento de los esposos en todo el mundo sin distinciones. La evaluación de la regulación de la natalidad depende de muchos factores: de la vida social, y eso exige una mayor pluriformidad en la unidad de la Igl.

O. D. S.

- 72 MARCOTTE, Marcel, S.I., La pastorale de la fécondité au lendemain de l'encyclique *Humanae vitae*, en *Relations*, n. 331 (1968), p. 272-278.

I.— Los aspectos pastorales de HV se inspiran en la enseñanza del Conc.:
(a) En la novedad del lenguaje. Hay claridad y firmeza sin condenación ni anatema (HV 29), y esto debe ser el camino a seguir por los presbíteros, nunca usando brutalidad o violencia para con quienes deben aceptar un ideal y un “encaminamiento”.

(b) Al acentuar el amor conyugal y la paternidad desponsable.

(c) Al poner en el mismo nivel el bien de las personas y de la especie. La enseñanza de la Igl. s. la naturaleza y fin del matrimonio es tributaria de 2 corrientes de pensamiento: 1 — la procreación (S. Tomás) y 2 — la felicidad de los esposos (S. Buenaventura). El A. habla de fin objetivo y subjetivo del matrimonio, y señala cómo el Conc. evitó la distinción clásica entre fin primario y secundario para no irritar a algunos.

(d) Al condenar la contracepción en nombre del bien del amor conyugal y no del bien de la especie (HV 12).

II.— La nueva pastoral debe reconocer el valor del amor carnal al servicio del amor total y debe denunciar todas las formas falsas de amor conyugal que lo degradan y desvalorizan.

III.— La educación del amor en el pueblo, esp. los jóvenes, es el medio de luchar contra el peligro de la contracepción egoísta (HV 21, 25). Recuerda que en el matrimonio la santidad del amor es inseparable de la cruz de Cristo.

O. D. S.

AMERICA LATINA

- 73 AGUIAR, César, Una clave para las reacciones, en *Víspera*, 2 (1968), p. 46-65.

El A. presenta una historia de la encíclica y del “birth control” en el siglo XX. Analiza la situación demográfica de AL en general y en Chile, Colombia, Brasil, Perú, Centroamérica y México.

Seg. el A. todas las interpretaciones de la enc. han pecado de unilateralidad en el juicio s. la Igl. Hay que tomar conciencia de que Europa y EE.UU. son pueblos opulentos y su problemática teológica no siempre responde a la nuestra.

La ayuda extranjera se condiciona a los planes nacionales de regulación de la natalidad: es un instrumento capitalista.

Duda de la sinceridad de los que disienten e intenta demostrar los proyectos del neo-colonialismo.

O. D. S.

- 74 BERNARDI, Ricardo, La naturaleza como ajenidad, en *Víspera*, 2 (1968), p. 89-93.

Plantea una divergencia entre HV y las declaraciones del Papa en Bogotá s. la no-violencia. El ideal que propone el Papa se basa en una antropología limitada, coagulada en torno a lo biológico, sin la dinámica de la historia. HV no considera la vida sexual seg. los determinantes psicosociales y espirituales, sino que subordina estos a la mecánica fisiológica, considerada como norma de lo "natural": la desacralización de la naturaleza ha abarcado el mundo entero, pero se ha detenido en el umbral de la vida sexual. Para la enc. las leyes biológicas del sexo son expresión de la voluntad de Dios.

El A. piensa que HV tiene limitaciones sociológicas, psicológicas y políticas, porque el Papa habla a un hombre ahistórico y abstracto. Al subordinar la natalidad a los procesos biológicos, la enc. está respondiendo a una concepción pre-industrial y contraría las necesidades del capitalismo, que en esta era de la cibernética desea cambiar totalmente la naturaleza para adecuarla a las necesidades de su expansión.

Pero hoy se siente que una *vida humana* familiar no consiste ni en obedecer a una naturaleza ahistórica o biológica, ni tampoco a una economía históricamente superada.

O. D. S.

- 75 CASTRO REYES, Juan de, La conciencia personal ¿camino al subjetivismo, en *Mensaje*, n. 173 (oct. 1968), p. 468-475.

Reflexión sobre un tema de actualidad: el recurso a la conciencia personal como norma última e inmediata de acción moral.

I. — El valor de lo personal en la Iglesia, a la luz de la Historia de la Teología Moral. La tendencia a confundir el plano jurídico con el moral (desde el s. XII), la estructuración de una Teología Moral antropocéntrica y filosófica desgajada de la Revelación y del Dogma (s. XVI y ss.) y sobre todo el nominalismo, conducen a relegar "lo personalísimo del hombre en la Igl." y desembocan en una moral legalista y extrínseca.

II. — La conciencia como tensión entre el orden objetivo y la subjetividad. El juicio de conciencia tiene 2 aspectos o virtualidades: el juicio objetivo-material, que es falible y el personal-formal, siempre infalible. La conciencia verdadera radica en que la razón descubre el bien honesto y la voluntad lo abraza, siguiendo su tendencia profunda. Conciencia recta es la que se preocupa por descubrir el bien verdadero y no se deja guiar por los puros factores subjetivos.

III. — Perspectivas del Evangelio sobre la conciencia. Por la gracia de Cristo, la conciencia llega a ser un lugar de encuentro, captación y respuesta a una invitación de Dios al hombre para que realice su vocación de amor en lo concreto

de su existencia. De allí que al seguir nuestra conciencia no podemos equivocarnos nunca en cuanto que es voz de Dios que nos invita a impregnar de amor la existencia, aunque sea en forma objetivamente errónea o imperfecta, ya que podemos equivocarnos en la interpretación del valor objetivo del llamado.

La fe nos permite también penetrar en profundidad el orden objetivo-material. Toda norma es participación y explicitación objetiva de la única Norma que es Cristo mismo. Así podemos ubicar a toda ley en su justo plano: "ad usum gratiae".

H. A.

- 76 HOORNAERT, Eduardo, As possíveis reações do clero diante da Encíclica *Humanae vitae*. Uma interpretação histórica, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 28 (1968), p. 656-664.

Considera 3 grupos en AL: (1) El de la influencia europea tradicional (ibérica): "Roma locuta, causa finita". Alegres por tener ahora una *seguridad*. Esta seguridad impide comprender la verdadera responsabilidad en AL. No se pueden repetir las malogradas experiencias españolas: el confesor no es oficial de inquisición. (2) El de la influencia europea moderna con su reacción agresiva: la enc. comete el error de hablar cuando sería mejor callar. Es un nuevo tipo de alienación el que propone esta pastoral burguesa (EE.UU.) y aristocrática (Europa) con su pirámide jerárquica y su lengua noble. La situación de AL es diferente. No podemos marginar al *pobre* que no participa de la reflexión teológica "a la holandesa". (3) La enc. plantea una prolema política HV 17 favorece las perspectivas de AL de manera realista. La ética conyugal popular de AL no es como en la antropología "occidental". El pueblo encara la sexualidad con optimismo.

Llega la hora de superar la oposición conservadores-progresistas, que proviene de una problemática europea (contrarreforma vs. apertura). Hay un 3er. elemento: la realidad del pueblo común y de los pobres. Los que están alejados de esa realidad no podrán convencer por más argumentos que esgriman.

O. D. S.

- 77 KLOPPENBURG, Boaventura, OFM, Considerações teológicas em torno da *Humanae vitae*, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 28 (1968), p. 650-656.

Estudia en general los pronunciamientos del magisterio: a) de orden *especulativo* o puramente doctrinales tienen valor absoluto y definitivo, irreformables e infalibles; b) de orden *práctico*: no se pretende directa y primariamente un fin doctrinal absoluto (la *verdad* de una proposición), sino un fin práctico y prudencial para ciertas circunstancias (la *seguridad* de una proposición). Esta doctrina no es infalible ni irreformable. Asentimos con fe a la seguridad no a la certeza o verdad.

La mayoría de las enseñanzas magisteriales son del 2º tipo (cita a Franzelin, Billot, Journet).

HV en su p. doctrinal es del 2º tipo: en estas circunstancias es más seguro y prudente permanecer en la posición tradicional. HV 24 invita a seguir estudiando, lo que supone que s. el tema pueden pronunciarse otras palabras.

Compara con las fórmulas solemnísimas de la constitución "*Veterum sapientia*" (Juan XXIII, 22.2.62) y la ola levantada contra el doc. y el latín. Tal doc. ni siquiera se citó en el Conc. que sacó el latín de la Liturgia. Pero además los doc. conc. con valor superior a una enc. no son, aún hoy, seguidos por los tradicionalistas. Cita GS 59, 4; 62, 7; LG 37, 3; PO 9, 2 sobre la libertad de pensamiento teológico en la Igl. No se puede sustentar más la tesis del "silencio obsequioso".

"El testimonio de quienes se esfuerzan por vivir cristianamente la vida conyugal, debe tener su valor peculiar, quizás superior al de quienes no tienen esta experiencia de la vida cristiana".

O. D. S.

- 78 METHOL FERRE, Alberto, Pablo VI o el honor de Dios, en *Víspera*, 2 (1968), p. 75-85.

La enc. afecta 2 problemas íntimamente conexos: el de la sociedad doméstica y el de la sociedad civil. El *bien de la pareja* y la familia fue la preocupación dominante en los países de mayor poder político mundial (E.U.U. y Europa). El *bien de la sociedad* política o sea el aspecto demográfico, fue, en cambio, la preocupación dominante en los países dependientes.

HV no es una repetición de la doctrina tradicional. Significa una toma de posición firme ante esta nueva querella entre el Sacerdocio y el Imperio: contradice valientemente la poderosa política malthusiana, que es la amenaza más grave que pende actualmente s. la liberación y el futuro de AL. El Papa ha formulado una serie de preguntas que ninguna voz airada hasta ahora ha contestado. El "progresismo" del mundo opulento no coincide necesariamente con el "progresismo" de AL. Aquel atacó la enc. alegando que ésta, al no poner coto a la "explosión demográfica", actuaba contra AL. Y ahora sucede que es AL y sus fuerzas renovadoras, la que sostiene más unánimemente al papado.

La enc. es la mejor respuesta de conjunto a este trascendental problema. Pero el A. juzga que son las consecuencias políticas sobre la sociedad global y, a la larga, sobre la propia familia, el motivo por el cual Pablo VI se vio impulsado a intervenir. De hecho el Papa reafirma la interpretación tradicional sobre la ley natural respecto de la pareja, en términos esenciales y no prudenciales.

A. M.

- 79 RIBEIRO, Darcy, Genocidio con píldoras, en *Víspera*, 2 (1968), p. 66-70.

Luego de un extenso análisis demográfico del continente americano, el A. denuncia el grave peligro de envejecimiento artificial de la población de AL impuesto por una política estadounidense de contención demográfica. Esta se lleva a cabo antes de haberse logrado los niveles mínimos de desarrollo económico y social que naturalmente condicionarían a este efecto (como ocurrió con todos los países industrializados) y podría inhabilitar a los latinoamericanos para los cometidos del desarrollo, al privar a sus sociedades del factor básico de renovación social: las fuerzas de compresión demográfica y las tensiones correlativas. Esta política —puesta en marcha en poblaciones pobres del Brasil— conduciría a la perpetuación de la hegemonía norteamericana en AL.

A. M.

- 80 RODRIGUEZ MELGAREJO, Guillermo, *Humanae vitae: perspectiva latinoamericana*, en *Vispera*, 2 (1968), p. 86-88.

Los ideólogos estadounidenses han creado el mito del desarrollo económico cuya puerta de acceso es el control de la natalidad. Este mito no logra motivar al hombre de AL arraigado en una tradición cultural vitalista que le impide reducir su existencia al mero logro de bienes materiales. El precio es altísimo y significa, además, renunciar a una de las pocas libertades que le quedan: ser libre en su intimidad personal.

Pablo VI ha opuesto a la falacia del puro desarrollo económico, el "desarrollo integral del hombre" (PP). Los comentarios europeos a HV pueden ser válidas expresiones de un determinado ethos. Su repetición en nuestro continente carece de sentido pleno. Seg. el A. las clases altas y medias, que adoptan las pautas culturales de la civilización de consumo, acusaron el impacto. La inmensa masa de los desheredados de AL, cuya vida familiar está marcada por un dinamismo vitalista, no se conmovió. Que estos asuman una paternidad responsable en el sentido de HV será la consecuencia de una PI^a hecha realidad en AL.

A. M.

- 81 SILVEIRA, Arnaldo Vidigal Xavier da, ¿Pode um católico rejeitar a *Humanae vitae*?, en *Catolicismo*, 212/214 (1968), p. 19-20.

Recorriendo el contenido de la enc. en breves notas, intenta destacar que las "posiciones progresistas fueron cuidadosa y sistemáticamente contradichas por el Sumo Pontífice".

No le parece aún claro a este A. si HV constituye o no un pronunciamiento "ex cathedra". Por un lado —anota—, faltan los clásicos y solemnes términos de definición, y el silencio del Papa parece autorizar la interpretación prácticamente universal que no considera a HV un pronunciamiento "ex cathedra". Pero por otra parte, las circunstancias de preparación del doc. y su publicación parecen indicar que el Papa tuvo intención de definir.

De todas maneras arguye el A., no sólo son dogmas aquellos que fueron objeto de solemnes definiciones. Si una doctrina de fe o moral es enseñada pacíficamente durante mucho tiempo por toda la Igl., no se puede dudar de su infalibilidad.

La condenación de las prácticas contraceptivas artificiales —continúa— es una tradición constante desde los primeros siglos. "Se impone, pues, la conclusión de que la condenación de los métodos contraceptivos artificiales constituye un dogma del Magisterio ordinario".

"Y se impone también, como consecuencia inmediata de ese hecho, la afirmación de que la sentencia favorable a la contracepción artificial es herética".

H. A.

Noviembre

EUROPA

- 82 APODACA, Dilario, MCM, El sí y el no de la *Humanae vitae*, en *Ilustración del clero*, 61 (1968), pp. 658-664.

El A. resume las enseñanzas de episcopados s. la enc. Considera que los obis-

pos han sido explícitos en el tema del respeto por la conciencia, ep. los franceses con su argumento del "conflicto de deberes".

O. D. S.

- 83 BIOT, François, O. P., Une parole apaisante, en *Témoignage chrétien*, n. 1271 (14.XI.1968), p. 4.

El doc. del Episcopado francés es tan *abierto* que sus conclusiones parecen diferentes de la enc.

El doc. interpreta la enc. en base a 3 aspectos: (1) la actitud del Concilio Vaticano II en general y de GS en particular; (2) la reacción del pueblo (por eso no retiene las perspectivas s. el primado de la conciencia de los episcopados "comiserados" por el "error invencible" le los "pobres cristianos"); (3) el contexto económico y social presentado por MM y PP: compartir la riqueza en vez de disminuir por la fuerza política el crecimiento demográfico.

Los obispos dicen que "la búsqueda atenta de la armonía del hogar es la 1ª forma de correspondencia de los esposos al Plan de Dios". Para el A. esa ley divina es el amor mutuo y el progreso en su actividad moral (un "cheminement").

O. D. S.

- 84 BORGOGNONI CASTIGLIONI, Ezio, Problemi medici inerenti ai contraccettivi ed alle varie metodiche anticoncezionali, en *Orientamenti sociali*, 24 (1968), p. 947-958.

Después de breves consideraciones históricas, sintetiza los varios métodos actuales para el control de la natalidad. Afirma que 1) los fármacos anticonceptivos son dudosos; 2) las estadísticas son inciertas; 3) no se conocen las modificaciones funcionales, bioquímica y anatómicas a surgir; 4) hay sospechas fundadas de alteración en la mujer y el feto en los siguientes puntos: a) coagulación de la sangre y enfermedades tromboembólicas, b) deformación de niños en madres que usaron anticonceptivos desde la pubertad, c) daños en las células hepáticas, d) favorecimiento de neoplasias uterinas; 5) necesidad de control médico continuo para a) la coagulabilidad de la sangre, b) la función hepática y renal, c) el estado neuropsíquico; 6) deben mejorarse los conocimientos estadísticos y la educación sanitaria. Es muy grave la intervención indiscriminada del médico; 7) la limitación de nacimientos es un problema de moral cristiana que la Igl. tiene deber y derecho de juzgar.

O. D. S.

- 85 DELHAYE, Philippe, L'encyclique Humanae vitae et l'enseignement de Vatican II sur le mariage et la famille (Gaudium et Spes), en *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 20 (1968), p. 351-368.

Las divergencias de tendencia entre HV y GS están en los grupos de trabajo aprobados por el Papa. Los que prepararon el capítulo s. Matrimonio en GS no tienen nada que ver con los de HV. Así 2 doc. publicados por la misma autoridad, pero provenientes de medios distintos tienen poco contacto y parecen oponerse.

I. — El A. levanta todas las citas, referencias y menciones que hace HV de GS y las compara con el lugar dado a otros doc.

II. — S. 9 citas de GS, 5 son de orden general que se encuentran en otros doc. eclesiásticos. Estudia estos 5 temas en detalle: HV 4; HV 11 - GS 49, 2;

HV 24 - GS 52, 4; HV 25 - GS 48; HV 26 - GS 48/49.

III. — Analiza los 4 pasajes restantes, en que los PP. conciliares toman posición s. puntos controvertidos o nuevos. (1) HV 9: "el matrimonio y el amor conyugal de por sí están ordenados a la procreación y educación de los hijos". GS 50: "no ha sido instituido sólo para la procreación, sino... para el amor mutuo". Las frases citadas en HV están sacadas de su contexto *esencial*. (2) HV 10 - GS 50/51. En el texto de GS se trata de un "modo" papal. Pero HV modifica el texto conciliar tomando el criterio de moralidad *en el matrimonio* y no como GS *en la persona*. GS habla de "actos" de la persona y HV de "actos" del matrimonio considerados en su conformidad biológica. (3) HV 14 - GS 51. (4) HV 24 nota 30 - GS 51, 2. En dos casos (HV 9 y 24) las citas son literales, pero fuera del contexto que expresaba una visión complementaria. En los otros dos casos (HV 10 y 14) las citas son libres y modifican el pensamiento de GS: (a) s. el criterio de moralidad de los actos conyugales (10) y (b) exstendiendo la reprobación de aborto a la "interrupción directa del proceso de generación" (14).

IV. — *Los silencios de HV*. Entre los 2 doc. hay yuxtaposición sin coordinación. HV considera la naturaleza y la ley seg. el juriconsulto Ulpiano para quien el derecho natural es un instinto moral primitivo común a los hombres y animales, esp. en el dominio de la sexualidad y la generación. GS se vincula a Gaio, los escolásticos y esp. S. Alberto que oponen naturaleza animal y razón humana. (1) *Método*. GS fue escrita seg. la exigencia conciliar de que se encontrase siempre en la *Revelación* de Cristo alguna luz para los problemas. HV se coloca en el plano de la *ley natural*. El historiador hace preguntas: (a) ¿es exacta la exégesis de Mt 7 y 28? ¿da el dato tradicional? Los papas medievales reivindicaron jurisdicción s. el derecho natural, pero seg. Graciano que identifica ley natural *con ley evangélica*. Pero cuando la ley natural se entiende como en filosofía moral (seg. Aristóteles y los estoicos) eso es menos claro. (b) ¿cómo una verdad de ley natural es sólo percibida por los católicos, y una parte de estos? (c) ¿se trata (como dicen) de la revancha de la "schola iuris naturalis" s. la "schola caritatis"? (2) ¿Criterio de moralidad biológico o interpersonal? Seg. GS 51, 3 los actos conyugales no se juzgan seg. su aspecto biológico sino en cuanto pertenecen a la persona humana íntegra y adecuadamente considerada. (3) Paternidad responsable para HV no es de los padres en rel. con los hijos nacidos o por nacer, sino en rel. a la fisiología, considerada intérprete de la voluntad de Dios. (4) En HV desaparece la perspectiva del *juicio de conciencia* (GS 43, 2). Sólo se expone la óptica de la autoridad ante los fieles, de quienes se espera sólo obediencia. Hay una negativa a la colegialidad y corresponsabilidad de los obispos (HV 30). HV *no llama* a la conciencia del laicado, en contra de GS 50, 2, que mantiene el juicio recto exclusivo de los laicos delante de Dios. (5) S. el amor conyugal encuentra el A. las divergencias más notorias: HV 8 - GS 48/49/51. Concluye: en el plano histórico parece que HV ha ignorado sistemáticamente la doctrina conciliar s. el matrimonio (al menos desde la crítica textual no puede probarse otra cosa). Mientras tanto hay que ayudar a vivir cristianamente a los fieles: los canonistas como maestros en la "concordia discordantium canonum"; los teólogos integrando parcialmente 2 enseñanzas; los pastores siguiendo las directivas de sus obispos.

O. D. S.

* Este art. aparece muy resumido en *inglés*: *The Tablet* 222 (1968), n. 6704, p. 1132-1134 (16 nov.).

* Trad. alemana "Die Lehre über die Ehe in HV und am Konzil, en *Orientierung*, 32 (1968), n. 22 (30 nov.), p. 250-252.

- 86 DEMENASCE, Giovanni C., Una polemica ed una precisazione, en *Orientamenti sociali*, 24 (1968), pp. 923-946.

Analiza el rechazo del derecho natural, los derechos de la conciencia y el principio de totalidad.

Hace consideraciones s. la sexualidad. Las desviaciones: 1) auto-erotismo: el *otro* no existe; 2) rel. con prostitutas: el *otro* es pura función; 3) rel. de cualidad: no se ve al *otro* en cuento *otro*; La vida sexual humana, por el contrario, se expresa en el amor de la persona.

Se alegra de la enc. como "anticultural", porque libera del mito moderno de la ciencia poderosa s. la naturaleza. La enc. no favorece una "moral sin pecado".

Concluye con reflexiones s. la índole de la autoridad de la Igl.

O. D. S.

- 87 DIRKS, Walter, Le pape et l'Eglise, en *Esprit*, 36 (1968), p. 459-471. Traducción de Marie-Simone Rollin del texto aparecido en el número de septiembre de *Frankfurter Hefte*.

Seg. este A., HV crea 2 problemas: el de la autoridad papal y el de la moralidad conyugal. El Papa acaba de sumergir a la Igl. en una doble crisis, y bien profunda.

1. — Pablo VI "se ha puesto en oposición con la Igl. tomando en forma autoerática decisiones que carecen totalmente del espíritu de diálogo". Ha zanjado la cuestión en favor de 4 teólogos de la comisión contra 71, contra el sentimiento de obispos y cardenales, contra la decisión del congreso mundial de los laicos, etc. "Ha zanjado contra la Igl. Acontecimiento inaudito: el Papa contra la Igl."

2. — Crítica el contenido de la enc. El A. opina que en la enc. hay contradicción entre la apelación a "la enseñanza inmutable de la Igl." y el reconocimiento de un doble fin de las relaciones conyugales, que abre una nueva era en la moral católica del matrimonio. "El pensamiento y la sensibilidad del Papa están determinados por el celibato; la institución matrimonial permanece extraña para él". Los hombres no pueden aceptar una dirección de conciencia mal informada de lo que habla. El Papa "sabe tan poco sobre las experiencias de los esposos como sobre la sexología, la psicología y el psicoanálisis".

