

TEOLOGIA

Domingo Krpan: Concilio Panruso 1917-1918 ●
Gustavo E. Podestá: Cristo frente al mundo, según San Buenaventura ● *Jorge Mejía: "Jesucristo el liberador"* de Leonardo Boff ● Notas bibliográficas ● Libros recibidos

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543
TOMO XIV, Nº 29

- BUENOS AIRES

- REPUBLICA ARGENTINA
AÑO 1977: 1er. SEMESTRE

SUMARIO

<i>Domingo Krpan: Concilio Panruso 1917-1918.....</i>	5
<i>Gustavo E. Podestá: Cristo frente al mundo, según San Buenaventura.....</i>	54
<i>Jorge Mejía: "Jesucristo el liberador" de Leonardo Boff .</i>	78
Notas bibliográficas	93
Libros recibidos	95

CONCILIO PANRUSO 1917-1918

La Revolución de Febrero de 1917

La solución de los problemas eclesiásticos que se habían acumulado durante el “período sinodal”, tan bien formulados durante el año de las reformas 1905, luego relegados al olvido por la fatal nota del Emperador del 31 de marzo de ese mismo año, finalmente halló su oportunidad después de la caída de la autocracia zarista en la revolución de febrero (marzo) de 1917.

La necesidad de una reforma eclesiástica radical había sido sentida por muchos rusos pertenecientes a la Iglesia ortodoxa, simpatizantes o no de la monarquía¹. No se pueden identificar las convicciones monárquicas de los clérigos rusos con las ideas reaccionarias. Es bien claro que había en esa Iglesia tanto clérigos como laicos que no eran partidarios de la autocracia monárquica. Es característica en este sentido una frase del profesor Sergio Bulgakov, en ese entonces todavía laico, luego miembro del Concilio, ordenado sacerdote en el exilio: “Cuando hube emprendido el camino de la religión, la autocracia se me presentó como el principal enemigo de la religión, al cual estaba unida la mentira fundamental de nuestra vida eclesiástica”².

Todos, monárquicos o no, aprovecharon las nuevas condiciones políticas para realizar en la Iglesia las reformas que consideraban indispensables.

El 2 de marzo el emperador Nicolás II renunció al trono en favor de su hermano el príncipe Miguel Alexandrovič Romanov. Acto seguido el príncipe Miguel abdicó de sus derechos el 3 de marzo e in-

1 El Concilio de Sremski Karlovci de 1921, cuando propuso el restablecimiento de la monarquía encabezada por la dinastía Romanov, expresaba los sentimientos de los eclesiásticos monárquicos, acentuados después de la catástrofe de la revolución de octubre (noviembre) de 1917; entre estos estaba el metropolitano de Kiev, Antonio (Hrapovickij), ardiente partidario del restablecimiento del patriarcado de Moscú.

2 S.D. Bulgakov: *“Avtobiografičeskie zametki”*, p. 75.

vitó a los ciudadanos de Rusia a someterse al nuevo "Gobierno Provisorio"³. Este nuevo gobierno se formó encabezado por el primer ministro el príncipe Jorge E. L'vov. Formaron parte de éste el partido de los "Kadeti" y los "Oktjabristi"⁴. La dirección central de la Iglesia ortodoxa quedó con el mismo sistema sinodal, sólo que para suceder en el puesto de oberprokuror a N.P. Rajev fue nombrado Vladimir N. L'vov⁵.

El nuevo oberprokuror se presentó en su oficio el 4 de marzo y anunció al Sínodo su programa inmediato: que en las nuevas circunstancias la Iglesia se liberaría de sus relaciones de los tiempos pasados canónicamente, mediante el concilio local; y que sería expurgada de los restos de la influencia de Rasputin (muerto hacía apenas un año). Como símbolo de la nueva era de libertad L'vov hizo retirar el trono imperial de la sala de las sesiones⁶.

En aquel tiempo el Sínodo estaba compuesto de diez miembros: los metropolitanos de Petrogrado — Pitirim (Oknov), de Moscú — Macario (Nevskij), de Kiev — Vladimir (Bogojavlenskij); los arzobispos de Finlandia — Sergio (Stragorodskij), de Lituania — Tihon (Belavin), de Černigov — Basilio, de N-Novgorod — Joaquín, de Grodno — Miguel; los arciprestes A.A. Dernov y G.I. Šavel'skij.

El metropolitano de Petrogrado, Pitirim, fue el primer objeto de los esfuerzos reformativos de L'vov. Este jerarca había conseguido ocupar la cátedra de la Capital sólo gracias a las influencias de Rasputin. Su caso fue resuelto de inmediato: le exigieron la renuncia. Pitirim obedeció y se retiró a Pjatigorsk, en el Cáucaso, donde murió durante la guerra civil⁷.

Enseguida fue examinado el caso del anciano metropolitano de Moscú, Macario. Este había sido considerado por todos como persona honesta, pero su edad más avanzada le impedía emprender cualquier cosa útil. El clero de Moscú pidió su remoción⁸. El anciano jerarca

3 "Cerk. Vedom.", 1917, número 9-15, pp. 55-56.

4 "Kadeti": partido del centro, mayoritario en la IV Duma; "Oktjabristi": partido de derecha, más bien moderado.

5 "Cerk. Vedom.", 1917, número 9-15, pp. 55-57.

6 A.V. Kartalev, "Revolucia i Sobor 1917-1918" en "Pravoslavnaia Mysl'", t. IV, 1924, pp. 75-101.

7 "Cerk. Vedom.", 1917, número 9-15, p. 69.

8 A.V. Kartalev, "Revolucia i Sobor", en "Pravoslavnaia Mysl'" t. IV, 1924, p. 78.

no tuvo el buen sentido de embellecer su retiro con la renuncia espontánea. De allí que el Sínodo decretó su remoción el 20 de abril designándole como lugar de permanencia un monasterio cerca de Moscú⁹. Fue removido también, por pedido de su propio clero, el arzobispo de Černigov. Consta además que habían sido removidos otros obispos, ocho en total¹⁰.

La personalidad de Vladimir N. L'vov era más bien extravagante; Kartašev lo califica sencillamente de "histórico"¹¹. Consideradas sus actividades y su historia personal, un cierto desequilibrio resultaba evidente en su carácter. La intención de remover los prelados "servidores del régimen antiguo" no era exclusiva sólo del Oberprokurator sinodal, sino también del Gobierno Provisorio.

La Iglesia rusa se sirvió de la "personalidad histórica" de L'vov para facilitar su propia renovación, esta vez en un modo desconocido desde hace mucho tiempo: las nuevas reformas no debían ser impuestas por el gobierno estatal o por el patriarca personalmente o incluso por otra institución eclesiástica administrativa, sino por la Iglesia en su totalidad, por el concilio en la forma más conciliar, según el slogan: sobor-soborno (concilio-conciliarmente). Así la Iglesia tuvo la posibilidad de buscar y de establecer las medidas necesarias y convenientes en las circunstancias del tiempo y en plena armonía con la tradición proveniente de los Apóstoles y de Cristo mismo. La verdadera "sobornost'" justamente consiste en esta correspondencia a las verdades evangélicas. Todos los teólogos rusos modernos están de acuerdo en esto. Este había sido el modo de pensar común de los teólogos que intervinieron en el Concilio de 1917-1918¹².

El mismo L'vov y el Gobierno que lo había nombrado oberprokurator, probablemente, acariciaban ciertas intenciones de dar a la Iglesia una dirección, según el propio parecer. Con todo, a ésta se le abría ahora la posibilidad de independizarse de la protección gubernamental que la había oprimido durante siglos.

9 "Cerk. Vedom.", 1917, número 9-15, p. 69.

10 Ibidem, 1917, número 20-21, p. 134; número 22-23, p. 148.

11 A.V. Kartašev, op. cit., p. 78; después, durante la guerra civil, este L'vov reapareció en Rusia, esta vez inmiscuido en la cuestión de los "Obnovlency"; las reformas de la Iglesia habían sido sin duda su obsesión.

12 La concepción teológica de la "sobornost'" está expuesta en el artículo de A.S. Homjakov "Cerkov' Ođna" —La Iglesia es una— escrito a mediados del siglo XIX. Las ideas de este autor fueron tomadas y desarrolladas luego por otros. Desde los sermones de Semana Santa del metropolitano Filaret (Drozdov) de 1813 hasta la revolución de octubre de 1917 se nota en Rusia un gran desarrollo de la teología original.

El Santo Sínodo y el Gobierno Provisorio

Frente a los cambios políticos sobrevenidos, los eclesiásticos rusos mantuvieron una cierta pasividad. Se podía esperar de ellos mayor apoyo al gobierno imperial, caducado tan tristemente con las renunciaciones del Emperador y de su hermano. El Sínodo, en el cual no faltaban hombres de iniciativa, no tomó ninguna medida para sostener la dinastía que abandonaba el gobierno de Rusia; tampoco defendió la institución del Imperio que se estaba desmoronando después de casi cuatro siglos de existencia. En todo el episcopado incluso se notó la misma actitud de silencio. Se conoce como la única toma de posición oficial del Sínodo un rechazo de firmar una declaración del todo contrarrevolucionaria exigida a éste al inicio de la revolución, el 26 de febrero de 1917. Enseguida después de la renuncia de los Romanov, fueron introducidas en el ritual las preces por el nuevo gobierno. El clero de la III Duma invitó a la población a la lealtad; finalmente el Sínodo mismo exhortó a todos los fieles a reconocer y a someterse al Gobierno Provisorio para el bien de la patria en la concordia fraternal¹³.

El nuevo oberprokurator en su celo reformista irritó al Sínodo a causa de la ley del divorcio que no querían aprobar los padres sinodales. Según un antiguo privilegio, el oberprokurator disolvió el Sínodo dejando en su puesto solamente al arzobispo de Finlandia — Sergio¹⁴. Los nuevos miembros eran: los arzobispos de Tiflis — Platón (Roždestvenskij) y el de Jaroslavl' — Agatangel (Preobraženskij); los obispos Andrés (príncipe Uhtomskij) y Miguel de Samara; el protopresbítero Nicolás Ljubimov y los arciprestes Alejandro Roždestvenskij, Alejandro Smirnov y Teodoro Filonenko¹⁵.

Preparación inmediata del Concilio

El nuevo Sínodo formó muy pronto el "Consejo Preconciliar" compuesto de sesenta miembros, clérigos y laicos, en su mayor parte hombres de ciencia. Este organismo debía ocuparse de la preparación inmediata del Concilio Panruso (los materiales respectivos ya se recogían desde 1905)¹⁶.

13 "Cerk. Vedom." 1917, número 9-15, pp. 58-59.

14 A.V. Kartašev, op. cit.; según Šaveljskij, en "Russkaia Mysl'", t. IV, 1922, pp. 102-116, ha sido justamente V. L'vov la persona que más mérito ha tenido para la convocación del Concilio. Según este autor la verdadera causa de la disolución del Sínodo fueron las protestas contra las remociones de los obispos, hechas arbitrariamente por el Oberprokurator.

