

TEOLOGÍA

La Dirección: 1962-1972 • *Carmelo Giaquinta: La Teología al servicio de la Palabra de Dios* • *Luis H. Rivas: El "Padre Nuestro" en el Evangelio según san Mateo* • *Jorge Mejía: La liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica* • *Eduardo Briancesco: Matrimonio y sacerdocio: sacramento, fidelidad, castidad* • *Luis Alessio: Palabras y gestos de la Reconciliación sacramental* • *José M. Arancibia: El matrimonio en los Sínodos del Obispo Trejo* • *Guillermo Rodríguez Melgarejo: Reflexiones acerca de la Pastoral popular desde el interior de un Santuario* • *Carmelo Giaquinta: Propiedad de los medios de producción y pensamiento social de la Iglesia.* • *Ernesto Mai: Algunos principios para una teología de la Pastoral popular* • *Notas bibliográficas* • *Libros recibidos* • *Crónica de la Facultad.*

TEOLOGÍA

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

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO X, Nº 21-22

AÑO 1972/1973

SUMARIO

<i>La Dirección: 1962-1972</i>	5
<i>Carmelo Giaquinta: La Teología al servicio de la Palabra de Dios</i>	7
<i>Luis H. Rivas: El "Padre Nuestro" en el Evangelio según san Mateo</i>	16
<i>Jorge Mejía: La liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica</i>	25
<i>Eduardo Briancesco: Matrimonio y sacerdocio: sacramento, fidelidad, castidad</i>	62
<i>Luis Alessio: Palabras y gestos en la Reconciliación sacramental</i>	71
<i>José M. Arancibia: El matrimonio en los Sínodos del Obispo Trejo</i>	93
<i>Carmelo Giaquinta: Propiedad de los medios de producción y pensamiento social de la Iglesia</i>	111
<i>Guillermo Rodríguez Melgarejo: Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario</i>	117
<i>Ernesto Mai: Algunos principios para una teología de la pastoral popular</i>	139
<i>Notas bibliográficas</i>	141
<i>Libros recibidos</i>	148
<i>Crónica de la Facultad</i>	152
<i>Índice del Tomo X</i>	157

1962 - 1972

10 años no son casi nada. Ni en la vida de un hombre adulto, ni —mucho menos— en el curso de la historia humana. Sin embargo, es el tiempo en que un niño llega a las puertas de la adolescencia. Mirados así, diez años son mucho tiempo. Son años en los que se perfila la personalidad. Son los años de las primeras ilusiones, de los primeros gozos, de los primeros dolores.

Analizar hoy el andar de *TEOLOGÍA* y de sus números editados durante estos diez años interesa poco. Pero no se puede menos que ponerlos en relación con los diez años últimos que ha vivido la Iglesia. Son los años del Concilio Vaticano I, con cuya inauguración en octubre de 1962, nuestra revista iniciaba su camino.

Esta referencia de *TEOLOGÍA* al Concilio no es una pura coincidencia temporal. Es, más bien, una referencia intrínseca, constitutiva de ella misma. En efecto, a impulsos del ansia de la Iglesia, manifestada durante la preparación del Concilio, de andar, con paso renovado al encuentro de su Señor, surgió en la Facultad de Teología un ansia de servirla a Ella también con paso renovado. La creación de la revista quiso ser, entonces, una forma de ese servicio renovado. Más tarde, en 1969, ese servicio exigió la adaptación de los Estatutos de la Facultad. Mañana ¿qué exigirá?

Sin adelantarnos al mañana, y sin ponernos a discurrir aquí sobre todos los cometidos de la Facultad de Teología, enunciemos hoy sólo dos pautas que puedan ser útiles para los próximos diez años de la revista: una primera, organizativa, la otra, inspiradora de su tarea.

La organización de la revista ha de tener en cuenta la inserción de la misma en el cuadro institucional de la Facultad. La revista ha de ser, por lo mismo, el fruto del trabajo de sus Departamentos y Cátedras orgánicamente constituidos. La organicidad y laboriosidad de los mismos encontrarán, de esta manera, en la revista, expresión y estímulo.

Para la inspiración de la revista, será más que suficiente, volver a escuchar las mismas palabras —contemporáneas al primer número de *TEOLOGÍA*— con que Juan XXIII, el 11 de octubre de 1962, enunciaba la tarea que aguardaba al Concilio en cuanto la difusión de la Doctrina sagrada. Vale la pena transcribirlas:

“El Concilio ecuménico XXI —que se servirá de eficaz e importante auxilio de aquellos que sobresalen por su ciencia en las disciplinas

sagradas, por su experiencia en el apostolado y en la organización— quiere transmitir la doctrina pura e íntegra sin atenuaciones que durante veinte siglos, a pesar de dificultades y de luchas, se ha convertido en patrimonio común de los hombres; patrimonio que, aunque no haya sido recibido gratamente por todos, constituye una riqueza para todos los hombres de buena voluntad.

Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos. Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y que tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad transmitidas con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los Concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales.

Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral”.

LA DIRECCIÓN

LA TEOLOGIA AL SERVICIO DE LA PALABRA DE DIOS(*)

I. - VIDA Y FUNCION DEL TEOLOGO

¡Servir a la Palabra de Dios!

¿Puede haber mayor ambición en la Iglesia, por no decir en la vida de un hombre? Si bien es cierto que en la Iglesia todo lleva la impronta de esa Palabra, ya que todo comienza en Ella, a Ella se somete y en Ella se resuelve, la función del teólogo está, de un modo muy particular, impregnada de la Palabra de Dios.

Hasta el mismo nombre lo dice: "Theólogos", o sea: "Theou Lógos; es decir: "Palabra de Dios"; o bien "el que sabe de Dios", "el que habla de Dios". Para los primeros Padres de la Iglesia era, también, "el que ve a Dios".

¿Podrán valer un día de cada uno de nosotros, profesores y alumnos, todas estas definiciones del "Teólogo"? ¡Ojalá! No ambicionemos, entretanto, canonizarnos como tales. Ansiemos, sí, hoy, y cada día después, ser más y más *Servidores de la Palabra de Dios* (*Lucas, 1, 2*).

¡Servidores!...

Esta palabra no designa ninguna tarea fácil y cómoda. Ser servidor de la Palabra habla de sudor cotidiano, de esfuerzo constante, silencioso, sacrificado, por merecer de esa Palabra el susurro de una voz.

El teólogo de profesión, lo mismo que el estudiante de Teología, sabe por experiencia, que la Palabra de Dios no se revela fácilmente. En la dispersión psicológica, en el ruido que acompaña fatalmente a la acción —también a la acción apostólica—, la Palabra permanece, de ordinario, taciturna.

La revelación de la Palabra al teólogo es recompensa a un previo, largo y exigente servicio. Exige, primero, el servicio de la oración, constante y llena de fe.

Segundo, pide reflexión científica metódica. Entonces, sí, la Palabra de Dios se confía para ser concebida y tornarse "concepto" en la mente del teólogo.

¿Podría ser de otra manera? Las leyes de la vida son siempre las mismas, y ante situaciones análogas actúan de la misma manera. El calor de la intimidad, la larga espera, la donación gozosa y dolorosa, a la vez, de lo más íntimo del propio ser, son las leyes que presiden

* Clase magistral del presbítero Carmelo Giaquinta al hacerse cargo del Decanato de la Facultad de Teología (28 de agosto de 1972).

la "concepción humana" en el seno de una madre. ¿Habrían de ser otras las leyes que presidiesen la *concepción teológica*, o sea la encarnación de la Palabra de Verdad en la mente del teólogo?

Llegado ese momento de la "concepción teológica", la Palabra de Dios, que es Dueña y Soberana, requiere del teólogo nuevos y renovados servicios. No se dejó concebir en su mente sino para ser dada a luz y regalada a los hermanos. Por ello el teólogo debe continuar sirviendo. Será como el servidor de las parábolas evangélicas.

Vigilante (*Lucas*, 12, 37): o sea, despierto y atento a toda interrogación que le formule el hombre, creyente en Cristo o no. Buen negociador de los talentos recibidos (*Mateo*, 25, 14 s.): es decir, cultivador de la Palabra revelada, perito en las ciencias teológicas, siempre dispuesto al diálogo con sus colegas y con los hombres que cultivan otras ciencias, en orden a buscar siempre nuevos filones de esa riqueza e inventar nuevas aplicaciones de la Palabra salvadora.

Administrador fiel, que reparta a sus hermanos la ración de alimento necesaria en su momento oportuno (*Mateo*, 24, 45), a saber: cumplidor e inventor de tareas múltiples, en favor de sus hermanos, que incluye una gama enorme de actividades; por ejemplo: la enseñanza, paciente y progresiva, en un ciclo básico; la presencia continua en otros ambientes universitarios en orden al esclarecimiento de la verdad humana con la fe cristiana; la actuación circunstancial, incluso polémica, para dilucidar cuestiones que agitan al hombre moderno; la investigación, personal o en equipo, programada y cumplida en la Facultad, etc.; sin excluir, tampoco, el compartir el sacrificio de las tareas directivas, e incluso administrativas cuando las circunstancias así lo imponen.

El teólogo o servidor de la Palabra debe, sobre todo, *ser*, más que *hacer*.

Como dice el Evangelio, debe ser siempre humilde ante la Palabra. ¿Es, acaso, jamás, el servidor superior a su amo? (*Mt.*, 10, 24). Por lo mismo, el teólogo subordina a esa Palabra todo derecho o punto de vista personal, doctrinal o práctico. Sin temor alguno. Porque servir a esa Palabra libera, y humillarse ante Ella exalta. En orden a un mejor servicio a esa Palabra soberana, el teólogo acepta y busca la crítica leal y estimuladora: de los colegas, de los alumnos, de la comunidad universitaria, de la Iglesia local, y de toda la Iglesia Madre.

La alabanza no lo infatua. Después de una jornada trabajosa, e incluso el día en que despuntan los frutos, no sobrevalora el trabajo realizado: "Siervo inútil soy —dirá—; he hecho lo que debía" (*Lucas*, 17, 10).

El desconocimiento de los otros por su labor no lo descorazona. ¿No sabe acaso que la Palabra, que él sirve, es como la semilla que el labriego entierra en el surco? Olvidada al parecer, su labor se mani-

fiesta, como se manifiesta la semilla sembrada: "Duerma o se levante, de noche o de día —dice poéticamente san Marcos en su Evangelio—, el grano brota y crece, sin que el campesino sepa cómo" (*Mc.*, 4, 27). Así también la labor del teólogo.

La contradicción, la crítica fútil, no lo conmueve ni le hace poner en duda el valor de su labor. ¿Se pretende en la Iglesia otra cosa del teólogo—servidor de la Palabra que ser hallado fiel? (*I C.*, 4, 2). A san Pablo, el gran anunciador de la Palabra, le bastaba la buena conciencia de su fidelidad.

Al teólogo, dispuesto a continuar y renovar su servicio a la Palabra divina, están dirigidas estas palabras de la Palabra encarnada:

"El que me sirva, que me siga,
y donde yo esté, allí estará también mi servidor.
Al que me siga, el Padre le honrará".

(*Juan 12, 26*)

¿Se puede ambicionar mejor recompensa?

Podríamos seguir largamente meditando sobre la naturaleza y exigencias del servicio a la Palabra de Dios por parte del teólogo. Baste, esto, como primer cuadro de referencia, desde el cual interpretarnos recíprocamente, profesores y alumnos de esta Facultad. Así los interpreto yo hoy a ustedes. Ojalá merezca mañana yo ser interpretado por ustedes así.

II. — LA TEOLOGIA, HOY

Para entender mejor nuestro servicio cotidiano en la Iglesia, que es la Teología, mirémosla ahora a Ella misma.

1. "VERBUM CARO" (JUAN 1, 14) O LA CUESTION DE LA "TEOLOGIA ENCARNADA"

Lo primero que nos sugiere la reflexión sobre qué es Teología, es que Ella —Palabra de Dios pensada y proferida por el teólogo—, guarda una cierta analogía con el Verbo de Dios hecho carne.

O sea, la Teología es una Palabra de Dios para ser hecha.

Primero, ya lo dijimos, debe ser hecha en la mente del teólogo. Pero no basta. ¿En la vida personal del teólogo? Por cierto. Deseo, sin embargo, referirme a otra dimensión de esta "realización" o "encarnación" de la Palabra de Dios.

La Teología es una Palabra que, además de tener que ser hecha o realizada por el creyente en su vida de cada día, necesita para ser hecha de esa vida cotidiana. O tal vez, más claro: la vida cotidiana necesita la Palabra de Dios; exige que se haga Teología.

La Teología cristiana no es contemplación pura de una Palabra que hubiese permanecido en el seno de la divinidad. La Palabra de

Dios que conocemos es Cristo. Verbo de Dios es El; “resplandor de su gloria e impronta de su esencia” (*Hebreos*, 1, 3). Pero jamás lo habríamos conocido de haber sido sólo tal.

El es, además, la Palabra por la que Dios hizo el universo, cuya recóndita presencia lo sostiene todo (*Hebreos*, 1, 2-3).

Es, en fin, palabra inefable proferida desde siempre en el seno de Dios (*Juan*, 1, 18), pero que se ha hecho audible en la historia de Israel, y en la persona de Jesús:

“De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...”.
(*Hebreos* 1, 1-2)

La Teología, en consecuencia, o reflexión de la Palabra de Dios, no es la formulación de verdades absolutas, en cuento tales, cual otros tantos teoremas sobre Dios.

Es la formulación de la Verdad, dicha y dada por Dios al hombre, en su Hijo Jesús, destinada a guiar su transitar histórico por este mundo y desentrañar su sentido.

No pura Teodicea, por tanto, o justificación racional de Dios. Tampoco Antropología pura, o desciframiento del hombre desde el hombre mismo; sino *Teología*, o sea Palabra y Verdad salvadora, por la que Dios sigue hablando al hombre moderno.

Insisto. La Palabra que Dios nos ha revelado no ha sido una simple “hierofanía”, o el develamiento de su sagrado Ser que hubiese permanecido distante de nosotros, cual se imaginaba en las religiones místicas, en las sectas gnósticas, o en las herejías cristianas monofisitas.

La Revelación de la Palabra de Dios ha sido una “Epifanía”; o sea: Dios se manifestó “sobre-viniendo” (*ἐπι-φαίνομαι*) al hombre; y esto de verdad:

- en la Creación, primero, desde la hora inicial y aún hoy a cada instante;
- luego en la historia de Israel;
- por último, plenamente, en la persona de Jesús.

En verdad, “la Palabra de Dios se hizo Carne” (*Juan*, 1, 14).

¡Misterioso este Dios que viene a hablar al hombre! ¡Misteriosa también su interlocutora la Carne humana! Dios, que con su Palabra poderosa llama a las cosas que no son como si fuesen, la llamó desde la nada. Ahora ella no puede menos que clamar por esa Palabra de Dios.

¿No hemos oído, una vez siquiera, ese rumor interior, incesante, confuso como el oleaje de un mar embravecido?

Es nuestro ser que clama por oír una palabra que sea Palabra.

Nacidos de la Palabra de Dios, necesitamos de Ella. Sin Ella no

sabemos ni qué somos ni a dónde vamos. Sin Ella la vida es un doloroso morir. Sin Ella nuestras palabras son vocalizaciones sin sentido, aturdidoras.

“Irrequietum est cor nostrum Domine
—exclamaba el gran Agustín, cuya conmemoración hoy
celebramos—,
et non requiescet
donec requiescat in Te!”.

“¡Inquieto está nuestro corazón, Señor! ¡Y no descansará hasta que descanse en Ti!”.

La Teología no es un pasatiempo piadoso para gente escapada de la historia. Es la historia misma la que nos reclama Teología. Hoy más que nunca. Sin ésta, aquélla no se construye. Porque sin Palabra de Dios, el devenir humano es pura sucesión de anécdotas: curiosas unas, escalofriantes otras, intrascendentes las más; un devenir que es sólo un eterno retorno a lo mismo: guerra, hambre, injusticia, odios raciales, religiosos, sociales. . .

La Teología que cultivamos no será tal si no incide en la Historia.

A la Palabra de Dios la conocimos porque se encarnó. La Iglesia reconocerá que la que cultivamos y enseñamos es “Teología” verdadera, o sea, Palabra de Dios repetida de modo inteligible al hombre de hoy, si se encarna. O sea: si incide en la realidad cotidiana; si esta realidad es iluminada por ella; y si de ésta aquélla toma día a día motivo de reflexión y estudio.

Sé que es fácil decirlo. Pero muy arduo el realizarlo. Estar atento cada día al cuestionamiento que se hace el hombre moderno, considerado éste tanto como individuo cuanto como sociedad; ensamblar, adecuadamente, en la enseñanza, las cuestiones filosóficas para iluminarlas con la fe; asumir del lenguaje humano las categorías más adecuadas para la formulación teológica; iluminar la praxis pastoral de la Iglesia y orientar la vida cristiana: son todas exigencias que pesan sobre el teólogo, de las que nadie lo exime. Nosotros, trabajando solidariamente, ampliando gradualmente el Cuerpo docente, lograremos, con la gracia de Dios, cumplirlas.

2. “LA REALIDAD ES EL CUERPO DE CRISTO” (COL. 2, 17) O LA CUESTION DEL “LOCUS THEOLOGICUS”

Puede, quizá, insinuarse aquí, angustiada, una pregunta: La atención de las múltiples tareas que aguardan acuciantes al teólogo, ¿hará que éste conciba ahora la Teología como pura fenomenología religiosa? ¿Será la praxis pastoral inmediata, la filosofía del lenguaje, las cuestiones filosóficas modernas, las situaciones culturales y políticas

urgentes, etc., serán estos problemas o ciencias los que dicten los principios, métodos y conclusiones a la Teología hoy? ¿Será algún otro aspecto de la realidad humana?

¡De ninguna manera!

No habría Teología si Dios no hubiese proferido su Palabra, y la Palabra de Dios encarnada es el alfa y la omega de la realidad humana. Sin ella, ésta no existe. La Palabra de Dios, trascendente a la realidad creada, e immanente a la misma desde la Encarnación, es el núcleo más íntimo y real de la misma:

“Imagen de Dios invisible
—canta san Pablo, en la carta a los Colosenses—,
Primogénito de toda la creación
porque en él fueron creadas todas las cosas,
en los cielos y en la tierra,
las visibles y las invisibles...
Todo fue creado por El y para El,
El existe con anterioridad a todo
y todo tiene en El su consistencia.
El es también Cabeza del Cuerpo de la Iglesia:
El es el principio,
el Primogénito de entre los muertos,
pues Dios tuvo a bien hacer residir en El toda la plenitud
y reconciliar por El y para El todas las cosas”.

(Colosenses 1, 15-20)

Por ello, nuestro compromiso de teólogos con la realidad humana que nos circunda, parte desde el núcleo más real de la misma: Cristo.

No aceptamos nosotros la división: realidad humana por una parte, Palabra de Dios encarnada, por otra.

Sí, aceptamos, en cambio, esta distinción de san Pablo:

“Todo [el resto] es sombra,
la realidad es el cuerpo de Cristo”.

(Colosenses, 2, 17).

Sí: todo es sombra, no platónica, sino carnal, que se duele de su inconsistencia y clama por ser plenificada de la realidad, que no es otra que Cristo.

Al hablar de la Teología encarnada y de su método para abordar la realidad, a cuyo servicio ha de estar, conviene hacer una distinción importante: método didáctico de la teología moderna y método teológico.

a) *Método didáctico*

Por el primero queremos apuntar aquí, brevemente, a un método muy conforme a cuanto dijimos sobre la Teología encarnada y al que

es sensible el hombre moderno: el método inductivo. Por dicho método, el profesor, asume, sabiamente, una cuestión humana real dada; incluso se sirve para su recto planteo del método científico propio de otras ciencias, y la expone de tal modo que muestre la honda exigencia de salvación que hay en esa realidad humana, para iluminarla luego con la Palabra de Fe.

Es éste un método, repetimos, muy conforme con la Teología. ¿La Palabra de Dios, acaso no asumió la condición humana, y luego, junto a ella y desde ella, le hizo sentir el hálito de su voz vivificante? “Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida” (*Juan*, 6, 63).

Este método didáctico, al que nos referimos, no es novedoso. Es el método del kerigma apostólico a los gentiles; es el método de la primera filosofía cristiana, de Justino, del gran Orígenes; de los Santos Padres; en general, un método usado siempre por el mejor pensamiento cristiano.

Es de desear que, sin desechar apriorísticamente el método deductivo, este método se afiance más y más en la enseñanza de la Teología. El intercambio de experiencias en este sentido entre colegas será interesante y aleccionador.

b) Método teológico

Pero si hablamos del “método científico” de la Teología propiamente dicho, y —como lo hacemos al hablar del método de las otras ciencias— incluimos en él: los principios previos, los caminos de investigación y las conclusiones propias, es evidente que la Teología tiene su método propio.

En razón de esto la Teología puede ser considerada “ciencia”. Y lo es de modo eminente. Por ello, además, es invitada al diálogo con los hombres, aun por los no creyentes de buena voluntad. Si no ¿cuál sería su aporte?

El principio capital, el instrumento de investigación insustituible, la conclusión básica de la Teología, todo lo cual le da a ésta su método propio, no es otra cosa que la Persona de Jesucristo.

La consideramos a ésta en sus múltiples facetas: trascendente en el seno de Dios, historizada en Jesús Nazareno, metahistórica por la resurrección.

Es esta Persona, considerada plenamente, la que nos ayuda a distinguir los diversos aspectos de la realidad, sin dividirlos, y, más bien, colabora a integrarlos: trascendencia e inmanencia; creación y salvación; libertad y gracia; pasado y futuro.

No negamos, de ningún modo, que las cosas tengan mucho que decirle a la Teología. ¿No está, acaso, en ellas la elocuente Palabra de Dios, dándoles sentido y consistencia? Pero, sí, afirmamos, la primacía de la Palabra de Dios, de Cristo, sobre las cosas. Pues ellas, por la Palabra fueron creadas y por la Palabra son re-creadas cada día.

El "Locus theologicus" (lugar teológico), como se suele repetir hoy día, o sea la cantera donde labrar la verdad teológica, es, por lo tanto, primeramente Cristo. Luego, por participación de El, toda la realidad: la eclesial y también la mundana.

La Iglesia primero; su tradición apostólica; sus Escrituras; su magisterio constante y renovado; su liturgia; la fe de su pueblo.

El mundo también: la creación; el trabajo humano; "los signos de los tiempos"; discernidos por la fe.

3. "RECAPITULAR TODO EN CRISTO" (EFESIOS 1, 10) O LA CUESTION DE LA "TOTALIDAD" COMO CRITERIO TEOLOGICO PRIMORDIAL

Podríamos seguir discurriendo y referirnos cómo no hay Teología si no a la luz de la totalidad del misterio de Cristo. No es El un Dios que nunca llegó al hombre. Ni es El un hombre, un superhombre, que nunca arribó a Dios. Es el "Dios-hombre": la gran novedad de la historia, en quien Dios tuvo a bien recapitular todo.

Desde su aparición y vida entre nosotros es posible un Hombre Nuevo, porque Cristo asumió, en su Plenitud, la pequeñez o parcialidad de nuestro ser humano; hizo así estallar sus límites y lo salvó. Desde entonces, también, es posible un pensamiento nuevo, porque nuestro lógos interior, que puja dolorosamente por abrirse camino hacia la Verdad "per distinctionem et compositionem", tiene ahora la garantía del Verbo de Dios. Y nuestras palabras que pasan ("verba volant") pueden fundamentarse ya en una Palabra firme ("Verbum caro factum est").

Esta realidad única que es Cristo, desborda nuestro pensamiento. ¿Qué hay semejante a El para poder compararlo? Nada. Nuestro entendimiento se encuentra ante un desafío desconocido. De allí las parcializaciones ("Hæreses") constantes, a través de la historia cristiana, del misterio de Cristo, y de sus realizaciones en la Iglesia. No hemos de alarmarnos por ello. ¿No nos encontramos, desde la primera hora apostólica, con quienes negaban su carne humana y con quienes negaban su naturaleza divina?

"Ese es el Anticristo —escribía san Juan en su primera carta refiriéndose tal vez a Cerinto— el que niega al Padre y al Hijo" (*I Jn.*, 2, 22).

"Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios" (*I Jn.*, 4, 2-3), escribía nuevamente san Juan, refiriéndose a los docetas.

Podríamos hacer la historia del pensamiento cristiano y veríamos cómo, con frecuencia, el teólogo optó por uno u otro aspecto del misterio de Cristo. Es la historia de las herejías doctrinales: Arrio vs. Eutiques. Opción por el "hombre" o por "Dios". Falsa opción. La única opción posible es por la "totalidad" del "Hombre-Dios". Otra opción

es inservible, mortal para el pensamiento humano. En ese caso, en vez de Teología se hace Dialéctica; en vez de verdad salvadora se proponen fantasías de laboratorio.

La opción parcial del teólogo es fatal. Pues sabemos que el pensamiento no es un puro juego dialéctico. Es realidad e incide en la historia, conduce la acción del hombre. El pensamiento del teólogo también incide en la pastoral de la Iglesia.

Podríamos, junto a la historia de las herejías cristológicas, hacer la de las herejías esclesiológicas, de las herejías pastorales, de las herejías éticas.

Me pregunto si en las tensiones de la Iglesia de hoy no se contraponen inconscientemente con frecuencia dos teologías parciales, dos pastorales parciales: Eutiques vs. Arrio; Jansenio vs. Pelagio; Dios vs. hombre.

Hacemos nuestra única opción posible: *Cristo todo, Dios hombre.*

Confiamos que nuestra Teología será así mejor inspiradora de una auténtica pastoral. Verdadera Servidora de la Palabra de Dios.

CARMELO GIAQUINTA

EL "PADRE NUESTRO" EN EL EVANGELIO SEGUN SAN MATEO

Los evangelistas Mateo y Lucas colocan la Oración del Señor en contextos diferentes, y esta diferencia de ubicación va acompañada de una diferencia de redacción.

Lucas coloca la oración en el marco de un diálogo entre Jesús y sus discípulos (11, 2-4) en el contexto del gran viaje a Jerusalén (8, 51-18, 14), y va acompañada de una serie de enseñanzas sobre la necesidad de orar confiada e insistentemente (11, 5-13).

Mateo, en cambio, la coloca en el contexto del Sermón de la Montaña (5-7), a continuación de las advertencias sobre la forma de rezar (6, 9-13). Estas advertencias forman parte de un bloque que no tiene paralelo en el Evangelio de Lucas: después de una afirmación taxativa de no practicar la justicia con el fin de ser alabados por los hombres (6, 1), se presentan tres ejemplos referentes a las tres expresiones de la piedad judía: ayuno (6, 2-4), oración (5-15) y limosna (16-18). En los tres casos se recomienda realizar estas obras, pero sin imitar la ostentación de los hipócritas, y los tres ejemplos están redactados siguiendo rigurosamente un mismo esquema:

Cuando (ayunes, ores, des limosna)

No hagas (una acción que indica ostentación)

Como hacen los hipócritas que (descripción de su obrar)

En verdad os digo que ya recibieron su recompensa.

Tú, en cambio, cuando (ayunes, ores, des limosna)

(descripción del modo correcto de
obrar, terminando siempre:)

en lo secreto; y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará.

Esta sucesión de ejemplos se quiebra después del segundo, debido a la introducción de dos textos foráneos también referentes a la oración, y uno al perdón de las ofensas, que vienen a completar la enseñanza sobre la forma de rezar. Estos tres textos son: un logion que no se refiere a la soberbia o hipocresía que puede existir en el modo de rezar de los judíos, sino a la charlatanería del modo de rezar de los paganos (6, 7-8); la oración del Señor (6, 9-13); y un logion sobre el perdón de las ofensas que ilustra y refuerza la quinta petición de la oración (6, 14-15).

De esta forma, por su ubicación en el Evangelio de san Mateo, el Padre Nuestro es un modelo de oración que se propone a los cristianos en el discurso inaugural de Jesús. Es un distintivo de los hijos del Reino, y está dado como ejemplo para que, por su concisión y brevedad, prevenga a los cristianos de orar con el palabrerío insustancial de los paganos.

Para estudiar la redacción propia de Mateo, es necesario compararla con la del Evangelio de Lucas:

MATEO	LUCAS
Padre Nuestro	Padre
que [estás] en los Cielos	
Santificado [sea] tu nombre	Santificado [sea] tu nombre
Venga tu reino	Venga tu reino
Que se haga tu voluntad en la tierra	
así como en el cielo	
Nuestro pan cotidiano	Nuestro pan cotidiano
dánoslo hoy	dánoslo [continuamente] cada día
Y perdónanos nuestras deudas	Y perdónanos nuestros pecados
como también nosotros	pues también nosotros
hemos perdonado	perdonamos
a nuestros deudores	a todo el que nos debe
Y no nos pongas en tentación	Y no nos pongas en tentación
pero libranos del Malo	

Algunos manuscritos (la familia koiné, p.e.) y versiones (siríaca, sahídica) agregan en *Mt.* una doxología:

“Porque tuyo es el Reino, el poder y la gloria, por los siglos. Amén”.

La Didajé adopta la redacción de *Mt.*, con variantes menores, agregándole la doxología: “Porque tuyo es el poder y la gloria, por los siglos”.

La primera diferencia que salta a los ojos, es la de la mayor extensión de Mateo con referencia a Lucas. Algunos autores¹ sostienen la prioridad de *Mt.* con respecto a *Lc.*; otros² prefieren ver en *Mt.* un texto secundario, ya sea con respecto a *Lc.*, ya sea con respecto a una fuente común. Esta última hipótesis parece ser la más aceptable.

Por su aspecto exterior, la redacción de la oración en Mateo, conserva las características de la oración tradicional judía. Esto ya había sido advertido en el siglo XVIII: Hugo Grotius dice que “las citas de los libros hebreos que reproducen algunos autores, nos enseñan que Cristo no redactó literalmente esta oración, sino que reunió en ella todo lo que era digno de alabanza en las oraciones de los judíos”³.

Este parentesco entre el Padre Nuestro y la oración judía puede verse fácilmente si se lo compara con las fórmulas ordinarias de ora-

¹ LAGRANGE: *L'Évangile selon Saint Matthieu*; París, 1948; p. 124.

² SCHMID: *El Evangelio según San Mateo*; Barcelona, 1967; p. 180.

³ *Annotations in Libros Evangeliorum*; Amsterdam, 1641; p. 142.

ción en uso en tiempos apostólicos. Esto no quiere decir que se deba admitir sin discusión que las fuentes del Padre Nuestro se deban buscar entre los textos del judaísmo no cristiano. Pero entre la afirmación de que "la oración del Señor es un centón de la Amidah judía"⁴, o la que se ha citado de Grotius, que no conceden ninguna originalidad al texto evangélico, y las afirmaciones en sentido contrario, como que "el Padre Nuestro se relaciona con el Antiguo Testamento... pero está libre de toda conexión con el espíritu del judaísmo"⁵, o que "todo es original de Jesús en el texto de la Oración, sin ninguna relación con el judaísmo de su tiempo"⁶ hay una distancia considerable. Tanto los que sostienen una opinión como los que sostienen la contraria, parecen olvidar que los primeros cristianos eran judíos, y que para expresar su piedad en una oración, debían recurrir necesariamente al formulario judío. La fórmula de la oración es judía, aun cuando la experiencia religiosa sea novedosa.

La comparación con los textos del Antiguo Testamento y las fórmulas rabínicas ayudarán a captar los elementos que Mateo ha tomado del judaísmo⁷:

La invocación: *Padre Nuestro que estás en los cielos.*

Fuera de la palabra "Padre", todo lo demás es propio del Evangelio de Mateo y tiene resonancia judía, comenzando por el plural "cielos", que traduce literalmente la palabra hebrea "shamaim" (cielos no tiene singular en hebreo).

El título "Padre Nuestro" aplicado a Dios tiene su origen en el Antiguo Testamento⁸:

Porque tú eres nuestro Padre,
Abraham no nos conoce
e Israel no nos recuerda:
Tu, Yahweh, eres nuestro Padre (*Is.*, 63, 16)⁹.

La piedad judía ha adoptado este título, que se encuentra con frecuencia en las oraciones: En las "Dieciocho Bendiciones", recopiladas hacia el final del siglo I, pero ya en uso en la época del segundo Templo, se encuentra esta invocación: "Perdónanos, Padre Nuestro, porque hemos pecado contra Ti"¹⁰.

⁴ JACOBS: *Jewis Contributions to Civilization*; Philadelphia, 1919; p. 99.

⁵ LAGRANGE: *o.c.*, pág. 126.

⁶ Véase E. BISCHOFF: *Jesus und die Rabinen*; Leipzig, 1905; p. 75 s.

⁷ Sobre toda esta parte se puede ver el libro —lamentablemente, muy polémico— de G. FRIEDLANDER: *The Jewish sources of the Sermon on the Mount*; Ktav, New York, 1969.

⁸ Sobre el título "Padre": Shrenk: *TWBzNT*, V, p. 977-981; JEREMÍAS: *El mensaje central del Nuevo Testamento*; Salamanca, 1966; p. 17-24.

⁹ Ver también: *Is* 64, 7; *Jer* 3, 4. 19; 31, 9; *Mlq* 1, 6; 2, 10; *I Cr* 29, 10, LXX; *Sab* 14, 3; *Sir* 23, 1-4; etc.

¹⁰ Sexta bendición.

La misma invocación se puede encontrar en las bendiciones que encuadran el rezo del “Shmá” y en las oraciones de acción de gracias para después de las comidas ¹¹.

En la Mishna se conservan testimonios de Rabinos que llaman a Dios con este nombre, e incluyendo la expresión “que estás en los cielos”: Rabí Akiba, muerto en el año 135 d.C., ha dicho: “¡Qué feliz eres, Israel! ¡Mira delante de quien te purificas, y quién es el que te purifica: Tu Padre que está en los cielos!” ¹². Rabí Eliezer, que murió pocos años antes, se lamenta por el estado del pueblo después de la destrucción del Templo, y se pregunta por dos veces: “¿En quién nos apoyaremos?”. Y las dos veces responde: “En nuestro Padre que está en los cielos!” ¹³. El Targum de Jerusalén usa la misma expresión en *Dt.*, 32, 6 ¹⁴.

Primera y segunda petición: *Santificado sea tu nombre. Venga tu Reino.*

La santificación del nombre de Dios es tema que aparece en los Profetas: *Ezq.*, 36, 23; *Is.*, 29, 23; etc.

La liturgia judía usa esta expresión para introducir el Qaddish, que se reza en el oficio sinagoga, pero cuyo origen se remonta a la época del Templo: “Que su nombre sea santificado y engrandecido en el mundo que El creó según su voluntad; que haga reinar su reino y germinar su redención...”.

Tercera petición: *Que se haga tu voluntad en la tierra así como en el cielo.*

Es propia del Evangelio de Mateo. Puede ser una explicitación o paralelo de la anterior. Pero en el fondo, es un eco del *Sal.*, 135, 6: “Todo cuanto agrada a Yahweh, El lo hace en el cielo y en la tierra”; o del *Sal.*, 115, 3: “Nuestro Dios en los cielos y en la tierra, todo cuanto le place lo realiza”.

Cuarta petición: *Nuestro pan cotidiano, dánoslo hoy.*

Los autores citan frecuentemente como paralelo en el Antiguo Testamento el texto de *Prov.*, 30, 8: “No me des pobreza ni riqueza, déjame gustar mi bocado de pan, no sea que llegue a hartarme y reniegue de ti”.

Sería mejor relacionarlo con *Ex.*, 16, 4. 15: “Yo haré llover sobre vosotros pan del cielo; el pueblo saldrá a recoger cada día la porción diaria. Este es el pan que Yahweh les da como alimento”.

Quinta petición: *Perdónanos nuestras deudas como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores.*

Para esta petición, se encuentran antecedentes en el Antiguo Tes-

¹¹ BONSIRVEN: *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II, 143 s.

¹² *Mishna Yoma*, 8, 9.

¹³ *Mishna Sota*, 9, 15.

¹⁴ Véase también *M. Berajoth*, 5, 1; *Taanit*, 23 a; *Sanhedrin*, 101 a.

tamento: "Perdona a tu prójimo el agravio, y cuando lo pidas serán perdonados tus pecados. Hombre que a hombre guarda ira, ¿cómo del Señor espera curación? De un hombre como él piedad no tiene ¡y pide perdón por sus propios pecados!" (*Sir.*, 32, 2-4).

En la tradición judía se encuentran afirmaciones semejantes: En el Talmud Palestinense se lee: "Mientras seas misericordioso, Dios te hará misericordia; pero si no eres misericordioso, Dios no te hará misericordia"¹⁵. "El Yom Kippur expía por las faltas del hombre contra Dios, pero no expía las faltas del hombre contra su prójimo mientras no se reconcilien"¹⁶.

Sexta y séptima petición: *No nos pongas en tentación, pero libranos del Malo.*

En las oraciones de la noche de la tradición judía, se dice: "...no me entregues al pecado, ni a la transgresión, ni a la tentación, ni al desprecio. Haz que me gobiernen las buenas inclinaciones y no dejes que me dominen los malos instintos. Líbrame de los malos encuentros y de las malas enfermedades; que no me perturben malos sueños ni malos pensamientos".

En las oraciones de la mañana se dice: "...hazme perseverar en tus mandamientos y no me entregues al pecado, ni a la transgresión ni a la tentación, ni al desprecio, e impón a mis instintos que se sometan a Ti; aléjame de los malos hombres y de las malas compañías. . ." ¹⁷.

En estos dos ejemplos se pide ser librados de la tentación y de los males en general. En este mismo sentido interpretan la última petición del Padre Nuestro muchos autores que siguen a los Padres Latinos.

Sin embargo, a la luz de otros textos queda la posibilidad de interpretar esta última petición como la hace la mayoría de los intérpretes actuales, siguiendo a los Padres Griegos: no el mal, sino el Malo. En la tradición judía el agente de la tentación, el que pone a prueba al hombre y lo induce al pecado, es Satanás¹⁸: "Satanás baja a la tierra y seduce, luego sube al Cielo y provoca ira; le dan permiso y se lleva el alma; . . . Satanás, el instigador del mal y el Angel de la Muerte son una misma cosa"¹⁹.

Doxología: *Porque tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria, por los siglos. Amen.*

La doxología sigue el modelo de *I Cr.*, 29, 11, y es común en la oración judía. El amén se agrega para la oración comunitaria, de acuerdo con la costumbre litúrgica de que no se debe decir "Amén" en

¹⁵ TP, *Baba Qammá*, 8, 6 c, 10.

¹⁶ M. *Yoma*, 8, 8.

¹⁷ TB, *Berajoth*, 60 b.

¹⁸ BONSIRVEN: *o.c.*, I, 246.

¹⁹ TB, *Baba Batrá*, 16 a; En la comunidad de Qumram: *I QS.*, III, 20-23.

la oración personal, pero sí como respuesta a una persona que reza en nombre de la comunidad ²⁰.

Esta revisión de textos bíblicos y rabínicos muestra, sin lugar a dudas, que el Padre Nuestro, por su formulación, es una oración de innegable raigambre judía, perfectamente comprensible y explicable en el ambiente judío de la era apostólica. Más aún, se podría decir que en su formulación, no se halla nada que sea específicamente cristiano. Aun el título "Padre" aplicado a Dios está en estricta consonancia con el judaísmo de su tiempo.

Sin embargo, esto no significa que el Padre Nuestro no es una oración estrictamente cristiana. Pero lo que es específicamente cristiano no surge del texto escrito, así como se presenta hoy a los lectores, sino de la luminosidad que adquiere cuando se lo lee a la luz de todo el Evangelio de Mateo, y sobre todo cuando se lo relaciona con todo el Nuevo Testamento.

El evangelista Mateo no se ha limitado a transcribir una fórmula fija, sino que ha trabajado sobre un texto de base más breve, interpretándolo como una "oración ejemplar" que no estaba destinada a ser repetida invariablemente. En primer lugar ha tenido en cuenta a los destinatarios de su Evangelio, los judeo-cristianos, y ha modificado la Oración enriqueciéndola con la fraseología habitual litúrgica entre los judíos que rezan en la Sinagoga. Pero como buen Evangelista, también ha impregnado esta Oración del mensaje evangélico: leves modificaciones servirán para adaptar este texto a la situación de su comunidad, y para enseñar a sus lectores a expresar en la oración la fe y la esperanza que han bebido en el Evangelio.

Padre Nuestro que estás en los Cielos. Solamente Israel podía llamar de esta forma a Dios ²¹. Ahora se le concede a todos los cristianos.

En el Evangelio de Mateo (2, 16) Israel es llamado "Hijo de Dios" en cuanto que es figura del Mesías. Jesús es proclamado "Hijo de Dios" en el bautismo y en la transfiguración (3, 17; 17, 5), y por eso hablará de "su" Padre (7, 21), reconociendo que entre El y el Padre existe una relación muy especial, única, distinta de la que el Padre tiene con todos los demás hijos (11, 27). Y Jesús ha dicho que todos los creyentes son hermanos que tienen un solo Padre que es el que está en los cielos (23, 8-9), y que todo el que cumple con la voluntad del Padre es hermano de Cristo (12, 50).

Santificado sea tu nombre. Cuando en el Antiguo Testamento se hablaba de la santificación del nombre del Señor, se trataba de una obra salvadora que manifestara la gloria de Dios, de tal modo que fuera reconocida por todos los hombres: "Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones... y las naciones sabrán que yo soy

²⁰ TJ, Berajoth, 9 bc.

²¹ BONSIRVEN: o.c., I, 138.

Yahweh... cuando yo, por medio de vosotros, manifieste mi santidad a la vista de ellos: os tomaré de entre las naciones, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestro suelo. Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos os purificaré. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros, y haré que os conduzcáis según mis preceptos" (*Ezq.*, 36, 26-27).

El tiempo verbal usado por Mateo para pedir la santificación del nombre de Dios es el aoristo, que en griego indica una acción única y definitiva. Se sugiere que la santificación solicitada se debe realizar de una vez para siempre. Si esto es así, Mateo enseña a pedir que se realice de una vez la reunión de todos los hombres de todas las naciones, el lavado con agua pura y la infusión del Espíritu para que todos vivan de acuerdo a la voluntad de Dios. Y esto no es otra cosa que la consumación del Reino ²².

Que venga tu Reino. Parece extraño pedir que venga el Reino, cuando todo el Evangelio de Mateo está destinado a proclamar que el Reino ya ha venido (12, 28; 16, 28); pero las Parábolas del Cap. 13 ilustran sobre la naturaleza de este Reino: es como el grano de mostaza (13, 31-32); ahora en su realidad actual es pequeño y humilde, pero debe llegar a ser un gran árbol que cubra todas las naciones (ver Caniel 4, 7-9; 17-19).

El tiempo verbal también es el aoristo: se pide la consumación definitiva de este Reino ya comenzado, una consumación que debe ser obra y don de Dios. Con distintas palabras, se pide lo mismo que en la petición anterior.

Que tu voluntad se haga en la tierra así como en el cielo. También se pide un acto único y definitivo (tiempo aoristo). No se trata de cumplir la voluntad de Dios en la historia de todos los días, sino en una situación que coincida con la escatología. Eso no es otra cosa que el Reino en su consumación. Por eso se pone como término de comparación el orden de las cosas celestiales: en la tierra como en el cielo.

La voluntad del Padre que se tiene que cumplir es la salvación de todos los pequeños (18, 14), por eso Cristo se ofrece a la muerte con estas mismas palabras del Padre Nuestro: "Padre, que se haga tu voluntad" (26, 42) ²³.

Danos hoy nuestro pan cotidiano. No se puede afirmar con certeza

²² Sobre el sentido escatológico del Padre Nuestro: RAYMOND E. BROWN: *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*; TE. XXII (1961), 175-208. (En castellano: *Sel. de Teol.*, I (1961), 184-192).

²³ Es curioso que tanto *Mt* como *Jn* presentan a Cristo entrando en la Pasión pronunciando palabras que se encuentran en el Padre Nuestro: *Mt* 26, 42: "Padre, que se haga tu voluntad"; *Jn* 12, 28: "Padre, glorifica tu nombre".

que “cotidiano” represente la correcta traducción de la palabra griega “Epiousios”. Existen diversas opiniones: 1) Algunos (como la Vulgata en *Lc.*) lo traducen por “cotidiano”; 2) Otros (como san Jerónimo y la Vulgata en *Mt.*) lo relacionan con la palabra “sustancia” e interpretan: a) necesario para la subsistencia; b) supersustancial (¿eucarístico?); 3) Por último, hay quienes traducen “del día de mañana”, como dice san Jerónimo que él leyó en el Evangelio según los Hebreos²⁴. El sentido deberá obtenerse por el contexto.

La diferencia de redacción con Lucas y el tiempo verbal usado (otra vez aoristo): acción única y definitiva, invitan a leer esta petición en continuidad con las tres anteriores: la consumación escatológica del Reino.

Los paralelos del Antiguo Testamento se refieren al Maná, que en el Nuevo Testamento y en la catequesis de la Iglesia primitiva fue usado como figura de la Eucaristía²⁵. Y en la celebración eucarística de la última cena, Mateo dice que Jesús “dio el pan a los discípulos” (26, 26), pero luego los citó para repetir ese Banquete “en el Reino de mi Padre” (26, 29).

A través de estas imágenes, se puede entender que en el Padre Nuestro según Mateo se pide a Dios participar definitivamente en el Banquete del Reino, cuyo anticipo se tiene en la celebración diaria de la Eucaristía. Así parece haberlo entendido la Iglesia, que ha colocado desde sus orígenes el Padre Nuestro como oración preparatoria para la comunión.

Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores. Mateo explica esta petición en la parábola de 18, 23-35, que se encuentra en un contexto referente al trato que se debe al hermano pecador (El escándalo, 5-11; la oveja perdida 12, 14; la corrección fraterna, 15-18; ponerse de acuerdo para rezar, 19-20; ¿cuántas veces hay que perdonar? 21-22; parábola ilustrativa, 23-35). Es interesante constatar que en este contexto Mateo usa cuatro veces la palabra “Padre” y cuatro veces la palabra “Hermano”. En estos términos debe entenderse toda relación dentro de la Iglesia; entre hermanos y con el Padre. Para poder pedir algo al Padre, es necesario que los hermanos se pongan de acuerdo (18-19). Y también es necesario perdonar todas las ofensas del hermano (21-22). La razón de la amplitud de este perdón está dada en la parábola ilustrativa: El Padre siempre ha perdonado mucho más y exige una generosidad similar por parte de sus hijos.

Los tiempos verbales, como en las peticiones anteriores, indican un perdón único y definitivo que será la situación de la consumación escatológica. En esa situación, el cristiano orante no puede prometer

²⁴ *In Evangelium Matthæi*, I, VI; ML. XXVI, 43.

²⁵ Véase *Jn* 6, 31-33; 49-51.

perdonar en el futuro, sino que ya debe considerar perdonados a todos los que lo han ofendido: “nosotros hemos perdonado”.

No nos pongas en tentación y libranos del Malo. El tiempo verbal también indica una acción única. Se entiende que esta tentación tiene lugar una sola vez. Fuera de este lugar, Mateo usa la palabra “tentación” sólo en la escena de Gethsemaní, donde también se habla de oración: “Recen para no entrar en tentación” (26, 41). En ese contexto no se habla de pruebas diarias, sino de la prueba definitiva: el encuentro de Cristo y Satán en la pasión. Esa recomendación a los apóstoles en el momento de la prueba, se extiende ahora a toda la Iglesia al introducir esta frase en el Padre Nuestro: orar ante el momento de la prueba definitiva, no para ser fortalecidos sino para ser librados de ella. Es ilustrativo leer a la luz de este texto la carta del Apocalipsis a la Iglesia de Filadelfia: “Ya que has guardado mi recomendación de ser paciente, yo te protegeré en la hora de tentación que está por venir para probar toda la tierra” (3, 10).

La segunda parte de la petición es paralela a la primera: si el cristiano es protegido y no es colocado en la tentación, queda liberado del poder que ejerce la tentación: el Demonio.

La oración termina con esta petición, que le hace tomar conciencia de su debilidad, para que el optimismo de la idea de la escatología no le haga olvidar que hay un Enemigo que en la prueba final lo puede hacer caer en la apostasía, privándolo definitivamente del Reino.

El Evangelista san Mateo, que en su Evangelio ha enseñado a sus lectores cuál es el Reino anunciado en el Antiguo Testamento, y que también los ha llevado a amarlo y a desear su instauración definitiva en la consumación escatológica, instruye así a todos los cristianos sobre la forma de rezar.

En su versión del Padre Nuestro no se pide otra cosa que el Reino: “Busquen primero el Reino y su Justicia; todas estas otras cosas se les darán por añadidura” (6, 33).

Al mismo tiempo que enseña a rogar por la consumación del reino, Mateo enseña a disponerse para recibirlo: el perdón a los hermanos, el reconocimiento de la propia debilidad, la confesión de los pecados.

Quienes han llegado a comprender cuál es el plan de Dios sobre los hombres, qué es ese Reino que el Padre tiene preparado (25, 34), no podrán quedarse satisfechos con la pobre realidad que estamos viviendo. Al comprender la inmensa distancia que separa a este grano de mostaza del árbol que llegará a ser, deberá confesar que esa plenitud podrá ser realidad solamente como un don gratuito del Padre. Y ante esta situación sólo cabe una actitud de humilde oración, con breves y sencillas palabras, como lo enseña san Mateo: rezando el Padre Nuestro.

LA LIBERACION. ASPECTOS BIBLICOS: EVALUACION CRITICA (*)

El estudio que sigue es ante todo un estudio de *vocabulario*. Procura examinar en qué medida la terminología de la liberación, hoy tan usada, encuentra apoyo y justificación en la Escritura. Por eso se limita principalmente al análisis del uso de esta terminología, bajo su aspecto teológico. Esto no excluye que otras terminologías bíblicas puedan *también* ser traducidas con el vocabulario de la liberación, pero esas terminologías no han sido incluidas en el objeto del estudio, sobre todo en la parte dedicada al Nuevo Testamento. Esto se hace tanto por razones prácticas cuanto por razones de principio: la decisión, en efecto, acerca de si corresponde o no traducir otras terminologías por la de liberación y convertirla en la categoría suprema, no es de sí una cuestión bíblica, sino en todo caso hermenéutica. No obstante, en dos secciones suplementarias, se ha encarado ciertos problemas que no son estrictamente de vocabulario, pero que tocan a la justificación bíblica del uso de la palabra "liberación". Se trata, en primer término, de la interpretación de ciertos textos acerca de la *realidad* de la liberación, como se llama hoy, en ciertas presentaciones de la historia de la salvación. Luego, en la última sección, se intenta responder, desde un perspectiva bíblica, a algunas cuestiones básicas que hoy se plantean acerca de la categoría "liberación". Estas dos últimas secciones, más quizá que las otras, justifican la referencia a la "crítica" que se encuentra en el título.

Conviene recordar que el uso contemporáneo (y reciente) de la categoría "liberación" en teología *no viene* de la Biblia, sino de la praxis social y política. La confrontación con el uso bíblico muy pro-

(*) Ponencia presentada en la 3ª reunión de coordinación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Bogotá, 19-24 de noviembre de 1973).

ABREVIACIONES:

AT, NT: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento.

BASOR: "Bulletin of the American Schools for Oriental Research".

BJ: Biblia de Jerusalén, ed. española, Bruselas, 1967. La mayoría de los textos traducidos aquí citados están tomados de esta versión.

RB: "Revue Biblique", publié par l'Ecole Pratique d'Etudes Bibliques.

ZAW: "Zeitschrift für Die Alttestamentliche Wissenschaft".

Las fuentes del *Pentateuco* son designadas por sus siglas habituales.

bablemente traerá consigo una cierta depuración de la noción y ha de marcar con nitidez ciertas divergencias. Esto es *normal*, supuesto que el contexto o *medio vital* (*Sitz im Leben*) de la noción en la Biblia no es el mismo de la praxis. No se trata, entonces, tanto de aprobar o desaprobar este uso venido de otro horizonte, sino más bien de ver si la Biblia usa esa categoría y cómo y para qué la usa. Esto indica los límites del presente trabajo.

I. - LA TERMINOLOGIA DE LA LIBERACION

Si el término mismo de *liberación* (el nomen actionis) no es muy frecuente en la Biblia y se presenta de manera peculiar, se encuentran otros términos de la misma raíz *liber*, en particular varios verbos.

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO HEBREO

a) Hps: una categoría social de *libre* se designa en hebreo con el sustantivo hofsí, que tiene correspondencias en acádico y ugarítico¹. El hofsí parece ser el esclavo que es *dejado libre* por medio de un acto de su dueño (*Ex.*, 21, 2-5. 26. 27; *Dt.*, 15. 12. 13. 18; *Jer.*, 34. 9-11. 14. 16) o del rey (*I Sam.*, 17, 25) o por otra circunstancia comparable como la muerte (*Jb.*, 3, 19). Es, entonces, más o menos, el *liberto* del antiguo derecho romano. En un texto significa también el que es *liberado* de la opresión personal o social, sin ser específicamente un esclavo (*Is.*, 58, 6). El sustantivo hupsa (*Lev.*, 19, 20) expresa una vez la condición del que es liberado de ese modo. Hay un verbo denominativo que viene de la misma raíz, pero que es usado una sola vez (*Lev.*, 19, 20) o quizás dos (*II Cr.*, 35, 22)².

b) drr: la raíz drr (acádico dararu) no existe en hebreo sino bajo la forma del sustantivo deror, que en uno de sus sentidos toca también a nuestro tema. Así se designa, en efecto, el acto de *manumitir* los esclavos (*Jer.*, 34, 8. 15. 17), o más generalmente, el acto de *transformación de las obligaciones* que caracteriza el año jubilar (*Lev.*, 25, 10; *Ex.*, 46, 17). En *Is.*, 61, 1, se usa de la liberación de los cautivos (cf. *Lc.*, 4, 18)³. Si algún término corresponde a *liberación* en el AT, éste es,

¹ Cf. I. MENDELSON: *The Canaanite term for "Free proletarian"*, BASOR 83 (1941), pp. 36-39; esta nota no estudia, sin embargo, a fondo la evidencia bíblica. Del mismo, *New light on the hupsu*, ib., 139 (1955), pp. 9-11, con idéntica observación.