Después de la brecha abierta por la aceptación del método Knaus-Ogino, ya era hora le "liberar a las parejas de la tiranía del calendario". El Papa parece ignorar que su concepto de naturaleza y en especial de la naturaleza del acto conyugal es impugnado desde hace años por filósofos, teólogos, sabios católicos y por la experiencia matrimonial vivida.

"El Papa está de buena fe queriendo salvar lo que, en su perspectiva demasiado celibataria, le parece amenazado por la anarquía". Es una víctima de la transición de una Igl. dirigida por un equipo de célibes hacia una Igl. que se reconoce —en los textos del Conc.— como pueblo de Dios cuyo efectivo principal está constituido por hombres que viven en matrimonio.

H. A.

- 88 DOMENACH, Jean-Marie, *Rappel à l'ordre*, en *Esprit*, 36 (1968), p. 451-458.

HV es un signo de que la Igl. entra en una grave crisis.

No se puede conformar a los hombres de nuestra época con el doble juego de la tesis-hipótesis que plantean las "acomodaciones pastorales" que de la enc. se hacen (HV presenta un ideal, pero que cada uno se las arregla con su conciencia).

En el plano de la doctrina —opina el A.— esta enc. es "un llamado al orden dogmático, fundado sobre una antropología anticuada". Impone como revelación de la verdad una tesis que contradice a otra (el informe de la mayoría de la célebre Comisión), pero no la refuta.

Cuanto a la promulgación, el Papa ejerce su autoridad personal en contradicción con la mayoría de la Comisión nombrada por él mismo, con un gran número de obispos y teólogos y aun "en contradicción con el espíritu mismo del reciente Conc. en su voluntad manifiesta de reemplazar el dogmatismo y el autoritarismo por una búsqueda humilde, paciente y común".

La actitud de los fieles ante HV —"la carta de un padre a sus hijos"—: "tienen el deber de escucharla, seria y respetuosamente; tienen también el derecho de responder seria y respetuosamente, si encuentran en esa carta aseveraciones que les parecen injustas y mal fundadas".

Domenach advierte también en HV un indicio de que las esperanzas del Conc. están siendo frustradas. Las mismas reformas conducidas por Paulo VI, que parecían "acabar con el abuso de autoridad, el espíritu de inquisición y los métodos subterráneos", todo queda comprometido por la "irrupción súbita y desconcertante" de la enc. en la Igl. posconciliar.

Se extiende el A. en la enumeración de otros hechos para confirmar esta valoración suya de la situación eclesial, y advierte que "existen ahora en todo el mundo muchos católicos que no lo han de *tolerar*, y que forman suficientes comunidades unidas para *resistir*, en una actitud serena y fraternal".

H. A.

- 89 DUQUOC, Christian, O.P., A propos de l'encyclique *Humanae vitae*, en *Lumière et vie*, 89 (1968), p. 130-135.

La promulgación de HV ha abierto un debate: 1) s. la manera como se ejerce la autoridad después del Conc. y 2) s. el contenido mismo del doc.

1. — Advierte que la promulgación de una enc. cuyo contenido no ha sido debatido colegialmente debía suscitar oposiciones. Se ha instalado hoy en la Igl. el debate que se creyó evitar sustrayendo el tema hacia discusiones secretas. Hubiera sido deseable, seg. el A. que una cuestión tan compleja fuera discutida pública y colegialmente antes de un pronunciamiento autoritativo. Cree que del debate hoy abierto provocará "una mejor articulación entre los actos del magisterio y la opinión pública católica".

2. — Reconoce que la coherencia del contenido de la enc. no es inmediatamente perceptible. Así, propone respetuosamente interrogantes que "no hallan respuesta en los argumentos de la enc.". De HV 8 deduce que "la unión sexual de los esposos que se aman tiene significado en sí misma, y es productora de vida precisamente porque está cargada de sentido". Lamenta, sin embargo, la

carencia de un análisis "de la significación humana de la sexualidad", y apunta "la impresión de un cierto maniqueísmo o dualismo" en el doc.

Sobre la incoherencia de los argumentos, Duquoc piensa que el Papa identifica la ley natural como voluntad manifiesta del creador y el dato biológico, por eso el hombre no podría intervenir técnicamente si atribuirse un derecho que pertenece únicamente a Dios. Pero el mismo Papa reconoce que el lazo entre unión y procreación no es indisoluble, ya que biológicamente ese lazo no es absoluto, y considera lícito el uso de esa separación biológica entre sexualidad y procreación. O sea, que *el criterio de la moralidad no es el lazo indisoluble entre unión y procreación*. Hay que plantear pues, el problema de la "legitimidad de una técnica que por razones humanas perfecciona una disociación esbozada por la teología". Duquoc formula incisivos interrogantes sobre este tema y critica además los argumentos de HV s. las graves consecuencias de los métodos de regulación artificial.

H. A.

- 90 FESQUET, Henri, A propos d'Humanae vitae. L'épiscopat français axe son document pastoral sur les conflits de devoirs, en *Le Monde* (sélection hebdomadaire), 21 (1968), n. 1046, (7-13 nov.), p. 1 y 6.

Seg. Fesquet es un doc. claro y no traumatizante. Exploita HV 14 s. *el mal menor*, es decir, s. el modo de resolver los conflictos de deberes. Afirma que la contracepción es en sí un mal, pero indica que hay una jerarquía de males y que de acuerdo a la moral clásica se puede elegir el que parezca menos grave. En caso de conflicto hacer algo malo puede *no ser pecado* (no confundir culpa psicológica y culpa religiosa). Así el doc. evita caer en el subjetivismo. Toma en cuenta que para ciertos católicos formados la enc. puede ser inaceptable. Les pide empero que no se fijen en su posición, sigan la búsqueda y comuniquen sus trabajos a los obispos. El episcopado francés no entra a justificar los argumentos papales: distingue las conclusiones del Papa, que acepta, de los motivos dados (esp. s. la ley natural muy rechazada en Francia).

En rel. a los Sacramentos el doc. pide a los que no siguen la enseñanza papal, que los frecuenten. Insiste s. los casos particulares y no s. la tesis de la enc.: es un doc. pastoral para el contexto francés.

Se necesitaron 750 correcciones para llegar al texto definitivo y unánime: un esfuerzo enorme de la colegialidad que ha reforzado la autoridad episcopal. Este doc. es un complemento de HV, de gran calidad, que beneficiará a la enc., al aclarar un debate difícil y apaciguar el malestar de muchas conciencias católicas deformadas por una concepción legalista de la moral.

O. D. S.

- 91 JOURNET, Carlos, card., Reflexiones sobre la Humanae vitae, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 827, p. 8.

Una palabra, inspirada en una luz trascendente a este mundo, respecto a la transmisión de la vida, lo ha puesto a éste en ebullición.

"Con esta palabra la Igl. se atreve a poner al matrimonio cristiano sobre la cruz de Jesús, y con esto lo transfigura". El clamor levantado contra la enc. es el clamor de un mundo que se refiere del Evangelio. El pueblo cristiano ha visto con asombro a sacerdotes que apelan a las voces del mundo para rechazar la

competencia del magisterio. El A. concluye aclarando la rel. entre el primado de Pedro y el Colegio episcopal.

A. M.

- 92 LAMBRUSCHINI, Ferdinando, arz. de Perugia, Per una lettura dell' enciclica *Humanae vitae*, en *Orientamenti sociali*, 24 (1968), p. 893-909. (Retoca su conferencia de prensa del 29.VII.1968 al presentar la encíclica.)

La Comisión tenía una función meramente consultiva. Estaba constituida por 4 grupos: 1-teólogos, 2-médicos y científicos, 3-demógrafos, 4-cónyuges médicos. Los grupos 2-3-4 eran informadores. Había disensiones bastante profundas entre los teólogos. Los 2 doc. finales, doctrinal y pastoral, fueron aprobados por una mayoría de sólo 15 votos.

I p. de la enc.— Introduce el tema afirmando la competencia del magisterio.

II.— Principios doctrinales: (1) Se completan en la enc. las perspectivas de GS (HV 8,9) esp. s. la paternidad responsable. El amor conyugal y la paternidad responsable no pueden prescindir de la ley moral natural interpretada constantemente por la Igl.: “*cualquier acto matrimonial debe permanecer abierto a la transmisión de la vida*” (HV 11). Esta afirmación es el núcleo de la enc. y renueva sin ambigüedad la enseñanza tradicional de la Igl. que condena toda forma de contracepción querida y programada en contra de los leyes biológicas que forman parte de la persona humana (HV 10).

La enc. fija con autoridad algunos puntos relativos a la estructura íntima del acto conyugal, pero no trata los grandes temas de la ley natural, tan discutidos hoy. Recuerda el A. que el magisterio ya condenó la ética de situación.

Si se priva al acto conyugal su natural orden a la procreación se tira abajo un principio moral fundamental. La lógica consecuencia es la inmoralidad en los jóvenes.

Hay una tendencia hoy a que la única inmoralidad de los comportamientos sexuales estaría en el abuso de valores *personales* como la libertad de elección, la autonomía, etc. En la enseñanza tradicional la moralidad se dice antes de *cada acto* y luego, derivadamente, de las personas que los realizan.

Todos deben adherir a los 3 puntos de la enc.: 1) existencia de una ley moral natural; 2) competencia de la Igl. (a veces exclusiva) para interpretarla; 3) enseñanza constante de la Igl. que el acto conyugal privado de su orientación a la procreación es contrario a la ley natural y por lo tanto ilícito.

(2) El Papa tiene asistencia esp. del Espíritu Santo que no se limita a las definiciones infalibles. HV merece la censura teológica de “doctrina catholica”, pero no “de fide catholica”, ni siquiera “proxima fidei catholicae”. Los teólogos, con todo, no pueden continuar discutiendo como si el Papa no hubiese hablado. El A. responde a la posición del obispo Reuss que no consideraba oportuno un pronunciamiento de la jerarquía.

(3) Directivas pastorales. Se excluye la licitud de la *píldora*.

Entre las graves consecuencias de la contracepción cita a HV 17. Pasa de largo el tema del “principio de totalidad”. El contenido de HV 29 es la norma pastoral: la misericordia.

Responde el A. a 2 objeciones mayores: 1) que la enc. no se apoya en la Revelación, en contra de lo mandado por el Cone. Es una omisión querida por el Papa para evitar polémicas. 2) Que al insistir en la ley natural la enc. ha puesto nuevos obstáculos al ecumenismo. Algunos protestantes consideran que la referencia a la ley natural es la mayor "herejía" católica en el campo moral. Pero no se puede negar la enseñanza tradicional de la Igl.

O. D. S.

- 93 O'CALLAGHAN, Denis, After the encyclical, en *The Furrow* (1968), p. 633-541.

Analiza 2 temas: 1) la relación entre el magisterio y la ley moral natural; y 2) la rel. entre autoridad y conciencia.

La enc. es una enseñanza auténtica que debe seguirse. Pero los argumentos de la ley natural y la Revelación no valen. Traducir las leyes biológicas como leyes morales es inadmisibile.

O. D. S.

- 94 PUCCINELLI, Mario (presunto), Scheda bibliografiche sull' Enciclica Humanae vitae en *Orientamenti sociali*, 24 (1968), p. 998-1003.

- 95 REGATILLO, Eduardo F., S. I., Qué prohíbe y qué permite la enciclica Humanae vitae, en *Sal Terrae*, 11 (1968), p. 760-773.

El art. consiste en una exposición casuista donde cada problema o figura moral recibe su solución con apoyo de doctrina del magisterio. HV, seg. el A. no hace sino retomar la doctrina tradicional.

A. M.

- 96 RODRIGUEZ, Victorino, O. P., La recta conciencia en la enciclica Humanae vitae, en *La ciencia tomista*, 95 (1968), p. 507-509.

HV 10 trata de la conciencia recta subjetiva y objetivamente (bien intencionada y conforme a la norma objetiva de moralidad) y no sólo recta subjetivamente (de buena voluntad).

Antes de la enc. había una conciencia sólo subjetivamente recta, errónea de buena fe y excusante. Ahora no. El A. critica la interpretación de Zalba en el comentario a la enc., como de doble significado.

O. D. S.

- 97 VALSECCHI, Ambroglio, Annotazioni sull'Enciclica Humanae vitae, en *Orientamenti sociali*, 24 (1968), p. 910-922.

I.—Dificultad de la decisión. Si la decisión costó al Papa tanto trabajo, oración, reflexión y lágrimas se supone que no menos costará a los teólogos, y mucho más a los esposos.

II.—Seg. el A. en la enc. aparece una concepción *personalista* del matrimonio y la sexualidad (HV 7-12), para proteger esa comunidad de vida y amor.

Se condena la contracepción artificial, porque las leyes biológicas pertenecen a la persona humana.

III. — El A. considera las razones pastorales de la condena. Hay 2 novedades: (1) la condena no se funda en la Biblia y los Padres como CC. Reconoce implícitamente que falta un sostén bíblico a la exclusión de las técnicas contraceptivas. (2) Importancia de los motivos pastorales esgrimidos para negar la contracepción: a) madurez de los esposos, b) peligro de instrumentalización del lenguaje sexual; c) camino a la inmoralidad general y esp. juvenil; d) programas coactivos de algunos gobiernos; e) peligro de relativismo moral.

IV. — Problemas abiertos, ¿Qué puntos son aún discutibles? (1) La extensión del uso terapéutico (HV 15). *La enc. no contradice la casuística s. la píldora* (1959-1963). (2) La noción de esterilización (a partir del caso de las monjas del Congo). (3) ¿Hay pecado grave en cada acto frustrado de su capacidad procreativa? Es sintomático que la condena use términos más difusos que Pío XI, y el comportamiento contraceptivo se asimile a una "debilidad".

O. D. S.

AMERICA DEL NORTE

- 98 BURTCHAELL, James T., C. C. C., Human Life and human love. The birth control encyclical was disappoiningly inadequate and largely fallacious, en *Commonweal*, 89, n. 7 (15.XI.1968), p. 245-252.

El A. se pregunta porque para HV ha habido tantos juramentos de lealtad de parte de los obispos, que no existieron después de PP. Con todo, muchos teólogos han disentido. (1) S. la competencia del papado el A. sostiene que (a) la autoridad en la Igl. está demasiado fijada en el Papa, de quien se espera la respuesta a cualquier cuestión difícil; (b) la enc. no es infalible; (c) la enc. está abierta al debate.

(2) Pío XII admitió la regulación de la natalidad y la cuestión se centró en los métodos. El A. no ve diferencia moral entre todos los medios de contracepción, y el del ritmo es el más antinatural. El A. no está persuadido que la contracepción sea intrínsecamente inmoral y duda que la respuesta esté dada por el estrecho punto de vista de la enc.

(3) S. los fines del matrimonio piensa: (a) que la contracepción viole el fin primario es un argumento casuista y fariseo. La finalidad del acto conyugal no puede ser "biológica" u orgánica, sino "personal", como reconocía el mismo Pío XII; (b) la noción de natural ambigua e indefinida. Seg. el A. natural es lo que conduce a la plenitud de personalidad de los esposos y lo que promueve su madurez.

Critica a HV 9 por haber dicho demasiado poco: se debía haber condenado más la mentalidad contraceptista del egoísmo norteamericano. Presenta una visión positiva del matrimonio a partir de Mt. 19.

O. D. S.

- 99 BUSWELL, Charles A., ob. de Pueblo, Dissent is not disloyalty, en *Commonweal*, 89, n. 7 (15.XI.1968), p. 238-239.

Es posible llegar a disentir con la norma propuesta por el Papa. Si se hace

después de madura reflexión, autocrítica y teniendo en cuenta la enseñanza de la enc., un cristiano no debe considerarse ni culpable subjetivamente ni formalmente desobediente a la autoridad de la Igl.

Muchos cristianos aceptan la obligación de la enc. Otros con conciencia bien formada se ven en una situación de conflicto. Ambos tipos exigen respeto y comprensión. Los presbíteros deben honrar el juicio de conciencia hecho por los esposos, y permanecer unidos a sus obispos.

O. D. S.

- 100 HARVEY, Julien, S. I., Nos évêques et la vie humaine. La déclaration épiscopale sur l'encyclique Humanae vitae, en *Relations*, n. 332 (nov. 1968), p. 309-311.

En este siglo ninguna enc. tuvo necesidad de un comentario y corrección pastoral. La cuestión de la regulación de la natalidad, sacada en 1964 de la decisión colegial, debía algún día volver a la deliberación colegial. La enc. se formuló en lenguaje y hábitos mentales no inteligibles al cristiano de hoy y por eso hubo que *repensarla*. No tuvo en cuenta la perspectiva ecuménica y debió ser corregida por la práctica de las Iglesias. La declaración canadiense no intenta llenar la carencia de argumentos de la enc. Los temas fundamentales siguen en pie: 1) ¿hay que aceptar una distinción entre *ley natural humana* (que permitiría la intervención libre en las leyes biológicas) y *ley de la naturaleza* (en que la biología dicta sus exigencias)? 2) ¿hay que aplicar en la regulación de la natalidad el *principio de totalidad*?

Los obispos de Canadá se declaran unidos al Papa, pero también al *resto de la Igl.*

1. — Es un testimonio de solidaridad y colegialidad: la estructura intermedia que permite mantener la estructura universal de la Igl.

2. — Gran preocupación por los cristianos comunes. Hasta ahora en este tema reinaba una injusticia: la formación de la conciencia era un privilegio de los más cultos y prósperos, con algún amigo teólogo. Los pobres quedaban sometidos a una predicación común fijista de lo permitido y lo prohibido, que no destacaba al respecto por las conciencias.

3. — Los obispos han reaccionado con coraje juzgando que la Igl. puede evolucionar sobre un punto vital como la contracepción sin perder su prestigio.

4. — Para los obispos, los guías de las conciencias no son sólo los presbíteros sino las parejas cristianas, los educadores y catequistas.

5. — Se afirma el respeto inviolable por la conciencia sincera.

6. — Se presenta a la Eucaristía como fuente de vitalidad y virtud en la Igl.

7. — No se debe confundir una *moral del encaminamiento* con una *moral de los imperativos*: la declaración episcopal no recomienda la contracepción. Hay que cuidarse siempre de la ausencia de reflexión cristiana y esforzarse por adquirir la perfección de la imagen de Dios.

O. D. S.

- 101 MARCOTTE, Mareel, S. I., L'encyclique Humanae vitae et la paternité responsable, en *Relations*, n. 332 (nov. 1968), p. 303-308.

Hay 3 opiniones s. la enc.: 1) aceptación incondicional; 2) duda matizada; 3) rechazo global. El A. intenta definir las actitudes y reglas de una *pastoral del encaminamiento*. Atiende s. todo a los de la 1ª categoría, que es mayoría en la Igl. Hay que prever que los partidarios de la encíclica aumentarán.

La enseñanza del Papa se organiza en base a 2 nociones: amor conyugal y paternidad responsable. El Conc. (GS 50) ha afirmado que la regulación de la natalidad no sólo es un derecho sino *un deber* y nadie — ni siquiera el Papa — puede suplir la responsabilidad de los esposos en este punto. Pero los motivos deben proceder de un *juicio recto*, que respete los criterios objetivos de la moralidad. El Papa explicita estas directivas: 1) positivamente, al hacer de la paternidad responsable la norma ideal para regular los nacimientos; 2) negativamente, al negarse a asociar paternidad responsable y contracepción.

La enc. no es natalista. Hay 2 medios de regular la natalidad: la continencia, absoluta o periódica. 1) La continencia *absoluta* es una medida extrema y peligrosa para casos desesperados. No es mencionada en la enc., al contrario de Pío XII, que multiplicó los llamados al heroísmo. 2) la c. *periódica* es muy difícil, porque expone a tentación de infidelidad, pero no imposible. Para lograrlo se requiere la educación de la juventud en la castidad, la preparación de los novios (que el fervor amoroso no se degrade en ebriedad carnal) y ayuda espiritual a los hogares mediante otras parejas.

La paternidad responsable rechaza categóricamente el subjetivismo de una moral de situación.

La actitud pastoral debe ser menos jurídica, más respetuosa de las personas y de su lento crecimiento espiritual, deseosa de preparar el futuro.

O. D. S.

AMERICA LATINA

- 102 AYESTARAN, José C., S. I., La encíclica Humanae vitae. Magisterio y obediencia en la Iglesia, en *SIC, Revista Venezolana de orientación*, 31 (1968), p. 409-412.

Intenta fundar lúcidamente su adhesión al magisterio a partir de HV 28: "la luz del Espíritu Santo que asiste particularmente a los pastores".

I. — Estudia el magisterio en la Iglesia en base a 4 aspectos: teológico, casamático, jurídico y sociológico. Piensa el A. que "está por demostrarse" que el Papa "se aparta" en su enc. de la doctrina conciliar s. el matrimonio.

II. — Como la enc. es reformable nadie debe negar su asentimiento moral cierto y condicionado. Ese asentimiento puede retirarse lícitamente en el caso de HV. Los episcopados han reconocido el problema de muchas conciencias en el *conflicto de deberes*. Seg. los manuales teológicos se puede dudar y disentir pero no contradecir *públicamente* a la autoridad; hay que guardar silencio respetuoso o recurrir al superior.

El A. afirma que la presunción está a favor del contenido de la enc. en caso de duda. Pero si la duda persiste después de estudio serio, se puede retirar lícitamente el asentimiento.

El A. considera que las normas del lícito disienten tal como las exponen los manuales no responden al momento actual, en que la opinión pública no se orienta o cambia por *recursos secretos* o *silencios obscuros*.

O. D. S.

Diciembre

EUROPA

- 103 AZZOLLINI, Leonardo, S. I., La responsabilità del sacerdote di fronte alla *Humanae vitae* (I), en *Rassegna di teologia*, 9 (1968), p. 385-397.

En el contexto de la exhortación de Pablo VI a los sacerdotes (HV 28-29), el A. se propone ofrecer a éstos algunas orientaciones para el ejercicio de su triple oficio de maestro, juez y padre.

Distingue en este triple oficio 2 momentos: el *de la enseñanza*, “que ilumina la inteligencia en vista de la formación de la conciencia” y el *del perdón*, “centrado sobre la purificación sacramental de la misma”.

En este art. se limita al 1er. momento. Después de extenderse en “algunos aspectos generales”, esp. s. el magisterio auténtico de la Igl. y su ejercicio, los aplica a la enc.

Presenta algunas clarificaciones “que sirvan a los sacerdotes de directivas inmediatas en la delicada enseñanza de las normas prácticas de HV”. Advierte contra 2 interpretaciones “que tienden a quitar vigor a la obligatoriedad de la norma declarada por la enc.”

A la 1ª, seg. la cual HV “no presentaría el carácter de infalibilidad ya que el Papa no se habría pronunciado *ex cathedra*”, responde con el llamado al asentimiento de LG 25. A la 2ª, seg. la cual la “norma moral dada por el Papa sería reformable y no definitiva” opone que “una eventual reforma futura no quita nada a la obligatoriedad actual de la norma enunciada”.

Entre las “conclusiones prácticas” plantea el problema de los sacerdotes que tiene la convicción personal de la licitud de los contraceptivos. Estos, al enseñar a los fieles su ilicitud no son ni deben sentirse desleales consigo mismos, ya que al exponer la doctrina de la Igl. son leales en la fidelidad a su oficio sacerdotal, que los une directamente al magisterio auténtico. Queda, entre tanto, el conflicto interior, que honra a quienes lo sufren y se empeñan en resolverlo.