15 "Cerk. Vedom.", 1917, número 9-15, p. 57; según el "Bogosl. Vestnik", 1917, junio-julio, p. 130, cinco miembros de estos eran notos progresistas.

16 "Cerk. Vedom.", ibidem, p. 60 ss.

El 29 de abril fue publicado el decreto sinodal número 2491 que presentaba a toda la Iglesia la cuestión del concilio¹⁷. En este mensaje se dice que: ya desde mucho tiempo, se había querido introducir reformas eclesiásticas radicales en conformidad con la Sagrada Escritura, los cánones Apostólicos, los Concilios ecuménicos y locales y los Santos Padres (en otras palabras, según el espíritu de la "sobornost"); solamente el cambio del régimen de gobierno en Rusia dio a la Iglesia la posibilidad de regirse con libertad; por esta razón puede ser ahora convocado el concilio; los trabajos preparatorios ya habían sido distribuidos; todo sería hecho al modo electivo, para que todos participaran de las cuestiones que se habrían de tratar; no es posible observar las normas y las reglas del régimen autocrático que ya no existe más; todos son llamados a colaborar: obispos, sacerdotes y laicos. Todos los miembros del Sínodo firmaron el documento, excepto el Arzobispo Platón¹⁸.

La preparación del Concilio progresaba rápidamente. El Consejo Preconciliar poseía ya once volúmenes de materiales preparados por las instituciones que funcionaron en los años anteriores; ahora debían sólo clasificar lo ya existente y agregar los documentos más recientes.

El 11 de junio se reunió en Petrogrado el Consejo Preconciliar para establecer la organización inmediata del Concilio¹⁹.

Convocación y composición del Concilio

El 5 de julio de 1917 fue publicado el decreto sinodal número 4320 que convocó el Concilio Local Panruso en Moscú para el 15 de agosto de ese mismo año. El lugar de convocación no había sido la Capital de ese entonces, Petrogrado, sino la ciudad en torno a la cual se había formado en el pasado el Estado ruso, Moscú. Esta circunstancia, así como el monasterio cercano "Troice-Sergieva Lavra" (hoy en Zagorsk, en ese tiempo Sergiev Posad) significaba para los miembros del Concilio, como para todos los fieles ortodoxos rusos, un importante apoyo psicológico²⁰.

Según el decreto de convocación, el Concilio debía ser formado por obispos, clérigos y laicos. En esta forma se ofrecía a todos los

17 "Dejania...", I, 1, pp. 3-4.

18 "Cerk. Vedom.", 1917, número 18-19, pp. 101-102.

19 "Dejania...", I, 1, p. 5; también "Cerk. Vedom.", 1917, número 20-21, p. 133.

20 "Cerk. Vedom.", 1917, número 29, pp. 207-210.

El nombre de la Capital ha variado: hasta 1914 se llamaba S. Peterburg, hasta 1924 Petrograd, luego Leningrad.

miembros de la Iglesia la posibilidad de expresar sus deseos e ideas en la búsqueda de la verdad y del bien común. De continuo se apelaba a la colaboración y a la responsabilidad de todos.

La mayoría de los miembros del Concilio debía ser elegida; otros, como los obispos y los miembros del Sínodo, participaban en virtud de su oficio; otros finalmente eran invitados.

De este modo, se compuso el número primeramente con los 9 sinodales más 73 obispos ordinarios.

En cada diócesis, se eligieron dos clérigos y tres laicos, así estos delegados diocesanos fueron 341.

Los demás miembros, elegidos e invitados, eran: 8 superiores de los principales monasterios, 12 delegados de los monjes, 2 protopresbíteros, 10 delegados del clero castrense, 15 laicos delegados del ejército activo, 11 de los veterocreyentes en comunión con la Iglesia ortodoxa, 62 miembros del "Consejo Preconciliar", 12 de las Academias eclesiásticas, 13 de las Universidades y Academias de ciencias, 20 de la Duma y del Consejo del Estado, 2 de otras Iglesias autocéfalas. Así se llegó al número total de 576 miembros: 564 efectivos y 12 suplentes.

El clero era menos numeroso que los laicos: 80 obispos, 149 sacerdotes, 10 diáconos y 26 lectores, vale decir 265 frente a 299 laicos²¹.

Esta grandiosa asamblea había sido compuesta con representantes de todos los estratos sociales e intelectuales de la Iglesia rusa. Allí estaba todo el episcopado, en el cual no faltaban algunas personalidades interesantes; los monjes estaban representados tanto por algunos intelectuales de gran valor como por los religiosos más simples; el clero "blanco" estaba presente en sus miembros más ilustres como por los párrocos y diáconos de campaña; además allí estaban algunos príncipes, nobles, comerciantes, artesanos y campesinos (de algunos de estos últimos se refiere en los datos personales "lee y escribe"), profesores universitarios y académicos, teólogos laicos, oficiales del ejército, etc. Cada uno de ellos podía exponer su parecer personal o del grupo que representaba con los mismos derechos de todos. Es digno de mención también que los delegados ancianos eran relativamente pocos; la edad promedio sería la de 40 años.

21 "Dejania...", I, 1, pp. 60-133.

La elección de los delegados se había hecho tanto en cada grupo que los enviaba como en las diócesis: primero se hacían las elecciones parroquiales, luego por decanatos y finalmente en las asambleas diocesanas.

Programación del Concilio

Los trabajos conciliares debían abarcar una gran diversidad de cuestiones, de las cuales se ocupaban las veinte comisiones siguientes:

- 1) Constitución conciliar: con sus 30 miembros tenía la finalidad de elaborar las constituciones del Concilio, de los concilios futuros y de la administración eclesiástica;
- 2) Dirección suprema de la Iglesia;
- 3) Dirección de las diócesis;
- 4) Tribunales eclesiásticos;
- 5) Estructura de la parroquia;
- 6) Situación jurídica de la Iglesia en el Estado;
- 7) Liturgia, predicación e iglesias;
- 8) Misión externa e interna;
- 9) Los veterocreyentes unidos a la Iglesia ortodoxa y los separados;
- 10) Monasterios y monacato;
- 11) Disciplina eclesiástica;
- 12) Academias eclesiásticas;
- 13) Instituciones pedagógicas eclesiásticas;
- 14) Escuelas eclesiásticas parroquiales;
- 15) Enseñanza de la religión en las escuelas;
- 16) Bienes eclesiásticos y problemas económicos;
- 17) Situación jurídica y económica del clero;
- 18) Organización de la Iglesia ortodoxa en la Transcaucasia en vista de la declaración de autocefalía de la Iglesia de Georgia;
- 19) Sagrada Escritura;
- 20) Prensa;

21) Composición personal (regularidad de las elecciones de los miembros del Concilio);

22) Redacción de los trabajos conciliares²².

De los títulos mismos se deduce que los fines del Concilio eran casi exclusivamente prácticos, salvo la problemática bíblica, la cual, a su vez, había sido encauzada en un sentido práctico. La orientación práctica general se debe al hecho de que este Concilio representaba una cuestión interna de la Iglesia rusa, la cual sentía la necesidad de no pocas reformas; se debía encontrar la solución a estos problemas, como lo indica el mensaje del Sínodo del 29 de abril de 1917²³.

En cuanto a la mayoría de laicos en este Concilio, se presenta espontáneamente la pregunta: si los concilios de los tiempos pasados habían sido asambleas de obispos, ¿cómo lograba este nuevo Concilio mantener la indudable autoridad episcopal, estando presentes allí apenas 80 preladados de esa dignidad, o sea una minoría? De hecho *todos los miembros* del Concilio tenían voto deliberativo.

El reglamento del Concilio establece que éste debe contener también el "Consejo de Obispos", el cual tiene el derecho y el deber de discutir todas las decisiones de la asamblea general, vale decir controlar si estas decisiones corresponden a la Palabra de Dios, a los dogmas de la fe, a los cánones y a las tradiciones de la Iglesia. Así las decisiones de la asamblea general debían ser sometidas a la discusión y a la votación de la asamblea más restringida de obispos. Si dos tercios de esta última desaprobaban todo o parte de lo que le había sido sometido en el lapso de tres días, la cuestión debía volver a la asamblea general y era debatida de nuevo. Si la asamblea general aprobaba lo que los obispos habían desaprobado, el proceso se repetía. Si los obispos desaprobaban de nuevo, la decisión de la asamblea general perdía su carácter de resolución conciliar, era anulada y el resultado se anunciaba a todos. En esta forma el criterio de la conformidad con la Sagrada Escritura, con la Tradición y con los cánones dependía de la decisión del "Consejo de Obispos"; en otros términos: el juicio sobre la "sobornost'" en el Concilio era reservado a los obispos²⁴.

22 La comisión bíblica y la de prensa habían sido fundidas con otras.

23 "Cerk. Vedom.", 1917, número 18-19, pp. 101-102. "Dejania...", I, 1, pp. 3-5.

24 "Ustav Pomestnogo Sobora Pravoslavnoi Rossiiskoi Cerkvi", en "Dejania...", I, 1, pp. 38-51.

Aquí no queremos presentar una crónica detallada de las actividades conciliares; a este fin sirven las "Actas del Concilio Local Panruso-Dejania Vserossiiskogo Pomestnogo Sobora Pravoslavnoi Cerkvi 1917-1918", editadas durante las sesiones; se conocen nueve fascículos. Nos interesa aquí más bien ver si el Concilio ha cumplido con sus deberes y propósitos, es decir lo que esperaba la Iglesia rusa: la renovación de la vida eclesiástica, tan restringida durante el "período sinodal" y la elevación de éste a la altura que le correspondía en las nuevas condiciones, impuestas no sólo por el progreso de la vida moderna, sino sobre todo por la profunda transformación social y política que siguió a las dos revoluciones de 1917.

Los historiadores de la Iglesia rusa del siglo XX, bajo la pesadilla del drama de la ateización y empeñados en desenmarañar los enredos de la sucesión del patriarca Tihon, como también los enigmas de las relaciones de la jerarquía ortodoxa con las autoridades soviéticas, no conceden a este Concilio la importancia debida. Aceptan sólo la parte lograda, que consiste en el restablecimiento del patriarcado de Moscú, mientras olvidan todo lo demás. De hecho, si se sigue la preparación del Concilio, las respectivas condiciones y circunstancias, los temas tratados, las intervenciones de los delegados, los resultados, incluyendo incluso los errores y las deficiencias, se puede concluir que esta grandiosa asamblea había sido la respuesta de toda la Iglesia rusa a los problemas acumulados durante dos siglos, y a los que se presentaron durante las sesiones (estos últimos, fueron gravísimos en muchos casos). El trabajo efectuado durante un año de sesiones había sido muy extenso; las conclusiones fueron, en notable proporción, muy importantes; algunas, del todo nuevas en la tradición eclesiástica rusa. Si las circunstancias políticas y sociales hubiesen sido diversas, la reforma de la Iglesia rusa habría sido inaugurada e incluso realizada en buena parte y el Concilio habría abierto una nueva etapa en su historia.