² Conjetura de J. LEWY; *ib.*, aceptada, por ejemplo, por KÖHLER-BAUMGARTNER: *Lexikon in V. T. libros* (Leiden, 1953), p. 323, pero no por la Biblia de Jerusalén. El sustantivo compuesto (b) bet ha hofsit (*II Re.* 15, 5; *II Cr.* 26, 21), que designa la casa donde se retira el rey Ozías/Azarías, leproso, no es claro, pero apunta en la misma dirección (cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *l.c.*; casa donde uno está libre de sus obligaciones; BJ: casa aislada).

³ Se trata, como se ve por el paralelo, de los que están privados de su libertad. Según H. CAZELLES, *Le mystère de l'Esprit Saint*, p. 39; *Bible et politique* ("Rech. de

si bien los LXX y *Lc.*, 4, 18 (que los cita) traducen por *áfesin*, que significa exactamente *dimisión* (el *nomen actionis de dimitir*) y en el resto del Nuevo Testamento *perdón de los pecados* (cf. *Lc.*, 177; *Mc.*, 3, 29; *Mt.*, 26, 28; *Ef.*, 1, 7, etc.).

c) slh: la raíz principalmente usada para designar la acción de *liberar, dejar libre, poner en libertad* es en el AT hebreo la raíz slh, en la forma verbal convencionalmente llamada intensiva (pi'el). Se la usa, por ejemplo, de la liberación de los esclavos (cf. *Dt.*, 15. 12. 13. 18; *Jer.*, 24, 9. 10 bis, 11. 16) de la liberación de un prisionero (*I Re.*, 20, 34), o de un adversario con el cual se lucha (*Gén.*, 32, 27), o de alguien que es retenido de otro modo (*Gén.*, 30, 25). Así, Ciro "soltará" el pueblo de Israel (*Is.*, 45, 13), exiliado en Babilonia. Pero Dios es muy raramente sujeto de este verbo, cuando tiene este sentido de "liberar". Sólo en *Zac.*, 9, 11, se dice de Dios que "ha soltado los cautivos de la fosa" (*BJ* y en *Ez.*, 13, 20, un texto reconocidamente oscuro, que ha soltado "las almas" atrapadas por las profetisas). Ni los relatos del *Exodo*, ni el *Dt-Is* usan el verbo de Dios, en este sentido⁴.

d) Junto a slh la Biblia hebrea usa también nsl por "liberar", a menudo con la connotación de librar o ser librado de un peligro o de un mal (cf. vgr. *Gén.*, 32, 31; *II Re.*, 19, 11; *Is.*, 37, 11; *Jer.*, 7, 10; *Sal.*, 33, 16; *Am.*, 3, 12 bis, etc.). Por eso se lo puede traducir adecuadamente por "salvar"⁵. También Dios "salva" o "libera". Así ya desde los relatos del *Exodo*: 5, 25 (en sentido negativo); 6, 6 (con otros verbos⁶); 12, 27 (de las casas), 18, 4. 8. 9. 10; y en algunas referencias posteriores a este hecho *Jn.*, 6, 9; *I Sam.*, 10, 18 (ver también las referencias generales a salvar de los "enemigos"; *I Sam.*, 12, 10. 11). Pero el verbo es usado de Dios que "salva" o "libera" a sus fieles sobre todo en el Salterio, donde en 36 instancias sólo una tiene como sujeto al rey (cf. vgr. *Sal.*, 7, 2. 3; 18, 18. 49; 22, 9. 21; 25, 20; 34, 5. 18. 20; 51, 16; 71, 2. 11; 107, 6; 144, 7. 11; el rey en 72, 12 libera al pobre). El verbo nsl tiene así netamente sentido teológico, si bien es usado también en el terreno profano. Conviene notar que su ámbito de significación

Sc. Rel.", 59, 1971, p. 521). Este texto se refiere al jubileo que se proclama con ocasión de la instalación de un sumo sacerdote (cf. la referencia a la unción en el v. 1), durante el período postexílico. La versión lucana del texto será estudiada más adelante.

⁴ La raíz slh tiene un ámbito semántico mucho más extenso, pero esto no nos interesa ahora.

⁵ Cf. vgr.: *BJ* en *Ez.* 14, 20; *Am.* 3, 12, etc.; con las versiones antiguas (como LXX en *Gén.* 32, 30; *IV Re.* 20, 6; *I Cr.* 11, 14; *II Cr.* 32. 11. 13. 14. 15. bis, 22; *Sal.* 7, 2; 21, 8; 68, 14; 69, 1; *Jer.* 46, 17; 49, 11).

⁶ Dios libera aquí de los "duros trabajos" de Egipto (*BJ*). El *Sal.* 82, 4, donde los jueces "divinos" (v. 1) deben "liberar" al "pobre" de los "impíos".

comprende lo "político" (el éxodo) y lo "espiritual" (el Salterio), con una clara preferencia a favor de esto último⁷.

2. EL ANTIGUO TESTAMENTO GRIEGO

La familia de palabras que designa la libertad, el carácter de libre, la liberación, tiene indudablemente origen griego y se vincula a la situación civil y política en ese medio. Nos interesa mucho averiguar cómo los traductores del AT a la lengua griega han utilizado esta familia de palabras en el ámbito de la Biblia. El recurso a la concordancia de Hatch-Redpath⁸ nos revela diferentes peculiaridades de este uso.

a) Su escasez: los tres términos *eleutheria*, *eleutheros* y *eleutheroun* aparecen solamente 34 veces en el AT griego (incluidos 3 y 4 *Mac.*), más algunas veces (13) en las versiones menores. No es una familia semántica de la cual los traductores helenísticos hayan hecho mucho uso.

b) El uso se concentra en ciertos libros (1-4 *Mac.*) y en ciertos pasajes (*Ex.*, 21; *Dt.*, 15; *Jer.*, 41 = 34) que se ocupan especialmente de la libertad bajo uno u otro aspecto.

c) La única raíz hebrea, de las enumeradas más arriba, que esta familia traduce, es *hps*, que tiene solamente sentido sociológico (cf. supra).

d) De hecho, el único lugar donde uno de estos términos es usado para transmitir un sentido religioso es *II Mac.*, 1, 27, en la oración de Jonatán y Nehemías con los sacerdotes: se pide allí a Dios que "dé la libertad (*eleuthéron*) a los que están esclavizados entre las naciones". Esto significa que no se percibe normalmente la relación entre la libertad sociológica y la acción salvífica de Dios⁹.

Las consecuencias de estas comprobaciones para el uso del NT son dignas de nota, como se verá en seguida.

3. EL NUEVO TESTAMENTO

El NT conoce *dos* usos del vocabulario de la libertad: un uso meramente *sociológico*, en consonancia con el uso helenístico recientemente notado, y un uso *religioso*, en el contexto de la presentación de la obra de Cristo, especialmente por Pablo.

a) El uso *sociológico*: en las categorías de personas que Pablo distingue, "esclavo" y "libre" ocupan un importante lugar; designan,

⁷ Los textos citados con Dios como sujeto están en la forma causativa (*hif' il*). El verbo no existe en otra forma activa.

⁸ E. HATCH y H. A. REDPATH: *A concordance to the Septuagint*, vol. I (Oxford, 1897), p. 452 *bc*.

⁹ Cf. para toda esta cuestión el análisis de ST. LYONNET, S.J., *De peccato et redemptione*, II: "De vocabulario redemptionis" (Roma, 1972), pp. 40-42.

como otras expresiones afines, la totalidad de los hombres: *Gál.*, 3, 28; *I Cor.*, 12, 13; *Ef.*, 6, 8; *Col.*, 3, 11 (cf. igualmente *Apoc.*, 6, 15; 13, 16; 19, 18). De una clase se puede pasar a otra, de esclavo a libre, convirtiéndose en liberto, lo cual Pablo desaconseja: *I Cor.*, 7, 21 (cf. sus exhortaciones a los esclavos: *Ef.*, 6, 5-9; *Col.*, 3, 22-4, 1; *Flm.*; y también *I Pe.*, 2, 18-25)^{9a}. El mismo Pablo es "libre": *I Cor.*, 9, 1. 19. Es de notar, sin embargo, que este uso sociológico no aparece nunca de por sí, sino que está siempre incluido por Pablo, en una consideración superior acerca del misterio cristiano, lo cual le permite pasar con extrema facilidad al sentido siguiente: cf. *I Cor.*, 7, 22, donde el esclavo (sociológico) resulta ser "liberto (apeleútheros) del Señor" y el libre (sociológico) es un "esclavo de Cristo"; en *I Cor.*, 9, 19, Pablo libre "se hace esclavo de todos".

b) El uso teológico: los términos ya conocidos de *eleútheros*, *eleuthería* y *eleutheroun* son traspuestos a significar un aspecto capital de la obra de Cristo. Esto ocurre tanto en Pablo como en Juan, si bien en éste el uso es mucho más aislado.

En Pablo, la acción de Cristo es concebida como una liberación, y esto en el contexto de una triple esclavitud que el hombre padece o puede padecer: la esclavitud de la ley, la esclavitud del pecado y la de la muerte. Lo primero es un tema dominante de la carta a los Gálatas, que trata precisamente de la anulación de la Ley mosaica en Cristo, considerada como una esclavitud de la cual Cristo nos libera: cf. 2, 4-5; 4, 22-5, 1; 5, 13; *Hech.*, 15, 10 (el "yugo"). La "libertad", por consiguiente, que obtenemos en Cristo, es la de no estar sometidos a las prescripciones de la Ley mosaica, si bien Pablo se encarga de advertir (como Pedro: *I Pe.*, 2, 16) que esa libertad "no sirva de pretexto a la carne, sino que nos hagamos mutuamente esclavos por el amor" (5, 13). Igualmente, el pecado y muerte son vistos enérgicamente como potencias esclavizantes en la carta a los romanos (cf. especialmente 5, 14; 6, 16; 7, 20), de las cuales también Cristo nos libera: *Rom.*, 6, 18; 8, 2 ("la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús"), para ser hijos de Dios: 8, 16. 21 (la relación entre la libertad y la filiación está ya en *Gál.*, 3, 26; 4, 5-7; 4, 21-5, 1)¹⁰. La libertad de la cual de este modo participan los hijos de Dios se ha de extender a toda la creación, sometida a otra esclavitud, la de la corrupción, en virtud de la conexión que une al hombre con su medio vital: *Rom.*, 8, 21. Es de notar, no obstante, que Pablo suele concluir sus referencias a la liberación y a la libertad por Cristo con una declaración acerca de la nueva servidumbre que por él se adquiere, esencialmente distinta

^{9a} Estos textos serán examinados más tarde.

¹⁰ Cf. para un análisis de estos textos y del concepto de libertad en el NT y particularmente en San Pablo: el ant. *eleútheros* en el *Theologisches Wörterbuch zum NT*, vol. II (Stuttgart, 1935), pp. 484-500 (H. SCHLIER).

pero real; así en *Rom.*, 6, 16. 18. 22 (esclavos de Dios); 7, 6 (liberados para servir) y *Gál.*, 5, 13 ya citado¹¹.

En cuanto a *Juan*, el tema de la liberación aparece en la segunda parte del discurso relacionado con la fiesta de los Tabernáculos (8, 32-36)¹². La perspectiva es distinta de la de Pablo: la Ley, el pecado y la muerte no aparecen explícitamente como aquella triple esclavitud de la cual Cristo nos libera. Se afirma solamente que "todo el que comete pecado es un esclavo" (*doulos*), pero no se dice de quién¹³. El tema de la libertad es introducido aquí por la referencia al discipulado (v. 31): ser discípulo de Cristo implica "conocer la verdad" (v. 32) y ser liberado por ella. La "verdad" no es aquí cualquier verdad como a menudo se dice, sino la revelación que Jesús trae y que Jesús es (cf. *Jn.*, 14, 6)¹⁴. Esa es la verdad que "hace libre" (v. 32). Que no se trata de la mera libertad civil o política se advierte enseguida, cuando los oyentes, con un procedimiento típico de Juan¹⁵, manifiestan entender la afirmación de esta libertad: "Nosotros somos raza de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie", lo cual es más bien una expresión de deseo, porque en aquel momento la nación judía está sometida al poder romano. El Señor responde indicando, mediante un principio general, que se refiere a otro tipo de esclavitud. De esta esclavitud libera sólo la verdadera libertad (*ontos*: v. 36) que trae el Hijo. Nótese cómo aquí el papel del liberador que antes cabía a la "verdad" (v. 32), ahora toca al Hijo, lo cual prueba que ambos se identifican, según acabamos de decir¹⁶. El texto continúa luego desarrollando el tema de la verdadera descendencia de Abraham y la conducta que a ella corresponde, lo cual podría permitir una comparación con san Pablo (cf. *Gál.*, 4, 22-5, 1, donde este tema aparece asociado al de la libertad; así también *Rom.*, 4, y en los sinópticos: *Mt.*, 3, 9; *Lc.*, 3, 8). Pero de la libertad no se dice nada más. San Juan, entonces, también caracteriza la obra de Jesús como una liberación de la esclavitud, sin decir cuál, pero no específicamente la política, en relación directa con la revelación que se identifica con él. Saltan a la vista las diferencias con san Pablo.

c) El tema de la libertad sólo aparece en el NT en dos textos más

¹¹ Se dice adecuadamente en el artículo citado en la nota anterior (p. 499): "der Ausweis der Freiheit vom Gesetz geschieht im Vollzug des Gesetzes der Freiheit", en cambio S. LYONNET, *l.c.*, pp. 40-2, no ha señalado este punto.

¹² Sobre la unidad mayor a la que pertenece este texto, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, I-XII ("The Anchor Bible", 29; Garden City, N. Y.), p. 202.

¹³ La adición "del pecado", que se encuentra en los manuscritos más antiguos pero está ausente de la tradición occidental, de la versión copta bohairica y de algunos Padres, es una armonización con *Rom.*, 6, 17.

¹⁴ Cf. vgr. *Jn.* 3, 3-5; *Jn.* 14, 1-6, etc.

¹⁶ La pequeña parábola del 35 es una adición redaccional, según R. E. BROWN, *l.c.*, pp. 355 s.

¹⁴ Cf. R. E. BROWN, *l.c.*, pp. 355, 362.

de Santiago (1, 25; 2, 12), donde curiosamente califica a la Ley, un aspecto más de la divergencia que distingue esta carta de las paulinas. Se puede pensar, sin embargo, que esta ley "perfecta" (1, 25) o "real" (2, 8) es la ley que *causa* la libertad cristiana y se identifica con el precepto de la caridad (cf. *ibid.*). La idea es así que los cristianos se vuelven libres sirviendo a la Ley, idea que tiene al final un cierto parecido con la de Pablo acerca de que los cristianos son liberados para servir¹⁷.

d) Si ahora nos proponemos resumir el pensamiento de los textos estudiados del NT sobre libertad y liberación, se presentan los puntos siguientes:

— Hay una tradición en el NT, representada por Pablo y Juan, cada uno a su modo, que describe la acción de Cristo como un acto de liberación.

— Esta tradición, como tal, no se apoya en los conceptos teológicos del AT griego, cuyo uso del vocabulario de libertad es particularmente limitado, según hemos visto, sino en el uso helenístico del vocabulario, también presente en el NT.

— No se puede negar que, de esta manera, este vocabulario sufre una trasposición, parecida a la que sufre el uso del vocabulario de los "miembros" y el "cuerpo", también originalmente helenístico y civil¹⁸: ni la esclavitud de la cual se trata, ni la libertad conseguida, ni la liberación por la cual se la obtiene, son reducibles a las implicadas en el uso mencionado, sino trascendentes.

— De esto es indudablemente signo que Pablo considera compatible la esclavitud civil con la libertad cristiana (cf. *I Cor.*, 7, 22), con lo cual acaba transformando del todo el uso habitual de las palabras; Juan (8, 38) y Pedro (*I Pe.*, 2, 16 ss.) son testigos de un uso semejante.

— Con todo, hay en Pablo un sentido de que la liberación por Cristo, ya realizada, tiene una orientación escatológica que incluye la creación entera (*ktisis*), sometida no ya a la Ley, sino, por una parte, a la "vanidad" (*mataiôtes*), por otra, a la "esclavitud de la corrupción" (*douleia tes ftoras*). Cuál es la relación entre estos dos términos es difícil decir¹⁹, pero parece claro que una es inducida por la otra, y "vanidad" sugiere el pecado²⁰, y concretamente el pecado de Adán (cf. *Gén.*, 3, 17-19), mientras la "corrupción" es la tendencia de la naturaleza a la muerte (cf. *I Cor.*, 15, 42. 50; *Gál.*, 6, 8; *Col.*, 2, 22;

¹⁷ J. CHAINE (*L'Épître de Saint Jacques*, París, 1927, p. 33) tiene una interpretación diferente, pero cita paralelos de origen clásico y judío que conviene retener.

¹⁸ Sobre esto, cf. P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB 63 (1958), pp. 5-44, donde insiste (pp. 5-6) en la transformación del tema en San Pablo ya en *Rom.* y *Cor.*, contra su opinión anterior.

¹⁹ Cf. vgr. M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains* (París, 1922), pp. 204 ss; S. LYONNET, *Exegesis Epistulae ad Romanos* (Roma, 1966), p. 223.

²⁰ Cf. *ib.*, p. 207: "sens... beaucoup plus moral que physique".

II Pe., 2, 12), nunca meramente física, según san Pablo. La afirmación va, entonces, al hecho de una indisoluble relación entre la naturaleza y el hombre, en la cual necesariamente ha de repercutir en el futuro la liberación ya operada en éste, y esto es "ansiosamente esperado" (v. 19) y objeto del "gemido" (v. 22) de la naturaleza misma. No se dice que aquí la "naturaleza" deba incluir la "historia", que, según san Pablo, tiene una relación mucho más estrecha con el hombre (cf. *Rom.*, 5, 12 ss.), pero se puede pensar que hay una continuidad entre una y otra. De este modo, la liberación ha de afectar algún día, el de la "revelación de los hijos de Dios" (v. 19), a todo el mundo humano. El autor de esta liberación, es, sin duda, para Pablo, Dios mismo ²¹.

II. - LA TERMINOLOGIA EQUIVALENTE

En la sección anterior nos hemos limitado a la terminología bíblica que corresponde más o menos directamente a la familia de palabras "liberar, libre, liberación", en nuestras lenguas. Pero hay otros términos en uso, tanto en el AT como en el Nuevo, que responden aproximadamente a la misma idea, es decir, que de una u otra manera, comportan una *liberación* ²². Es digno de nota, sin embargo, que esta liberación haya sido expresada mediante conceptos que tienen un significado más concreto, teológicamente muy rico y que conviene apreciar en su justo valor. Será interesante examinar también si el uso de estos términos experimenta alguna evolución con el andar del tiempo. Nuestro estudio ha de tomar aquí como guía las correspondientes palabras hebreas con su versión en los LXX y el uso en el NT, si bien ni el espacio ni el tiempo disponible permiten que el estudio sea exhaustivo ²³.

1. LA RAZ "G'L"

LXX sobre todo *lytrousthai* con el sustantivo *lytrotés* y el nomen actionis *lytrosis*; vg. *redimere*). Pertenece al ámbito del derecho fami-

²¹ Así se desprende del uso del pasivo: *eleuthrotesetai* (v. 22) y del paralelo *apolytrosis* (v. 23) que es siempre obra de Cristo (cf. *Tit.*, 2, 14).

²² Así S. LYONNET, *l.c.*, pp. 24-48 (c. II), incluye el estudio de estos términos bajo el título *De vocabulario "liberationis"* (donde se debe notar que "liberación" está entre comillas). De hecho, a veces las versiones antiguas del AT han vertido los términos hebreos en cuestión sea por términos afines a liberar como *ryesthai*: LXX en *Is.* 44, 6; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 54, 5. 8; 59, 20; *Gén.* 48, 16 = g'1; *Os.* 13, 14 = pdh) sea por el mismo *liberare* (vg. *Os.* 13, 14 = pdh; pero la Vg prefiere el vocabulario *redimere*).

²³ Lo esencial, sobre todo por referencia al NT, ha sido dicho por LYONNET, *l.c.* (cf. nota precedente). Por otra parte, no se trata aquí de hacer una soteriología del AT y del NT, sino mostrar el uso de un vocabulario determinado.

liar²⁴ y describe en la forma verbal, la acción de alguien que puede y debe formular un reclamo sobre una persona o una cosa, en razón del vínculo que lo une con ella. Se dice así de *redimir* la tierra (*Lev.*, 25, 24-26, con el sustantivo de la raíz), de *redimir* una casa (*ib.*, 32-33, texto oscuro) pero también una *persona* caída en esclavitud (*ib.*, 48-49, 51-52). La viuda sin hijos puede también ser *redimida* por el pariente del marido; entonces se la libera de su carencia de hijos (*Rt.*, 3, 9, 12; 4, 1, 3, 6)^{24a}. Un asesinato, o un hecho de sangre, puede ser igualmente *redimido*, en el desorden objetivo que implica en las relaciones humanas, si un deudo del muerto ejerce sobre el culpable la correspondiente venganza (*Nu.*, 35, 12, 19-27; *Dt.*, 19, 6, 12; *Jos.*, 20, 3, 5, 9; *II Sam.*, 14, 11; *I Re.*, 16, 11). El *go'el* es el que ejerce este derecho y obligación²⁵.

Esta terminología jurídica ha sido, como otras, traspuesta al ámbito de las relaciones entre Yahweh y su pueblo, en el lenguaje teológico del AT. La razón de esta trasposición y su justificación, se encuentra en el hecho del parentesco de Israel con Yahweh, porque es su "hijo" (*Ex.*, 4, 22, 23; *Dt.*, 1, 31; *Os.*, 11, 1). Pero además en el hecho de la sujeción ocasional del pueblo a los poderes de este mundo, como Egipto. Yahweh *redime* a Israel en cuanto lo libera, sin pagar ningún precio sino por su libre voluntad, de estos poderes. Como la relación de Yahweh con Israel es enteramente libre (cf. vgr. *Dt.*, 7, 16; 14, 2, etc.), el *go'el* se desempeña aquí al margen de toda obligación; interviene en la liberación de Israel porque lo ama (*Os.*, 11, 1) y porque lo elige (*Dt.*, 7, 16), es decir porque quiere²⁶. Poco a poco, la misma terminología se extenderá también al simple israelita piadoso (*Sal.*, 19, 15; 69, 19; 103, 4; 119, 154; *Lam.*, 3, 58), e incluso a "la viuda" y "al huérfano" de quienes Dios es el *go'el* (*Pr.*, 23, 11). En *Sal.*, 72, 14, el rey libera al pobre que sufre violencia.

Pero sobre todo se la usará de Israel en algunos textos del *Exodo* (6, 6; 15, 13) y muy particularmente en *Dt.-Is.* (18 veces)²⁷. Este uso del *Dt.-Is.*, que caracteriza la acción de Dios como una *redención* (cf. LXX; Vg.), adquiere capital importancia para la inteligencia teológica

²⁴ Cf. vgr. E. JENNI-CL. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Munich-Zürich, 1971), col. 383-394 (J. J. Stamm); L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexikon in VT libros*, p. 162a. Sobre *go'el* hay una nota de HORACIO BOJORGE, *Go'el: Dios libera a los suyos*, en "Revista Bíblica" 32 (1971), pp. 8-12 con una útil bibliografía.

^{24a} Cf. la institución deuteronomica del levirato, limitada, sin embargo, al *cuñado*.

²⁵ BJ deja a veces el término sin traducir (en *Lev.* 25 y en *Rt.*)

²⁶ Es, sobre todo, el tema de Ezequiel: "por su [mi] nombre" (36, 21, 22, 23; cf. 36, 32; 39, 25, etc.), "para que sepan que Yo soy Yahweh" (33, 29; 34, 27, 30; 35, 9, 15; 36, 38; 37, 13-28; 39, 28).

²⁷ Cf. vgr. *Is.* 41, 14; 43, 1, 14; 44, 6, 22, 23, 24; 47, 4; 48, 17, 20; 49, 7, 26; 54, 8; la mayor parte de las veces con el sustantivo *go'el* en la auto-proclamación divina (cf. E. JENNI-CL. WESTERMANN, l.c., col. 390 s.; F. Stolz).

del término, porque no sólo supone la sumisión de Israel a un poder de este mundo (Babilonia) sino también el *motivo* de esta sumisión, que es la *culpa*. Por eso el mensaje del Dt-Is comienza con un anuncio del perdón de los pecados (cf. *Is.*, 40, 2). De esta manera, el concepto de redención liberadora se colora ya desde el AT con la noción de *remisión* (cf. también 44, 22; 54, 8) y adquiere una nueva profundidad. Se puede pensar justificadamente que el Dt-Is reinterpreta así el *Exodo*, del cual se inspira, aunque ya aquí, como veremos luego, Yahweh libera al pueblo *para hacerlo suyo*.

En cuanto al uso de *lytrousthai* en el NT, se sabe que caracteriza la obra salvífica de Cristo, carece de connotación profana²⁸, y se identifica con la remisión de los pecados (cf. *Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14). Lo que Yahweh había comenzado a hacer en el AT se consume en el NT por Jesucristo, a quien se aplica así la terminología que antes correspondía a Yahweh (*Tit.*, 2, 14; *I Pe.*, 1, 18; *Hebr.*, 9, 12. 15; *I Cor.*, 1, 30)²⁹. A su vez la *redención* operada por Cristo, como otros términos soteriológicos del NT, tiene a la par un sentido presente y pasado: la redención ya *obtenida*, y un sentido futuro o escatológico: la redención *esperada*. En el primer sentido van *Tit.*, 2, 14; *I Pe.*, 1, 18; *Hebr.*, 9, 12. 15; *Rom.*, 3, 24; *Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14; en el segundo: *Lc.*, 21, 28; *Rom.*, 8, 23; *Ef.*, 1, 14; 4, 30³⁰. Es de notar que ninguno de estos textos incluye la liberación de los poderes seculares, ni alude a ella.

2 LA RAZ "PDH"

(LXX: también *lytrousthai*; vg. *redimere*). Si la raíz anterior pertenece al derecho familiar, ésta pertenece al derecho comercial³¹. En el uso original se trata ante todo del rescate, es decir, del hecho de pagar un equivalente por el objeto o la persona que pertenece a otro y de la cual ésta dispone. A esto se refieren una serie de textos en el AT, todos en contexto *religioso*. Así el rescate de los *primogénitos*, hombres o animales que pertenecen a Yahweh (*Ex.*, 13, 13. 15; 34, 20; *Lev.*, 27, 27; *Nu.*, 18, 15-17) se designa con el verbo correspondiente. Jonatán, culpable de una falta ritual, y por consiguiente, pasible de muerte, es "rescatado" por el pueblo (*I Sam.*, 14, 45). Conforme a este

²⁸ Cinco usos de Lucas (*Lc.* 1, 68; 2, 38; 21, 28; 24, 21; *Hech.* 7, 35) no son "profanos" sino referidos, los cuatro primeros, a la liberación "mesiánica", y el quinto, aplicado insólitamente a Moisés, a la obra del Exodo. El único uso propiamente "profano" del NT sería *Hebr.* 11, 35.

²⁹ El sustantivo *go'el*, de uso tan frecuente en el AT, sólo se usa una vez en el NT y entonces de Moisés (*Hech.* 7, 35; cf. *supra*).

³⁰ Cf. S. LYONNET, *l.c.*, pp. 33, 43.

³¹ Cf. L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexikon*, p. 751 a, con los paralelos orientales, de los cuales *g'l* carece. Sin embargo, las comprobaciones que siguen, más bien sugieren que la raíz pertenece al derecho del santuario o *ius sacrum*, al menos en Israel.

uso prevalentemente "sacro", la raíz no se emplea para la manumisión de esclavos. En cambio, se presta para el uso teológico, y de hecho sobre 63 instancias de la raíz, 39 se refieren a Yahweh de una u otra manera, particularmente como sujeto: él es quien rescata. Este rescate no implica ninguna solución de precio; es un libre don de la misericordia divina. Así, los grandes actos de Dios en los cuales destella su apropiación de Israel para sí, contra cualquier potencia humana, son descritos con formas de esta raíz: la vocación de Abraham (*Is.*, 29, 22), la liberación de Egipto (*Dt.*, 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8³²; 24, 18; *II Sam.*, 7, 23 bis³³; *Mi.*, 6, 4; *Ne.*, 1, 10; *I Cr.*, 17, 21 bis; *Sal.*, 111, 9); la salida de Babilonia (*Is.*, 35, 10; 50, 2; 51, 11)³⁴. Pero también la liberación del pecado (*Sal.*, 130, 7. 8) y de la muerte (*Os.*, 13, 14; *Sal.*, 49, 16; cf. *Jb.*, 5, 20), con los cuales los avatares históricos de Israel están inextricablemente unidos (cf. vgr. *Is.*, 50, 1). De esta manera, el verbo puede ser empleado absolutamente para expresar la liberación escatológica: *Os.*, 7, 13; *Zac.*, 10, 8; *Sal.*, 25, 22. De aquí se pasa fácilmente, porque es un aspecto de esta liberación, a la designación de aquella que el israelita fiel espera de Yahweh, cuando es perseguido o está en medio de las tribulaciones. Es la *personalización* del lenguaje teológico, típica del Salterio (Cf. *Sal.*, 26, 11; 31, 6; 34, 23; 55, 19; 69, 19; 71, 23; 119, 134), pero que se encuentra también en Jeremías (cf. 15, 21, en uno de los diálogos o "confesiones" del profeta)³⁵. Es de notar, entonces, la *densidad* de esta terminología bíblica, que comprende lo colectivo y lo personal, lo externo y lo interior, lo inmediato y lo trascendente. La misma plenitud de sentido ha de pasar al NT, donde, sin embargo, el aspecto *colectivo* y la conexión intrínseca del rescate con la adquisición de un pueblo para Dios, serán puestos netamente de relieve, en el uso del verbo *lytrousthai* y las palabras afines³⁶. Igualmente, la identificación directa de la *redención-rescate* con la remisión de los pecados (*Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14, cf. supra)³⁷.

3. LAS RAICES "MLT" Y "PLT"

Otras dos raíces hebreas merecen en este contexto una breve mención. Están tomadas originalmente del lenguaje *militar* y se usan de

³² Cf. aquí LXX, que explicita el pensamiento.

³³ Este uso aparece así como propio de la tradición deuteronomica y deuteronómica. El sustantivo *pedut* en *Ex.* 8, 19 J. es probablemente un error (cf BJ en el lugar).

³⁴ En relación con el *Exodo*: cf. v. 10.

³⁵ Esta raíz y la anterior están ausentes de *Ezequiel*.

³⁶ Cf. vgr.: *Ef.* 1, 14; *Tit.* 2, 4, en relación con *Ex.* 6, 6; *Dt.* 7, 6-8, etc. S. LYONNET estudia especialmente el vocabulario de "compra" o "adquisición" en el NT (*Hech.* 20, 28; *I Pe.* 2, 9; *Apoc.* 5, 9; 14, 3; *I Cor.* 6, 20; 7, 22-23; *Gál.* 3, 13; 4, 15, etc.): cf. *l.c.*, pp. 49-56.

³⁷ Estos dos textos serán especialmente estudiados más adelante.

alguien que escapa o es liberado de la muerte que la guerra frecuentemente comporta, o de algún otro peligro parecido (cf. vgr. *II Sam.*, 1, 3 mlt; *I Re.*, 20, 20 mlt; *Jn.*, 12, 4-5 plt; *II Re.*, 9, 15 plt; *Jer.*, 42, 17. plt).

La raíz mlt conoce un uso teológico, referido a la acción de Yahweh: cf. *Sal.*, 22, 6; *Jn.*, 3, 5; *Is.*, 46, 4; *Sal.*, 41, 2; 107, 20; 116, 4; *Jb.*, 22, 30; según el cual él salva³⁸ o libera. Pero es notable que los grandes temas teológicos del primero y segundo *Exodo* y de la liberación del pecado, no sean expresados por esta terminología que tiene así un ámbito bastante limitado.

La raíz plt es un poco más amplia teológicamente, porque se usa, si no del *Exodo*³⁹, al menos de la liberación de Babilonia (*Is.*, 45, 20; LXX *sozómnoi*), de los israelitas que Yahweh deja a salvo de la invasión de Sesonq (*II Cr.*, 12, 2), de aquellos que él reserva del desastre de Jerusalén (*Is.*, 4, 2; *Ez.*, 6, 8), pero sobre todo, como en el caso anterior, de aquellos que se confían a él en sus tribulaciones y son objeto de su especial atención. Así la mayoría de las instancias con sentido teológico se encuentran en el Salterio y están referidas a la salvación o liberación *personal* (cf. *Sal.*, 17, 13; 18, 3. 44. 49; 22, 5. 9; 31, 2; 32, 7; 37, 40; 40, 18; 43, 1; 70, 6; 71, 2. 4; 91, 14; 144, 2)⁴⁰.

Nuestra investigación de estas dos raíces muestra entonces que la tendencia a la *trasposición* a la esfera "personal", donde Yahweh es el único salvador, de términos tomados de la vida ordinaria, prescinde de la aplicación ordinaria de los mismos a las grandes obras suyas en la vida de Israel. Es la diferencia que separa este uso del de las raíces anteriores. Sin embargo, ambas mantienen el carácter *complejivo*, de salvación total, que hemos notado ya en aquéllas⁴¹.

III. - ALGUNOS TEXTOS IMPORTANTES PARA EL ANALISIS DE LA NOCION DE LIBERACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Del vocabulario pasamos ahora al examen de los *hechos* representados en los textos. Ciertos *hechos* bíblicos, en efecto, son considera-

³⁸ De hecho, así traduce a veces la versión de los LXX: *Jl.* 3, 5; *Is.* 46, 4; pero en el *Salterio* a menudo: ryo-liberar (cf. Vg.) Cf. en el NT: *Rom.* 7, 24; *II Cor.* 1, 10 bis; *Col.* 1, 13; *II Tim.* 3, 11; 4, 18.

³⁹ En 10, 5 tiene un sentido meramente profano.

⁴⁰ LXX prácticamente siempre ryo, de donde la Vg.: *liberare*. *Sal.* 82, 4 pertenece a la esfera "social": los jueces que deben liberar al "pobre" del peligro de muerte incurrido por el juicio.

⁴¹ "Salvar" (*ysc*) podría también haber sido estudiado, pero, en realidad, nunca se la traduce por "liberar", y el tiempo falta para encarar una raíz de uso tan complejo y múltiple en el AT (248 veces, 65 en el solo *Salterio*) y en el NT. Digamos rápidamente que el verbo es usado una sola vez del prodigio del *Exodo* (y

dos paradigmáticos para el uso actual de la noción de liberación, especialmente en su contenido sociopolítico, de manera que las "liberaciones" ocurridas a lo largo del AT y del NT justificarían la concepción presente, al menos en su interpretación teológica⁴². Sería característico de aquellos el carácter precisamente *terreno* y en particular *político* que las distingue, con lo cual no se diferenciarían radicalmente de la que hoy se encara como necesaria en ese orden, eventualmente sin excluir otros, en ciertas partes del mundo, como en América latina.

La literatura respectiva⁴³ se refiere sobre todo al *Exodo* (*Ex.*, 3-14), pero puede abarcar también el Dt-Is, por idéntica razón, puesto que este autor se inspira de los viejos relatos del *Pentateuco*, y toca también a menudo la vida y la obra de Jesús⁴⁴. En realidad, de lo que se trata en el fondo es de toda una concepción de la soteriología bíblica. Esta no puede ser aquí encarada de manera plena, por razones obvias⁴⁵, pero se puede de cualquier modo, intentar un examen de los textos en cuestión, a fin de descubrir, a nivel bíblico, cuál es su verdadero aporte para la cuestión discutida. A los tres indicados se añadirá en su lugar una referencia a la historia deuteronomística⁴⁶, en una de cuyas secciones, el libro de los Jueces, la "liberación" ocupa un lugar importante.

1. LOS RELATOS DEL EXODO

Como es sabido, esta sección del *Pentateuco*, como otras, es fruto de la combinación consciente y progresiva de varios relatos, al menos tres (*J*, *E* y *P*), y probablemente cuatro (*S*, *L*, *N*, etc., según los autores). No es el caso aquí de proceder de nuevo a un análisis detallado de esas "fuentes" o "documentos". Este trabajo se puede suponer he-

entonces del paso del mar de los juncos: *Ex.* 14, 30) y algunas veces de la liberación de Babilonia (*Is.* 49, 25; cf. 43, 11; 49, 6; 51, 6, 8). El resto del uso teológico es propio del *Salterio*, como en los casos anteriores (*Sal.* 3, 8; 6, 5; 7, 2; 12, 2; 18, 28; 20, 7, 10; 22, 22, etc.), cf. E. JENNI-CL. WESTERMANN, *loc.*, col. 786-790. Para el uso del NT, cf. S. LYONNET, *loc.*, pp 7-23.

⁴² Para ésta, cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1971, 399 páginas.

⁴³ Cf. *ib.*, p. 203-211 y la bibliografía citada. La nota de J. S. CROATTO: *Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al AT* ("Revista Bíblica", 32, 1971, pp. 3-7) no es propiamente exégesis, sino en todo caso *eiségesis*.

⁴⁴ Cf. *ib.*, pp. 297-309. Aquí, en realidad, más la vida "pública" (p. 302) que la obra como la presentan los mismos Evangelios y el resto del NT.

⁴⁵ Cf. las teologías bíblicas del AT y del NT, al menos las concebidas de manera sistemática, vgr. L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testament* (Tübingen, 1953³), págs. 202-231; ST. LYONNET, *loc.*

⁴⁶ Para ésta, cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I Tübingen, 1957²), cap. I, *Das deuteronomistische Werk (Dtr)*, pp. 3-110 y los autores siguientes, que comúnmente aceptan su tesis.

cho⁴⁷. Sin embargo, será oportuno tenerlo presente cuando se pretende descubrir la enseñanza propia de estos textos. No es lo mismo, en efecto, la presentación histórica y teológica de *J* que la de *E* y la de *P*, y viceversa, sin hablar de la probable cuarta fuente. Inclusive, un análisis completo pediría, conforme a las modernas técnicas exegéticas, que se tuviera en cuenta, no sólo el nivel de las “fuentes” (*Quellenkritik* o *Quellengeschichte*), sino en el de las tradiciones que las anteceden (*Traditionsgeschichte*) y el del resultado final, obra de los diversos redactores (*Redaktionsgeschichte*). Aquí, sin volver a hacer todos estos pasos, atenderemos a ellos en nuestra exposición. Esta ha de proceder por pasos.

a) *El aspecto esencial* de los relatos del *Exodo*, ya en su fase más antigua, en su carácter *teológico*. Estos relatos describen una *gran obra* de Yahweh, que él realiza, después de haber tenido la correspondiente iniciativa y haber hecho el pertinente anuncio. Es *su obra* en el pleno sentido de la palabra, y si Moisés (y Aarón) intervienen es sólo porque Yahweh los ha llamado a ello, con una vocación, que (en el primer caso) recuerda las vocaciones proféticas⁴⁸. Por esto, sin duda, Moisés aparece excusándose en los diversos relatos (3, 11–13 *E*; 4, 1–9 *N* según Fohrer; 10–17 *E*; 5, 22–23; 6, 1 *E*; 6, 12, 30 *P*), como harán luego los profetas (*Jer.*, 1, 6). Igualmente, el rasgo de la presentación de Yahweh en *E* (3, 14–15) y en *P* (6, 2–7), pone de relieve la gratuidad y el carácter absoluto de su iniciativa.

b) Con todo el Dios que se inclina así y que “desciende” (3, 8 *J*) para liberar a su pueblo, es un Dios que es sensible a la *injusticia*. Este aspecto, también teológico, no debe ser perdido de vista. Yahweh “ve” y “oye” la “aflicción” y el “clamor” de su pueblo (3, 7 *J*), la “opresión” que padece (3, 9 *E*), su “gemido” (6, 5 *P*), en una palabra su “esclavitud” (6, 5. 7 *P*). Una situación como ésta no le es indiferente y lo mueve a obrar. Así se presenta el Dios del Antiguo Testamento como un Dios *moral*, a quien la conducta humana afecta e interesa. El podrá en adelante, ya desde el código más antiguo (*Ex.*, 22, 20; 23, 9; cf. *Dt.*, 5, 15; 24, 18, etc.; *Lev.*, 19, 34), señalar su obra de la salida de Egipto como el modelo que los israelitas deben seguir en sus relaciones con el prójimo, particularmente con el “forastero” (*ger*) y el

⁴⁷ Cf. las introducciones al AT, vgr. E. SELLIN-G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969¹¹, pp. 156–208, y en particular G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlín, 1964, pp. 124–125; R. DE VAUX, *La Genèse (La Sainte Bible... de Jérusalem)*, París, 1953), pp. 7, 24; B. COURVOYER, *L'Exode* (*id.* París, 1952), pp. 8–10, 28 ss. Se elige aquí la división de fuentes de Fohrer. (*l.c.*)

⁴⁸ La acción de Moisés está muy marcada en *E*. (cf. 3, 10), donde es él quien debe “hacer salir” a Israel de Egipto. El papel de Aarón está también subrayado en *E*. (4, 14–17; 27–28, 30 *a*; 5, 1–2) y en *P*. (7, 1–7).

siervo ⁴⁹, habitante como ellos en una tierra ajena. Así se explican las futuras exigencias de los profetas (cf. *Am.*, 5, 12. 24, etc.).

c) Dicho esto, que es capital, conviene notar en seguida que los relatos indican el motivo especial gracias al cual Dios ha resuelto intervenir en la situación así descripta: es el *carácter peculiar* de la relación que lo une con Israel. Este es, en efecto, "su" pueblo (*Ex.*, 3, 7 J; 30, 10 E; 7, 4 P); aún más, *su hijo* y su hijo *primogénito* (4, 22-23 E) ⁵⁰, a quien lo liga un vínculo único. El relato P o sacerdotal insistirá en que Yahweh se ha "acordado" de su "alianza" con su pueblo (7, 5), aquella, sin duda, que el mismo relato P cuenta que él había sellado con Abraham (*Gén.*, 17, 1 ss.). Luego, Israel está ya unido a Yahweh y Yahweh a Israel. De una manera o de otra, entonces, Dios encuentra en su relación con su pueblo la razón para asistirlo en la aflicción. Los autores de los relatos respectivos ven en esto un efecto de la *elección* que cada uno de ellos a su modo tiene por seguro distinguir a Israel en el gobierno divino de la historia (cf. *Gén.*, 12, 1-3 J; 15, 1 ss JE; 17, 1 ss P). Otros pueblos, también oprimidos, no son objeto del mismo favor. Sin embargo, cuando Israel ha incurrido en el peligro de considerar su elección como un privilegio enajenante y excusante de las exigencias radicales de Yahweh, éste le recuerda que ha hecho ese favor a otros (*Am.*, 9, 7: "¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kawtor y a los arameos de Quir?").

d) Es igualmente importante preguntarse *para qué*, según los relatos, Yahweh hace salir a su pueblo. Aquí los textos dan diferentes respuestas. Pero es oportuno notar que dos (J y P mencionan la posesión de una "tierra buena y espaciosa" ⁵¹, de "una tierra que mana leche y miel" (3, 8 J), de "la tierra que he jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob" y que "os... daré en herencia" (6, 8 P). Israel sale entonces, en un primer nivel de consideración, para recuperar su libertad y poseer su propia tierra ⁵². Sin embargo, esto no es todo. J y E insisten en que, una vez salido, el pueblo debe encontrarse con su Dios en un acto de culto en el mismo monte donde está Moisés (3, 12 E; 18 J; 4, 23 E; 5, 3. 8 J) ⁵³. De este acto de culto, presentado en E 3, 12 como una "señal", no se dice nada en lo sucesivo. Pero se puede

⁴⁹ La consecuencia no es, sin embargo, que Israel no tenga esclavos, sino que los trate bien (cf. *Dt.* 5, 15).

⁵⁰ Esto ha de explicar después la muerte de los primogénitos egipcios (11, 4-8 J.; 29-30 J.)

⁵¹ La idea de "espacio" comporta la de "libertad" (cf. *Sal.* 30 ,9, donde se usa la misma raíz que en *Ex.* 3, 8).

⁵² Es verdad que para poseerla debe desposeer a otros (cf. 3, 6. 17 J.). Esto es efecto del "privilegio" de Israel.

⁵³ En J sin la mención del monte, pero con la indicación de los "tres días" de camino (3, 18).

pensar que, en la construcción actual de los relatos, si no en la tradición subyacente, el culto del Sinaí ocupa su lugar (*Ex.*, 24, 1-11 *JE*). Yahweh, entonces, libera su pueblo *para sí*, para que celebre su culto. La liberación de Israel, en cuanto narrada en el *Exodo* es ante todo una liberación para Yahweh. De la misma manera, el documento sacerdotal, fiel a su concepción de las alianzas, presenta la salida de Egipto como el camino para establecerla con Israel (6, 7: "Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios" ⁵⁴), quien, a partir de allí, lo "conocerá" de una manera nueva (ib) ⁵⁵, como el que lo sacó de la esclavitud de Egipto. Este hecho, por consiguiente, primordialmente realiza una *relación renovada* de Israel con Dios, que supera la que existe anteriormente: Israel será, en adelante, el "pueblo de Dios" como no lo ha sido hasta ahora. La teología deuteronomica dice que este pueblo ha sido *adquirido* por Dios, a partir del *Exodo*, como "propiedad" o "posesión" suya (segulla: *Dt.*, 7, 6; 14, 2; 26,18; y ya *Ex.*, 19, 5). Este texto del *Exodo*, en el contexto de la alianza sinaítica, describe muy bien la situación que el Señor intenta crear mediante la salida de Egipto: "Ahora pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos... seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (*Ex.*, 19, 5-6) ⁵⁶.

e) El *vocabulario* de *Ex.*, 3 ss., ha sido ya estudiado arriba. Conformémonos con notar aquí que si, particularmente en los cc. 3-7, los términos que significan liberación son usados con frecuencia (sh: 5, 2, 23; 6, 1 *E*; 6, 11; 7, 2 *P*; 7, 14-16 *J*; nsl: 3, 8 *J*; ó, 6 *P*; g' 1: 6, 6 *P*), también se recurre a ciertos términos que se pueden llamar *técnicos* para designar la salida de Egipto y que tendrán mucho uso en otros textos. Así hose (de ys') = hacer salir (3, 10 *E*; 6, 6 *P*; 6, 13 *P*; 6, 27 *P*; 7, 4, 5 *P*), de donde viene precisamente la designación de *Exodo* (*ex-odós* en griego significa salida); he; 'élih (de 'lh) = hacer subir (3, 8, 17 *J*) ⁵⁷, sin duda en relación con la situación geográfica de Palestina respecto de Egipto. De esta manera, conviene advertir, la terminología *propia* para el *Exodo* en el Antiguo Testamento no es tanto

⁵⁴ Es la fórmula de la alianza, como se ve ya en *Oseas* (2, 25) y el *Deuteronomio* (26, 17-18; 29, 12 etc.)

⁵⁵ Ezequiel usa repetidas veces la misma expresión: cf. 6, 7, 10-14; 7, 4, 9-27; 12, 16, 20; 13, 21-23; 14, 8; 15, 7, etc.

⁵⁶ Es el texto del cual se inspira *I Pe.* 2, 4-10. Pertenece a una categoría de textos del Tetrateuco que se llaman a veces (con razón) predeuteronomicos cf. vgr. J. A. SOGGIN, *Appunti per un'introduzione al Pentateuco* (Roma, 1971), pp. 66-68; C. BRECKELMANS, *Die sogenannten deuteronomistische Elemente in Genesis-Numeri* (Suppl. VT 15, 1966), pp. 90-96, esp. p. 94.

⁵⁷ Para ys', cf. vgr. *Ex.* 20, 1; *Nu.* 23, 22; 24, 8; *Dt.* 1, 27; 4, 20-37; 5, 16; *Jn.* 2, 12; *I Sam.* 12, 8; *Jer.* 7, 22; *Sal.* 105, 37, etc. Para 'lh: cfr. vgr. *Ex.* 17, 3; *Nu.* 21, 5; *Dt.* 20, 1; *Jos.* 24, 17; *Ju.* 2, 1; 6, 8; *I Sam.* 10, 8; *II Re.* 17, 7; *Jer.* 16, 14; 23, 7; *Am.* 2, 10; 3, 1; *Mi.* 6, 4; *Sal.* 81, 11; *Ne.* 9, 18, etc.

la de la liberación sino más bien la señalada. Un término (*ys'*) se refiere a la acción de Dios (a veces, a la de Moisés; cf. vgr. *I Sam.*, 12, 8) que *hace partir* su pueblo, el otro a la misma acción que le *hace llegar* a la tierra prometida. Los dos momentos (*a quo, ad quem*) quedan así señalados y se acentúa en cada caso la acción divina. Desde este punto de vista, la idea de liberación aparece menos importante.

f) Finalmente, notemos que si el hecho de la salida de Egipto es en sí indudablemente "socio-político"⁵⁸, puesto que afecta a la situación temporal tanto de la nación hebrea cuanto de la egipcia, es, en el *plano bíblico*, ante todo *religioso*. Es decir, la interpretación que de este hecho da la Biblia, según hemos procurado mostrar, no mira tanto a la nueva situación política de libertad de Israel, ni a sus relaciones con Egipto, cuanto a su situación respecto de Yahweh y a su renovada relación con él⁵⁹. El *paradigma* que se puede encontrar aquí no cubre las diferentes "liberaciones" realizadas a lo largo de la historia sino la *acción de Dios* respecto de su pueblo, que consiste finalmente en "hacerlo salir" del poder de las potencias que se oponen a él para introducirlo en su reino. Esta es la interpretación que del *Exodo* da el NT, en textos como *Col.*, 1, 13; *Apoc.*, 15, 1-4 y, en principio *I Cor.*, 10, 1 ss.⁶⁰ No es que estos textos "espiritualicen" el *Exodo* sino que simplemente descubren su verdadero sentido: pasar del poder de las tinieblas al reino del Hijo de Dios.

2. EL DEUTERO-ISAÍAS

Es sabido que, ya en el AT, el Deutero-Isaías (*Is.*, 40-55) reinterpreta el *Exodo*. Esta "salida" de Israel de un pueblo hostil se convierte para él en la figura y el modelo de la nueva "salida" del cautiverio babilónico, que él recibe misión de anunciar⁶¹. La figura no se limi-

⁵⁸ Cf. vgr G. GUTIÉRREZ, *l.c.*, p. 204: "un acto político".

⁵⁹ Quedaría por ver cuál es la entidad histórica *real* del hecho reflejado en el *Exodo*. Acerca de esto, que corresponde a la "historia de la tradición", hay diferentes teorías (cf. vgr. M. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua, Biblical traditions in the light of Archaeology* [Londres, 19522], pp. 110 ss.)

Sea lo que fuere de esto, siempre sería, si no un pueblo, al menos una banda de esclavos que escapa de sus sueños, como habrá habido muchas a lo largo de la historia de Egipto. Lo que importa, sobre todo para el presente debate, es la interpretación que la Biblia da del hecho como obra de Dios. En este sentido, es difícil decir que sea una liberación *paradigmática*.

⁶⁰ Véase además la concepción de un libro como el *Evangelio según San Juan* que presenta el hecho cristiano como un nuevo éxodo (cf. *Jn.* 6 y R. E. BROWN, *l.c.*, p. LX: "The whole story of Moses and of the Exodus is a very dominant motif", y la bibliografía citada, *ib.*, p. LXV). También *Lc.* 8, 31 llama *éxodo* a la muerte y resurrección del Señor.

⁶¹ Para el *Dt-Is* ver los comentarios habituales (vgr. P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, París, 1972, pp. 15-311; K. ELLIGER, *Jesaje II*, BKAT, Neukirchen, 1970, cuatro fascículos aparecidos; más sintéticamente: C. STUHMUELER, *Deutero Isaiah*, en "The Jerome Biblical Commentary", Londres, 1970, vol. I, pp. 366-386, etc.) y numerosos estudios de detalle.

ta, por lo demás, al solo hecho comparable de "salir" sino que se extiende a todo el camino que Israel hizo otrora por el desierto, marcado por grandiosos prodigios⁶². El nuevo Exodo ha de renovar así el primero, superándolo, y en él, como en el otro y más que en él, resplandecerá la *acción de Dios*⁶³. Esto muestra ya hacia dónde se orienta la teología del Dt-Is. Convendrá, sin embargo, examinarlas más de cerca, desde el punto de vista que nos ocupa en este estudio, ya que él se refiere, como los relatos del *Exodo*, a una liberación política.

a) Por lo pronto, el planteo de base no es exactamente el mismo que el del Exodo. Por una parte, la situación de Israel no es idéntica; por la otra, tampoco coincide la de la potencia opresora. Israel está en el exilio *por su culpa*. Ha sido llevado allí por la voluntad de Dios, a quien ha abandonado de diversos modos (cf. ya *Am.*, 5, 27) pero, sobre todo, *Jer.*, 25, 8-11. 13; *II Re.*, 21, 10-15, etc.). Luego, este nuevo Exodo supone el *perdón*, y de hecho, el Dt-Is comienza con una proclamación de remisión (cf. 40, 1-2). Pero el tema del pecado no queda limitado al principio del libro. Otros textos aluden a él (cf. vgr. 42, 18-25; 43, 3 la "expiación"; 43, 24. 25. 27; 44, 22; 46, 8; 47, 10; 48, 8; 50, 1; 55, 7 perdón)⁶⁴, y uno de los cánticos del Siervo, sobre el que volveremos más adelante, está construido sobre la idea del pecado y la remisión (53, 5. 6. 8. 11. 12). Esto asocia definitivamente en la Biblia la noción de la acción liberadora de Dios con su acción remisiva: liberar es destruir el pecado y sus efectos en aquel mismo que lo comete.