Termina indicando algunos “subsidios pastorales”.

H. A.

- 104 BERTO, V. A., L'encyclique *Humanae vitae* et la conscience, en *La Pensée Catholique*, 117 (1968), p. 28-42.

El punto de partida es una crítica a la posición expuesta por M. Oraison en *Le Monde*: como la enc. no es infalible, no ata la conciencia.

Berto recuerda que, para un católico, la enseñanza del magisterio en materia moral, infalible o no, es un elemento constitutivo del último juicio práctico. Y la enc. ataría la conciencia aún cuando sólo fuera probablemente verdadera, con una probabilidad directa, fundada en la consideración de la cosa misma.

Fustiga duramente a los episcopados que “con una ignorancia imperdonable en un estudiante de 2º año de teología, se han atrevido a oponer la Encíclica a la conciencia, como si la Encíclica no fuera precisamente una norma próxima de la conciencia”.

Pero, seg. el A., HV es más que probablemente verdadera. Hay casos en que el magisterio ordinario de la Igl., sin declaración en forma ni definición promulgada, es *infallible*: cuando es constante, universal y cuando propone su enseñanza como objeto de fe o en conexión necesaria con la fe. Y éste es el caso de HV. El magisterio ordinario se ejerce aquí sobre una verdad de suyo accesible a la inteligencia natural (“la ley natural prohíbe la contracepción directa y voluntaria”), pero de hecho, a causa de la condición presente del hombre, difícil de percibir con claridad y certeza.

Afirma Berto que hoy día se concentra e hipnotiza al cristiano sobre lo sexual, y que las consecuencias de esta actitud en materia de educación son escandalizantes y corruptoras.

En un “post scriptum” asevera que la “Nota pastoral” de la Asamblea plenaria del episcopado francés “reemplaza la teología pontificia —la de todos los siglos— por otra radicalmente diferente” y no coincide tampoco con las declaraciones particulares de varios obispos franceses. Como teólogo, sostiene que los fieles deben considerarla nula. El Sumo Pontífice goza de poder ordinario, episcopal e inmediato sobre todos y cada uno de los fieles y por tanto la Encíclica “liga inmediatamente la conciencia de todos, sin necesidad de ningún intermediario”.

H. A.

- 105 DA COSTA, R., Segnalazioni di articoli s. la Humanae vitae, en *Rassegna di Teologia*, 9 (1968), p. 425-426.
- 106 FELICI, Pericle, card., De la Constitución Pastoral Gaudium et Spes a la Encíclica Humanae vitae, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 828, p. 7-8.

Una reunión de teólogos holandeses llegó a la conclusión de que la enc. no corresponde a las expectativas suscitadas por GS. El art. expone una extensa documentación s. la génesis del doc. conciliar desde el período ante preparatorio del Conc. (1959) hasta su promulgación, tendiente a demostrar la plena coherencia de la enc. con la línea conciliar seguida por el Conc. El proceso de GS sobre este tema muestra que se han afirmado constantemente los siguientes principios reafirmados en HV:

- 1.—El matrimonio y el amor conyugal tienden, por su naturaleza, a la procreación y a la educación de la prole, la cual es el más grande don de Dios y la mejor coronación de la vida conyugal.
- 2.—Corresponde a la conciencia de los esposos dar el último y definitivo juicio sobre el número de hijos.
- 3.—La conciencia de los esposos debe formarse seg. la norma objetiva de la moralidad.
- 4.—En la valoración moral del acto procreador es necesario tener presente la naturaleza misma del acto y sus finalidades intrínsecas.

5. — La norma objetiva de la moralidad está constituida por la ley de Dios, de la cual es fiel intérprete el magisterio de la Igl., en cuyo vértice puso Cristo al Sumo Pontífice.

6. — El magisterio de la Igl. en esta materia queda señalado y concretado con la indicación de los principales doc. de Pío XI (CC, 1930), Pío XII (alocución a las obstétricas, 1951) y Pablo VI (discurso a los carviales, 1964).

A. M.

107 FELICI, Pericle, card., La Humanae vitae, la conciencia y el Concilio, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 830, p. 4-5.

Examina algunos puntos de la doctrina católica que se refieren a la problemática suscitada después de HV.

La conciencia (el último juicio práctico s. la moralidad) debe reflejar la norma objetiva, la ley de Dios en sus diversas manifestaciones. El hombre no puede descuidar el deber de conocer bien y de modo seguro la ley de Dios sin menoscabar su propia dignidad personal.

Siguiendo a GS n. 16 y DH nn. 2,3 y 14 expone el caso de la conciencia invenciblemente errónea, que debe ser seguida, ya que en este caso el error tiene para el sujeto valor de verdad, y cada uno está obligado a seguir la verdad buscada con interés y conseguida con certeza. Pero el error invencible resulta siempre un hecho accidental; el principio mismo confirma la necesidad de una búsqueda cuidadosa de la verdad, a la luz de la Revelación y bajo la guía del magisterio.

Seg. el A. no se comprenden ciertas declaraciones que autorizan un modo de obrar contrario a la doctrina de HV a aquellos que considerándose competentes en la materia y capaces de formarse un juicio personal, llegaran después de un cuidadosa examen delante de Dios a conclusiones diferentes de las de la enc. Siguiendo al card. Journet, observa que a veces se reconoce infalibilidad a la propia conciencia, frecuentemente sujeta a errores, mientras se encuentran dificultades para reconocer valor obligatorio a la doctrina verdadera, cierta y auténtica del Papa.

También s. HV pueden darse casos de conciencia invenciblemente errónea: no todos observarán o llegarán inmediatamente a observar, por diversas causas, las normas establecidas.

El trabajo de los teólogos para profundizar la doctrina debe seguir la línea trazada por el magisterio de la Igl.

H. A.

108 GUITTON, Jean, La estructura de la vida humana, en *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 830, p. 4-5.

La unión del hombre con la mujer presenta 2 elementos ontológicamente inseparables, que componen una "estructura": la procreación (fin) y la unión amorosa (significado).

La sabiduría de la Igl. "ha respetado la estructura del acto del amor humano... porque pertenece al orden de las esencias". No ha sacrificado uno de

los elementos al otro, ni el significado al fin, ni el fin al significado. El principio —seg. Guittou— es el siguiente: “cuando una estructura ontológica unitaria crece como un todo indisoluble haciendo cooperar de este modo 2 elementos distintos y diferentes en una profunda unidad vital, solamente el creador de esta estructura tiene el poder de separar estos 2 elementos y de permitir que ellos se realicen y se desarrollen separadamente”.

Partiendo del hecho que la Igl. siempre ha considerado lícita la unión sexual naturalmente infecunda, se propone la objeción fundamental: ¿Por qué no se podría aceptar la contracepción como un progreso en el dominio de la inteligencia sobre el acaso? “El simple sentido común —arguye el A.— comprende perfectamente lo delicado que es separar el Eros de la procreación, considerando la violencia y las sutilezas del instinto genético”.

La prohibición de la píldora y la permisión del test térmico no es una actitud de compromiso, táctica o pragmática de la Igl., sino que responde a una realidad objetiva. En el caso del test térmico no se trata de la realidad de la contracepción; el hombre obra como en todos los casos en que respeta los datos naturales.

H. A.

109 HÄRING, Bernhard, C.SS.R., Zur situation nach Humanæ vitæ, en *Theologie der Gegenwart*, 11 (1968), p. 227-230.

La mayoría de los primeros ecos no hicieron justicia a la enc. El A. incluye entre ellos a su 1ª declaración (cfr. n. 64).

1) Unos pusieron un abierto acto de fe como si se tratara de un dogma, si bien la enc. no es una enseñanza infalible. 2) Otros fueron también lejos: como no podían seguir la enc. consideraban que debían irse de la Igl. 3) Los conservadores se alegraron y se consideraron de nuevo “en casa” después de 5 o 6 años de “desilusiones”. 4) Los sacerdotes progresistas que en conciencia no podían eguir a la enc., pensaron, o que debían dejar su ministerio, o libre y servicialmente negar la obediencia eclesiástica. 5) Otros esperaron poder soportar el tiempo de depresión en obediencia exterior y rechazo interior.

El dolor y la frustración no se han acabado, pero se ven signos de reconciliación. El A. intenta ver los valores positivos de la enc. y quiere entender la enc. como *un todo* (aún cuando los redactores de las partes hayan sido diversos).

(1) Preocupación por la dignidad e integridad de la persona humana. Es falso que la aprobación de los medios químicos y mecánicos solucionen el problema de la regulación de la natalidad automáticamente. La pregunta es: ¿bajo qué formación y presupuestos concretos se pueden justificar en el futuro, junto a la continencia periódica, otros medios reguladores? Hay que estudiar más los períodos femeninos, teniendo en cuenta la dignidad del amor humano.

(2) HV 9 da un buen punto de partida para una moral del amor y la castidad matrimonial al hablar de la fecundidad del amor.

(3) HV presupone la doctrina de Vaticano II s. paternidad responsable. No hay que sospechar sino honrar a la familia numerosa.

(4) En la ONU Pablo VI habló del problema demográfico. La enc. se coloca justamente contra la solución inhumana de ese problema, mediante una regulación mecánica. Relacionar HV con PP.

(5) En la expresión del derecho natural, ciertos pasajes de HV recuerdan a CC. Pero Pablo VI se separa en lo pastoral de CC y sus juicios duros. La bondad pastoral es un elemento constructivo en la enc. Así no se expresa en HV el tema del pecado mortal.

HV no da el triunfo a los rigoristas. Muchas críticas a HV van psicológicamente contra CC. El A. se felicita de la declaración pastoral alemana: su acento está en el respeto de cada decisión de una conciencia recta, aún cuando no esté de acuerdo con los argumentos de la enc.

Así Häring afirma:

1. — Los que con recta conciencia pueden aceptar la enc. deben hacerlo.
2. — Quienes dudan, deben estudiar para llegar a una clara conciencia. Mientras duden deben tratar de seguir lo sustentado en la enc.
3. — Los que con conciencia informada por especialistas no pueden aceptarla, deben seguir su convicción (siempre exceptuando el aborto), sin culpa.
4. — Los presbíteros deben enseñar a los fieles la doctrina del Papa, sin por eso considerarla como la última palabra del magisterio eclesiástico.

O. D. S.

- 110 LEFEVRE, Luc J., L'étoile des temps troublés, en *La Pensée Catholique*, 117 (1968), p. 22-27.

“La estrella de los tiempos turbulentos —son palabras del Card. Journet— es el carisma del primado de Pedro”. El Papa ha hablado, poniendo así término a la espera angustiosa de los hombres. Y ha decidido solo, porque “el ejercicio del Poder supremo en la Igl. no es siempre y necesariamente colegial”.

Seg. el A., una enc. tan clara como HV no necesita comentario ni interpretación, que sólo servirían para oscurecerla y confundir a la gente.

El Papa ha condenado la contracepción porque es siempre deshonesto. Y esta doctrina no es provisoria. HV expone e interpreta la ley natural, la ley de Dios, que jamás puede ser modificada. El magisterio de la Igl. es teológico, dogmático y moral, y no es tributario del “progreso” de las ciencias.

Al predicar el “camino estrecho” del Evangelio, el Papa defiende la dignidad del hombre, cuando todos los poderes de este mundo lo envilecen haciéndole perder el sentido de su vocación.

H. A.

- 111 MARTELET, Gustave, S. I., Pour mieux comprendre l'encyclique *Humanae vitae*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968), p. 897-917, 1009-1063.

1ª p.: PLANTEO

En el proceso de “aggiornamento” de la moral conyugal HV representa una etapa, una rectificación y no una detención del mismo. El A. estudia la “Génesis de una crisis”, remontándose retrospectivamente hasta CC. Allí analiza 3 nociones en la evolución de la moral conyugal: la doctrina de los 2 fines del matrimonio,

la noción de “intrínsecamente deshonesto” y las recomendaciones pastorales hechas a los sacerdotes sobre esta “falta grave”. Luego de esta enc. asistimos, seg. el A., a una evolución de la moral debido a la problemática que suscita una revaluación del amor conyugal (el cual aparece ahora como un fin en sí mismo, que no excluye el respeto por las leyes naturales) y la impugnación al sentido de lo biológico en la moral tradicional. Concluye con los interrogantes que plantea el ejercicio de la autoridad en la Igl.

2ª p.: ESTUDIO Y VALORACION

I. — *Complementariedad de la enc. y del Conc., del Papa y los obispos.* — El Conc. si bien en GS se sitúa en una perspectiva mucho más personalista del amor conyugal que CC, no desmiente por eso la enseñanza tradicional sobre la contracepción sino que remite a ella. La enc. aparece en perfecta continuidad con GS; retoma la noción conciliar de “paternidad responsable” y precisa su sentido. Pero del mismo modo, las declaraciones de los episcopados precisan el sentido de la enc., al destacar el papel decisivo de la conciencia individual, aclarada por el magisterio.

II. — *Verdadero alcance de los motivos alegados en la enc.* — Pablo VI pide a los presbíteros un asentimiento leal, interno y externo, al magisterio (HV 28). El Papa no exige una obediencia ciega, sino invita a un esfuerzo de adhesión a una doctrina cuyas razones no son captadas desde el comienzo con toda claridad. Esta actitud es tradicional en la Igl. (y no ajena a la ciencia moderna).

III. — *Punto de partida doctrinal.* — Más que el Conc. la enc. muestra que el amor es inseparable de una generosidad creadora que le asegura su profundo y perfecto dinamismo y también su última perfección (HV 8,1). El fruto de la unión conyugal compromete a través del amor humano el Amor de Dios; el hijo engendrado es tanto obra de los esposos como de Dios. Por eso el amor humano, en su más alta manifestación, aparece como una *diaconía*: servicio del Amor creador que comunica la vida. Por la Encarnación Dios se hace Esposo de la humanidad y el matrimonio adquiere el poder de significar y revelar el amor de Cristo por su Igl.

IV. — *Las críticas a HV.* — Seg. el A. las críticas a la enc. tienen su respuesta en el mismo texto: su vocabulario jurídico, el significado de ley natural, la presentación de un Dios Creador de un mundo acabado, el lugar de lo biológico en la moral.

V. — *Motivos alegados.* — Los argumentos negativos se reducen a 3: (a) la contracepción favorecería lo infidelidad; (b) al disociar la procreación del amor provocaría un relajamiento general de la moralidad; (c) finalmente el derecho de los esposos a la contracepción pasaría también a los Estados.

La argumentación positiva se centra en que “la Igl. enseña que todo acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida” (HV 11). El A. señala que no se trata de una contradicción. La enc. quiere enseñar que todo acto matrimonial que está de suyo abierto a la transmisión de la vida, debe permanecer abierto. La indisolubilidad entre la unión y la procreación en el acto conyugal no es absoluta, sino “rítmica” o “ritmada”, es decir, periódica y condicionada. La unión de amor y la fecundidad son “los 2 significados del acto conyugal”. No se trata de un enfoque biológico sino de un enfoque humano de nuestra naturaleza que incluye *condiciones biológicas*. La enc. invita a no considerar la naturaleza biológica independientemente del *sentido* que ella tiene

para nosotros. La *aptitud* del acto conyugal para la generación es tan *periódica* como lo es el vínculo entre la unión y la procreación. Pero por más *periódica* que sea esta aptitud para la fecundidad, su significado *anitivo* sigue siendo *permanente*. No es necesario que *todo* acto de amor sea portador de vida para expresar el amor, pero éste es *rítmicamente* capaz de producirla, se traiciona ese lenguaje privándolo *entonces* de su sentido de vida.

VI. — *Simbólica del hombre y desorden de la contracepción.* — La relación conyugal es el símbolo de toda relación humana en la que el amor, de uno u otro modo, es la fuente, ya que se trata de relaciones sociales o con Dios. El amor conyugal desborda el cuadro puramente biológico y abarca toda la actividad humana y cristiana de la pareja. Anima toda la vida social y se abre a las dimensiones del mundo. En la comunión conyugal los esposos no sólo significan su amor, que encuentra en la carne la condición de su más íntima expresión, sino reciben el poder de dar a otro una vida que su amor hace surgir de su propia unidad. A la *indisolubilidad libremente decidida* de los esposos en la unión conyugal, corresponderá la *indisolubilidad rítmicamente recibida* del vínculo que asocia la expresión del amor y el don de la vida. El encuentro del lenguaje del amor y del don de la vida es la síntesis de valores humanos fundadores del mundo. Cuando la expresión del amor coincide rítmicamente con el don posible de la vida, *entonces* está *dado* en la unión conyugal lo que debe ser *realizado* en el mundo. No se pueden disociar los elementos de la *síntesis conyugal* como no puede evitarse el deber de humanizar al mundo en el respeto que el amor debe tener por cada vida humana. Para justificar el derecho de la contracepción no vale alegar que el hombre es imagen de Dios por su inteligencia que le confiere el dominio de la naturaleza. Si bien esto es verdad, la identidad última del hombre como imagen de Dios es, en el matrimonio inteligente que domina el mundo, el amor. La creación del mundo es de parte de Dios un impulso de vida por amor.

Al descubrir en el poder que tiene de expresar su amor el poder asociado de suscitar la vida, el matrimonio puede descubrir en ese doble poder, *entonces* coincidente, un nuevo rasgo de la imagen de Dios. La *indisolubilidad* de la expresión del amor y el don de la vida lejos de ser un valor biológico es lo que funda la *cultura*. No se puede hablar de humanización del mundo si no se toma por axioma el respeto absoluto de la vida humana por el amor. Pero cuando la vida humana no es sino *posible*, como en la contracepción, ¿de qué respeto podemos hablar? En realidad el amor no cumple plenamente su misión sino llevando el respeto por la vida humana hasta sus mismas fuentes.

VII. — *Lógica del amor y doctrina de conjunto de la enc.* — La enc. promulga en la ley un programa de crecimiento y de perfección que no es realizable sino en Cristo hacia quien nos orienta. La ley natural es *el hombre mismo*, consciente de las condiciones de su grandeza total. Expresa la obligación de amar incondicionalmente la vida que se le confía, a punto de no comprometer su presencia si, en el amor, esta presencia le es dada. Lo biológico y lo humano están tan profundamente unidos, que menospreciar al hombre en sus condicionamientos es herirlo en su propia persona. Lejos de ser la contingencia biológica la norma del amor, es el amor mismo el que en la contingencia descubre el respeto que la existencia humana merece desde su fuente. De este respeto, él hace su ley. El carácter de desorden de la contracepción no es la intervención como tal del hombre, sino *esta* intervención particular que destruye la rel. existente entre la unión de amor y su poder de vida. La naturaleza y sus leyes son la *pura condición del amor*; su respeto es el respeto al amor como principio humano del mundo. Consecuencia de esto es que si la rel. amor y vida es rítmica, puede hablarse de un ciclo perturbado, y por tanto de una regularización tera-

péutica. Por último el respeto absoluto del amor hacia sus poderes de vida no es plenamente realizable sino por *gracia*. Esto supone en nosotros una marcha progresiva en nuestra condición de pecadores.

[VIII. — *El camino de las conciencias*. — El desorden de la contracepción es siempre injustificable, pero no siempre es fácil *descubrir* el bien que constituye el encuentro de la expresión de amor y el don posible de la vida. Menos fácil aún es respetarlo. Ante mucho otros valores que se ven amenazados en un hogar, este valor aparece comprometido. La enc. recuerda la existencia de un criterio de moral conyugal que corría el peligro de ser olvidado. Pero la *1gr.* nunca se detiene en la formulación de principios. Le interesa también el camino de las conciencias y acepta las verdaderas dificultades ante las que la conciencia avanza lentamente, se detiene o retrocede. Si la contracepción es un desorden no es el mayor de los males del amor. *La conciencia que recurre a ella como a un mal menor no por eso queda condenada*. Los esposos que en condiciones moralmente imposibles, eligen el menor de los males no piensan haber encontrado el bien ni lo mejor. Hacen su elección con humildad de pecadores y están dispuestos a cambiar su conducta tan pronto les sea posible. La enc. se abstiene de identificar lo intrínsecamente deshonesto y lo pecaminoso. Aun cuando habla de la contracepción en términos de pecado, no se deduce de ello que *todo* acto contraceptivo, sea necesariamente pecado, de modo que prive de la Eucaristía y haga necesaria la Confesión. Ello forma parte de las “debilidades” de esposos que por otra parte, son generosos en su vida personal y apostólica. El A. remite al doc. del episcopado francés. Analiza luego HV 14: no se rechaza aquí la elección del mal menor sino su *justificación* por recurso al principio de totalidad.

A. M.

- 112 NOWELL, Robert, The future of the Episcopate, en *Herder Correspondence*, 5 (1968), p. 355-360.

La crisis que levantó HV en la Iglesia afectó no sólo al papado sino al episcopado. Algunas de las reacciones episcopales a la enc. sugieren que la Igl. está puesta ante la opción de aceptar seriamente el Conc. Vaticano II y su énfasis s. la colegialidad, o si ese Conc. será en la historia otro fallido gesto de reforma.

El A. toma frecuentes argumentaciones históricas del libro de Küng, Estructuras de la Iglesia.

O. D. S.

- 113 RÖTZER, Josef, Die natürliche Empfängnisregelung als vorgezeichneter Weg, en *Theologie der Gegenwart*, 11 (1968) p. 230-233.

Las reacciones son comprensibles en psicología de masas. Rechaza el A. como infundados desde el punto de vista médico las siguientes afirmaciones: 1) el método de los ritmos no dan ninguna seguridad; 2) tal método es impracticable para el común de la gente; 3) es antinatural, porque justo en esos días la mujer está psicológicamente contra la unión sexual y el amor conyugal se mecaniza; 4) deja sólo pocos días libres mensuales para el comercio matrimonial. Propone la regulación de la natalidad natural como el método excelente.

O. D. S.

- 114 RUSSO, Biaggio, S. I., A proposito della Humanae vitae: colpe contraccettive ed obiezioni al magisterio, en *Rassegna di teologia*, 9 (1968), p. 372-384.

1. — El A. rechaza la opinión seg. la cual la actividad sexual afecundativa de los cónyuges que por graves motivos deciden evitar la procreación debe ser considerada *siempre*, en el aspecto objetivo, culpa leve. Sin duda la malicia de tales actos disminuye cuando hay graves motivos, pero no se puede aceptar que en tales casos la malicia objetiva se convierta de grave en leve. HV mantiene en este punto la enseñanza anterior del magisterio. Los nn. 23,16 y 13,14 de la encíclica no tendrían sentido si se tratase únicamente de prohibición y culpa en materia "ex se veniali".

Propone una duda o hipótesis de estudio: así como en esta materia "no todo es pecaminosamente leve, tampoco debe considerarse todo ilícitamente grave". El pecado mortal se verificaría cuando las acciones antifecundativas —formal o equivalentemente onanísticas dice el A.— se dan con cierta frecuencia, de modo que pueda hablarse de un grave abuso del matrimonio. HV, seg. Russo, no define esta cuestión: "mientras da a entender claramente que se trata de una condena (la de los medios directamente contraceptivos) que proviene de una importantísima y gravísima ley divino-natural, de ninguna manera da a entender, ni implícita ni explícitamente, que cada encuentro conyugal antifecundativo sea objetivamente una ofensa grave de dicha ley".