Reformas en el Episcopado

Es claro que el Concilio pudo haber sido convocado gracias al cambio del régimen estatal ruso. Pero es igualmente claro que la actitud antirreligiosa y anticlesiástica de Lenin y del partido comunista a partir de los primeros meses de su dominio en Rusia impidieron que las decisiones conciliares, salvo una ya mencionada, fueran puestas en práctica. El Gobierno Provisorio, primero bajo la presidencia del príncipe Georgii E. L'vov, y luego de Alejandro F. Kerenskij, dio a la Iglesia la libertad necesaria para preparar la reforma e inaugurarla en algunos aspectos. Es necesario reparar en la

actitud de este gobierno como en lo que se ha hecho durante su rencia: el Concilio dependió en buena parte de estas innovaciones.

Como indica Karatašev en el artículo ya citado, en la primavera de 1917 se habrían desenvuelto las elecciones de todos los obispos rusos: las votaciones del clero y de los fieles habrían decidido si los obispos ordinarios deberían quedar en sus cátedras o serían removidos, con la consecuente elección de los sucesores. Casi todos los obispos habrían sido reelegidos, salvo el arzobispo de Har'kov, Antonio (Hrapovickij), el obispo de Tver', Serafin (Cičagov) y el de Ekaterinoslav, Agapito. Así el autor.

En la revista oficial del Sínodo "Cerkovnya Vedomosti" de 1917 —en cambio— en ninguna parte se encuentra mención alguna de estas elecciones de los obispos que ya ocupaban sus sedes. La revista oficial debería haber publicado las confirmaciones o eventuales rechazos de estas elecciones, previo decreto para proceder a las votaciones. El hecho no era banal: de estos plebiscitos habría dependido todo el episcopado nada menos. En cambio en el número 18-19 de esa misma publicación de ese año (pág. 117) figura la renuncia del mencionado arzobispo de Har'kov, Antonio; el Sínodo la había aceptado; sin embargo en el número 31 de ese mismo año figura el decreto sinodal número 4992, según el cual fue confirmada la elección de ese mismo arzobispo a la misma sede. En el número 29 por otra parte (pág. 219) figura el decreto sinodal número 4331 que expone las condiciones para las elecciones de los obispos a las *sedes vacantes*. Fueron publicadas también las renunciaciones de los obispos que las hubieran presentado, en realidad bien pocas, durante el Gobierno Provisorio, como también las elecciones de los ordinarios a las sedes vacantes. Por lo tanto, según los datos oficiales, hay que concluir que las elecciones se efectuaron solamente en las sedes vacantes, v. gr. Petrogrado, Moscú, Har'kov, etc.²⁵.

25 En cuanto al caso del arzobispo Antonio (Hrapovickij) consideramos sintomático el relato del arzobispo Nikon (Rklickij) en su obra "*Zizneopisanie mitropolita Antonia Hrapovickogo: Biografía del metropolitano Antonio...*", IV, pp. 59 ss. Según este autor los círculos revolucionarios de Har'kov, que componían el gobierno local en el período entre las dos revoluciones de 1917, presionando al Arzobispo, lograron hacerle presentar la renuncia hacia la Pascua. Cuando el Sínodo aceptó su renuncia, él se retiró al monasterio de Valaamo sobre el lago Ladoga. Parece que el arzobispo Antonio había sido persona poco grata a los revolucionarios, como amigo del régimen imperial desaparecido; quizás los ucranios de la ciudad no veían bien que un ruso ocupara la sede de Har'kov. El 21 de abril el Arzobispo fue literalmente expulsado, contra el parecer del pueblo. La cátedra quedó vacante; de allí que se haya procedido a las elecciones del nuevo ordinario, según el decreto sinodal número 4331, a principios de agosto. Entre los 500 delegados presentes más o menos 430 votaron por el ex-arzobispo, quien regresó triunfalmente a su sede. Pocos días después partió para el Concilio, a Moscú. Allí fue el candidato al patriarcado con más votos. Después del asesinato del metropolitano de Kiev, Vladimir, fue nombrado sucesor de éste. Durante la guerra civil emigró a Yugoslavia, donde murió en 1934.

A la sede de Petrogrado, vacante después de haberse retirado el metropolitano Pitirim, fue elegido el joven y muy popular vicario Benjamín (Kazanskij)²⁶. A la sede de Moscú, después de la destitución del anciano metropolitano Macario, fue elegido el arzobispo de Lituania, Tihon (Belavin), refugiado en esa ciudad debido a los desórdenes de la guerra en su diócesis²⁷. Parece que ambos obispos conquistaron las simpatías de sus votantes no tanto por sus cualidades intelectuales o pastorales (ninguno de los dos daba la impresión de ser extraordinario), sino más bien por su comprensión y humildad. De este modo, sin ningún esfuerzo personal, prevalecieron sobre varios candidatos de los más fuertes. La candidatura de Tihon prevaleció porque había muchos electores campesinos; por los mismos motivos A. D. Samarin, laico, noble y notable eslavófilo, de extrema derecha y monárquico, no se atrajo el favor de los votantes²⁸.

La revista teológica de la Academia Eclesiástica de Moscú, "Bogoslavskij Vestnik" (junio-julio 1917, pp. 135-142) aprueba con gran entusiasmo la elección del arzobispo Tihon:

"... es el primer obispo de Moscú elegido libremente por el clero y por el pueblo de la Iglesia en una votación secreta, y esto es un hecho hasta ahora jamás ocurrido en esta sede... con este acto histórico recomienza el antiguo tiempo cristiano con los principios de libertad... en el último período del esplendor de la autocracia imperial y episcopal Tihon ha sido uno de aquéllos que fueron considerados una fortaleza de la reforma eclesiástica... Cuando aún era estudiante había sido progresista; introdujo secretamente en la biblioteca académica las obras progresistas de Herzen... En la América democrática sus visiones se ampliaron... ha sido enemigo de las persecuciones eclesiásticas, por eso ha chocado con el gobernador de Jaroslavl' ... No tenemos nada contra su persona o conducta... La elección de Tihon es una victoria del progresismo".

26 "Cerk. Vedom.", 1917, número 22-23, p. 149.

27 El arzobispo Tihon (Vasilij Ivanovič Belavin) nació el 19 de enero de 1865 en Toropec, gobernación de Pskov, siendo hijo de un sacerdote.

1884-1888 frecuenta la Academia eclesiástica de S. Peterburg y termina con el título de candidato en Teología.

Ejerce como profesor en el seminario diocesano de Pskov.

1891 profesa como monje en Pskov.

1898 es nombrado obispo de Lublin, vicario de Holm.

1898 en diciembre es nombrado obispo de las Islas Aleutinas y Alaska, con lugar de residencia en América; allí permanece siete años.

1907 es nombrado arzobispo de Jaroslavl'.

Ese mismo año fue nombrado arzobispo de Vilno, en Lituania. Durante la guerra debió refugiarse en Moscú.

28 "Cerk. Vedom.", 1917, número 35, p. 295.

Como se puede notar, en la literatura eclesiástica rusa de ese año ha habido una gran libertad de expresión. Los autores del artículo citado ciertamente no habían sido coaccionados a escribir eso; sus elogios han sido absolutamente sinceros. Será difícil confrontar estas expresiones con las quejas posteriores de los soviéticos y de los "obnovlency".

Estas elecciones de los obispos tenían una importancia enorme, especialmente como expresión de la libertad alcanzada después de dos siglos del período sinodal, durante el cual los obispos, que no eran otra cosa que empleados del Sínodo, venían nombrados, transferidos de una sede a otra, o depuestos según el arbitrio de este alto oficio eclesiástico.

El Gobierno Provisorio y la Iglesia rusa

Para comprender mejor el desarrollo y los resultados del Concilio, como también su ulterior frustración, es necesario ilustrar qué actitud ha tenido hacia la Iglesia el Gobierno Provisorio, como también el nuevo factor político que se impuso en Rusia hacia el final de 1917, el socialismo marxista-leninista, en la forma primigenia del bolchevismo. El Gobierno Provisorio tuvo una duración efímera, pero su breve período de ocho meses dejó una impronta profunda en la Iglesia rusa.

Este Gobierno Provisorio había sido formado por personajes orientados más bien hacia la derecha, al menos en su primera fase inmediatamente posterior a la abdicación del Emperador. El mismo primer ministro, el príncipe Georgij E. Lvov pertenecía a los "oktjabristi" (partido de derecha moderada); los demás ministros eran, en gran mayoría, de la misma tendencia. De ellos no se podía esperar una actitud negativa hacia la Iglesia, pero sí reformista. Mayormente eran liberales, en el buen sentido de la palabra.

La autoridad suprema que durante siglos culminaba en la persona autocrática del emperador, el cual gobernaba "en nombre de Dios — el ungido del Señor", fue sustituida en marzo de 1917 por un gobierno que declaraba gobernar "en nombre del pueblo". Un hecho de tal importancia no podía dejar de tener influencia en la jerarquía eclesiástica, en el clero y en el pueblo ortodoxo.

Durante la monarquía rusa los obispos eran nombrados por el Sínodo, el cual era en realidad un órgano de gobierno estatal, así que los mismos preladados eran en cierto modo empleados estatales. Repentinamente desapareció la autoridad que los investía o deponeía, para ceder el puesto a otra autoridad que se fundamentaba en

principios bien diversos. Probablemente la pasividad del episcopado en su conjunto evitó que los obispos en tales circunstancias no hayan reaccionado como contrarrevolucionarios.

El clero en cambio, como parece al menos, fue más favorable a las reformas en el sentido de la "sobornost'", que suponía la autonomía eclesiástica, porque ellos habían sentido el peso de la autoridad episcopal sostenida por el gobierno imperial²⁹.

El pueblo mismo, en el fondo religioso, sacudido por la guerra y las agitaciones revolucionarias, no podía —durante esos meses— intervenir directamente en las cuestiones eclesiásticas.

El sector más reformista de la Iglesia era el grupo de profesores de las academias eclesiásticas y seminarios, entre los cuales había muchos laicos. Ellos, de hecho, participaban en la vida eclesiástica de un modo mucho más amplio de lo que supondrían las simples ideas teóricas³⁰.

Enseguida después de la formación del nuevo gobierno, el Sínodo decretó que se mencionase en la liturgia "blagovernoe Vremenne Pravitel' stvo —el fiel Gobierno Provisorio—"; con este gesto, lo reconoció y cesó de mencionar al Zar³¹.

El 25 de marzo apareció el decreto sobre los sacerdotes y monjes secularizados; éstos tales, al volver al estado civil, reconquistaban todos sus derechos civiles; así fueron anuladas las restricciones anteriores³².

El 20 de marzo habían sido promulgadas las leyes de la paridad de derechos para los ciudadanos de cualquier confesión religiosa: "En un Estado libre no deben existir ciudadanos pertenecientes a una religión privilegiada en cuanto a la administración estatal, sean éstos civiles, militares, comerciantes o industriales; todos deben gozar de los mismos derechos, aunque pertenezcan a cualquier religión". Lo mismo se refería a su nacionalidad³³.