En cuanto a Babilonia, es un país prácticamente vencido, a diferencia del Egipto floreciente en el cual se sitúa el Exodo⁶⁵. La marcha de Ciro triunfante no puede ser detenida por nadie (cf. *Is.*, 41, 1-3) y el poder de Babel se desploma solo (46, 1-2; 47, 1-15). La salida de Babilonia, supuesta la intervención del rey persa, que aparece así como "mesías" de Dios (45, 1: cf. 48, 14 en una traducción posible), se hace sin esfuerzo (cf. 48, 20). No hay persecución de nadie ni paso obligado del mar de los juncos (cf. *Ex.*, 14, 1 ss.). Este último prodigio debe entonces ser traspuesto y visto más bien como símbolo y prueba de la acción salvadora de Yahweh (cf. 43, 16-21 donde se pasa típicamente del "camino en el mar" al "camino" por el desierto 51, 10-11). La liberación que se puede ver en el Dt-Is no es tanto la de un cautiverio

⁶² El Dt-Is. omite los aspectos negativos de esa marcha, como la murmuración (ya *Ex.* 15, 11-14; 16, 2-3, etc.), la idolatría (*Ex.* 31), la rebelión (*Nú.* 16-17) y los correspondientes castigos.

⁶³ Sin duda por esto, Dt-Is. recurre tantas veces a la noción de *creación* (el verbo teológico *br'* es usado por él 16 veces); cf. C. STUHLEMUELLER, *l.c.*, p. 367. El texto 52, 3-6 no desmiente esta comprobación, cf. *ib.*, pp. 258-9.

⁶⁴ Cf. P. E. BONNARD, *l.c.*, pp. 516-517.

⁶⁵ Sobre todo sí, como se hace comúnmente hoy, se lo pone en la época de Ramsés II o en la inmediatamente posterior (Merneptah); cf. vgr. la cronología de la BJ (pp. 1663 s.) y B. COUROYES, *l.c.*, pp. 10-13.

activo, al menos en ese momento, sino la de las consecuencias del pecado, y por consiguiente, la del perdón y la redención (cf. 50, 1-2; 52, 3-6 ⁶⁶).

b) Esto se ve además con mayor claridad si se piensa que el Dt-Is no podía anunciar, conociendo bien los procedimientos de los conquistadores orientales, ni tampoco anuncia, que Israel liberado de Babilonia habría de recuperar su libertad política. Ciro sometería otros pueblos (43, 3-4) ⁶⁷ y no se ve por qué daría a Israel el derecho de disponer de sí mismo. En su imperio, el pueblo formará con otros una provincia o satrapía más, la de "más allá del Río" o (como traduce BJ) la de "Transeufratina" (cf. *Ex.*, 4, 10. 11) o Transeufratene. Pero hasta Judas Macabeo continuará sometido. Su libertad se circunscribe al ámbito religioso (cf. *ib.* 1, 2-4), conforme a la política de los reyes persas ⁶⁸. A esta altura de las cosas, tal libertad parece suficiente para justificar el entusiasmo del Dt-Is por la vuelta del pueblo a su patria. De esta manera se acentúa todavía más el carácter religioso de esta nueva liberación de Israel y de la reinterpretación del Exodo que implica. Israel sale de Babilonia por obra, no tanto de Ciro, sino de Yahweh, y va a su tierra, con la cual su suerte está indisolublemente unida desde la promesa hecha a Abraham (cf. *Gn.*, 12, 7; 13, 14-15, etc.), pero en ella no vuelve a ser libre, sino para dar culto a su Dios.

c) Finalmente, los cuatro cánticos del Siervo de Yahweh (*Is.*, 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12), pertenezcan o no originalmente a *Dt-Is* ⁶⁹, sea o no el Siervo una figura distinta de Israel y del profeta ⁷⁰, presentan una doctrina que completa y aclara lo que llevamos dicho acerca de la idea que el *Dt-Is* se hace de la liberación de Israel de Babilonia y del nuevo Exodo.

En primer término, la insistencia en la denominación *siervo* ('ebed), vinculada a Yahweh. El vocablo aparece 17 veces en los solos capítulos 40 a 55, en diferentes contextos (incluso de Ciro: 44, 26). La idea es que Dios es el supremo Señor y por referencia a él los hombres, e Israel en particular, son *siervos* (cf. 41, 8-10, 14; 42, 19 bis 43, 10; 44, 1. 2. 21 bis; 45, 4; 48, 20). La notable acentuación de la trascendencia de Dios en el *Dt-Is* apunta en el mismo sentido (cf. vgr. 40, 12-18. 21-26. 27-31; 41, 14; 42, 5; 43, 1. 12-13; 44, 6-8-24-28; 45, 5-8, etc.). De esta manera, una vez más la libertad de Israel es afirmada al mis-

⁶⁶ La traducción "sin motivo" en 52, 5 (BJ, p. 1053) es inexacta, el original responde a "gratis" (cf. v. 3), lo cual implica que Yahweh no ha sacado ningún provecho de la "venta" de su pueblo (cf. P. E. BONNARD, *l.c.*, en la nota 64).

⁶⁷ Así interpreta Bonnard el "koper" del v. 3 (*l.c.*, pp. 139 s., 258).

⁶⁸ Cf. vgr. A. CHAMPDOR, *Cyrus* (París, 1952), pp. 234-236, 252 s.; M. NOTH, *Geschichte Israels* (Göttingen, 1954²), pp. 273 ss.

⁶⁹ Hay opiniones en los dos sentidos; cf. P. E. BONNARD, *l.c.*, pp. 37 ss. y notas 1-2, con la bibliografía allí citada.

⁷⁰ Misma observación; cf. *ibid.*

mo tiempo que su absoluta dependencia de Yahweh. de quien es instrumento para sus planes. Israel liberado es, como en el Exodo, más propiedad de Yahweh que antes. Cuando la figura del Siervo se dibuja con más claridad, en los cánticos segundo a cuarto, este Siervo especial presenta las mismas características: es un humilde servidor de Dios que reconcilia con él a Israel y a los hombres mediante su sufrimiento (cf. 49, 5-6; 50, 4-10; 52, 13-53, 12).

Este es, además, el punto importante. En medio de esta profecía de victoria, se dibuja poco a poco la imagen de una figura sufriente, cuyos padecimientos han de tener una eficacia insospechada. Cual es la relación de este sufrimiento con la liberación de Israel de Babilonia no es inmediatamente aparente. Pero una cosa es segura y es que la pasión del Siervo expía los pecados de todos (cf. 53, 4-6. 8. 10-11) ⁷¹, aquellos pecados especialmente que dividían a Israel de Dios y que trajeron su destierro en Babilonia, pero quizás también los de los gentiles que los oprimieron (cf. 50. 10 en una interpretación probable). Por esta vía nuevamente, la acción salvífica de Dios en la liberación de Babilonia aparece como esencialmente unida a la destrucción de los pecados, es decir, a un plan de salvación mucho más radical y decisivo que el mero cambio de un estado civil, por muy importante que éste sea. Para decirlo de otro modo: al menos a nivel del último cántico del Siervo, lo que realmente cuenta no es la libertad recuperada sino la definitiva reconciliación con Dios, de la cual ésta es signo. Esta manera de pensar no solamente prelude al NT, lo inaugura y muestra las profundas conexiones que lo unen con el AT.

Junto a esta dimensión de radicalidad, el *Di-Is* conoce otra de *universalidad* ⁷². Su horizonte no se limita a Israel porque su Dios es también el Dios del universo (40, 12-18. 21-26. 28; 42, 5, etc.) y es el único: los demás no son dioses (42, 8; 44, 6-8; 45, 14-20-25; 48, 12). Le interesa la suerte de los demás hombres: su actitud no es el mero revanchismo, a pesar de la sátira en forma de lamentación sobre la caída de Babilonia (47, 7, 1-15). El Siervo, en el primer cántico (42, 1-4) "dicta la ley a las naciones" y "a su instrucción atenderán las islas" (*iyyun* = las costas remotas). Es constituido "luz de las naciones" (ib. 6: *goyim*) mientras que en el segundo cántico, tras repetir la misma expresión, se dice que (sin duda por él) la salvación de Yahweh (*Yeshu'cati*) debe alcanzar "hasta los confines de la tierra" (49, 6) ⁷³. Precisa-

⁷¹ El v. 10 con la palabra 'asam. = sacrificio expiatorio (cf. vgr. *Lev.* 5, 5. 16. 18. 19. 25; 6, 10; 7, 1. 5. 7. 37, etc.) es decisivo en este contexto.

⁷² Esto ha sido negado por algunos, vgr. por H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord" and "Suffering servant" in Second Isaiah (Studies in the Second part of the Book of Isaiah, Supplements to Vetus Testamentum, XIV, Leiden, 1967)*, pp. 36 ss., 97-117, pero aparentemente sin razón.

⁷³ Cf. el comentario de P. E. BONNARD, *loc.*, pp. 221 s. y nota 7 con las dos posibles traducciones de la frase.

mente, un texto de *Dt-Is* invita a los gentiles a la salvación (ys'), poniendo la invitación en boca de Yahweh mismo (45,22) quien no puede ser comparado con los ídolos (*ib.*, 20-21) y a quien al final todos reconocerán como Señor (23-24)⁷⁴. En esta perspectiva, la liberación de Israel de Babilonia pasa a ser un momento de un plan que abarca la salvación del mundo entero y la instalación definitiva del reino de Dios, que el *Dt-Is* expresamente anuncia como una prolongación gozosa (cf. 52, 7). El verdadero contexto de esa liberación es la remisión de los pecados y la redención universal. Esto es lo que se prepara por medio de aquello. El hecho de la liberación sociopolítica relativa, según hemos visto, no es así central en este libro y pierde en importancia por referencia a los otros elementos descritos. No podía ser de otro modo, porque el *Dt-Is* nos revela, no los avatares temporales de un pueblo, así sea el elegido, sino el designio de Dios, a través de éste y de la obra de su Siervo, sobre toda la humanidad.

3. LA HISTORIA DEUTERONOMISTICA

Es la gran historia del pueblo de Dios, que va, según una opinión hoy comúnmente aceptada⁷⁵, del *Deuteronomio* a *II Reyes*. No es ciertamente una historia gloriosa. Al contrario, después del cénit que alcanza con los reinados de David (*II Sam.*, 2; *I Re.*, 1) y Salomón (*I Re.*, 2, 11), éste ya comprometido por la decadencia (cf. *ib.* 11, 1-40), desciende paulatinamente de desastre en desastre hasta culminar con la destrucción de Samaría (*II Re*, 17, 5-6 y las reflexiones sobre el hecho: *ib.* 7, 23) y de Jerusalén (*ib.* 25, 8-21) y la deportación del descendiente de David (*ibid.*). El tenor general de la historia es tan negativo que ha hecho decir a M. Noth⁷⁶, que esa historia aparece allí como "concluida" (*abgeschlossen*), carente de toda perspectiva de futuro. Si sobre esta particular afirmación existe ahora un debate en curso⁷⁷, y se puede discutir libremente de Noth sobre el particular, no es menos cierto que el pecado y sus catastróficos efectos son, desde el punto de vista de Dios un elemento central en esa historia.

Desde el punto de vista teológico, la historia dtr. importa para

⁷⁴ Es el texto al cual alude *Fil.* 2, 10-11, y que cita *Rom.* 14, 11 (en otro contexto). La misma perspectiva de reconocimiento universal de Yahweh en 45, 13-14 (Egipto, Kus, Seba); 60, 3. 6. 7. 10. 18 (texto afín al *Dt-Is*), etc. En el primer *Isaias*, 18, 7-8; 19, 16-24 (pero son muy posteriores).

⁷⁵ Cf. *supra* nota 46 y el estudio de J. MINETTE DE TILLESSE, *M. Noth et la Rédactionsgeschichte des livres historiques (Recherches bibliques, VIII, Tournai, 1966, páginas 51-75)*.

⁷⁶ *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, (Tübingen, 1957), p. 107.

⁷⁷ Acerca de él, cf. nuestro estudio *The Aim of the Deuteronomic Historian. A reappraisal*, presentado en el VI Congreso Mundial de Ciencias Judías (Jerusalén, 18-20 agosto 1972) y que será publicado en las actas de ese mismo Congreso. Defiendiendo allí que la historia dtr. tiene una perspectiva de futuro, esencialmente vinculada al mesianismo.

nuestro estudio por un doble aspecto: por un lado, como ha demostrado muy bien H. Cazelles⁷⁸, la monarquía ejerce en Israel una función liberadora, por el otro, el pecado compromete constantemente esa liberación. La función liberadora es a la vez externa e interna: la nación vence sus enemigos y los somete (David tiene un imperio donde hay otros pueblos "oprimidos", *II Sam*, 8, 1-14), gracias a la acción del rey, quien es también interiormente la garantía de la salvación de todos y particularmente de la protección del débil y del indefenso (*II Sam.*, 12, 1-15; 14, 1-20; *Sal.*, 72). De esta manera, se cumple la voluntad de Dios sobre el pueblo. Pero este idilio, como hemos visto dura poco, y no es además más que un episodio en una larga serie de alternativas, de fracasos y de triunfos parciales, que comienza ya en seguida después de la conquista de Palestina por Josué (*Jos.*, 1-12), en el tiempo de los Jueces.

Es en este tiempo que nos queremos detener especialmente porque en la presentación que de él hace el historiador dtr se advierte claramente la relación que existe entre la infidelidad y la opresión por los pueblos extranjeros, la conversión y la liberación⁷⁹. El relato acerca de la proeza de cada uno de los Jueces llamados grandes está, en efecto, enmarcado por esta interpretación teológica de los hechos (cf. 3, 7-11, 12-14. 30; 4, 1-3; 5, 31 *b*, etc.), que ha sido previamente expuesta en el gran prólogo interpretativo de lo que es hoy el libro de los jueces (*Ju.*, 2, 6-3, 6)⁸⁰, o al menos en una de sus capas redaccionales. Según esto, la opresión extranjera es siempre un *castigo* que Yahweh impone a Israel por su idolatría (cf. ya 2, 11. 13. 17. 19, etc.)⁸¹. Es bueno tener presente esta visión religiosa de la suerte de un pueblo, cuando se quiere leer las situaciones modernas con ayuda de la Biblia: el pecado, además no es ajeno, sino propio, los opresores aparecen, en cambio, como instrumentos de Yahweh⁸², si bien no se excluye que pequen a su vez. Pero esta última perspectiva no aparece en la historia dtr.⁸³

En ésta la liberación incluye típicamente la *penitencia*, es decir, el pecado rechazado. Israel, si quiere que Dios envíe el héroe que lo ha de "salvar" (*ysc*: 2, 16-18 y *passim*), ha de volver a él, por el "clamor"

⁷⁸ En su estudio *Liberation et salut dans la Bible* ("Masses Ouvrières", oct. 1972, pp. 45-62), esp. 46-49.

⁷⁹ Es el esquema de cuatro tiempos del libro de los *Jueces*, notado desde hace tiempo, pero atribuido por M. NOTH (*l.c.*, pp. 89-103) al historiador dtr.

⁸⁰ Este prólogo, en mi opinión, no es uniforme. En él, junto a la mano del historiador dtr se advierten otras dos manos más.

⁸¹ La idolatría es el pecado capital de Israel para el historiador dtr, particularmente en el libro de los *Reyes*, pero también antes (cf. vgr. *I Sam.*, 7, 3).

⁸² Esto es típico de los profetas, cf. vgr. *Is.* 7, 20 la "navaja alquilada allende el río" de Asiria, y *Jer.* 50, 23 "el martillo de toda la tierra" de Babilonia.

⁸³ Si, en cambio, en los profetas, cf. vgr. *Is.* 9, 4; 10, 24-27, etc.

(z'q: 3, 9 y *passim*) con el que a la vez detesta sus pecados y recurre a su auxilio. Entonces Dios interviene en la historia.

Una vez más, entonces, como en el *Dt-Is*, una reflexión profunda sobre la historia y la suerte de Israel, como la que hace el historiador dtr en el exilio⁸⁴, descubre en el fondo de esa historia, no un simple juego de causas humanas, por nobles y respetables que ellas fueran, sino el drama de la vocación de Dios y la resistencia a ella, es decir del pecado. El dtr no es tierno con su pueblo, incluso presentemente oprimido. Le muestra, en una serie de ejemplos históricos, cómo llegó *por su culpa* a ese extremo y cómo podrá ser liberado si se convierte⁸⁵. Muestra, además, en acto, la posibilidad y la eficacia de esta conversión, en su presentación del libro de los *Jueces*. Pero ella es esencialmente requerida: sin ella no hay liberación posible. La liberación viene, en efecto, no del Juez de turno, sino en última instancia de Yahweh mismo, que lo "suscita" (qwm: 2, 16-18; 3, 9-15, etc.) y que acompaña y hace eficaz su triunfo. El paralelo con el *Dt-Is* es evidente, donde Yahweh también "suscita" (*Is.*, 41. 2. 25) a Ciro para salvar⁸⁶ a Israel, a quien ha perdonado su pecado (40, 1-2; cf. *supra*). La liberación es así un privilegio de Yahweh, a quien mueve para ello la conversión y la penitencia, o su propia misericordia. Es realmente difícil encontrar en esta concepción histórica una base para las teorías modernas de la liberación, si bien la interpretación de los mecanismos de la historia en términos de pecado y perdón es siempre valiosa para intentar una lectura de los hechos que vaya más allá de la superficie de las cosas, o de un primer nivel de análisis de causas. Es la gran lección del historiador dtr, cuya visión necesita ser completada con la transformación del curso de la historia en la definitiva superación del pecado, operada por Jesucristo Nuestro Señor.

⁸⁴ Escribe seguramente en Babilonia y no en Palestina (cf. J. A. SOGGIN, *Deuteronomistische Geschichtsauslegung während der babylonischen Exils, Oikonomia*, Hamburg, 1967, pp. 11-17).

⁸⁵ H. W. WOLFF ha insistido, en un notable artículo, sobre la importancia del tema de la conversión para el historiador dtr (*Das Kerigma des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, ZAW 73, 1961, pp. 171-186). La tesis es, a mi juicio, exagerada, pero hay valores en ella que se pueden rescatar, especialmente para la época de los *Jueces*.

⁸⁶ El término "salvar" (*ys'*) en su acepción militar es predilecto del historiador dtr en el marco del libro de los *Jueces* y se lo usa también en los relatos originales (cf. *supra* y 2. 16. 18; 3, 9. 15. 31; 6. 14. 15. 31. 36. 37; 7, 2. 7; 8. 22; 10, 1. 12. 13. 14; 12, 2. 3; 13. 5). Sería interesante investigar si tiene el mismo sentido en ambos casos: el historiador dtr supone, según lo dicho, la salvación del pecado. BJ traduce varias veces por el "libertador" (3, 9. 15; 12. 2); otras veces por "salvar". Conviene subrayar muy bien el hecho que es el historiador dtr quien ha dado a los viejos relatos tribales de opresión por el enemigo y liberación de él, el sentido *teológico* de castigo por el pecado, penitencia y salvación. Los relatos por sí solos son ajenos a esta perspectiva y la salvación de la que en ellos se habla carece de interés para el mensaje bíblico en cuanto tal. De hecho, existen en la Biblia *solamente* en cuanto forman parte de la obra del historiador dtr.

IV. - LA INTERPRETACION DEL HECHO DE CRISTO

Es sobre todo la vida pública de Jesús, según notábamos más arriba, la que ha sido objeto de polémica en el debate sobre la liberación⁸⁷. Pero es, en realidad, el mismo hecho de Cristo el que está en cuestión, porque uno es inseparable de la otra. Se discute, en efecto, sobre la *presentación* que los evangelistas hacen del hecho cristiano, si él ha sido o no "despolitizado" por los evangelistas, y ya por Marcos, el primero⁸⁸. No se puede, entonces, prescindir metodológicamente, de otras presentaciones que de su obra y ministerio contienen testimonios distintos de los Evangelios escritos e independientes de ellos^{88a}, quizás inclusive anteriores. Esto nos ha de dar acceso a la noción que la primera comunidad cristiana se hacía del hecho de Cristo. Esta ha de ser una primera sección de esta exposición. Luego habrá que examinar los mismos Evangelios sinópticos para concluir con una breve referencia a algunos textos posteriores del NT, de cuyo carácter apolítico nadie duda. La cuestión será siempre si el hecho de Cristo es presentado como una "liberación" y si esa liberación tiene, en todo caso, un tinte político, en una época en la cual la vida del pueblo judío en Palestina está tan fuertemente solicitada por la actualidad del conflicto entre libertad y dependencia, a raíz de la ocupación romana.

No es el caso de hacer una exposición completa, que excedería, en este estudio, toda proporción. Por otra parte, el tema ha sido ya tratado por otros con suficiente competencia⁸⁹. Quisiéramos aquí señalar ciertos datos de la evidencia que la discusión en curso tiende a dejar frecuentemente en la sombra.

⁸⁷ Cf. C. GUTIÉRREZ, *l.c.*, p. 302. Sólo para memoria cito el alegato de A. LANSON, *Morir por el pueblo...* (Buenos Aires, 1969) convenientemente refutado por L. H. RIVAS en "Criterio" 41 (1969), p. 453.

⁸⁸ Es, según se sabe, la tesis de S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive Christianity*, Manchester, 1967, citado por O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel, 1970), p. 21, n. 1; p. 24, n. 2; cf. RB 77 (1970), pp. 136-138 (F. DREYFUS).

^{88a} La cuestión de la relación de la cristología de los discursos misioneros de los *Hechos* con la comunidad cristiana, por una parte, y con *Lucas*, por la otra, es extremadamente compleja y no se quiere entrar aquí en ella. Pero se puede pensar con J. DUPONT (*Les Actes des Apôtres, La Sainte Bible... de Jérusalem*, París, 19582, pp. 22 s.) que muchos aspectos de esos discursos remontan a la primera época de la comunidad cristiana.

⁸⁹ Cf. O. CULLMANN, *l.c.*, y antes *The state in the New Testament* (Londres, 1957), pp. 8-49. Cf. también el breve estudio de H. MERKEL, *Was Jesus ein revolutionar? en Bibel und Kirche* (26, 1971), pp. 44-47, que se apoya sobre todo en las obras de M. HENGEL y V. SUBILIA, *Gesù di fronte a conservazione e rivoluzione*, en "Protestantesimo", 25, 1970, pp. 225-230.

I. LA PRESENTACION PRIMITIVA DEL MINISTERIO Y DEL HECHO DE JESUS, SEGUN LOS "HECHOS"

Los *Hechos de los Apóstoles* comienzan con un rechazo del mesianismo político. A la pregunta de los presentes: "Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?" (1, 6), que no puede tener sino un sentido político, el Señor responde: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra" (1, 7-8). Cualquiera sea el sentido del "tiempo" y el "momento" (en plural en el original), lo importante aquí es que los discípulos tienen una misión que nada tiene que ver con la situación contemporánea de Palestina, sino que depende del don del Espíritu y se extiende hasta los confines del mundo. Esa misión consiste en ser *testigos* del Señor, especialmente de su resurrección (cf. 1, 22). Esto ya pone la concepción antigua de su propia misión y de su obra, según Lucas, en un plano ajeno y superior al conflicto dominante en la Palestina de entonces.

Lo mismo demuestra la *expresión* de ese testimonio como se la encuentra transmitida (en términos de Lucas, pero sin duda reflejo fiel de la fe de la comunidad) en varios textos de los *Hechos*⁹⁰. Así ya en 2, 32-36 donde Jesús aparece, al final del discurso de Pedro (2, 14-36), como depositario de una misión que excede los límites de tiempo y espacio, que lo coloca a la derecha de Dios, lo inunda del Espíritu que él ha de derramar y finalmente lo constituye "Señor (Kyrios) y Cristo (Mesías)". Todo esto sucede a partir de la resurrección, que muestra así el verdadero sentido del hecho de Jesús. ¿Cuál es, en este contexto, el carácter de su vida mortal? Conforme a la condición que ha sido pedida para el testimonio apostólico (cf. 1, 21-22), el discurso de Pedro incluye también una formulación de esa vida, bajo su aspecto de ministerio público: "Jesús Nazareno" fue un "hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis" (2, 22). La vida pública de Jesús es la de un hombre, cuya persona y misión pertenecen a Dios y a su plan (*ib.* 23) y así están llenos de signos de esa presencia o irrupción de Dios entre nosotros. Es un "profeta", si se quiere, si bien su predicación no es puesta aquí en relieve, pero de su vida sólo se retiene el aspecto carismático y maravilloso, sin ninguna referencia a una actividad política de cualquier especie.

Los cuatro restantes discursos "misioneros" de Pedro (3, 11-26; 4,

⁹⁰ Para toda esta sección, cf. J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*, La Sainte Bible, París, 1958²: las notas en las secciones correspondientes; y el mismo, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres*, RB 69 (1962), pp. 37-60.

8. 12; 5, 29-32; 10, 54-43) siguen el mismo esquema, aunque sólo el último desarrolla la referencia a su vida terrena; los demás se limitan a proclamar la injusticia de su muerte a manos de las autoridades judías (más que de Pilato, a quien ni siquiera se nombra⁹¹, que es la muerte del "Santo" y del "Justo" (cf. *Lc.*, 1, 38; 4, 34; *Hech.*, 7, 52; 22, 14), como él, sin duda, había manifestado ser durante su vida. El quinto discurso, en cambio (10, 36-43), dirigido a Cornelio y sus compañeros, paganos, expone otra vez, con mayor abundancia, la concepción que Lucas se hace, a la luz de la tradición primitiva, de lo que había sido la vida de Jesús. Comienza por subrayar nuevamente la absoluta dependencia respecto de Dios, que lo "ungió" con el Espíritu Santo⁹² y con "poder" (10, 38), como antes (en 2, 22) lo había "acreditado": Jesús es, ante todo, un "hombre de Dios" como los profetas del AT (cf. vgr. *I Re.*, 17, 17. 24; *II Re.*, 1. 9. 11. 13 de Elías; 4, 8. 21. 22. 24. 27. 40; 5, 8. 15, etc., de Eliseo). Luego viene la descripción de su vida: "[Jesús] pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo porque Dios estaba con él" (*Hech.*, 10, 38). Nuevamente se alude a los prodigios obrados en la vida de Jesús en bien del prójimo, y particularmente a su acción contra el Diablo, o sea, a sus exorcismos (cf. *Lc.*, 4, 33-37, 41; 8, 26-39; 9, 37, 43, 49; 11, 14-22; cf. *ib.*, 24-26; 13, 16). Esto pone ya toda su misión terrena en un plano trascendente: la lucha del Señor no había sido, en la memoria de la comunidad, contra las potencias de este mundo, ni directa ni indirectamente (por medio de aquellos que se levantaban contra ellas), sino contra lo que san Pablo llamará (*Ef.*, 6, 12; *Col.* 1, 16) los "principados", las "potestades", los "dominadores de este mundo tenebroso" y que el mismo Lucas había llamado en su Evangelio (22, 53) el "poder de las tinieblas". Son sus víctimas los que son llamados "oprimidos" (*katadynasté uoménoi*).

Es, en virtud de esta conciencia de la comunidad primitiva acerca del plano trascendente en el cual se realiza la vida y la muerte del Señor que los tres Evangelios sinópticos comienzan el relato del ministerio público por la escena de la triple tentación (*Mc.*, 1, 12-13; *Mt.*, 4, 1-11; *Lc.*, 4, 1-13)^{92a}; la tradición original más antigua presentaba el hecho del Señor, en el marco de la historia de la salvación, como un enfrentamiento con el poder personificado del mal, el mismo que al principio del mundo (cf. *Gén.*, 3) había vencido al hombre⁹³. Pero todo esto había sido muy real, por eso Lucas insiste en situarlo

⁹¹ Salvo en 4, 27, pero el contexto es diferente.

⁹² Lo cual alude especialmente al bautismo (*Lc.* 3, 2-22; cf. *Jn.*, 10, 36, y la referencia implícita a *Is.* 61, 1, explícitamente citado en *Lc.* 4, 18).

^{92a} Sobre estos textos se volverá más adelante.

⁹³ Si en esta presentación de la tradición hay además influencia de la literatura religiosa intertestamentaria, como de los manuscritos de Qumram, no interesa por el momento.

en su marco histórico y geográfico, igual que en su Evangelio (cf. *Lc.*, 3, 1-2): "lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea" ⁹⁴ (*Hech.*, 10, 37); "todo lo que [Jesús] hizo en la región de los judíos y en Jerusalén" (*ib.*, 39), se resumen en esta lucha, de la cual la resurrección es la victoria y el sello (*ib.*, 40-41) ⁹⁵. Semejante interpretación de la actividad terrena de Jesús no deja lugar para ninguna actividad política, o siquiera una incidencia política inmediata de su misión. En esta perspectiva, su muerte es solamente efecto de la maldad humana y del "poder de las tinieblas" (*Lc.*, 22, 53). Es, sin duda, la perspectiva en la cual hay que situarse para apreciar la concepción que la primera comunidad tiene de la vida de Jesús. Esto se confirma si se atiende a la notable afirmación kerigmática prepaulina que se encuentra en la primera carta a los Corintios (11, 3): "Porque os transmite, en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras" ⁹⁶.

2. EL PROBLEMA DE LOS EVANGELIOS

Se puede responder que estas formulaciones y otras semejantes responden ya a preocupaciones teológicas y no reflejan la verdadera realidad de la vida de Cristo, que habría sido política o comprometida en la política. Metodológicamente, sin embargo, ésta no es una respuesta seria, porque, primero, no hay presentación ninguna de la vida de Cristo que no sea, o pueda no ser, teológica, y segundo, no se comprende cómo se puede tener acceso a esa realidad si no es a través de formulaciones como éstas, que son ellas mismas muy antiguas o dependen de otras que lo son. Los Evangelios no escapan a esta doble observación. No obstante, habrá que interrogarlos igualmente a fin de descubrir qué presentación nos brindan de la vida y la muerte de Jesús bajo el aspecto dicho. Repitamos que no es nuestra intención hacer un estudio completo, sino señalar aquellos puntos que en nuestra opinión necesitan ser tenidos en cuenta en el examen del asunto ⁹⁷.

a) Es claro que la pintura que los cuatro evangelistas hacen de la

⁹⁴ Es el esquema del Evangelio de *Lucas*, según se admite comúnmente.

⁹⁵ Cf. todavía, para la interpretación de la vida y la muerte del Señor, el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (*Hech.* 13, 27-28): "sin hallar en él ningún motivo de muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera morir" (*ibid.*, 28); así "los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron, sin saberlo, las Escrituras de los profetas que se leen cada sábado".

⁹⁶ Sobre este texto y las dificultades que plantea respecto de las formulaciones de *Lucas*, cf. *The Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1970, vol. II, pp. 173-174 y la bibliografía allí citada. En el mismo sentido, se puede citar el cántico también prepaulino de *Fil.*, 2, 6-11, que caracteriza la vida y la muerte de Jesús como un acto de obediencia hacia el Padre (*ypakoé*); cf. en una formulación más tardía, *Hebr.*, 5, 7-9.

⁹⁷ Lo esencial ha sido expuesto vgr. por O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, pp. 19-28.

vida de Jesús supone una transformación total del hombre y en ese sentido, una "liberación". El Señor, es verdad, comienza por llamar a la "conversión" (*Mc.*, 1, 15; *Mt.*, 4, 17; cf. *Lc.*, 13, 3), lo cual pone el acento en lo interior y en el cambio de la actitud íntima y personal de cada uno. Pero esta conversión interior ha de producir frutos muy visibles, como se ve en las dos versiones del Sermón de la Montaña (*Mt.*, 23-7; *Lc.*, 6, 20-49). Además el Señor no se limita a una predicación de conversión en vista de la proximidad del reino, sino que anticipa el establecimiento de ese reino mediante el remedio de las enfermedades corporales, de los defectos físicos, de las carencias⁹⁸, de la posesión diabólica con todas sus consecuencias, y de la misma muerte. En esto los cuatro evangelistas están de acuerdo y su testimonio coincide con el de los discursos misioneros de los *Hechos* arriba citados. Jesús introduce un nuevo orden en el mundo, por el cual los hombres, mediante la fe, superan las servidumbres múltiples a las cuales están desde siempre sometidos. Muestra así cuál es la verdadera finalidad de su misión: no es solamente convertir interiormente al hombre sino restaurarlo en un nuevo estado que de hecho, dirá san Pablo, es el original en el que fuera creado (cf. *Ef.*, 4, 23-24; *Col.*, 4, 10 y la idea de la nueva creación: *Gál.*, 6, 15; *II Cor.*, 5, 17). Se da en él un nuevo comienzo que abarca la totalidad del universo, y el hecho de que algunos de sus milagros hayan sido hechos por motivos ocasionales de uno u otro tipo⁹⁹ no debe oscurecer esta orientación fundamental: con él el reino se instala ya en las aldeas, campos y ciudades de la Palestina del primer siglo (cf. *Lc.*, 11, 20).

Es importante, sin embargo, advertir que, si bien el Señor cura las enfermedades (*Mc.*, 5, 30; *Lc.*, 5, 17; 6, 19) y arroja los demonios (*Lc.*, 4, 36), por su poder (*dynamis*) y autoridad (*exousia*), en cuanto Mesías el Hijo de Dios, la tradición evangélica tiene conciencia de que su victoria sobre el mal que aliena al hombre se obtiene principalmente participando su suerte, es decir, sufriendo él mismo nuestros males o sus efectos. El Mesías que él es "tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (*Mt.*, 8, 17). Al concluir él solo, con esta frase, cita de *Is.*, 53, 4, una síntesis de las curaciones y los exorcismos del Señor, Mateo ha querido hacer ver que el Señor remedia nuestros males como el Siervo que se los apropia al expiar nuestros pecados. La cita de Isaías se encuentra, en efecto, en el cuarto cántico del Siervo de Yahweh (52, 13-53, 12) y al referirla, el evangelista refiere, confor-

⁹⁸ Como el hambre: *Mc.*, 6, 30-44; *Mt.*, 14, 13-21; *Lc.*, 9, 10-17; *Jn.*, 6, 1-14; y también *Mc.*, 8, 1-10; *Mt.*, 15, 32-39; el peligro en el mar: *Mc.*, 4, 35-41; *Mt.*, 8, 23-27; *Lc.*, 8, 22-25. El resumen de la misión del Señor en *Mt.*, 11, 5; *Lc.*, 7, 22, incluye todos estos hechos.

⁹⁹ La compasión: *Mc.*, 8, 2; la amistad: *Jn.*, 11, 33-36, etc.

me a la costumbre de entonces todo el contexto¹⁰⁰. Jesús, entonces, propiamente no entabla una lucha contra los males alienantes sino que realmente los supera con su muerte de Siervo. Esta introduce la liberación definitiva, anticipada en su vida. He ahí por qué su resurrección es la "primicia" de la nuestra (*I Cor.*, 15, 20-22).

b) De esta manera, la luz que los Evangelios proyectan sobre la misión "liberadora" del Señor es enteramente apolítica. Ella no se realiza mediante una lucha con los poderes de este mundo *sobre el mismo plano*, sino en otro orden que los pone, es verdad, más radicalmente en cuestión. Lo mismo vale del anuncio a los "pobres" típico del Evangelio de san Lucas (cf. 4, 18). Es claro que tienen la predilección del Señor, según la tradición del AT, particularmente de los Salmos (9, 10, 19; 10, 2, 14; 22, 25, 34, 7; 49, 3; 68, 11; 72, 2, 4, 12, 13, etc.)¹⁰¹. Pero la categoría no es ante todo sociológica, ni asociada con una clase particular, como se ve ya por el sentido que el texto de Isaías 61, 1-2 adquiere en el uso de Lucas: los "ciegos" no son necesariamente los que no ven, ni los "cautivos" los que están en la cárcel¹⁰². Es la interpretación de los "pobres" ya en el AT (cf. *Sof.*, 2, 12 "el pueblo pobre" y será la de *Mt.*, 5, 3 ("pobres de espíritu"). Son simplemente los hombres, en cuanto ajenos al reino, y por consiguiente en su condición de miseria pero abiertos a Dios. Como esta condición de miseria sobresale en los realmente desprovistos, de éstos se habla, sin ninguna duda, y si se quiere, en primer término, pero en cuanto destituidos de apoyo terreno dependen más de Dios. La "buena nueva", además, que allí se les anuncia no es cualquier mensaje de liberación social y política, sino el hecho de que el reino ha venido en la persona de Jesús (4, 21), al cual ellos también son invitados. Es el reino cuya venida se demuestra, según decíamos más arriba, por la curación de los enfermos, la expulsión de los demonios, la resurrección de los muertos y la misma evangelización de los pobres (*Lc.*, 7, 22; cf. 11, 20). Dicho de otro modo, el anuncio a los pobres no es político sino *mesianico*, en el sentido que el Evangelio da a esta expresión, al cual ya aludíamos. Por esto también, el Señor no transforma directamente durante su misión, la situación sociológica de nadie, aunque remedia muchos males humanos, sino que crea las condiciones necesarias para que después, en la comunidad cristiana primitiva, no hubiera "ningún necesitado"

¹⁰⁰ Cf. vgr. P. E. Brown l. c., p. 124; también *The Gospel according to John*, XIII-XXI (*the Anchor Bible* 30, Garden City N. Y. 1970), p. 955.

¹⁰¹ Cf. también en los profetas *Sof.*, 2, 12; y en los sapienciales, *Pr.*, 19, 1, etc.

¹⁰² La cita de *Lc.*, 4, 18-19, está compuesta de *Is.*, 61, 1-2 y 58, 6 ("dar la libertad a los quebrantados"). La referencia a los "ciegos" no está en el TM y viene de la versión de los LXX. Es una adición, en el espíritu de *Is.*, 6, 9-10; 42, 18-19 que demuestra cómo se entendía el pasaje en el judaísmo. Lucas ha mantenido la interpretación. Esto no significa que los ciegos físicos no estuvieran también incluidos, como naturalmente los pobres reales (cf. 7, 22).

(*Hech.*, 5, 34). Pero esto no es, una vez más, una directa transformación del orden social vigente sino una anticipación del reino.

c) Las relaciones del Señor con el conflicto político entonces vigente en Palestina, ocupada por los romanos y privada de su independencia, al menos parcialmente¹⁰³, se caracterizan por el mismo distanciamiento. Es relativamente fácil probar que no ignoraba a los zelotes, que mantenía algún contacto con ellos, y que ciertos actos suyos pudieron ser interpretados, por quien no sabía leerlos a su verdadera luz, como favoreciendo sus prácticas¹⁰⁴. Es también verdad que es condenado por una combinación de los poderosos, judíos y gentiles, temerosos, cada uno a su modo, de que la obra y la persona del Señor pusiera en peligro su respectiva posición cf. *Jn.*, 11, 48; 19, 12)¹⁰⁵. Se lo condena, por consiguiente, como a un blasfemo y un agitador público. Los motivos religiosos y políticos están inextricablemente mezclados^{105a}. Pero el relato evangélico deja ver bien a las claras que la acusación de los "judíos" es un pretexto (cf. *Lc.*, 23, 2) y que los motivos para suprimirlo son de otro orden. Su confesión de mesianidad ante Caifás o el Sanhedrín (*Mc.*, 14, 61-62; *Mt.*, 26, 63-64; *Lc.*, 22, 67-70) y ante Pilato (*Mc.*, 15, 2; *Mt.*, 27, 11; *Lc.*, 23, 3; *Jn.*, 18, 37) es lo suficientemente cuidadosa como para que no quede duda en qué sentido la entiende. De ahí que los primeros se escandalicen por la blasfemia, y el segundo procure inmediatamente salvarle (cf. *Jn.*, 18, 38). Es, por lo demás, lo que hizo durante toda su vida pública, tratando de que la mesianidad no fuera abiertamente proclamada porque podía ser malentendido (*Mc.*, 1, 25. 34. 44; 3, 12; 5, 43; 7, 36; 8, 26-30; 9, 6¹⁰⁶; *Mt.*, 9, 30), y evitando que se lo trate como a un rey (*Jn.*, 6, 15). Tiene así conciencia del conflicto político vigente y evita ser envuelto en él. Va en ello precisamente la recta inteligencia de su misión.

Por la misma razón, sin duda, no teme hacer gestos que, al revés, la comprometan negativamente ante la facción revolucionaria. Si tenía entre sus discípulos un zelote, como muchos creen¹⁰⁷, tenía también un "publicano", es decir un recaudador de impuestos por cuenta de la potencia ocupante, a quien especialmente llama, y el relato de la vo-

¹⁰³ Herodes Antipas, en efecto, gobernaba la tetrarquía de Galilea y otras pequeñas secciones su hermano Felipe y Lisanías (*Lc.*, 3, 1), pero por la gracia del emperador romano.

¹⁰⁴ Como la purificación del Templo (*Mc.*, 11, 15-19; *Mt.*, 21, 12-13; *Lc.*, 19, 45-46; *Jn.*, 2, 13-22) y la entrada en Jerusalén (*Mc.*, 11, 1-11; *Mt.*, 21, 1-11; *Lc.*, 19, 28-38; *Jn.*, 12, 12-16). Así vgr. O. Cullmann, l. c., p. 22, 33. Pero ambos hechos son signos mesiánicos (cf. la cita de *Zac.*, 9, 9, en *Jn.*, 12, 15).

¹⁰⁵ Cf. R. E. Brown., l. c., pp. 791-802.

^{105a} La cuestión del proceso del Señor, su desarrollo y sus móviles es extremadamente compleja y no puede ser tratada aquí. Lo que decimos en el texto intenta reflejar la complejidad de los hechos (cf. R. E. Brown, *ubi supra* con la bibliografía).

¹⁰⁶ Se supone aquí que el "secreto mesiánico" no es un invento de Marcos.

¹⁰⁷ Cf. O. Cullman, l. c., pp. 20, 22. Quizás dos o tres, según él.

cación (*Mc.*, 2, 14; *Mt.*, 9, 9; *Lc.*, 5, 27-28) queda consignado en los sinópticos. Con esta ocasión se recuerda que "comía" con esa clase de gente (*Mc.*, 2, 15-17; *Mt.*, 9, 10-13; *Lc.*, 5, 29-32). No teme curar al esclavo de un centurión (*Mt.*, 8, 5-13; *Lc.*, 7, 1-10 aquí con intervención de judíos; *Jn.*, 4, 46-54). Aconseja pagar el tributo al César, piedra de toque de la resistencia, pero mostrando a la vez que ese Dios está por encima de él y que se le debe obediencia absoluta (*Mc.*, 12, 13-17; *Mt.*, 22, 15-22; *Lc.*, 20, 20-26), frase que los cristianos deben haber retenido tenazmente cuando las persecuciones imperiales comenzaron y que está claramente reflejada en la enseñanza de Pablo (*Rom.*, 13, 1-7¹⁰⁸; *I Tim.*, 2, 1-2; *Tít.*, 3, 1) y de Pedro (*I Pe.*, 2, 13-15). El Señor no quiere, al responder así, intervenir en el conflicto público terreno de entonces, como se niega a intervenir en el problema privado de la división de la herencia (*Lc.*, 12, 13)¹⁰⁹.

d) Esta interpretación de la vida y la obra del Señor es confirmada e iluminada a su vez por la versión que Mateo (4, 1-11) y Lucas (4, 1-13) dan de las tentaciones del Señor¹¹⁰. Las tres tentaciones (evidentemente un esquema literario tripartito) se refieren a lo mismo, un mesianismo triunfal. El "Hijo de Dios" que convirtiera las piedras en panes, que se arrojara del pináculo del Templo para ser sostenido por los ángeles, que recibiera en don del diablo todos los reinos de este mundo¹¹¹ con su poder y su gloria, sería el Mesías político, que simplemente habría obtenido su victoria y realizado su misión con la ayuda del diablo, en lugar de hacerlo por vía directa. Las dos cosas, además, no se oponen tanto en la mente de los evangelistas, porque es sin duda el diablo que inspira a los candidatos a mesías esta manera terrena, guerrera y revolucionaria de realizar el plan de Dios. No así Jesús. El resiste a las tentaciones diabólicas y, en el mismo sentido, rechaza a Pedro cuando éste se opone a que siga el camino del sufrimiento, después del primer anuncio de la pasión (cf. *Mc.*, 8, 31-33; *Mt.*, 16, 21-23). Pedro es para él aquí "Satan", es decir, el diablo¹¹².

La razón es que Jesús ha elegido otra vía para llevar a cabo su

¹⁰⁸ Aquí el tema del impuesto en 6-7.

¹⁰⁹ Esta ocasión le sirve para hacer una instrucción sobre el peligro de la codicia y la vanidad de las riquezas, como la otra le sirve para hablar del absoluto de Dios.

¹¹⁰ Cf. el importante artículo de J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*, RB 73 [1966], pp. 30-76, son una conclusión muy matizada acerca de la historicidad (*ib.*, pp. 73-76). Sobre lo que correspondería en Juan a las tentaciones, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, I-XII, p. 308. También O. CULLMANN, I. c., pp. 56 s.

¹¹¹ Es de notar que según Lucas (4, 6), pertenecen al diablo y él "los da a quien quiere" cf. O. CULLMANN, *The state in the New Testament*, p. 73, que cita a este propósito a *Apoc.*, 13.

¹¹² El episodio ha sido omitido por *Lc.* pero cf. 22, 31.

obra mesiánica y seguir su vocación de Mesías. La proximidad entre el relato de las tentaciones y el del bautismo es aquí un argumento importante. En este último relato (*Mc.*, 1, 9-11; *Mt.*, 3, 13-17; *Lc.*, 3, 21-22) el Señor no sólo ha recibido el Espíritu que en adelante ha de gobernar toda su vida (cf. *Mt.*, 4, 1; *Lc.*, 4, 1) sino que además ha sido proclamado "Siervo de Yahweh" con el uso del texto *Is.*, 42, 1, puesto en boca de Dios. El Mesías del cual se trata, el "Hijo de Dios" (cf. *Mc.*, 1, 11; *Mt.*, 3, 17; *Lc.*, 3, 22), es el Siervo sufriente de Isaías que ha de tomar sobre sí nuestros sufrimientos y sobrellevar nuestros dolores (cf. *Is.*, 53, 4), que ha de "darse a sí mismo en expiación" (*ib.*, 10), y que así, y sólo así "traerá nuestra paz" (*ib.*, 5), nuestra "curación" (*ib.*), "verá su descendencia" (*ib.*, 10) y "justificará a muchos" (*ib.*, 11). La condición es que él "indefenso se entregue a la muerte" (*ib.*, 12). La cita de *Is.*, 42, 1, introduce en la escena todo el contexto: el Siervo es el que salva por su propia entrega.

Junto a esto (en *Lucas*, separado por la genealogía: 3, 23-38) el relato de las tentaciones adquiere su verdadero sentido, como otra hoja de un díptico. El mesías que Jesús se niega a ser pone de relieve aquel que ha aceptado ser: el que ha de "liberar" los hombres (los "pobres" en primer lugar, según Lucas) no por la acción política, que tendría aquí algo de diabólico, sino por la propia muerte, ofrecida como "rescate" o "redención" (*lytrón*) por muchos (*Mc.*, 11, 45; *Mt.*, 20, 28)¹¹³. La distancia de todo tipo de "zelotismo" es total.

e) Todo esto no se ha dicho para negar que Jesús, con su palabra y con su acción, pone en cuestión todos los poderes políticos, sociales y económicos, de este mundo. Lo contrario es verdad. En este sentido su vida, como su muerte y su resurrección, tiene una incidencia directa sobre el ámbito normal de toda la existencia humana. Ricos y reyes, sacerdotes y militares, todos son relativizados por su venida. Las categorías de este mundo no son iguales después que antes. Pero esto no significa que el Señor trastornará de sí el orden religioso político, social y económico existente en Palestina en su tiempo, ni ningún otro. Los Apóstoles siguen frecuentando el Templo (*Hech.*, 3, 1; 22, 26), si bien Esteban lo critica (*ib.*, 7, 48-50), pero con un texto de Isaías (66, 1-2); no rechazan el sacerdocio judío, al menos hasta que la carta a los hebreos lo declara superado. Se someten a la autoridad

¹¹³ Se omite el *lógion*, pero tiene la instrucción sobre el servicio en la comunidad en el contexto de la Cena (22, 24-27). Suponemos aquí que la identificación de Jesús con el Siervo sufriente viene de él mismo y no, en primer término, de la comunidad cristiana. La cuestión es discutida pero la respuesta afirmativa está sólidamente apoyada: cf. vgr. X. Léon-Dufour, artículo "Passion", *Supplément du Dictionnaire de la Bible* 6 (1960, col. 1482-3), *Les Evangiles et l'histoire de Jésus* (Paris, 1963) pp. 43 s.: "tres nombreux sont ceux qui pensent que Jésus lui-même a interprété son existence en fonction de la Prophétie du Serviteur et du Juste souffrant".

constituida (*Rom.*, 13, 1-7; *I Pe.*, 2, 13-15). No consideran que la comunidad de bienes en la comunidad primitiva de Jerusalén (*Hech.*, 4, 34-35) es un ejemplo a seguir por los contemporáneos en el mundo judío o pagano de entonces. Cuando el conflicto político-religioso se vuelve agudo, los cristianos convertidos del judaísmo no toman parte en el levantamiento y se retiran a Transjordania¹¹⁴, mientras la carta a los hebreos explica que poseen una Jerusalén distinta, la cual no puede ser destruida (cf. 11, 10. 14-16; 12, 22). En suma, todos los cristianos son en este mundo "extranjeros y forasteros" (*I Pe.*, 2, 11 *pároikoi kai parepídémoi*; cita de Salmo 39, 13), ya que su "aparición pasa" (*I Cor.*, 7, 31).

3. LA FORMULACION DE LA OBRA DE CRISTO EN OTROS TEXTOS (POSTERIORES) DEL N.T.

Esta sección no tiene que ser extensa. Por una parte, el tema ha sido tratado ya más arriba, a propósito del vocabulario de la liberación; por la otra nadie duda de que estas formulaciones son totalmente apolíticas. Convendrá solamente notar que no pocas de ellas son anteriores a la redacción de los Evangelios sinópticos y comprobar que sitúan la obra del Señor, coherentemente con lo que hemos visto hasta ahora, en el plano de la lucha contra el diablo, de la distribución del pecado y de la victoria sobre la muerte, sin omitir, por consiguiente, la referencia corporal y mundana de este triunfo. Los textos más característicos se hallan en san Pablo y en san Juan y a ellos nos vamos a limitar, sin tampoco mencionarlos todos.

De san Pablo elegimos aquellos textos que *identifican* la "redención" operada por el Señor (*apolytroxis*) con la remisión de los pecados: *Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14¹¹⁵. La importancia de estos textos reside en el hecho que la obra de Cristo es caracterizada por la dimisión o la liquidación (*áfesis*) de los delitos o faltas de los pecados (*Col.*). El término griego es el que se usa para el perdón de las deudas o de las ofensas (*Mc.*, 11, 25; *Mt.*, 18, 32. 35, etc.). Aquí equivaldría a "liberación" (cf. *Lc.*, 4, 19 en la cita de *Is.*, 58, 6). La liberación que el Señor aporta es la del pecado. El derramamiento de su sangre en la cruz (*Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 20) ha tenido ese efecto. Esto toca a las raíces mismas de la existencia, más allá de todos los avatares cotidianos. Es indudable, sin embargo, que incide sobre ellos, puesto que esperamos la "redención" (también *apolytroxis*) de nuestro cuerpo (*Rom.*, 8, 23). Pero la

¹¹⁴ Cf. *Mc.* 13, 14; *Mt.* 24, 16; *Lc.* 20, 23-24, y el testimonio de EUSEBIO (*Hist. Ecl.*, III, v. 3; ed. de Emile Grapin, París, 1905, tomo I, pp. 236-7).

¹¹⁵ Sobre estos textos, cf. los comentarios habituales, vgr. P. BENOIT, OP, *Les épîtres de la captivité* (La Sainte Bible, París 1959), p. 86; J. HUBY, *Saint Paul, Les épîtres de la captivité* ("Verbum Salutis" VIII, París, 1947) pp. 32, 162. Es posible que las secciones a las cuales estos textos pertenecen sean himnos litúrgicos pre-paulinos (cf. *The Jerome Biblical Commentary*, vol. II, pp. 336, para *Col.*, 1, 16-2, 3

perspectiva es escatológica (cf. *Ef.*, 1, 14)¹¹⁶. La liberación de los efectos del pecado: la debilidad del cuerpo y de la muerte, la esperamos para el fin (cf. *I Cor.*, 15, 54-55 con la cita de *Is.*, 25, 8; *Os.*, 13, 14). Esto no excluye que la acción se vaya realizando a lo largo de la historia pero de una manera siempre incompleta y relativa. Una vez más, el problema político concreto desaparece del horizonte, sea el de la Palestina del tiempo de Jesús, sea cualquier otro.

En cuanto a *Juan* (o la literatura joánica), es interesante comprobar que, en la primera carta, su concepción de la misión del Hijo de Dios comprende al *diablo* (*I Jn.*, 3, 8)¹¹⁷: el “apareció”, en efecto, “para deshacer (*lyein*) las obras del diablo”. Estas son ante todo los “pecados”, de los cuales se habla en el contexto (cf. 3, 5-9). La obra del Señor consiste en “atar al fuerte” (*Mc.*, 3, 27; *Mt.*, 12, 29; *Lc.*, 11, 22)¹¹⁸ para poder “saquear su casa” (*Mc.*, *ib.*). Se realiza así en el plano trascendente, en el cual se juega el verdadero destino de las realidades humanas desde *Gén.*, 3. Es el verdadero contenido de la historia de salvación. La vida de Jesús, “aparecido” en la tierra, se refiere a esto y no tiene otro sentido. La tradición y la reflexión cristiana primitivas, en ninguna de las tradiciones que conocemos la ha relacionado con ningún acontecer político de entonces ni de después, sino en cuanto también allí, y quizás principalmente allí (cf. *supra*), domina la obra del diablo (cf. también *I Jn.*, 5, 19). El mundo, el diablo, el hombre pecador, son los horizontes de la obra de Cristo según san Juan (o la literatura joánica; cf. *I Jn.*, 5, 4, etc.). El resto se esfuma.