2. — La objeción de conciencia respecto al magisterio no dispensa, *normalmente*, de adherir a las verdades enseñadas en un doc. pontificio no infalible —y el A. considera tal a HV. Describe una doble excepción y, con citas de varias declaraciones episcopales, aplica el tema a los problemas del trabajo teológico y la acción pastoral. Finalmente rechaza como inaceptables algunas "sugerencias pastorales" de corte subjetivista.

H. A.

- 115 VELA, Luis, S. I., Meditaciones en torno a la Humanae vitae, en *Sal Terrae*, 56 (1968), p. 836-847.

Hace consideraciones sobre éticas subjetivistas y objetivistas. Critica HV 10,2 y la cita de Santo Tomás (S. T. I-II, q. 94, a.2) que hace la ene.

No acepta que se identifique ley natural con ley ética, ni ley natural con derecho natural.

O. D. S.

- 116 VILLEMENOT, Jacques, Après l'Encyclique — Propos d'un laïc, en *La Pensée Catholique*, 117 (1968), p. 59-77.

El A. constata el favor que la gran prensa ha dispensado, unilateralmente, a toda clase de protestas y declaraciones contra HV.

Las protestas han sido habitualmente expresadas en nombre del amor como fin primero del matrimonio, y de una concepción carnal del amor, y se ha tratado de justificar esa actitud en nombre de la "paternidad responsable".

En una visión integral del matrimonio cristiano, el hombre no tiene el derecho moral de oponerse artificialmente a su fecundidad. "Dios está incondicionalmente

al servicio del hombre para dar vida a un alma cuando aquél por sus actos libres se compromete en la vía que lleva a la fecundidad”.

Si se afirma que el hombre, por su libre albedrío, puede establecer un divorcio entre el amor y la fecundidad, que es su meta natural, el ejercicio del amor carnal se convierte en un derecho de naturaleza, derecho de la persona humana, y no se ve por qué no podría ser ejercido fuera del matrimonio.

El A. advierte en los deseos de abolición de los claros preceptos de HV un rasgo de legalismo farisaico, como si excluyéndolos el alma pudiera considerarse pura de toda falta ante Dios. Toda vida cristiana está jalonada de debilidades y pecados y exige que cada uno, a la vez que goza de las verdaderas alegrías, sepa llevar su cruz, con oración, mortificación y renunciamento.

“Llevar una vida cristiana auténtica no consiste tanto en hacer o no hacer formalmente, como en *ser de una total sinceridad*, pidiendo con perseverancia la gracia de hacer o no hacer”.

H. A.

- 117 ZALBA, Marcelino, S. I., Dopo mature riflessioni il papa ha ratificato la sua linea. (Itinerario del pensiero di Paolo VI), en *Rassegna di teologia*, 9 (1968), p. 361-371. Traducción del español por S. Grasso y V. Farinella.

El A. traza “el proceso que ha seguido el pensamiento de Paulo VI en este gravísimo problema sobre el cual ha debido pronunciarse”. Para ello presenta con breves comentarios, palabras del Papa que se refieren al tema: Mensaje de navidad (23 de diciembre) de 1963; alocución a los cardenales, 23 de junio de 1964; discurso a la Comisión pontificia, 27 de marzo de 1965; alocución a los cardenales, 24 de junio 1965; discurso ante la Asamblea general de la ONU, 4 de octubre 1965; a la asamblea del “Centro italiano femminile”, 12 de febrero 1966; al Congreso romano de ginecología y obstetricia, 29 de octubre 1966; n. 37 de PP (26 de marzo 1967); alocución al Capítulo general de los Redentoristas, 24 de septiembre 1967.

Zalba constata que el Papa “jamás ha manifestado ni dejado entender la mínima duda s. la sustancia de la doctrina; más bien ha hablado de estudiar su aplicación en la vida concreta de hoy teniendo en cuenta los nuevos datos y aplicaciones de la ciencia”.

La de Pablo VI ha sido “una trayectoria constante como la de la Igl. misma y la de los papas que lo precedieron; trayectoria que, si se la hubiese querido observar con atención, habría revelado desde el comienzo la solución final”.

H. A.

AMERICA DEL NORTE

- 118 MARCOTTE, Marcel, L'encyclique Humanae vitae et la liberté de conscience, en *Relations*, 333 (1968), p. 335-342.

La tradición y la fe católicas reclaman, al mismo tiempo, el respeto de la conciencia personal y el de la autoridad legítima. Los conflictos aparentes entre los derechos de la conciencia y los del magisterio deben resolverse, en principio, a favor de la autoridad.

Esta "limitación" de los derechos de la conciencia es particularmente rigurosa en el campo de las reglas morales definidas por el magisterio: aquí, el asentimiento interno y externo debe ser total.

En el caso de las normas morales que no comprometen la infalibilidad, y que son la inmensa mayoría, el asentimiento, si bien no es por definición incondicional y absoluto, ni puede ser negado a priori si no se tienen razones del mismo orden y del mismo peso. En la práctica, esto significa que la autoridad doctrinal más fuerte debe prevalecer sobre las más débiles y, por tanto, la enseñanza auténtica del Papa prevalece sobre toda otra enseñanza en sentido contrario.

Pero la moralidad no se resuelve sólo en el nivel de las normas morales *objetivas*, sino también en el de las apreciaciones *subjetivas* que cada cual debe hacer para aplicarlas a su vida. Es por eso que, si bien la contracepción es siempre un desorden, no siempre es un pecado. Es un deber de conciencia hacer un esfuerzo espiritual, intelectual y moral para sintonizar *progresivamente* con el magisterio. Aun así, en determinados casos, muchos seguirán perplejos y su conciencia juzgará inocente la contracepción. Pero frente a la regla objetiva, que permanece intacta, la inocencia objetiva que la uena fe puede conferir no es más que provisoria y relativa. En la mayoría de estos casos la responsabilidad no es nula sino simplemente atenuada. Sin embargo, si según los principios tradicionales basta un defecto de deliberación o advertencia para cambiar un pecado de mortal en venial, hay que concluir que en estos casos los esposos pueden comulgar sin confesarse y confesarse sin acusarse, obligatoriamente, de las faltas así cometidas.

A. M.

AMERICA LATINA

- 119 ALDUNATE, José, S. I., La casuística y dos encíclicas, en *Teología y vida*, 9 (1968), p. 223-226.

Compara la situación de disminución casuística sufrida por HV con una similar de "Quadragesimo Anno". HV no debe pasar a la historia como la enciclica de la "píldora" sino como el llamado a reformar el ambiente psico-social en materia de sexualidad.

Pablo VI denunció la mentalidad anticonceptiva y su expresión natural que son las prácticas anticonceptivas. Mantuvo los principios, es decir, precisó el imperativo que debía orientar todas las opciones, pero no intentó sustituir el dictamen práctico de la conciencia individual.

El Papa advierte un conjunto de factores psico-sociales que hacen difícil y en ocasiones, prácticamente imposible, la castidad conyugal. Ante la tentación de ceder y acomodarse a las satisfacciones que parecen imponer los determinismos psico-sociales, HV llama a la reforma de las disposiciones personales y de la moralidad ambiental. Aunque tal vez todo no puedan responder plena e inmediatamente a los imperativos de la norma moral.

- 120 CASTRO REYES, Juan de, Para una recta interpretación del n. 14 de la Humanae vitae, en *Teología y vida*, 9 (1968), p. 212-222.

En primer lugar trata de aclarar el significado de las normas que se encuentran en HV n. 14, en la cual se ha centrado demasiado exclusivamente la atención. Allí se reprueba la conclusión contraria al carácter esencialmente procreativo del acto matrimonial; es decir, se refirma una enseñanza tradicional

de la Igl. Pero en HV 11 y 12 se insiste en la "inseparable conexión" de los dos significados del acto conyugal (el unitivo y el procreador). Ahora bien, seg. el A., la afirmación del amor como contenido en el "finis operis" de la actuación sexual, no parece haber pertenecido a la doctrina tradicional con idéntica fuerza.

En la 2ª p. se propone interpretar el n. 14 en todo el contexto de la enc. Lo normativo de HV no pretende agotar el resto de los valores morales de la vida conyugal. Además hay que tener en cuenta el problema de la conciencia personal.

Finalmente se barajan "diversas posibilidades casuísticas de aplicación que circunscriben la norma pontificia s. la actuación sexual conyugal": el uso terapéutico de los anticonceptivos, su uso lícito durante el tiempo de la lactancia o en los casos de peligro de violación. Otro caso interesante: el uso de gestágenos frente a la imposición indebida del acto conyugal. Por último menciona la "probabilidad de licitud" de un tipo de esterilización quirúrgica: cuando la mujer es, con certeza moral, físicamente incapaz de generar prole viva.

H. A.

- 121 CLASEN, Jaime, OFM, A Igreja e a Humanae vitae, en *Revista eclesiástica brasileira*, 28 (1968), p. 880-886.

Analiza los temas de 9 declaraciones episcopales. (1) HV es una expresión reformable del magisterio. (2) La conciencia debe ser respetada, pero no puede basarse sólo en principios subjetivos y la buena fe. (3) Hay que impedir que los esposos se alejen de los sacramentos. Ni el papa ni los obispos hablan de pecado grave. La contracepción es un desorden pero no siempre culpable. Ante el *conflicto de deberes* vale el principio del mal menor. (4) La adhesión a HV no depende de sus argumentos. Los bíblicos son débiles, los de tradición y magisterios están sacados de su exégesis y contexto, los antropológicos no responden a GS ni a las opiniones actuales. Cita a los teólogos reunidos en Amsterdam y los 17 puntos criticados por los teólogos brasileños. (5) Las reacciones contrarias a HV partieron de los países "desarrollados", que argumentaron en base al alto índice de natalidad de los países subdesarrollados. En cambio, esos países reaccionaron de manera diferente. En Africa la familia numerosa es un ideal y no se "siente" el problema de superpoblación. En AL se apoya a HV como reacción a las formas de ayuda norteamericana, ya que la enc. toca la política demográfica mundial en los *medios* empleados.

O. D. S.

- 122 MILLE, Julio, Humanae vitae y ciertas opiniones, en *Verbo*, (1968), n. 87, p. 48-56.

Comenta y critica el art. de Mejía (n. 52). Se adhiere con todo a algunas afirmaciones del mencionado articulista, aunque querría mayor claridad.

O. D. S.

VII. — INDICES

Nota: los números corresponden a la bibliografía precedente.

AUTORES: a) *alfabético*

AGUIAR, César	73
ALDUNATE, José, S. I.	119
ALFRINK, Bernard, card.	25
APODACA, Hilario, M.C.M.	82
ATHENAGORAS, I, Patr.	48
AYESTARAN, José C., S. I.	102
AZZOLLINI, Leonardo, S. I.	103
BARBIERI, Antonio M., card.	26
BAUM, Gregory, O.E.S.A.	71
BERNARDI, Ricardo	74
BERTO, V.-A., sac.	104
BIOT, François, O. P.	83
BORGOGNONI C., Ezio	84
BURTCHAELE, James T., C.S.C.	98
BUSWELL, Charles A., ob. de Pueblo	99
BUTLER, Basil C., ob. aux. de Westminster	61
CAGGIANO, Antonio, card.	27
CAMARA, Helder Pessoa, arz. de Olinda y Recife ...	28
CASTRO REYES, Juan de, sac.	75, 120
CLASEN, Jaime, O.F.M.	121
DA COSTA, R.	105
DANIELOU, Jean, S.I.	54
DELHAYE, Philippe, sac.	85
DEMENASCE, Giovanni C.	86
DIRKS, Walter	87
DOEPFNER, Julius, card.	29
DOMENACH, Jean-Marie	88
DUQUOD, Christian, O. P.	89
ELCHINGER, Léon A., ob. de Estrasburgo	62
FELICE, Pericle, card.	55, 106, 107
FESQUET, Henri	50, 90
GAGNEBET, M. R., O.P.	63
GARNER, John C., arz. de Pretoria	30
GARRONE, Gabriel, card.	31
GRACIAS, Valerian, card.	32
GUITON, Jean	56, 108
HAMEL, Edouard, S.I.	57
HÄRING, Bernhard, C.S.S.R.	64, 109
HARVEY, Julien, S.I.	100
HEENAN, John Carmel, card.	33
HOORNAERT, Eduardo, sac.	76
HOURDIN, Georges (Presunto)	65
JAEGER, Lorenz, card.	34
JOURNET, Charles, card.	58, 91
JULLIEN, Jacques, sac.	66
KYOPPENBURG, Boaventura, O.F.M.	77
LAMBRUSCHINI, Ferdinando, arz. de Perugia	92
LAURENTIN, René, sac.	67

LEFEVRE, Joseph, card.	35
LEFEVRE, Luc J., sac.	110
LINTANF, Jean Pierre, O.P.	68
MARCOTTE, Marcel, S.I.	72, 101, 118
MARTELET, Gustave, S.I.	111
MARTY, François, arz. de París	38
MC CANN, Owen, card.	36
MC QUAD, John Charles, arz. de Dublin	37
MEJIA, Jorge, sac.	52
METHOL FERRE, Alberto	78
MILLE, Julio	122
NOWELL, Roberto (Presunto)	112
O'CALLAGHAN, Denis	93
OERSY, Ladislao M., S.I.	51
OTTAVIANI, Alfredo, card.	39
PUCCINELLI, Mario (Presunto)	94
QUINTERO, José H., card.	40
QUIROGA y PALACIOS, Fernando, card.	41
RADRIZZANI, Juan F., sac.	53
RAHNER, Karl, S.I.	59
RAMSEY, Michael, arz. de Canterbury	47
REGATILLO, Eduardo F., S.I.	95
RENARD, Alexandre, card.	42
RIBEIRO, Darcy	79
RIBES, Bruno, S.I.	69
RODRIGUEZ MELGAREJO, Guillermo	80
RODRIGUEZ, Vivtorino, O.P.	96
RÖTZER, Josef	113
RUBIO, Antonio, ob. aux. de Montevideo	43
RUSSO, Biagio, S.I.	60, 114
SERRAND, A.-Z., sac.	70
SILVEIRA, Arnaldo Vidigal Xavier da	81
TISSERANT, Eugene, card.	44
VALSECCHI, Ambrogio	97
VELA, Luis, S.I.	115
VILLEMINOT, Jacques	116
WYSZYNSKY, Stefan, card.	45
ZALBA, Marcelino, S.I.	117
ZOUNGRANA, Paul, card.	46

b) *por lenguas*

ALEMÁN

DIRKKS, Walter	87
POEPFNER, Julius	29
HÄRING, Bernhard	64, 199
JAEGER, Lorenz	34
RAHNER, Karl	59
RÖTZER, Josef	113

ESPAÑOL

AGUIAR, César	73
--------------------	----

ALDUNATE, José	119
APODACA, Hilario	82
AYESTARAN, José	102
BARBIERI, Antonio	26
BERNARDI, Ricardo	74
CAGGIANO, Antonio	27
CASTRO REYES, Juan de	75, 120
MEJIA, Jorge	52
METHOL FERRE, A.	78
MILLE, Julio	122
QUINTERO, José	40
QUIROGA y PALACIOS, F.	41
RADRIZZANI, Juan	53
REGATILLO, Eduardo	95
RIBEIRO, Darcy	79
RODRIGUEZ MELGAREJO, Guillermo	80
RODRIGUEZ, Victorino	96
RUBIO, Antonio	43
VELA, Luis	115
ZALBA, Marcelino	117

FRANCES

BERTO, V.-A.	104
BIOT, François	83
DANIELOU, Jean	54
DELHAYE, Philippe	85
DOMENACH, Jean-Marie	88
DUQUOC, Christian	89
ELCHINGER, Léon A.	62
FESQUET, Henri	50, 90
GAGNEBET, M. R.	63
GARRONE, Gabriel	31
GUITTON, Jean	56, 108
HAMEL, Edouard	57
HARVEY, Julien	100
HOURDIN, Georges	65
JOURNET, Charles	58, 91
JULLIEN, Jacques	66
LAURENTIN, René	67
LEFEBVRE, Joseph	35
LEFEVRE, Luc J.	110
LINTANT, Jean Pierre	68
MARCOTTE, Marcel	72, 101, 118
MARTELET, Gustave	111
MARTY, François	38
RENARD, Alexandre	42
RIBES, Bruno	69
SERRAND, A.-Z.	70
TISSERANT, Eugene	44
VILLEMINOT, Jacques	116
ZOUNGRANA, Paul	46

GRIEGO

ATHENAGORAS I	48
---------------------	----

HOLANDES

ALFRINK, Bernard	25
------------------------	----

INGLES

BAUM, Gregory	71
BURTCHAELL, James	98
BUSEWLL, Charles	99
BUTLER, Basil Christopher	61
GARNER, John	30
GRACIAS, Valerian	32
HEENAN, John	33
MC CANN, Owen	36
MC QUAID, John	37
NOWELL, Robert	112
O'CALLAGHAN, D.	93
OERSY, Ladislas	51
RAMSEY, Michael	47

ITALIANO

AZZOLLINI, Leonardo	103
BORGOGNONI C. Ezio	84
DA COSTA, R.	105
DEMENASCE, Giovanni C.	86
FELICI, Pericle	55, 106, 107
LAMBRUSCHINI, Ferdinando	92
OTTAVIANI, Alfredo	39
PUCCINELLI, Mario	94
RUSO, Biagio	60, 114
VALSECCHI, Ambrogio	97

POLACO

WYSZYNSKY, Stefan	45
-------------------------	----

PORTUGUES

CAMARA, Helder Pessoa	28
CLASEN, Jaime	121
HOORNAERT, Eduardo	76
KLOPPENBURG, Boaventura	77
SILVEIRA, A. Vidigal Xavier da	81

PUBLICACIONES: a) *alfabético*

ACTA APOSTOLICAE SEDIS (Citta del Vaticano) .	1, 2, 4
AMERICA (New York)	51
APUNTES DE PASTORAL FAMILIAR (Montevideo)	6, 25, 26, 28, 30, 36,
	37, 39, 43, 45
BIJDRAGEN. TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN	
THEOLOGIE (Amsterdam)	85
CATOLICISMO (Campos, Brasil)	81
LA CIENCIA TOMISTA (Salamanca)	96
LA CIVILTA CATTOLICA (Roma)	1, 7, 57
COMMONWEAL (New York)	98, 99

LE CRI DU MONDE (París)	65
CRITERIO (Buenos Aires)	1, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18 19, 20, 21, 49, 52, 53
LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE (París)	1, 2, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 29, 33, 35, 42, 46, 47
ECCLESIA (Madrid)	20
THE ECUMENIST (New York - Toronto)	71
ESPRIT (París)	87, 88
ETUDES (París)	69
FRANKFURTER HEFTE (Frankfurt am Main)	87
THE FURROW (Maynooth)	93
HERDER CORRESPONDENCE (London)	112
ILUSTRACION DEL CLERO (Madrid)	82
LUMIERE ET VIE (Lyon)	89
MENSAJE (Santiago de Chile)	64, 75
LE MONDE (París)	50, 90
LA NACION (Buenos Aires)	27
NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE (Louvain) ...	1, 111
NOVA ET VETERA (Génève)	58
ORIENTAMENTI SOCIALI (Roma)	11, 84, 86, 92, 94, 97
ORIENTIERUNG (Zürich)	87
L'OSSERVATORE ROMANO (Buenos Aires)	1, 2, 4, 5, 11 22, 23, 24, 31, 32, 34 38, 44, 48, 54, 55, 56, 58, 63, 91, 106, 107, 108
LA PENSEE CATHOLIQUE (París)	104, 110, 116
PRETRES AUJOURD'HUI (París)	66, 67, 68
RASSEGNA DI TEOLOGIA (Nápoli)	60, 103, 105, 114, 117
RELATIONS (Montréal)	72, 100, 101, 118
REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA (Petrópolis)	76, 77, 121
SAL TERRAE (Santander)	95, 115
SIC, Revista venezolana de orientación (Caracas)	40, 41, 102
SIGNES DU TEMPS (París)	70
STIMMEN DER ZEIT (München)	59
SUNDAY TIMES WEEKLY REVIEW (London) ...	61
THE TABLET (London)	87
TEMOIGNAGE CHRETIEN (París)	83
TEOLOGIA Y VIDA (Santiago de Chile)	119, 120
THEOLOGIE DER GEGENWART (Gars am Inn) ...	109, 113
VERBO (Buenos Aires)	122
VERITE ET VIE (Strasbourg)	62
VISPERA (Montevideo)	73, 74, 78, 79, 80

b) *geográfico*EUROPAAMSTERDAM

Bijdragen. Tydschrift voor filosofie en theologie	85
---	----

CITTA DEL VATICANO

Acta Apostolicae Sedis 1, 2, 4

FRANKFURT-AM-MAIN

Frankfurter Hefte 87

GAES AM INN

Theologie der Gegenwart 109, 113

GENEVE

Nova et Vetera 58

LONDON

Herder Correspondence 112

Sunday Times Weekly Review 61

The Tablet 87

LOUVAIN

Nouvelle Revue Théologique 1, 111

LYON

Lumière et Vie 89

MADRID

Ecclesia 20

Ilustración del clero 82

MAYNOOTH

The Furrow 93

MÜNCHEN

Stimmen der Zeit 59

NAPOLI

Rassegna di teologia 60, 103, 105, 114,
117

PARIS

Le cri du monde 65

La Documentation Catholique 1, 2, 8, 9, 12, 13, 14,
15, 17, 18, 20, 21, 29,
33, 35, 42, 46, 47

Esprit 87, 88

Etudes 69

Le Monde 50, 90

La Pensée Catholique 104, 110, 116

Prêtres aujourd'hui 66, 67, 68

Signes du temps 70

Témoignage chrétien 83

ROMA

La Civiltà Cattolica 1, 7, 57

Orientamenti Sociali 11, 84, 86, 92, 94, 97

SALAMANCA

La ciencia tomista 96

SANTANDER

Sal Terrae 95, 115

STRASBOURG

Verité et Vie 62

ZÜRICH

Orientierung 87

AMERICA DEL NORTE*MONTREAL*

Relations 72, 100, 101, 118

NEW YORK

America 51

Commonweal 98, 99

The Ecumenist 71

AMERICA LATINA*BUENOS AIRES*

Criterio 1, 8, 9, 10, 11, 12, 14,
15, 17, 18, 19, 20, 21,
49, 52, 53

L'Osservatore romano 1, 2, 4, 5, 11, 22, 23,
24, 31, 32, 34, 38, 44,
48, 54, 55, 56, 58, 63,
91, 106, 107, 108

Verbo 122

CAMPOS

Catolicismo 81

CARACAS

SIC. Revista venezolana de orientación 40, 41, 102

MONTEVIDEO

Apuntes de pastoral familiar 6, 25, 26, 28, 30, 36,
34, 39, 43, 45

Víspera ... 73, 74, 78, 79, 80

PETROPOLIS

Revista eclesiástica brasileira 76, 77, 121

SANTIAGO DE CHILE

Mensaje 64, 75

Teología y vida 119, 120

LIBROS

I. "Humanae vitae" y conexos

LA REGULACION DE LA NATALIDAD. Texto bilingüe de la encíclica "Humanae Vitae" y fuentes del Magisterio. Comentario de Marcelino Zalba S. I., Madrid, La Editorial Católica, 1968. 252 p. (Biblioteca de Autores Cristianos, ediciones de bolsillo nº 5).