El 1 de mayo el Sínodo aprobó una cierta liberalización en las causas matrimoniales (divorcio y anulamiento del matrimonio). A estas cuestiones se refiere Kartašev cuando menciona la destitución

29 A.V. Kartašev, op. cit.

30 Ibidem.

31 "Cerk. Vedom.", 1917, número 9-15, pp. 58-59.

32 Ibidem, pp. 63-64.

33 Ibidem.

de los miembros del Sínodo que hizo Vladimir N. L'vov en la primavera de 1917³⁴.

El 20 de junio fue publicada la ley referente a las escuelas parroquiales, que habían sido 37.528 según las estadísticas oficiales de 1914; estas escuelas pasaban a la jurisdicción del Ministerio de Instrucción Pública, mientras hasta ese entonces pertenecían al Sínodo³⁵.

El Gobierno de Kerenskij

En los primeros días de julio, o sea entre el 3 y el 5, los Bolcheviques organizaron en Petrogrado una insurrección sangrienta, en la que fueron derrotados. La orientación revolucionaria de la sociedad rusa de esos meses, especialmente entre los soldados y los obreros, se hizo sentir fuertemente en el mismo Gobierno, cuatro de cuyos ministros renunciaron. El mismo primer ministro, el príncipe L'vov, abdicó; a su puesto ascendió el ministro de Gracia y Justicia, Alejandro F. Kerenskij, perteneciente al partido social-revolucionario. Con él ascendieron también otros personajes de su misma tendencia. El oberprokurator del Sínodo, Vladimir N. L'vov, también debió renunciar, por ser derechista "oktjabrista"; para su puesto fue nombrado el profesor Antonio V. Kartašev, hombre equilibrado por fortuna.

El gobierno formado así continuó la misma política de autonomización de la Iglesia. Los preparativos para el Concilio continuaron, siendo aprobado un subsidio del gobierno para este fin de 1.000.000 rublos; la Iglesia puso por su parte 2.500.000³⁶.

La primera ley firmada por el nuevo gobierno el 14 de julio fue muy importante; era la "Ley de la libertad de conciencia", con el siguiente contenido:

— Todo ciudadano ruso goza de libertad de conciencia; su religión no influye en sus derechos de ciudadano.

— Hasta los 9 años de edad los padres deciden la religión de sus hijos; después de los 14 años de edad cada uno es libre de retener o abandonar su religión y nadie podrá obligarlo en estas cuestiones (hasta los 9 años de edad el niño es considerado perteneciente a la religión de sus mayores).

34 Ibidem, número 18-19, pp. 108-111; también A.V. Kartašev, op. cit.

35 Ibidem, número 28, pp. 191-192.

36 Kartašev, op. cit.

— Los ateos tienen derecho de existencia y sus actos civiles (matrimonio, nacimiento) serán registrados directamente por el Estado (no por las oficinas eclesiásticas como hasta ese entonces)³⁷.

Es más que evidente que tales concepciones eran incomprensibles para no pocos eclesiásticos, los cuales identificaban la pertenencia a la Iglesia ortodoxa con la pertenencia a la nación rusa. Para estos tales, resultaba inconcebible un estado multiconfesional. Según ellos, los no-ortodoxos podían ser tolerados, pero el ideal era siempre la ortodoxia. Con la ley del 14 de julio en cambio conquistaron los mismos derechos no sólo los que pertenecían a otras Iglesias o religiones, sino incluso los ateos.

Tres circunstancias hicieron imposible al clero ruso toda protesta seria: su pasividad frente a los acontecimientos gubernamentales, el creciente caos de la guerra y de la revolución y la preparación acelerada del Concilio.

Convenio panruso del clero en Moscú

Gracias a la libertad de que gozaba la Iglesia en ese período, resultó posible la reunión del clero en Moscú, que se desarrolló del 1 al 11 de junio. Estaban presentes 1.200 sacerdotes y laicos, más o menos. En el clero descollaba el arcipreste de Petrogrado, Alejandro I. Vvedenskij. El Sínodo envió como delegado oficial el arzobispo de la Georgia, Platón, hombre relativamente joven, conocido por sus ideas progresistas.

El Convenio trató las cuestiones relativas al clero de las parroquias, las relaciones con el Estado y con el nuevo Gobierno, las nuevas formas de vida eclesiástica que se imponían y los problemas de las escuelas. Como conclusiones fueron propuestas: la aprobación de las nuevas condiciones de libertad de la Iglesia, la unión entre la Iglesia y el Estado, “narodovlastie — el poder del pueblo” como la mejor forma de gobierno y la conservación de las escuelas parroquiales. Los demás problemas fueron dejados para la “Asamblea Constituyente” que ya se estaba preparando.

Además de los sacerdotes había allí algunos laicos; entre otros, el príncipe Eugenio Trubeckoj, el profesor Sergio Bulgakov, el pro-

37 “Cerk. Vedom.”, 1917; número 31, pp. 247-248.

fesor B.V. Titlinov. Es interesante hacer notar, que las conclusiones de este Convenio coincidieron con muchas del Concilio³⁸.

Asamblea de los "Monjes Doctos" en Moscú

Un mes después del Convenio del clero se reunió en la Academia eclesiástica de Moscú (en Sergiev Posad, hoy Zagorsk) la "Asamblea de los Monjes Doctos". Estaban presentes 70 personas, todos monjes. Decidieron formar una organización propia, discutieron de los monasterios reservados sólo a ellos, según el modelo de la Alexandro-Nevskaia Lavra de Petrogrado y propusieron la institución de una academia especial, la cual debería mantener la ortodoxia más pura y genuina. Se opusieron a esta propuesta última el archimandrita Ilarión (Troickij), el inspector de la Academia de Moscú y el ieromonje Bartolomé³⁹.

El 5 de agosto el gobierno introdujo en el Sínodo una innovación importante: fue suprimido el odioso cargo del oberprokurator y fue instituido el Ministerio del Culto, una sección del cual estaba reservada a las relaciones con el Sínodo. El nuevo ministro fue el mismo profesor A.V. Kartašev⁴⁰. Con esta decisión adoptada por el Gobierno, dio un gran paso hacia adelante la autonomización de la Iglesia. Quedó, indudablemente, una cierta vigilancia de las actividades eclesiásticas. Así, al Gobierno Provisorio quedó solamente el esperar y patrocinar el Concilio que debía establecer el orden canónico de la Iglesia ya independiente y fijar las relaciones con el Estado.

Inauguración del Concilio

Después de estas reformas y preparativos acelerados, el Concilio fue inaugurado el 15 de agosto de 1917 en la catedral de la Dormición en el Kremlin de Moscú. Se comenzó con la Divina Liturgia en ese templo, pero para que la muchedumbre pudiera participar, los ritos concluyeron en la plaza contigua llamada Plaza Hermosa (falsamente llamada Plaza Roja). Además de los padres conciliares estaban presentes no pocos dignatarios de distintos rangos. El Gobier-

38 A.V. Kartašev, op. cit.

A.I. Vvedenskij en "*Cerkov i Gosudarstvo*" denomina este Convenio "La unión democrática panrusa del clero ortodoxo". El autor trata también las cuestiones discutidas allí y el curso de toda la reunión. Son aceptables los datos informativos que refiere, no así las interpretaciones que da, evidentemente tendenciosas y exacerbadas. En la revista eclesiástica de Kiev "*Hristianskaia Mysl*" (1917, setiembre-octubre, pp. 27 ss.) esta reunión es llamada "Convenio eclesiástico panruso".

39 "*Bogosl. Vestnik*", 1917, junio-julio, pp. 142-146. "Ieromonje" es el monje ordenado de presbítero.

40 "*Cerk. Vedom.*", 1917, número 34, pp. 280-281.

no estaba representado por el mismo primer ministro en persona, Kerenskij, y el ministro de culto Kartašev. Este último pronunció un hermoso discurso inaugural que concluyó con la frase solemne: "... me persigno con la amplia Cruz ortodoxa..."⁴¹.

Con las manifestaciones litúrgicas y los discursos de saludos y presentaciones, el 18 de agosto el Concilio comenzó sus actividades. Las sesiones tenían lugar en el palacio episcopal, las actividades litúrgicas en la Iglesia del seminario diocesano, donde se alojaban los que habían llegado al Concilio desde afuera.

Ya durante la primera jornada, fue elegido presidente del Concilio el metropolitano de Moscú, Tihon (él mismo, más los arzobispos de Petrogrado, Benjamín, y el de Georgia, Platón, fueron ascendidos a la dignidad de metropolitanos en vísperas de la fiesta de la Asunción), mientras los vicepresidentes fueron los arzobispos de Novgorod, Arsenio (Stadnickij) y el de Har'kov, Antonio. Entre los muchos personajes ilustres, el modesto y afable metropolitano de Moscú gozaba de las mayores simpatías, llegando a superar en esto al efficacísimo Arsenio.

En este contexto, se esperaba la descripción del desenvolvimiento de las actividades conciliares. En cambio, dedicamos la atención antes que nada a los acontecimientos políticos de ese entonces, porque éstos influyeron profundamente en el Concilio, en su problemática y en sus conclusiones y, finalmente, en la Iglesia rusa entera.

Las condiciones políticas de Rusia durante las sesiones conciliares llegaron a ser desastrosas. Venía aparejado el desastre económico, social, moral, etc. El derrumbe del Imperio ruso no terminó con la abdicación del Emperador; éste era sólo un episodio del drama colosal. El ejército, minado por la propaganda revolucionaria, se estaba disgregando; ocurrían deserciones en masa; estas muchedumbres de soldados amenazaban más la vida del propio país que el enemigo en el frente. La estabilidad casi nula del Gobierno Provisorio, los errores políticos y militares cometidos, las agitaciones revolucionarias de la población, hacían que el caos cundiera cada vez más en la segunda mitad de 1917. En las actas del Concilio figuran muchos mensajes y llamadas al ejército y al pueblo, compuestos siempre en un tono conciliador, sin partidismos políticos, imparciales. Sólo por casualidad había un cierto orden en Moscú cuando empezaron las sesiones; después de dos meses, por octubre, ya había allí plena gue-

41 "Dejania...", I, 2, pp. 27-28.

rra civil. Los padres conciliares llegaban al aula después de haber recorrido las calles de la ciudad bajo el peligro de sus vidas. Al leer hoy las actas nos maravillamos de que las sesiones pudieran desenvolverse con toda tranquilidad en ese clima. No pocas jornadas habían sido dedicadas a los temas no previstos de las deserciones de soldados, de las calamidades que ocurrían en el frente y en la patria. Mientras se elegía al nuevo patriarca ocurrió un acontecimiento importante en extremo, cuando no calamitoso. En los últimos días de octubre ocuparon el poder central del Estado los pertenecientes al minoritario partido social-democrático, los así llamados "Esdeki", en el cual prevaleció a su vez la minoría dirigida por Vladimir Ilić Uljanov-Lenin, llamada "bolchevique". Después de esta segunda revolución, los males del Concilio se multiplicaron, culminando en agosto de 1918 con la disolución por imposibilidad de seguir las sesiones. Finalmente, para completar ese cataclismo, la guerra mundial y las dos revoluciones prosiguieron con tres años de guerra civil y sus consecuencias.