V. – ALGUNAS CONCLUSIONES

Al final se comprueba nuevamente lo que decíamos al principio: el uso actual de la palabra “liberación”, incluso en teología, no viene de la Biblia. Sea ésta, entonces, nuestra primera *conclusión*. El término “liberación” y la terminología correspondiente no son centrales en la Biblia para designar la obra de Dios respecto de los hombres, y en todo caso no significan allí lo que hoy esa familia de términos habitualmente significa. Esto no es de sí una razón para no usarlo, incluso en teología, supuesto que es perfectamente posible una *actualización* del lenguaje bíblico a una manera o un estilo de expresión que sea más accesible a nuestros contemporáneos. Pero se debe tener claramente presente *dos cosas*, y ésta será nuestra *segunda conclusión*. *Primero*,

¹¹⁶ Con la explicación de S. Lyonnet, l. c., p. 33, 61-64.

¹¹⁷ Sobre este texto, cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe Herders theologischer Kommentar zum NT*, XIII, 3 Friburgo 1953, p. 168.

¹¹⁸ Aquí “vencer” al “más fuerte que él”. En los tres casos se trata de Beelzebul, es decir, del diablo. Es posible que el texto de *I Jn.* refleje una alusión a este texto de la tradición evangélica.

que la Biblia utiliza otras expresiones para designar la obra de Dios y la de Cristo y que estas expresiones contienen un significado que no debe ser evacuado cuando se las traspone al vocabulario de la liberación. *Segundo*, y más importante todavía, no se debe perder nunca de vista el *contenido* que la Biblia da a la liberación de la cual en ella es cuestión (de una manera o de otra), y que no es ciertamente el que implica el uso habitual, generalmente político y económico del término. Se puede exponer esto de varios modos, como hemos hecho a lo largo de este artículo; aquí solamente señalaremos tres, a manera de resumen.

En *primer* lugar, en la Biblia, el autor de la liberación es Dios o Cristo, nadie más. Se puede, si se quiere, decir que el hombre *coopera* en tal liberación (como es el caso de Moisés y Aarón en el *Exodo*) pero no se debe oscurecer la afirmación típicamente bíblica de la absoluta gratuidad y trascendencia de la obra divina. En *segundo* lugar, en cuanto al *modo* de la liberación, se debe decir que, en la Biblia, ella es en última instancia realizada por la muerte y la resurrección del Señor, es decir, por su Pascua, en la reinterpretación que el NT da del *Exodo* y la primera Pascua (cf. vgr. *I Cor.*, 5, 7). Otro modo de liberación no se conoce, al menos en una lectura total de la Escritura (cf. también *Jn.*, 13, 1: el *paso* al Padre). En *tercer* lugar, el *contenido* de la liberación es la reconstitución de la condición humana en su situación original. De nuevo, una afirmación semejante supone una lectura de la Biblia en toda su dimensión, y no solamente del AT, o (peor todavía) de algún texto dentro de él, para más, separado de su contexto y mal interpretado. Esto es lo que se significa con la frase que hemos comentado recién donde se identifica la "redención" con la "remisión de los pecados". Quien olvida esto no entiende la Biblia o mutila su testimonio, además de no atender a las normas corrientes de la exégesis.

Se puede preguntar todavía si este contenido es *exclusivo*, o si la liberación bíblica (en el caso de que se elija esta terminología) se desentiende de todo el resto de la situación o condición humana. Nuestro análisis responde, creemos, también suficientemente a esta cuestión, de manera que podemos aquí formular nuestra *tercera* conclusión.

La Biblia no se desentiende para nada de la condición humana, sino que la toma en su sentido más profundo. Por eso del *Exodo* se pasa al *Deutero-Isaías* y de éste a Jesucristo, pasando por la historia deuteronómica. Las liberaciones parciales, ellas mismas ya vistas en una perspectiva más completa, ante todo religiosa, y por eso relativizadas, son vistas como una etapa y figura de la liberación total. No se trata, repitamos, de sacrificar lo transitorio a lo definitivo, lo momentáneo a lo permanente, la figura a la sustancia. Pero subsiste que

es *toda* la condición humana que interesa a la Biblia y que es ella, en su totalidad, el mundo incluido, que aspira a su restauración (cf. *Rom.*, 8, 19-23). Si ésta es una esperanza escatológica, como hemos subrayado y no unida a ninguna realización de este mundo, ello no significa que no se deba trabajar aquí y ahora, en todos los planos de la existencia humana, y no solamente en el político, para borrar los efectos del pecado y hacer llegar la redención obrada por el Señor a sus últimas consecuencias. El hecho, sin embargo, de que no pueda ser perfecta hasta el fin de la historia, relativiza en una cierta medida nuestros conatos humanos, como lo relativiza también el hecho de que la verdadera suerte del hombre se juega en otro plano. Por eso deben coexistir en el cristiano las dos actitudes simultáneas, no yuxtapuestas sino mutuamente implicadas: el interés vehemente por el devenir del mundo y la superación constante de la esperanza terrestre, el amor del mundo y su desprecio. La actitud del cristiano es una actitud *compleja*, como la de Cristo frente a los problemas de su tiempo¹¹⁹. “Están” en este mundo, sin “ser” de él (cf. *Jn.*, 17, 11. 14. 16).

Un ejemplo de esta actitud compleja y doble es, en el NT, la reacción de los apóstoles ante la esclavitud. Pablo sabe que ésta ha sido superada en Cristo, según dice expresamente en *Gál.*, 3, 28 y supone en *Fln.*, 16, al decirle a éste que reciba a Onésimo “como un hermano querido” y como a él mismo (*ib.*, 17) sugiriéndole quizás a la vez ponerlo en libertad (14). Pero ni él (*I Cor.*, 7, 17-24; *Ef.*, 6, 5-9; *Col.*, 3, 22-4, 1), ni Pedro (*I Pe.*, 2, 18-25), tienen la menor intención de promover la liberación inmediata de todos los esclavos y el fin de la institución correspondiente, como había pretendido hacerlo, por ejemplo, Espartaco poco antes. Al contrario, les aconsejan la sumisión y el buen servicio, aunque los amos sean “severos” o “duros” (*skolioi*: *I Pe.*, 2, 18). De esta manera, se imita a Cristo, el Siervo de Dios (*ib.*, 21-25) con las citas de *Is.*, 53, 4. 7. 9. 12) que nos salvó por obediencia. Esta actitud puede hoy parecer extraña o “alienante”; no por eso corresponde ignorarla o despreciarla. Se trata más bien de interpretarla. Hasta esa condición injusta es a los ojos de los apóstoles, relativa por referencia a la “libertad” que Cristo trae (cf. *I Cor.*, 7, 22), y en todo caso, no ha llegado el momento de transformar la sociedad pagana, en cuanto tal. Si los apóstoles sabían que algún día vendría en el que no habría más esclavos y la conciencia colectiva no toleraría esta forma de opresión (al menos en sus aspectos más crudos) no podemos adivinar. Pero es un hecho que, conscientes de la verdadera igualdad de esclavo y amo, no predicaron la rebelión. La misma insistencia con que el tema de la sumisión aparece en la literatura apostólica hace pensar que había una tentación, sea en la sociedad civil, sea en la

¹¹⁹ Cf. O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, pp. 25 s.

comunidad cristiana, de acabar con la esclavitud. Los apóstoles se habrían opuesto a ella. Es una forma de "liberación", o una consecuencia de la "liberación" operada por Cristo, con la cual conscientemente se la vincula (cf. *I Cor.*, 7, 17-24), que todavía no se aplica. Hay quizás en esto un juicio implícito sobre la oportunidad de semejante transformación, pero hay también la conciencia de que todo no se juega en eso. Hoy, por consiguiente, cuando abrazamos, en virtud de nuestra conciencia, la actitud opuesta, sepamos reconocer las limitaciones de nuestro compromiso y la verdad de que tampoco todo se juega en eso. La salvación en Cristo tiene una dimensión más amplia y "trascendente", por mucho que la palabra suene a evasión. Los apóstoles podrían ser igualmente acusados de ella, como de "mantener" y "apoyar" las "estructuras injustas"¹²⁰.

Según lo dicho, no se podría encontrar en la Biblia la justificación para la "cristianización" de un cierto tipo de "liberación"¹²¹. Más bien ocurriría lo contrario: el análisis bíblico realizado llevaría, como decíamos al principio, a una *depuración* de esa noción, lo cual acabaría por hacer de ella una *noción diferente* de la que actualmente se usa en el lenguaje político. Sea ésta nuestra *cuarta* y última *conclusión*.

Nos parece que, solamente a ese precio, se puede seriamente hablar de una "teología de la liberación".

JORGE MEJÍA

¹²⁰ Cf. VICENTINI, *La esclavitud según la carta a Filemón*, "Revista Bíblica" 32 [1971], pp. 43-54, esp. 49 ss.

¹²¹ Quedaría por estudiar aquí la cuestión del precepto del amor del prójimo y sus implicaciones, pero ello excedería del marco de este estudio.

BIBLIOGRAFIA:

H. CAZELLES: *Libération et salut dans la Bible*. "Masses Ouvrières", octubre de 1972, p. 45-62.

BELTRÁN VILLEGAS: *La liberación en la Biblia*. "Teología y Vida", 13 (1972), p. 155-167.

A. ANCEL: *Libération de l'homme et salut par la foi en Jésus-Christ*. "La Documentation Catholique", año 55, tomo LXX (1973), p. 532-536.

MATRIMONIO Y SACERDOCIO: SACRAMENTO, FIDELIDAD, CASTIDAD

El problema del matrimonio está actualmente en el corazón de los intereses del cristiano. La reciente intervención del Episcopado argentino acaba de acentuarlo con claridad¹. No está de más sin embargo, manteniendo cierta distancia con relación al detalle de los problemas concretos, aunque sin perderlos de vista, esforzarse por percibir la óptica desde la cual toda la temática pertinente toma relieve, y delinear las nervaduras que sostienen una reflexión cristiana profunda.

I. — LA UNIDAD DE LA PROBLEMÁTICA MORAL SEXUAL

Hace unos años, al publicarse la *Humanæ vitæ*, ciertos círculos católicos europeos afirmaban consternados estar en presencia de un ataque frontal desencadenado en cascada: pasaremos —decían— de la contracepción al divorcio, de allí al aborto, a la homosexualidad y, en fin, al amor plena y totalmente “libre”. Lo que en un principio despertaba suspicacia o sarcasmo, incluso en observadores imparciales, parece ser hoy de una evidencia meridiana. Un equilibrado teólogo francés dejó caer hace poco la siguiente frase: “El matrimonio se encuentra desmantelado de múltiples maneras: fuera, por la exaltación de la homosexualidad; delante, por el establecimiento de las relaciones pre-conyugales; dentro, por la negación de la indisolubilidad, y por la negativa infligida al sentido de lo masculino y lo femenino; detrás, por la justificación teórica de la contracepción y del aborto, a la espera del infanticidio. Todo sucede como si, consciente o inconscientemente, la época percibiera negativamente aquello que está en juego y se encarnizara en destruir la piedra angular con un malhumor proporcional a la gravedad del tema. Basta con discernir un poco”².

¿Estamos tan lejos de semejante diagnóstico? Entre nosotros, hace dos o tres años, se hablaba de la regulación de nacimientos; hoy, nos preocupa el divorcio. Nadie ignora, sin embargo, que el problema del aborto está en la trastienda esperando turno, y que la homosexualidad ya ha ganado la calle y las costumbres.

¹ Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, San Miguel, octubre 1973.

² A. MANARANCHE, *Le déplacement de la morale*, “Cahiers de l'Actualité Sociale et Religieuse” (63), 1973, p. 500.

Sea de eso lo que fuere, esta observación de realidades presentes o en gestación —ya que de eso se trata— debe hacernos tomar conciencia de algo importantísimo: la unidad de toda la problemática moral sexual. Por haberla perdido de vista en su momento, algunos defendieron actitudes y principios cuyas conclusiones hoy los desconciertan. Mientras otros, en eso más coherentes, muestran ahora a las claras aquello que estaba en germen en sus posturas iniciales, pero que sólo poco a poco ha ido ganando la luz del día.

Dos puntos deben ser encarados para mejor iluminar esta unidad a la que aludimos: primero, la lógica interna de los problemas relativos al sexo, y segundo, su paralelismo con los aspectos típicos de la crisis sacerdotal. Sobre este parentesco, que puede desconcertar a primera vista, volveremos más adelante.

1) *Lógica de los problemas sexuales*

Esta lógica se enuncia brevemente en tres palabras: matrimonio, fidelidad, castidad.

En el terreno cristiano, la concepción del *matrimonio* constituyó siempre un problema. Un sacramento, con fines precisos y subordinados, una especie de consagración de la institución natural y de sus caracteres centrales: irrevocabilidad, exclusividad. Es indudable que, en esa perspectiva, la *fecundidad* esencial del acto matrimonial y la ilegitimidad del *aborto* y la *contracepción* corren parejas, causando no pocos problemas a la conciencia cristiana. De eso en verdad se trataba: de un problema de conciencia frente a las dificultades concretas que surgían y ponían de manifiesto la dimensión social del matrimonio: la fecundidad como gran servicio comunitario que la pareja hace a la humanidad. Pero nadie se atrevía en principio a negar ese aspecto que era el alma de la concepción sacramental del matrimonio.

De éste a la *fidelidad* los acentos se desplazan. Entra en juego el aspecto de compromiso, de contrato, o en otros términos la dimensión interpersonal de la alianza matrimonial. Primero, su lado positivo, con la mística exaltante del amor conyugal, luego el cariz crítico del mismo que, precisamente al quebrar los lazos de la fidelidad, introduce con urgencia la legitimidad del *divorcio*.

En tercer término, la fidelidad deja su lugar a la *castidad* y ésta, al problematizarse, hace entrever lo que está realmente en juego: el sexo, mejor aún, la *identidad sexual* del hombre y la mujer. Es decir, hemos pasado del “nosotros”, propio de la dimensión comunitaria del matrimonio, al “tú” planteado por la crisis de la fidelidad, para llegar finalmente al “yo” humano que es siempre corpóreo y, por lo mismo, sexualizado. Nada raro es, pues, que a este nivel los problemas que surjan tiendan a desvirtuar la diferencia masculino—femenino —la *homosexualidad* en particular— a la espera de todas las variantes, sub-

variantes y demás aberraciones que pudieran seguirse. En el fondo, se plantea el problema del sentido. Buscar la propia identidad, cuestionarse sobre “¿qué soy yo?”, equivale a confesar una carencia total de sentido acerca de la propia existencia como ser sexuado.

Conviene hacer hincapié en lo siguiente: a través de la sucesión de problemas reales se muestra una lógica férrea que surge entera del cuestionamiento del núcleo inicialmente negado: poner en tela de juicio la gran finalidad esencialmente comunitaria del sexo abre el camino a todas las consecuencias que la sociedad actual hace desfilar ante nuestros ojos. Todo brota del mismo principio: oponer a la fecundidad un valor pretendidamente personalista lleva: primero, a dar la preminencia a la realización de la pareja, encuentro sublime del yo y del tú masculino-femenino; luego, a cuestionar la fidelidad a ese mismo tú si, con el tiempo, se hace incapaz de satisfacer a la propia idea de realización personal; finalmente, a hacerlo aparecer insuficiente en su misma característica sexual, si por ventura sucede que no responde a las propias inclinaciones. Todo es cuestión de buscar lo que responde a “mi” realización, configurada por la satisfacción que aporta a “mis” inclinaciones concretas, sean las que fueren.

Esos son los aspectos salientes de la unidad del problema moral sexual, dignos de ser considerados. Su relevancia se mostrará mejor al compararla con los diversos aspectos propios de la innegable crisis sacerdotal actual.

2) *Moral sexual y crisis sacerdotal*

También el sacerdocio conoce una triple dimensión crítica: social, interpersonal y, en fin, de identidad o sentido. Pero, y hay en ello un aspecto propio, ese paralelismo de problemas sufre, podría decirse, una inversión en su orden. En efecto, se planteó, ante todo, el problema de la castidad sacerdotal; sólo en segundo término surgió el problema de la fidelidad al compromiso contraído, y, por fin, la crisis del sentido del ministerio como tal que proyecta su ambigüedad sobre la identidad sacerdotal.

Antes de entrar en aclaraciones, conviene recordar que, de acuerdo a la más sólida teología, siempre hubo un paralelismo especial entre Matrimonio y Orden Sagrado. Estos dos sacramentos, enseña al menos santo Tomás, responden analógicamente, en el orden sobrenatural, a las perfecciones propias del individuo en cuanto ordenado a la totalidad de la sociedad en que vive³. Es probable que dicha analogía no haya sido todavía suficientemente valorada. En esa perspectiva debe situarse nuestra modesta reflexión.

La historia del sacerdocio conoció desde antiguo, al menos como

³ *Suma Teológica*, III parte, q. 65.

crisis de conciencia personal, el problema de la difícil vivencia del *celibato* que desencadenó a veces tremendos dramas, calificados en su época de "apostasías". Lo que estaba allí en juego era un problema existencial a nivel social: ¿cómo vivir el servicio del ministerio eclesial —que nadie pensaba en negar al menos en principio—, con las exigencias de la vida consagrada? Las tensiones conducían a veces a abdicaciones, no sin terrible desgarramiento de conciencias, por una parte, y de sanciones desmedidas, por la otra.

Hoy los acentos también aquí se han desplazado. Es el problema de la *fidelidad* al compromiso religioso de la propia consagración el que está en litigio. Por supuesto que el fondo sobre el cual se recorta sigue siendo el celibato, pero la problematicidad del mismo se sitúa, a nivel, no ya del drama de conciencia (aunque esto existe en los que quieren ser fieles), sino del sentido que pueda tener o no el compromiso de fidelidad asumido frente a Dios mediante la intervención de la Iglesia. Hoy se "dispensa" de la ley eclesiástica, distinguiéndola, por un lado, de la ley natural (invocada contra el divorcio) y, por otro, de los votos religiosos solemnes, cargados en apariencia de una potencialidad y exigencia de fidelidad mucho mayores que el simple celibato sacerdotal. La interrogación surge espontánea: ¿no estamos en plena abstracción, peor aún, en pleno discurso ideológico? ¿qué ordenando hizo semejante vivisección el día de su entrega? ¿no se trata de camuflar más o menos conscientemente nuestros propios intereses?... Sobre todo, ¿cómo convencer lealmente a laicos adultos y conscientes que no se trata de subterfugios dignos del más rancio legalismo clerical, carente de toda consistencia?...

Esto no basta. Queda el problema del *ministerio* sacerdotal. Es el terreno del sacramento, expuesto a través de mil formas: la función, la vocación, la consagración, el carácter... Expresiones todas, en especial la última, que muestran bien que se trata de la identidad sacerdotal: ¿qué es ser sacerdote? ¿Cuándo si no en nuestra época semejante pregunta habría acabado por circunscribir *el* problema del sacerdocio?...

Es visible, pues, que también en el terreno del sacerdocio hemos pasado de un problema social —planteado por la castidad— a un problema de relación interpersonal— marcadamente religiosa ya que aquí el "tú" es el mismo Dios a quien se debe fidelidad, y finalmente a la búsqueda de la identidad sacerdotal: el "yo" del ministro de la Iglesia. Como se apuntó en el caso del matrimonio, está en juego al fin lo que se esbozaba desde el comienzo: el *sentido del ministerio sacerdotal como servicio*. Del "¿qué difícil es ser sacerdote!" se pasa al "¿vale la pena continuar siéndolo?", para desembocar en "¿qué sentido tiene (= qué significa) ser ministro de la Iglesia?".

Es también visible el sentido del paralelismo invertido del que

hablamos antes: en ambos casos —matrimonio y sacerdocio— se plantean los problemas del sacramento, de la fidelidad y de la castidad, y por lo mismo de la *triple dimensión del hombre*: comunitaria, interpersonal y de identidad personal. Pero se invierte el orden, ya que en el caso del matrimonio se pasa del nivel sacramental al de la fidelidad y, en fin, al de la castidad, mientras que en el caso del sacerdocio sucede lo contrario. Y también se invierte, lo que es digno de notarse, el *ámbito de interrogación de los problemas*: en la medida que pueda hablarse de sus aspectos existencial, filosófico y teológico, es claro que la crisis del planteamiento sacerdotal sigue ese orden en su desarrollo: del celibato como crisis existencial a la fidelidad como planteamiento filosófico o ideológico (con tintes personalistas) al cuestionamiento propiamente teológico sobre la índole del sacramento.

Lo inverso ocurrió con el matrimonio. La reflexión teológica sobre los fines del matrimonio sacramental dominó largamente el panorama, hasta que los aportes de nuevas filosofías desplazaron el interés hacia el amor conyugal y sus características para finalmente terminar con el terrible drama existencial de la actual vivencia del sexo.

Todos estos paralelismos, sugestivos en lo que tienen de semejanza y de diversidad, no acaban con todo de satisfacernos plenamente. Dejan al descubierto la exigencia de interpretar mejor el significado de los mismos. A esa tarea, dentro de la brevedad asignada y de nuestros propios límites, nos consagraremos a continuación.

II. — SIGNIFICACION ANTROPOLOGICO-SOCIAL

La significación *antropológica* no causa dificultad. Han aparecido claramente las dimensiones propias del hombre: comunitaria, interpersonal y de identidad (o de sentido). Es decir, a través de cada uno de esos sectores, toda la vivencia del ser humano es tenida en cuenta, está presente, palpitante.

En cambio, debe retener la atención el tipo de reacciones que se presentan en esta sucesión indicada. Hay, ante todo, un problema netamente *moral*. Es la reacción de la conciencia ante el drama de la tensión entre el bien y el mal: servicio comunitario de la fecundidad frente al interés personal (aborto) y de la pareja (contracepción); servicio del ministerio sacerdotal frente a la dificultad o imposibilidad de guardar el celibato.

Sigue, en segundo término, un desplazamiento al nivel *legal*. Es curioso comprobar, en efecto, que la problemática de la fidelidad se plantea en los hechos, tanto a nivel civil como eclesial, en un terreno cada vez más legalista. ¿Qué otra cosa es, por una parte, el intento de legalizar el divorcio, desconociendo las exigencias propias de la alianza del hombre y la mujer fundadas en el servicio a la amistad familiar?;

y, por otra parte, ¿qué implica —quíerese o no— la actitud de la Iglesia al reducir en la práctica las dificultades de la consagración sacerdotal a simples recursos legales de “reducción al estado laical”?

En última instancia, llegamos al nivel más profundo que podríamos calificar de *óntico*: está en cuestión el ser. Sea antropológicamente, en el caso de la identidad del ser sexuado, sea teológicamente, acerca de la identidad sacerdotal, el problema del sentido nos enfrenta con la dimensión más profunda de la realidad, con aquello que la constituye en cada caso en su ser más íntimo. Es de notar que, en ambos casos, está en juego el *ser del hombre concebido como servicio a la causa de la fecundidad*: en el nivel biológico—espiritual en el primer caso, puramente espiritual en el caso del sacerdocio. Extraño paralelismo que revela los secretos lazos existentes entre *matrimonio y celibato*. En dicha perspectiva, el celibato consagrado esclarece al matrimonio en su carácter simbólico de unión entre Cristo y la Iglesia, mostrando la orientación teologal que lleva en su mismo seno la destinación comunitaria hacia la fecundidad de la unión sexual ⁴.

Esta última dimensión nos permite situar la significación *social* del problema sexual contemporáneo. El descrédito en que ha caído la moral sexual en la sociedad actual es significativo de lo que se ha llamado el desplazamiento de la moral. En efecto, las contradicciones más flagrantes dominan el panorama en este terreno. El interés por lo político-social ha aniquilado la importancia de lo sexual; consiguientemente, lo público ha desplazado a lo privado, adoptándose actitudes y criterios diversos, y aun contrarios, para uno y otro campo: el liberalismo más craso cunde en el área personal mientras el moralismo más rígido, al borde del jansenismo, domina los juicios y las posturas en el terreno socio-político. Todo ello es sugerente y corresponde a la reflexión que estamos conduciendo. El interés de la humanidad se ha centrado en el *poder* —propio de lo político—, abandonando el interés por el *ser* del hombre. Nada raro, pues, que la preocupación moral por lo sexual se haya perdido de vista, ya que ésta —lo acabamos de ver— hace al ser mismo del hombre. El auge actual del ero-

⁴ Por ese camino habría también que preguntarse si no cabría quizás introducir una reflexión en torno al celibato sacerdotal dentro de una perspectiva sobrenatural análoga a la del *derecho de gentes*. Tradicionalmente éste no se identifica ni con el derecho natural ni con el positivo internacional, sino que es expresión de la *naturaleza racional en situación*. Se trata, pues, del hombre emplazado en la historia, evolucionado y desarrollando las virtualidades del derecho natural.

¿Sería descabellado concebir una analogía con el orden sobrenatural, gracias a la cual podríamos, por ejemplo en este terreno, considerar al *celibato sacerdotal* como una prolongación connatural (en el orden de la gracia, por supuesto) de las exigencias de la *fecundidad ministerial eclesial*? Eso explicaría, quizá, que la Iglesia cristiana, una vez alcanzada esa conciencia, no se sienta capacitada para volver atrás, renegando de una riqueza espiritual adquirida en el transcurso de su experiencia vivida bajo el sople del Espíritu.

tismo confirma lo dicho. Es la expresión de la *agresividad* de los sexos, es decir, de la voluntad de poder del hombre. Y lo mismo valdría decir del aborto, signo de la agresividad de las generaciones mayores para con las menores, típico de nuestra época.

Esta primacía del poder sobre el ser como centro de interés traduce el constante balanceo entre las famosas dialécticas paulinas, tan utilizadas por Hegel y Marx: hombre-mujer, esclavo-patrón, judío-gentil. Para limitarnos a las dos primeras, es de observar que la dialéctica hombre-mujer funda una recta interpretación de lo humano: el ser del hombre ocupa el primer plano, en el sentido arriba indicado de comunidad amistosa y fecunda, a cuyo servicio el ser personal y la relación interpersonal deben ponerse y cobrar relieve. Otra es la perspectiva si se elige la dialéctica esclavo-patrón como base de la intelección de lo humano. El poder se constituye en la óptica fundamental y, en consecuencia, la relación humana se plasmará en base a la agresividad, al conflicto, al exterminio. Postura en la que coinciden curiosamente los discípulos de Marx y de Maquiavelo.

Quedan por agregar, en fin, algunas reflexiones acerca de la tarea que, tanto al nivel del pensamiento como al nivel de la acción, imponen estos hechos tan significativos.

III. - EXIGENCIAS Y TAREAS

La primera tarea es afianzar entre los cristianos y entre los hombres de buena voluntad las convicciones sobre el ser humano, a cuyo servicio debe ponerse la *reflexión* contemporánea seria. La dirección a seguir parece ser la que se ha tratado de indicar antes. En particular, debe profundizarse mucho más aún el sentido de la *unión hombre-mujer*. Problema de sentido, problema de identidad antes de ser problema de asociación. Problema en el que se juega la pertenencia de ambos al mundo natural, al cultural y al divino⁵. Al natural, por la integración de lo biológico y lo espiritual; al mundo cultural, por la capacidad de contraer una alianza conyugal y de contribuir a edificar la sociedad; al mundo divino, en fin, por ser símbolo del gran desposorio entre Cristo y su Iglesia. En el primer caso, se modelará el verdadero rostro del deseo humano irreductible a la necesidad; en el segundo, surgirán los imperativos de la fidelidad y de la fecundidad; en el último aflorará el sentido pleno de toda relación conyugal a la luz de la amistad de la Encarnación, ella misma reflejo de la gran amistad trinitaria, donde las Personas, infinitamente fecundas, se aman sin necesitarse, siendo todas indispensables, siendo cada una el

⁵ Cf. A. MANARANCHE, *ibid*, p. 499.

todo (y no la parte) en infinita expansión. Ese es el Dios cristiano, cuya definición joánica es ser "Caridad", es decir Amor, Amistad.

La unión hombre-mujer debe a su manera imitar esa complementaridad dialogal, inefable e inimitable en el caso de la Trinidad. Por supuesto ni el sexo ni el deseo estarán ausentes de su relación —cosa inimaginable en el ejemplar divino—, pero, aun dentro de la propia condición sexuada, deben realizar la alianza personal e interpersonal de la naturaleza y la persona. Una naturaleza sin persona desemboca en un naturalismo empobrecedor; una persona olvidada de su condición natural biológica termina en un mimetismo y en una confusión donde se pierde la propia identidad. Por eso vemos hoy que no hay sólo un problema de la mujer, sino del hombre y de la mujer.

Esta primera reflexión sobre la unión hombre-mujer implica una mejor percepción sobre la naturaleza del *amor humano*, y en particular del amor conyugal. Enfatizar que todo amor no es sólo deseo, mucho menos necesidad, sino que es donación al otro, abriéndose así a la verdadera participación personal en el bien de las personas mismas y del amor mutuo que es lo máximo que puede ofrecerse; proclamar que esa donación debe abrirse, además, al servicio de la fecundidad física y/o espiritual, pasando así de la participación a la difusión del amor sobre terceros que se presentan o vislumbran en nuestro camino: tal es la tarea urgente que se impone a la reflexión, con el fin de robustecer en profundidad nuestras convicciones en esta materia.

Aplicando al *amor conyugal* lo dicho, esto implicaría distinguir un doble tipo de amor: a) un amor preconyugal, capaz de fundar el matrimonio, es decir, de prepararlo, de orientarlo. Es el amor de la pareja donde se descubre el uno para el otro. Es el nivel del deseo y del afán de compartir felicidad, exigencia prácticamente ineludible de toda preparación realmente prudente, es decir humana, al matrimonio. En este sentido es verdadero decir: *yo me caso porque estoy enamorado*. b) Un amor conyugal, fundado en el matrimonio. Prolongación en parte del anterior que lo ha introducido, no es sin embargo cualitativamente idéntico a él. La promesa se ha hecho aquí voto, el futuro ha pasado a ser realidad presente, el amor incluso oblativo se ha transformado en amistad y se somete a su ley: servir al bien común, en este caso a la fecundidad que es el fin propio a cuyo servicio entran marido y mujer, virtuales padre y madre de la célula familiar. Es aquí la ley de la fecundidad la que funda el amor fiel, el amor que se compromete a durar y ahora debe durar so pena de no ser amor. Ni la atracción erótica, propia del sexo, ni el deseo humano deben, al menos necesariamente, estar ausentes, pero ellos sólo no bastan. En este sentido, es igualmente verdad decir, mal que nos pese y que suene extraño a nuestros oídos: *yo amo porque estoy casado*. Una recta

comprensión de esta aserción revela la realidad profunda del amor conyugal ⁶.

En fin, en el plano de las *actitudes* concretas, vuelve a tomar importancia el paralelismo antes trazado con el problema sacerdotal. Tanto la conducta de los sacerdotes en particular como la de la Iglesia en el terreno de las "dispensas" deben ser bien aclaradas, teórica y prácticamente. No se trata de volver a anacrónicas severidades, sino de situar lúcidamente la seriedad de los problemas en juego.

Nadie negará que una ley eclesiástica no es una ley natural, ni que la autoridad eclesiástica no puede actuar de la misma manera en ambos casos (aunque no hay que soslayar tan fácilmente lo insólito de ciertos privilegios, como el "paulino" por ejemplo). Tampoco es cuestión de volver sin más a la postura tomista de la imposibilidad absoluta de dispensar de los votos solemnes ⁷, aunque bien valdría la pena repensar con libertad y penetración sus razones en el marco contemporáneo. La praxis constante y la no tan constante de la Iglesia son, además, hechos dignos de todo respeto y consideración. Aun así, es posible y hay que hacer un esfuerzo por aclarar el sentido teológico de las costumbres actuales y proceder en consecuencia: ¿el vínculo mismo se disuelve, o se perfilan mejor las causales (tanto sacerdotales como matrimoniales), de modo que ciertos condicionamientos de la existencia del vínculo puedan anular o impedir su misma existencia, incluso con valor retrospectivo? ¿Valdrán para las actuales generaciones de sacerdotes, plenamente conscientes del compromiso que asumen, las mismas actitudes y procedimientos que para las anteriores? En cuyo caso, ¿qué tipo de compromiso asumen exactamente ante Dios y ante la Iglesia?...

No hacemos más que plantear el problema, sin ninguna pretensión de resolverlo. Abundante y rica tarea para los canonistas que pretendan superar cierto positivismo eclesiástico. Pero, en cualquier hipótesis, exigencia imperiosa para la Iglesia la cual debe luchar por lograr en sus actos esa transparencia significativa que es expresión de la presencia de lo divino en su seno. No está de más recordarlo en un Año Santo puesto bajo el signo de la reconciliación.

EDUARDO BRIANCESCO

⁶ G. DE BROGLIE, *Le fondement de l'amour conjugal*, en "Doctor Communis", 1970, pp. 192-216. Ver, del mismo autor, *Pour la morale conjugale traditionnelle*, *ibid.*, 1968, pp. 117-152.

⁷ *Suma Teológica*, II-II, q. 88, a. 11.

PALABRAS Y GESTOS EN LA RECONCILIACION SACRAMENTAL

Cuando un cristiano se arrodilla delante de un sacerdote para hacer la confesión de sus pecados concluye una larga historia personal, esa historia sutilmente descrita en la parábola del hijo pródigo (*Lc.*, 15, 11-20). La confesión condensa de alguna manera todo el proceso penitencial del hombre, desde la primera toma de conciencia de la gravedad del pecado hasta la celebración de la reconciliación con Dios. El proceso penitencial del hombre —bajo el influjo de la gracia— se expresa y culmina en ese gesto. Quizás por eso ha venido llamándose este sacramento por una de sus partes: la confesión.

Pero el cristiano no se acerca al sacramento de la penitencia tan sólo para hacer su confesión, para descargar su conciencia, para desahogarse, para rendir cuentas. El cristiano va a buscar algo, va a esperar un don divino, una respuesta a su clamor penitente: el perdón de los pecados, la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Esta respuesta de Dios y de la Iglesia al proceso del hombre se expresa visiblemente en la acción del sacerdote que perdona, en aquella parte del sacramento que se llama absolución.

La absolución impide que la confesión sea un monólogo sin respuesta; antes bien hace del sacramento de la penitencia un encuentro dialogal en el que el hombre expresa y asume ante Dios y la Iglesia su situación de pecado; y Dios y la Iglesia, por su parte, pronuncian su palabra de perdón y de reconciliación.

Se comprende así la importancia decisiva que tiene la absolución en la dinámica penitencial. Es la palabra que consagra y descifra el gesto del penitente; que sitúa al nivel de la fe toda la acción penitencial del hombre; que condensa para este pecador arrepentido la fuerza salvífica y reconciliadora de la Palabra de Dios. Es la palabra que, junto con los actos del penitente, constituye el sacramento de la penitencia; es "el principio formal que completa el sacramento"¹.

Sin embargo, ¿coincide nuestra experiencia de la absolución con su importancia teológica? ¿Qué sacerdote ignora que hay fieles que, una vez concluida la confesión y recibida la penitencia, se retiran del con-

¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, III, q. 84, art. 7: "ut formale et completivum sacramenti".

fesonario sin esperar la absolución? Añádase a esto la discutible costumbre de recitar el acto de contrición mientras el sacerdote pronuncia la absolución. O bien piénsese en una absolución pronunciada de manera ininteligible, o en latín, o sin mayor interés de que el penitente la escuche con fe y la ratifique con su Amén sacerdotal.

Urge entonces, si queremos devolver al sacramento de la penitencia su estructura dialógica, una revalorización teórica y práctica de la absolución sacramental. Se hace necesaria una meditación y una catequesis más frecuente del sentido de la absolución sacramental. Como una ayuda para esa meditación y esa catequesis hemos pensado el presente artículo. Queremos exponer la riqueza de la absolución sacramental a través de los textos y ritos litúrgicos. Nuestro método consistirá pues en dejar que los textos y ritos litúrgicos hablen por sí mismos. En un primer momento describiremos las diversas fórmulas de absolución y su evolución (I). Luego enumeraremos los diversos gestos que a lo largo de la historia han enriquecido la significación de la absolución (II), para concluir con una breve síntesis teológica que facilite la meditación y la catequesis (III).

I. — LA PALABRA DE LA RECONCILIACION

Siendo parte esencial del sacramento, siempre ha habido absolución. Pero la expresión litúrgica de esta parte esencial, la fórmula de la absolución, ha variado a lo largo de los siglos y según las diversas tradiciones litúrgicas. Es éste un caso típico de la amplitud de juego que compete a la Iglesia en la determinación del signo sacramental.

Desde el punto de vista literario podemos distinguir tres tipos de fórmulas de absolución: las *deprecativas*, en las que la absolución se expresa como una súplica dirigida a Dios; las *optativas*, en las que la expresión es la de un deseo dirigido al hombre; y las *indicativas*, en las que el ministro dice directamente al penitente su decisión de perdonar los pecados.

1. *Plegaria dirigida a Dios (las fórmulas deprecativas)*

El texto litúrgico más antiguo que conocemos (s. VII), corresponde a la solemne reconciliación de los penitentes en la mañana del jueves santo. Se trata de una celebración comunitaria, presidida por el obispo y realizada en presencia de la asamblea de los fieles. Estando todo preparado, el penitente sale del lugar donde ha cumplido la penitencia y es introducido en medio de la asamblea de los fieles. El penitente se postra en tierra y entonces un diácono, asumiendo la representación de toda la comunidad, presenta el penitente al obispo y solicita de éste

la gracia de la reconciliación. Vale la pena transcribir y comentar este magnífico texto²:

Venerable obispo, el tiempo de la gracia ha llegado, es decir, el día de la misericordia divina y de la salvación de los hombres, el día en que la muerte ha sido vencida y en que la vida eterna ha comenzado: en la vida del Dios Sabaoth es preciso ahora plantar nuevos retoños, para reemplazar toda vejez. Aunque no hay época en la que Dios no dispense los tesoros de su bondad y de su misericordia, los días presentes, sin embargo, son más propicios que otros para la remisión de los pecados y para la gracia del bautismo.

El discurso diaconal comienza, pues, evocando el contexto litúrgico de la celebración: ese tiempo de la Gracia es la celebración anual del misterio pascual, época propicia para la remisión del pecado, sea a través del bautismo, sea a través de la penitencia. Inmediatamente el texto profundiza el paralelismo entre estos dos sacramentos:

Nuestra asamblea va a crecer con el número de los nuevos bautizados, va a crecer también con todos los pecadores que retornan. Las aguas bautismales lavan, como también lavan las lágrimas de la penitencia (*lavant aqua, lavant lacryma*). Gozo por la admisión de los nuevos fieles. Gozo también por la reconciliación de los penitentes.

Sigue luego la descripción de la actitud del penitente: su confianza, su vida penitente, su confesión humilde.

Por esto, en sus oraciones el penitente que, después de haber caído en las faltas y en el crimen —transgrediendo tus leyes—, se humilla y se postra delante de Dios, diciendo con el profeta: "He pecado, he obrado mal, he hecho la injusticia: ¡ten piedad de mí, Señor!", este penitente escuchará, y no en vano la voz que habla en el Evangelio: "Dichosos los que lloran, porque serán consolados" (*Mt*, 5, 5). El ha comido —como está escrito— el pan del dolor, ha cubierto su lecho con sus lágrimas, ha mortificado su corazón en la aflicción y ha macerado su cuerpo en ayunos, para que su alma reencuentre la salud que había perdido. La gracia de la penitencia, única, es útil a todos y provechosa a cada uno. El penitente, incitado a cumplir su expiación por todos los ejemplos que ve en torno a él, en presencia de todos los asistentes llorosos, grita y proclama, oh venerable obispo: "Reconozco mis faltas, y mi pecado se levanta siempre delante de mí. Apártate, Señor, de mis iniquidades y borra todos mis pecados. Dame la alegría que nace de la salvación y afirmame en tu fuerza" (*Sal*. 50). Es así que los penitentes invocan y suplican la misericordia de Dios en la aflicción de su corazón.

Este texto expresa de manera notable la solidaridad que existe entre el penitente y los demás miembros del cuerpo eclesial. El pecador ha hecho penitencia alentado por el ejemplo de los demás. Está delante del obispo rodeado de sus hermanos que le acompañan también con su oración y su penitencia. Esta solidaridad entre el pecador y todo el cuerpo eclesial es uno de los aspectos más interesantes y destacados de la disciplina antigua de la penitencia y uno de los valores más importantes a recuperar en nuestro tiempo.

² SACRAMENTARIO GELASIANO, *Orden de los que hacen penitencia pública*, edición L. C. Mohlberg, Roma, 1968, pp. 56-57.

Concluyendo su peroración el diácono solicita la reconciliación del penitente:

Venerable obispo: ¡renueva en ellos lo que el diablo ha roto y corrompido! Por la cualidad de vuestras oraciones y gracias a la reconciliación que viene de Dios, volved a colocar a estos hombres en amistad con Dios! ¡Que los penitentes que estaban en desgracia a causa de sus errores puedan de ahora en adelante ser agradables a Dios entre los hombres, después de la derrota del demonio, autor de la muerte!

La petición descubre el sentido de lo que ha de acontecer por mediación del obispo: será un acto de renovación, un volver a colocar en la amistad con Dios, una victoria sobre el demonio. Será un acto de Dios y, sin embargo, ligado a la "cualidad" de las oraciones del obispo.

Después de esta petición de la comunidad pronunciada por el diácono, el obispo exhorta a los penitentes a no recaer en el pecado. Luego ejerce su ministerio de reconciliación pronunciando tres oraciones. La primera refleja la conciencia que tiene el obispo de ser un instrumento de la acción de Dios:

¡Presta atención, Señor, a nuestras súplicas; escúchame, aunque soy el primero en necesitar de tu indulgencia! ¡Escucha a aquel que Tú has establecido como ministro de esta obra de renovación, no a causa de sus méritos, sino por un don de tu gracia! Concédenos la fe en nuestro ministerio, y obra por nuestra mediación lo que es un efecto de tu misericordia.

La segunda plegaria entra más de lleno a suplicar la reconciliación del pecador, descrita como un retorno a la vida eclesial:

Te suplicamos, Señor, que concedas a tu servidor aquí presente el digno fruto de su penitencia, para que sea reintroducido, después de haber recuperado su inocencia, en tu santa Iglesia, de la que se había apartado al pecar.

La tercera oración, más larga y más dramática, señala el clímax de la intercesión episcopal para lograr la reconciliación del pecador:

¡Dios, creador benignísimo y artífice misericordiosísimo del género humano, que has rescatado por la sangre de tu Hijo único a los hombres que desde los orígenes habían sido vencidos por los celos del diablo, concede la vida al pecador que Tú no desear de ninguna manera ver morir!

Tú, que no abandonas jamás al pecador en sus desvíos, acógelo a pesar de sus iniquidades. Déjate conmover, te suplicamos, por los gemidos y las lágrimas de este tu servidor. ¡Cura sus heridas! ¡Tiende una mano de socorro a tu servidor abatido! ¡Que tu Iglesia no sufra detrimento en ninguna de sus partes, ni tu rebaño ningún daño! ¡Que el enemigo no se regocije del daño causado a tu familia y que una segunda muerte no mate a quien acaba de renacer en un bautismo salvador!

¡Derramamos delante de Ti, Señor, nuestras oraciones y nuestro llanto! Rescata a los que tienen confianza en Ti, no sea que caigan en la sentencia del juicio futuro. ¡Que ignore para siempre las tinieblas de terror y los gritos proferidos entre las llamas! Que no sea herido por nuevas heridas ahora que, vuelto de los caminos del error, camina en la ruta de la justicia. ¡Los dones de la gracia y los beneficios de tu misericordia les sean conservados enteros y para siempre! Por Cristo, nuestro Señor.

Como se nota, esta larga palabra de reconciliación contiene una gran riqueza de temas teológicos: la readmisión en la vida divina y la reintroducción en la Iglesia como efectos del sacramento, la dimensión escatológica de la penitencia, la nueva creatura, la función mediadora de la súplica episcopal, etc.³. Pero hay un aspecto que queremos destacar porque es característico de las fórmulas deprecativas de la absolución y que se encuentra claramente indicado en este venerable texto antiguo: la conciencia de que la remisión del pecado es una acción de Dios suplicada infaliblemente por la Iglesia a través de su ministro. Esto se hace patente en la misma forma literaria: se trata de una oración, de una súplica. Su término es Dios, de El se espera la gracia de la remisión. El obispo se coloca ante Dios intercediendo por el pueblo. Así se marca —teológica y psicológicamente— su distancia con respecto a Dios y su cercanía con respecto al penitente. Más aún, la oración episcopal está apoyada, enraizada, en la plegaria de todo el pueblo de Dios. Constituye su vértice, su culmen, pero de ninguna manera su única expresión⁴. Por cierto, esto no implica desconocer el rol insustituible del ministro, la especial "cualidad" de sus oraciones. Se sabe que su plegaria es singular, es infalible, es eficaz. Pero se afirma también que es una plegaria que hunde sus raíces en la comunidad de suerte que el ministerio de la reconciliación viene a ser, de alguna manera, ministerio de toda la Iglesia. Y que la reconciliación es, en suma, fruto de una plegaria y, por lo tanto, claramente acción divina.

Esta faceta del ministerio de la reconciliación es la que se indica cada vez que nos encontramos con fórmulas deprecativas de absolución. Fórmulas que prevalecieron en las liturgias occidentales durante el primer milenio y que siguen constituyendo el patrimonio más precioso de las liturgias orientales. Veamos algunos de sus textos.

El ritual nestoriano de la penitencia del patriarca Jesujabi Adjabe-no (650-660) contiene la siguiente fórmula de absolución⁵:

Dios nuestro, bondadoso y lleno de misericordia, cuya bondad y misericordia se ha derramado sobre todas las cosas: derrama, Señor, tu bondad sobre este siervo y transfórmalo con una íntegra renovación en la vida de la gracia. Renueva en él tu Espíritu Santo, en el cual fue sellado para el día de la salvación y purifícalo de toda mancha por tu clemencia, dirige también sus pasos por los senderos de la justicia y, en unión con los santos de tu Iglesia, hazlo partícipe de la firme esperanza de

³ La riqueza teológica de estos textos litúrgicos ha sido inteligentemente expuesta por WOLFGANG LENTZEN-DEIS en su tesis *Busse als Bekenntnisvollzug, Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bussliturgie des alten Pontificale Romanum* (Friburgo, 1969).

⁴ Para la fundamentación de estas afirmaciones, cfr. L. ALESSIO, *La oración por los pecadores. La participación de la comunidad en el sacramento de la penitencia*, en "Teología", IX (1971), pp. 183-196; IDEM, *Oración eclesial y sacramento de la penitencia*, en "Revista Litúrgica Argentina" 37 (1972), pp. 18-26.

⁵ H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, I (Graz, 1961, reimpresión anastática), p. 468. En adelante mencionamos solamente el apellido del autor y el número de la página.

la adopción de tu majestad y de la suavidad de tus misterios vivificantes. Fortalécete con el auxilio de tu misericordia, para que observe tus preceptos, para que realice tu voluntad y para confesar y alabar tu santo Nombre, siempre, Señor de todas las cosas.

El acento está puesto en la renovación radical que la gracia de la reconciliación opera en la persona del penitente. Por eso se invoca, como agente de la reconciliación, al Espíritu Santo, al Espíritu que renueva todas las cosas. Espíritu que fue concedido en el bautismo para consumir al hombre en la escatología. La reconciliación aparece también como un comienzo de renovación moral, como el retorno al camino de la alabanza divina y del cumplimiento de los mandamientos.

Otra importante fórmula oriental es la famosa absolución del rito etíope, dirigida no a Dios Padre, sino directamente a Jesucristo ⁶:

Señor Jesucristo, Hijo unigénito, Verbo de Dios Padre, que rompiste todos los vínculos del pecado por tu pasión vivificante, que soplaste en el rostro de tus santos discípulos, de tus apóstoles, y les dijiste: "Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados..." (Jn. 20, 22-23). Tú, Señor, por medio de tus santos apóstoles concediste a quienes desempeñen siempre el sacerdocio en tu santa Iglesia, que remitieran los pecados sobre la tierra y que "ataran y desataran" (Mt. 16, 19; 18, 18) todos los vínculos de los delitos.

Ahora, pues, te suplicamos y rogamos tu bondad, oh amante de los hombres (*filanthropos*), por este siervo tuyo, N. N., y por mí, miserable, que inclinamos nuestras cabezas delante de tu santa gloria, para que manifiestes tu misericordia. Rompe en nosotros los vínculos de nuestros pecados: y aunque hemos pecado contra Ti, a sabiendas o inconscientemente, por la dureza del corazón, con obras, con palabras, con pensamientos o... Tú, que conociste la debilidad humana como Dios bueno y amante de los hombres (*filanthropos*), concédenos la remisión de nuestros pecados; bendícenos, purifícanos, desátanos, llénanos de tu temor, concúdenos hacia tu voluntad, porque Tú eres nuestro Dios y a Ti se debe la gloria y la magnificencia, con tu Padre bondadoso y tu Espíritu Santo, ahora y siempre y por los siglos. *✠ Amen.*

Encontramos en este texto por primera vez la mención expresa del poder de perdonar los pecados concedido por Cristo a los apóstoles (Jn., 20, 22), que es identificado con el poder de atar y de desatar otorgado a Pedro (Mt., 16, 19) y a los demás apóstoles (Mt., 18, 18). Se abre así camino en las fórmulas de absolución a la fundamentación del inaudito poder de perdonar que se ejerce en la reconciliación. Otra característica notable en esta plegaria de tantos rasgos orientales (la invocación de la filantropía divina, por ejemplo) es la proximidad psicológica en que están situados el pecador y el ministro de la reconciliación. Toda la segunda parte de la plegaria, en efecto, en la que se suplica propiamente la remisión del pecado, es pronunciada en plural. De esta manera el sacerdote no se excluye de la petición: también él es pecador y está necesitado de la misericordia divina. El es, además de padre, hermano. Lamentablemente este rasgo de solidaridad fraterna ha sido suprimido en la fórmula que usan los etíopes unidos a

⁶ DENZINGER, 438.

Roma, quizás por temor a que se oscureciera el carácter específico de la mediación sacerdotal.

Concluamos nuestra reseña de fórmulas deprecativas de absolución citando tres antiguos textos de la liturgia galicana. La primera es una plegaria del siglo VIII que pide para el pecador el perdón, la alegría, la vida y el premio eterno⁷:

Señor santo, Padre omnipotente, Dios eterno, que te has dignado curar nuestras heridas por Jesucristo, tu Hijo y Señor nuestro, te suplicamos humildemente que prestes oído a nuestras paces y que remitas todos sus crímenes y pecados a este servidor tuyo, N. N., y que le concedas, Señor, el perdón en lugar de los suplicios, la alegría en lugar de la tristeza, la vida en lugar de la muerte, para que quien cayó en ruina por la persuasión del diablo, pueda alcanzar la misericordia y merezca llegar a los premios eternos. Por Jesucristo, nuestro Señor. *R.* Amen.

La segunda es una oración que se encuentra en el Misal de Troyes (mediados del siglo XI), que menciona dos veces el oráculo de *Ez.*, 33, 11⁸:

Señor, Padre Santo, Dios omnipotente y eterno, creador y conservador del género humano, que prefieres la penitencia a la muerte de los pecadores, tú que eres piadoso y misericordioso, mira a este siervo tuyo, N. N., que, caído en los errores del mundo y engañado por el contagio del diablo, yace postrado delante de tu majestad, y levanta al aplastado, libera al impedido, ilumina al ciego y vuelve a llamarlo a la salvación. Pues tú dijiste por el profeta: "No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva". Concédete también, Señor, que haga digno fruto de penitencia y que merezca recibir el perdón perpetuo y se alegre de vivir unido a tu santa Iglesia. Por Cristo, nuestro Señor. *R.* Amen.

La tercera, del Sacramentario de Saint-Denis (siglo XI), evoca la imagen del buen pastor que sale en busca de la oveja perdida (*Lc.*, 15, 4-7)⁹:

Señor, que no quieres que nadie perezca... Tú que como piadoso y humilde pastor vuelves a conducir al rebaño en tus propios hombros a la oveja perdida, dejando a las noventa y nueve justas en el redil, te rogamos que te dignes *absolver* con similar misericordia a tu siervo N. N. yacente en el error. Por Jesucristo, nuestro Señor. *R.* Amen.

Esta última fórmula contiene una palabra (*absolver*) que nos sitúa ya en otra atmósfera espiritual. Comienza la era de las "absoluciones".

2. *Bendición dirigida al hombre (las fórmulas optativas)*

Con la decadencia de la penitencia pública antigua y la rápida difusión de la penitencia individual según el modelo de los monjes bri-

⁷ Citamos estos textos tal cual están reproducidos en J. A. JUNGSMANN, *Die lateinische Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck, 1932), p. 149. En adelante mencionaremos solamente el apellido del autor y el número de la página.

⁸ JUNGSMANN, 165.

⁹ JUNGSMANN, 165.

tánicos (penitencia insular, tarifada), comienza también la decadencia de las fórmulas deprecativas de reconciliación y el surgimiento de textos en los que el perdón se expresa literariamente en forma de deseo, en forma de bendición descendente (tan frecuentes entre los galos). Son las fórmulas optativas.

Recién ahora comienzan a llamarse estos textos "absoluciones". No siempre se tomó esta palabra como sinónimo de liberación de los vínculos del pecado. Muchas veces se quiso significar simplemente el final de una celebración litúrgica. En el caso del sacramento de la penitencia los dos significados convergen: la absolución es a la vez la liberación de los vínculos de los pecados y la conclusión de la liturgia penitencial.

Sigamos los pasos de estos textos. Mencionamos solamente las fórmulas optativas que se pueden llamar sacramentales en sentido estricto. Comenzamos por una de las más antiguas¹⁰, conocida ya desde el 873:

Así como nos entristece lo que enseña la Sagrada Escritura de que todos pecamos en muchas cosas, así también nos consuela lo que la misma Sagrada Escritura enseña cuando dice que si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es Cristo, creador, redentor y salvador nuestro, a quien tenemos como justo abogado ante el Padre y que es propiciación por nuestros pecados, e intercede por nosotros, perdona nuestros pecados y nos purifica de toda iniquidad...