Este libro contiene todo lo que se necesita para un estudio científico de la encíclica "Humanae Vitae". Una introducción histórica, aunque lógicamente no muy desarrollada; un esquema de la encíclica para quien necesita rápidamente ubicar algún tema; el texto bilingüe latín y castellano, ambos oficiales; las notas "in extenso" y finalmente un comentario detallado de uno de los más conocidos defensores de la doctrina tradicional acerca del control de la natalidad y los métodos anticonceptivos. Todo este conjunto de elementos lo hace un instrumento de trabajo de primera magnitud en este debatido y difícil argumento.

No es el caso aquí de estudiar el contenido de la encíclica, de las notas o del esquema. En cuanto a la introducción y al comentario creo que, cualquiera sea la posición que uno pueda tener o haya tenido sobre el problema, son verdaderamente iluminadores en muchos aspectos más difíciles de comprender. Se podrá estar de acuerdo o no con algunos puntos de vista del P. Zalba. Pero es indudable que su esfuerzo por comentar analíticamente la encíclica merece toda nuestra alabanza. Quienes tienen dificultades para aceptar esta doctrina del Magisterio deieran quizás abocarse también a un estudio como el del profesor de la Gregoriana para poder detectar exactamente los puntos en los que tuvieren especiales dificultades, ya que la encíclica es mucho más rica de lo que pudiera creerse luego de una lectura rápida. El análisis del P. Zalba me ha convencido de ello. Por otra parte la coherencia de toda la posición papal queda bien iluminada con el comentario.

Como observaciones podría señalar que el P. Zalba es un convencido de la irreformabilidad de la sustancia de la doctrina: es decir la inmoralidad intrínseca de toda esterilización directa del acto conyugal. Sin embargo no todos participan de su opinión, como ser el episcopado belga y probablemente los moralistas de Lovaina que asesoran a dicho episcopado. Quizás debiera demostrar mejor este punto, pues es indudablemente esencial (ver p. 239). Es de lamentar algunas expresiones de intolerancia para quienes no han estado o aún no están convencidos que la doctrina del Magisterio es la verdadera. Pero el tema se presta a reacciones emotivas de ambas partes, y por ello en definitiva el trabajo del P. Zalba debe ser considerado como muy bueno.

Juan F. RADRIZZANI

John T. NOONAN Jr., *Contraconcepción. Desarrollo y análisis del tema a través de los canonistas y teólogos católicos*. Buenos Aires, Ediciones Troquel, 1967. 571. p.

En la actual polémica despertada por la encíclica "Humanae Vitae" pocos

libros tienen la importancia del que aquí comentamos, aunque haya sido escrito en 1965, tres años antes que el documento papal. Porque este libro sin duda alguna ha influido notablemente en la decisión final del Santo Padre. El así llamado "informe de la minoría" de la Comisión Pontificia de Natalidad y Población lo citaba en apoyo de su posición, y no es de extrañar que Pablo VI lo haya estudiado atentamente antes de escribir la encíclica.

Porque este libro contiene la historia más completa que existe sobre el problema de la contracepción o contraconcepción como traduce el libro. John Noonan Jr. profesor de Derecho de la "Notre Dame Law School" y director del "Natural Law Institute" en EE.UU. es sin duda alguna uno de los grandes estudiosos de la historia del derecho. En su libro anterior sobre la Usura (*The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University, 1957) ya lo había demostrado, confirmando ahora con esta historia completa del tema.

La importancia actual del libro está en la comprobación científica de la constante tradición doctrinal de la Iglesia en la reprobación de la esterilización directa del acto conyugal. Si tal tradición sea teológicamente hablando una transmisión de una doctrina directa o indirectamente relacionada con la Revelación, o sea simplemente una tradición humana, influenciada por una concepción antropológica superada, no lo analiza el autor, conservándose fielmente en su posición de historiador y no de teólogo. Pero el dato histórico es muy importante para todos los que quieran pensar teológicamente esta problemática.

Es impresionante la erudición del autor, que sabe participar a sus lectores los frutos de sus investigaciones con gran maestría. En 15 capítulos recorre Noonan toda la historia, partiendo del Imperio Romano y terminando en las discusiones del Concilio Vaticano II, pasando por todas las fuentes posibles de la doctrina y sus principales representantes, desde Agustín hasta Pablo VI. La doctrina no sólo es expuesta en los textos originales, sino también iluminada con el contexto sociológico, histórico, doctrinal.

La traducción de Jorge L. García Venturini es correcta, aunque a veces un tanto dura. Pero ¿puede una traducción ser estilísticamente perfecta. Es una suerte que una editorial argentina haya emprendido la tarea de publicarnos este libro, imitando sobriamente la edición americana de Harvard University Press.

Juan F. RADRIZZANI

Alphonsus Van KOL, S. I. *Theologia Moralis*; duo volumina, Barcinone, ed. Herder, 1968. Tractatus septimus: de temperantia (vol. I, 355-483 p.).

No sin cierta admiración hemos recibido esta voluminosa "Theologia Moralis", escrita en latín por un profesor holandés, en la que coopera el conocido P. Pedro Huizing S. I., de la Universidad de Nimega. Admiración porque resulta inesperado en las actuales circunstancias este tipo de obras completas, la lengua usada, la voluminosidad del trabajo, y también (¿por qué negarlo?) la moderación y el equilibrio que se demuestra.

Por razones de tiempo he podido leer sólo el tratado séptimo sobre la templanza, que es por tanto el único que es objeto de mi comentario. Me pareció útil presentarlo en este número de la revista *TEOLOGIA* dedicado a estos temas.

Habiéndose adoptado el esquema de las virtudes y los sacramentos, todo lo referente a la moral sexual es tratado aquí, dejándose todo el aspecto canónico para cuando se habla del sacramento del matrimonio, de modo que el aspecto moral y el jurídico están suficientemente distinguidos.

Este tratado se divide en cuatro secciones. En la primera se dan nociones previas de psicología, patología y psicopatología sexual. En la segunda se habla de la virtud de la castidad en general (la castidad y la "pudicitia"; los vicios opuestos). En la tercera se habla de la castidad extra-matrimonial (la lujuria directa; la lujuria indirecta; la educación sexual). En la última se habla de la castidad matrimonial (la naturaleza de la castidad matrimonial; el ejercicio de esta castidad; los pecados contra la castidad; la abstinencia periódica).

Como impresión general estamos ante un tratado tradicional sobre la moral sexual, al estilo de los manuales conocidos. Sin embargo existe una reflexión personal y una integración de todos los elementos que las ciencias contemporáneas aportan a este objeto. Se incluye también en repetidas ocasiones el Concilio Vaticano II.

La sistematización no me parece del todo acertada. En primer lugar porque no se ve un principio que sistematice toda la materia. En segundo lugar porque la división entre la tercera y cuarta sección podría dar pie a la impresión de que existen dos morales sexuales: una para solteros y otra para casados. Evidentemente toda sistematización es relativa, y aquí tiene una función pedagógica.

En los temas candentes de la moral sexual el autor conserva una posición tradicional, y en lo referente al problema de los métodos esterilizantes del acto conyugal, ateniéndose a la voluntad de Pablo VI, mantiene la posición de Pío XII que fundamenta brevemente. Se siente la ausencia de un estudio de los argumentos propuestos por otros contra la posición tradicional. La bibliografía que presenta indica sin embargo que conoce los principales escritos de ambas tendencias hasta el año 1966.

Lo más notable de esta parte del libro de Van Kol que estamos analizando es la actitud pastoralmente benévola que mantiene, lejos en esto de rigorismos de otros manuales hechos sin un verdadero contacto con el hombre concreto. El juicio moral sobre los pecados subjetivamente considerados denota un conocimiento muy acertado de las dificultades del hombre en lo referente a lo sexual.

Otra cosa muy valiosa es la bibliografía que presenta en cada punto, aunque existe una mayor cantidad de artículos o libros de los años 40 ó 50, cuando no de los años 20 ó 30, que los escritos luego de 1960. Esto hace que pierda un poco de autoridad, por la falta de actualidad, aunque no falten citas de libros o artículos recientes.

Este libro será útil, al menos en lo referente a la moral sexual, porque está sin lugar a dudas en la misma posición que la encíclica "Humanae Vitae", es decir que el Magisterio de la Iglesia. Lo cual no es poca alabanza. Aunque podrá ser objeto de las mismas críticas de otros que no valoran suficientemente ni al Magisterio en general, ni a la encíclica en particular.

Juan F. RADRIZZANI

Amílcar I. BOGGIANO y Alcibiades E. BOGGIANO, *Tú en mi Nido*, Buenos Aires, Child's Editor, 1968.

"Tú en mi nido" es un pequeño libro que será sin duda de gran utilidad a los padres en la educación sexual de sus hijos. Hecho con criterios científicos y pedagógicos modernos este libro viene en ayuda de los padres, los primeros responsables de la educación de sus hijos. De acuerdo a las normas del Magisterio no se trata sólo de una instrucción sexual, sino de una verdadera educación, dado que da el valor que se merece a este mundo sexual hoy tan degradado.

Es un libro para los padres. En realidad el lenguaje que se usa y las realidades que se explican no son fácilmente asequibles a los hijos. Ellos, los padres, deberán explicárselo y tener así la ocasión de educarlos profundamente. No es un libro para que los padres renuncien a sus obligaciones, sino para ayudar a los padres a cumplirlas.

Quizás ayude también a otros educadores y en general a todos para crear "un clima favorable a la educación de la castidad", tal como nos pide Pablo VI en la "Humanae Vitae" (nº 22).

Juan F. RADRIZZANI

Marc ORAISON, *Soltería y Celibato*. Barcelona, 1968, Editorial Estela, 190 p.

"Al hablar del celibato, se habla de uno mismo sin saberlo... Ahora bien, la psicología moderna, inaugurada por Freud, nos descubre justamente que hablamos de nosotros mismos sin saberlo, lo que constituye una toma de conciencia que puede resultar embarazosa..." (p. 12). Con estas "palabras previas" el autor reconoce sus límites al abordar un tema que afecta tan directamente a una problemática sobre la que se asume una postura, sobre la que se opta. Este límite es aún más estricto si se pretende hablar del celibato desde una perspectiva casi exclusivamente psicológica. En igual situación se encuentra quien se propone una crítica de este libro. Lo único que cabe es ser consciente y "limitar los riesgos" (p. 12).

El primer intento de Marc Oraison es definir y situar el celibato, partiendo de una reflexión sobre la postura que asume el casado al comprometerse con una palabra-frente-a-la-comunidad. La actividad sexual del matrimonio (sexual = genital) es "perfectamente insuficiente para constituir la pareja si no es la expresión privilegiada e intensa de ese intercambio mucho más amplio y continuo de las relaciones "sexuadas" (p. 31). En cambio, "el celibato, es justamente, un no compromiso en la realización acabada de la sexualidad vivida" (p. 47).

Un estilo de vida de naturaleza celebratoria crea en el observador un interrogante sobre las causas de ese tipo de opción. Habrá que introducirse en la "Clínica del celibato" (Capítulos 2 y 3). Constatando las manifestaciones exteriores y las motivaciones infantiles de los celibatos negativos, se descubrirán situaciones inconscientes que desembocan en tensiones y angustias.

Con todo, este celibato negativo, expresado como "parálisis del instinto sexual" (p. 83) puede, mediante el proceso de sublimación, encontrar compensaciones más o menos satisfactorias siempre y cuando "su situación psicológica no sea demasiado neurótica" (p. 90). "Es indiscutible, como demuestra la experiencia

general adquirida desde hace unos veinte años, que una ayuda psicoterapéutica puede facilitar muy frecuentemente esta utilización positiva y permitir a individuos más o menos desquiciados asumir mejor su situación'' (p. 90) ''pero una psicoterapia que se desarrollara sin tener en cuenta de entrada el papel del terapeuta... corre el riesgo de ser agravante cuando no catastrófica'' (p. 92).

Existe también un ''celibato positivo'', con su fenomenología y un conjunto de notas descriptivas que permiten entrar a su significación profunda. Estas situaciones no se abordan desde la perspectiva de la ''sublimación'' tan apreciada por la psicología freudiana ortodoxa, y el enfoque va a estar determinado a través de la conciencia (o aun inconsciencia) de la temporalidad de lo sexual-genital.

Con el objeto de clarificar ideas el autor introduce la visión teológica del sexo, a partir del Génesis (la primera pareja) y constatando la vida ''sexuada'' (no sexual = no genital) de la pareja tipo del Nuevo Testamento: María y José. Esta última es la situación de ''un hombre o una mujer que decide dar desde el tiempo el testimonio de la ''forma de amor'' trascendente del mundo de la Resurrección'' (p. 132).

Con la conjunción de los temas ''temporalidad de lo sexual'' y ''tendencia hacia el mundo futuro'' se presenta el celibato positivo en la postura del anuncio del reino, de la anticipación escatológica (cfr. *Presbyterorum Ordinis* N° 16; *Sacerdotalis Coelibatus* N° 34) sustrayéndolo así de la exclusiva causalidad psicológica, pero utilizando los recursos psicológicos para comprobar la carencia de motivaciones neuróticas o racionalizaciones escapistas.

No podía faltar en esta presentación psicológico-teológica un capítulo dedicado a los celibatos institucionales. Se distingue claramente el celibato del religioso y el celibato eclesiástico.

Sobre el primero se constatará que ''el compromiso religioso regular y comunitario representa una socialización que porque sea inhabitual no de suyo ''anormal''. Tanto la observación corriente como los datos históricos muestran claramente que un buen número de individuos encuentran en ese compromiso —con tal que no sea, por supuesto, realmente neurótico— un desenvolvimiento y una realización de sí mismos absolutamente satisfactorios, a juzgar tan solo por el aspecto humano de las cosas'' (p. 144).

En cambio, el celibato eclesiástico, al presentárselo como el resultado de una ley eclesiástica que lo hace obligatorio y jurídico de antemano, oculta demasiado su auténtica significación espiritual. Por eso, ''parece deseable desde este punto de vista de la psicología y de la higiene mental, que el aspecto jurídico y exterior del celibato eclesiástico no perjudique a lo que hemos llamado motivación mística. En este nuevo mundo nuestro es indispensable que la Iglesia asegure al celibato eclesiástico el carácter de elección libre y personal, teniendo en cuenta elementos sacados de los progresos realizados en cuanto al conocimiento profundo de los comportamientos humanos'' (p. 182).

En toda la obra no aparece el tema de la acción de la gracia. Tal ausencia se comprende si se reconoce que una metodología científica respetará los límites interdisciplinarios, permitiendo a otras ciencias su propia función. ''Los teólogos subrayan que, mediante el misterio de la gracia, Dios ayuda a los individuos a asumir la situación en que se han comprometido; se trata de una realidad de orden

no científico (en el sentido moderno del término) y que, por tanto, queda fuera del presente estudio. Aquí nos limitamos a no estudiar más que la vertiente humana del problema" (p. 182).

En definitiva, encuentro en esta obra tres méritos:

1. Presentar el problema con la más estricta observación psicológica y con los recursos técnicos aportados por el psicoanálisis.

2. Relacionar, manteniendo la delimitación de campos, la psicología con la teología. Es un buen intento de "diálogo interdisciplinar".

3. Sugerir de tanto en tanto temas conexos que pueden ser útiles para posteriores reflexiones. Ejs.: la indisolubilidad matrimonial y la garantía del clima afectivo del niño (p. 18); los errores de aconsejar el desbloqueo del instinto por la relación sexual (p. 93); las motivaciones de la masturbación en adolescentes y neuróticas (p. 102); la distinción entre relación-sexuada y relación sexual (a lo largo del libro) la explicación psicológica del pecado original como "replique sobre sí mismo" (p. 130) contrapuesta a la visión necesarista de Erich Fromm en "Seréis como dioses"; el valor no paralizante de los momentos dolorosos del célibe positivo y del casado a partir de la experiencia de frustración (p. 134) el anti-tabú (que se convierte en tabú) contra el celibato sacerdotal (p. 163); la formación en orden a la maduración afectiva en los seminarios mayores y menores (p. 178 y 179), etc....

Eduardo A. GONZALEZ

Jacques SARANO, *El equilibrio humano; riesgos de desequilibrio; oportunidades de desarrollo*. Madrid, Ediciones Marova, 1968. 184 p. (Col. "Escuela de Fe", n. 6).

El libro se divide en tres partes. Lucidez: juicios sobre la noción de desequilibrio. Objetividad: las relaciones adecuadas consigo mismo y con el mundo. Solidaridad: la comunidad sana fuente de equilibrio personal.

El autor no cae en opiniones simplistas. Procede con una competencia que otorga a la obra una calidad especial y que la hace muy valiosa de modo especial para toda suerte de formadores, por su vinculación a los temas del amor y la fecundidad humanas.

Osvaldo D. SANTAGADA

H. et L. BUELENS - Gijzen Jan GROOTAERS, *Mariage catholique et contraception*, précédé d'une réflexion philosophique de Mgr. A. Dondeyne, Paris, éd. de l'Epi, 1968.

Nos encontramos ante tres trabajos que coinciden en el objeto tratado: el problema moral de la contracepción, pero que difieren no sólo en sus autores, sino también en el método, pues mientras la reflexión introductiva es filosófica, el trabajo del matrimonio Buelens es una consideración brotada de la experiencia matrimonial, y el trabajo de Grootaers es de tipo histórico. Me parece importante señalar de entrada que estos trabajos fueron escritos y publicados antes de la aparición de la encíclica "Humanae vitae".

Como elemento común aparece una franca simpatía hacia posiciones revisionistas de las soluciones propuestas vgr. por la “*Casti Connubii*” o el Magisterio posterior. Así Dondeyne considera que la institución matrimonial tiene una pluralidad de finalidades que en determinados momentos pueden llegar a crear lo que él llama “un conflicto de valores”. En esos casos no se trata de sacrificar sin más algún valor sino de poner provisoriamente de lado a alguno para salvar al máximo la totalidad en un sano equilibrio. Lo cual justificaría en determinados casos el recurso a métodos anticonceptivos como el de los ciclos pero también, llegado el caso, a otros métodos más seguros.

La experiencia matrimonial de los Buelens confirmaría el planteo filosófico recién hecho. La teología debe ser —dicen—, más precavida en sus afirmaciones dado que necesariamente es en un determinado contexto histórico que el teólogo hace sus estudios y llega a sus conclusiones. Ahora bien, el desarrollo cultural lleva a una concepción personalista que supera en mucho el dualismo anterior. Lo corporal en general y lo sexual en particular no es ya objeto de sospecha, y por ello no debe hablarse sin más de egoísmo si la pareja tiene relaciones no abiertas a la procreación, único justificativo de lo sexual en la antigüedad. “No se puede establecer una relación directa y rígida entre la forma del acto y la cualidad de la relación conyugal” (p. 89). Así basándose en su propia experiencia y en los autores de teología moral que han escrito en sentido favorable a esta posición a partir de 1963 consideran ellos llegado el momento de que la Iglesia reconsidere su posición anterior.

La lectura de estos dos trabajos es casi un resumen de los argumentos fundamentales propuestos antes de la “*Humanae vitae*” para que la Iglesia modifique su doctrina. La encíclica pareciera en determinados momentos responder a cada una de las objeciones aquí planteadas “in extenso”. Muchas respuestas seguramente no habrán satisfecho intelectualmente a los autores de estos trabajos. Quizás en esto más que en ninguna otra cuestión de actualidad la sabiduría de los hombres no coincida con la sabiduría de Dios manifestada en su Iglesia. Lo cual, evidentemente, no quita mérito a quien con toda lealtad busca la verdad, como es el caso presente.

El trabajo de Grootaers nos presenta la historia del texto conciliar acerca del Matrimonio, y los trabajos de la Comisión Pontificia para el estudio de la regulación de la natalidad. Por su carácter objetivo e informativo, es quizás el que esté llamado a prestar mayor utilidad luego de la encíclica “*Humanae vitae*”. Leyendo estas páginas, admirables por su erudición y su agilidad, se llega a ver cómo la Iglesia elabora decisiones fundamentales que tienen un valor de salvación o de muerte para los creyentes en Cristo, pero también cómo Dios actúa incluso a través del pecado de los hombres: sus intrigas, sus pasiones, sus engaños. Quienes vivimos el Concilio de cerca ya habíamos constatado esto; leerlo ahora es volver a vivir una experiencia de Iglesia difícil de comunicar.

Juan F. RADRIZZANTI

II. Biblia, Teología, Historia eclesiástica

J. Alberto SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*. I. Dalle origini all'esilio. Editorial Paideia, Brescia, 1968 (Biblioteca di Cultura Religiosa).

La primera sección de la Introducción al Antiguo Testamento, que nos brinda el antiguo profesor de la materia en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, comprende tres partes: la primera es general pero orientada ya a la presentación literaria que es típica de la obra; la segunda examina el Pentateuco y lo que en la Biblia hebrea se conoce con el nombre de Profetas anteriores; la tercera estudia los profetas prexilicos desde Amós a Jeremías. Un apéndice luego cataloga las inscripciones del primer milenio halladas en Palestina, sin omitir incluso los recentísimos "ostraca" de Arad.

La intención del autor es didáctica: quiere ayudar a los lectores cultos a descubrir el Antiguo Testamento y a introducirse en su lectura con un conocimiento al menos elemental de los problemas que los acechan. Su óptica o método es, sobre todo, literario, en la tradición de las grandes Introducciones de corte más técnico, como la de A. Robert y A. Feuillet, entre los católicos, y la de O. Eissfeldt, entre los protestantes. Y no le falta razón, porque la Biblia es ante todo un *libro*. Es recomendable, desde este punto de vista, la síntesis de los problemas literarios que se encuentra en la primera parte (pp. 61-70 y 71-92). Pero el autor no olvida que la Biblia es también un libro de historia (cf. p. 49), y plantea lealmente los problemas protestantes. Y no le falta razón, porque la Biblia es ante todo un *libro*. (cf. p. 61-70). Sobre todo, no pierde de vista que literatura e historia sirven en la Biblia a la transmisión de un mensaje religioso; esta óptica es entonces imprescindible para la recta inteligencia del libro que se aborda (cf. ya el prólogo p. 8).

Este método, respetuoso de la realidad estudiada, ha sido correctamente aplicado a la realización de la intención del autor. El libro ofrece un panorama completo de la cuestión exegética en cada libro o grupo de libros, adaptando su presentación a la situación diferente de cada uno. Las soluciones elegidas son las que hoy recogen el sufragio de la mayoría de los especialistas. Cuando una cuestión no la ha recibido todavía, ello se nota cuidadosamente. Generalmente, no se omite ningún problema de importancia, textual, literario, histórico o teológico. Me parece personalmente más lograda la sección que trata del Pentateuco y los libros históricos (sobre todo Josué y Jueces) que la que presenta los profetas. Fruto sin duda de una mayor familiaridad por parte del autor.