Cuestión de la enseñanza de la religión en las escuelas

El 23 de setiembre de 1917, después de inacabables discusiones sobre las personas que componían el Concilio, discusiones que por otra parte hacían perder tiempo y energía para tratar cosas importantes, vino al orden del día, la cuestión de la religión en las escuelas⁴². En el centro del interés estaba la ley de la libertad de conciencia promulgada el 15 de julio. Los oradores no se oponían por principio a esta ley, si bien examinaban parte por parte los distintos párrafos de la misma. La discusión ocupó cinco jornadas. Finalmente, expusieron su parecer también los representantes del gobierno. Se llegó a las conclusiones siguientes:

1) En todas las escuelas estatales o particulares donde hubiera alumnos de religión ortodoxa, desde las elementales hasta las superiores, debe ser enseñada la religión ortodoxa como materia primaria.

2) El Concilio considera insuficiente la edad de 14 años para que los alumnos decidan su pertenencia a la religión; se pide al Gobierno la enmienda de esta disposición.

3) Los estudiantes de las escuelas primarias y secundarias no pueden decidir todavía sobre su pertenencia a una religión; en cambio pueden hacerlo los de las escuelas superiores.

42 "Dejania...", II, 1, p. 35; II, 2, p. 124.

4) Los estudiantes de las escuelas primarias y secundarias pueden abandonar las lecciones de religión sólo si sus padres han abandonado la ortodoxia.

5) La religión contribuye en la educación tanto y quizás más que las enseñanzas restantes; consecuentemente los profesores de ésta tendrán los mismos derechos que los demás⁴³.

Estas objeciones y proposiciones fueron presentadas al Gobierno, el cual ya no tenía la posibilidad ni de imponer ni de enmendar la ley del 14 de junio porque el poder había pasado a los Bolcheviques. Estos, con la ley del 24 de enero de 1918 sobre la separación de la Iglesia y del Estado y de la escuela de la Iglesia, ignoraron y anularon las proposiciones del Concilio. La presentación de estas proposiciones, junto a la objeción sobre el mantenimiento de las escuelas parroquiales expresan la posición del Concilio hacia el nuevo Gobierno; lo reconocen y están dispuestos a colaborar por medio del diálogo; igualmente exigen que las leyes referentes a la Iglesia que fueron dictadas, sean formuladas en colaboración con la misma. Igualmente, se puede ver que la Iglesia no desea perder las posiciones conquistadas durante siglos, a no ser que fueran sustituidas por otras igualmente válidas. Los Bolcheviques, en cambio, se presentaron desde el primer momento como dictadores que han ignorado cualquier opinión que no fuera la propia.

Discusiones sobre el restablecimiento del Patriarcado

El 11 de octubre fue presentado el informe de la comisión para la Dirección Suprema de la Iglesia, presidida por el obispo de Astrahan' y Carevsk, Mitrófanos⁴⁴. Al inicio del informe fue propuesto en nombre de la comisión el restablecimiento del patriarcado de Moscú⁴⁵. No era una cosa nueva; solamente se exponía el deseo de muchos, formulado ya en 1905.

La argumentación de este informe es muy importante; en las discusiones subsiguientes, estos argumentos venían repetidos por todos los partidarios del restablecimiento, en una u otra forma.

43 "Sobranie opredelenij i postanovlenij Sobora", II, p. 13; 16-20.

44 Mitrófanos (Krasnopol' skij), en aquel entonces de 49 años, maestro en Teología; apenas ocuparon su sede los Bolcheviques al inicio del año 1919, fue arrestado; una versión dice que fue despeñado de una torre, mientras otra afirma que fue fusilado; de cualquier modo murió mártir. Texto del informe cf. en "Dejania...", II, 2, pp. 225-236.

45 En la misma comisión, como anteriormente en el "Consejo Preconciliar" los pareceres respecto al restablecimiento habían sido muy dispares; lo dijo ese mismo día el conde Olsufiev, como también el metropolitano Eulogio en "Put' moei žizni", p. 298; idem el mismo obispo Mitrófanos en el informe.

La primera parte aduce una seria valoración histórica del patriarcado en el período de su existencia (1589-1700). Este representa en realidad la continuación del primado del metropolitano de Kiev-Moscú. Se subraya su función de cohesión y de autoridad en la Iglesia del Estado moscovita en desarrollo. El patriarcado tuvo enorme importancia en el “Período turbulento” al principio del siglo XVII, cuando significaba y cuando mantuvo la identidad del Estado ruso.

En el momento histórico de 1917, cuando se disolvió el Imperio ruso y los fracasos bélicos se transformaban en una disgregación del Estado, el factor psicológico del patriarcado, presentado como símbolo de cohesión y de autoridad en esa sociedad que se derrumbaba, cobró valor fundamental. Justamente, el argumento psicológico ha sido el más fuerte y el menos objetable tanto en el informe de la comisión como en las discusiones que siguieron. En este caso se manifestó la milenaria mentalidad bizantino-rusa que identifica el sentimiento nacional con el religioso, en modo particular en los momentos de las catástrofes históricas: “... necesitamos un jefe y guía, porque las tierras rusas vienen siendo presa de la rapia...”; en tales circunstancias el colegio-Sínodo es impotente.

Del punto de vista estrictamente eclesiástico, el patriarca es presentado como promotor de la vitalidad y del coraje, cualidades muy disminuidas durante el período sinodal. El patriarcado debe dar a la Iglesia rusa la plenitud canónica, desaparecida después de la erección del Sínodo por Pedro el Grande⁴⁶.

Como motivación canónica viene citado el canon 34 de los Apóstoles y el capítulo 9 del concilio de Antioquía, según los cuales en cada pueblo debe haber un obispo primado; en Rusia, en cambio, este primado no existía porque el Sínodo era acéfalo. El Sínodo usurpó la función del patriarca en consecuencia de lo cual la Iglesia rusa quedó acéfala; así durante el período sinodal no tenía otra unidad que la estatal o política; sus fronteras se identificaban con las del Estado⁴⁷.

Es notable que durante las discusiones sobre el patriarcado nunca fue mencionada la monarquía desaparecida poco tiempo antes.

46 Cf. “*Duhovny Reglament Petra I*”, colección Mansi t. 38.

47 El c. 34 de los Apóstoles, tantas veces citado y aducido en la argumentación tanto a favor como en contra del restablecimiento del patriarcado de Moscú, dice así en la versión paleoeslava en uso: “Episkopam vsjakago naroda podobaaet znati pervago v nih, i priznavati ego, jako glavu, i ničego prevyšajuščago ih vlast' ne tvoriti že každomu tol' ko to, što kasaetsja do ego eparhii, i do mest k nej prinadležaščih. No i pervyj ničego da ne tvorit, bez razsuždenija vseh. Ibo tako budet edinomyслиe i proslavitsja Bog o Gospode vo Svjatom Duhe, Otec i Syn i Svjatoj Duh”.

En el informe solamente se dice que el patriarca ya no deberá rendir cuentas al Zar.

Finalmente la comisión presentó cuatro puntos para aprobar:

1) El poder supremo en la Iglesia ortodoxa rusa pertenece al Concilio Panruso.

2) Se restablece el patriarcado como la instancia suprema en las cuestiones eclesiásticas de la Iglesia ortodoxa rusa.

3) El patriarca es el primero entre los obispos que son iguales a él.

4) El patriarca, como también los demás órganos de dirección eclesiástica, está sometido al Concilio.

La discusión concluyó con la votación del 28 de octubre que aprobó los cuatro artículos, si bien con algunas enmiendas.

Como resultado de la votación, la mayor parte de las intervenciones, igualmente la mayoría de los miembros del Concilio (lo reconocieron los dos opositores más fervientes, el arcipreste N.P. Dobronravov y el profesor B.V. Titlinov en sus intervenciones del 21 de octubre), eran favorables al restablecimiento del patriarcado. Del mismo parecer eran también todos los obispos que intervinieron, como los monjes (el archimandrita Ilarion Troickij⁴⁸), los sacerdotes "blancos" (V.I. Vostokov, P.M. Volkov), los profesores universitarios laicos (el príncipe E.N. Trubeckoi), los representantes militares y estatales (el príncipe G.N. Trubeckoi, el conde P.N. Apraxin), clérigos menores y laicos en general (I.N. Speranskij, L.Z. Cuncević, I.F. Jordanskij, N.F. Miklašević, A.F. Gorain, profesor N.M. Gromaglasov); los partidarios más ardientes fueron los campesinos A.I. Nadeždín y A.I. Judin, que exponían sus ideas con verdadero fervor místico.

La intervención del arzobispo de Har'kov, Antonio (Hrapovickij) fue de mucho relieve; el 18 de octubre él se declaró enemigo acerbado del sistema sinodal de Pedro I, denominándolo "destructor de la Iglesia"; distinguió y separó muy bien el restablecimiento del patriarcado de cualquier sueño monárquico posible. La intervención del archimandrita Ilarion Troickij del 23 de octubre, tan elogiada,

48 El archimandrita Ilarion Troickij era en ese entonces profesor de la Academia eclesiástica de Moscú. Fue muy apreciado por su erudición, sus ideas claras y lógicas y su notable piedad. Siendo obispo vicario del patriarca Tihon, el 20 de diciembre de 1923 fue deportado a las islas Solovki, en el mar Blanco; transferido al Asia Central en 1929, se enfermó de fiebre tifoidea por el camino, de la que murió en Leningrado el 28 de diciembre de ese año.

era igualmente muy buena, si bien repetía los argumentos del anterior, como también los de la comisión.

Los opositores también expusieron su parecer con mucha claridad y lógica, analizando punto por punto la argumentación de los partidarios. Con todo la oposición había sido solamente una minoría. Entre estos oponentes figuraban los profesores de las Academias eclesiásticas P.P. Kurdjavcev, el arcipreste N.V. Cvetkov, B.V. Titlinov; los arciprestes N.P. Roždestvenskij, N.P. Dobronravov y un laico de Tver', V.T. Rubcov, todos altamente calificados en conocimientos teológicos. Todos ellos expusieron su argumentación del punto de vista teológico, canónico e histórico.

Niegan que la institución del patriarcado sea inseparable de la ortodoxia; ésta habría sido más bien de origen romano; temen por lo tanto una inclinación al papismo y a la negación de la "sobornost" eclesiástica.

La argumentación basada en el orden canónico no les fue fácil ni lograda, justamente por el capítulo 34 de los Apóstoles.

Pusieron en duda los méritos históricos del patriarcado de Moscú, haciendo notar que el patriarca Nikon en el siglo XVII había provocado el cisma más grave de la Iglesia rusa. Se puede decir que el temor de ellos provenía principalmente de la posible autocracia del patriarca; así lo dijo al menos el profesor Titlinov en su intervención del 21 de octubre; no querían votar antes de estar seguros contra este peligro.