Como se observa, la fórmula comienza con una catequesis sobre el rol central de Jesucristo en la remisión del pecado, inspirada en la primera carta de san Juan. El texto prosigue recordando el poder sacerdotal que Jesucristo concede a los apóstoles y a sus sucesores:

...Por lo tanto, hermano y consacerdote nuestro, N. N., que confiesas tus pecados, por el poder eclesiástico de origen apostólico, que nuestro Señor Jesucristo entregó a los discípulos y apóstoles diciendo: "Recibid el Espíritu Santo..." (*Jn* 20, 22-23) y por los mismos apóstoles a sus sucesores, cuyo lugar, nombre y función ocupamos —aunque indignamente y sin mérito— y que dijo al que creía fielmente en él: "Hágase en ti según tu fe" (*Mt.*, 8, 13)...

Todo esto ha servido como preámbulo doctrinal. Luego viene la expresión de deseo, la bendición, para que Dios reconcilie al pecador:

...Por su gracia y poder, con la fuerza del Espíritu Santo que es la remisión de los pecados, [Dios] te perdona todos tus pecados, te libere de todo mal, te conserve en todo bien y te conduzca a la vida eterna y a compartir la suerte de los santos. *R.* Amen.

Salta a la vista que algo ha cambiado en la percepción del ministerio de la reconciliación. Es claro que Dios es quien perdona. Pero la atención se vuelve cada vez más al penitente y cada vez es más insis-

¹⁰ *Orden romano antiguo* (Ordo 50), XXV, 56; edición M. Andrieu, *Les ordines romani du haut moyen âge*, V (Lovaina, 1961), pp. 205-206.

tente la evocación de la potestad de remitir los pecados otorgada por Jesucristo.

Al comienzo del segundo milenio estas fórmulas —que desplazarán paulatinamente a las deprecativas— incluyen casi siempre el tema de la “absolución”. Así, por ejemplo, la siguiente¹¹:

Que nuestro Señor Jesucristo, que dijo a sus discípulos: “Todo lo que ates en... el cielo” (Mt. 16, 19; 18, 18) y que quiso que nosotros, aunque indignos, perteneciéramos al número de sus discípulos, El mismo te *absuelva* por nuestro ministerio de todos tus pecados. de todo lo que cometiste negligentemente con el pensamiento, palabra y obra y que, una vez liberado de los vínculos de los pecados, se digne conducirte al reino de los cielos. *R.* Amen.

La mención del poder de atar y desatar está indicando con evidencia que estas fórmulas optativas reflejan mucho más que un simple deseo. Es claro que en la conciencia de los que las pronuncian —precisamente en virtud del poder otorgado por Cristo— se trata de un deseo eficaz, de un deseo infalible. Si la palabra no tuviera en nuestro lenguaje un matiz decididamente peyorativo, las llamaríamos fórmulas “imprecativas”.

El texto citado con el correr del tiempo se abrevia:

Por la invocación del sagrado nombre de Dios y por nuestro ministerio recibas aquí y en la eternidad *la absolución* y la remisión de tus pecados. *R.* Amen.¹²

hasta llegar, en el siglo XII, a una expresión muy reducida que forma parte casi textualmente de la actual fórmula de absolución:

El Señor todopoderoso y misericordioso te conceda *la absolución* y la remisión de todos tus pecados. *R.* Amen.¹³

Es interesante destacar una fórmula optativa oriental. Según el ritual de Dionisio bar Salibi (+ 1171), del rito sirio de Antioquía, el sacerdote, soplando tres veces en el rostro del penitente, dice¹⁴:

Que este pecado sea arrojado de tu alma y de tu cuerpo en el nombre del *Padre*. *R.* Amen.

Que sea expiado y perdonado en el nombre del *Hijo*. *R.* Amen.

Que seas santificado y purificado de él en el nombre del *Espritu Santo*. *R.* Amen.

Dos cosas son dignas de nota: la estructuración trinitaria de la absolución y el triple asentimiento del penitente con su Amén. Sin olvidar además el gesto que evoca *In.*, 20, 22-23.

Dijimos ya que estas fórmulas expresan mucho más que un simple deseo. Muchos elementos revelan una conciencia fuerte y clara del

¹¹ *Orden romano antiguo*, XXV, 56 (Andrieu, 206).

¹² *Orden romano antiguo*, XXV, 57 (Andrieu, 206).

¹³ JUNGSMANN, 218.

¹⁴ DENZINGER, 448.

poder de remitir los pecados. De hecho estos textos acentúan (al contrario que las fórmulas deprecativas) la distancia que hay entre el pecador y el confesor y la proximidad entre el confesor y Dios. No obstante, todavía no se llega a la identificación (por cierto, mística e instrumental) que expresarán las fórmulas indicativas (*Yo te abuelvo...*). Antes hemos de encontrar textos que constituyen un puente hacia las indicativas. La mayoría de estas fórmulas de transición está estructurada según el esquema: "Dios os perdone y, en la medida que yo puedo, sed absueltos". Veamos las siguientes del siglo XII:

Dios omnipotente, que dio al bienaventurado apóstol Pedro y a los demás apóstoles la facultad de atar y de desatar, que él mismo *os absuelva* de todo vínculo de delitos. Y en cuanto le es permitido a nuestra fragilidad, que *sedis absueltos* ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo y que recibáis la vida eterna y que viváis por los siglos de los siglos, gracias a la intercesión de la bienaventurada Madre de Dios, María Santísima, con todos los santos. *R.* Amen.¹⁵

Que el Señor, Dios omnipotente, que dio a sus santos apóstoles la potestad de atar y de desatar, que El mismo *se digne absolverte* de todos tus pecados y, en cuanto le es permitido a mi fragilidad, que *seas absuelto* ante el rostro de Aquel que vive y reina por los siglos de los siglos. *R.* Amen.¹⁶

Existe todavía un cierto temor a decir "yo te absuelvo" como si esa formulación implicase una injuria a Dios, una usurpación blasfema. Pero se trata solamente de un escrúpulo literario. Al apoyarse con insistencia en la voluntad de Cristo, estos textos reflejan la conciencia clara de la eficacia de la absolución y en última instancia, el paso a las fórmulas indicativas no es sino una cuestión gramatical.

Concluyamos mencionando una fórmula particularmente rica en su inspiración bíblica ¹⁷:

El Dios de Dios, omnipotente, que tiene el poder de perdonar los pecados (*Mt.* 9, 6) y que perdonó al ladrón mientras colgaba de la cruz y lo condujo a las delicias del paraíso (*Lc.* 23, 43) y que dijo a San Pedro, a quien dio la potestad de atar y desatar (*Mt.* 16, 19): "A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados" (*Jn.* 20, 23), que *El mismo te absuelva* de todos tus pecados según su gran misericordia, que te haga hacer una verdadera penitencia y así perseverar hasta el fin en buenas obras, de suerte que pueda decirte: "Ya no te condenaré. Vete y no peques más" (*Jn.* 8, 11). Quien con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. *R.* Amen.

3. *Un acto de la Iglesia (las fórmulas indicativas)*

Dijimos que el paso a las fórmulas indicativas (textos en primera persona con clara afirmación de la eficacia de la acción del ministro) era sólo una cuestión gramatical. Con todo no se da ese paso sin cier-

¹⁵ JUNGSMANN, 219-220.

¹⁶ JUNGSMANN, 221.

¹⁷ JUNGSMANN, 223.

tas vacilaciones. En el Orden penitencial de Evreux¹⁸ encontramos lo siguiente:

Yo, obispo, sin méritos y pecador, confirmando esta absolución con mis manos, labios y corazón, imploro suplicante la clemencia de Dios omnipotente, para que El, por su potestad y nuestra súplica, se digne absolveros de vuestros pecados, de todas las cosas que negligentemente hicisteis, sea con el pensamiento, sea con la palabra, sea con la acción, y —una vez misericordiosamente absueltos— se digne conducirnos a los reinos celestiales. *R.* Amen.

Nótese la reserva que manifiesta todavía esta plegaria para unir la voz del ministro a la acción de Dios. El obispo confirma la absolución que, por otra parte, implora de Dios. Precisamente cuando se va a realizar el tránsito hacia las fórmulas indicativas brota de nuevo la súplica en los labios del ministro. Es que sí, por una parte, la afirmación neta de la potestad del ministro constituye un legítimo desarrollo en la conciencia de fe de la Iglesia, por la otra, nunca dejará de maravillarse y asombrarse el que Dios haya “dado tal poder a los hombres” (*Mt.*, 9, 8).

En un Sacramentario de Tours de mediados del siglo X¹⁹ encontramos ya sin reservas la afirmación de la acción del ministro eclesial:

La autoridad de las Sagradas Escrituras nos amonesta [siguen citas bíblicas para fundamentar la exigencia de la confesión]. Sabiendo que tú, hermano, reconoces y confiesas estas cosas, tenemos gran esperanza en la clemencia de Dios hacia ti y te prometemos que recibirás el fruto de la penitencia. Pues El dio esta potestad a sus santos apóstoles y a nosotros, sus sucesores... confiando en la fuerza de esa potestad e implorando humildemente la misericordia de Dios *te absolvemos* de todos tus delitos y de lo que merecieres por ellos...”

Esta clara conciencia ministerial se fundamenta muchas veces en una cierta “representatividad” del apóstol ejercida por el ministro. Así lo encontramos expresado en el Pontifical de Noyon (alrededor del 900)²⁰:

En lugar de San Pedro, príncipe de los apóstoles, a quien fue concedida por Dios la potestad de atar y de desatar, *cuyo lugar* también Nos, aunque indignamente, ocupamos, *te absolvemos*, hermano N.N., de todos tus crímenes, en cuanto lo pide tu acusación y en cuanto a nosotros corresponde tal remisión, según lo que nos fue concedido —como dijimos— por el Señor en San Pedro. Que sea para ti, Dios omnipotente, tu Redentor, la vida, la salvación y la remisión de todos tus pecados.

¿Representan estos textos una coherente y legítima evolución en la conciencia eclesial o un endurecimiento autocrático de los ministros de la reconciliación? Hay que tener en cuenta por una parte la progresiva clarificación del rol insustituible y eficaz, no meramente declarativo, de la intervención del ministro y además, la acentuación

¹⁸ JUNGSMANN, 224.

¹⁹ JUNGSMANN, 225.

²⁰ JUNGSMANN, 227-228.

que la teología del sacramento del orden hace de los poderes sacerdotales para definir la esencia del sacerdocio. Añádase a esto que la identificación sacramental del sacerdote con Cristo tenía ya una expresión mucho más importante y elocuente en la celebración de la Misa: Esto es *mi* cuerpo, éste es el cáliz de *mi* sangre. Todo esto indica la legitimidad fundamental de la evolución literaria de las fórmulas de la absolución. Por cierto, con esto no se excluyen ulteriores evoluciones ni se afirma que la fórmula indicativa sea, teológica y pastoralmente, la más conveniente y expresiva ²¹.

Con todo, pronto aparecen fórmulas combinadas que manifiestan un cierto equilibrio de los elementos: Dios es quien perdona (parte optativa) y también la Iglesia perdona, por medio del ministro (parte indicativa). Se vislumbra ya en lontananza nuestra actual fórmula de absolución. En el Sínodo de Nîmes (1284) se prescribe la siguiente fórmula ²²:

Dios omnipotente te conceda la indulgencia, la absolución y la remisión de todos tus pecados.

Y yo te absuelvo con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo y de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, y del oficio que me ha sido encomendado, de aquellos pecados que has confesado y de los que hayas olvidado.

En la Agenda de Münster (1414 aproximadamente) encontramos un nuevo elemento: la absolución de las penas eclesiásticas ²³:

Que el Señor te absuelva y yo —con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo y de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, y del oficio que me ha sido encomendado— te absuelvo de tus pecados confesados y contritos y olvidados, por acción u omisión, y del vínculo de excomunión, si lo necesitas, que incurriste por tu participación con los excomulgados y te restituyo a los sacramentos de la Iglesia, en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Llegamos así hasta el Ritual del Cardenal Santorio (1584), inmediato predecesor del Ritual Romano aún en vigencia. Como se observa, la fórmula es casi la actual ²⁴:

Que nuestro Señor Jesucristo te absuelva, y yo con su autoridad te absuelvo de todo vínculo de excomunión *mayor o menor*, suspensión y entredicho, en la medida que puedo y tú lo necesitas y te restituyo a la unidad y a la comunión de la Iglesia (Luego, haciendo el signo de la cruz sobre el penitente, añade): De nuevo yo te absuelvo de todos tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. *R. Amen.*

²¹ Cfr. los artículos citados en la nota 4.

²² JUNG MANN, 230.

²³ JUNG MANN, 231.

²⁴ JUNG MANN, 234.

4. *El texto actual en la liturgia romana*

En 1614, el Papa Paulo V, cumpliendo la tarea encomendada por el Concilio de Trento, promulga el Ritual Romano que ha venido a ser una guía indispensable del sacerdote en la administración de los sacramentos y en el desempeño de su cargo pastoral. Este libro litúrgico contiene la siguiente fórmula de absolución²⁵:

Dios omnipotente tenga misericordia de tí y, perdonados tus pecados, te conduzca a la vida eterna. *Ry. Amen.*

(Luego, con la mano derecha elevada hacia el penitente, dice):

El Señor todopoderoso y misericordioso te conceda la indulgencia, la absolución y la remisión de todos tus pecados. *Ry. Amen.*

Que nuestro Señor Jesucristo te absuelva, y yo con su autoridad te absuelvo de todo vínculo de excomunión, suspensión y entredicho, en la medida que puedo y tú lo necesitas. Por lo tanto, yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre † y del Hijo y del Espíritu Santo. *Ry. Amen.*

(Si el penitente es laico, se omite la palabra "suspensión". Si el que absuelve es obispo, hace el signo de la cruz tres veces)

Que la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, los méritos de la Santísima Virgen María y de todos los santos, todo el bien que hagas y todo el mal que soportes, sean para tí perdón de los pecados, aumento de la gracia y premio de vida eterna. *Ry. Amen.*

Estamos en presencia de una fórmula literariamente mixta. Comienza con dos breves textos optativos que expresan el deseo de que Dios conceda el perdón de los pecados.

Sigue luego el texto central en el que (en forma indicativa) el sacerdote libera al pecador de las penas eclesiásticas y de los pecados. Vale la pena citar el comentario que hace un autor no católico sobre esta dualidad: "la fórmula de absolución es doble, dado que reconcilia al cristiano con la Iglesia y esta reconciliación es el signo de que Dios ha perdonado... la fórmula de absolución subraya el hecho de que es el Señor quien da la absolución, acogiendo nuestra plegaria, pero la absolución no es sólo una plegaria, es un signo eficaz y, por la autoridad de Cristo, el ministro tiene el poder de absolver, de reconciliar con la Iglesia y confirmar al fiel el perdón de Dios".

Los vínculos citados se refieren a las penas eclesiásticas y aunque éstas de hecho no se den en todos los casos, sin embargo "recuerdan la dificultad que representa nuestro pecado para la vida de la comunidad y el estado de "excomunión" espiritual en el que nos coloca. La absolución resuelve esta dificultad y este lazo o esta atadura de excomunión; devuelve la libertad al cautivo".

Todavía hay que insistir en el admirable "yo" de la fórmula. Dice Max Thurian: "Alternando las afirmaciones de la sola autoridad de

²⁵ *Ritual Romano*, título III, capítulo II. Téngase en cuenta que escribimos estas páginas antes de la promulgación del nuevo orden de la penitencia.

Dios y del poder de la Iglesia se subraya el misterio del sacramento, en el que Dios, disponiendo libremente de su gracia, acepta ligarse a un gesto, y a una palabra de la Iglesia, de un hombre. El "yo" no indica un poder especial del confesor, pero recuerda que la absolución no sólo es un anuncio, una predicación, una palabra, sino un hecho, un sacramento" ²⁶.

II. - GESTOS QUE ACOMPAÑAN LA ABSOLUCION

La absolución no es un texto sino *una acción* en la que un hombre, el ministro de Dios y de la Iglesia, *pronuncia* una palabra de reconciliación ante y para el penitente. Esa acción constituye, con los actos del penitente, el signo sacramental.

Muchas veces se ha reforzado la significación de la absolución mediante otros gestos sacerdotales a través de los cuales se expresaba (en las liturgias antiguas) o se expresa (en las liturgias actuales) la misma significación del texto de la absolución.

Sin ser esenciales estos gestos de acompañamiento permiten descubrir con mayor facilidad —y con el lenguaje universal del símbolo— el sentido profundo de la reconciliación. Por eso conviene evocarlos brevemente.

1. *La imposición de manos*

En el ritual actual de la penitencia, el sacerdote mantiene la mano derecha elevada hacia el penitente mientras pronuncia la absolución. Es esto un resto de la antigua y solemne imposición de manos, gesto de reconciliación que probablemente se encuentra ya en el mismo Nuevo Testamento.

En efecto, para algunos autores el primer testimonio de esta práctica penitencial se halla en *1 Tim.*, 5, 22, allí donde san Pablo aconseja a su discípulo con estas palabras: "No te apresures a imponer las manos para no hacerte cómplice de los pecados ajenos". Generalmente se interpreta esta advertencia en relación a la ordenación de los ministros. Así Timoteo se haría cómplice de los pecados (futuros) de los malos ministros al ordenar (imponer las manos) apresuradamente a candidatos no idóneos. El P. Galtier, por el contrario, ha abierto camino a la opinión de que en este texto se trata de un rito de reconciliación. Timoteo se haría cómplice de los pecados (pasados) de los cristianos pecadores al reconciliar apresuradamente a los pecadores mal dispuestos. Esta interpretación también encuentra fundamento en la tradición ²⁷.

²⁶ M. THURIAN, *La confirmación y la confesión* (Barcelona, 1969), pp. 180-181.

²⁷ Cfr. J. ISEBAERT, *L'imposition des mains, rite de réconciliation*, en "La Maison-Dieu" 90 (3.er trimestre 1967), pp. 93-102.

Como quiera que sea, el gesto se encuentra en los más antiguos rituales de la penitencia acompañando solemnemente la fórmula de la reconciliación. En algún caso son los presbíteros quienes tocan a los penitentes con sus manos derechas "en lugar del Pontífice" y mientras éste, en el ambón, pronuncia la plegaria de reconciliación (Pontifical de Poitiers, siglo IX)²⁸. O bien el obispo reduplica la significación de la imposición de manos con una fórmula dicha individualmente a cada penitente: "Que el Señor te conceda la remisión de todos tus pecados y la vida eterna" (Pontifical de Reims, siglo IX)²⁹.

Con este gesto debe relacionarse la costumbre de pronunciar la absolución tocando al penitente con la estola sacerdotal (Orden de la confesión de Arezzo, siglo XI)³⁰. La estola, que en aquella época se llamaba preferentemente *orarium*, era concebida como símbolo de la predicación y oración (*orare*) oficiales del sacerdote. Entre nosotros todavía hay penitentes que besan la estola del confesor después de la absolución.

¿Cuál es la significación de la imposición de manos? Se trata, sin duda, de un gesto polivalente cuyo sentido se aclara solamente a la luz del contexto (bendición, ordenación, exorcismo, curación, etc.). Con todo, la imposición de manos es el signo por excelencia de la comunicación del Espíritu Santo y de la readmisión en la comunidad mesiánica vivificada por el mismo Espíritu. Así lo expresa este antiguo texto de la Iglesia: "en lugar del bautismo, el penitente recibirá la imposición de manos, porque la comunicación del Espíritu Santo se recibe sea por la imposición de manos, sea por el bautismo"³¹.

2. La señal de la cruz

En la celebración actual del sacramento el sacerdote concluye la absolución trazando una amplia señal de la cruz sobre el penitente. Al hacerlo se evoca el bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, del cual la absolución es una renovación. Se recuerda también la cruz en la que el Señor se nos mostró misericordioso de una vez para siempre. Y se dice, finalmente, que la absolución constituye una especie de exorcismo por el que los demonios son arrojados en nombre de Cristo crucificado y glorificado.

En otros ritos se hace más evidente la alusión al bautismo. Así, por ejemplo, en el rito sirio de Antioquía, en el orden para los que se convierten de la herejía, notamos que el sacerdote signa tres veces *en la frente* con la señal de la cruz, diciendo: "N. N. es marcado para que sea un cordero en el santo redil y oveja de la grey cristiana, numerado

²⁸ JUNG MANN, 85.

²⁹ JUNG MANN, 91.

³⁰ JUNG MANN, 193 y 250.

³¹ *Didascalía de los Apóstoles*, 2, 41, 2 (edición Funk, I, pág. 130).

entre los hijos de la Iglesia y heredero de la fe ortodoxa”³². La fórmula evoca a todas luces la crismación bautismal como signo de la pertenencia al rebaño de Cristo. De esta manera, la reconciliación del pecador que ha incurrido en herejía aparece como una manera de recomponer el bautismo que el pecador ha quebrantado al apostatar.

Esta significación es más fuerte cuando la signación se hace *con óleo*, en la readmisión de los herejes. Así lo encontramos en los antiguos rituales de las Galias y España y en Oriente. En un orden nestoriano del siglo VII se advierte: “Si el que es reconciliado ha renegado la fe, el sacerdote lo unge con óleo en la frente, diciendo: N. N. es signado, y santificado y renovado en nombre del Padre, etc.”³³.

Probablemente este rito ha pertenecido a la reconciliación de todos los pecadores y no solamente de los herejes. La vida de san Tresano (siglo VI) nos dice que después de haber confesado sus pecados el santo “recibió el óleo de la santa reconciliación”³⁴.

3. Poner de pie al penitente

Si el estar de rodillas es la actitud propia del pecador, pues es “mostrar con la acción —como dice san Basilio— que el pecado nos ha derribado por tierra”³⁵, al producirse el tránsito pascual del pecado a la gracia, se impone el ponerse de pie, actitud propia de los liberados por Cristo.

Esta alternancia de actitudes se produce normalmente en toda celebración del sacramento de la penitencia. Pero hemos perdido su simbolismo. No caemos en la cuenta de que el cambio de actitud exterior está indicando el cambio de estado, de situación interior. Está mostrando el proceso pascual que ha acontecido en el sacramento. Y mucho más se perderá esta significación si continuamos “rezando” la penitencia de rodillas o si se suprime la actitud de rodillas para recibir la absolución.

Las liturgias antiguas, en cambio, pronto subrayaron el significado del cambio de actitud. Primero fue mediante una monición diaconal: en el Pontifical de Poitiers (s. IX), después de las oraciones de reconciliación, se dice a los penitentes: “Reconciliados con Dios levantáos de la tierra y esperad con corazón contrito y humilde la hora en que seáis admitidos a recibir el misterio de su cuerpo y sangre”³⁶.

Más adelante es el mismo obispo quien toma la mano derecha del penitente y “lo levanta de la tierra” (Pontifical de Reims)³⁷. De esta manera el obispo proclama con su gesto lo que hizo con la palabra

³² DENZINGER, 467.

³³ DENZINGER, 468.

³⁴ JUNGSMANN, 150.

³⁵ SAN BASILIO, *Tratado del Espíritu Santo*, 27 (edición B. Pruche, SC 17, p. 238).

³⁶ JUNGSMANN, 86.

³⁷ JUNGSMANN, 96.

de la reconciliación. En el siglo X encontramos ya una solemne ceremonia final en la que el obispo, después de rociar con agua bendita a los penitentes, les dice: "Levántate tú que duermes, levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo" (*Ef.*, 5, 14)³⁸.

4. *Entrar en el templo*

La absolución otorga el Espíritu Santo, reanuda los lazos de la amistad con Dios y reconcilia con la Iglesia. Esta última faceta del misterio de la reconciliación ha sido expresada en algunos rituales antiguos mediante una solemne entrada en la Iglesia.

Así por ejemplo, en el Pontifical de Poitiers (siglo IX): los penitentes están fuera del templo, delante de la llamada puerta del paraíso, significando que el pecado los ha arrojado fuera de la Iglesia, como arrojó a Adán del paraíso (tema iconográfico que encontramos en muchas puertas de iglesias medievales). Los cantores que acompañan a los penitentes cantan una lamentación. Dentro del templo, del otro lado de la puerta cerrada, el coro que rodea al obispo responde con un canto de esperanza. El diácono llama: "Vosotros que esperáis la reconciliación retornad al seno de vuestra madre". ...Después se abre la puerta y los penitentes entran en el templo³⁹. Así como el templo material simboliza la Jerusalén celestial, así la solemne entrada de los penitentes en el templo simboliza la readmisión en la Iglesia (y en el paraíso) como efecto del sacramento de la penitencia.

Un siglo después el rito se solemniza más. Ya no es la simple entrada de los penitentes. Corresponde al obispo mismo llamar a los penitentes, repitiendo tres veces: "Venid hijos, escuchadme que yo os enseñaré el temor de Dios". Luego los penitentes van entrando formando una larga cadena hasta llegar al obispo quien los reintroduce en la asamblea⁴⁰. También en este caso el ministro duplica con el gesto lo que realiza con la palabra de la absolución. Cosa más evidente aún cuando el obispo, abrazando a cada penitente, le dice: "la paz sea contigo" (Pontifical de Aix)⁴¹. Y es que, al ser absuelto, el pecador ha recibido la paz de la Iglesia, signo y condición de la paz con Dios.

5. *Soplar en el rostro*

En el rito sirio de Antioquía, acompañando la fórmula de la absolución y unido a la imposición de manos, el sacerdote debe soplar en el rostro del penitente. Cuando el penitente se convierte de la herejía, el sople (en forma de cruz) se acompaña con la siguiente fórmula:

³⁸ *Orden romano antiguo*, XXV, 58 (Andrieu, 207).

³⁹ JUNGSMANN, 83, nota 295.

⁴⁰ JUNGSMANN, 94.

⁴¹ JUNGSMANN, 94.

“Dame tu alegría y tu salvación y no quites de mí tu Espíritu Santo. Confírmame con tu Santo Espíritu”⁴².

El gesto evoca lo que Jesús hizo con los apóstoles cuando les otorgó el poder de perdonar los pecados: *sopló* sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo” (*Jn.*, 20, 22). En la versión griega del AT la misma palabra es empleada tres veces: en la creación del hombre (*Gén.*, 2, 7), en la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta (*1 Re.*, 17, 21) y en la visión de Ezequiel (37, 9). En los tres casos, el soplo del Espíritu está en relación con la vida, la curación y la resurrección. Es esto lo que quiere significar el gesto en las liturgias de la penitencia: que la Iglesia ejerce, dando el Espíritu, un poder de curación, de resurrección, de retorno a la vida, de nueva creación.

6. *Dos evocaciones bautismales*

La íntima relación entre los dos sacramentos ha encontrado expresión simbólica adecuada en dos ritos característicos del bautismo retomados en la penitencia. Así, por ejemplo, en el rito copto, cuando se reconcilia a un apóstata o fornicario, después de la absolución se desnuda totalmente al penitente, *se echa agua sobre él* diciendo: “Yo te lavo en nombre del Padre, etc.”. Luego se le ordena vestirse y se recita sobre él otra fórmula de absolución. Se le dice luego: “Has sido sanado, no quieras pecar más”, se le da la comunión y se lo bendice⁴³. En la antigua liturgia hispana encontramos que se *vestía* al penitente con vestiduras “espléndidas”⁴⁴ en la reconciliación de los enfermos, como para subrayar con la vestimenta el carácter festivo de la reconciliación.

7. *Un golpe*

Concluamos con un gesto curioso. En algunos rituales antiguos el obispo toca suavemente con su báculo a los penitentes. El Pontifical de Christian de Maguncia (siglo XIII) dice, por ejemplo, que el ministro toca uno por uno a los penitentes y les dice: “Levántate tú que duermes”⁴⁵. ¿Se trata de un gesto para “despertar” al pecador de su pecado?

Pero ya en el siglo XII, en ritos de reconciliación de excomulgados y en las confesiones privadas aparece el confesor golpeando ligeramente sobre los hombros del penitente con una vara. El mismo rito ha durado hasta nuestros días: lo hacen los penitenciarios de Roma durante la cuaresma y según algunos estudiosos lo realizan los sacerdotes etíopes con un ramo de olivo durante la absolución⁴⁶.

⁴² DENZINGER, 466.

⁴³ DENZINGER, 440.

⁴⁴ JUNGSMANN, 133.

⁴⁵ JUNGSMANN, 101.

⁴⁶ DENZINGER, 438.

No es fácil determinar el origen y la significación de este gesto. Probablemente procede del uso penitencial de los monasterios y equivale a una especial disciplina. Pero no puede excluirse la interpretación que ve una aplicación de la antigua "manumissio per vindictam" de los romanos: el pretor liberaba de su dueño al esclavo tocándolo con un bastón. De la misma manera concedía el obispo la libertad de los hijos de Dios al que hasta allí había sido esclavo de Satán⁴⁷.

III. - EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA ABSOLUCION

Todos estos textos y ritos litúrgicos nos han permitido penetrar más hondamente el sentido de la reconciliación eclesial. Concluyamos recapitulando brevemente los datos encontrados en nuestra encuesta litúrgica. Que sea la misma liturgia la que guíe nuestra reflexión y oriente nuestra espiritualidad (y despierte nuestra imaginación pastoral).

1. *Gesto de la bondad de Dios*

La absolución es una acción de Dios por medio de la Iglesia. Es la misericordia divina la que se vuelve hacia el hombre pecador para transformarlo, para borrar su pecado, para reintroducirlo en su amistad y reflejar mejor el rostro de Cristo. El don que la absolución concede es "una reconciliación que viene de Dios". Allí sale al encuentro del hijo pródigo el Dios Padre que siempre otea el horizonte para prevenir su retorno. Allí se manifiesta la "filantropía" divina. Allí es invocado infaliblemente el nombre sagrado de Dios. Sin la acción de Dios el milagro de la reconciliación no podría acontecer.

En la absolución se manifiesta la acción de la Santísima Trinidad: son las Tres Personas divinas que responden a la súplica humana: "el Padre que arroja el pecado del cuerpo y del alma, el Hijo que expía el pecado, el Espíritu Santo que habita en el hombre santificado".

2. *Actualización de la historia de la salvación*

La absolución inserta el proceso penitencial del hombre en la historia de la salvación, actualiza para el penitente el misterio pascual de Cristo. El trasfondo de la absolución es el horizonte total de la intervención de Dios en la historia. El *mismo* Dios "que ha rescatado por la sangre de su Hijo único a los hombres que desde los orígenes habían sido vencidos por los celos del diablo", que se ha dignado curar nuestras heridas, el *mismo* Jesucristo que rompió todos los vínculos del pecado por su pasión vivificante, que sopló sobre sus discípulos el poder de perdonar, que concedió a Pedro y a los demás apóstoles el poder de atar y de desatar, que perdonó al buen ladrón, que es propi-

47 JUNGSMANN, 106-109.

ciación por nuestros pecados, que es nuestro abogado junto al Padre, que tiene el poder de perdonar los pecados, el que envió al Espíritu Santo que es la remisión de los pecados, el *mismo* Dios interviene de *manera análoga* en la humildad de cada absolución para actualizar aquella historia salvífica y hacer beneficiario de ella aquí y ahora a este hombre concreto.

3. *Acción de la Iglesia*

La acción de Dios se verifica en la acción de la Iglesia. Toda la Iglesia está implicada. La absolución se inserta en la oración intercesora de todo el pueblo de Dios, es su vértice y su culmen. Pero se trata de un acto que necesita una especial "cualidad". No se trata de una delegación de la comunidad sino de un poder que procede de los apóstoles y que poseen sus sucesores.

La acción del ministro no oscurece la acción de Dios. Es Dios quien ha constituido así al sacerdocio católico. Es Dios quien "obra por la mediación del ministro lo que es un efecto de su misericordia". El ministro es signo visible y audible del Dios vuelto hacia el hombre. Es sacramento de Cristo. Por medio de él Cristo dice su palabra de perdón al hombre. "Una de las objeciones más comunes contra la confesión es que el que la recibe no es mejor que los demás. Ello es una verdad, pero no una objeción. Es evidente que el confesor no se prevalece de su autoridad espiritual ni de su vida ejemplar para tener derecho a ejercer su ministerio. Si la autoridad y la eficacia del ministerio de reconciliación descansasen sobre la vida interior del ministro, no podría ni ejercerse ni dar sus frutos, dado que ¿quién osaría pretender ser un ejemplo para los demás? Es necesario, para que estemos plenamente convencidos del perdón de Dios a través de la absolución, que sólo la autoridad de Jesucristo sea reconocida en el ministerio del confesor"⁴⁸.

En el ministro también la Iglesia se vuelve hacia el pecador y así reincorpora plenamente a aquel a quien ha llamado a la conversión por la predicación y el testimonio de vida; vuelve a abrazar con alegría, concede su paz y reconciliación a aquel a quien ha acompañado en su conversión con la oración y la penitencia de todos sus miembros.

4. *Una nueva situación existencial*

La absolución es una nueva creación: produce una nueva situación existencial en el hombre; lo coloca en un nuevo juego de relaciones con Dios, con la Iglesia y con el mundo.

Porque la absolución causa un efecto pascual: se comprende toda la grandeza de su efecto en la misma medida —antitética— en que se comprende toda la tragedia del pecado. La absolución comunica liber-

⁴⁸ M. THURIAN, *op. cit.*, pág. 162.

dad, luz, liberación. Desata, “levanta al aplastado, libera al impedido, ilumina al ciego”. Repara la ruptura que el pecado ha introducido en la comunidad humana. La absolución es un signo eficaz de la liberación del pecado: levanta al hombre de la tierra, lo pone en pie.

Esto es así porque comunica al Espíritu Santo, “renueva en el hombre al Espíritu Santo en el cual fue sellado para el día de la salvación”. En ella actúa la fuerza de aquel Espíritu “que es la remisión de todos los pecados”. La absolución equivale a las manos extendidas para comunicar al Espíritu que es la vida de la comunidad mesiánica, al sopló creador que devuelve la vida a los huesos muertos.

Por esto la absolución restaura la amistad con Dios y restituye a la plena vivencia eclesial, devuelve a los sacramentos de la Iglesia, a compartir la misión, la vida y los sufrimientos de la Iglesia. Se retorna a la Iglesia para vivir en plenitud su vida. La absolución impide “que la Iglesia sufra detrimento en alguna de sus partes”.

Por la absolución el bautismo mortificado por el pecado recupera su plena eficacia. Por ella la Iglesia recupera un comensal eucarístico y un miembro vivo. Por ella el mundo recupera un ciudadano en la plenitud de su capacidad espiritual para transformarlo y ofrecerlo a Dios.

5. *Sentido escatológico*

La absolución posee una honda dimensión escatológica. Por una parte porque confiere una gracia de liberación todavía amenazada por el pecado. Por eso la gracia se dona junto con la súplica de que la liberación presente contenga la futura: “que recibas aquí y en la eternidad la absolución y la remisión de tus pecados”. Además, la absolución es una acción hecha en la tierra pero respaldada en el cielo, “desata en el cielo”. Es una acción que tiene validez “ante el tribunal de Jesucristo”. Y por último, anticipa el juicio final. El que se acoge al juicio salvador de la penitencia se encuentra defendido del riesgo de la condenación. La absolución es un acto judicial que impide a los que la reciben “que caigan en la sentencia del juicio futuro”.

6. *Compromiso ético*

Para el penitente la absolución consume todo su largo caminar penitencial. Es —de alguna forma— la conclusión del viaje. Pero no es un mero y pasivo recibir. El hombre arrepentido debe acoger con fe y con humildad esa transformante Palabra de perdón.

Pero hay más, el penitente de alguna manera “concelebra” su reconciliación. Se trata de un abrazo y éste compromete activamente a los que se abrazan. Con su Amén, brotado de su vocación sacerdotal, el penitente expresa su fe y su participación.

Al aceptar activamente el perdón, el hombre acepta también su renovación, su nuevo ser, su reingreso a la Iglesia, el nuevo tipo de

relaciones que se han instaurado en su persona. Se acepta a sí mismo como nueva creatura salida de las manos de Dios. Recibir una absolución supone, en reciprocidad coherente, una nueva y total entrega a Dios y a la Iglesia. Y un compromiso decidido y valiente para renovar la propia vida y el mundo entero en obediencia al Evangelio.

La absolución acogida con voluntad de compromiso establece un nuevo proyecto de futuro para el penitente: lo "fortalece para que observe los preceptos divinos, para que realice la voluntad de Dios", "para que persevere hasta el fin en buenas obras", para que prosiga con más fuerzas que antes la permanente lucha contra el pecado y sus consecuencias, para que sepa dar sentido penitencial "a todo el bien que haga y todo el mal que soporte".

LUIS ALESSIO

EL MATRIMONIO EN LOS SINODOS DEL OBISPO TREJO

DIOCESIS DEL TUCUMAN, AÑOS 1597, 1606 Y 1607

Los tres sínodos del antiguo obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria, celebrados en 1597, 1606 y 1607, son muy interesantes para conocer la pastoral de aquella región y de ese período. La importancia de estas asambleas ha sido reconocida por los historiadores¹; y el texto de las constituciones y capítulos ha sido publicado ya varias veces², aunque todavía se debe lamentar que no hayan sido estudiados en profundidad. Los problemas tratados por estos sínodos son numerosos; sobre todo el primero y el tercero, que se consideraron sínodos generales; el segundo de ellos, tuvo más bien un objetivo limitado, que fue el de ordenar el culto en la catedral de Santiago del Estero, sede de la diócesis hasta 1699, en que se trasladó a Córdoba.

En este trabajo se trata el tema del matrimonio, como una de las realidades pastorales que el obispo Trejo tuvo que analizar y conducir, en los tiempos difíciles de la organización de su diócesis. Las Indias presentaban acerca del matrimonio una serie de problemas, tanto en el orden teórico como práctico. El obispo de Tucumán, como parte de su oficio pastoral, se preocupó de varios de estos problemas. Pero detenerse y analizar cada uno de estos asuntos tratados sería demasiado largo. Por eso hemos preferido, hacer primero una enumeración más o menos rápida y completa de las cuestiones resueltas por los sínodos, para detenernos luego en un tema más interesante: la libertad de los indios en orden al matrimonio. Y para el mejor orden de todo el tema lo dividimos del modo siguiente: una parte introductoria acerca de la problemática del matrimonio y de la libertad de los indios, en el contexto amplio de la América colonial (I); luego las resoluciones sinodales del obispo Trejo, primero en general y luego en lo que mandan acerca de la libertad de los indios (II). De este

¹ Cfr. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, tomo II, Buenos Aires, 1967, páginas 360-367.

² J. TOSCANO, *El primitivo Obispado de Tucumán y la Iglesia de Salta*, I, Bs. As., 1906, pp. 527-613. J. M. LIQUENO, *Fray Hernando de Trejo y Sanabria, fundador de la universidad*, II, Córdoba, 1916, pp. 323-398. R. LEVILLIER, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, I, Madrid, 1926, pp. 9-78. F. MATEOS, *Sínodos del obispo de Tucumán, fray Hernando de Trejo y Sanabria (1597, 1606, 1607)*: "Missionalia Hispanica" 28 (1971), pp. 5-76.

modo se puede apreciar el ambiente y la situación concreta que ha dado origen a las sinodales; será posible apreciar también la preocupación y habilidad pastoral del obispo Trejo y los padres convocados. No se estudian en este trabajo las fuentes y los lugares paralelos de estos sínodos; a través de ellas sería posible conocer mejor su interpretación y originalidad; pero este estudio excede los límites del presente trabajo y será motivo de otro artículo.

I. - EL MATRIMONIO EN AMÉRICA DURANTE LA COLONIA

A) PERSPECTIVA GENERAL:

España encontró en América una realidad humana completamente nueva: un conjunto de pueblos de lenguas extrañas y de costumbres muy diferentes a las europeas; naciones paganas, cuyas vidas no habían sido iluminadas por la fe, y que desconocían hasta los mismos principios de la ley natural. A su vez, también los conquistadores se encontraban en una situación nueva; separados de su hogar y de su tierra, en medio de gente extraña, rodeados de peligros y necesidades, movidos por distintas razones e ilusiones, vieron que la vida en América presentaba, también para ellos, nuevos y difíciles problemas. Muchas obras generales han descrito esta situación de los naturales y de los españoles, haciendo además importantes alusiones a las cuestiones pastorales³. Las colecciones de ordenanzas, cédulas y leyes, permiten conocer las diversas soluciones que se fueron intentando⁴. Pero además de las órdenes reales y de las instrucciones de los gobernadores, que en razón del patronato legislaban sobre la pastoral y la evangelización, los sínodos diocesanos y los concilios provinciales han constituido la orientación más importante en la tarea propia de la Iglesia⁵. Los Concilios provinciales más famosos de este período fueron los Limenses⁶ y los Mexicanos⁷. Los sínodos diocesanos se fueron celebrando según

³ J. ACOSTA, *De promulgando Evangelio apud barbaros: sive de procuranda Indorum salute, libri sex*, editio novissima, Lugduni, 1670. D. AVENDAÑO, *Thesaurus Indicus*, I-II, Antverpiæ, 1668. J. SOLÓRZANO PEREIRA, *Política indiana*, I-II, Madrid, 1776. P. LOZANO, *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*, I-IV, Bs. As., 1873-1875. IDEM, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, I-II, Madrid, 1754. P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas* (1572), Bs. As., 1947.

⁴ D. DE ENCINAS, *Cedulario indiano (año 1596)*, Madrid, 1945-1946. F. J. HERNÁNDEZ, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia en América y Filipinas*, I-II, Bruselas, 1879. C. MORELLI, *Fasti novi orbis et ordinatio num apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium*, Venetiis, 1776.

⁵ E. DUSSEL, *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélistes de l'Indien*, Wiesbaden, 1970, pp. 155-219.

⁶ R. VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, I-III, Lima, 1951-1954.

⁷ F. LORENZANA, *Concilios provinciales de México en los años 1555 y 1565*, México, 1769.

las diversas posibilidades de cada región; la diócesis de Lima llamó siempre la atención por la frecuencia de sus asambleas sinodales ⁸.

Las obras de historia y de derecho hacen muchas referencias al tema del matrimonio en América. Pero la descripción de esta realidad tropieza con una dificultad. Los pueblos de América meridional eran muy numerosos y sus costumbres bastante diferentes. No todas las afirmaciones pueden comprender, en igual sentido, a todos los pueblos y naciones indígenas. Pero estas obras antiguas no siempre hacen las debidas diferencias y con frecuencia generalizan a todas las tribus la comprobación lograda; otras veces es más posible reconocer una descripción más detallada y precisa, porque indican la región y el tiempo de su experiencia, explicando en detalle lo que vieron u oyeron. Tampoco se poseen hoy obras más modernas, que aporten una descripción completa de las costumbres y ritos referentes al matrimonio según las diversas tribus, y que permitan por tanto comparar y revisar el material antiguo.

Del matrimonio en general hay que distinguir dos casos bastante diferentes: el matrimonio indígena y el de los españoles. Respecto a los *indios* los autores se planteaban la validez de sus matrimonios, hechos según las propias leyes y costumbres; en general puede decirse que reconocían su valor, mientras respetaran los principios de la ley natural ⁹. Fue éste un tema retomado a menudo, especialmente al tratar de la aplicación del privilegio paulino. Pero si bien el contrato matrimonial entre infieles podía ser considerado válido, no siempre vivían los indios sus matrimonios de acuerdo con la ley natural, tal como los cristianos la habían reflexionado y aclarado a la luz de la fe. Por este motivo los autores hablan con frecuencia de "amancebamiento", para referirse a todos los modos de uniones ilícitas, donde no existía verdadero consentimiento, o no se respetaba la unidad e indisolubilidad del matrimonio. Así dicen, por ejemplo, que los indios son inconstantes en sus matrimonios y que disuelven sus uniones fácilmente ¹⁰. Aunque no sucedía lo mismo con todos los pueblos. Entre los incas es reconocida la estabilidad de la unión conyugal ¹¹. Otras veces se alude a uniones sucesivas, hechas sobre todo por iniciativa de los indios varones que peregrinando de un pueblo a otro contraían nuevas nupcias. La literatura general menciona otro defecto muy común en la vida matrimonial indígena: la poligamia. Algunas expresiones dan a entender que debe

⁸ *Sinodos diocesanos de Santo Toribio, 1582-1604*, ed. Cidoc-Fuentes 1970.

⁹ C. MORELLI, *Fasti novi orbis...*, Venetiis, 1776, pp. 409-412. IDEM, *Elementos de derecho natural y de gentes*, III, Bs. As., 1911, pp. 239-240 y 243-246.

¹⁰ A. EGUILUZ, *El Enchiridion y el "Tractatus de baptismo et matrimonio" de Fr. Juan Focher*, "Missionalia Hispanica" 57 (1962), pp. 331-370. C. MORELLI, *Elementos de derecho...* III, pp. 227 y 239.

¹¹ J. ACOSTA, *De promulgando Evangelio...*, Lugduni, 1670, L. VI, cap. 20. p. 488.

atribuirse a todos los pueblos¹². Otros dicen que eran más bien los jefes, caciques e indios principales, quienes tenían mancebas además de su legítima esposa. De los incas se dice, por ejemplo, que el pueblo sencillo era monógamo, menos los caciques y aquellos a quienes éstos se lo concedían asignándole varias mujeres como premio especial¹³. Las uniones indígenas solían ser además incestuosas, porque debido a uno u otro motivo, los indios contraían matrimonio o buscaban sus mancebas dentro del propio clan o ayllu¹⁴. El amancebamiento se daba también entre solteros y como medio ordinario de preparación al matrimonio: tanto es así que se tenía como una deshonra llegar virgen al matrimonio, y se pensaba que la buena esposa debía probar primero sus condiciones como concubina¹⁵.

Se daban también algunos otros defectos en el matrimonio y en la vida sexual de los indios; tales eran, por ejemplo, el estupro, el pecado nefando (sodomía y bestialidad) y el adulterio. Estos tres pecados, al que puede añadirse el incesto, eran considerados como los más graves, aun por los indios. De allí que, según algunos autores, los incas fueran tan benignos en condenar y perseguir los amancebamientos y fornicaciones, y hasta permitieran la existencia de mujeres públicas, con tal de evitar aquellos crímenes mayores y más graves¹⁶.

Pocos son los datos que permiten confrontar estas apreciaciones generales, con lo que sucedía en las tribus indígenas del Tucumán¹⁷. De los calchaquíes se dice que se casaban muy hombres y tardaban en conocer mujer; como también que admitían la poligamia, aunque era practicada sólo por los caciques. De los vilelas y chunupies se afirma que admitían un solo matrimonio y lo consideraban indisoluble. Los lules, en cambio, se casaban de mucha edad, después de una vida muy libre, y una vez casados solían dejar a su mujer y tomar otra a su antojo.

Los misioneros tuvieron que luchar con fuerza contra tantos erro-

¹² A. M. SALAS, *Crónica florida del mestizaje de las Indias, siglo XVI*, Bs. As., 1960, p. 16. J. M. OTS, *Instituciones sociales de la América española en el período colonial*, La Plata, 1934, p. 169. *Documentos para la historia argentina*, tomo XIX: "Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús", Bs. As., 1927, pp. 64-65, 76, 173, 224, 326, 349-351; tomo XX, Bs. As., 1929, pp. 56, 83, 97 y 178.

¹³ J. ACOSTA, *De promulgando Evangelio...*, Lugduni, 1670, libro VI, cap. 20, p. 489. A. M. SALAS, *Crónica florida...*, pp. 116-117.

¹⁴ J. ACOSTA, *ibidem*. J. M. OTS, *Instituciones...*, pp. 172 y ss. J. SOLÓRZANO PE-REIRA, *Libro I de la Recopilación de cédulas, cartas, provisiones y ordenanzas reales (Lima, 1622)*, Bs. As., 1945, libro I, tit. IV, ley 9, p. 136. B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú, siglo XVI*, México, 1956, pp. 35-36.

¹⁵ J. ACOSTA, *De promulgando Evangelio...*, Lugduni, 1670, libro VI, cap. 20, p. 490: "Ita quod dicere quoque pudet, nulla est idonea uxor, quæ non prius fuerit concubina".

¹⁶ B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú, siglo XVI*, México, 1956, pp. 36 y 42-43.

¹⁷ C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, I, Bs. As., 1966, pp. 60, 64, 66-68

res y malas costumbres. Instruyeron largamente a los indios acerca de los impedimentos matrimoniales y acerca de las cualidades del matrimonio cristiano¹⁸. Insistieron en los impedimentos que los indios menos fácilmente entendían, como consanguinidad, afinidad, vínculo, crimen y pública honestidad. Al mismo tiempo las cédulas reales y las disposiciones conciliares advirtieron la importancia de las moniciones canónicas previas al matrimonio, a fin de conocer el estado de libertad y capacidad de los indios para el matrimonio; llamaron también la atención sobre la forma canónica establecida por Trento, y explicaron el sentido e importancia de las velaciones y bendiciones que impartía la Iglesia¹⁹.

El caso de los *españoles* era diferente, aunque no menos problemático. Algunos españoles habían dejado su mujer en Castilla y se habían trasladado a las Indias con otra mujer, haciéndola pasar por su esposa, y viviendo en paz con ella. Otros habían llegado solos a América, pero en la lucha por subsistir y en la dureza de los primeros tiempos de la conquista, se amancebaron fácilmente con indias mozas, que conseguían por las buenas o por las malas. Unas eran fruto de sus entradas a las regiones indígenas, donde apresaban mujeres que luego se convertían en sus concubinas y en mujeres de su servicio. En otras ocasiones el español atraía por las buenas los amores de las indias jóvenes, que se afeccionaban al conquistador y lo seguían fielmente; y estas últimas veían en su amante, y en los hijos que de él tenían, una promoción y liberación de su propia raza²⁰.

Las leyes y ordenanzas procuraron mejorar este modo de vida de los conquistadores. Mandaron que nadie se trasladara con mujer a las Indias, sin probar que realmente estaba casado con ella. A los casados que habían venido solos, se les insistió que regresaran a su tierra, a fin de hacer vida con sus mujeres, o que las trajeran a estas tierras; la vida de hombres libres o de esposos alejados de su hogar, no favorecía las buenas costumbres de los conquistadores; tampoco se lograba que se arraigaran en las nuevas tierras y permanecieran en ellas, para hacerlas progresar como convenía; por el contrario, muchas veces se daban a una vida licenciosa y constituían un pésimo ejemplo para los naturales²¹.

¹⁸ *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*. Redacción y recopilación hecha por FERNANDO DE AVENDAÑO, e impresa en Lima, año 1648: *Sermón XVII*, pp. 20v-23v y *Sermón XXIII*, pp. 45r-49r.

¹⁹ III Concilio Limense, act. II, cap. 34-37: R. VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, I, Lima, 1951, pp. 337-338.

Concilio Mexicano I, cap. 38-39, 60, 63, 65 y 67: F. LORENZANA, *Concilios provinciales de México en los años 1555 y 1565*, México, 1769.

²⁰ A. SALAS, *Crónica florida...*, pp. 17-26. R. KONETZKE, *El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial*, "Revista de Indias" 7 (1946), pp. 7-44 y 215-237.

²¹ D. DE ENCINAS, *Cedulario indiano (año 1596)*, Madrid, 1945-1946, I, pp. 400 y 415-420.

De los encomenderos se dice por ejemplo, expresamente, que han de ser casados y vivir con su mujer; así podía esperarse de ellos que permanecieran en un sitio, cuidaran de la tierra y la cultivaran como propia; de este modo también se evitaba que abusaran de las indias jóvenes ²².

B) LA LIBERTAD DE LOS INDIOS PARA EL MATRIMONIO

Aquí van incluidas dos cuestiones. La primera es la libertad de los indios para contraer matrimonio. La segunda sería la libertad para vivir en paz la vida matrimonial con su mujer. Ambas cosas constituyeron un serio problema en la América española de los siglos XVI y XVII. Veamos separadamente en qué consistían estas cuestiones.

1. Respecto a la libertad de casarse libremente, el P. Acosta dice expresamente que entre los Incas, los caciques, curacas e indios principales, imponían a su arbitrio mujer a los indios, y no les permitían elegir esposa ²³. La razón parecería ser el cuidado del propio clan y el deseo de mantener a los indios en el seno de la tribu. De otro grupo de indios se dice que necesitaban licencia de los principales para casarse ²⁴. Y tanto era en verdad el interés de los caciques, de inmiscuirse en los contratos matrimoniales, con el objeto de imponer su voluntad o hacer valer sus derechos, que un antiguo tratado sobre el Matrimonio recomienda que estos caciques estén presentes en la información matrimonial; pero no para que impongan su voluntad y coarten la libertad de los indios, sino para que los responsables de la celebración del matrimonio, pudieran convencerlos de la obligación que tienen de dejar libres a los contrayentes ²⁵.

Pero existía otra presión más fuerte sobre los indios: la autoridad de los amos, señores y encomenderos de indios. De ellos se habla con frecuencia en los libros citados. Un antiguo documento, posiblemente de la época del II Limense (1567-1568), afirma que los confesores deben mandar "a los que tienen o tuvieren esclavos yanaconas indios que en ninguna manera les pongan impedimento en sus casamientos e matrimonios" ²⁶. El motivo mencionado por este documento, es que Dios mismo les dio a los indios la libertad. Se alude también aquí al argumento que solían exhibir los encomenderos: "que dicen que si les dan licencia para que se casen los tienen perdidos". Y resuelve finalmente el caso según el derecho vigente: no pierden los señores el servicio de sus indios yanaconas, aunque éstos se casen con indias libres, y el

²² *Ibidem*, II, p. 248.

²³ *De promulgando Evangelio...*, Lugduni, 1670, libro VI, cap. 20, pp. 488-489.

²⁴ Concilio Mexicano I, cap. 72.

²⁵ A. EGUILUZ, *El Enchiridion y el "Tractatus de baptismo et matrimonio" de Fr. Juan Focher*: "Missionalia Hispanica" 57 (1962), pp. 331-370.