La bibliografía, parte integrante de una obra como la presente, es adecuada, pero omite (si no me equivoco) todo título en lengua española. La presentación tipográfica es exquisita, si bien la corrección de pruebas ha sido inexplicablemente descuidada.

Jorge MEJIA

ARCHAEOLOGY AND OLD TESTAMENT STUDY (Jubilée Volume of the Society for Old Testament Study 1917-1967). Editado por D. Winton Thomas. Oxford, Clarendon Press, 1967, 493 p.

La Sociedad inglesa para el estudio del Antiguo Testamento tiene ya en su haber una importante serie de volúmenes colectivos que ilustran uno u otro aspecto de su amplio campo de interés científico. Hace unos años comenté para otra revista argentina *The Old Testament and Modern Study* (1951), editado por H. H. Rowley, obra que exponía el resultado de la transformación padecida por los estudios vétero-testamentarios en los primeros veinticinco o treinta años de existencia de la Sociedad (cf. *Ciencia y Fe* 10, 1954-55, p. 77-81).

El volumen que ahora comentamos encara un área de estudio que cuenta entre las más fecundas y actuales de la investigación bíblica: la arqueología y su aporte para el conocimiento y la interpretación de la Biblia y en el caso, del Antiguo Testamento. A fin de evitar todo equívoco desde el principio, la substancial introducción del editor (D. Winton Thomas, secretario de la Sociedad), precisa los exactos límites de esta contribución: la arqueología no prueba ciertamente la "verdad" del Antiguo Testamento, como un tipo de libros populares podía hacer pensar a los no expertos, pero ayuda a comprenderlo y a situarlo en su verdadero contexto histórico. La introducción afirma también que la "más indispensable guía existente de Palestina es el Antiguo Testamento" (p. XXII), lo cual implica que si éste necesita de la investigación arqueológica para su mejor comprensión, aquélla necesita igualmente de él para la interpretación del material que descubre (cf. p. XXXI). Tan estrecha es la relación entre los componentes del título.

La lectura del volumen convence al lector de esto último —si todavía necesita ser convencido. Una serie de artículos más o menos breves pasa en revista los principales resultados de la investigación arqueológica que proyectan una luz directa o indirecta sobre los libros del Antiguo Testamento. El plan seguido es geográfico; se comienza por las regiones que circundan Palestina, y cuyo estudio es indispensable al conocimiento de los hechos y la cultura bíblica: Egipto, Mesopotamia, Anatolia, Siria. Luego se pasa al país de la Biblia propiamente dicho, al cual se dedica bastante más de la mitad del libro. En cada sección se han escogido ciertos sitios arqueológicos típicos, aquellos cuya conexión con el estudio del Antiguo Testamento es más inmediata o promisoría. No se pretende ser rigurosamente exhaustivo. Se lamentan, sin embargo, ciertas omisiones: en la sección egipcia se ha pasado por alto Tanis - Avaris (Sán el-Hagar), excavada por P. Montet; en la sección mesopotámica falta Assur y Nínive, y en la siríaca, Byblos. En cuanto a Palestina, hubiera ganado con la inclusión de Betel y de 'Ay, recientemente excavada de nuevo por Joseph A. Callaway (cf. JBL 87, 1968, pp. 312-320). Qumran parece caer fuera del horizonte del Antiguo Testamento.

Este plan geográfico es digno de nota. Se diferencia netamente de la descripción por etapas arqueológicas, usual en esta clase de obras. Cito dos ejemplos clásicos: la "*Archaeology of Palestine*" de W. F. Albright, que era nuestro libre de texto en el Pontificio Instituto Bíblico; y la "*Archaeology in the Holy Land*" de Kathleen M. Kenyon (Londres 1960), que contribuye a la presente obra con el artículo sobre Jericó (p. 264-276). Así la síntesis queda por cuenta del lector, pero la riqueza que se brinda es también mucho mayor. Es verdad que no se

evitan siempre las repeticiones, como reconoce el Prefacio. Y ciertos puntos de vista pueden ser opuestos, como el uso de las denominaciones bíblicas "Amorreos", "Cananeos", "Horitas" (joritas en las Biblias españolas: Bover-Cantera, Biblia de Jerusalén); cf. p. 28 (M. Noth sobre Tebas), p. 268-269 (K. Kenyon sobre Jericó), p. 406 (T. C. Mitchell sobre Filisteo). Acerca de este punto no se puede dejar de tener en cuenta el importante estudio de R. de Vaux, *Hurrites de l'histoire et Horites de la Bible* (RB 74, 1967, p. 481-593), donde niega la historicidad estricta de las referencias bíblicas a estas denominaciones y explica su uso por la influencia de los usos egipcio (Canaán) y asirio (Amurru y Hattu) en las diversas tradiciones del Pentateuco (cf. p. 502-503). Una instancia más de ilustración de los descubrimientos arqueológicos por el texto, correctamente interpretado, del Antiguo Testamento.

Estas y otras características de la obra se deben al hecho de haber pedido a una lista de especialistas, muchas veces responsables ellos mismos de las excavaciones que exponen (cf. la lista en las p. XI-XII), cada uno de los artículos. Entre éstos se encuentran nombres tan ilustres en la arqueología del Medio Oriente y de Palestina como el difunto M. Noth (Tebas), M. E. L. Mallowan (Nimrud), C. J. Gadd (Ur), D. J. Wiseman (Alalakh), Y. Aharoni (Beth-laccherem), W. F. Albright (Debir), Y. Yadin (Hazor), K. M. Kenyon (Jericó), O. Tufnell (Lachish), G. E. Wright (Shechem), R. de Vaux (Tirzah), N. Glueck (el Negeb). El alto porcentaje de nombres ingleses, o de especialistas que han pasado su vida en Inglaterra, revela la contribución decisiva que la ciencia bíblica ha prestado al tema mismo sobre el cual versa el libro. Es una tradición rica y copiosa que no debe ser interrumpida. Al mismo tiempo se percibe cómo la ciencia arqueológica se ha vuelto internacional. Es una pena que no se pudiera aprovechar el resultado de las recientes campañas de los arqueólogos italianos en Siria (Yamhad), si bien se señala su presencia en la excavación de Ramat Rahel (Beth-laccherem). Esto indica que se ha llegado al límite de lo posible en la actualidad de la información brindada.

Señalo a continuación algunos ligeros defectos que he notado en el curso de la lectura. El artículo de A. Parrot sobre Mari (p. 136-144) deja al lector insatisfecho: se podía esperar más de este investigador infatigable. La conexión del dāwīdūm con el nombre del rey David (p. 141) no ilustra acerca de las dificultades de traducción del término ni acerca de las soluciones propuestas (cf. vgr. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, París 1957, p. 60-62). En el artículo de J. Gray sobre Ugarit falta toda mención en la bibliografía de los trabajos de M. Dahood, los cuales versan en su mayoría sobre el aporte de los textos ugaríticos a la interpretación del Antiguo Testamento. El mapa de Jerusalén (fig. 7, p. 276) adolece de los errores criticados en el artículo que está destinado a ilustrar: el muro sur de la ciudad incluye la cresta sud-occidental de la colina, que estaba deshabitada en la época bíblica (cf. p. 290 s.). El artículo sobre Lachish (p. 296-306) omite toda referencia a la evidencia de la destrucción del lugar "después del año 4" de Merneptah", a la cual alude en cambio W. F. Albright, de manera explícita, en su artículo sobre Debir (p. 207). La autora (O. Tufnell) dice al contrario (p. 302) que "había un escarabajo de Ramsés II (c. 1304-1237 a. C.) ... pero nada para que conmemorara su hijo Merneptah". Es un progreso, sin embargo, que el argumento arqueológico para la llegada de los israelitas a Palestina y el proceso de la conquista, haya sido sometido, quizás involuntariamente, a una crítica severa (cf. ya la Introducción,

p. XXIV-XXV; el artículo recién citado de O. Tufnell sobre Lachish, p. 302). Esto demuestra qué lejos estamos de toda "prueba arqueológica" de la verdad de la Sagrada Escritura.

Estupendamente impreso, con varios mapas y planos, ilustraciones, una tabla cronológica y dos índices, el volumen no ha podido escapar del todo a la contaminación de algunos errores tipográficos: p. 43 léase Koldewey por Koldeway; p. 90 Suruppak por Surappak; p. 148 skn andp gr es, sin duda skn and pgr; p. 341 AAOS no figura en la lista de abreviaturas; p. 405, n. 31 1926 es 1962; p. 415 koba' y koba' debe llevar un 'ayin al final y no un 'alef; p. 425, n. 170 Orient. XXXVI-XXXVIII, 1929, es una referencia ambigua: la revista *Orientalia* del Pontificio Instituto Bíblico comenzó recién el año 1932. El sistema de transcripción es además irregular: cf. zigiltu (p. 165, n. 66) transcrito sigiltu más arriba (p. 134, n. 60).

Pero nada de esto afea una obra que los estudiantes deben leer por necesidad de estudio y los profesores por honestidad profesional.

Jorge MEJIA

WORDS AND MEANINGS. Essays presented to David Winton Thomas. Edited by Peter R. Ackroyd and Barnabas Lindars. Cambridge (Inglaterra). At the University Press 1968. XIII + 240 p.

El estudio de las palabras y sus significados es la base sobre la cual se eleva todo el edificio de la exégesis bíblica. No es un estudio nuevo. Pero se puede decir que es un estudio renovado, gracias al aporte de la filología moderna, y también a la problemática suscitada por las contemporáneas investigaciones sobre la naturaleza del lenguaje.

El presente *Festschrift* tiene este estudio como tema general, si bien dos de los trabajos que lo componen tienen poco que decir sobre el tema. El homenaje se dirige a David Winton Thomas, en la ocasión de su retiro de la cátedra *Regius* de hebreo en la Universidad de Cambridge. El destinatario ha contribuido mucho a lo largo de su tarea docente y literaria a la elucidación del sentido de numerosas palabras hebreas, y por allí al esclarecimiento de diversos lugares de la Sagrada Escritura. La lista completa de sus obras, que cierra el volumen (p. 217-228), es suficiente prueba de esta afirmación. Los biblistas le deberemos siempre un estudio constantemente recommenzado y revisado de la raíz YD', que para él son dos; así como su análisis sobre "*Some Unusual Ways of expressing the Superlative in Hebrew*" (VT 3, (1953), p. 209-224) recientemente continuado por "*Some Further Remarks on Unusual Ways...*" (ib. 18, 1958, p. 120-4).

El método de esta nota bibliográfica consiste en la breve exposición del contenido de cada uno de los artículos ofrecidos, con algún comentario crítico cuando la ocasión se presente.

Peter R. Ackroyd, *Meaning and Exegesis* (p. 1-14) pone en guardia oportunamente contra las simplificaciones de la filología y el peligro de una atención

exclusiva al contexto, que es él mismo a menudo oscuro. Las palabras poseen "armónicas" (*overtones*) que es preciso saber percibir. Desarrolla el ejemplo del doble sentido de YD, elaborado por Winton Thomas, en cuanto afecta o puede afectar a la exégesis de Is. 52-53, pasaje estudiado por el mismo Winton Thomas en uno de sus últimos artículos: *A Consideration of Is 53 in the Light of Recent Textual and Philological Study* (ETL 44, 1968, p. 79-86). Una ilustración de este método, si bien no quizá la más preclara, es el último artículo del *Festschrift* (cf. infra).

Bertil Albrektson, *On the Syntax of 'Ehyeh 'aser 'Ehyeh in Exodus 3, 14* (p. 15-28), no pretende dilucidar el sentido de esta frase central del Antiguo Testamento (para el cual se remite al estudio de A. M. Dubarle, *La Signification du Nom de Yahweh* en RSPT 35 (1951), p. 7 ss. por mí comentado en *Criterio*, año 26, Nº 1186, 23 de abril de 1953 (p. 300-303), sino examinar la sintaxis usada. Contra Lindblom y Schild concluye que la frase es una oración relativa independiente (o sea, sin antecedente de nombre o pronombre) y que, en cuanto a ello, se la traduce correctamente por "soy el que soy".

P. A. H. de Boer *à me rahq yari'ah milhama - Job 39, 25* (p. 29-28), inspira al Secretario de la Sociedad Internacional para el estudio del Antiguo Testamento, un análisis de otros textos donde el hif'il de RYH es intransitivo (en lugar, entonces, de traducir, como la Biblia de Jerusalén, "olfatea de lejos el combate") habría que traducir "huele a pelea" —el caballo de guerra, del cual allí se trata): Je 16,9; Is 11,3; Ex 30,38; Gn 27,27, y el sustantivo resh en Jb 14,9. La argumentación es convincente y trae consecuencias para la explicación de resh nihoah en el lenguaje sacrificial (Lv 1,9.13 ss) y el "olor" de los sacrificios.

David Diringer y S. P. Brock, *Words and Meanings in Early Hebrew Inscriptions* (p. 39-45) demuestran cómo el léxico hebreo antiguo ha ganado algunas palabras y sentidos nuevos gracias a material inscripcional tan modesto como los pesos (el famoso pim de 1 Sam 13,21 que expresa un precio), los ostraca o los sellos. Textos de mayor contenido, como las cartas de Lakis, el ostrakon de Yabneh-Yam, y los recientemente descubiertos en Tell Arad, rinden más copioso fruto. Citemos MC T entre las primeras (carta 4) que significa "señal de humo", y DLT (ib.) equivalente a "columna de escritura". Yabneh-Yam nos devuelve el sentido de KWL como "medir" (cf. Is 40,12 donde el paralelo pide "pesar"), y Arad el uso de WD como sustantivo; en hebreo bíblico es un adverbio. En conclusión, los autores recuerdan que el interesante SMDR (semadar) de Hasor debe ser leído SMD/RH, y es consiguientemente un nombre propio, no la designación de una clase de vino, o de una fruta (cf Cant 2,13).

G. R. Driver, *"Another little drink-Isaiah 28,1-22"* (p. 47-67), es una traducción anotada de este poema (¿o poemas?), precedida de una explicación del método usado por el autor: recurso a las demás lenguas semíticas (en lo cual Driver es maestro consumado) y a las versiones antiguas. El resultado permanece conjetural, si bien la primera línea gana en claridad y saw lasaw (v. 10.13) es definitivamente disociado del alfabeto, mientras ze ir san, meramente trascrito en la Biblia de Jerusalén, adquiere el sentido de "un poco (de vino) aquí, un poco allá" que da su título al artículo. Como siempre, habrá que tener en cuenta las comparaciones filológicas y semánticas de Driver al traducir este capítulo isaiano. Deja perplejo, sin embargo, su afirmación (p. 54) de que "oyentes del siglo 8

a.C. apenas habrían opinado o incluso sabido de un texto escrito'', así como la traducción de *ki* por ''no'' (v. 10), cuando en la p. 61 se menciona correctamente el *K* ugarítico, equivalente a una afirmación enfática.

O. Eissfeldt, *Benaming in the Old Testament* (pp. 68-79), es una prueba de que a veces las colaboraciones a estos *Festschriften* son, como dicen los franceses, ''des fonds de tiroir'', restos olvidados. De otra manera no se explica que el ilustre profesor de Halle an der Saale haya publicado una nota tan ligera sobre el complejo problema del nombre y la red denominación en la Escritura. Jacob no es ciertamente un nombre ''neutro'' (p. 76) sino hipocorístico, y tan teofórico como Israel: cf. entre otros M. Noth, *Mari und Israel (Geschichte und Altes Testament)*, Festschrift Alt, Tübingen 1953), p. 142 ss. con las notas. No se entra en la cuestión de por qué el rey de Babilonia cambia el nombre de Eliaqim por Jehoyaquim, que es yahvista, en señal precisamente de vasallaje. El Faraón, en cambio, impone a José un nombre egipcio.

J. A. Emerton, *Some difficult words in Genesis 49* (pp. 81-93) examina el sentido de algunas palabras raras y discutidas en el texto del Cántico de Jacob, cruz de los exégetas y traductores. Son: *mekerôtêlem* (49,5; Biblia de Jerusalén: ''exterminios'', pero tradicionalmente ''espadas''), para la cual se acepta la versión ''origen'', conforme a 1QH3, 10; Ez 16,3; 21,35, rechazando no obstante la emienda de B. Vawter (CBQ 17, 1955, p. 3 s; notar a este respecto que *ugar. trr* sería *srr* en hebreo). Luego *sîlo* (49, 10) en el oráculo sobre Judá retiene su sentido geográfico y es vinculado al reinado de David en Hebrón con alusión a su desarrollo futuro (Lindblom), pero se ignora la lectura de Ez 21,32, justificada en Gn por los LXX y el texto europeo de la VL: ''donec veniat cui reposita sunt''. Dan *yadîn 'ammô* (49,16) es interpretado conforme a acád. *danânu*, *ugar. dnn*: ser fuerte, lo cual obliga a ver en Dan un ''casus pendens''; la sugestión es aceptable, aunque Emerton parece olvidar que unas páginas antes (87) el sentido de ''*ammîm*'' como ''tribu'' le resulta imposible (contra Moran), cuando aquí postula idéntico sentido para el singular ''*ammô*': Dan —su pueblo/tribu es fuerte. Ben-porat (49,22), en el oráculo sobre José, original del enigmático ''*filii accrescens*'' de la Vg., es traducido, conforme a una sugestión de J. M. Allegro, como ''tamarisco del Eufrates''; el nombre del río es PWRT en 1QApGn 21,12.17.28, en cripto-palestinese, y Furât en árabe, mientras en acád. es Purattu; en cuanto al árbol, se explica por la conexión con *bîna'* en arameo y siríaco. Entiéndase, entonces un árbol frondoso junto a una corriente de aguas abundantes, como en Sal 1 etc.

G. Fohrer, *Two folds Aspects of Hebrew Words* (pp. 95-103), demuestra cómo, conforme al genio hebreo, las palabras de esta lengua presentan a menudo dos o tres aspectos de la realidad, conectados entre sí como causa y efecto, acción y agente. El sentido se modifica en consecuencia, aunque se use la misma palabra. A veces, las alternativas resultan mutuamente exclusivas, como en *pe'ûla*, que significa ''recompensa'' (Is 40,10), o ''castigo'' (ib 65,7).

A. E. Goodman, *hesed and tôda in the linguistic tradition of the Psalter* (pp. 105-115), estudia el sentido y los matices de interpretación teológica que se advierten en las versiones antiguas de estas dos palabras (correlativas, según él). Punto de partida interesante para el estudio de Eucaristía y exomologesis-confessio.

B. Lindars, *Torah in Deuteronomy* (pp. 117-136) analiza el uso de *tôra* en

Dt, donde el autor sospecha un cambio de sentido respecto del uso de la palabra en la triple corriente sacerdotal, profética, sapiencial. Dt sería el único (en su tiempo) en aplicar tóra al código en cuanto tal, si bien esto se comprueba en secciones editoriales; así en 17,18-19; 1,5; 4,44 etc., y en la historia dtr.: Jos 1,7,8; 1 Re 2,3 etc. El sentido equivaldría al de “(libro de la) instrucción divina” y tendría ecos sapienciales. El autor insiste luego en que Dt nivelaría el sentido de todos los términos antiguamente usados para designar los diversos tipos de “imperativos”, subsumiendo toda ley bajo la categoría de exigencia absoluta del rey. Esta última afirmación me parece discutible, atendido el lugar tan secundario que el rey ocupa en la sistematización deuteronomica; el mediador decisivo es el profeta (cf. Dt 18,9 ss.). No me satisface asimismo la explicación que el autor da de ‘edôt-‘edût (pp. 127 s.), que ignora la aproximación sugerida por H. Cazelles con ‘ddu de Zakir I,12. Tampoco me convence la relación de evolución establecida (p. 129) entre D y P por lo que toca a la concepción de la ley: D procura la máxima interiorización de la obligatoriedad, un aspecto que no preocupa al Código sacerdotal.

R. Loewe, *Divine Frustration exegetically frustrated - Numbers 41,34 tená'ati* (pp. 137-158), se propone mostrar cómo las versiones antiguas y la exégesis judía quieren resolver la dificultad teológica de la palabra trascrita, sea que consideren (conscientemente o no), la frustración divina subjetiva y objetiva, temporal o permanente. Un problema no desprovisto de interés, cuya solución debe tener en cuenta, sin embargo, la posibilidad de que las versiones tengan la expresión por un simple antropopatismo. ¿No es por esto que la New American Jewish Version, preferida por el autor, traduce “what it means to thwart me” (cf. p. 142)?

J. Muilenburg, *The Intercession of the Covenant Mediator* (pp. 159-181), es un análisis formo-tradicional del difícil y hermoso pasaje Ex 33, 1a. 12-17: diálogo de Moisés con Yahweh acerca de si acompañará o no al pueblo de Israel por el desierto. Como tal, no tiene mucho que ver con el tema general del *Festschrift*, si no es por las últimas páginas sobre el uso de YD' en la perícopa. Pero el ensayo es en sí importante, tanto por el método cuanto por los resultados. El autor piensa que Ex 33, 12-17 requiere la como introducción, que tiene su *Sitz im Leben* en el culto de la Alianza, que está cuidadosa y rigurosamente construido, y que tiene considerable profundidad teológica. Estaría de acuerdo con la mayor parte de estas conclusiones, pero me pregunto si la perícopa es tan estrictamente litúrgica como Muilenburg cree (p. 168), o es más bien una pieza de reflexión teológica inspirada en un diálogo litúrgico. En todo caso, la interrogación sobre el lugar de la morada de Yahweh atraviesa varias tradiciones del Antiguo Testamento: Elías va en peregrinación al Sinaí-Horeb (1 Re 19), pero los Salmos preexílicos y la historia deuteronomica están seguros de que Yahweh está en Sión.

A. Phillips, *The Ecstasies' Father* (pp. 183-194) se pregunta cuál es el sentido de la pregunta de los que asisten al trance de Saúl en 1 Sam 10,2 ¿quién es su padre. A partir de este texto y de otros (Gn 45,8; Jc 17,7; 2 Sam 20,14 ss., etc.) elabora una explicación de “padre/madre” como equivalente de “persona dotada de una sabiduría superior, revelada”. En el caso más específico de los bnê ha nebi'im, el “padre” sería aquel que interpreta los sonidos preferidos por los extáticos y en cierta medida auténtica su función. Aplicada a la narración de Saúl, la pregunta acerca del “padre” significaría: ¿dónde está el que puede decirnos si este acceso de extatismo es auténtico o no, y qué transmite? Mis reservas son

múltiples: todo esto me parece artificioso. Un punto revela una información deficiente, a pesar de la autoridad de P. A. H. de Boer (p. 185, n. 1): el título de José en Gn 45,8 existe en egipcio, puesto que "padre del Faraón" (según J. Vergote, *Joseph en Egypte*, Lovaina 1959, p. 114) es sólo la "trasposición hebrea del título egipcio it ntr: 'padre del dios'".

B. J. Roberts, *Bible exegesis and Fullfilment in Qumran* (pp. 195-207), es otra colaboración que no guarda mayor relación con el argumento general. La tesis del autor es que Qumran se ve a sí mismo como el lugar de realización de las Escrituras, y por consiguiente los escritos que conocemos de la comunidad están compuestos en función de esta concepción básica. La manera de interpretarlos no es, entonces, la de escrutar las alusiones históricas que contendrían (y contienen: cf. Demetrio en 1QpNah), sino reconocer el uso de frases y figuras bíblicas traspuestas a la realidad comunitaria.