Cansados de discutir, el Concilio decidió el 28 de octubre cerrar los debates. Fue concedido a un opositor (profesor P.P. Kudrjavcev) sintetizar la argumentación de su tendencia; igualmente se dio a los que apoyaban exponer los argumentos a favor en forma sintetizada, lo que hizo el obispo Mitrófanes. Las intervenciones que ya hubieran estado preparadas podían ser presentadas por escrito en la secretaría. Así, no fue pronunciado el discurso del conocido profesor S.N. Bulgakov, de la Universidad de Moscú; era excelente por la lógica y el equilibrio, presentando el patriarcado en el contexto de la "sobornost" eclesiástica; ha sido introducido en las Actas, I. III, bajo el título "El sentido del patriarcado en Rusia". Otra intervención muy interesante habría sido la del alto funcionario estatal A.V. Vasiliev, con el título de "Patriarcado y sobornost", donde el patriarcado viene presentado como la cumbre de la "sobornost", la corona patriarcal simboliza el hecho de que la autoridad de la Iglesia proviene de Dios en el sentido vertical; éste también fue introducido en las Actas.

Durante las discusiones fueron hechas algunas enmiendas en el texto de los cuatro puntos presentados por la comisión. Así el primero de éstos fue modificado en virtud de la moción del profesor P.P. Kudrjavcev:

En la Iglesia ortodoxa rusa, el supremo poder legislativo, judicial y de control pertenece al Concilio local convocado periódicamente con intervalos determinados y compuesto de obispos, clérigos y laicos.

El punto segundo, si bien cambió el orden de las palabras, es exactamente igual. El tercero y el cuarto quedaron como estaban. Los cuatro puntos fueron aprobados el 4 de noviembre quedando así restablecido el patriarcado de Moscú.

Elección del Patriarca

Viendo que el patriarcado sería restablecido, ya el 30 de octubre comenzaron las elecciones de la persona del patriarca. Primeramente se sometió a la votación la misma posibilidad de elegir el patriarca; 141 fueron favorables, 112 contrarios y 12 abstenciones. Se pasó a la elección de la persona. Lo hicieron al modo constantinopolitano: entre los tres candidatos que obtuvieron más votos, se tira a suertes y se elige a uno de ellos. Los tres candidatos fueron el arzobispo de Har'kov, Antonio (Hrapovickij), el arzobispo de Novgorod, Arsenio (Stadnickij) y el metropolitano de Moscú, Tihon (Belavin). El 5 de noviembre se celebró la Divina Liturgia en la iglesia del Salvador en Moscú (la más amplia de la ciudad, derribada en 1932), después de la cual se pusieron los tres nombres en una caja delante de la imagen de Ntra. Sra. de Vladimir; un monje anciano, con los ojos vendados, sacó el nombre del metropolitano de Moscú, Tihon. Todo fue hecho en presencia de los testigos oficiales y de miles de personas que llenaban el enorme edificio.

La entronización fue postergada para un tiempo más oportuno, porque en ese entonces estaba en plena furia el sitio del Kremlin de la ciudad, atacado por los Bolcheviques y defendido por los alumnos de la escuela militar llamados "Junker". Debido a este sitio y a las batallas, la entronización fue hecha solemnemente en la catedral de la Dormición, en el Kremlin, pero ya después del cañoneo del edificio sacro y bajo el poder de los Bolcheviques.

No es necesario hacer aquí una descripción detallada de esta solemnidad, que había tenido tanto relieve en ese momento. Con todo se debe hacer notar un factor importantísimo que repercutió luego fatalmente en la Iglesia rusa. El 25 de octubre los Bolcheviques tomaron el poder en Petrogrado; del 27 al 29 de ese mismo

mes sitiaron el Kremlin de Moscú, defendido por los "Junker". Después de una sangrienta batalla los defensores se rindieron en el asalto final. ¡ Por la primera vez en la historia rusa la catedral de la Dormición fue cañoneada por armas rusas! Así la solemne entronización del Patriarca panruso se hizo en la catedral custodiada por guardias rojos, mientras la ciudad caía en manos de jefes de ideología atea. La solemnidad y hermosura del ritual bizantino-eslavo fue superada por el carácter apocalíptico de la revolución. Los sermones y discursos dejan entrever toda la seriedad del momento, ¡ cuando no predican las calamidades que habrían de sobrevenir! Durante la Liturgia patriarcal el arzobispo Anastasio de Kişinev pronunció un sermón que resultó profético: como el santo mártir el metropolitano de Moscú, Felipe (asesinado por haber amonestado a Iván el Terrible), así el nuevo Patriarca deberá acusar a los portadores del poder si éstos no cumplen con sus obligaciones cristianas; en estos momentos de peligro, él deberá soportar los sufrimientos, si es necesario, hasta derramar su sangre. El metropolitano de Kiev, Vladimir, al entregar el cetro patriarcal, pronunció un sermón incisivo y breve, en el cual calificó de "criminales espirituales" a los nuevos ateos, socialistas, etc., enemigos de la Iglesia. Cuando el nuevo Patriarca pasaba en procesión alrededor de los muros del Kremlin para bendecir al pueblo y la ciudad, al acercarse a los sepulcros de los Bolcheviques caídos en la batalla terminada pocos días antes, los guardias rojos le volvieron las espaldas, entonaron la Marsellesa e incluso canciones obscenas. ¡ Todo esto era signo de novedades no vistas en Rusia ni siquiera en los peores tiempos tártaros! La sociedad rusa estaba cambiando de pies a cabeza.

Finalmente, después de mencionar la elección y entronización del Patriarca, cabe responder a la objeción más seria de los oponentes del patriarcado restablecido, o sea, pronunciándose en términos teológicos, el patriarca, jefe de la Iglesia, podría significar para ésta la oposición o negación de la "sobornost" eclesiástica.

Patriarcado y "sobornost"

Bajo el término de "sobornost" no entendemos aquí la formulación de A.S. Homjakov: ésta es la confesión de la auténtica fe ortodoxa, así como la aceptan los santos. Este concepto, algo nebuloso en realidad, es aceptado hoy por la mayoría de los teólogos rusos. En cambio, aquí la tomamos en el sentido concreto como la había entendido el Concilio de 1917-1918. Esta realidad resulta de la composición, de los trabajos y de las definiciones conciliares.

El Concilio lo componían los obispos, los sacerdotes y los laicos,

que representaban la Iglesia en su totalidad. Todos ellos buscaban conjuntamente de adecuar la vida eclesiástica a la voluntad de Cristo, como ésta nos había sido dada a conocer por los Apóstoles, los SS. Padres, los Concilios Ecuménicos, vale decir por medio de la Tradición viviente. El poder y la autoridad provienen de Cristo y encuentran su centro en los obispos, jerarquía suprema de la Iglesia; por eso la asamblea de los obispos tenía la última palabra en las resoluciones del Concilio, en cuanto que éstas correspondían a la Palabra de Dios, a los dogmas, a los cánones y a la Tradición de la Iglesia⁴⁹. La autoridad eclesiástica se expresa por medio de los concilios. El patriarcado no es de institución divina. El poder del patriarca, o sea del primado, “el primado entre los obispos iguales a él”, ha sido dado a la Iglesia. En otras palabras, ésta delega su “sobornost’” al obispo primado, tanto cuanto es de su competencia, el cual es hecho así corona o cúspide. La Iglesia, por otra parte, mantiene su control sobre el patriarca por medio del concilio, ante el cual éste es responsable. El patriarca además, no dirige la Iglesia autocráticamente, sino junto con el Sínodo y el Consejo Eclesiástico Supremo, este último formado por obispos, sacerdotes y laicos (organismo instituido por este Concilio). En esta forma la contradicción entre el patriarca y la “sobornost’” es suprimida⁵⁰.

El Concilio y el Estado Bolchevique-soviético

Para comprender mejor las acusaciones que dirigieron los nuevos amos Bolcheviques o soviéticos a la Iglesia rusa, como también los cismáticos de ésta, durante el período que tratamos —recriminaciones que se repiten hasta hoy— hay que tener en cuenta la actitud del Concilio hacia el Gobierno Provisorio y luego hacia los Bolcheviques mismos en los primeros meses de su dominio, especialmente durante la revolución. Esta posición había sido elaborada ya en la primera mitad de 1917, al menos en cuanto a los principios, continuando luego lo mismo al tomar el poder los Bolcheviques. Más aún, el patriarca Tihon había tenido la misma actitud luego durante la guerra civil. Son muy indicativos, en este sentido, los repetidos mensajes oficiales, como las intervenciones concretas en algunas ocasiones, v. gr. la delegación de paz encabezada por el metropolitano Platón durante el sitio del Kremlin. Se nota bien claro que el Concilio ha deseado la colaboración con el Estado en una equilibrada

49 Cf. “Reglamento del Concilio...”, en *“Dejanía...”*, 1, 1.

50 El binomio patriarca-sobornost’ habría aparecido más armónico si hubiesen sido pronunciadas las dos intervenciones de Bulgakov y Vasiliev respectivamente.

Aquí exponemos principios dogmáticos de la Iglesia ortodoxa, no de la Católica romana.

autonomía de los dos. El planteamiento de principios está expuesto en las conclusiones conciliares sobre las relaciones con el Estado, a nuestro juicio no sólo lógicas sino incluso originales en cuanto a la historia y a la tradición. Con respecto a los Bolcheviques se nota una cierta severidad desde el inicio, que no supone el cambio de principios; esta severidad se comprende por las imposiciones dictatoriales de ellos, cuando no directamente ateas y antieclesiásticas. El Concilio y, más tarde, el Patriarca debieron defender con energía a la Iglesia de las pretensiones tiránicas de los nuevos gobernantes⁵¹.

Discusiones sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado

El 13 de noviembre comenzó la discusión sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado⁵². El tema fue expuesto por el profesor S.N. Bulgakov, miembro de la comisión homónima. Hay que notar que, en esos días, en Moscú, gobernaban ya los Bolcheviques, mientras en las provincias la situación era todavía incierta. El gobierno de Kerenski no existía más. Es de suponer que al menos algunos de los presentes conocían la ideología de los nuevos gobernantes; el mismo Bulgakov había sido marxista en su juventud; no era posible prever todavía quién quedaría como amo definitivo del país; de los nuevos se sabía que eran ateos militantes.

La exposición de Bulgakov era muy equilibrada y mesurada (él mismo debía de haber intervenido no poco en la composición del texto). Es uno de los textos conciliares más notables⁵³.

En la introducción se presenta la dificultad concreta más evidente: ¿Existen todavía en Rusia un Estado y un gobierno? De hecho: ¿Con quién cabe ponerse de acuerdo? ¿Quizás resultará abstracta la actual presentación del problema, dados los vaivenes de la situación política? La Iglesia en cambio, constante y perdurable de por sí, debe decidir su propia suerte también en estas condiciones. El Concilio forma parte de la Iglesia universal y se dirige a todo el pueblo ruso, no solamente a los que gobiernan actualmente desde el Smolnyj⁵⁴.