²⁶ A. BARINAGA, *Documento nuevo sobre casos morales de Indias*: "Missionalia Hispanica" 12 (1955), 555-570.

señor está obligado a no separar dicho matrimonio; pero el matrimonio del siervo, celebrado sin la voluntad de su amo, no es inválido; al contrario conserva toda su validez; y aun en estos casos hará mejor el señor en no separarlos. Para entender el documento hay que recordar lo siguiente: los indios encomendados mantenían su libertad, pero el derecho de guerra americano los consideraba esclavos cuando se rebelaban y tenían que ser sometidos por la fuerza. La esclavitud no era general; el sistema de encomendar indios no era, o no tendría que haber sido, motivo de esclavitudes; pero de hecho existían muchos indios sometidos como esclavos, a causa de las rebeldías y encuentros de guerra. En 1530 el rey prohibió aun este tipo de cautiverios, aunque en 1534 lo volvió a permitir, vetando solamente llevar cautivas a las mujeres y a los niños. Sólo en 1542 se prohibió nuevamente la esclavitud y esta ley pasó a la Recopilación de Indias²⁷. No obstante en muchas partes de América se hacía caso omiso de esta prohibición²⁸. Por lo tanto los señores de indios debían respetar la libertad de los indios que quisieran casarse, aun en el caso de que, por uno u otro motivo, estuvieran sometidos como esclavos a su señor; y mucho más debían hacerlo con los indios simplemente encomendados, de quienes recibían servicios a cambio de protección e instrucción, pero que no eran esclavos de modo alguno.

Los jesuitas en sus cartas mencionan matrimonios que tuvieron que anular, precisamente porque habían sido hechos por la fuerza²⁹. Allí mismo se alude al casamiento de niños de corta edad, tema sobre el cual vale la pena volver. El Concilio Mexicano III, recuerda que nadie puede obligar a los indios a casarse, como lo hacen muchos para su propia utilidad, o para disponer de sus obras y trabajos; y lo manda tanto a los españoles como a los indios³⁰. El P. Lozano, en su *Historia de la Compañía*, explica algunos motivos de estas imposiciones y el modo atroz que a veces tenían. Si un indio se casaba con india de otra encomienda, el patrón corría el riesgo de perderlo porque se iba con su mujer y dejaba de servir a su amo; lo mismo sucedía con la india que se casaba con indio de otro poblado. Por este motivo se daban verdaderas persecuciones y tramoyas, llegando hasta inventar impedimentos, con tal de impedir los casamientos. A veces se llegaba a forzarlos y castigarlos corporalmente. Por eso muchos indios huían a los montes y preferían vivir amancebados antes que afrontar tales castigos³¹. Con el mismo interés, los encomenderos solían casar a los

²⁷ Cfr. Libro VI, título 2, ley 1.

²⁸ R. KONEZKE, *El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial*: "Revista de Indias" 7 (1946), pp. 7-44 y 215-237, sobre todo pp. 18-19.

²⁹ *Documentos para la historia argentina*, tomo XIX, B^s. As., 1927, p. 116.

³⁰ Concilio Mexicano III. Libro 4, tit. 4, § 8: MANSI 34 B, 1145.

³¹ P. LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1754, tomo I, p. 4.

indios o indias antes de la edad, a fin de asegurarse matrimonios sujetos a su autoridad y disponibles para su servicio personal³². En una cédula real dirigida a la audiencia de Guatemala (año 1581) se prohíbe esta costumbre; se explica allí que los encomenderos buscan poder cobrar mayor arancel, pero que esta costumbre es un agravio al indio y una ofensa a Dios³³. La *Recopilación* de Solórzano Pereira alude a la misma actitud de los encomenderos; recuerdo la legislación vigente y advierte que esta costumbre quebranta la salud y bienestar de los indios, haciendo que muchos enfermen o mueran sin tener generación³⁴. Y el P. Lozano dice sobre el mismo tema: "eran más culpadas por lo común las mujeres españolas, por ser las que atizaban a sus maridos a semejantes desafueros, por hallarse bien servidas, siendo causa de que se encendiese entre los encomenderos el fuego de la discordia sobre materia tan escandalosa, con alborotos muchas veces fatales a la república"³⁵.

Una Instrucción para confesores, promulgada por el obispo del Río de la Plata a fines del siglo XIV, recuerda que los indios no pueden darse en casamiento contra su voluntad; y los que fuerzan los indios a casarse quedan excomulgados por el Concilio de Trento; como los que impiden sus casamientos pecan gravemente y han de ser excomulgados según lo manda el Concilio Limense³⁶.

2. El otro problema consistía en impedir la cohabitación de los indios casados. Es un asunto muy unido al anterior. Muchos escritos aluden a ambas cuestiones al mismo tiempo. Otros son más explícitos en este segundo asunto. R. Levillier ha recopilado algunos documentos antiguos, que resultan de interés especial por tratarse de sucesos acaecidos en el Tucumán. Existe por ejemplo una carta de Ramírez de Velasco al rey, escrita en 1596, un año antes del primer sínodo, y que se refiere al trato de los indios en aquella provincia. En resumen dice que los 50.000 indios del Tucumán no pagan el tributo al encomendero, sino que aportan su servicio personal; pero que son cargados de trabajos y muy vejados; las mujeres son obligadas a un trabajo muy duro en el hilado, y ningún tiempo tienen ya para servir a sus maridos y criar a sus hijos; los hombres, por la misma causa, huyen de sus casas y abandonan la vida del primer hogar³⁷. Otro documento, escrito como crítica al mismo Ramírez de Velasco, ex gobernador, afirma

³² *Ibidem*.

³³ D. DE ENCINAS, *Cedulario indiano*..., tomo IV, p. 350.

³⁴ J. SOLÓRZANO PEREIRA, *Libro I de la Recopilación de cédulas, cartas, provisiones y ordenanzas reales* (Lima, 1622), Libro I, tit. IV, ley 9.

³⁵ P. LOZANO, *Historia de la Compañía*..., *ibidem*.

³⁶ B. LOPETEGUI, *Apuros en los confesionarios*: "Missionalia Hispanica" 2 (1945), pp. 571-584. C. MORELLI, *Fasti novi orbis*..., pp. 403-405.

³⁷ R. LEVILLIER, *Gobernación del Tucumán. Papeles de gobernadores en el siglo XVI*, Madrid, 1920, tomo I, p. 316.

que éste recibió indios de una maloca y los envió fuera de su natural, y que además, dio licencia a otros para que hicieran algo parecido³⁸. Un testimonio más antiguo, que data de 1586 y que narra la entrada del licenciado Lerma en el Tucumán, afirma que los vecinos y naturales se morían o ahorcaban por los caminos, desesperados por verse apartados de sus mujeres; y éstas, viéndose en semejante desgracia, se ahorcaban y mataban a sus hijos³⁹. En el mismo documento se dice que la provincia se ha cubierto de mucha sangre y de afrentas, quitando las mujeres a sus maridos, causando grande desesperación, y enviando muchos indios al Perú y a Chile, "sin pagarles su sudor y trabajo"⁴⁰. Ya antes las ordenanzas del gobernador Abreu (año 1576) afirmaban que a algunos vecinos se les habían quedado indios en el Perú, abandonando sus mujeres e hijos en estas tierras; causa por la cual estas familias se encontraban sin ayuda ni sustento y debían ser socorridas por los mismos vecinos⁴¹. No se dice aquí, expresamente, por qué motivo se habían apartado los indios. Muchas veces sucedía que los señores, por afán de ganancia, enviaban sus indios a las minas o a otros trabajos de evidente provecho; pero en este último caso no se afirma que los patronos de los indios los hayan enviado.

El Concilio provincial de Charcas (año 1629), metrópolis de la cual dependía el Tucumán, dice expresamente que no debe violarse la libertad de contraer matrimonio, ni tampoco debe impedirse el uso de los matrimonios contraídos; los casados no pueden ser obligados a vivir separadamente; y si los señores impidiesen los matrimonios, o si separasen a los casados a lugares distantes, donde no pueden hacer vida conyugal, deben ser penados por los jueces eclesiásticos⁴². En otros lugares se habla de la unidad de domicilio que tiene que haber entre personas casadas, incluso también entre los indios⁴³.

Estas advertencias protectoras de la vida matrimonial de los indios, aparecen a menudo unidas a otras semejantes, donde se defiende la vida conyugal de los conquistadores españoles. O sea, que las ordenanzas y moniciones, al mismo tiempo que defendían al indio de cierta opresión que solía separarlo de su mujer y familia, recordaban también a los españoles su obligación de retornar a su tierra para estar con su mujer, o formar en las Indias un hogar estable.

³⁸ *Ibidem*, tomo II, pp. 462-464.

³⁹ *Ibidem*, tomo II, pp. 433-434.

⁴⁰ *Ibidem*, tomo II, p. 438.

⁴¹ *Ibidem*, tomo II, pp. 43-44.

⁴² B. VELASCO, *El Concilio Provincial de Charcas de 1629: "Missionalia Hispanica"* 61 (1964), pp. 79-130; especialmente pp. 103-104.

⁴³ J. M. ORS, *Instituciones sociales de la América española en el período colonial*, La Plata, 1934, pp. 194 y ss.

II. - RESOLUCIONES SINODALES ACERCA DEL MATRIMONIO

A) DOCTRINA GENERAL SOBRE EL MATRIMONIO EN LOS SÍNODOS DE TREJO

Comencemos por lo que las sinodales afirman acerca del proceso previo al matrimonio. Cuando se trate de forasteros, tanto indios como españoles, se habrá de tener suficiente *información* de que son hábiles para el matrimonio; y estas informaciones deben ser aprobadas por el ordinario. Con el mismo objeto deben hacerse siempre las *amonestaciones*, y los curas no deben dispensarlas, a no ser por las causas mencionadas en los Concilios General y Provincial⁴⁴. Pero en el caso de los indios no era fácil convencerlos de que debían contraer matrimonio ante la Iglesia; a menudo, como constata el mismo Sínodo, se juntaban sin casarse. Por eso en otra constitución se recomienda a los curas que, cuando les constare de que no hay impedimento y temieran ellos esa costumbre, puedan dispensar de las amonestaciones; y se les dice además que procuren hacer las velaciones e impartir las bendiciones en el momento de casarlos, porque de otro modo están muchos años sin este auxilio⁴⁵. El tercer sínodo volvió sobre el mismo tema indicando lo grave e inconveniente que resultaba diferir los matrimonios; por lo cual reitera que se dispensen las amonestaciones según y como lo aconseja el Concilio Provincial; y afirma también que las informaciones no deben dilatarse a la espera de testigos ausentes, dando las reglas convenientes para obrar en caso de que uno u otro de los cónyuges sea forastero o viudo⁴⁶.

Otra preocupación previa al matrimonio es la de procurar que los indios *se confiesen* antes de casarse; y a ello han de atender los curas; si los indios no supieren la lengua general, los moverán a contrición por sí o por intérprete. Los curas pagarán pena pecuniaria si no cumplieren esta obligación⁴⁷.

Sobre la *celebración* del matrimonio, como la de los demás sacramentos, se aconseja atender no sólo a la sustancia sino también al modo; por lo cual se ha de administrar este sacramento con sobrepelliz y estola, haciendo con reverencia los ritos y ceremonias eclesiásticas; de este modo, se dice, se logrará que los indios tengan veneración y fruto para sus almas; también en este caso se impone pena pecuniaria a los incumplidores⁴⁸.

Hay también en los sínodos algunas prescripciones sobre *posibles*

⁴⁴ I Sínodo, 2ª parte, const. 4.

⁴⁵ I Sínodo, 2ª parte, const. 5.

⁴⁶ III Sínodo, cap. 10.

⁴⁷ I Sínodo, 2ª parte, const. 6.

⁴⁸ III Sínodo, cap. 8.

desórdenes de la vida sexual y matrimonial. Así los indios, que en cada pueblo hacen el oficio de fiscales, tienen como una de sus tareas dar cuenta de los amancebados; y ellos mismos han de ser casados y de cuarenta años por lo menos ⁴⁹. Del mismo modo fiscales y pobleros deben cuidar que los muchachos y las muchachas no salgan juntos a buscar yerba o a traer agua, porque “en siendo grandecillos suelen revolverse en estos tiempos en amancebamientos que les duran por muchos años” ⁵⁰. El primer sínodo constata además, y con dolor, que muchas veces los pobleros escandalizan a los indios, por su crueldad, codicia o desenfrenamiento de la carne; y para corregir esto último dispone que ningún poblero se sirva de indias mozas, casadas o solteras, ni las llame de noche a su casa ni esté con ellas a solas en otro tiempo ⁵¹. Y a los mismos sacerdotes, por la dignidad de su vocación, y para que no se dé sospecha ni ocasión de juzgar mal, se manda que no se sirvan de indias mozas, casadas o solteras, para barrer, regar o traer agua; igualmente les recuerda que, según los cánones, deben evitar toda cohabitación con mujeres sospechosas ⁵².

En la lista de pecados reservados figuran algunos referentes a esta materia: el ayuntamiento con infiel, el pecado nefando y el incesto; de donde puede deducirse la gravedad que el sínodo les atribuye como también el propósito de extirparlos del pueblo de este modo ⁵³. Las constituciones sinodales mencionan también otros desórdenes que pueden causar daño en este mismo asunto; prohíbense así los libros torpes y de caballería, porque llenan la imaginación de “torpes y lascivos deseos y vanas y mentirosas fábulas”; ya que por causa de estos libros, la gente moza “se enciende en juegos libidinosos y comienza a pretender lo que no sabía” ⁵⁴. De modo semejante se prohíben los bailes, danzas y cantos lascivos, torpes o deshonestos ⁵⁵. En el primer sínodo se mencionan aparte las borracheras, que según el texto son origen de muchos males, entre los cuales aparece el incesto ⁵⁶.

Vale la pena finalmente anotar otro proceder, que el sínodo llama “negocio injurioso al matrimonio”, y que consistía en trasquilar a las chinas o indias del servicio. Era uno de los castigos que se imponían a las indias, sobre todo por parte de las señoras; y en esto se daban verdaderos excesos; y tanto es así, que por los numerosos y variados castigos impuestos, según lo afirman las constituciones, muchas indias ansiaban la muerte o se la provocaban a sí mismas. Entre estas di-

⁴⁹ I Sínodo, 1ª parte, const. 8.

⁵⁰ I Sínodo, 3ª parte, const. 8.

⁵¹ I Sínodo, 3ª parte, const. 3.

⁵² I Sínodo, 3ª parte, const. 5.

⁵³ I Sínodo, 2ª parte, const. 11.

⁵⁴ I Sínodo, 3ª parte, const. 23.

⁵⁵ I Sínodo, 3ª parte, const. 24.

⁵⁶ I Sínodo, 3ª parte, const. 7.

versas penas se menciona el trasquilar las chinas, como una verdadera injuria al matrimonio, porque a causa de ello los maridos pierden muchas veces el amor a sus mujeres ⁵⁷.

**B) LA LIBERTAD DE LOS INDIOS EN ORDEN AL MATRIMONIO
SEGÚN LOS SÍNODOS**

1. *La libertad para contraer matrimonio:*

El Sínodo de 1597 afirma que, casar por la fuerza a los indios o impedir el matrimonio de ellos, es en verdad “un gran mal”; no obstante hay muchos señores de indios que “cada día los hacen violentamente y los impiden”. Las expresiones usadas por el texto dan a entender que se trataba de algo bastante común en aquel momento. En cuanto a la motivación que impulsa esta apreciación, la constitución sinodal asegura que es negocio grave, porque con ello se traspasa el derecho natural y divino y las leyes eclesiásticas. Por lo tanto puede creerse que, a los ojos de los padres del sínodo, esta condenación estaba suficientemente fundamentada. La constitución recuerda asimismo que este delito ha sido penado con excomunión, por el Concilio de Trento y el Provincial de Lima; aunque los señores que se comportan de este modo —dice— no parecen temer semejantes penas. El propósito del Sínodo Diocesano fue ratificar estas excomuniones pero también buscar algún remedio especial para este mal. Y lo que encontró como más conveniente, fue castigar a los que así obraban, dando “por perdido el derecho que tuvieren de servirse de los indios o indias a los cuales violentamente casaren o maliciosamente impidiesen sus matrimonios” ⁵⁸. Pero esta determinación no correspondía propiamente a la autoridad eclesiástica. Por eso, antes de pronunciarse el sínodo en tal sentido, se pidió al gobernador Pedro Mercado de Peñalosa, presente en el sínodo y consultor nombrado ⁵⁹, que diera una ordenanza mandando esto mismo; y luego de esta petición, agrega el mismo texto sinodal “y nos en cuanto podemos hacemos la misma”. Por lo tanto, la resolución adoptada por el sínodo, y consistente en negar a los transgresores el derecho de servirse de los indios forzados o impedidos, era algo solicitado al gobernador, y decidido también por el sínodo, en la medida de su propia competencia. El parecer y compromiso asumido por el gobernador, consta al final de la misma constitución, donde se afirma: “Y a nuestro pedimento y suplicación dixo el muy ilustre gobernador haría ordenanza de lo que dicho es y los encomendará en el denunciador cuando suficientemente se probase” ⁶⁰.

⁵⁷ I Sínodo, 2ª parte, const. 13.

⁵⁸ I Sínodo, 2ª parte, const. 12.

⁵⁹ Cfr. I Sínodo, introducción: en la versión de F. MATEOS, renglones 106-111.

⁶⁰ I Sínodo, 2ª parte, const. 12.

El deseo de cortar estos abusos se advierte también en la lista de pecados reservados. Allí, los dos primeros pecados, de una lista compuesta de doce, son éstos: “Primero: impedir matrimonio de indios; segundo: casarlos por la fuerza” ⁶¹.

Existía también un modo particular de interponer la fuerza y quitar libertad a los naturales: mencionar falsos impedimentos. Y éste fue uno de los pocos temas generales del II Sínodo. Sobre este asunto declaran las resoluciones sinodales que interponer impedimentos improbables va contra los sagrados cánones y santos concilios. Y para solucionar este mal, ordena que las acusaciones de impedimentos se hagan por juez ordinario; de modo que si dentro de un breve tiempo no se probasen, “y se viere la malicia de querer impedir el matrimonio, la tal persona caiga en pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda*, y sea condenada en cincuenta pesos corrientes” ⁶². Y a los vicarios que tratasen estas causas, mandó que hicieran cumplir lo prescripto por este sínodo, amenazándolos con la misma pena ⁶³. Lo que no se dice en este capítulo es quiénes solían utilizar este medio fraudulento; es probable, por lo anteriormente visto, que se tratara de los encomenderos y señores de indios ⁶⁴.

2. *La libertad para el uso del matrimonio y la vida conyugal*

Una afirmación muy general sobre este asunto refiere que cuantos se sirven de indios deben comunicar quiénes son los casados que tienen a su servicio ⁶⁵. Y se puede suponer que se trata de aquellos indios casados que no viven en ese momento junto a su mujer. El sínodo prescribe que la comunicación mencionada se haga a los tenientes de la ciudad, para que éstos dispongan lo necesario, a fin de que estos indios hagan vida con su compañera. La constitución no parece suponer, al menos necesariamente, que los mismos señores de indios hayan provocado esta separación; tan sólo dice que “por servirse de indios los tienen apartados”. No se afirma por lo tanto, explícitamente, que los amos o encomenderos provocaran o favorecieran la separación de los casados; el texto del sínodo no permite descubrir la causa de la ruptura conyugal; lo que puede asegurarse es que, cualquiera fuera su intervención en el asunto, el sínodo les manda ahora favorecer la vida conyugal de los indios,

⁶¹ I Sínodo, 2ª parte, const. 11.

⁶² II Sínodo, cap. 18.

⁶³ Así lo dice el capítulo antes mencionado. Pero, terminado el Sínodo, y respondiendo a un recurso presentado por Francisco Salcedo, tesorero del Cabildo, se suprimió la pena que el capítulo sinodal imponía a los vicarios y jueces. El resumen puede verse en J. M. LIQUENO, *Fray Fernando de Trejo y Sanabria*, II, Córdoba, 1916, p. 382; el texto completo está en el manuscrito del Archivo capitular de la Catedral de Córdoba, libro especial con la copia de los tres sínodos, ver f. 56 recto y vuelto.

⁶⁴ Cfr. I Sínodo, 2ª parte, const. 12. En el II Limense, act. 2ª, cap. 66-67, se dice que los indios ocultaban algunas veces los impedimentos. Pero ninguna alusión se encuentra de esto en los sínodos diocesanos del Tucumán.

⁶⁵ I Sínodo, 3ª parte, const. 9.

colaborando con los tenientes de la ciudad, sin anteponer el servicio que reciben de los indios a la convivencia matrimonial de estos mismos indios. Lo mandado en esta constitución está prescripto bajo pena de excomunión mayor, impuesta también a los tenientes y justicias de la gobernación, que deben cumplir cuanto a ellos corresponde.

En otra constitución se habla más directamente de los que separan el uso del matrimonio ⁶⁶. Porque es tarea de los encomenderos y encomenderas de indios —afirma— procurar que los indios casados hagan vida maridable, y que no anden separados ni tengan ocasión para estarlo. Muchos son los peligros y desórdenes que se siguen de estas separaciones; numerosos los pecados que de allí se originan y que, de acuerdo con la Escritura, hacen miserables a los pueblos ⁶⁷. Entre estos desórdenes y pecados menciona, en primer lugar, el adulterio, luego los amancebamientos con otra persona diferente del propio cónyuge, y finalmente la pérdida del amor conyugal entre los esposos. Lo que no se explica más detenidamente en la constitución es la causa de estas separaciones. Se insinúa, sí, que con frecuencia los encomenderos y señores los separaban sin motivo suficiente; las expresiones utilizadas lo indican: “por cualquier menudencia”, “cosas de poco interés”. La única causa mencionada expresamente, al final de la constitución, es una de éstas que el sínodo considera razón no suficiente. Las chinas casadas, dice, suelen ser encerradas para dormir con sus amas, y no con sus maridos, con el objeto de ayudar a sus señoras a vestirse y desnudarse; pero con esta separación de la vida marital se hace grande ofensa a Dios, y contra estos señores procederá la autoridad correspondiente. Por lo tanto, puede suponerse que los otros motivos, eran también diversos servicios que los señores hacían prestar a sus indios; sobre todo porque la constitución supone que está en manos de los encomenderos favorecer la vida conyugal, y que no es preciso recurrir a los tenientes de ciudad, como decía la constitución antes mencionada ⁶⁸.

Un capítulo del III Sínodo se refiere a un problema parecido. Trata de las personas por las cuales debe pagar estipendio el encomendero, e indirectamente alude al problema. En una encomienda podían existir mujeres solas; sea porque habían quedado viudas, porque eran solteras, o porque su marido había huido sin culpa del encomendero. Por todas ellas no se pagaba estipendio de doctrina. Pero en otros casos, la ausencia de los maridos, y el abandono de sus esposas, sucedía “por orden y mandado del encomendero”; y a veces ocurría por largo tiempo. En estos casos el encomendero debía pagar estipendio por el tiempo de

⁶⁶ I Sínodo, 2ª parte, const. 14.

⁶⁷ Los pasajes bíblicos utilizados por los sínodos de Trejo no han sido relevados en ninguna de las publicaciones existentes. Aquí se refiere probablemente a *Prov.* 14, 34.

⁶⁸ Cfr. I Sínodo, 3ª parte, const. 9.

la ausencia, mientras no constara de la muerte del indio. Y la razón invocada expresa: "Porque no es razón que nadie reciba provecho por su delito" ⁶⁹. Había, por lo tanto, diversos servicios, impuestos por los encomenderos a los naturales, que mantenían a éstos lejos de su hogar. Posiblemente no eran simples servicios al interno del pueblo, sino otros trabajos, como cultivos distantes, explotación de minas, viajes y transportes, construcciones, etc. Ya el I Sínodo decía de paso algo semejante, cuando proponiendo la distribución más ordenada de las doctrinas, afirmaba que los indios estaban repartidos en muchos lugares a causa de la codicia ⁷⁰.

La preocupación por la vida conyugal de los indios aparece también de otro modo. El sínodo consideró importante la primera confesión de los indios recién bautizados, porque muchos adultos todavía no conocían la doctrina cristiana. Y estimó que esta ocasión era aprovechable para que entraran en la fe cristiana "con más estima y mejor principio" ⁷¹. Para procurarlo mandó que se dedicaran tres días completos al adoctrinamiento, durante los cuales los indios debían estar reservados de todo trabajo. El tiempo debían ocuparlo en "prepararse para confesar y aprender lo más necesario". Sin embargo, esta dedicación total no podía absorber por completo a los indígenas; los hombres, dice el texto, debían tener el tiempo suficiente para procurarse el sustento, y las mujeres el tiempo requerido para servir a sus maridos. Era, por lo tanto, intención del sínodo que ni siquiera este período de intensa preparación espiritual impidiera a los indios cumplir con las obligaciones elementales de la vida conyugal y familiar.

También los españoles casados fueron objeto de preocupación. A los casados en Castilla, o en otra parte, ordenó el I Sínodo que fueran a hacer vida conyugal a su tierra, y les dio un plazo de seis meses desde la publicación de las constituciones; y si para esto tenían algún inconveniente, debían comunicarlo ⁷². De los pobleros se dice en este mismo lugar que si son casados deben tener a sus mujeres consigo, haciendo vida común en los mismos pueblos donde ejercen su oficio; de lo contrario serían castigados. Lo que no parece decirse tan claramente es que los encomenderos y pobleros deban ser casados; al afirmar "los pobleros casados tengan sus mujeres en los pueblos o no lo sean", podría dar a entender que también existe la posibilidad de que no sean casados.

En un importante capítulo del III Sínodo, donde se habla simultáneamente de indios y españoles, aparecen mejor descriptos los motivos y la gravedad del presente asunto ⁷³. Se afirma aquí que apartar a los esposos de la vida conyugal es un grande y pernicioso desorden, que

⁶⁹ III Sínodo, cap. 6.

⁷⁰ Cfr. I Sínodo, 1ª parte, const. 7.

⁷¹ I Sínodo, 1ª parte, const. 6.

⁷² I Sínodo, 2ª parte, const. 16.

⁷³ III Sínodo, cap. 9.

sucede en muchas partes del obispado del Tucumán, y del cual se siguen numerosos males. Insiste luego en esos males, repitiendo lo dicho antes por el I Sínodo ⁷⁴, pero agregando mayores detalles. La separación produce, en efecto, “una injuria notable del sacramento del matrimonio y de los fines para lo que Dios lo instituyó” ⁷⁵; y entre los fines tiene precisamente en cuenta los siguientes: legítima generación, debido ayuntamiento, socorro a la flaqueza de la carne, oficios comunes y recíprocos que se deben los casados, amor conyugal. Todo esto queda impedido o se pierde con el apartamiento de los casados; como también llegan a concebirse hijos adulterinos. Esta situación, que el sínodo considera frecuente en esta provincia, es una ofensa hecha a Dios, se dice, y revela un estado miserable y desventurado de muchas almas; cosa que deben advertir y ponderar los responsables. Las causas o motivos de las separaciones eran sin duda muchas y diversas; el sínodo menciona sólo algunas. En primer lugar se dirige al gobernador, pidiéndole que “mande moderar” los trajines y carretajes de estas provincias”, para poner remedio a tan grande mal. Una de las causas debía ser, pues, el trajinar en viajes y transportes, difíciles en aquella época y región, y que obligaba a los maridos a estar ausentes del hogar mucho tiempo. Después de esta petición, el texto sinodal no menciona directamente ninguna otra persona, oficio o tarea que comprometan la vida conyugal. Se refiere más bien a su oficio pastoral, que debe atender a “la inmunidad y defensa del matrimonio”, y da algunas prescripciones eclesiásticas. Primero manda a los españoles que quien tuviere separados a los maridos, ocupándolos en pueblos y estancias, mientras las mujeres permanecen en sus casas, debe reunirlos en el plazo de tres meses, bajo pena de excomunión mayor. Y los vicarios, hechas las diligencias para que se cumpla esta orden, y concedido el tiempo conveniente, pondrán en la tablilla por excomulgados públicos a los desobedientes y los apartarán de los sacramentos y de la comunión de los fieles. De donde puede deducirse la gravedad que este asunto tenía en el pensamiento del obispo Trejo y los Padres sinodales. En cuanto a las causas que producían las separaciones, sólo se menciona rápida e indirectamente el trabajo en pueblos y estancias. Luego, hacia el final, se menciona en términos más genéricos el caso de los indios, diciendo: “E mandamos a todos los Padres doctrinantes que den aviso a nuestros vicarios de los excesos que en esto hubiere en sus doctrinas, para que constándoles de ello hagan y cumplan lo sobredicho” ⁷⁶. Y por el contexto general de lo enseñado, es probable que aquí no sólo se piense en los españoles presentes en las doctrinas, sino también en la vida conyugal de los indios, injuriada de tantos modos y defendida por estos sínodos.

⁷⁴ Cfr. I Sínodo, 2ª parte, const. 14.

⁷⁵ III Sínodo, cap. 9.

⁷⁶ *Ibidem*, in fine.

CONCLUSION

La conclusión de todo lo analizado acerca del matrimonio, según los tres primeros sínodos diocesanos del Tucumán, puede formularse en los siguientes puntos:

1. — Por el lugar que ocupa el tema, por la extensión a él concedida y por las consideraciones hechas, se puede afirmar que el matrimonio fue tratado en estas asambleas como asunto pastoral, muy importante.

2. — Los problemas aquí mencionados y encarados son los mismos que se conocen por las descripciones generales del matrimonio en América (por ejemplo, amancebamientos, adulterios, hogares separados, coacción sobre los indios, incestos, además de otros desórdenes como borracheras, bailes deshonestos, etc.)

3. — No se insiste, sin embargo, en los defectos y torpezas de las costumbres indias respecto al matrimonio. Ni siquiera se mencionan, por ejemplo, algunas otras cosas que habrían sido muy comunes, según otras obras que describen la situación de la época; así se deja de lado la falta de pudor, la disolución fácil del vínculo, la poligamia, los raptos, el estupro, el mal trato entre los esposos, la torpeza para entender los impedimentos o para celebrar el consentimiento, etc. Otros defectos sí se mencionan, pero dándoles mucha menor importancia; por ejemplo, el incesto, el pecado nefando, la embriaguez, las diversiones y fiestas, etc. Lo que se nota es la preocupación por evitar los amancebamientos, tanto de los indios muy jóvenes, o de los que suelen juntarse sin celebrar debidamente el matrimonio, como también de los españoles.

4. — Se advierte un gran respeto y delicadeza en lo que respecta a la persona del indio, su adoctrinamiento y su misma vida; y esto resulta patente en los siguientes temas: dispensa de las amonestaciones, confesión previa al matrimonio, celebración litúrgica, catequesis previa a la primera confesión, trato de los encomenderos con indias mozas, prohibición de trasquilar a las indias y advertencia contra otros castigos, etc.

5. — Puede notarse, sobre todo, una clara insistencia en defender la libertad de los indios en orden al matrimonio. La principal dificultad para que los indios se casen libremente está en la voluntad de los amos y encomenderos. No se hace alusión a la presión ejercida por caciques e indios principales, que según otras obras era cuestión bastante común. La argumentación sinodal, preparada en contra de los señores de indios que abusan de sus prerrogativas, está bien fundamentada, tanto en el derecho natural y divino como en la legislación humana vigente en América. Para evitar este mal, y con la anuencia del gobernador, se eligió un medio eficaz: los señores de indios perderían en adelante el servicio de los indios que coaccionaran. También se pensó el remedio

para otro abuso semejante: el de interponer falsos impedimentos en los matrimonios.

6. — Otra nota característica es la defensa de la vida conyugal y familiar, tanto de los indios como de los españoles. En el caso de los indios separados de su mujer, se denuncian algunas actitudes de los encomenderos y se declaran sin temor los vicios que las provocan; se acusa a los señores de codicia, crueldad, afán de riquezas, ansia de hacerse servir cómodamente, etc. En el caso de los españoles, se exige el cumplimiento de la legislación vigente en América, y se denuncian también algunas causas concretas que en estas tierras tenían separados a los casados de sus mujeres.

JOSÉ M. ARANCIBIA

PROPIEDAD DE LOS MEDIOS DE PRODUCCION Y PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA

APUNTES PARA EL DIALOGO
A PROPOSITO DE DISCUSIONES ACTUALES

I.- NOTAS SOBRE EL DERECHO Y REGIMEN DE PROPIEDAD, EN EL PENSAMIENTO SOCIAL DE LOS ROMANOS PONTIFICES

Al hablar de la naturalidad e inviolabilidad de la propiedad privada conforme a la enseñanza social de los Romanos Pontífices, se ha de tener en cuenta la rica complejidad de doctrina en ella encerrada.

1) DERECHO DE PROPIEDAD

Esta enseñanza distingue un *primer nivel*, que coincide con la *naturaleza racional del hombre*, por la cual ésta goza no sólo de la facultad general de usar las cosas materiales, como hacen los animales, sino de un *derecho racional estable y perpetuo, de poseerlos* ¹.

A este *derecho radical* se refiere Juan XXIII, en la encíclica *Mater et magistra*, cuando dice: "Tales nuevos aspectos de la economía moderna han contribuido a divulgar la duda sobre si, en la actualidad, ha dejado de ser válido, o ha perdido, al menos, importancia un principio de orden económico y social enseñado, propugnado firmemente por nuestros predecesores: esto es, el principio que establece que los hombres tienen un derecho natural a la propiedad privada de bienes, incluidos los de producción. Esta duda carece de fundamento. Porque el derecho de propiedad privada (*ius privati dominii*), aun en lo tocante a bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza, la cual nos enseña la prioridad del hombre individual sobre la sociedad civil y, por consiguiente, la necesaria subordinación teleológica de la sociedad civil al hombre" ².

¹ LEÓN XIII: *Rerum novarum*, nº 5; UTZ, A., *La doctrine sociale de l'Eglise*, pág. 514.

² JUAN XXIII, *Mater et magistra*, nº 108-109.

Todo el contexto de este pasaje explicita mejor la naturaleza de este principio o derecho radical, válido para todos y cada uno de los hombres, que es previo a cualquier régimen de propiedad, a la vez que fundamento del mismo. Es esto, en la mente de Juan XXIII, lo natural y permanente con respecto a la propiedad, que siempre enseñó la Iglesia. Es lo que Pío XII, citado en este contexto, llamaba “derecho al uso de los bienes de la tierra”, y que calificaba como “postulado necesario para vivir según las rectas normas de la naturaleza” (“ad vivendum secundum rectas naturæ normas necessario poscit ius externis bonis intedi”)³.

2) RÉGIMEN O INSTITUCIÓN DE LA PROPIEDAD

El segundo nivel, que la enseñanza tradicional distingue en lo tocante a la propiedad, es la institución de la propiedad privada. Esta surge directamente de la voluntad de los hombres. Puede, por lo mismo, cambiar a lo largo de la historia. Debe, sin embargo, ser siempre conforme al derecho fundamental que tienen todos los hombres de usar y poseer los bienes de la tierra, pues de él proviene y a él se ordena.

Todos estos enunciados son clásicos en el magisterio eclesiástico.

a) *Voluntariedad de la institución de la propiedad.* León XIII lo expresaba claramente en la *Rerum novarum* cuando afirmaba: “Que Dios dio la tierra al género humano en común, no significa que quiso que la poseyeran promiscuamente [todos juntos confusamente], sino que no dio ninguna posesión particular a ninguno, y dejó la delimitación de la propiedad privada al ingenio humano y a las instituciones de los pueblos”⁴.

b) *Historicidad de la institución.* El hecho de la variabilidad histórica de la institución de la propiedad privada es un hecho evidente a todo hombre, y supuesto expresamente en el magisterio de la Iglesia cuando reactualiza pastoralmente, para distintos momentos históricos, la doctrina clásica sobre el derecho de apropiarse los bienes terrenos.

En la encíclica *Quadragesimo anno*, Pío XI utiliza este supuesto: “Al igual que los demás elementos de la vida social, el régimen de propiedad [*dominium*], como lo demuestra la historia, no es absolutamente inamovible”⁵. Lo mismo hace la constitución pastoral *Gaudium et spes*: “Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes”⁶.

c) *Naturalidad de la institución.* La voluntariedad, y consecuente

³ *Ibidem*, nº 114.

⁴ LEÓN XIII, *Rerum novarum*, nº 7; UTZ, A., o. c., pág. 516.

⁵ PÍO XI, *Quadragesimo anno*, nº 49; UTZ, A., o. c., pág. 597.

⁶ *Gaudium et spes*, nº 69.

historicidad de la institución, no niega, sin embargo, la naturalidad de la misma. Esta existe, pero no en el sentido que tal régimen de propiedad dado en concreto sea siempre conforme al derecho natural; sino que es conforme al derecho natural primario de usar y apropiarse los bienes de este mundo el instituir un régimen de propiedad, conforme al cual se dividan en concreto los bienes de este mundo entre todos y cada uno de los hombres. “Con razón —decía León XIII— todo el género humano, sin preocuparse mucho de la opinión de unos pocos, mirando atentamente la naturaleza, encuentra en la misma ley de la naturaleza el fundamento de la división de los bienes y la propiedad privada”⁷.

Si no se instituyese jamás un régimen de propiedad adecuado, el derecho fundamental a usar y apropiarse de los bienes de este mundo, quedaría frecuentísimamente burlado para la mayor parte de los hombres. En palabras de Juan XXIII: “No basta, sin embargo, afirmar que el hombre tiene un derecho natural a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción, si, al mismo tiempo, no se procura, con toda energía, que se extienda a todas las clases sociales el ejercicio de este derecho”⁸.

d) “*Secundariedad*” y *subordinación de la institución*. Del hecho de que la institución de la propiedad privada es concreción práctica de un derecho previo y fundamental a poseer los bienes de este mundo, se deduce que tanto el régimen instituido de propiedad como también el derecho de cada individuo sancionado por dicho régimen, están subordinados al primero. Mientras éste es permanente, el régimen de propiedad, por su misma naturaleza, es mudable y los derechos particulares son alienables, si lo exigiese el bien común. En palabras de Pablo VI: “La propiedad privada no le da a nadie un derecho que sea supremo, y no sujeto a condición alguna. A nadie le es lícito guardar para la comodidad privada los bienes que le sobran cuando los otros carecen de los bienes necesarios para la vida”⁹.

En esta doctrina se funda la legitimidad de la expropiación y de las normas civiles para el manejo de las rentas particulares¹⁰.

e) *Originalidad de la doctrina católica sobre la institución de la propiedad privada*. De todo lo dicho se desprende el aspecto original y evangélico de la doctrina católica sobre la propiedad de los bienes de la tierra. Ella relaciona y subordina toda concreción de la propiedad al bien personal del hombre y al bien general de la comunidad humana. Ninguna forma concreta está por encima de este doble bien. De este

⁷ LEÓN XIII, *Rerum novarum*, nº 8; UTZ. A., o. c., pág. 518.

⁸ JUAN XXIII, *Mater et magistra*, nº 113.

⁹ PABLO VI, *Populorum progressio*, nº 23.

¹⁰ *Ibidem*, nº 24; ver *Gaudium et spes*, nº 71.

modo desmitifica toda concepción idolátrica de la riqueza, sea capitalista, sea colectivista u otras, y contribuye a la humanización de la historia.

II. - PROPIEDAD PRIVADA, DOCTRINA CATOLICA Y CAMBIOS HISTORICOS

A la luz de lo dicho arriba, es claro que la doctrina de la Iglesia sobre el derecho fundamental de todo hombre a poseer los bienes de este mundo, es tradicional y siempre la misma. Es ésta "una doctrina definitiva". El juicio, empero, que hace la Iglesia sobre la propiedad privada concreta e histórica, no es único y siempre el mismo. Es un juicio pastoral, una doctrina práctica. Y para establecerla, la Iglesia debe, vez por vez, estudiar las circunstancias históricas, a las que aplica sus principios. Como escribía el cardenal Cicognani a la III Semana Social de Chile, cuyo tema a estudiar era la propiedad privada: "[Las orientaciones] no pueden ser hechas sino tras un cuidadoso examen de la situación en su realidad histórica y presente"¹¹. Y después de bosquejar brevemente esta situación, afirma: "Es en este cuadro de realidades en el que el régimen de la propiedad privada debe ser examinado". Las consecuencias del enfoque situacional de este documento son importantes y actuales para América Latina: a) condena de un capitalismo que "se funda en esos conceptos erróneos, y se atribuye un derecho ilimitado sobre la propiedad, sin subordinación alguna al bien común"; b) condena de las grandes propiedades improductivas; c) defensa de la legítima expropiación; d) apoyo a una difusión amplísima de la propiedad privada entre todos los ciudadanos. A los semanistas queda la tarea de analizar en concreto la situación y formular conclusiones que favorezcan ulteriores transformaciones estructurales y situar al pueblo chileno en condiciones de dar el paso decisivo en su desarrollo económico.

III. - LA PROPIEDAD PRIVADA NEOCAPITALISTA DE LOS MEDIOS DE PRODUCCION: LEGITIMA Y LIBRE DISCUSION

Supuesto todo lo anterior, ¿debe el cristiano defender la propiedad privada moderna de los medios de producción? O sea: ¿debe afirmar que la empresa neocapitalista es acorde con la enseñanza social cristiana? Un articulista de "La Civiltà Cattolica" concluye así: "Se plantean ahora dos problemas: 1º) En la sociedad de capitalismo avanzado, la propiedad de los medios de producción concentrada en manos de pri-

¹¹ CARD. CICOGNANI, *Carta* al cardenal R. Silva Henríquez, de 7 enero 1966; Utz., A., o. c., pp. 1934-1940.

vados: ¿sirve para la destinación universal de los bienes de la tierra, o la impide dejando en la miseria a individuos, grupos sociales, pueblos enteros y continentes? 2º) Si la propiedad privada es condición de libertad, todos deben poder acceder a ella. Pero la concentración de la propiedad privada de los medios de producción en las manos de una minoría, ¿favorece el acceso de todos a la propiedad o más bien la impide? A estos dos problemas *técnicos* —y, por tanto, no de competencia de la Iglesia— se pueden dar diversas respuestas, igualmente opinables. La respuesta de la A.C.L.I. (Asociación Católica de Trabajadores Italianos) es que las formas actuales de la propiedad privada de los medios de producción en la sociedad neocapitalista impide la destinación universal de los bienes de la tierra y el libre acceso de todos a la propiedad. De allí su propuesta de una socialización de los medios de producción y de una autogestión de las empresas por parte de los trabajadores. Nos parece, pues, que tal propuesta, tomada en sus términos precisos, no debe ser tenida como contraria a la doctrina social de la Iglesia sobre la propiedad privada”¹².

El de la propiedad privada de los medios de producción es, por cierto, un tema capital, a estudiar y resolver con urgencia a fin de garantizar un auténtico desarrollo social durante el presente decenio, en todo el mundo y, de manera singular en América latina.

Es sin embargo, entre nosotros un problema ya resuelto para no pocos. Y esto según diversas opciones, no siempre acertadas. Para unos, la propiedad privada de los medios de producción es un derecho cuyo ejercicio actual es irreformable, y el mínimo cuestionamiento al respecto lo sienten como un atentado a la misma naturaleza humana. Son inconscientes de ser, en la práctica, muy buenos defensores de la concepción liberal del hombre, que dicen negar. Para otros el simple enunciado de tal derecho es inadmisibile. La aceptación del dogma del colectivismo marxista es previo a todo análisis completo de la naturaleza de la persona y sociedad humanas. Por su parte, no son conscientes de ser sólo revolucionarios reformistas, pues dejan incólumes, e incluso refuerzan, los postulados de la filosofía liberal sobre el hombre, inspiradora del capitalismo.

Apenas se observa la experiencia yugoslava de la “autogestión”, se puede percibir en ella un disgusto profundo por el colectivismo marxista. Pero ¿logrará repudiarlo a fondo para concluir en una fórmula auténticamente nueva de propiedad de los medios de producción?

La reacción, incluso violenta, que se advierte en amplios ambientes de Europa Occidental contra la propiedad privada de los medios de producción y, sobre todo, en las naciones del así llamado Tercer Mundo ¿no dicen, a la vez, que algo muy errado debe de haber en la

¹² DE ROSA, G., *Vallombrosa 70: le A.C.L.I. scelgono il “socialismo”*; “La Civiltà Cattolica”, 121 (1970/4), pág. 141.

misma concepción capitalista de la propiedad? Se siente que es inútil reformar sólo la praxis capitalista. Se busca una nueva filosofía del hombre. ¿Existe? El desplazamiento sufrido por las democracias cristianas, que en Europa se propusieron, a veces, como alternativa no sólo política sino filosófica, lleva a algunos a negar hoy la posibilidad de esa filosofía nueva que se busca. De allí la tentación siempre presente de la concepción colectivista. No será por cierto, la mirada romántica y poco crítica con que se contempla la experiencia yugoslava el reaseguro que nos evite incidir en aquélla.

Pero ¿existe un camino que, partiendo de una filosofía del hombre distinta de la liberal y de la marxista, concluya en fórmulas prácticas nuevas sobre la propiedad de los medios de producción? Aquí el filósofo, el político y el economista cristiano tienen su palabra. La podrán decir si saben, por una parte, escuchar la voz de la naturaleza humana y, por otra, analizar la situación histórica concreta en que se verifica hoy la propiedad de los medios de producción. Además, para que todos podamos entender con justeza algo en todo este complejo asunto, será preciso volver al estudio de la Doctrina Social de la Iglesia. Con demasiada ingenuidad se ha afirmado que tal doctrina no existe.

Por otra parte, ¿no sería conveniente prestar atención crítica a las formulaciones teóricas y concretas que el problema va teniendo en América latina, desde el Caribe hasta el Río de la Plata? Por ejemplo ¿qué es la propiedad social cuyos ecos comienzan a llegarnos desde el Perú? ¿Cuál la originalidad al respecto de la tercera posición justicialista?

CARMELO GIAQUINTA

REFLEXIONES ACERCA DE LA PASTORAL POPULAR DESDE EL INTERIOR DE UN SANTUARIO

I. — ORIGENES DEL PLANTEO ACTUAL ACERCA DE LA PASTORAL POPULAR

Con Medellín tomó carta de ciudadanía en el horizonte de la Iglesia latinoamericana una realidad nueva —al menos para Argentina—: las comunidades eclesiales de base (C.E.B.). El desarrollo posterior de las mismas osciló entre la creación de comunidades más o menos autónomas respecto de la Iglesia en su visibilidad jerárquica, y el recurso a las mismas para revitalizar las estructuras parroquiales afectadas por una existencia rutinaria. Tenemos la impresión de que la escasa vigencia de las comunidades eclesiales de base hunde sus raíces en el hecho de que fueron implantadas, en gran medida, con la esperanza de encontrar en ellas la *nueva receta* pastoral que se necesitaba. No negamos la existencia de algunas comunidades efectivamente *eclesiales* y realmente *de base*, sino que nos referimos a la generalidad de las mismas que pueden ser caracterizadas en dos polos:

- a) Los grupos autónomos, marginales y hasta adversos a una Iglesia encarnada en la historia, y por tanto, necesariamente institución jerárquica. Estos grupos oscilan entre la emulación de las *vanguardias progresistas* o de la *Iglesia subterránea* norteamericana y el compromiso político revolucionario ideologizado desde vertientes intelectuales de origen europeo;
- b) Las parroquias que en afán de revitalización descentralizan su acción en grupos zonales. A pesar de los esfuerzos muy loables que se vienen realizando, el modo concreto de encarar la constitución y pertenencia a las C.E.B. tiene un marcado acento intelectual y elitista y, por tanto, carente de fuerza misionera y de arraigo populares.

La relectura de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano —realizada por los obispos argentinos en el documento de San Miguel— alcanzó, desde el punto de vista pastoral, una origina-

lidad y coherencia inusitadas al formular con creatividad —en el capítulo VI— la pastoral popular¹.

Afortunadamente, el espíritu y contenido de este documento no fue asumido como *receta pastoral* y por tanto las consecuencias que de él se siguieron en la pastoral argentina fueron más vividas que proclamadas o ideologizadas estérilmente. Nuestros obispos, con un sano realismo, salieron al encuentro del hecho configurado por medio centenar de santuarios —que diseminados a lo largo y a lo ancho del país— reciben la visita anual de, por lo menos, el 60 % de la población argentina. Santuarios que, al momento de releer Medellín para la Argentina, subsistían olvidados, marginados y hasta despreciados por las perspectivas pastorales vigentes desde el Concilio Vaticano II.

La situación descrita no dejaba de afectar también a los responsables de los santuarios. Estos experimentaban una orfandad, al tiempo que no llegaban a vislumbrar con claridad el lugar que les correspondía en una pastoral postconciliar y argentina. Muchos de ellos permanecieron firmes en el servicio a los peregrinos, en virtud del amor que los impulsaba a servir a ese pueblo concreto con la Palabra y con los sacramentos.

Otros se enfrentaron —en la práctica— a la opción de abandonar la asistencia pastoral del santuario, o bien permanecer en él considerándolo más que como instrumento pastoral de la Iglesia, como una fuente privilegiada de recursos para el sostenimiento de obras congregacionales o diocesanas.

Es precisamente este aspecto de *comercialización* el que fue unánimemente considerado como el más negativo respecto de los santuarios en las 264 respuestas a la consulta relámpago nº 4 sobre pastoral popular realizada en 1970 por la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral)².

Las características de las consultas relámpago realizadas —en número de siete— por dicha comisión episcopal restringían el campo de consulta a los obispos, sacerdotes, religiosos, religiosos y laicos representativos de las diversas corrientes pastorales. El contacto con el pueblo que concurre a los santuarios nos permitió percibir que éste no da mayor importancia al aparato comercial, montado en el interior y exterior de los santuarios. Es considerado algo *normal* que no escandaliza ni molesta.

Sin embargo, el cuidado estricto por eliminar absolutamente todo interés económico respecto del santuario, ha logrado un notable efecto positivo en los no creyentes y en personas de nivel intelectual elevado, al tiempo que las personas más sencillas lo agradecen silenciosamente, tal como lo hemos podido comprobar en San Cayetano, de Liniers, a partir de junio de 1970. Múltiples reconciliaciones y conversiones fueron motivadas por este desinterés económico.

Las páginas que siguen tienen la intención de poner en común, para la discusión y el esclarecimiento dialogal, las reflexiones que fue-

¹ Puede verse el análisis que hace unos años realizamos acerca de dicho capítulo. Para evitar reiteraciones remitimos allí al lector. Ver: LUCIO GERA-G. RODRÍGUEZ M., *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*. "Vispera" 15 (1970), pp. 70-73.

² Ver: COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL, SECRETARÍA DE COORDINACIÓN, *Informe evaluación consulta relámpago Nº 4*, Buenos Aires, 1970, pp. 51-56.

ron naciendo y madurando en contacto con los fieles que acuden a los santuarios en general y a san Cayetano en especial *. No pretendemos ser originales, pero sí queremos asumir las vivencias religiosas de nuestro pueblo, no desde perspectivas intelectuales preestablecidas sino —como desean nuestros obispos— “desde el pueblo mismo”³.

II. — LA RENOVACION LITURGICA IMPULSADA POR EL CONCILIO VATICANO II

La finalidad de la renovación litúrgica es —según palabras del Vaticano II—: “acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia”⁴.

A casi diez años de promulgada la constitución conciliar, la renovación externa de la liturgia ha avanzado notablemente. Mucho más que la renovación interna, en cuanto ésta significa adecuación profunda a la finalidad deseada por el Concilio.

Los trabajos de revisión, adecuación y traducción de los rituales, leccionarios y misal romano, insumieron la plenitud de energías de los especialistas. Tarea ímproba que por su misma naturaleza, necesariamente intelectual, encierra el riesgo de circunscribir el ámbito de la liturgia a un reducido y exclusivo grupo dentro del pueblo de Dios, desvirtuando por la limitación humana las intenciones conciliares.

Sin embargo, semejante responsabilidad no puede ser imputada unilateralmente a los peritos litúrgicos, sino que implica —al menos en igual medida— a los pastores. La respuesta de éstos al Vaticano II abarca un amplio espectro:

- a) Quienes ante la conversión que supone todo cambio se cerraron a la misma, para luego, muy lentamente, ir aceptando la reforma en sus aspectos más externos y formales, guiados por una actitud —en último término— de obediencia.
- b) Quienes a causa de una contextura psicológica abierta a todo lo que signifique novedad, aceptaron de inmediato los cambios sin la necesaria internalización del espíritu de los mismos. Muchos de ellos, no conformes totalmente con lo obtenido, en un afán de creciente *modernización* recorrieron el camino de un libera-

* San Cayetano, santuario sito en el barrio de Liniers, Buenos Aires.

³ EPISCOPADO ARGENTINO, *Declaración del Episcopado argentino sobre la adaptación, a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, San Miguel, 21-26 de abril de 1969*. Texto oficial del Secretariado General del Episcopado Argentino, ed. Paulinas, Buenos Aires, 1969², capítulo VI: *Pastoral popular*, nº 5, 41.

⁴ Concilio Vaticano II: constitución *Sacrosanctum Concilium*, I.

lismo litúrgico plagado de experiencias individuales —o pequeño grupales— sin la imprescindible legitimación eclesial. Experiencias nulas, por otra parte, en orden a una auténtica renovación litúrgica, desde el momento en que no fueron críticamente visadas.

- c) Quienes ante las dos actitudes precedentes se deslizaron por el camino seguro de un rubricismo claro y uniforme.

Quedan multitud de matices. Pero lo común a todos ha sido olvidar prácticamente la finalidad apuntada por el Vaticano II. Olvido grave por cuanto lleva dentro de sí los gérmenes de la pérdida del sentido litúrgico.

Históricamente, la reforma tridentina, a la par que engendró una liturgia perfectamente rubricada y en latín, salió al encuentro de las concretas necesidades de expresión religiosa del pueblo, difundiendo pastoralmente actos religiosos no estrictamente litúrgicos, pero capaces de mantener viva y expresada la fe popular. En este sentido cabe tener presente que el auge de las devociones a los santos y de los novenarios, por ejemplo, son posteriores al Tridentino.