Añado que hay que tener en cuenta la limitación artificial que padecemos, en cuanto al contenido de la literatura original de Qumran, y también (como el autor reconoce, p. 206) que no todo lo que poseemos es coherente con la tradición bíblica. Las aplicaciones de la tesis al Nuevo Testamento (p. 206-7) son sumarias e inconcluyentes.

J. Weingreen, *hose'itika in Genesis 15,7* (pp. 207-215) resulta una ilustración de las "armónicas" o ecos que el artículo de P. R. Ackroyd nos invita a encontrar en las palabras de la Escritura. El autor piensa que el hif'il de YS' significa a veces "salvar", y que su uso en el pasaje de Gn alude tácitamente a una historia midráshica de Abraham "salvado" de algún rey pagano, irritado por su conversión al monoteísmo. De esta historia quedaría una huella remota en Midrash Rabba y en el Corán.

La serie de estudios prueba suficientemente el número y la calidad de las asechanzas que yacen en el camino del traductor moderno de la Biblia.

La impresión es absolutamente perfecta.

Jorge MEJIA

Alfons DEISSLER, *Los Salmos*. Florida, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1966. 566 p.

El autor de este comentario al Salterio es conocido por otros trabajos sobre el mismo libro bíblico, fieles todos a la línea de interpretación que se llama "antológica", o, para los salmos "mesiánicos", "profético-escatológica", inaugurada por A. Robert en París, y difundida por el mundo por R. Tournay, autor de la traducción que se lee en la Biblia de Jerusalén (ed. original francesa). E. Lipinski, en un reciente artículo de la *Revue Biblique* ("Macarismes et Psaumes de congratulation", RB 75, 1968, pp.321-367; cf. esp. p. 331, n. 45) no vacila en calificar esta escuela de interpretación de minoritaria. Si esto no es por sí mismo un criterio de verdad o falsedad (y en el mismo número de la *Revue*, el P. Tournay reafirma impertérrito su posición, pp. 456-9), se refleja sin embargo asaz fielmente el estado actual de la crítica bíblica aplicada al Salterio. El lector se asombra de

ver atribuido al Sal. 29 en el presente comentario, a la "época de Alejandro Magno" (p. 120), el salmo 108 (que es en verdad compuesto) al "primer período de los Macabeos" (p. 428), y el salmo 68 (como alternativa) al retorno de los judíos de Egipto bajo Tolomeo Filadelfo (p. 263). La época predilecta del autor para la composición de los salmos es el período postexílico (p. 17 y *passim*).

La presente obra se compone de una breve introducción (pp. 11-30), donde se toca de manera bien rápida algunos problemas generales acerca de los salmos y el Salterio. No se dice nada, por ejemplo, acerca del texto y las versiones, y la presentación de los géneros literarios no es muy esclarecedora. Luego se da el texto de cada salmo en traducción española, seguido de un comentario en cuatro partes: A. notas textuales; B. época y género literario; C. interpretación; D. lectura a la luz del Nuevo Testamento. Este comentario es la parte más sustanciosa de la obra, a pesar del esfuerzo visible del autor por probar su tesis del origen de la mayoría de los salmos casi en cada caso. Pero las comparaciones, afinidades temática, indicación de paralelos, etc.; son abundantes y ayudan a la comprensión del texto. La lectura cristiana que propone es también provechosa.

El hecho de que el texto de los salmos nos sea dado en español, confiere a este libro una curiosa ambigüedad. El traductor declara que "en cuanto la traducción del autor coincide con alguna de las mejores versiones autorizadas en castellano, éstas son las que se reproducen; y en cuanto de ellas se aparta, se refleja su pensamiento con la mayor fidelidad posible" (p. 9). El resultado es una versión híbrida, de sabor extraño, que no invita ciertamente a la lectura y a la recitación. Véase, por ejemplo, el principio del salmo 45 (p. 184), o el salmo 51 (Miserere) (p. 207), o los versos 12 a 15 del salmo 68 (p. 260). No es siempre claro a qué se refieren las enmiendas textuales, indicadas con corchetes (cf. vgr. p. 185) a propósito del salmo 45, no se explica cómo se obtiene la palabra "arco" en el v. 5c.). Fuera de esto, la traducción del texto se resiente del uso de una lengua artificial, no exenta de ocasionales oscuridades, como en la p. 20, ni de errores (cf. p. 428 "disparatadas", p. 21 "ofrendas votivas" donde el original debe ciertamente decir otra cosa). No se explica por qué Canaán ha sido siempre transcrito por Caná (p. 13, 16, 35). Hay también irregularidades en las abreviaturas usadas para los nombres de los libros de la Biblia: Ap. y Apo. por Apocalipsis, He. y Heb. por Hebreos, mientras Act. represente a Hechos. Y es hora de que Par. ceda definitivamente el lugar a Cr. (Crónicas). Falta una bibliografía que oriente al lector de nuestra lengua en un estudio más completo.

Jorge MEJIA

Walter WINK, *John the Baptist in the gospel tradition*. Cambridge, University Press, 1968, XII, 132 p. (Society for New Testament Studies, monograph series, 7).

Este volumen reproduce sustancialmente una tesis doctoral presentada en la Facultad de Nuevo Testamento del Union Theological Seminary de New York, de la que se han omitido algunos capítulos por razones de brevedad.

El autor se pregunta por qué la iglesia primitiva ha asignado un lugar tan

preferente a Juan Bautista en los evangelios. En la parte central de su investigación estudia individualmente los evangelios, Hechos y la fuente Q mediante el método de la historia de las formas y de la historia de la redacción. Llega así a mostrar cuál es el papel que toca a Juan Bautista en el kerygma de cada uno de los evangelistas. Al determinar el "Sitz im Leben" de los textos referentes a Juan Bautista, responde a la pregunta inicial: Jesús mismo es el autor de la idea de que la historia de salvación se divide en dos épocas, la segunda de las cuales se inaugura con la predicación de Juan Bautista. Juan Bautista es el "comienzo del Evangelio". W. Wink niega que haya existido una secta mesiánica "Johanita" rival de la iglesia cristiana en la época de la redacción de los evangelios. Esta secta aparecería recién en una época tardía, y las primeras señales de polémica se descubrirían en el evangelio de Juan.

Gran parte del capítulo sobre los escritos de Lucas está dedicada a una severa crítica de las afirmaciones de Hans Conzelmann en su libro sobre la teología de Lucas "Die Mitte der Zeit". Contra Conzelmann, Wink afirma que Juan Bautista no pertenece a la época de Israel de la teología de Lucas, sino que es el comienzo de la segunda época, la del cumplimiento, como se sigue de una correcta interpretación del texto de Lucas XVI, 16. Se reprocha a Conzelmann haber fundado su tesis en una interpretación de este texto que no prueba en ninguna parte de su obra.

Sin disminuir el valor de la obra de Wink, se podrían poner algunas reservas a su frecuente recurso a la fuente Q. Tratándose de un elemento hipotético, y que ha suscitado gran diversidad de opiniones sobre la posibilidad de su existencia, las conclusiones obtenidas pueden presentar un frente muy vulnerable ante aquellos que no admiten la existencia de esta fuente.

Con todo, la tesis de Walter Wink es un magnífico ejemplo de trabajo realizado con el método de la historia de la redacción, que ofrece resultados muy positivos para la teología del Nuevo Testamento.

Luis Heriberto RIVAS

Klaus LAMMERS, *Oír, ver y creer según el Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1967. 165 p. Trad. del or. alemán: "Hören, sehen und glauben im Neuen Testament".

Con gran minuciosidad el autor analiza los libros del Nuevo Testamento para describir, con los mismos datos que le da el texto sagrado, el modo de comunicar la fe que tuvieron Jesús y los apóstoles.

Los libros neotestamentarios son estudiados y agrupados de acuerdo al momento histórico que describen: ya sea la época contemporánea a Jesús o el tiempo apostólico en que el Espíritu actúa por medio de la Iglesia.

Lammers ubica en su verdadero contexto al "fides ex auditu" de San Pablo. Lo completa con el *ver* (el tema de los signos y milagros) y señala el valor que esto posee en orden a la fe. Destaca también como la pretensión de *ver* puede ser una falta de fe, porque en definitiva, la *visión* es la posesión escatológica de lo que

la Palabra anuncia. No todos los que *escuchan* la Buena Noticia salvadora de Jesús o *ven* sus milagros, ni tampoco los que escuchan el anuncio que hacen los apóstoles de lo que han visto y oído, llegan necesariamente a la fe. Pues los elementos ópticos y acústicos que intervienen en este *ver* y *oír* deben ser captados por la fe. De lo contrario pueden incluso resultar contraproducentes y provocar la incredulidad en lugar de la verdadera actitud de fe.

Esta obra completa la teología sacramental, que se ocupa de comprender los "signos" de que vive la Iglesia. Esclarece adecuadamente la conexión que hay entre la Palabra y los signos sacramentales. Es, al mismo tiempo, una aportación de tipo bíblico al problema de cómo y en qué se funda y consiste la fe.

Alberto Balsa

Henri RONDET, *La gracia de Cristo*, Barcelona. Editorial Estela, 1966, 510 p. (Colección Theologia, 8).

Este libro es la traducción que hicieron Manuel López-Villaseñor y José M. Abizanda de las obras originales que el P. Rondet había titulado: "*Gratia Christi*" y "*Essais sur la théologie de la grâce*". Estas dos obras aparecen aquí juntas constituyendo, respectivamente, la primera y la segunda parte de la edición que presentamos.

"*Gratia Christi*" es, como lo indica el subtítulo, un ensayo de la historia del dogma. En él se desarrolla la historia de la concepción cristiana de la gracia desde su preparación en el paganismo hasta su expresión en las obras de Petavio y Scheeben. Pero nos equivocáramos si pensáramos que el desarrollo del tema se limita a lo histórico. El P. Rondet se vale de la historia para ir estableciendo los hitos fundamentales del tratado de la gracia. Por lo tanto, su obra es un verdadero tratado cuyos temas son vinculados e iluminados entre sí por el desarrollo histórico.

La segunda parte, los "*Essais*", es la ampliación histórica-especulativa de la primera. Estructurada alrededor de dos temas fundamentales: la gracia liberadora y la gracia divinizadora, dos maneras de ver la única gracia que salva al hombre, los "*essais*" son un logrado intento de dar unidad y continuidad a las múltiples distinciones que han aparecido a lo largo de la historia de la teología de la gracia. El P. Rondet distingue para unir, y por eso, es que encontramos en su obra interesantes y originales clarificaciones en torno a las relaciones entre naturaleza y gracia, entre gracia habitual y actual, entre gracia habitual y Auxilio especial para la perseverancia final y, entre gracia suficiente y eficaz.

Este libro puede ser de mucha utilidad para todos aquellos que tengan interés en profundizar en el tema de la gracia, y los estudiantes de teología podrán encontrar en él una excelente ayuda para preparar su materia.

Fernando MORENO

Joseph LEMARIE, *Navidad y Epifanía; la manifestación del Señor*. Salamanca, Sígueme, 1966. 504 p. (Col. Nueva Alianza, 13). Tr. de José María Caballero del orig. francés "La manifestation du Seigneur".

Mientras las solemnidades pascales han sido objeto de numerosos y calificados estudios de teología litúrgica, no ha sucedido lo mismo con la fiestas de la "manifestación del Señor", es decir, del ciclo de Navidad. En una obra que es un tejido de citas litúrgicas y patristicas, el P. Lemarié nos ha brindado una aproximación espiritual muy profunda a esas fiestas.

La primera parte expone una historia de las fiestas de la manifestación: Navidad, Epifanía y Purificación. Para los occidentales Navidad es una fiesta de carácter histórico y concreto: *Natale Domini* es la aparición en la carne. Los orientales dependen de una corriente más ideológica y simbólica. Navidad es la fiesta de la idea, que surge como reacción contra las doctrinas falsas de Arrio y Nestorio: Navidad será así la fiesta de la unión hipostática, es decir, la unión de dos naturalezas en la única persona del Verbo encarnado. Pero Navidad será también la fiesta del misterio nupcial de Cristo y la Iglesia.

Lemarié analiza adecuadamente el término *epiphaneia* en el lenguaje religioso del mundo griego para designar a) la manifestación de la divinidad en los hombres que produce la satisfacción interior del fervor religioso en la *teofanía-visión*, y b) la intervención divina en favor de los hombres que produce la satisfacción material en un hecho: la *teofanía-milagro*. Los dos sentidos de la epifanía bienhechora pasaron en Oriente a la fiesta cristiana.

La segunda parte estudia la *liturgia* de Navidad, que no sólo celebra la Encarnación del Hijo de Dios, sino que da acción de gracias por la salvación escatológica inaugurada con el *adventus Domini* en el mundo. Así se desarrollan las dos secciones de esta parte: la liturgia navideña como contemplación y alabanza del hombre-Dios, y como misterio de divinización y salvación humanas.

En la tercera parte aparecen los tres grandes temas de la liturgia de Epifanía: la adoración de los magos, el bautismo en el Jordán y las bodas de Caná. Aquí se celebra sobre todo el misterio de la manifestación salvadora al mundo.

Luego, en la cuarta y última parte, se presenta el misterio del encuentro del Señor con su pueblo, en la persona de los dos ancianos: es la fiesta de la purificación o, como se llama en Oriente, de la *Hypapante*.

La obra se concluye con dos apéndices: uno que contiene los himnos de la Iglesia armenia para estas celebraciones, magníficas expresiones tradicionales de la fe cristiana; otro que transcribe la bendición de las aguas en Epifanía, también de la liturgia armenia. Es esta una larga letanía sobre el tema del "hodie" en el Misterio litúrgico.

El mejor mérito de este libro es presentar una visión eclesiástica y tradicional del ciclo de la Encarnación. El contacto con los textos venerables de los Padres y le la Tradición litúrgica servirán para enriquecer la predicación y la vida sacerdotal. Es un libro técnico, lleno de minuciosas citas, nunca fácil, pero capaz de devolvernos el sentido de unas fiestas, cuyo contenido muchos olvidan en este momento.

René LAURENTIN, *Court traité sur la Vierge Marie*. 5 éd. refondue à la suite du Concile. Paris, P. Lethielleux, 1968, 224 p.

La primera edición de esta obra apareció como parte de la *Iniciación teológica* dirigida por el P. Henri, las otras —traducidas a varias lenguas— se denominaron *Court traité de théologie mariale*, y ésta ha cambiado significativamente de título. Tal cambio responde a una intención definida del autor: insertar el discurso sobre la Virgen María en la Cristología y la Eclesiología, dejando de lado una concepción de “mariología” independiente y suficiente por sí misma.

Laurentin se niega a partir de ningún “principio” fundamental para la “teología mariana”, y prefiere armar su excelente obra en dos partes: el desarrollo doctrinal sobre María, y el desarrollo de la vida misma de la madre de Jesús. Me parece muy válido el intento de ubicar a la Virgen “en el tiempo” y en la historia.

La primera parte analiza desde los temas bíblicos comenzando por *Gal.* 4:4-5 hasta las perspectivas posteriores al Concilio Vaticano II. Los capítulos están muy equilibrados, y todo lo que puede ser accesorio y distraer de la línea fundamental ha sido puesto en nota o enviado a algún anexo final. Noto que en la p. 34 el autor retiene una traducción de *Gen.* 3:15 que generalmente hoy no es aceptada.

La segunda parte es aún más lograda. Presenta a María como cumplimiento de Israel, Madre del Salvador, presente en el sacrificio redentor, icono escatológico de la Iglesia. A la valiosa información, se une aquí una reflexión luminosa, aún sobre aspectos difíciles como la maternidad divina y la “virginitas in partu”. Pero en este último tema precisamente me llama la atención que se haya omitido la mención del imprescindible y estupendo análisis del P. Guérard des Lauriers en la *Revue Thomiste* (1961) que concluyó definitivamente la polémica deplorable abierta por A. Mitterer en 1951 y seguida luego por J. Galot.

Personalmente me hubiera agradado ver algún capítulo de la obra dedicado a integrar a María en la obra del Espíritu Santo: la relación de mariología y Pneumatología como proponía ya en los *Etudes Mariales* de 1952 el P. Congar. Y espero que lo sea en la próxima reedición.

Me permito señalar también que la cita de la nota 23 en la p. 110 es incorrecta. Pero las observaciones apuntadas no quitan el mérito a este libro que sabe encontrar la “via aurea” en el discurso mariológico. El P. Laurentin debe ser felicitado por haber sabido volcar aquí su larga erudición y los votos que formulaba en su opúsculo *La cuestión mariana*. Y su obra debe ser leída, por todos los que quieran renovarse en su amor y su conocimiento de la Madre de Dios.

Oswaldo D. SANTAGADA

Henry Outram EVENNETT, *The Spirit of the Counter-reformation. The Birkbeck Lectures in Ecclesiastical History given in the University of Cambridge in May 1951*. Edited with a Postscript by John Bossy. Cambridge, At the University Press, 1968, XIII, 159 p.

Con un prefacio de Dom David Knowles —autor famoso de “The Religious

Orders in England”— que bosqueja la vida de Henry O. Evennett (1901-1964), el poco conocido historiador de Cambridge, se presentan seis conferencias universitarias que, sobre diversos aspectos del siglo XVI, él dio hace ya varios años en el Trinity College. Knowles ha hecho bien en manifestarnos como Evennett conocía las cosas de España no libremente, sino a través de un contacto personal de erudito y amante de la tierra española. Eso explica muchas de las interpretaciones acertadas del historiador, si no se olvida que tal conocimiento “de visu” no siempre abunda en los historiadores ingleses.

La primera conferencia intenta dar una nueva definición de “contra-reforma” a partir del desarrollo espiritual e institucional de la Iglesia en el siglo XVI. Para Evennett este proyecto es factible por dos motivos: ante todo, por la mejor integración de la historia de la espiritualidad en la historia eclesiástica; luego, por el reconocimiento de las necesarias semejanzas orgánicas en la evolución de las sociedades eclesiásticas y secular. Aquí está en germen lo que Evennett desarrollará a lo largo de sus otras exposiciones: la “contrarreforma” es algo más que una reacción conservadora a una apuesta protestante.

El segundo aspecto toca a la *espiritualidad de la Contrarreforma*. Esta brota de una triple alianza: 1) las clarificaciones de Trento relativas a la enseñanza ortodoxa sobre la Gracia y la Justificación; 2) la urgencia práctica del momento hacia obras activas; 3) ciertos nuevos desarrollos en la enseñanza y la práctica ascética. Especialmente estos desarrollos se habían ido madurando lentamente durante los ciento cincuenta años previos y surgían de pronto con nuevo impulso. Así, por ejemplo, aparece toda una “ciencia” de la meditación, inspirada ya sea en los escritores y maestros de la “devotio moderna”, ya en las tradiciones franciscanas y cartujas, con sus prácticas de oración, que no eran meramente sensibles y superficiales como se suele decir. No menos importantes son los “signos de los tiempos”: la Reforma en cuanto tal, el descubrimiento de nuevas razas para ser evangelizadas, el Estado hostil, y los gérmenes de secularismo y libre pensamiento. Evennett subraya que el rasgo principal de la Contrarreforma será revigorizar la vida espiritual del catolicismo. Esa “espiritualidad” se nos presenta con características típicas: es sacramental; no es bíblica en el sentido protestante, pero está basada en la meditación de la Escritura, especialmente todo lo que se refiere a la vida y pasión de Cristo, tomando así el aspecto de una espiritualidad veneradora de la humanidad de Cristo; es exigente para el individuo al demandar un esfuerzo continuo de oración y autocontrol, progreso y buenas obras; es práctica, pues une íntimamente las obras con el proceso personal; es humanista, al proceder del supuesto que el destino de cada uno depende en parte de la propia actividad.

La tercera conferencia enfoca luego a *San Ignacio y los Ejercicios espirituales*. Estos representan para Evennett una técnica ocasional cuyo propósito primario consiste en realizar un cambio *de vida* y posiblemente también un cambio *de estado de vida*. Le interesa el problema de dependencia literaria de los Ejercicios, pero además la dependencia de experiencias personales del mismo S. Ignacio de Loyola. Aquí analiza la estadía en Monserrat, para rechazar la pretendida influencia benedictina sobre el santo como sostenía entre otros el difunto prefecto de la Biblioteca Vaticana, card. Albareda; también ubica a Mauresa y la estadía en París, así como las influencias extranjeras en España durante el s. XVI, de modo particular las tudescas. Evennett se muestra en este tema muy versado y conocedor

ducho de los especialistas: Leturia, Pinard de la Boullaye, o Iparraguirre.

En este punto se encara el problema de la relación entre *el monasticismo occidental y la reforma de la vida religiosa*: es el cuarto aspecto, en el que aparece el monacato durante el s. XV, los movimientos de reforma, los entusiasmos y las influencias por los frailes y monjas canonizados o beatificados, y sobre todo, el poder creativo de los mendicantes. El siglo XVI se vivió en dos esferas: 1) la espiritual, impulsada por los nuevos "seminarios"; 2) la eficiencia pastoral, incitada por las nuevas congregaciones de clérigos. Así hay un cierto abandono de las prácticas monásticas, para dedicarse a la actividad pastoral o misionera. En este contexto aparece la Compañía de Jesús, con una nueva espiritualidad "personal" —el individualismo— que pone el énfasis en la educación y el aprendizaje de los ministros de la salvación, mediante una exigencia de frecuentación universitaria y una probación espiritual. La vida jesuita aparece liberada de la rutina monástica, rechazando prácticas convencionales. Evennett dedica buenos párrafos a negar el aspecto "militar" de la C. de Jesús, una exageración promovida por algunos de sus mismos miembros. La C. de Jesús intenta actividades "sociales": la educación (menos la primaria que corresponde a un tipo de fundación como la de De la Salle); los enfermos (como herencia de los hospitalarios medievales). Todo esto implica nuevas formas de vida comunitaria.

La quinta conferencia trata del principio de *representación en la administración de la Iglesia*. Aquí aparece toda la erudición de Evennett sobre su especialidad —el Concilio de Trento y su época—: las teorías conciliaristas, la nueva visión del papado, las nuevas relaciones con el poder secular, el apostotado de las misiones, la reorganización pastoral, la eliminación de los peores abusos en la Curia romana. Hay una difícil problemática financiera en este período, que tocan sin duda a la reforma de la Iglesia: desde las tasas a las iglesias hasta las tasas para dispensas y favores pontificios; la institución del crédito público (los famosos "Monti") y la recepción vaticana de créditos bancarios de los potentados europeos. El Concilio Tridentino aporta, al menos, tres grandes elementos positivos: 1) la restauración de la eficacia del episcopado católico, mediante la ley de residencia en la diócesis contraria la pluralidad y acumulación, y mediante la limitación de los derechos estatales para su nombramiento; 2) el debilitamiento de su independencia institucional; 3) la reforma de la situación financiera, en contra de los favores papales fuera de la ley, especialmente a través de las tres "quasi" instituciones más criticadas en ese siglo: la Dataria, que cobraba las "composiciones" una tasa grave por privilegios, la Signatura de gracia y de justicia, y la Penitenciaria. Otro aspecto debe ser señalado aquí: las discusiones acaloradas de 1562/3 consiguieron evitar que se diese al Papa el título —aceptado por otra parte en Florencia— de "Rector Universalis Ecclesiae". Era una manera de querer subrayar que los obispos no son "delegados papales", como se dijo más de treinta veces en Trento.