51 Para llegar al aula de las sesiones los padres conciliares debían recorrer las calles de la ciudad en medio de las batallas callejeras más feroces; muchas veces debieron socorrer a los heridos y a los moribundos.

52 "Dejania...", IV, 1, pp. 6 ss.

53 Según A.V. Kartašev, cf. op. cit., Bulgakov era en ese tiempo de orientación ideológica "centrista", es decir mesurado y moderado.

54 Smolnyj, instituto-monasterio de Petrogrado para la educación de las jóvenes de la nobleza, en ese entonces cuartel general de Lenín.

El punto de partida de este informe es teológico e histórico.

Del punto de vista teológico, la Iglesia contempla en los mismos cambios de los gobiernos y de los poderes no sólo una cuestión política, sino un hecho religioso. Así el Emperador había sido considerado "ungido del Señor". También las demás autoridades tienen una finalidad religiosa, porque a causa de la Encarnación, la Iglesia debe aceptar todo acontecimiento en el mundo en nombre de Cristo. Por eso la pretensión de constituir un Estado del todo laico e independiente de las conciencias, es absurda. La Iglesia sería así una mera abstracción. El apóstol Pablo declara que toda autoridad proviene de Dios. Con todo esto los antiguos cristianos pensaban que Nerón era la bestia del Apocalipsis y esperaban el fin del mundo.

De estas premisas teológicas, el informe pasa al análisis histórico. Comienza con el emperador romano Constantino el Grande, bajo cuyo reinado la Iglesia obtuvo su libertad en el Estado y llegó así a exigir de éste la observancia de los principios cristianos. El mismo Emperador se llamaba "obispo de las cosas exteriores", reconocía así su dependencia de Dios. El período constantino acabó en Rusia con Pedro I, el cual introdujo el cesaropapismo protestante, según el principio "cujus regio, illius et religio". En otras palabras, introdujo la Iglesia "oficial" impuesta por el gobernante. Con el Gobierno Provisorio terminó el período sinodal de Pedro I. El nuevo gobierno quería la libertad de la Iglesia, si bien las conclusiones conciliares deberían ser aprobadas por el gobierno mismo. Por otra parte, la Iglesia ortodoxa se ve unida al pueblo ruso ya desde hace muchos siglos, del cual ha formado la conciencia y la mentalidad; ambos se hicieron así inseparables. Los rusos en su enorme mayoría son ortodoxos; incluso el mismo Estado ruso se ha formado por la acción de la Iglesia.

Entre los miembros del Concilio, según el informe, algunos quieren la separación de la Iglesia y del Estado.

Pero, como dice el texto, no hay separación entre el elemento sacro y el profano; ni siquiera sería aceptable, del punto de vista ortodoxo, "la división de las dos espadas", como se expresó el papa Bonifacio VIII en la bula "Unam Sanctam"; toda la realidad se unifica e identifica.

Por eso la Iglesia, dadas estas premisas teológicas y estas realidades históricas, debe inspirar el Estado con los principios eclesiásticos. Incluso si el Estado llegase a repudiar a la Iglesia, ésta no se separará jamás del pueblo ruso. Finalmente, sin causar daño a ninguna comunidad heterogénea, en Rusia se debe hallar para la Iglesia ortodoxa una sólida base jurídica.

Declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado

Después del informe se votó la resolución propuesta. Esta se basaba en lo dicho en el informe, acentuando algunas cuestiones: la religión cristiana no puede ser reducida solamente a una cuestión de conciencia personal; por eso no puede haber separación entre la Iglesia y el Estado. Desde el punto de vista cristiano-ortodoxo cualquier forma política es aceptable, mientras respete los principios cristianos. La Iglesia está profundamente radicada en los ánimos de los rusos; el Estado debe reconocer esta unión fundamental si no quiere separarse de las raíces históricas. La ortodoxia no debe ser impuesta a nadie por medio de la coerción⁵⁵.

En cuanto al resultado de la votación, la mayoría aprobó la resolución, mientras una minoría fue contraria. Con todo fue decidido que la Iglesia ortodoxa debe quedar en unión con el Estado, con la condición de una completa libertad en las cuestiones internas.

Hoy se puede afirmar sin duda alguna que cualquier gobierno que hubiese tenido un mínimo de buena voluntad y sentido de realismo, habría podido ponerse de acuerdo con la Iglesia ortodoxa en base a estos principios. Si estos principios hubiesen sido puestos en práctica no habría ocurrido ningún choque entre las dos instituciones interesadas. El conflicto surgió cuando el gobierno bolchevique comenzó a imponer sus principios ignorando intencionadamente a la Iglesia y al cristianismo ruso.

En el Concilio había gente extremista de las dos direcciones. Con todo tanto los unos como los otros quedaron fuera de la posición oficial de este informe, aprobada en la votación. Así por ejemplo A.V. Vasiliev, laico de la diócesis de Samara, habló en nombre del sector más radical, diciendo que la Iglesia ortodoxa no podía ser tratada por el Estado como una Iglesia más; esto sería, según la opinión del orador, una apostasía, como lo es el juramento que se pronuncia en la Duma "en nombre de Dios", y no "en nombre de la Ssma. Trinidad"; la Iglesia ortodoxa es la única verdadera, mientras las demás pueden ser toleradas "pro bono pacis". El presidente de la sesión, el severísimo arzobispo Arsenio, detuvo en este punto al orador y le quitó la palabra.

El 13 de noviembre habló de nuevo S.N. Bulgakov, esta vez en nombre propio, pero siempre con la lógica y el equilibrio que lo ca-

⁵⁵ Algunos ciertamente habrían preferido una impostación teológica más radical, del punto de vista de la ortodoxia —única religión verdadera (solamente la verdad tiene derecho de existencia)— pero la comisión propuso el planteamiento expuesto, cristiano y teológico, pero equilibrado.

racterizaban⁵⁶. Los más celosos, con todo, lograron hacer agregar y aprobar el siguiente párrafo en una votación ese mismo día: "El jefe del Estado, como también los ministros del Culto y de la Instrucción Pública, como sus viceministros, deben ser ortodoxos". N.D. Kuznecov expresó la opinión de la oposición: tal párrafo es absurdo, porque cualquier ciudadano puede llegar a ser miembro del gobierno; pero su opinión no encontró apoyo en la mayoría⁵⁷.

El 17 de noviembre fue puesto a votación y aprobado otro párrafo: "En todos los casos, en que el Estado trate la cuestión religiosa, la Iglesia ortodoxa goza de preferencia". Esta frase, que de por sí parece demasiado pretenciosa, debe ser comprendida como una consecuencia lógica de los principios expuestos en el informe; interpretada así, no contradice la posición general.

Además de esta posición de principio, el Concilio había tomado su actitud bien determinada frente a los acontecimientos caóticos de aquel tiempo. Para darse cuenta de esta actitud, es necesario seguir cronológicamente las Actas, que reflejan la historia del momento, el impacto que producían las noticias y la reacción de la asamblea. Nos ha quedado el texto de todos los mensajes al pueblo, al ejército y a las partes beligerantes⁵⁸.

56 "Dejania...", IV, I, pp. 47 ss.

57 Ibidem.

58 El importante historiador de la Iglesia rusa moderna, John St. Curtiss, en su libro "The Russian Church and the Soviet State" reprocha al Concilio (p. 35) un excesivo conservadurismo en las cuestiones políticas e incluso en las eclesiásticas. En todo el capítulo III de su obra, óptimamente documentada, recalca su acusación al Concilio y al Patriarca; tanto el uno como el otro se habrían hecho culpables de la oposición activa e implacable al régimen bolchevique, el cual, siempre según el autor, no habría sido tan anticlerical como lo consideraban los eclesiásticos; el anatema fulminado por el Patriarca el 18 de enero de 1918 y las intervenciones orales de tantos obispos habrían sido provocaciones verdaderas y propias; otra culpa del Patriarca habría sido la de no ser lo suficientemente severo con los obispos de Ucrania, sospechosos de colaboracionismo durante la ocupación alemana. No obstante todo esto, el autor admite un cierto anticlericalismo bolchevique.

El ya mencionado arcepreste de Petrogrado, Alejandro Vvedenskij, uno de los principales promotores del movimiento de los "obnovlency", en su libro "Cerkov' i Gosudarstvo", publicado durante el encarcelamiento del patriarca Tihon, hizo muchas y graves acusaciones contra el Concilio y contra el Patriarca, siempre en el mismo sentido y con los mismos términos, que se convirtieron más tarde en verdaderos "slogans" del lenguaje soviético. He aquí algunas expresiones típicas: "El Concilio era derechista... salvar la patria significaba para el Concilio salvar los bienes de los capitalistas y de los latifundistas... el Concilio es satánico... es del anticristo... el decreto estatal de la separación de la Iglesia del Estado (del 24 de enero de 1918) había sido deseado y esperado: el Estado soviético procede según la lógica... según su Constitución... es un triunfo del humanismo... no hay persecución, sino libertad de religión... en las cuestiones político-administrativas el Estado puede intervenir en la Iglesia... el Concilio había estado en la vanguardia contra la contrarrevolución... la sesión del 20 de enero de 1918 (debate sobre el anatema patriarcal) ha sido contrarrevolucionaria... ¿para qué defender los bienes de la Iglesia? Cristo ha declarado superfluas todas las cosas materiales... el decreto del Patriarca y del Sínodo del

“Resolución conciliar sobre la situación jurídica de la Iglesia”

El 2 de diciembre finalmente fue sometido a la votación el decreto indicado en el título⁵⁹.

Los 25 artículos de esta “Resolución” se basan también en los principios expuestos en el informe del profesor Bulgakov. Algunos de estos artículos podrían parecer exagerados, especialmente si se tienen en cuenta las circunstancias políticas del momento. De hecho no pasaron de ser meros deseos; el gobierno de los Bolcheviques los ignoró, rechazando así cualquier posibilidad de acuerdo. El valor de estos artículos consiste sólo en mostrar cuáles habrían sido las bases del diálogo.

“El Santo Concilio de la Iglesia ortodoxa rusa declara que para asegurar la libertad y la independencia de la Iglesia ortodoxa en Rusia en el ámbito del gobierno que ha cambiado, deben ser aceptadas por el Estado las siguientes posiciones fundamentales:

1) La Iglesia ortodoxa ocupa en el Estado ruso un puesto primacial, porque es sagrada para la mayor parte del pueblo ruso y desarrolla el rol de una gran fuerza histórica que ha formado el Estado ruso⁶⁰.

2) La Iglesia ortodoxa rusa es libre en cuanto a las cuestiones internas propias y en cuanto a las relaciones con las otras Iglesias autocéfalas.

3) Las decisiones de la Iglesia, mientras no sean contrarias a las leyes civiles, deben ser reconocidas por el Estado.

4) Las leyes del Estado referentes a la Iglesia ortodoxa no serán emitidas sin un previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas.