La constitución sobre la Sagrada Liturgia del Vaticano II, dentro de una perspectiva amplia, desea asumir en la liturgia los actos religiosos del pueblo. Sin embargo, las reglamentaciones posteriores a la constitución *Sacrosanctum Concilium*, motivadas quizás por temor a los abusos, tienden a reducir el margen de creatividad y multiplicidad de expresiones nacidas del deseo expresado por los Padres conciliares de asumir la heterogeneidad de formas culturales.

Tal reduccionismo concreto de la magnanimidad de los horizontes de la Constitución puede llevar a que el intento de ésta —de integrar en la liturgia las expresiones populares purificándolas y reorientándolas— sea fallido y por tanto la Iglesia continúe ejerciendo una liturgia oficial coherente y armónica, pero que en la práctica aliente que las formas de expresión religiosa populares permanezcan tan al margen de la liturgia como antes.

Desde el punto de vista de la pastoral popular este peligro ya está vivo y palpable. La liturgia es uno de los ámbitos a través de los cuales la Iglesia se encarna en los pueblos. Consciente de esta realidad, la constitución conciliar —como dijimos— ha abierto un campo amplísimo⁵ aún no explorado.

Las celebraciones de la Palabra parecen ser el medio más adecuado para ir gestando una liturgia popular capaz de “acrecentar día a día entre los fieles la vida cristiana”. Celebraciones de la Palabra que constituyen un primer paso —por así decir— experimental, con cuyos resultados habrá de encararse la elaboración de nuevos rituales optativos —especialmente del bautismo—, leccionarios y misal.

No se trata de empobrecer o eliminar los modos de expresión litúrgica nacidos a lo largo de los siglos en la variada comunión de la Iglesia con las culturas, sino de agregar a éstos modos nuevos que captan-

⁵ *Ibidem*, nº 37-40.

do los valores de nuestro pueblo, lleguen a expresarlos correcta y fecundamente.

No cabe duda que la auténtica creatividad litúrgica exige un arte y sabiduría difíciles de hallar y más, de conjugar armoniosamente.

Un testimonio puede iluminar lo expuesto. En una reunión con rectores de santuarios surgió el problema del nuevo ritual del bautismo. Este, para su uso en los santuarios, exigía una extensa catequesis mistagógica a fin de que los fieles lo captaran en la hondura de su riqueza bíblica patristica y eclesial. Catequesis con posibilidades inciertas de realización, por cuanto se superponía a la catequesis presacramental propiamente dicha.

Simultáneamente, los mismos rectores fueron descubriendo —con frases del pueblo— el sentido y la conciencia que éste poseía acerca del bautismo. Se percibió entonces hasta qué punto el nuevo ritual —de admirable riqueza para quienes bebieron la cultura eclesial— resultaba casi tan incomprensible para el pueblo como cuando en la liturgia bautismal se utilizaba el latín. Serio y difícil problema de dos universos culturales diferentes que de hecho impiden sea realidad el deseo del Concilio: "...es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana"⁶. Alguien, entre los rectores, disminuyó la importancia del problema por cuanto él inventaba un rito propio. A lo cual se le respondió que tal no era una conducta eclesial, además de perturbar y postergar una correcta solución de la dificultad experimentada unánimemente.

Se resolvió pensar, estudiar y elaborar un nuevo ritual optativo, a los efectos de proponerlo a la Comisión Episcopal de Liturgia. Varios meses después, la creatividad resultó inexistente. Se propusieron unos pocos cambios de palabras, quedando sin resolver la dificultad original. Es un hecho que debe hacernos reaccionar pronto.

Sin embargo, soslayar la realización de esta tarea esterilizará la renovación litúrgica del Vaticano II limitándola al ámbito reducido de quienes pueden acceder a una fructífera participación, debido a una singular formación intelectual y religiosa. No es posible engañarnos. ¿Cuántos de los que asisten a misa dominicalmente, a lo largo y a lo ancho del país, comprenden y viven la riqueza litúrgica? Más aún, ¿cuántos sacerdotes están capacitados para explicitar la profundidad de la liturgia que realizan? En ambos casos la respuesta los reduce a unos pocos.

¿Podremos quejarnos de que la fe cristiana de nuestro pueblo se exprese cada vez más alejada de la liturgia —con el peligro de una grave desviación religiosa como se verifica en algunas manifestaciones religiosas de la macumba en Brasil, por ejemplo— si no hemos asumido el difícil esfuerzo que implica lograr que la liturgia refleje adecuadamente el universo cultural de nuestro pueblo?

Las improvisaciones y experiencias litúrgicas pequeño grupales, encierran el peligro de constituir una Iglesia paralela y elitista. Las reiteradas advertencias de Pablo VI y de nuestros obispos son muy claras en este sentido. Pero no es posible cerrar los ojos ante el peligro más

⁶ *Ibidem*, nº 59.

grave aún, de la falta de creatividad litúrgica realizada conforme al espíritu y a las normas de los números 37 y 40 de la constitución conciliar en orden a asumir dentro de un culto —que a la vez es pedagogía de la fe— las formas de expresión religiosa de la inmensa mayoría de nuestro pueblo bautizado. Más adelante veremos que tales formas de expresión tienen honda significación en el contexto de la virtud de religión.

El desafío que implica la realización de una pastoral popular, exige una profunda coherencia en el seno de la Iglesia. De lo contrario, a la actual escasez de sacerdotes habrá que sumar una alarmante descristianización de nuestro pueblo. Descristianización que puede ser en gran medida evitada con el solo recurso a una sabia y prudente pastoral de santuarios.

III. — EL UNIVERSO RELIGIOSO DEL PUEBLO

¿Tiene alguna explicación el hecho de que casi dos terceras partes del pueblo argentino concorra con frecuencia —al menos anual— a los santuarios?

La explicación la da el mismo pueblo al afirmar reiteradamente: *“Vengo porque tengo fe”*; *“Sin fe no se puede vivir”*; *“Lo más importante es tener fe, de lo contrario nada tiene sentido”*.

Y es precisamente por esa fe, que expresa con actos culturales su universo religioso. Quiere que sus hijos reciban el bautismo; pide la bendición y el agua bendita; hace promesas y las cumple; reza.

¿Qué hay detrás de ese *“Vengo porque tengo fe”*?

¿Una escasa formación religiosa? Sí y no. Sí, si por formación religiosa entendemos la posesión de un conjunto de explicaciones racionales sobre la fe, Dios, Cristo, María y la Iglesia. Evidentemente no hablan un lenguaje de cultura eclesiástica. No, si concebimos la formación religiosa como el desarrollo de la capacidad de asumir en la vida cotidiana la fe y de expresar esa misma fe individual y comunitariamente.

¿Quiénes les han contagiado la fe? Sus padres, sus familiares, el Pueblo de Dios que mediante el bautismo los ha constituido en miembros de la Iglesia. Esto es claro. Se sienten cristianos y lo son por el bautismo recibido.

¿Tiene formación cristiana, evangélica, aquel que si bien no llega a explicar rápida y precisamente los artículos del Credo, sin embargo los vive?

“Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra”. Ni cabe la pregunta. La sienten fuera de lugar. *“¿Cómo no voy a creer!”* afirman con un gesto de admiración.

“Y en Jesucristo, su único Hijo nuestro Señor”. No entienden el

misterio de Cristo, al igual que los más profundos teólogos que terminan sus reflexiones contemplando el ámbito inexpresable del misterio. Pero creen. Creen en definitiva porque tienen motivos de credibilidad: la enseñanza de sus padres, la fe de la Iglesia. Creen, porque en el bautismo recibieron la fe, don de Dios.

"Que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo". Nuevamente el misterio y frente al misterio una respuesta de fe: *"María es la Madre de Jesús"*, afirman con naturalidad.

Y así podríamos continuar...

Han recibido de su familia y de la Iglesia la fe. Son bautizados. La Palabra les ha llegado por múltiples vías —especialmente las familiares— y creen. Y esa fe la tornan solidaridad, lealtad, amistad.

Sin embargo no siempre satisface el contenido nocional de esa fe. Hay puntos oscuros que dan lugar a confusiones, desviaciones prácticas y a veces supersticiones, muy difícilmente magia. Es el resultado de la acción misionera de una Iglesia pobre. Resultado consolador y a la vez exigente. Consolador, al ver que los valores evangélicos que brotan de la fe tienen un arraigo muy extendido. Exigente, al comprobar toda la tarea de evangelización que aún falta realizar.

La reforma del templo de san Cayetano de Liniers fue ocasión para efectuar una constatación de suma importancia. Se eliminó la imagen de san Cayetano del altar mayor y en su lugar se colocó a Cristo, con el deseo de percibir cuál era el *sensus fidei* de los devotos, por cuanto se estimaba que si los mismos poseían un grado aceptable de evangelización sería admitido el cambio, y así sucedió. Las quejas o preguntas no alcanzaron al dos por ciento de los fieles. La inmensa mayoría vio como "natural" y "lógica" la preeminencia de Cristo.

En la tradición de la Iglesia la Palabra está íntimamente unida al signo sagrado, hasta el punto que no hay sacramento sin Palabra o sin signo. Es la estructura sacramental que prolonga en el tiempo de la Iglesia peregrina el misterio de la encarnación del Verbo. Misterio constitutivo de la Iglesia misma.

La mayoría de los que van hacia los santuarios llegan para expresar su fe, agradeciendo y pidiendo⁷. ¿No es esta actitud de súplica y agradecimiento una expresión viviente del núcleo de la fe que, tanto en la *Carta a los Hebreos* como en santo Tomás, se lo formula como creer que *Dios existe y es remunerador, providente*? No es también expresión de la radical humildad de la creatura frente a Dios? Humildad que expresa la virtud de religión recorriendo el camino contrario al del pecado de Adán que sucumbió ante la tentación soberbia del *"seréis como dioses"*.

La virtud de religión es una virtud natural pero que, desde el mo-

⁷ Las misas que se solicitan en San Cayetano son: en un 80 % de agradecimiento; un 15 % por los difuntos y un 5 %, solamente, de petición.

mento en que la misma es vivida desde la fe, resulta asumida por ésta constituyéndose en una virtud integrada en la fe teológica.

Si nuestro objetivo fuera el de secularizar la fe, de modo de reducir el misterio a los estrechos límites de nuestra inteligencia ensimismada en su propio poder —al verificarlo empíricamente en el campo de la ciencia y de la técnica— nos veremos necesitados de aniquilar la fe de nuestro pueblo, o bien de tratar de encauzarla dentro de nuestra perspectiva racionalista y secularizante.

Por el contrario, una perspectiva sacralista tendería a ver de un modo estático y triunfal las manifestaciones populares de la fe, sin sentir la urgencia por llevar a cabo una tarea evangelizadora inteligente y profunda a la vez.

Entendemos que la pastoral popular encuentra una veta propia, alejada por igual del secularismo y del sacralismo. Su horizonte se clarifica desde el momento en que intentamos reencontrarnos, sincera y humildemente con las palabras del Señor: “*Id y evangelizad a todos los pueblos bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*”. Palabras que, por otra parte, constituyen la misión de la Iglesia peregrina.

De este modo sintetizamos el horizonte desde el cual se constituye la pastoral popular.

A través de un examen de los diversos actos religiosos que expresan a nuestro pueblo, trataremos de ahondar y concretizar lo afirmado.

IV. — EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

Lo expuesto recibe una prueba de fuego en lo que se refiere al bautismo de los niños.

Entre dos corrientes pastorales, una rigorista y otra laxa, se encauza la pastoral popular en un intento de asumir lo válido de cada una de ellas a efectos de servir concretamente a nuestro pueblo.

De allí que sea conveniente clarificar primero cuál es la responsabilidad del pastor respecto de los sacramentos eclesiales.

Ellos son según la clásica definición, signos sensibles y eficaces de la gracia. Gracia que es gracia de Cristo. Gracia que es vida de Dios para los hombres. Nada menos.

Una actitud rigorista por parte del pastor enfatizará los elementos humanos, quedando de algún modo opacada la acción de la gracia de Cristo. Actitud rigorista que se ha desarrollado como contrapartida a una praxis pastoral que consideraba exclusivamente el *ex opere operato* sacramental. Tal sería la actitud laxista.

La primera dará gran importancia a la Palabra que contagia la fe y luego a la conciencia que se posea de la Palabra y al compromiso que la misma engendre. Consecuentemente, para recibir el bautismo es ne-

cesario acceder a niveles humanamente adultos. De lo que se sigue una reticencia, cuando no negativa, para conferir el bautismo a los niños.

Cabe preguntarse en un orden teológico si no existe una secularización de la fe al considerar que ésta es primariamente conferida por el contacto humano con la comunidad creyente. Nos inclinamos a pensar que la fe es don de Dios. Un don misteriosamente relacionado con la estructura sacramental instituida por el Señor. La fe de la comunidad, la fe de la Iglesia —separada del hecho sacramental del bautismo— es un motivo de credibilidad. Es el bautismo el *sacramentum fidei* por excelencia, que no sólo implanta en la creatura el germen de la fe, sino que junto con él establece el de las restantes virtudes teologales.

Por otra parte, el mandato del Señor expresado en *Mt.*, 28, 19, ha de ser históricamente realizado. Se plantea entonces, ante la corriente rigorista, un nuevo interrogante: ¿tal nivel de exigencias para conferir el bautismo es proporcionado, por así decirlo, con el mandato del Señor “*Id y predicad el Evangelio a todos los pueblos bautizándolos. . .*”? ¿Hasta qué punto no se desconoce por esta vía la situación cultural de un pueblo determinado? Esta praxis rigorista, ¿no lleva, más que a encarnar el Evangelio en un pueblo, a hacer que el pueblo se inserte en un horizonte cultural teológico-religioso que le es, en buena medida, ajeno? ¿No subyace en ella, a causa de una parcial comprensión del *resto fiel*, una tentación elitista que revive el tiempo gnóstico en el que la fe, el Evangelio y la vida cristiana, se median con el parámetro del conocimiento?

En el extremo opuesto, la corriente laxista seculariza también la fe al afirmar unilateralmente el *ex opere operato*, desencarnándolo no sólo de la Palabra sino también de la situación cultural e histórica de aquellos sujetos que reciben el sacramento.

Con esto llegamos a un punto en el que resulta preciso señalar que la secularización latente, que vislumbramos tanto en una como en otra corriente, se origina en el hecho de no asumir integralmente el misterio de la Encarnación en la totalidad de sus consecuencias. Misterio que está en la base misma de la fe cristiana y da origen a la Iglesia en cuanto tal.

Palabra y signo sacramental han de estar unidos. Palabra que no puede ser reducida a sólo los límites de la forma sacramental. Palabra que evangeliza precediendo al bautismo y Palabra que suscita el desarrollo de las virtudes teologales germinalmente infundidas por el agua y el Espíritu. Palabra de Dios que interpela al hombre en cuanto no sólo individuo sino, y simultáneamente, miembro de un pueblo y solidario con determinadas coordenadas históricas, culturales y políticas.

Después del examen precedente, cabe la pregunta: ¿cómo vive nuestro pueblo el bautismo?

Lo más evidente es que lo solicita “*para que el niño no sea un animalito*”; “*para que se cristiane*”; “*para que se le vaya el mal*”; “*para que sea sano*”; “*para que tenga nuestra fe*”; “*para que sea hijo de Dios*”; “*para que pueda ser feliz*”. Citamos tan sólo las motivaciones más frecuentes, pero a través de ellas vislumbramos que existe una conciencia popular tanto acerca de la *necesidad* del bautismo cuanto en orden a los *efectos* del mismo. Efectos que para los teólogos medievales incluían la gracia sanante como consecuencia de la asunción del misterio definido en Calcedonia.

Frente al universo cultural que se pone de manifiesto en las motivaciones enunciadas, caben dos actitudes. Una, la de hurgar en esa conciencia popular intentando provocar una serie de definiciones conceptuales que coincidan con las que posee el ministro pastoral. Esta vía sólo hallará desencanto y frustración. Otra, es la de asumir tales motivaciones dando cauce para que las mismas sean desarrolladas por quienes solicitan el bautismo. Por este camino los resultados son más felices. El ministro pastoral descubre en las balbuceantes explicaciones que ellos efectúan una conciencia muy viva —aunque escasa de recursos conceptuales— de la necesidad y efectos del bautismo, hasta el punto de que es posible arraigar más dicha conciencia en la catequesis pre-bautismal propiamente dicha. Catequesis que será profundización y purificación, al mismo tiempo, de la vivencia manifestada.

Cabe quizás anotar la importancia radical que posee el diálogo pastoral con quienes solicitan el bautismo.

La rutinización lleva a reducir estos encuentros a una formalidad burocrática: “*Tiene que anotarse...*”, “*Tiene que asistir a... reuniones*”, etc. Formalidad que desfigura por sí sola el carácter sacramental del bautismo, produciendo una incomunicación entre el pastor y el pueblo, que sólo podrá ser parcialmente superada con una excelente catequesis pre-bautismal.

El horizonte cambia totalmente cuando el pastor deja relegado a un plano secundario el conjunto de requisitos. Entonces el diálogo se desarrolla por cauces muy distintos.

—Padre, quiero bautizar a mi hijo.

—¡Qué lindo! Bienvenida. ¿Qué edad tiene el niño? ¿Está bien?

La persona se siente recibida, acogida, cómoda. De allí surgirá una charla que incluso, a veces, concluye con la administración del sacramento de la penitencia.

Logrado este encuentro amistoso y cordial se pueden presentar en un tono distinto los requisitos. Se ha producido un encuentro humano. Lo que el pueblo vive como Iglesia oficial —el cura— se ha acercado, lo ha comprendido, se han entendido. Como resultado de este encuentro, los requisitos serán aceptados con mayor facilidad y toda la eficacia de la catequesis posterior estará —en gran medida— determinada por el clima de este primer encuentro.

Detrás de la solicitud del bautismo “*para que no sea un animalito*”, por ejemplo, es fácil encontrar la conciencia de la dignidad de la persona como hijo de Dios, miembro de un pueblo. Motivación ésta muy extendida entre las personas de origen latinoamericano, muy especialmente en los núcleos paraguayos, bolivianos y del norte argentino. Si

no está bautizado no es hombre, no es pueblo, no es cristiano, no es hijo de Dios, no es Iglesia⁸. Modos todos que ponen de manifiesto una conciencia muy extendida de la “*necesidad del bautismo para la salvación*”.

Lo expresado puede resultar “teórico” para quienes no han podido percibirlo directamente a través de la tarea personal.

Una madre soltera lleva a bautizar a su hijo, acompañada de algunas vecinas. En el momento en que el sacerdote termina de derramar el agua bautismal sobre el niño, la madre, dirigiéndose a las vecinas dice con energía: “¡Ahora ya nadie podrá decir que no tiene padre!”

Esta exclamación, simple y espontánea, manifiesta hasta qué punto existe en nuestro pueblo un profundo sentido del bautismo y sus efectos.

Podríamos preguntarnos: ¿el bautismo es o no una fiesta? Nuestro pueblo lo vive como fiesta. Sin embargo, algunos agentes pastorales, a veces, se resisten —no sabemos por qué resabio de maniqueísmo— a aceptar el bautismo como fiesta. Sin ninguna dificultad se enfatiza la Pascua como fiesta y sin embargo la apropiación personal de la Pascua —que es todo sacramento, especialísima y originalmente el bautismo— no es aceptada como fiesta. Esto es algo que no se llega a comprender.

V. — PROMESAS, BENDICIONES Y AGUA BENDITA

a) LAS PROMESAS

Es una costumbre muy extendida la de *hacer promesas*. Ante la enfermedad de un ser querido, la cercanía de un examen, la falta de trabajo, etc., surge naturalmente el realizar una promesa. Pero ¿qué sentido tiene esa promesa?

No es posible asimilarla unívocamente a la figura clásica de *promesa* (voto) tal como ésta es analizada por los moralistas. No se trata de algo jurídico en el caso que nos ocupa. Es más bien expresión de la virtud de religión.

En ese sentido implica en primer lugar una relación personal con Dios, Cristo, la Virgen o el santo a quien se hace la promesa. Se le pide un auxilio, una ayuda, una gracia, al tiempo que se le ofrece, en agradecimiento, una promesa que es simplemente ofrenda, o bien, ofrenda y sacrificio.

Bajo este aspecto, las promesas que realiza nuestro pueblo llevan implícito el reconocimiento de un Dios providente, de un Dios que cuida de nosotros con amor, de un Dios que salva. A través de las *promesas* el hombre refiere sus necesidades a Dios requiriendo su auxilio. El refrán “*A Dios rogando y con el mazo dando*” lleva a que la referencia religiosa a Dios, a Cristo, a la Virgen o a los santos vaya unida a un esfuerzo humano para lograr lo que se pide. Así, el que hace una promesa a san Cayetano para conseguir trabajo, simultáneamente re-

⁸ La literatura gauchesca refleja esta convicción cuando habla del *cristiano* en lugar del *hombre*.

corre los avisos clasificados de los diarios para lograrlo. En este contexto la promesa a más de ser un acto de la virtud de religión es expresión auténtica de fe cristiana, tanto por su referencia personal con el Absoluto salvífico, cuanto por la conciencia de que la gracia no exime del esfuerzo humano natural, sino que coadyuva a éste.

La promesa reviste el carácter de ofrenda. Algunos ven en esta ofrenda un sentido utilitario que desnaturalizaría la fe. Sin embargo la realidad es más compleja. La virtud de religión —cuyo objeto es el culto— es parte de la justicia por cuanto expresa la necesidad de dar a Dios lo que le es debido.

Múltiples son los actos a través de los cuales el hombre intenta dar a Dios lo que le es debido: la adoración, la vida teologal, la oración, las ofrendas, los sacrificios. Dentro de estos actos, las promesas tal como son vividas por nuestro pueblo reflejan especialmente la oración, la ofrenda, el sacrificio y el agradecimiento.

Es raro encontrar una promesa que en su origen no esté unida a una oración de súplica y que en su cumplimiento se halle separada de una oración de agradecimiento. La ofrenda prometida implica generalmente un sacrificio que expresa la necesidad de dar algo a Dios, a la virgen o al santo. Necesidad que es otro modo en que se pone de manifiesto el sentido de justicia de nuestro pueblo. Es así como se promete ir a pie a Luján, entregar el primer sueldo a san Cayetano, ir al santuario todos los 7, confesar y comulgar, etc.

En el caso de la ofrenda de velas y flores, velas que se consumen y flores que se marchitan, el sacrificio no es sólo lo que el cumplimiento de la promesa exige de privación de la persona, sino también el sacrificio —la destrucción, el aniquilamiento— de la cosa misma ofrecida, en honor de Dios, de la Virgen o del santo.

Las corrientes secularistas parecen haber olvidado el sentido profundo que tiene la virtud de religión no sólo en orden a expresar la fe, sino también para arraigarla, purificarla y profundizarla. Las corrientes sacralistas, por su parte, tienden a suponer que la fe no requiere ser profundizada, purificada y arraigada, tendiendo, de hecho, a un inmovilismo pastoral muchas veces rutinario. No es posible fe cristiana sin expresión religiosa. En este sentido, por las consecuencias pastorales que se siguen, sería necesario profundizar la reflexión acerca de la liturgia conectando a ésta más explícitamente con la virtud de religión y desarrollando todas las virtualidades de ésta. Este camino posibilitaría una real superación pastoral del sacralismo y el secularismo.

En el caso concreto de San Cayetano, de Liniers, se ha constatado el valor de la promesa como expresión de la fe del pueblo. Expresión que requiere un margen de libertad para que no condicione la espontaneidad y creatividad propia de la virtud.

Pero simultáneamente se vio la necesidad de profundizar el ejercicio de la religión (virtud de religión) otorgando a la fe un sentido no simplemente individual sino social. De este modo se intenta que la promesa por la cual se ofrece algo en

justicia, no se desnaturalice dejando de ser un acto de la virtud de religión y pasando a ser sólo un acto de comercio con Dios. Por otra parte, al comprobar que la promesa implica un acto de fe y de esperanza, se busca conectar ambas virtudes con la caridad, por una doble vía: la de relacionar los actos de fe y esperanza personales con la dimensión social, comunitaria, de los mismos; y la de que la ofrenda propiamente dicha esté constituida por un objeto que sirva a los hermanos.

Tal es el sentido pastoral del cambio de promesas realizado bajo el lema: *Agradezca a San Cayetano ayudando a un hermano*. La nueva ofrenda: víveres y ropas, no será sacrificada en sí y por sí como las velas y las flores, sino sacrificadas en el hermano que la necesita. No se ha absolutizado el cambio de promesas por cuanto se reconoce que los víveres y ropas no encierran la misma significación de gratuidad reflejada por una vela que se consume o de belleza manifestada en una flor.

Sin embargo, el cambio de promesas no se limita a un hecho material, sino que adquiere su sentido más hondo por la Palabra anunciada y predicada sin descanso, la cual —unida al hecho de la ofrenda de víveres y ropas— posibilita la conexión de la caridad con la fe y la esperanza ya explícitas en toda promesa.

Por otra parte, el cambio de promesas —aceptado con facilidad a causa del arraigado sentido de sensibilidad y solidaridad de nuestro pueblo—, al tiempo que abre a la virtud teologal de la caridad, revitaliza el sentido de la Iglesia como institución salvífica, desde el momento en que la Iglesia ofrece el santuario al pueblo como lugar de auténtico encuentro con Dios y con los hombres. Lugar en el que hallan la Palabra de Dios y lugar en el que pueden concretar una ayuda fraterna hacia los más pobres, necesitados y desvalidos del pueblo mismo. Al revitalizar su sentido de mediadora, la Iglesia renovada en cuanto institución salvífica, cobra nueva significación para el pueblo.

b) LAS BENDICIONES

La teología sacramental contemporánea comprende a Cristo como sacramento original del encuentro de los hombres con Dios. De la sacramentalidad de Cristo por mediación de la Iglesia —ella misma es sacramento— surgen una multitud de signos y gestos sacramentales de entre los cuales se privilegian los siete sacramentos de la Nueva Alianza.

Las bendiciones, tradicionalmente consideradas como un sacramental derivado y preparatorio, a la vez, del organismo ritual-sacramental configurado por Trento, requieren una nueva comprensión desde la teología sacramental contemporánea. La conexión de la bendición con los siete sacramentos está explícita en la definición que del sacramental hace el Código de Derecho Canónico: "*Cosas o acciones mediante las cuales la Iglesia, imitando en cierto modo los sacramentos, tiene la costumbre de obtener por su propia oración, efectos especialmente espirituales*"⁹.

Sería necesario avanzar en la comprensión de los sacramentos en general y de la bendición en particular, fundamentándolos no ya exclusivamente en relación a la estructura sacramental septenaria, sino también dentro de la luminosa y amplia perspectiva que se abre al comprender a Cristo como sacramento original, del cual participa primigeniamente la Iglesia como sacramento, incluyendo el organismo sep-

⁹ C. I. C., canon 1144.

tenario; y, además, desde Cristo Cabeza se constituye un multiforme haz de sacramentalidad en sentido amplio, dentro del cual los sacramentales adquieren renovada vitalidad.

Semejante reflexión se verá dinamizada y enriquecida por la vivencia popular acerca de la bendición o del agua bendita, por ejemplo. En las páginas que siguen nos detendremos a formular este aporte.

Cuando se pregunta a alguien que pide la bendición de un objeto religioso por qué lo hace, la respuesta inmediata es: "*Porque tengo fe*". Si la conversación continúa, aflorará la conciencia de que el objeto sin bendecir no vale, la estampa será sólo un papel impreso, la medalla un trozo de metal estampado. Sólo después de la bendición el objeto religioso *vale*. Esta certeza metida hasta los tuétanos en el alma popular, es la que motiva que en los santuarios, por ejemplo, sea tan generalizado el pedido de *bendición*.

La teología clásica de las bendiciones distingue a éstas entre constitutivas e invocativas. Las primeras sustraen del ámbito de lo profano a los elementos objeto de la bendición, para constituirlos en sacros o con capacidad de significación sagrada. Tales son las bendiciones que la Iglesia otorga al agua, la sal, los altares, las campanas, medallas, imágenes, estampas, rosarios, cementerios, etc. Cada uno de los objetos mencionados requerirían una atención especial de la reflexión teológico pastoral a efectos de especificar el tipo de significación sacra que les confiere la bendición.

Las segundas, invocativas, no constituyen una sacralidad sino que se imparten en orden a impetrar la ayuda de Dios, mediante la gracia de Cristo Cabeza, a efectos que las personas puedan orientarse rectamente hacia Dios y comunicarse con los hombres fraternalmente. En este sentido, las bendiciones invocativas constituyen una súplica eclesial orientada a la consecución de un bien. De allí surgen las bendiciones de los niños ya bautizados, la de las madres, la de aquellas personas que sienten ser de Dios y acosadas por el mal piden la bendición y la imposición de manos por parte de un presbítero.

Sin embargo, las bendiciones invocativas adquieren un nuevo matiz cuando éstas se imparten sobre cosas, por ejemplo, autos, hospitales, casas, etc. En este caso la bendición es como en los anteriores, una súplica eclesial ordenada a que el objeto bendito sea usado por las personas de modo tal que coadyuve a su bien temporal para que la consecución de éste sea preludio de —y al mismo tiempo conduzca a— la salvación eterna.

Creemos que mediante los sacramentales, la sacramentalidad amplia de la salvación de Cristo es impetrada en las diversas circunstancias y tiempos de la vida humana. Y ésta es una actitud profundamente coherente con la encarnación de la fe en el corazón del hombre, en el seno del pueblo y en la médula misma de una cultura.

El término "secularización" que en la actualidad es utilizado con contenidos negativos que precedentemente hemos criticado, tiene en otro contexto una significación positiva: la secularización bíblica. En este sentido la secularización generada por la pedagogía de Dios en el curso de la Revelación se orienta a valorar en sí el orden natural, el universo de causas segundas. Pero esta valoración *en sí* se hace más honda desde el momento que no se la valora *en sí* y *por sí*, sino *en sí* y *por Dios* de quien es efecto, reflejo, manifestación o semejanza. Entendido en este sentido bíblico, la secularización es la base que posibilita una sacramentalidad real y, en consecuencia, el ejercicio de las bendiciones eclesiales.

Esta secularización *revelada* se distingue y contrapone a los otros sentidos de secularización que por caminos teóricos o prácticos cuestionan la posibilidad y la eficacia de la bendición. Como resultado de un proceso filosófico, científico y técnico se postula al hombre y a las cosas como poseyendo una total autonomía *en sí* y *por sí* y de este modo surgen múltiples formulaciones teóricas secularizantes.

En muchos ambientes se ha tornado lugar común hablar del "*proceso de secularización como hecho irreversible*". ¿No ha llegado el momento de poner en crisis esta afirmación?

En primer lugar, ¿existe en nuestro pueblo tal "proceso de secularización"? Creemos que no, pero, en todo caso, la conciencia creyente de ningún modo puede asumirlo como si fuese un hecho totalmente positivo, o rindiéndose ante él con un sentido fatalista.

La secularización asumible desde la fe es la secularización bíblica. Esto es, la de la autonomía de lo temporal, que en términos políticos implica, por ejemplo, que cada pueblo se dé a sí mismo su propio proyecto histórico. Los restantes sentidos que actualmente tiene el concepto de secularización, constituyen —por así decirlo— un reto a la fe, un desafío por parte de la incredulidad a la conciencia creyente, exigiendo a ésta desarrollar toda su específica tarea misionera, apostólica y contestaría frente a la no fe que está implícita en tales secularizaciones.

Configurándose acriticamente con tal universo cultural, los ministros pastorales no pocas veces se tornan agentes y promotores de una secularización práctica.

En efecto, la costumbre de bendecir con la sola señal de la cruz promueve una secularización práctica. Por una parte, al eliminar del rito la Palabra, se impide que ésta sea la culminación de un proceso de evangelización ordenado a convertir el corazón. Conversión que es de fundamental importancia en toda bendición, y especialmente en las invocativas. Se vacía asimismo a la bendición de su carácter de oración eclesial que le es inherente desde el momento que constituye un sacramental de la Iglesia.

Finalmente, al prescindir de la necesaria y pedagógica presencia de la Palabra, se vacía el carácter sacramental *ex opere operantis Ecclesiae* configurativo de la bendi-

ción, y de hecho inauténticamente se le otorga un carácter práctico *ex opere operato* exclusivo del organismo sacramental.

De este modo, a más de secularizar la fe, se promueve erróneamente un sentido mágico de la bendición fomentando un uso supersticioso de la misma. No es posible acusar a la fe del pueblo de mágica y supersticiosa, cuando no ha sido el pueblo sino los ministros eclesiales quienes engendraron con su praxis carente de Palabra la posibilidad de tales desviaciones.

(En el folleto *Nuestro santuario*, páginas 10-11, puede encontrarse un modo de explicar popularmente el sentido de la bendición.)

Para salir al encuentro de las dificultades mencionadas, surge la necesidad de revitalizar el sentido de la bendición otorgándole una conveniente solemnidad a su celebración, semejante a la que suele percibirse en las celebraciones de la Palabra y menor por tanto a las celebraciones litúrgicas propiamente dichas.

La forma comunitaria de la ceremonia de bendición posibilita devolver a la misma su sentido primitivo conectándola con un eficaz y transformador anuncio de la Palabra, que según las circunstancias podrá llegar a ser dialogal con los fieles que piden la bendición, reflejándose de este modo una correcta pedagogía en orden a la catequesis de adultos.

Por otra parte, cabe destacar que el sacerdote o diácono que realiza el sacramental de la bendición, lo hace en nombre de la Iglesia y por tanto de tal modo que los fieles puedan descubrir en sus gestos y palabras que lo que él hace, lo hace la misma Iglesia de Cristo por su ministerio. Un rito correctamente realizado es ya una predicación.

En este contexto es reprobable, pastoral y canónicamente, la costumbre introducida en las santerías de algunos santuarios de vender los objetos religiosos *ya bendecidos*. Costumbre que, además de ser una competencia desleal con los *santeros* vecinos, fomenta la condición mágica de la bendición. Por otra parte, la actual legislación de la Iglesia indica que la venta de un objeto bendito le hace perder automáticamente su carácter de tal. En otras palabras, es un modo de *estafa*.

c) EL AGUA BENDITA

La riqueza de significación del agua en lo que a purificación, frescura y fecundidad se refiere, ha sido asumida por Cristo como elemento material para la realización del bautismo. La praxis cristiana ha constituido con ella, además, un sacramental —el agua bendita— necesario para la ejecución de los ritos de los restantes sacramentales, especialmente de las bendiciones que requieren aspersion.

El sentido originario del agua bendita, en cuanto sacramental, está profundamente relacionado como signo y recuerdo del agua vivificadora y purificante del bautismo. Surge de allí la eficacia del signarse con agua bendita con la intención de que sean perdonados los pecados veniales.

El uso del agua bendita está muy extendido en nuestro pueblo, pero como probablemente haya sido el sacramental entregado con menor contenido de Palabra, es el más crítico en las formas de utilización populares: como remedio, bebida, elemento para la medicación de curanderos, a más de la inasible costumbre espiritista de buscar agua bendita en *siete iglesias*.

Sin embargo parece posible intentar un reordenamiento del uso del agua bendita conectándola muy explícitamente con el sacramento del bautismo y de este modo prolongar en el tiempo la catequesis bautismal¹⁰.

d) LAS IMÁGENES RELIGIOSAS

Finalmente cabe decir una palabra al menos acerca de la iconografía religiosa. Es un aspecto importantísimo en un tiempo en que la comunicación humana se realiza primordialmente a través de la imagen. Por influjo de corrientes intelectualistas y elitistas, que se postulan como modernas y actuales, se fue dejando de lado el cuidado de la iconografía religiosa como medio de evangelización.

Las estampas, medallas o imágenes adquiridas masivamente por el pueblo, al no ser promovidas con un criterio pastoral, pasaron a ser objeto importante de lucro por parte de pequeños industriales y comerciantes avezados, carentes de sentido religioso. Nos escandalizamos hoy de los adesivos que se venden en las adyacencias de los santuarios, sin percibir que la profusión de llaves de la suerte, termómetros, timones, cuernitos, etc., vienen a llenar la ausencia de una iconografía auténticamente religiosa.

En el ámbito de una cultura de imágenes se torna necesario asumir la recreación de éstas desde una estrategia de evangelización global. En este sentido, parte de los ingresos de los santuarios estaría muy eficazmente destinados si se los afectase, coordinada e inteligentemente, a la creación y producción de una nueva iconografía popular capaz de transmitir junto al Evangelio, la belleza, o al menos el buen gusto.

VI. - LENGUAJE PASTORAL

El encuentro personal cálido con aquellos que solicitan el bautismo, la pedagogía paciente respecto de las promesas y las celebraciones cotidianas —muchas veces dialógicas— de las bendiciones de objetos religiosos, constituyen en su forma nuevos instrumentos pastorales. Algo ya hemos hablado al respecto. Nos detendremos a continuación a re-

¹⁰ En "Nuestro santuario", págs. 12-13, se incluye el texto de un folleto confeccionado con el fin de entregarlo junto con la botellita a quienes solicitan agua bendita. Los resultados de este intento —por lo reciente— son difíciles de evaluar.

señar otro instrumento pastoral: la prensa gráfica como medio de comunicación social al servicio de la evangelización integral del pueblo.

Si toda la dinámica pastoral del santuario se orienta a que sea éste un lugar de auténtico encuentro con Dios y con los hombres, esta tónica evangelizadora por vía del encuentro, es necesario prepararla y a la vez prolongarla. ¿Cómo hacerlo? Entre las múltiples posibilidades en San Cayetano se ha optado por una: la revista del santuario.

La concepción de ésta, como así también su presentación, debía intentarse que estuvieran a la altura de las publicaciones periódicas que se encuentran en cualquier quiosco. Por tanto, era necesario que el contenido de la revista se formulara de un modo predominantemente gráfico: de allí que se plasmara la finalidad de la revista como *una catequesis con fotos*.

El esquema original fue simple: una sección central a la que se denominaría "*Jesús habla a su pueblo*" sería la encargada de conducir la evangelización de adultos. Mediante una nota en tono ameno y estilo más libre se trataría de ir rescatando, purificando y afianzando los valores humanos del pueblo. Con motivo del cambio de promesas, se reflejaría la situación de las diversas zonas del interior que requieren ayuda. Tres secciones más: *Contestamos su pregunta*, *Demos una mano* y el *Informe de los víveres recibidos*, completarían cada entrega.

Inicialmente concebida como revista de 16 páginas, ya en su aparición pasó a 24 y en el número siguiente a 32. Al poco tiempo se incluyó una nota *reportaje* a efectos de brindar una concepción de los mismos distinta a la habitualmente *chismosa* de las revistas especializadas. Iniciando el segundo año, "*Pan y Trabajo*" —tal es el nombre de la revista— comenzó la publicación seriada de la *Vida de san Cayetano de Thiene* con la intención de provocar un mimetismo transformador de la vida de los devotos. Como secciones esporádicas figuran el informe económico del santuario y una reelaboración del sentido de algunas expresiones religiosas populares: cadenas, promesas, bendiciones, etc.

Toda la creatividad del equipo de la revista está centrado en el esfuerzo de plasmar periodísticamente el lenguaje cotidiano del pueblo. Existe de hecho un lenguaje por así decir, eclesiástico, como resultado de una cultura bíblica, filosófica y teológica. Entretanto el pueblo se expresa diariamente en un lenguaje común, simple y llano. La catequesis de iniciación por él recibida no ha llegado a transferirle el lenguaje eclesiástico y por tanto éste resulta con frecuencia incomprensible para el pueblo que experimenta la permanente sensación de hablar otro lenguaje. La tarea de evangelización masiva intentada con esta publicación requiere una permanente actitud de búsqueda por asumir y expresar el Evangelio mediante el lenguaje, los valores y las categorías del pueblo. Objetivo arduo sólo parcialmente logrado.

La otra cara del lenguaje está configurada por el bombardeo de imágenes producido continuamente por los medios de comunicación. Esta faceta quiere ser resuelta con el recurso a la abundancia de fotografías sugestivas y de calidad.

A dos años del inicio de la experiencia, la misma se vio fortalecida con la aparición coordinada de otras dos revistas: "*Luján — La Perla del Plata*" y "*Difunta Correa*", con lo cual se apuntaba, aparte de la faz económica, la factibilidad y perdurabilidad de este intento, promediando en conjunto un tiraje mensual de 50.000 ejemplares. La organización de una cooperativa de trabajo, por parte de muchos miembros del equipo de redacción, abre numerosas perspectivas para el futuro próximo.

VII. — LA PASTORAL POPULAR COMO ESTRATEGIA EVANGELIZADORA DE UNA IGLESIA POBRE

Las rápidas reflexiones anteriores, realizadas desde el interior de un santuario, reflejan sólo parcialmente el horizonte amplio de la pastoral popular.

Si bien el santuario es el lugar, el templo en el que el pueblo gusta expresarse y alimentar su fe, y por tanto requiere una atención pastoral privilegiada, quedan otras perspectivas que señalaremos brevemente una vez reseñada la importancia pastoral del santuario en el área urbana de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires.

Generalmente el santuario es el lugar de culto elegido por la mayoría del pueblo. Si sumamos mensualmente la cantidad de fieles que en su transcurso concurren a San Cayetano (Liniers y Belgrano), Nuestra Sra. de Pompeya, Santa Rita y San Pantaleón, por ejemplo, el número resultante será notablemente mayor al de los que concurren un domingo a misa en todas las parroquias, iglesias y capillas porteñas sumadas. Este hecho es reflejo de una realidad que ha de ser asumida pastoralmente. Los santuarios cobijan a una considerable cantidad de cristianos que expresan su vida cultural "mensualmente", en lugar de "dominicalmente". Consecuencia lógica de una iglesia pobre de sacerdotes en relación al total de la población bautizada. Signo esperanzador que manifiesta el hecho de que el Señor no abandona a su pueblo, sino que a través de su Espíritu mantiene viva y operante la fe de muchos, a pesar de la difusa presencia eclesial que es posible brindarles.

Por esa sola razón la importancia del santuario cobra un relieve singular, a más de que la presencia sacerdotal en ellos posee un efecto pastoral multiplicador de trascendental importancia. Citando sólo un ejemplo cabe señalar que mientras en los ámbitos estrictamente parroquiales la confesión sacramental e incluso la misma dirección espiritual han sufrido un retroceso —a veces de gran importancia—, en los santuarios se percibe la constante experiencia de conversión unida al

sacramento de la penitencia y a la búsqueda de consejo, orientación y ayuda recurriendo al diálogo con el sacerdote.

Al afirmar los ingentes esfuerzos que se exige hoy a la Iglesia para ser fiel a su misión de servir a la salvación integral del hombre, resulta necesario aprovechar —debido a la escasez de medios humanos y apostólicos— la trascendencia, importancia y extensión —cuantitativa y cualitativa— que ofrece el trabajo pastoral en el interior de un santuario.

Una profusa cantidad de loteos en el Gran Buenos Aires ha engendrado la proliferación de barrios populares en el cinturón urbano. Barrios imposibles de ser cubiertos con la institución de parroquias. Sin embargo, sus habitantes mantienen viva su fe concurriendo mensualmente a San Cayetano, por ejemplo. Situación que ha de repetirse seguramente en otros santuarios urbanos con relación a sus respectivas áreas de influencia. Este hecho ha dinamizado la reflexión del equipo sacerdotal de San Cayetano, concretada en la intención de ir organizando en torno del santuario grupos cristianos en los que se brinde una intensiva evangelización de adultos, los cuales, debidamente coordinados, puedan dar origen a una presencia de comunidades cristianas de base en tales barriadas actualmente sin posibilidad de ser atendidas.

Intención que no ha traspasado el umbral de un proyecto, debido a la escasez de agentes pastorales con que cuenta hoy San Cayetano. Pero, al mismo tiempo, proyecto que se vislumbra como posible solución de la actual desatención pastoral de numerosos núcleos suburbanos.

Reseñada sintéticamente la riqueza de perspectivas de evangelización integral que creemos ver anidadas en el interior del santuario, pasemos a expresar brevemente la amplitud mayor que presenta la pastoral popular.

Entendiendo que el mandato del Señor expresado en *Mt.*, 28, 19 confiere un neto horizonte de universalidad a la misión de la Iglesia, que se concreta en la evangelización y el bautismo de todos los pueblos y de todo el pueblo, dejamos de lado las concepciones elitistas de pertenencia y compromiso con la Iglesia, por cuanto en ellas parecen aflorar ciertos resabios gnósticos o al menos una concepción —por así decirlo— aristócrata de la salvación.

Permanece no obstante la figura bíblica del *resto de Israel* autoapropiada por algunos, respecto de la Iglesia institución en su conjunto. Oponemos a la misma otra figura igualmente bíblica: *la levadura*. Esta nos parece que resulta más exacta y coherente con las concreciones históricas de la misión salvífica de la Iglesia. Mientras que la primera corre los riesgos de una autojustificación farisaica o de un ghetto profético ya justificado, la segunda afirma que el cristiano y la Iglesia son esencialmente misioneros, mediadores. Carecen de sentido aislados del pueblo histórico que ha de ser salvado. Al modo como la levadura sólo es tal en contacto con la harina que le extrae todas sus virtualidades leudantes al acogerla en su seno, los cristianos sólo son plenamente tales cuando se insertan en el seno de un pueblo histórico, recibiendo

éste —mediante una mutua comunión— la eficacia transformadora del Evangelio y configurando, por tanto, con renovada amplitud la Iglesia, masa fermentada y levadura al mismo tiempo.

De allí que la prioridad, dentro de una perspectiva de pastoral popular, sea considerar a cada hombre y a todo el pueblo como sujeto capaz de relacionarse con Dios y con los hombres construyendo la historia. Tal actitud contrasta notablemente con la característica de los grupos cerrados que consideran a *los que están afuera* como si fuesen objetos, recurriendo a la mediación de una ideología, una encuesta o un test colectivo para establecer contacto.

Gran parte del universo cultural contemporáneo está signado por la falacia de reducir a los hombres y a los pueblos a la categoría de objetos desposeyéndolos de su capacidad de decisión, creatividad y autodeterminación. Es así como la denominación colectiva *pueblo* es sustituida por la apática y despersonalizadora de *masa*.

Los obispos argentinos no dudaron en proclamar el carácter de sujeto —personal y colectivo a la vez— que es inherente a todo hombre y a todo pueblo, máxime cuando a la dignidad humana se le ha agregado la gratuita filiación adoptiva por mediación del bautismo recibido. Tal convicción los ha llevado a declarar en la introducción misma del documento sobre pastoral popular:

“La Iglesia en nuestra patria reconoce como hijos suyos a la multitud de hombres y mujeres bautizados que forman la gran mayoría de la población argentina.

*Ella, como Madre, se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores. Si no lo hiciera así o no los considerara como miembros predilectos del pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta.”*¹¹

Toda la misión de la Iglesia, como dijimos, se orienta a concretar —en cuanto mediadora y sacramento— la salvación integral de todo el hombre y de todos los hombres. Salvación o liberación, implantada definitiva y a la vez germinalmente en la historia gracias al Misterio de la Encarnación y Pascua del Señor Jesús, Cristo del Padre.

De allí que, fiel a su misión, el pueblo de Dios se encarna en un pueblo histórico nacional, aportando a éste las semillas de unidad, justicia, verdad y amor que nacen del Evangelio tanto predicado como vivido, y recibiendo de él el contexto, la concreción histórica, en la que ha de tornarse visible la liberación realizada por Cristo.

La pastoral popular no puede ser concebida sólo como una necesidad de privilegiar la atención de los santuarios. Tampoco como una actitud superficial de corte populista, sino como la tarea de asumir integral y coherentemente el hecho, salvífico e histórico, de la realidad de un pueblo o nación concreta en su inmensa mayoría bautizada y por tanto pueblo de Dios a la vez que pueblo histórico.

¹¹ *Pastoral popular* (ver nota 3), Introducción, p. 37.

El bautismo en tal contexto, al mismo tiempo que acontecimiento salvífico, abre a la afirmación de una realidad fundamental de resonancia política que compromete a todo el pueblo de Dios en su conjunto, desde el momento en que constituye al hombre bautizado en un sujeto llamado por la gracia a la divinización adoptiva. Divinización que alcanzará no solitariamente sino en cuanto miembro de una nación santa, de un pueblo sacerdotal y a la par profético. Divinización que será plenitud de santidad en la perfecta comunión con Dios y con los hombres que caracteriza la Iglesia celestial.

Pueblo en el cual el Espíritu realiza la alimentación de los gérmenes liberadores sembrados por el bautismo. Pueblo históricamente peregrino en la esperanza, y por tanto no alienado ni fatalista, sino necesariamente activo y protagonista como sujeto de una historia humana que pugna por anticipar y realizar —dolorosa y parcialmente— en el tiempo, la liberación cristiana que en su consumación es gratuita y escatológica.

La Iglesia, por tanto, arraiga en el pueblo, siendo ella misma pueblo expectante y activo, santo y pecador, liberado y oprimido. Este hecho le permite tomar conciencia de su pobreza a la par que de su riqueza, proyectándose como servidora humilde y fiel de todos, incluso de aquellos que al menos visiblemente aún no se han insertado por el bautismo en el proceso temporal y escatológico de una historia que sufrientemente camina —mediante éxitos y fracasos parciales— hacia la plenitud que el amor misericordioso del Padre y la acción pujante y transformadora del Espíritu, orienta inexorablemente hacia el Señor de los tiempos, el Cristo gloriosamente resucitado.

Visibilizada en el contexto del misterio de la Iglesia peregrina, la pastoral popular trasciende los límites de un área peculiar, definiendo una praxis pastoral englobante que concretiza la misión de la Iglesia en su totalidad.

Esto lleva a que toda acción pastoral de la Iglesia —precisamente porque ella es consciente de que es pobre en medios y a la vez de que su misión es esencialmente católica, universal— se proyecte como servicio al pueblo histórico. Servicio que excede en mucho el carácter de estrategia evangelizadora. Servicio por el cual ella crece, se ennoblece y santifica evangelizando y siendo evangelizada.

GUILLERMO RODRÍGUEZ MELGAREJO

ALGUNOS PRINCIPIOS PARA UNA TEOLOGIA DE LA PASTORAL POPULAR

Los días 7, 8 y 9 de setiembre 1973, el Instituto de Cultura Religiosa Superior conmemoró el 5º aniversario de Medellín (IIª Conferencia General del CELAM) organizando un Seminario sobre Pastoral Popular, en San Miguel (Buenos Aires).

Formaban el equipo directivo los presbíteros Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrell, Juan Filipuzzi, Fernando Boasso y Guillermo Rodríguez Melgarejo; la Hna. Aída López, la señorita Celia Bassa y el señor Ignacio Palacios Videla. La presentación de los temas estuvo a cargo de los dos primeros.

En respuesta a invitación del Instituto participaron del Seminario: dos obispos (Mons. Enrique Angelelli, de La Rioja y, durante una jornada, Mons. Eduardo Pironio, de Mar del Plata), quince sacerdotes, quince religiosas y veintiún seglares. Esta diversidad de estados eclesiales se vio enriquecida por la variedad y amplitud geográfica que representaban estas personas, que cubría prácticamente todas las regiones del país.

En las exposiciones, la reflexión personal y el intercambio en grupos y en plenarios se abordaron los temas que están bien expresados en los "Quince principios generales de la Pastoral Popular" que fueron entregados al comienzo del encuentro. Los transcribimos a continuación de esta nota pues juzgamos conveniente que continúe el diálogo y se profundice la reflexión sobre los mismos.

La actualidad del temario presentado, sus proyecciones tan concretas a la realidad de nuestra Iglesia argentina, el asumir nuestra historia y nuestra situación nacional actual por parte de la fe, en una referencia recíproca, etc.: fueron factores que provocaron en todos los participantes un verdadero empeño en ahondar la reflexión y el intercambio de criterios y experiencias. Hubo la impresión general de haber realizado en esos tres días un trabajo realmente importante y de la necesidad de continuar de alguna manera lo que allí había comenzado. Para encauzar y concretar esto, quedó constituido un nuevo equipo con bases más amplias.

Es de desear que este propósito se lleve a cabo; y que trabajos semejantes a este Seminario tengan lugar también a niveles diocesanos o regionales.

No se pretendió explicitar conclusiones finales, lo que nada quita a la importancia y hondura de todo lo que se dijo, se elaboró y se puso en común en esos tres días.

ERNESTO MAI

QUINCE PRINCIPIOS GENERALES DE PASTORAL POPULAR

1. Los pueblos latinoamericanos son sujetos y agentes colectivos de la historia de nuestro continente.
2. Nuestros pueblos son una realidad histórica, cultural y sobre todo política. Son las grandes mayorías, generalmente oprimidas y marginadas, que históricamente se han enfrentado a los sucesivos proyectos imperialistas de dependencia.
3. Nuestros pueblos han rechazado, siempre y de mil formas, la dependencia económica, política y cultural que han querido imponerle los centros de poder. Estos centros siempre han instrumentado para sus fines a minorías ilustradas y auto-marginadas de la realidad de los pueblos.
4. Integran el pueblo —que es una realidad histórica y cultural— los oprimidos y los que no oprimen, en la medida en que se insertan en su dinámica y se identifican con su proyecto.
5. La cultura popular se expresa en la actitud común frente a la naturaleza, frente a los otros hombres, frente a los otros pueblos, frente a sí mismo y a Dios; una actitud común frente al desenlace de la vida y de la muerte.
6. El proyecto popular es el ideal histórico de liberación que se va dando el pueblo, desde sus contenidos propios y maneras de vivir, o sea desde su cultura, y siempre se ha manifestado resistiendo el proyecto de la cultura iluminista o imperial.
7. Nuestra cultura popular ha nacido iluminada por la fe cristiana. Esta fe cristiana lleva en sí misma una dinámica revolucionaria que impulsa a la liberación.
8. La fe crece en el pueblo que crece, y el pueblo crece apoyado en su fe. Por eso el pueblo vive siempre con esperanza la dureza de la lucha.
9. La cultura popular ha encontrado en la fe cristiana su sentido último, y los ritos y costumbres en los que el pueblo descubre su propia identidad.
10. En la medida que el pueblo se libera, se humaniza y se evangeliza, realiza su proyecto histórico.
11. La Iglesia, por la evangelización y la catequesis, deposita la fe en la conciencia del pueblo. La lucha del pueblo desarrolla las potencialidades revolucionarias de esa misma fe.
12. Los actos y gestos religiosos de la cultura popular expresan y transmiten la fe.
13. El pueblo, al asumir la fe y tornarse pueblo de Dios, aporta el sentido trascendente e integral de la liberación evangélica, al proyecto que surge de la cultura popular. Por su parte, el pueblo de Dios, en la medida que asume la cultura popular, se identifica con el pueblo histórico, dándole mayor unidad.
14. Este proyecto de liberación se opone a los proyectos no populares —muchas veces populistas— protagonizados por *élites* que monopolizan en sí el rol de responsables de la historia humana y pretenden reducir al pueblo al rol de pasivo beneficiario o de simple objeto usufructuante.
15. Nuestros pueblos han accedido a la fe por medio del bautismo y de la predicación. El bautismo, al implantar germinal y realmente la fe, la esperanza y la caridad, tiene asimismo la virtud de insertar a los bautizados en el proceso de liberación de todo el pueblo, en cuyo seno se juega la suerte histórica del pueblo de Dios.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

BOUILLARD, HENRI: *Comprendre ce que l'on croit*, coll. Intelligence de la foi, Aubier, Paris, 1971, pp. 156.