La última conferencia estudia los *nuevos órganos de gobierno en la Iglesia postridentina*. En primer lugar, el *cardenalato*, cuya reforma era exigida por los clamores de la época. Se solicitaba que los cardenales que vivían en Roma fuesen desvinculados de los numerosos obispados y beneficios no italianos, que se reformase su manera de vivir nada evangélica, y que se reconstituyese como senado papal. Se necesitaba pues una reforma moral de esta institución y una eliminación de dos reivindicaciones absurdas: 1) la posesión de derechos de representación

de sus nacionalidades; y 2) la posesión de derechos independientes, como por "iure divino". Aquí surge la figura de Pablo III que llevó a cabo la reforma católica y el movimiento de contrarreforma. Y más adelante la de Sixto V, y el establecimiento de las "congregaciones" en 1588. En segundo término, la *secretaría de Estado*, como gran novedad en el gobierno eclesiástico. Evennett está dispuesto con buenos argumentos a justificar esta institución del nepotismo papal debido a las circunstancias históricas. Luego, los *nuncios*, una especie de descendientes de los antiguos colectores de impuestos eclesiásticos, que se convierten en este período en agentes diplomáticos de la política romana y, en eclesiásticos propulsores de la nueva espiritualidad. No en vano Gregorio XIII se preocupó tanto en su elección. Habría que agregar aquí las nuevas perspectivas que se abrieron, cuando la Iglesia para balancear los déficits espirituales en el viejo mundo, comienza su expansión apostólica hacia el nuevo.

John Bossy, el editor de estas conferencias, ha emprendido una tarea útil y meritoria, al presentar las dos tesis fundamentales de Evennett en estas seis conferencias: 1) que la Contrarreforma fue esencialmente un resurgir religioso, un "revival"; 2) que los métodos para la reforma espiritual e institucional se adaptaron de manera muy adecuada a la época. A Bossy —que se especializa también en el s. XVI— le debemos las notas bibliográficas completadas y algunas observaciones críticas de importancia.

Con respecto a las posiciones de Evennett quiero hacer algunas observaciones sobre el plan mismo de las conferencias: falta un lugar a los aspectos negativos. Es cierto que dichos aspectos ya han sido acentuados hasta la saciedad por muchos historiadores no católicos, y que convenía, al menos una vez, no detenerse en ellos y dedicarse a los importantes aspectos positivos. Si esta fue la intención de Evennett, su resultado es brillante. De lo contrario, se extraña un estudio, aún breve del papel de la Inquisición y de los "príncipes cristianos". Me parece excesiva la importancia dada a S. Ignacio y los Ejercicios espirituales, pero excelente la visión europea, y no solamente inglesa, sobre todos los temas.

Dos últimas acotaciones. Sobre lo económico en la vida eclesiástica del s. XVI, habrá que recurrir más bien a la obra precisa de Delumeau. Y sobre la Secretaría de Estado vaticana, no se puede desconocer ahora el estudio indispensable de Kraus. Hechas las observaciones y las acotaciones, la palabra final debe ser elogiosa para una obra que se lee con alegría, y que deja un sabor de frescura. Evennett es un historiador que con sus palabras reveló que no se puede interpretar la historia de la Iglesia, sin una profunda vivencia espiritual. Para los que hoy se dan el lujo de criticar con generalizaciones las actitudes eclesiales, este libro demostrará como es más importante ver las cosas "sub specie aeternitatis".

Oswaldo D. SANTAGADA

Steven RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity; a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge, University Press, 1968. x, 455 p.

El autor ha dedicado largos años de su vida al estudio del mundo bizantino

y de los conflictos entre oriente y occidente durante el medioevo. En este estudio se propone examinar los efectos de la conquista otomana sobre la vida religiosa y la historia eclesiástica griega. Se trata de analizar los acontecimientos fundamentales por los que atravesó la Iglesia de Constantinopla desde 1261 hasta 1821. La base del trabajo fue suministrada por varias conferencias que dio Runciman entre 1960 y 1966: las "Gifford lectures" y las "Birkbeck lectures".

El libro se compone de dos secciones. La preliminar intenta darnos el trasfondo múltiple de la Iglesia bizantina en los últimos años de ese imperio. Así pasarán ante nosotros cuatro épocas; las de las controversias teológicas hasta el s. VII; la de las empresas misionera de Constantinopla con la conversión de los balcanes y rusos hasta el s. XI; la de las invasiones turcas y las cruzadas, hasta el s. XI; la de la caída del Imperio latino bajo Miguel Paleólogo en 1261. En una interesante visión de conjunto aparece la estructura de la Iglesia en su jerarquía y monasterios; las relaciones de Iglesia y Estado, de iglesias entre sí, de la Iglesia con el pensamiento filosófico.

Luego emprende la tarea de penetrar en la triste historia posterior, es decir, como el Patriarcado consiguió resistir como fuerza espiritual en medio de la humillación, la pobreza y el desprecio, transigiendo a veces con toda clase de intrigas y corrupciones bajo gobiernos semejantes. La situación con los infieles, las relaciones con Roma, con los luteranos, calvinistas y anglicanos, con Moscú; los problemas de doctrina y la situación del pueblo griego son tratados con amplia y erudita documentación. Aparece así claramente cual fue la tarea de los patriarcas en estos siglos de oscuridad: tratar de mantener la fe y la estructura eclesial. La libertad de culto resultaba así más importante que la libertad secular. Quisieron preservar a su Iglesia de una posible absorción por parte de la Iglesia de Roma, y para ello buscaron apoyo y aliados en las nuevas iglesias protestantes. Aseguraron la lealtad de la iglesia filial de Rusia. Pero la integridad doctrinal no fue tocada y el soporte protestante fue más económico que otra cosa.

La obra es completada con una bibliografía muy profusa sobre el tema abordado. Es una valiosa contribución a la historia eclesiástica, especialmente, en aspectos poco conocidos anteriores a 1821.

Oswaldo D. SANTAGADA

G. Martin RUOSS, *A World Directory of Theological Libraries*. Metuchen, The Scarecrow Press, 1968, 220p.

Cuando en 1967 respondí a la encuesta privada que el autor del presente instrumento de referencia envió a 1779 bibliotecas de todo el mundo, no imaginé que el resultado sería tan interesante. En efecto, si bien las respuestas recibidas alcanzan sólo a un 39 por ciento de esas instituciones, es decir, a 682, el servicio que se presta es de tanta utilidad que vale la pena proseguir con la aventura, como podría calificarse este intento.

Las bibliotecas clasificadas pertenecen en su gran mayoría a seminarios teológicos o sus equivalentes, y corresponden a varias denominaciones religiosas cris-

tianas y judías. La Iglesia Católica ocupa el mayor número de bibliotecas, siguiéndola la Anglicana, Bautista, Metodista y Luterana. No se han incluido los materiales bibliográficos de monasterios, parroquias, catedrales, abadías, archivos, etc.

Los datos más completos pertenecen, a los Estados Unidos, los menos a España e Italia. De América Latina faltan los datos de algunos institutos teológicos y seminarios que podrán incluirse en futuras ediciones, como p.e. el Instituto de Cultura Religiosa Superior de Buenos Aires o el "Studium theologicum" de Córdoba.

A los bien compaginados índices de instituciones o grupos religiosos, o de áreas geográficas, me permito sugerir que se añada un índice *por ciudades*. Eso daría una impresión más exacta. Así, si bien en Argentina hay 26 bibliotecas, teológicas, será bueno saber que 10 pertenecen a Buenos Aires. Por otro lado, las instituciones conviene que sean clasificadas más bien por el lugar donde tienen su sede, que por la nación de la que forman parte.

Osvaldo D. SANTAGADA

III. Notas de Lectura

Francois BIOT, y otros, *Esquemas de moniciones litúrgicas para cada domingo*. Madrid, Ediciones Marova, 1968. 220 p. (Col. "Christus Pastor", n. 24). Orig. francés publicado en "Paroisse et Liturgie".

Esta es una auténtica contribución pastoral, en cuanto los esquemas presentados intentan en todo momento despertar la fe, reedificarla, ayudarla a expresarse. La misión presidencial en la asamblea de culto, consiste también en establecer entre todos los participantes las relaciones interpersonales indispensables para una "celebración" cristiana. Debe incluso expresar las experiencias vitales de cada uno, especialmente mediante un "guión", al comienzo de la misa (u otros sacramentos), que no sea un mero aviso oficial o anuncio de cántico, sino que intente resumir lo que todos llevamos dentro: desde los problemas de solidaridad humana hasta las dificultades interiores.

Para un equipo litúrgico, de predicación o de guías, en el que se quiera injertar al laicado, estas páginas sirven como adecuada introducción y fuente de inspiración. Pero jamás pueden eximir de un trabajo común y no deben ser reproducidos oralmente a la letra, como sucede a menudo cuando no se hacen los esfuerzos necesarios de imaginación pastoral.

J. B. MOLIN y Thierry MAERTENS, *Renovación de las preces de los fieles*. Madrid, Ediciones Marova, 1968, 235 p. (Col. "Christus Pastor", n. 23).

Al estudio histórico sobre la "oratio fidelium" del Hno. Molin, se une la presentación pastoral de temas, estribillos, fórmulas de intenciones presidenciales y diaconales que hace Dom Maertens. Esta segunda parte, es según mi opinión más un esbozo que un trabajo acabado. Por el contrario, son de suma importancia los textos de oraciones tradicionales, que Molin ha tomado de formularios antiguos, adaptando el estilo y la redacción: por la paz, la Iglesia, la unidad, los pastores, los cristianos en sus diferentes circunstancias, las parroquias, las familias, el trabajo, los difuntos. El opúsculo se completa con buenos índices de tiempos litúrgicos, de temas bíblicos y de intenciones.

La formation liturgique dans les monastères. Bruges, Publications Je Saint André, 1967. 143 p. (Col. "Liturgie et monastères" - Etudes, n. 2).

Son las conferencias sobre formación litúrgica pronunciadas en el encuentro que del 28 al 30 de junio de 1966 tuvieron en Taizé cerca de 90 monjes y monjas, responsables en sus monasterios de esa importante tarea (cfr. Constitución "Sacrosanctum Concilium", n. 11, 14-19). Abre la serie un estudio de las directivas del Concilio, por Robert Gantoy. Luego, el P. Bernard Besret analiza concretamente las posibilidades que ofrece la vida monástica para los novicios "de hoy", señalando el valor de la celebración festiva de la Eucaristía dominical, Dom Ph.

Rouillard aporta su reflexión sobre la organización de los estudios en los conventos y sobre el lugar a dar a la liturgia en ese ordenamiento. Bajo el título "Liturgie et théologie", *Romain Swaeles* intenta hacer comprender la importancia de la formación litúrgica del teólogo y de la visión litúrgica de los tratados teológicos. Sobre la formación de las monjas actuales en estas nuevas perspectivas, se podrán leer una serie de constataciones del problema y algunos medios de solución que propone *Dom. F. Vendenbroucke*. ¿Cuál es el objetivo de esta formación? *Adrian Nocent* sugiere que tal objetivo es la misma *celebración del Misterio* en un contacto vital con la comunidad monástica. Por último, *P. Deseille* propone la formación permanente de la comunidad que no caiga en un intelectualismo litúrgico, sino que sea siempre una iniciación vivencial al Misterio sacramental.

Algunos estudios insisten en la formación doctrinal, otros en la inserción participante dentro de la comunidad que celebra. Pero todos convergen y se complementan: la liturgia no es una "especialidad" de monjes benedictinos, sino una actividad viviente y comunitaria que lleva al servicio fraternal.

Eucharistie et Vie Conventuelle, Bruges, Publications de Saint André, 1968, 104 p. (Col. "Liturgie et monastères", Etudes, n. 3).

Es el resultado de la segunda sesión de "Liturgie et monastères", realizada en Orval desde el 17 al 20 de julio de 1967 y cuyo tema era la Eucaristía y la vida conventual. Con mucha sinceridad de opinión aparecen aquí el sentido, los límites y los valores de la concelebración eucarística; y dos estudios: uno sobre la Eucaristía como centro de la vida común y otro sobre la devoción eucarística en las comunidades. Resulta especialmente iluminante la conferencia de *Dom. E. Dekkers*, quien ha formulado las dificultades de los ritos actuales de concelebración. Hay una óptica falseada de lo que ella es. Occidente está todavía demasiado preocupado por una restauración de la concelebración para evitar la multiplicidad de las llamadas "misas privadas". Asimismo son oportunas las clarificaciones de *Dom Swaeles* sobre la teología del signo, de la Iglesia y del sacerdocio implicada en la concelebración.

Oswaldo D. SANTAGADA

VI. Libros Recibidos

LIBROS RECIBIDOS

Editorial y Librería La Aurora, Doblas 1753, Buenos Aires.

Boy, Malcolm, *¿Vienes Conmigo Jesús?*

Ediciones Paulinas, Av. San Martín 4350, Florida, Prov. de Buenos Aires.

Semmelroth, O., S.J. y Zerwick, M. S.J., *El Concilio Vaticano II y la "Dei Verbum"*.

ALEMANIA

Quelle & Meyer, Heidelberg.

Rost, Leonhard, *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament.*

AUSTRIA

Otto Müller Verlag, Salzburg.

Werke und Jahre 1937-1962.

ESPAÑA

Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca.

Bonhoeffer, D., *El precio de la Gracia.*

Schillebeeckx, E., *Dios y el Hombre, Ensayos teológicos.*

Schillebeeckx, E., *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación.*

Schillebeeckx, E., *Revelación y teología.*

ESTADOS UNIDOS

Scarecrow Press, 52 Liberty St., Metuchen, N.J. 08840, U.S.A.

Ruoss, G. Martin, *A World Directory of Theological Libraries.*

FRANCIA

Les Editions du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, 75 Paris-7.

Botte, Bernard y otros, *Anaphores nouvelles*.

Congar, I., O.P., *L'Ecclesiologie du haut moyen âge*.

Gaide, G., *Jérusalem, Voici Ton Roi* (Commentaire de Zacharie 9-14).

Saint Thomas D'Aquin, *Somme Théologique - L'Ordre*. Supl.: Questions 34-40.

P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, 75 - Paris - 6.

Laurentin, R., *Court Traité sur la Vierge Marie*.

Touilleux, P., *L'Eglise Dans Les Ecritures - Preparation et Naissance*.

INGLATERRA

Cambridge University Press, Bentley House, 200 Euston Road, London, NW 1.

Ackroyd, P. R. & Lindars, B., S.S.F., ed., *Words and Meanings*.

Runciman, S., *The Great Church in Captivity*.

Wink, W., *John The Baptist in the Gospel Tradition*.

ITALIA

Paideia Editrice, Brescia.

Soggin, A. J., *Introduzione all'Antico Testamento. I. Dalle origini all'esilio*.

SUIZA

Conseil Oecuménique des églises, 150, route de Ferney, Ch. 1211, Geneve 20.

A L'Ecoute D'Upsal, Rapports de Sections de la quatrième Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises Upsal 1968.

TEOLOGÍA

fundada en 1962

Números anteriores

Nº 1

AGOTADO

GIAQUINTA, El Concilio Vaticano II y la unión de los cristianos en el pensamiento de Juan XXIII.

BRIANCESCO, Teología de la Fe en San Alberto Magno (I).

NOVAK, Mons. Escalada como Obispo Auxiliar de Buenos Aires.

Nº 2

AGOTADO

MASCIALINO, Ética de los evangelios sinópticos.

GELTMAN, S. Tomás sobre los bienes superfluos y problemas del mundo actual.

BRIANCESCO, Teología de la fe en San Alberto Magno (II).

LARRABE, División de parroquias. Orígenes.

GIAQUINTA, La voz del oriente a la hora del Concilio.

MEJIA, Nuevos descubrimientos de manuscritos de Palestina.

TONDA, Las secularizaciones de 1823.

Nº 3

GIAQUINTA, Ecumenismo católico y Concilio (a través de los escritos del Cardenal Montini).

FERRARA, La noción de Tradición. Ensayo sistemático (I).

LARRABE, Creación de nuevas parroquias según el Concilio de Trento.

NOVAK, Reclamaciones de Mons. Escalada, por la retención de su bula de nombramiento como auxiliar de Buenos Aires.

Nº 4

PIPO, Los pobres en la Iglesia (I).

CROATTO, ¿Misterios paganos o arquetipos históricos?

NARDONI, Una etapa en el concepto bíblico de salvación (Dan. 12, 1-2).

FERRARA, La noción de Tradición. Ensayo sistemático (II).

NOLASCO, Observaciones sobre natalidad.

TONDA, Dictámenes de Funes y Medrano sobre dispensas matrimoniales (II).

Nº 5

PIPO, Los pobres en la Iglesia (II).

DE ZAN, La ordenación final del hombre a la gloria en el comentario a las sentencias de S. Tomás de Aquino.

PEREZ BRAVO, Exposición de la doctrina de la fe en el Nuevo Mundo.

GELTMAN, Boletín de Teología de la Historia.

TONDA, Se suprime en Buenos Aires (1824) el nombre del Papa en la liturgia.

Nº 6

AGOTADO

GELTMAN, La Acción temporal del cristiano. A propósito del esquema conciliar sobre el "Apostolado de los laicos".

GIAQUINTA, El Colegio Presbiteral.

FERRARA, La noción de Tradición. Ensayo sistemático (Conclusión).
 MEJIA, El crimen de Onán.
 MEJIA, Un aporte a la crítica textual de Jeremías, 11, 19.
 TONDA, Los sueldos del cabildo de Buenos Aires, antes y después de la Reforma de Rivadavia (1822).

AGOTADO

Nº 7 — *Comentario a la Constitución Conciliar "LUMEN GENTIUM"* (I).

FERRARA, Estructura de la Constitución Dogmática "Lumen Gentium".
 GERA, El Misterio de la Iglesia (Cap. I).
 CHIESA, La Iglesia, pueblo de Dios único y universal (Cap. II).

AGOTADO

Nº 8 — *Comentarios a la Constitución Conciliar "LUMEN GENTIUM"* (II).

TELLO, La Comunión de vida con Dios en la Iglesia (Cap. V, VII y VIII).
 GIAQUINTA, La Jerarquía: una potestad al servicio de la Iglesia (Cap. III).
 GELTMAN, El Laicado en la Iglesia (Cap. IV).
 BASSO, La vida religiosa en la Constitución "Lumen Gentium" (Cap. VI).

Nº 9

O'FARRELL, La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su evolución.
 IBÁÑEZ, Sentido del sacrificio cristiano.
 SALADINO, La dignidad sacerdotal del Pueblo de Dios, según la doctrina de S. Tomás.
 VACCARO, La presencia personal de Cristo en la Eucaristía. Notas sobre el origen de la fórmula tridentina.

Nº 10-11 — *Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral "GAUDIUM ET SPES"*.

MEJIA, Constitución Gaudium et Spes: génesis, elaboración, crisis, resultado.
 MANDRIONI, La condición del hombre en el mundo actual.
 CROATTO, La lectura cristiana de los "signos de los tiempos".
 FERRARA, Ateísmo y sentido del hombre en Gaudium et Spes.
 CHIESA, Función de la Iglesia en el orden temporal.

Nº 12 — *Ateísmo y Religión*, por Bernard Welte.

Nº 13

PIRONIO, Los Signos de los Tiempos en América Latina.
 CERA, Eucaristía y vida cotidiana.
 BRIANCESCO, El diálogo y la Verdad.
 CASA, Nuestra Iglesia y la Iglesia de los Apóstoles.
 O'FARRELL, Capacidad creadora y Plan de Pastoral.
 TONDA, Consagración episcopal de Medrano en Brasil.
 GIAQUINTA, Diaconado permanente en América Latina.
 KARLIC, Primera Semana Nacional de Teología.

ya está bien alimentada, mejora todavía más tal situación; y los segundos, gran parte de cuyos habitantes se hallan subalimentados, ve empeorar ese estado de cosas.

Limitándonos a estos últimos, cabría preguntarse si ese deterioro se halla influenciado por el rápido crecimiento de su población. Sin duda que sí. Pero ello no es la razón de fondo. Esta consiste en sus atrasadas técnicas agrarias, comparadas con las que son usuales en los países desarrollados. Así, en la Conferencia Mundial de Población, celebrada en 1965 bajo los auspicios de las Naciones Unidas, se hizo notar que "durante los 25 últimos años los rendimientos por acre en América del Norte habían aumentado en un 109 %, mientras en Asia sólo habían aumentado en un 7 %⁴. Este pequeño incremento en el lapso de un cuarto de siglo equivale prácticamente a una situación de estancamiento, de no aplicación de las innovaciones técnicas que se han multiplicado desde el fin de la segunda guerra mundial.

Si tal es la razón de fondo, es evidente que la solución básica no puede consistir tanto en el "control de la natalidad", cuanto en el mejoramiento de las técnicas productivas. Tarea no fácil ni a corto plazo, claro está; pero perfectamente factible si se le dedican los medios educativos y financieros que mereco, en una acción coordinada de carácter mundial⁵. Si, por ejemplo, se emplearan en ella esfuerzos y recursos semejantes a los que se vienen consagrando a finalidades militares y a la navegación espacial.

Cabe recordar lo que ha expresado en una obra reciente ("Population growth and land use", de 1967) un renombrado economista contemporáneo, el australiano Colin Clark. Sobre la base de cuidadosos cálculos, estima que una explotación eficiente de toda la tierra, como la que se realiza hoy día en los países más adelantados, podría alimentar una población mundial de 47.000 millones con una dieta estadounidense (en la que predominan los productos animales) y de 157.000 millones con una dieta japonesa (en la que predominan los productos vegetales). Compárense estas cantidades con la población actual de nuestro planeta, que es de unos 3.500 millones de personas.

Las posibilidades apuntadas por Clark serían aún mayores, naturalmente, con técnicas de explotación más avanzadas, algunas de las cuales existen ya, aunque todavía en pequeña escala o a nivel experimental, y otras son entrevistas por los hombres de ciencia para un futuro próximo.

César H. BELAUNDE

4 Cfr.: Naciones Unidas, "La población mundial: problema capital para el desarrollo. Resumen de los aspectos más destacados de la Conferencia Mundial de Población". Nueva York, 1966, pág. 11.

5 "En una monografía presentada a la Conferencia, sobre el crecimiento agrícola de los diferentes estados de la India, se indicaba que los principales incrementos de la producción agrícola durante el decenio de 1950 se habían registrado en Madrás, donde la densidad de la población por unidad de superficie cultivada es ya muy superior al promedio nacional, y en Punjab, donde la tasa de crecimiento demográfico es superior a la media". "...Es evidente que, independientemente de que se trata de un país en desarrollo o de un país avanzado tecnológicamente, una población de gran densidad y elevada tasa de crecimiento puede reaccionar positivamente al ser puesta a prueba en su desarrollo, y extraer de sus limitados recursos agrarios rendimientos apreciablemente superiores". (Naciones Unidas, op. cit., pág. 12).