El autor ha tenido la feliz idea de reeditar juntos una serie de artículos dispersos en el tiempo y en el espacio, y por lo mismo no siempre de fácil acceso.

Digamos primero, en general, que su obra traduce una característica del autor, bien conocida de quienes frecuentan sus escritos: una apertura franca, leal y vigorosa al diálogo teológico moderno. La ventaja del libro que comentamos es que permite quizá ver mejor la unidad mental —diríamos— que respalda dicha actitud. Una innegable fidelidad a la confesión de fe cristiana (y católica: capítulos 4 y 5) se aúna con un gran rigor metodológico que sigue las trazas de San Anselmo (capítulo 1, y también de algún modo el 2, que reedita su viejo trabajo sobre el sobrenatural).

Lo que más se destaca del libro, y en esto coincidimos con el autor, es el último capítulo, dedicado a presentar la "estructura teológica del Credo". Prenda, al parecer, de un trabajo ulterior de mayor envergadura, este capítulo es, por sí sólo, una síntesis de la mayoría de los elementos dispersos en el resto de la obra (p. 11).

Reajusta, en primer término, el programa teológico anselmiano, cuyas primicias había ofrecido el capítulo 1; destaca grandemente la importancia de las mediaciones históricas en la economía salvífica y, por consiguiente, en la ciencia teológica, de manera totalmente conforme al capítulo 2; muestra que en el corazón de toda su reflexión está el problema metafísico de la trascendencia y la inmanencia —o dicho de otra manera, de la presencia creadora—, lo cual resalta netamente de la lectura del capí-

tulo 3 dedicado a analizar las relaciones entre "autonomía humana y presencia de Dios. "; en fin, está lejos de ignorar la importancia del lenguaje en todas las reflexiones de la actual hermenéutica teológica, de la que, si bien parcialmente, se ocupa el capítulo 4.

Unas breves observaciones críticas para concluir. Ellas conciernen en especial al método. Compartiendo el entusiasmo del autor por la obra de San Anselmo, nos sentimos inclinados a pensar que su método dialéctico tiene que ofrecer a la teología más de lo que admite Bouillard. Un ejemplo para ilustrar. Al reflexionar sobre la actual problemática del lenguaje de la fe, más de una vez hemos pensado si la dialéctica ascendente típica del "*Proslogion*" (limitémonos a esa obra) no podía servir de pauta y de guía en la construcción de un proceso que diera cabida a todos los requerimientos, sea del estructuralismo, sea del análisis lógico, sea en fin del análisis fenomenológico, hasta desembocar en la dimensión ontológica del lenguaje, que *ipso facto* demostraría así sus caracteres onto-teológicos. Incapaces de demostrarlo aquí, sólo podemos adelantar nuestras impresiones. Por otra parte, creemos que el estudio del mismo Bouillard sobre "la estructura del Credo" se aproxima a esa perspectiva, aunque en una óptica directamente teológica.

Por otra parte, la importancia acordada por el autor a la mediación de Cristo (pp. 10, 30, 92, 113-117, 137...), y en particular a la mediación de Cristo como realización y cumplimiento (*accomplissement*) de la libertad humana —cosa que compartimos— recibiría quizás mayor luz si siguiera los pasos de la dialéctica de la libertad tal como la practica Anselmo, primero, en su trilogía moral (*De Veritate, de Libertate arbitri, de casu diaboli*), y luego en su obra cristo-

lógica (*Cur Deus homo*), que es la prolongación y el coronamiento de dicha dialéctica.

Es decir, y resumimos así nuestro pensamiento, el método anselmiano tiene una base y un acento muy antropológicos: la reflexión sobre las realidades del hombre —entendimiento y libertad— en su dinamismo propio permite remontarse paulatinamente hasta su perfección que linda con la trascendencia. En el ámbito intelectual, Anselmo encuentra al Dios Uno y Trino ("*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*", *Monologion*, cap. 64); en el terreno de la libertad, a la figura de Cristo. ¿Por qué? Valdría la pena interrogarlo a fondo.

Para concluir, un libro que vale la pena leer o releer —si se conocen ya los artículos— y que despierta la esperanza de tener pronto entre manos la obra de más envergadura prometida.

Eduardo Briancesco

DE ANDRÉS, TEODORO S.I.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Edit. Gredos, Madrid, 1969, pp. 301.

¿Qué decir de una obra que ha recibido elogios francamente opuestas? A los elogios ilimitados de unos (*N. González Caminero*, "La filosofía de Ockham como filosofía del lenguaje", *Gregorianum*, 1971, pp. 151-166) se oponen las marcadas reticencias de otros (*F. Ruello*, *Bulletin d'histoire des idées médiévales*, *Recherches de science religieuse*, 1971, pp. 253-257).

Digamos que, al menos para los lectores de habla exclusivamente española, ocupará un lugar indispensable en lo que se refiere al estudio de Ockham. Hasta el momento, para captar en profundidad el nominalismo medieval, y en especial el ockhamista, era necesario recurrir al famoso artículo de P. Vignaux, *Nominalisme*, del Diccionario de Teología Católica. A partir de esta publicación, los estudiantes o estudiosos de Ockham tendrán la ventaja de disponer en castellano de una muy sólida síntesis del nominalismo del franciscano inglés, o si se prefiere, de su filosofía del lenguaje.

Quizás sea éste el momento en que

podamos comenzar a plantear algunos problemas. El autor pretende haber probado que el nominalismo ockhamista es una filosofía del lenguaje "*in actu signato*", es decir, una elaboración refleja, tematizada, del problema de los universales. Pero, además, pretende que la totalidad de la filosofía de Ockham es una filosofía del lenguaje "*in actu exercito*"; vale decir, una aplicación vivida, ejercida de esa tematización precedente (p. 281). Si en cuanto al primer punto le daríamos de algún modo razón, tenemos cierta reticencia con relación al segundo.

En efecto, seguimos pensando con P. Vignaux (*Philosophie au Moyen Âge*, A. Colin, Paris, 1958, p. 179), que el nominalismo de Ockham parece ser una ontología de la cosa (la "*res*") donde una lógica del lenguaje se encuentra con una teología de la omnipotencia divina (la "*potencia absoluta*"). Esto vale, al menos, para la totalidad del ockhamismo que no parece entera y plenamente explicable (¡si tal cosa es posible!) que una vez dilucidados esos elementos y su interrelación. De lo cual se puede igualmente inferir entonces que ni siquiera "*in actu signato*" esta filosofía es independiente de los otros elementos. En otros términos, la elaboración del nominalismo depende de los planteamientos y de las soluciones típicas de Ockham en el terreno de la ontología y de la teología, cosa que otros estudios de Vignaux, así como también los de R. Guelluy y L. Baudry —que el autor conoce y cita explícitamente— parecen haber puesto de manera muy neta sobre el tapete. Siendo esto así, ¿qué sentido puede tener el afirmar que la totalidad de la filosofía ockhamista es una filosofía del lenguaje?

Lo que sí parece evidente —y éste es el mérito de la obra de de Andrés que lo pone muy de relieve— es que el efervescente autor medieval elaboró toda la problemática del conocimiento como una reflexión filosófica sobre el lenguaje.

Destaquemos algunos méritos concretos de la exposición. En cuanto al método, aparte de estar muy bien documentado, la importancia concedida a la "*Summa Logica*" arroja una luz intensa sobre el proceso de elaboración de la posición

definitiva de Ockham: de una visión psicológico-óptica a la visión íntegramente significativo-lingüística del concepto (IIIª parte, pp. 153 ss.).

En cuanto al contenido, aparte lo recién indicado sobre el proceso inquisitivo ockhamista, nos pareció excelente y muy útil toda la aplicación de la doctrina del signo al orden íntegro de los conceptos: absolutos y connotativos, a los "*pradicabilia*" y a los predicamentos (pp. 177-203). En fin, es digna de ser destacada la claridad expositiva del autor en todo lo que concierne a la teoría de la "suposición" (IVª parte, pp. 216 ss.), que lleva como de la mano a las conclusiones finales, donde la filosofía del franciscano inglés es designada como un *proposicionalismo realista* (pp. 271 y 284). Es al nivel de la "molécula" proposicional del lenguaje y no del "átomo" conceptual que se juega la validez del conocimiento. El signo adquiere así su pleno sentido por la "*suppositio*", por la función que juega dentro de la proposición. De lo que se sigue la primacía de su función "*personal*", que relega a las otras funciones, la "material" y la "simple", al plano de un "*metalinguaje*".

En resumidas cuentas, una obra bien realizada, pedagógica, seria. Un aporte interesante a la bibliografía medieval en castellano.

Eduardo Briancesco

MANARANCHE, ANDRÉ: *Creo en Jesucristo hoy*, Sígueme, Salamanca, 1973, 194 páginas (trad. del francés *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*, Seuil, París, 1968).

Con verdadera satisfacción saludamos la traducción del hermoso libro de A. Manaranche que obtuvo en 1968 el Gran Premio del libro católico francés. Se imponía hacerlo y viene a llenar una seria laguna de nuestra bibliografía teológica en lengua española.

No es fácil encontrarse con un libro que, encarando tan difícil tema, sea capaz de abordarlo en forma ágil, interesante, profunda y moderna. El estilo alerta del autor le permite satisfacer a las dos primeras exigencias; su seriedad y

competencia dan pie a un panorama doctrinal que, evitando la investigación sofisticada, eleva el nivel reflexivo del lector a alturas tales que la meditación se convierte fácilmente en una interpelación a la conciencia. En suma, una obra de la más alta y mejor divulgación teológica.

Destaquemos brevemente algunos aspectos salientes, que traducen el raro arte de Manaranche por detectar el núcleo esencial de los problemas.

Ante todo, la interrogación básica: "Iglesia de Jesucristo, ¿qué dices de tu Dios?" (p. 30). La presentación íntegra de Jesucristo, entre las tensiones de un moralismo que exalta a Jesús y de una gnosis que idealiza a Cristo, es la única respuesta posible (pp. 33-40).

¿Cómo reconocer al Señor? La II parte ofrece al respecto bellas meditaciones teológicas sobre la "estructura del Credo", primero escuchado (la fe como vocación) y luego profesado (la fe como obediencia inteligente y activa); y sobre la experiencia de la fe, alimentada bíblicamente por la tipología apostólica, en primer término, y por las figuras de Moisés y de Elías, en segundo. Por nuestra parte, hemos amado particularmente este último capítulo sobre "las dos etapas de la experiencia de Dios" que nos parece de una actualidad sobrecogedora (pp. 66-74).

Se enfrenta luego (III parte) a la reflexión moderna, presentando el "crescendo" de los problemas planteados (p. 82). Dos son los principales: ¿cómo adaptar el lenguaje de la fe? ¿qué quiere decirnos exactamente la fe? Dando prioridad al segundo, el autor ofrece una serie de capítulos fundamentales sobre las relaciones de la fe con la religión, la moral y la ideología sucesivamente. En lenguaje accesible y certero desata nudos aparentemente inextricables, abre perspectivas, obliga a reflexionar. Es quizá la parte más novedosa de su obra.

A ella hay que agregar el capítulo sobre *Fe y mito*, que integra la respuesta al problema sobre la adaptación del lenguaje (IV parte), precedido de una breve introducción sobre el cuestionamiento y la rehabilitación del lenguaje simbólico, y seguido de interesantes aplicaciones a las simbologías de la paternidad y del

mal. Pocas páginas, donde se puede aprender enormemente, sobre todo a bien situar los problemas.

La obra culmina distinguiendo el verdadero de los falsos riesgos de la fe, en especial de la falsa mística actual del silencio sobre Dios (pseudoteología negativa), que pretende reemplazar la urgencia de la evangelización por una actitud intelectual difícilmente discernible del ateísmo, aunque vaya acompañada de vocablos tan sonoros y tan fluidos como el de presencia y testimonio.

En una época como la nuestra, donde es arduo conciliar los valores tradicionales con los modernos, las exigencias del intelecto con los de la experiencia viva, el libro que comentamos está llamado a desempeñar un papel no desdeñable por su solidez y su equilibrio poco comunes. Recomendable para todo cristiano que se interese en los problemas de la fe. "Creo en Jesucristo hoy" merece ser leído en particular por los estudiantes regulares de la ciencia teológica y por aquellos cuya misión es, de acuerdo con el título del próximo sínodo romano, evangelizar al mundo contemporáneo.

Eduardo Briancesco

Centro Intercultural de Documentación (CIDOC): Colección "Sondeos", Colección "CIDOC-Fuentes"; Cuernava, México.

Desde el año 1963 funciona en México el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) que ha aportado una serie de estudios, colección de documentos e investigaciones sobre el amplio problema latinoamericano.

Quien observa por primera vez las publicaciones del Centro queda desorientado por la *diversidad* de temas, enfoques de problemas y puntos de partida. Ello responde a que CIDOC se ha autodefinido como "un lugar de encuentros para humanistas, cuya preocupación común es estudiar el efecto del cambio social e ideológico en las mentes y en los corazones de los hombres. Es un lugar para comprender las implicancias de una revolución social, pero no un instrumento para promover teorías particulares de ac-

ción social. Es un medio ambiente para el saber, el aprendizaje, y no una central de planificación activista. El contexto principal de CIDOC es la América Latina contemporánea" (Catálogo de Publicaciones, 1973, pág. 0/3).

Dentro de esta *diversidad* y el aparente "no instrumento para promover teorías particulares", afirmación que habría que analizar mucho más profundamente a partir de estudios sobre temas particulares o determinadas tesis que el Centro ha publicado, se ubican varias "series". Nosotros queremos comentar dos de ellas: "Sondeos" y "CIDOC-Fuentes".

"Sondeos"

CIDOC Sondeos es una serie de investigaciones socio-religiosas o histórico-religiosas de la fe y la religiosidad del hombre latinoamericano.

Sus títulos sobresalientes son: "Catecismos peruanos del siglo XVI", "Católicos y liberales de la generación del '80" (Argentina), "Cartas Pastorales 1895-1949" (Paraguay), "Documentos sobre la pastoral 1965-1967" (Problemas sacerdotales), "Documentos sobre la realidad de la Iglesia en América Latina 1968-1969", "Una imagen del hombre argentino", "Dominación y catequesis en América Latina siglos XVI-XVII", etc. Una colección total de 88 volúmenes hasta 1973 (cfr. lista libros recibidos en este mismo número).

No todos los estudios tienen el mismo valor. Si un juicio puede hacerse, sobre un panorama tan diverso, es que las publicaciones más valiosas son las que recogen en sus páginas la documentación original más abundante. En cambio, ciertas tesis particulares y estudios sociológicos muy determinados son de poca trascendencia, por el contrario, a veces merece ser objetada incluso la conveniencia de su publicación.

"CIDOC-Fuentes"

Pero, quien se interesa por el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina, sin duda en la serie "CIDOC-Fuentes" encontrará documentación importantísima para escrutar los orígenes de la organización eclesial en el Nuevo Mundo. Los pocos tomos que tenemos en nuestras manos confirman fehaciente-

mente lo dicho. Las actas de algunos Sínodos Diocesanos y Concilios Provinciales de Perú, Chile, Bolivia, Colombia (cfr. lista Libros recibidos en este mismo número), ya publicadas y las que vendrán, permiten presagiar una mayor objetividad en el análisis y estudios sobre la Iglesia latinoamericana, objeto acuciante en este momento, de muchos historiadores. En casi todos ellos la falta de confrontación con las raíces auténticas de la fe del pueblo latinoamericano, ha dado lugar a análisis socio-ideológicos de la religiosidad que ha sido configurada por cuatrocientos años de historia.

Si la Iglesia universal guarda con predilección la memoria fiel del pueblo cristiano de la época patristica, la Iglesia de América latina no debe olvidar la memoria de sus orígenes que le han impuesto un sello imborrable. Es así que CIDOC-Fuentes es uno de los aportes dignos de ser ponderados para la renovación pastoral de nuestro continente, que está convulsionado por una lucha de liberación y por la configuración de una fisonomía propia que el pueblo cristiano desde años está plasmando. Les toca ahora a los estudiosos devolver con "precisión" lo que "confusamente" están recibiendo diariamente de la vida cristiana de nuestra gente, que es heredera de una *historia única*. CIDOC-Fuentes es una buena herramienta en esta empresa.

Mario Vidmar

¿El matrimonio es indisoluble? Estudio ecuménico e interdisciplinar patrocinado por la Sociedad de Derecho Canónico de América. Preparado con notas e introducción por William W. Basset. Editorial Sal Terræ, Santander, 1971.

Del 15 al 18 de octubre de 1967 se desarrolló en la Universidad de Notre Dame, Indiana, un Symposium interdisciplinario organizado por la Sociedad de Derecho Canónico de América, acerca de la indisolubilidad del matrimonio. Luego del Concilio Vaticano II, y antes de la renovación de la legislación canónica, este Symposium de expertos en teología, historia, derecho, psicología, etc., tenía la intención de profundizar uno de los temas que más angustian a tantos cris-

tianos que han visto fracasar su matrimonio.

William Basset en la Introducción aclara bien el propósito del libro: "Este libro no va a discutir el valor o el ideal de la permanencia del vínculo del matrimonio. Va a considerar el significado de este vínculo desde diversos puntos de vista, para valorar la disciplina canónica que lo rodea en la Iglesia católica".

Siete artículos reflejan otras tantas preferencias que sirvieron de base para las discusiones ulteriores.

En los dos primeros los autores, Dominic Crossan y John T. Noonan, tratan de comprender lo más ajustadamente posible cómo entendió la Iglesia desde sus orígenes y en todo el primer milenio la indisolubilidad matrimonial. Se analizan las cláusulas de Mateo y del privilegio paulino y las varias interpretaciones de la Iglesia primitiva en donde pareciera haberse autorizado un segundo matrimonio en vida aún del primer cónyuge por diversos motivos. Este análisis aporta elementos que podrían quizás dar pie a una interpretación menos estricta de la práctica de la Iglesia en todo el segundo milenio, manteniéndose siempre dentro de la doctrina de Trento.

El tercer artículo de Alexander Schmemmann sobre la práctica oriental es un aporte más para este análisis.

Estos tres trabajos son, a mi entender, lo mejor y lo más utilizable de este libro para profundizar el tema.

Los tres artículos siguientes de William W. Basset, Luis y Constance Dupré y John W. Higgins son de índole más especulativa en donde se analizan y critican algunos elementos de la actual concepción del matrimonio cristiano.

El último artículo de Marvin B. Sussman presenta un cuadro sociológico del matrimonio en los años 60.

No se puede llegar en un Symposium a conclusiones muy precisas en un tema como éste. De hecho la "declaración de coincidencias" que concluye el libro es más un cuestionario de problemas planteados por el encuentro que un elenco de soluciones. Sólo algunas iniciativas pastorales y jurídicas son reales coincidencias.

Desde 1967 hasta el presente otros encuentros teológicos se han realizado para estudiar este tema. Sin embargo la complejidad del asunto hace que el realizado en 1967 y presentado en este libro no haya perdido su validez.

Juan F. Radrizzani

MUÑOZ, HÉCTOR, *La Biblia, libro joven para gente joven*. Ediciones Paulinas, Florida, Buenos Aires, 1973.

Es un libro escrito con la intención de aproximar la Biblia a quienes tienen de ella poca o ninguna noticia. Para ser leales, debemos reconocer que este comentario debería ser escrito por uno de esos jóvenes, y ver así si ha cumplido su objeto. Escribir una introducción a la Biblia es difícil; pero escribir una introducción a la Biblia que sea realmente una introducción, es decir, que no nos resulte más dificultosa que el mismo texto bíblico, ya es raro. Creemos que el autor ha logrado hacerlo: con un lenguaje sencillo, en forma ágil y — a pesar del tema— atrayente, “introduce” realmente al lector en el mundo de la Biblia, en la Historia de la Salvación. Al fin del libro, un breve diccionario ayudará más a los lectores a comprender algunos términos. Con un criterio no demasiado científico pero muy oportuno desde el punto de vista pastoral, el autor ha optado claramente por alguna de las opciones discutidas por los exégetas, y la da por cierta; omite así todos los “parece que”, “se piensa que”, “tal vez”, etc., que jalonan otras introducciones.

Como crítica al libro, teniendo en cuenta su propósito y sus destinatarios, podríamos sugerir: a) una profundización del comentario al Cantar de los Cantares, uno de los libros más “jóvenes” del Antiguo Testamento; b) una revisión de la idea de presentar los Evangelios como “vidas de Jesús”, ahondando en cambio en el mensaje específico de cada uno. La parte destinada a los Evangelios es la más débil de todo el libro, y la correspondiente al Evangelio de Juan, realmente no está lograda; c) es una lástima que en ninguna parte del libro se haga referencia a que para leer la Biblia es necesario no sólo un espíritu de fe (esto

se afirma), sino sobre todo una actitud de oración: “Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues «a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras.» (*Dei Verbum*, 25).

En resumen: un libro bueno, que llena un vacío importante. Ojalá que muchos jóvenes puedan con su ayuda, penetrar con un corazón abierto en la Palabra de Dios.

Ricardo M. Román

36 oraciones para muchachos (Muñoz — Isaguirre); 36 oraciones para chicas (Equipo de Catequesis — Héctor Muñoz). Ediciones Paulinas 1973. Colección “Juventud Feliz”, nº 24 y 25; 125 páginas cada uno.

Estos dos libritos nos presentan una serie de oraciones dedicadas a los adolescentes, al estilo de “Oraciones para rezar por la calle” de M. Quoist.

Como bien lo aclaran sus autores, no pretenden suplantar las fórmulas tradicionales de la Iglesia sino ayudar, a través de estos caminos concretos, a la oración personal y espontánea del adolescente como diálogo con el Dios que lo interpela en todos los acontecimientos de su vida.

Los motivos de oración abarcan de modo bastante exhaustivo los diversos aspectos vitales del muchacho y de la chica, agrupados en cinco grandes temas: “La persona que soy”, “Los afectos”, “Las obligaciones”, “Las diversiones” y “El otro”, que se desarrollan en plegarias tales como, por ejemplo: “Señor, ¿cómo debo hablarte?”, “Cuando me siento sola y creo que nadie me quiere”, “Por mi madre”...

Su lenguaje es real, directo y sencillo. La presentación y diagramación es ágil y agradable. Es de notar que no sólo están hechas para jóvenes, sino también por ellos, pues distintos grupos juveniles colaboraron en su confección.

Pueden ser utilizadas con provecho para una “pedagogía de la oración” del adolescente, pero suponen ya adquirida cier-

ta capacidad para escuchar y descubrir a Dios, de modo que no se pierda el "Tú" dialogal, convirtiéndose en una mera expresión de sentimientos frente a diversas situaciones.

Rafael Morán Díaz

Cuando Jesús perdona (Comentario del Evangelio de Lucas, capítulos 13 al 16).

Jesús el hombre nuevo (Comentario del Evangelio de Lucas, capítulos 19 al 23).

Jesús y la vida nueva (Comentario del Evangelio de Lucas, capítulo 24 y Hechos 1 y 2). Santos Benetti. Ediciones Paulinas 1973. Colección Hombre Nuevo, nº 6, 7 y 8 respectivamente. Aproximadamente, 100 páginas cada uno.

Estos tres libros, con los que Santos Benetti concluye su análisis sobre los escritos de Lucas, no pretenden ser un examen exegético ni un comentario de tipo "piadoso", sino se orientan, más

bien, a una presentación pastoral y catequística de la Buena Noticia.

Sobre una seria base bíblica, su reflexión se encamina hacia temas como la liberación, los problemas sociales, las estructuras eclesiales, el crecimiento de la persona, la responsabilidad, la comunidad...

Por su estilo accesible y claro, en el que el Evangelio no aparece como algo arcaico sino entretejido, percopa por percopa, en la problemática del hombre nuestro, es una válida y agradable introducción a la lectura de Lucas, que ayuda a actualizar la enseñanza evangélica y a iluminar con ella el quehacer cotidiano del Pueblo de Dios.

Pero, como todo trabajo de este estilo, puede perder por momentos, la riqueza de ciertos aspectos del acontecimiento salvífico, al aplicarlo unilateralmente a una u otra situación actual.

Rafael Morán Díaz

LIBROS RECIBIDOS

- Editorial Bonum, Maipú 958, Bs. Aires:
- Comblin, José: *La fe según el Evangelio*.
 - Guirao, Manuel: *Seminarios parroquiales para diáconos permanentes*.
 - Mesters, Carlos: *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*.
 - Mesters, Carlos: *Paraíso terrenal: ¿nostalgia o esperanza?*
- Publicaciones Pastorales Argentinas:
- *El Libro de la Antigua Alianza, IV, Salmos*.
- Trossero, René: *Así matamos a Cristo*.
- Trossero, René: *Padre Nuestro*.
- Vetrano, Vicente O.: *Encuentros y diálogos*.
- Cambridge University Press, Bentley House 202, Euston Road, London:
- Barmann, Lawrence F.: *Baron Friedrich von Hügel and the modernist crisis in England*.
 - Hoehener: *Herod Antipas*.
 - Wiles, Gordon P.: *Paul's intercessory prayers*.
- Centro de Espiritualidad, Departamento de Estudios Bíblicos, Caiguá 3711, Montevideo, Uruguay:
- Bojorge, Horacio: *Vocabulario básico y graduado del hebreo bíblico*.
- Cmcc, Apartado 479, Cuernavaca, México:
- Ciboc-Fuentes:
- Nº 1: *Sinodos diocesanos de Santo Toribio, 1582-1604*.
 - Nº 2: Aday y Aspee, Manuel de: *Synodo Diocesana del Obispado de Santiago de Chile*.
 - Nº 3: Carrasco y Saavedra, Bernardo: *Synodo Diocesana del Obispado de Santiago de Chile*.
 - Nº 4: Arbeláez, Vicente: *Sinoda diocesana, Santa Fe de Bogotá, 1870*.
 - Nº 5, v. 1 y 2: Argandoña Pasten, Pedro M. de: *Constituciones sinodales del Arzobispado de La Plata (Bolivia), 1773*.
 - Nº 6: Bosque, Juan de Dios: *Constituciones sinodales. La Paz, Bolivia, 1883*.
 - Nº 11: Lobo Guerrero, Bartholomé: *Constituciones synodales del Arzobispado de los Reyes en el Perú, 1613*.
- Sondeos:
- Nº 18: Chacon A. y M. Cardona: *Cu-randerismo en Venezuela*.
 - Nº 31: Torre López, Fernando: *Fenomenología religiosa de la tribu anti-o campa*.
- Nº 32-38: Dussel, Enrique D.: *El episcopado hispanoamericano*.
 - Nº 39: Wayland-Smith, Giles: *The Christian Democratic Party in Chile*.
 - Nº 40: Lodwick, Robert E.: *The significance of the Church-State relationship to an evangelical program in Brazil*.
 - Nº 41: Sanders, Thomas G.: *Catholic innovation in a changing Latin America*.
 - Nº 42: Castro, Néstor W.: *Expresiones religiosas en el folklore*.
 - Nº 43: Moore, Donald T.: *Puerto Rico para Cristo*.
 - Nº 44: Hanisch Espíndola, W.: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*.
 - Nº 45: Kosinski de Cabalacanti, J. y G. Deelen: *Brasil: Igreja em transição*.
 - Nº 46: McIntire, Robert L.: *Portrait of half a century*.
 - Nº 47: Deelen, Godofredo: *Diocese de Caravelas*.
 - Nº 48: Lhoëst, Bernadete: *O apostolado das religiosas*.
 - Nº 49: De Luca, José N.: *Situación social y liberación. Gran Buenos Aires*.
 - Nº 50: Clausen, A.: *Una imagen del hombre argentino*.
 - Nº 51: Vitalis, Hellmut Gnad: *The significance of changes in Latin America catholicism since Chimbote 1953*.
 - Nº 52: Fenton, Jerry: *Understanding the religious background of the Puerto Rican*.
 - Nº 53: Nida, Eugene A.: *Communi-cation of the Gospel in Latin America*.
 - Nº 54: Rogel, Isaac, editor: *Docu-mentos sobre la realidad de la Igle-sia en América Latina 1968-1969*.
 - Nº 55: Poblete, Renato: *Sectarismo portorriqueño*.
 - Nº 56: Read, William R.: *A Presby-terian Church in Central Brazil*.
 - Nº 57: Díaz Casanova, Máximo: *Religiosidad y actitudes ante el cambio social de los universitarios latinoame-ricanos en Madrid*.
 - Nº 58: Institut Supérieur de Pastora-le Catéchétique: *Cuernavaca, men-talidad religiosa popular*.
 - Nº 59: Ponce García, J. y O. Uzin Fernández: *El clero en Bolivia, 1968*.
 - Nº 60: Negre Rigol, Pedro y F. Bus-tillos Gálvez: *Sicuaní, 1968: estudio socio-religioso*.

- Nº 61: Williams García, Roberto: *El mito en una comunidad indígena: Pisasflores (Veracruz)*.
- Nº 62: Aleixo, Juan Carlos: *The Catholic Church and elections*.
- Nº 63: Rodríguez Forero, Jaime: *Education catholique et sécularisation en Colombie*.
- Nº 64: Minich, Reynolds Herbert: *The Mennonite immigrant communities in Paraná, Brazil*.
- Nº 65: Emery, Gennet M.: *Protestantismo in Guatemala*.
- Nº 66: Parrilla Bonilla, Antulio: *Puerto Rico: Iglesia y sociedad, 1967-1969*.
- Nº 67: Hanisch Espíndola, W.: *Las vocaciones en Chile, 1536-1850*.
- Nº 68: Sweeny, Ernest: *Foreign missionaries in Argentina, 1938-1962*.
- Nº 69: Lima, Danilo de: *Les documents de l'Épiscopat Brésilien sur le développement*.
- Nº 70: Simpson, George E.: *Caribbean papers*.
- Nº 71/72: Dussel, E. D.: *El episcopado hispanoamericano*, tomos 8 y 9.
- Nº 74: Ferree, W., I. Illich, J. P. Fitzpatrick, editores: *Spiritual care of Puerto Rican migrants*.
- Nº 75: Bulnes Aldunate, Juan: *Sacerdocios y dominación*.
- Nº 76: Pollak-Eltz, Angelina: *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*.
- Nº 77: Illich, Iván: *Ensayos sobre la trascendencia*.
- Nº 79: Millones, Luis: *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*.
- Nº 80: Lalive d'Épinay, Ch.: *Pénétration culturelle et presse religieuse*.
- Nº 81: Rivera Pizarro, Jorge: *Dominación y catequesis en América Latina (siglos XVI y XVII)*.
- Nº 82: Robert, Paul: *Catholicisme et vaudou*.
- Nº 84: Parrilla-Bonilla, Antulio: *Puerto Rico: Iglesia y sociedad, 1969-1971*.
- Nº 85: Dehainut, Raymond K.: *Faith and ideology in Latin-American perspective*.
- Nº 86: Steger, Hans-Albert: *El trasfondo revolucionario del sincretismo criollo*.
- Editorial Claretiana, Constitución 1071, Buenos Aires:
- Montaña, Cándido V.: *Unidos en la Palabra. Reflexiones para los ciclos a/b/c*.
- Cuadernos del Encuentro, Bolívar 425, Buenos Aires:
- Briancesco, Eduardo: *Cristianismo y política*.
- Ediciones Paulinas, Av. San Martín 4350, Florida (Buenos Aires):
- Jalics, Francisco: *Cambios en la fe*.
- *¿Le hablo de Dios a mi hijo? 2: Iniciación cristiana, 2º año*.
- Muñoz, Héctor: *La Biblia, libro joven para gente joven*.
- Muñoz, Héctor: *36 oraciones para chicas*.
- Muñoz, H. y R. Isaguirre: *36 oraciones para muchachos*.
- Parisse, Luciano: *La penitencia, sacramento comunitario*.
- Publicaciones Pastorales Argentinas: *El Libro de la Nueva Alianza, 5ª edición*, Ediciones Paulinas y Editorial Bonum.
- Ruiz, Daniel J.: *Los laberintos de la memoria*.
- Santos Benetti: *Cuando Jesús perdona (Lucas, 13-16)*.
- Santos Benetti: *Jesús, el hombre nuevo (Lucas, 19-23)*.
- Santos Benetti: *Jesús y la vida nueva (Lucas, 24; Hechos, 1-2)*.
- Ediciones Paulinas, Pescadería 133, Apartado 982, Lima, Perú:
- Interdonato, F.: *Sacerdote ¿profesional de qué?*
- Ediciones Sígueme, Fonseca 15, Salamanca, España:
- Aguilar, Sebastián: *Antropología y teología de la fe cristiana*.
- Alves, Ruben A.: *Cristianismo ¿opio o liberación?*
- Arndt, A. y J. Moltmann: *Hacia una sociedad crítica*.
- Assmann, Hugo: *Teología desde la praxis de la liberación*.
- Balducci, Ernesto: *Siervos inútiles*.
- Balthasar, Hans Urs von: *Sólo el amor es digno de fe*.
- Biot, François: *Teología de las realidades políticas*.
- Bloch, E.; Fackenheim, E. L.; Moltman, J.; Capps, W. H.: *El futuro de la esperanza*.
- Boros, Ladislaus: *Dios cercano*.
- Boros, Ladislaus: *Dios, mundo, hermano*.
- Boros, Ladislaus: *Somos futuro*.
- Centro de Estudios de la Civilización Contemporánea: *La violencia en el mundo actual*.
- Concilio Pastoral Holandés: *Religiosos en una sociedad nueva*.

- Cullmann, Oscar: *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana.*
- Cussianovich, Alejandro: *Nos ha liberado.*
- Davies, Bernard y A. Gibson: *La educación social del adolescente.*
- De Llanos, José M.: *Desde la perplejidad en compromiso.*
- Diez Alegría, J. M.; Setién, J. M.; Puente Egido, J.: *Concordato y sociedad pluralista.*
- Duquoc, Christian: *Cristología, II: Mesías.*
- Equipo Nacional de la JEC: *De la cólera a la esperanza.*
- Esquerda Bifet, Juan: *En el silencio de Dios.*
- Ferraras Estrada, Gabriel: *El trance del futuro.*
- Fierro, Alfredo: *El crepúsculo y la perseverancia.*
- Fliyyck M. y Z. Alszeghy: *El hombre bajo el signo del pecado.*
- Gardavsky, Vitezslau: *Dios no ha muerto del todo.*
- Gill, David M.: *Tecnología, fe y futuro del hombre.*
- Girardi, Jules: *Amor cristiano y lucha de clases.*
- Girardi, Jules: *Cristianismo y liberación del hombre.*
- González de Cardedal, O.: *Carta a mi hermana Concha.*
- González de Cardedal, O.: *Elogio de la encina.*
- Grasso, Domenico: *¿Hay que seguir bautizando a los niños?*
- Grisez, Germain G.: *El aborto. Mitos, realidades y argumentos.*
- Guichard, Jean: *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas.*
- Häring, Bernard: *Rebosad de esperanza.*
- Heckel, Roger; André Manaranche: *Política y fe.*
- Helder Camara: *El desierto es fértil.*
- Hengel, Martin: *Jesús y la violencia revolucionaria.*
- Instituto Fe y Secularidad: *Convicción de fe y crítica racional.*
- Instituto Fe y Secularidad: *Fe y nueva sensibilidad histórica.*
- Instituto Fe y Secularidad: *Fe cristiana y cambio social en América Latina.*
- Instituto Pontificio Pío X: *La educación de la fe en los adolescentes.*
- Instituto Superior de Catequética de Nimega: *Bases para una nueva catequesis.*
- Jeremías, Joachim: *Teología del Nuevo Testamento, I.*
- Latourelle, René: *Cristo y la Iglesia, signos de salvación.*
- Leita, Joan: *El fundamento irreligioso de la Iglesia.*
- Léon-Dufour, Xavier: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual.*
- Luckmann, Thomas: *La religión invisible.*
- Maertens, J.-T.: *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia.*
- Maggioni, B. y P. Sorbi: *El compromiso social y político de los grupos pequeños.*
- Maldonado, Luis: *El menester de la predicación.*
- Maldonado, Luis: *Nuevas homilias seculares en torno a los domingos del año y a los sacramentos.*
- Manaranche, André: *Creo en Jesucristo, hoy.*
- Marsch, W. D.; Moltmann, J.: *Discusión sobre teología de la esperanza.*
- Martin Descalzo, J. L.: *La Iglesia, nuestra hija.*
- Martínez de Arroyabe, S.; Soria, C.: *Cristianismo y nueva sociedad.*
- Metz, J. B.: *Antropocentrismo cristiano.*
- Metz, J. B.; Moltmann, J. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica.*
- Metz, René y J. Schlick: *Matrimonio y divorcio.*
- Miranda, José P.: *Marx y la Biblia.*
- Miranda, José P.: *El ser y el Mesías.*
- Moltmann, Jürgen: *El hombre.*
- Moltmann, Jürgen: *Sobre la libertad, la alegría y el juego.*
- Muñoz Alonso, Adolfo: *Dios, ateísmo y fe.*
- De Nicolás, Adolfo: *Teología del progreso.*
- Pikaza, Javier: *Las dimensiones del Dios.*
- Plissart, Marie-Carmel: *Venid y veréis. Iniciación cristiana de los niños de 6 a 7 años.*
- Rahner, K.; Häring, B., y otros: *Palabra en el mundo.*
- Ratzinger, Joseph: *Fe y futuro.*
- Ratzinger, Joseph: *Teología e historia.*
- Reyes Mate: *El ateísmo, un problema político.*
- Rodríguez Echeverría, G.: *Adolescentes: experiencia humana y mensaje cristiano.*
- Rodríguez Medina, J. J.: *Pedagogía de la fe.*

- Ruggieri, Giuseppe: *Comunidad cristiana y teología política*.
- Schillebeeckx, E.: *Interpretación de la fe*.
- Schillebeeckx, E.: *La misión de la Iglesia*.
- Sölle, Dorothee: *Imaginación y obediencia*.
- Sölle, Dorothee: *Teología política*.
- *Teología de la renovación*. 1: Renovación del pensamiento religioso; 2: Renovación de las estructuras religiosas.
- Trobisch, Walter: *Yo me casé contigo*.
- Useros, Manuel: *Cristianos en la vida política*.
- Verges, Salvador: *María en el misterio de Cristo*.
- Voillaume, René: *La contemplación, hoy*.
- Von Rad, Gerhard: *Teología del Antiguo Testamento*. I: Teología de las tradiciones históricas de Israel; II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel.
- Editora Vozes Ltda., Petrópolis, Brasil:
- Buzzi, Arcángelo R.: *Introdução a pensar*.
- La Editorial Católica, Mateo Inurria 15, Madrid:
- *Asamblea conjunta de obispos-sacerdotes*.
- Editorial Guadalupe, Mansilla 3865, Buenos Aires:
- Bleistein, R.; Sueldo E.: *Juventud de hoy - Fe de mañana*.
- Editorial Herder, Provenza 388, Barcelona:
- Baumgartner, C.: *El pecado original*.
- Böckle, Franc, y otros: *El derecho natural*.
- Congar, Yves: *Vocabulario ecuménico*.
- Coreth, Emerich: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*.
- Grollenberg, Luc H.: *Visión nueva de la Biblia*.
- Häring, Bernhard: *El existencialista cristiano*.
- Häring, Bernhard: *Los religiosos del futuro*.
- Krenzer, Ferdinand: *Lo que creemos*.
- Lestapis, Estanislao de: *La pareja humana*.
- Pie y Minot, Salvador: *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*.
- Rahner, Karl: *Fieles a la tierra*.
- Rahner, Karl: *La gracia como libertad*.
- Rahner, Karl: *Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio*.
- Saint-Arnaud, Yves: *La consulta pastoral de orientación rogeriana*.
- Trassera, Jaime: *La tutela de los derechos subjetivos frente a la administración eclesiástica*.
- Tresmontant, Claude: *El problema de la Revelación*.
- Vekemans, Roger: *¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la "contestación" en la Iglesia*.
- Vives, José: *Los Padres de la Iglesia*.
- Facultad Teológica del Norte de España, Burgos:
- Trevijano, Ramón: *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos*.
- Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin:
- Bartnik, Czeslaw S.: *Problem historii uniwersaeney W. Teilhardyzmie*.
- Granat, Ks., Vincenty: *Ku Czlowiekowi I Bogu W. Chrystusie, I*.
- Zielinski, Ks. Zygmunt: *Kosciot Katolicki W. Wielkim Ksiestwie Poznanskim W. Latach 1848-1865*.
- L.A.S., Piazza dell'Ateneo Salesiano 1, Roma:
- *Comunione interecclesiale collegialità - Primato Ecumenismo*. Curantibus: J. D'Ercole y A. M. Stickler; 2 tomos.
- Latinoamérica Libros, M. T. de Alvear 2248, piso 19, Buenos Aires:
- Dumas, Benoit: *Los dos rostros alienados de la Iglesia una*.
- Dussel, Enrique: *Caminos de liberación latinoamericana*.
- Libreria Editrice Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, Roma:
- Martínez-Fazio, L. M.: *La segunda basílica de San Pablo extramuros*.
- Pas-Verlag, Zürich:
- Odorico, Luciano: *Fonti per lo studio del ministero ecclesiastico*.
- Pontificio Ateneo Salesiano, Roma:
- *Studi Gregoriani per la Storia della "Libertas ecclesiae"*.
- Verlag Herder KG, 78, Freiburg im Br., Hermann-Herder-Strasse 4:
- Schiffers, N.; H. W. Schütte: *Zur Theorie der Religion*.
- Revista "Lumen", Madrid:
- Larrabe, José Luis: *El matrimonio cristiano a la luz de la Sagrada Escritura*. Separata de la revista, Madrid, 1972.

CRONICA DE LA FACULTAD

NUEVO DECANO: PERIODO 1972-1975

El señor arzobispo coadjutor de Buenos Aires, monseñor Juan Carlos Aramburu designó —con el “nihil obstat” de la Santa Sede— de entre los integrantes de la terna elevada por el Consejo de la Facultad, al presbítero Carmelo Giaquinta para ocupar el cargo de decano de la Facultad de Teología, en reemplazo del presbítero Luis Villalba, quien finalizaba su mandato.

El 28 de agosto de 1972 se dio comienzo oficialmente a este nuevo período. El nuevo decano y los profesores de la Facultad, concelebraron la santa Misa, presididos por monseñor Aramburu. Seguidamente tuvo lugar un acto académico en el cual el presbítero Carmelo Giaquinta disertó sobre el tema “La Teología al servicio de la Palabra de Dios”.

Con un acto similar se iniciaron los cursos del año 1973. Después de la misa concelebrada y presidida por el señor arzobispo coadjutor monseñor Juan Carlos Aramburu, el profesor Jorge Mejía desarrolló el tema “La Biblia y la Teología hoy”.

PROFESORES EXTRAORDINARIOS

Durante estos dos años colaboraron con la Facultad dictando cursos los profesores siguientes:

PRIMER CICLO:

Ricardo Baztán, Historia de la Iglesia Latinoamericana.

Jorge Biturro, Gnoseología.

José Borsa, Sacramentos en general; sacramentos del bautismo y de la confirmación; Antropología.

Amalia Rosa Catania, compartió los cursos de Latín I, II, III y IV.

Néstor Corona, Introducción a la filosofía; Historia de la filosofía contemporánea.

Gerardo Farrell, Sociología y pastoral.

Rubén García, Historia de la Iglesia moderna; compartió el curso de Historia de la Iglesia medieval.

Miguel Angel Irigoyen, Historia de la filosofía antigua; Metafísica.
Estanislao Karlic, Moral fundamental II: Gracia.

Juan Carlos Leardi, Exégesis Antiguo Testamento: Historia Deuteronomística; Tetrateuco.

Juan Carlos Maccarone, compartió los cursos de: Moral fundamental II; Gracia, y de Revelación y Teología.

Miguel Angel Nesprías, Historia de la Filosofía Moderna.

Horacio Novo, Psicología profunda.

Clara Podestá, Hebreo bíblico.

Gregorio Romero, Latín I, II, III y IV.

Ricardo Vaccaro, Sacramento de la Eucaristía.

SEGUNDO CICLO (Licenciatura):

El profesor *Ricardo Baztán* presidió el equipo de profesores que dirigió el seminario sobre "La evangelización del Nuevo Mundo (siglo XVI)". Fueron sus colaboradores los profesores *José Avila*, *Rubén García* y *Matías Suárez*, actuando como asistente el presbítero *Juan Guillermo Durán*.

El profesor *Juan Carlos Leardi* dirigió un seminario sobre "La Cristología del Apocalipsis".

CURSOS DE EXTENSIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL:

Julio Arch, El hombre argentino y latinoamericano. Sus problemas vistos desde la literatura.

Rafael Braum, Introducción a la Filosofía política.

Paul Dognin, Introducción general al pensamiento de Carlos Marx.

José Duhourq, Historia y filosofía del arte: la arquitectura sagrada y la imagen sacra.

La inscripción a estos cursos de Extensión Teológico-pastoral fue de 296 inscriptos entre universitarios, clero en general, religiosos y laicos.

PROFESORES INVITADOS

El Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología invitó al célebre biblista *Henri Cazelles*, quien estuvo en Buenos Aires del 2 al 5 de mayo de 1973. En esta oportunidad dictó clases sobre: "Profetismo en Mari"; "Importancia del judaísmo postexílico para la comprensión del Nuevo Testamento"; "El estudio del Antiguo Testamento y la Teología moderna". También dirigió un seminario sobre: "Escritura, Palabra, Espíritu, tres aspectos de la hermenéutica bíblica".

En este seminario participaron profesores de la Facultad de Teología del Instituto Superior de Estudios Evangélicos.

A solicitud de nuestra Facultad, el profesor *Paul Dagnin* —considerado actualmente como uno de los mejores conocedores del pensamiento de Carlos Marx— dictó del 3 al 14 de setiembre un curso sobre “Introducción general al pensamiento de Carlos Marx”, con una inscripción de 47 participantes.

Bernhard Welte, ya conocido en nuestra Facultad por su visita efectuada en el año 1967 y por sus trabajos publicados en el Tomo VI, n. 12 de *TEOLOGÍA*, estuvo nuevamente en Buenos Aires en 1973. En un acto organizado por la Facultad de Filosofía de la U.C.A. y por nuestra Facultad, disertó sobre el tema “Intento de un camino hacia Dios”.

En Córdoba, Embalse Río Tercero, presidió el seminario “Hacia un nuevo humanismo”, organizado por el Comité de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano.

ACTIVIDADES VARIAS

Con motivo del X Aniversario de la inauguración del Concilio Ecuménico Vaticano II se dictaron clases conmemorativas del 11 al 16 de noviembre de 1972.

El Departamento de Sagrada Escritura ofreció un curso sobre “Lectura del Libro de los Jueces”, del 5 de octubre al 2 de noviembre de 1972.

Profesores de nuestra Facultad dictaron los cursos siguientes: *Jorge Mejía*, “El profeta Ezequiel”; *Luis Rivas*, “La Carta a los Hebreos”; *Oswaldo Santagada*, “Liturgia y pastoral: los nuevos rituales”.

También organizado por el Departamento de Sagrada Escritura, del 1-6 al 20 de julio de 1973, se realizó un curso sobre “Actualización bíblica” —para el clero—, dictado por los profesores Jorge Mejía, Luis Rivas, Ramón Trevijano y Juan Carlos Leardi. Este curso tuvo lugar en el Instituto de Cultura Religiosa Superior.

El 15 de junio de 1973 se organizó un acto en adhesión a la Semana de Oración por la Unidad cristiana. Participaron profesores del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) y de la Facultad de Teología. El tema estudiado fue el “Pater Noster” teniendo a su cargo los comentarios —bíblico, patrístico, pastoral— los profesores José Míguez Bonino y Rodolfo Obermüller, del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos y Carmelo Giaquinta y Luis Rivas, de la Facultad de Teología. El acto finalizó con una oración dirigida por el Pastor Roberto Ríos, rector del ISEDET.

ESTADISTICA DE ALUMNOS

CICLO Y CATEGORÍA DE ALUMNOS:

En 1972 se inscribieron en los diversos ciclos de la Facultad, 145 alumnos y en 1973, 205, distribuidos de la siguiente manera:

Primer Ciclo (Bachillerato):

	1972	1973
Ordinarios	116	132
Extraordinarios	22	21
Huéspedes		5

Segundo Ciclo (Licenciatura) 6 18

Tercer Ciclo (Doctorado) 1 4

Cursos de Postgrado:

Ordinarios		7
Extraordinarios		15
Huéspedes		3

	145	205
--	-----	-----

La proveniencia de los alumnos en 1973 fue la siguiente:

— Seminaristas y clérigos:

Buenos Aires	47
Otras diócesis	42 (de 17 diócesis)

— Religiosos:

Varones	56 (de 15 congregaciones diversas)
Mujeres	21 (de 14 congregaciones diversas)

— Laicos:

Varones	22
Mujeres	14

— No católicos

	3
--	---

BIBLIOTECA

En los años 1972 y 1973 se incorporaron 722 nuevos títulos.

Se continuó completando las colecciones de libros y se renovaron las suscripciones a las revistas, contando la hemeroteca en la actualidad con un total de 280 títulos.

En cuanto a la Catalogación se procesaron en estos dos años 896 obras.

Fueron 415 los lectores que estudiaron en la Sala de Consulta en 3.506 visitas. El promedio diario de estudiosos fue de 14. Entre profesores y especialistas se contaron cerca de 1.400 visitas.

Se continuó con la publicación del Boletín, siendo 1973 el séptimo año de su existencia. Se distribuye tres veces al año con la información bibliográfica de los nuevos libros procesados técnicamente e ingresados a la Sala de Consulta.

Se siguió trabajando juntamente con las demás Bibliotecas teológicas (católicas, protestantes, judías) en la Junta de Bibliotecas teológicas. En 1972 se reimprimió la "Guía de Bibliotecas teológicas de la República Argentina" y se publicó una primera edición del "Catálogo colectivo de publicaciones periódicas existentes en las Bibliotecas teológicas de la República Argentina". Y en 1973 se comenzó a trabajar en una segunda edición más completa de este mismo Catálogo.

INTERCAMBIO CULTURAL ALEMAN-LATINOAMERICANO

Concluyeron su período de estudios en Alemania el profesor Ricardo Ferrara, de la Facultad de Teología de la U.C.A.; el presbítero Román Bustinza, egresado de nuestra Facultad de Teología, perteneciente a la diócesis de Mar del Plata; el profesor Luis Aduriz, egresado de la Facultad de Filosofía de la U.C.A., los cuales gozaron de la beca que otorga el Stipendienwerk Latein-Amerika-Deutschland, cuyo Comité bonaerense preside la Facultad.

Nuevos becarios se encuentran ya en Alemania continuando sus estudios: profesor Ernesto Sonnet, de nuestra Facultad de Teología; profesor Carlos A. Cullen, de la Universidad del Salvador; profesor Horacio Badaracco, de la Facultad de Filosofía de la U.C.A.

En setiembre de 1973 se realizó en Embalse Río Tercero, Córdoba, el seminario "Hacia un nuevo humanismo", promovido por el mismo Stipendienwerk, y que fue presidido por el profesor Bernhard Welte. Además de los consejeros del Comité Bonaerense, Carmelo Giaquinta, Héctor Mandrioni y Juan Carlos Scannone, participaron los profesores de nuestra Facultad, Eduardo Briancesco y Ricardo Ferrara y los exbecarios bonaerenses: Beningna Berger, Luis Aduriz, Amphitriti Combothekras, Néstor Corona y Adolfo Murguía.

INDICE DEL TOMO DECIMO
(1972-1973)

LA DIRECCION: 1962-1973	5
ALESSIO, LUIS: <i>Palabras y gestos en la Reconciliación sacramental</i>	71
ARANCIBIA, JOSE M.: <i>El matrimonio en los sínodos del Obispo Trejo</i>	93
BRIANCESCO, EDUARDO: <i>Matrimonio y sacerdocio: sacramento, fidelidad, castidad</i>	62
GIAQUINTA, CARMELO: <i>La Teología al servicio de la Palabra de Dios</i>	7
— <i>Propiedad de los medios de producción y pensamiento social de la Iglesia</i>	111
MAI, ERNESTO: <i>Algunos principios para una teología de la pastoral popular</i>	139
MEJIA, JORGE: <i>La liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica</i>	25
RIVAS, LUIS H.: <i>El "Padre Nuestro" en el Evangelio según San Mateo</i>	16
RODRIGUEZ MELGAREJO, GUILLERMO: <i>Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario</i>	117
NOTAS BIBLIOGRAFICAS	141
LIBROS RECIBIDOS	143
CRONICA DE LA FACULTAD	152