28 de febrero de 1918 (referente a la eventualidad de las persecuciones) sitúa a la Iglesia en una posición militante contra el Estado bolchevique... el patriarca Tihon es el personaje capital para los que odian la revolución... Tihon desenvuelve en Moscú actividades contrarrevolucionarias...”. Tales y similares expresiones abundan en los escritos de este autor. A pesar de toda la energía de estas frases, nada se demuestra; la sucesión cronológica de los hechos tiene un valor mucho mayor. La incisividad del autor sólo muestra el deseo obsesivo de imitar el vocabulario soviético.

En cuanto a la obra de John St. Curtiss se puede afirmar que el autor no ha seguido con objetividad el proceder del Concilio y del Patriarca; más bien ha seguido la actitud anglo-americana general de ceder en razones a los dirigentes marxistas en cuestiones internas de los países que éstos dominan.

59 *“Sobranie Opredelenij i Postanovlenij...”*, “Colección de Resoluciones y Decretos del Concilio”, II, pp. 6-8.

60 La expresión “puesto primacial” es bastante vaga. Los párrafos que siguen, parafraseados y escogidos en el texto, han sido los más concretos e incisivos; los demás, por no presentar ninguna exigencia, han sido omitidos aquí.

5) El Estado reconoce la jerarquía eclesiástica.

6) El Estado controla las actividades de los diversos órganos de la Iglesia en lo referente a las leyes del Estado.

7) El Jefe del Estado, el ministro de Culto y de Instrucción pública, como también sus viceministros, deben ser ortodoxos.

9) Sea observado el calendario ortodoxo (juliano); sean reconocidas las fiestas principales.

12) "Se podrá abandonar la ortodoxia solamente después de haber llegado a la mayoría de edad (no a los 14 años, como lo establece la ley del 14 de julio de 1917)".

13) El matrimonio ortodoxo es una forma legal.

15-16) El Estado reconoce la legislación ortodoxa relativa al matrimonio.

18-19) La juventud ortodoxa será educada en la ortodoxia.

20) Será admitida la asistencia religiosa de los militares de confesión ortodoxa.

21) El clero y los monjes son dispensados del servicio militar.

22) El Estado reconoce los bienes eclesiásticos, los cuales si no fueran alquilados, serán libres de impuestos.

24) La Iglesia ortodoxa recibirá ciertos subsidios del Estado.

25) Las instituciones eclesiásticas son personas jurídicas; continúan siendo tales; las nuevas serán tales en base a las decisiones eclesiásticas.

Estos 25 artículos, si bien no contradicen los principios expuestos en el informe de la comisión, antes bien derivan de éstos, son sin embargo, mucho más ceñidos en las exigencias concretas. Esta exacerbación momentánea se debió a la amenaza de los Bolcheviques de oprimir a la Iglesia, lo que se verificó un mes más tarde con la ley del 24 de enero de 1918. Si este gobierno hubiese intentado dialogar con la Iglesia, las bases habrían sido como consta aquí. Ciertamente, ni el Gobierno Provisorio habría aceptado todos estos artículos; por otra parte si no hubiera existido opresión bolchevique, estos tales con toda probabilidad no habrían sido formulados; se ha visto que el diálogo y la colaboración fueron constantes en este breve período. Estamos convencidos además, de que el acuerdo logrado por el Suplente del Lugarteniente patriarcal, el metropolitano Sergio (Stragorodskij) en 1927, no ha sido bilateral; antes bien ha sido simplemente una aceptación de las condiciones impuestas

por el Estado; ni siquiera ha sido la aceptación de toda la Iglesia, sino sólo de una parte de su jerarquía.

Monarquismo de los miembros del Concilio

La única intervención abiertamente monarquista que nos consta en los libros de las Actas existentes (I–IX) ha sido la del sacerdote de la diócesis de Ufá, V.I. Vostokov, del 21 de enero de 1918. El día anterior había sido leído el anatema patriarcal y ya se podían observar los males de la revolución. Vostokov, después de haber analizado con mucha objetividad los hechos ocurridos, dijo expresamente:

“Hemos depuesto al Emperador y nos hemos sometido a los socialistas hebreos; la única salvación es el Emperador ortodoxo y ruso... el destronamiento ha sido un pecado de perjurio... Se debe predicar a todos que el socialismo es cosa del Anticristo.” (NB: Kerenski pertenecía al partido de los social-revolucionarios, mientras los Bolcheviques fueron la minoría más radical de los social-democráticos).

El Concilio escuchó todo en silencio.

Después de este discurso, el profesor P.M. Gromoglasov agregó:

“No hagamos cosas políticas; nosotros estamos con Cristo. Lo mejor es la excomunióón” (alusión al anatema patriarcal)⁶¹.

Es extraño que se hayan manifestado tan pocas expresiones de simpatía hacia el desaparecido régimen zarista entre los sacerdotes y laicos presentes. Tal actitud era explicable durante el Gobierno Provisorio por el entusiasmo por la libertad y reforma de la Iglesia, hechas posibles después de que el peso de la “protección” desapareciera. Lo más notable es una gran pasividad de los eclesiásticos en cuestiones políticas. Después de la toma de poder por los Bolcheviques era de esperar un despertar de sentimientos monárquicos en medio del desorden y de la ruina; con todo este despertar era bastante modesto.

Además de los obispos presentes, muy pocos habían sido nombrados en virtud de las elecciones hechas por sacerdotes y laicos. Estaban en sus puestos por obra del régimen imperial; seguramente estos tales cultivaban ciertas simpatías hacia la monarquía; pero no las expresaron en el Concilio.

Estaban presentes muchos miembros de la nobleza o altos funcionarios. Ni siquiera éstos exhibieron sus posibles opiniones.

La mayoría de los presentes eran profesores eclesiásticos y pro-

61 “*Dejania...*”, VI, p. 43 ss.

fanos, el “bajo clero”, los monjes, comerciantes, oficiales del ejército y campesinos. Entre éstos había bien pocos que podían tener motivos personales de agradecimiento hacia el régimen imperial o que quisieran defender el orden social que estaba desapareciendo. Entre ellos ciertamente había monarquistas convictos, pero nadie osó usar la cátedra conciliar para sostener sus opiniones personales.

Ni siquiera la cuestión del general Kornilov, que ocurrió durante las sesiones, tuvo un carácter monarquista. Este general, al emprender su acción para suprimir la revolución, envió un telegrama de saludos al Concilio el 17 de agosto de 1917, pidiendo oraciones por el buen éxito de la campaña; en otras palabras, pedía el apoyo de la Iglesia. El Concilio se reunió en sesión “ad hoc” para decidir qué respuesta se debía dar a este general. El presidente de turno, en ese entonces el metropolitano de Moscú Tihon, le respondió con un telegrama, en el cual no había nada más que bellas palabras. Kornilov renunció a su empresa a los pocos días, como ya es sabido⁶².

Mensajes al ejército y al pueblo

En lo que se refiere al ejército, en ese entonces en plena disolución, el Concilio defendió la causa de la patria y del Estado, no la de la monarquía; condenó las deserciones y las divisiones políticas, denunciando también los muchos abusos cometidos en el frente y especialmente durante la retirada de los desertores.

En los mensajes al pueblo ruso, el Concilio observó una escrupulosa neutralidad. No nos consta la condena de ningún partido político ni de ninguna ideología en bloque. Cuando se enteraron de la existencia de la guerra civil, no cesaron de condenar este “fratricidio”, como la definían de continuo. El primer texto claro y explícito de condena fue el anatema patriarcal del 18 de enero, que analizamos más adelante. Todos estos documentos fueron emitidos mientras estaba en su máximo furor la lucha entre las varias facciones.

Algunos de estos mensajes merecen un análisis especial, como se hace aquí. El tono cambiaba, como se puede observar, agudizándose cada vez más, dado que las circunstancias se exacerbaban⁶³.

62 “*Dejania...*”, I, 1, p. 47.

63 Las citas o la paráfrasis de estos documentos han sido tomadas de “*Cerkovnye Vedomosti*”, la revista oficial del Sínodo; si se confronta las fechas, los destinatarios y los autores, se percibe el espíritu y el sentido con que fueron compuestos.

24 de agosto 1917: “Al pueblo ruso” (número 36-37, pp. 311-313).

24 de agosto 1917: “Al Ejército y a la Flota” (número 38-39, pp. 324-330); en este mensaje se critica vivamente la lucha de los rusos entre sí, las deserciones y las

El Concilio defiende la Iglesia; el anatema patriarcal

En diciembre el Concilio suspendió sus sesiones por las fiestas navideñas; las reanudó el 20 de enero de 1918.

La primera cuestión que se presentó fue el anatema fulminado por el Patriarca dos días antes contra "los enemigos de la religión cristiana y de la Iglesia, y contra todos los culpables de la lucha fratricida".

El Patriarca se sirvió de su derecho de dirigir mensajes a toda la Iglesia rusa, evitando a la vez extender la responsabilidad tan grave a toda la asamblea presente en Moscú. Durante la preparación del proceso al patriarca Tihon en 1923 el tribunal intentaba imputar la culpa a todos los miembros del Sínodo, colaboradores más íntimos del Primado, si bien la responsabilidad de éstos había sido muy vaga y genérica. Los destinatarios de este anatema son, como se puede notar en el texto, tanto los enemigos de la religión cristiana y de la Iglesia, como los que promueven la lucha entre los rusos; vale decir todos los que hacen tales cosas, sin especificar a qué partido político puedan pertenecer; por el hecho de ser culpables, caen bajo la excomunión.

Este anatema fue interpretado como la excomunión de los Bolcheviques solos. Así lo expresaron los autores rusos del extranjero como los juristas que preparaban el proceso al Patriarca. Nosotros, en cambio, seguimos la interpretación más lógica: los destinatarios son los culpables de esos pecados; por otra parte el odio a la religión no era una característica de los Bolcheviques solamente, como tampoco la "lucha fratricida" había sido hecha sólo por ellos; la historia política de Rusia dice algo bien distinto.

traiciones: "olvidad las luchas partidistas y vuestras cuentas personales".

1 de setiembre 1917: "Decreto del S. Concilio en ocasión del peligro de una guerra fratricida" (número 40-41, pp. 359-360); aquí son condenados el odio entre los rusos entre sí, se invita a la lucha por la patria; la Iglesia no participa en la lucha de partidos, pero no puede permanecer neutral al ver la ruina de la patria.

"En ocasión de las elecciones para la Asamblea Constituyente" (número 42, pp. 375-377).

18 de noviembre 1917: "A todos los Fieles de la Iglesia Rusa Ortodoxa" (número 43-45, pp. 399-401); se condena los asesinatos y los sacrilegios, cada vez más frecuentes y numerosos.

2 de diciembre 1917: "A todos los Fieles de la Iglesia Ortodoxa Rusa" (número 46-47, pp. 415-419) condena durísima de la "lucha fratricida... del cañoneo de los santuarios del Kremlin... del ateísmo... de la tiranía de una clase..."; con todo no se menciona ningún partido explícitamente.

Hasta aquí figuran solamente los mensajes anteriores al anatema patriarcal del 18 de enero de 1918; siguieron otros más, como particularmente las prevenciones para los casos de saqueos, asesinatos, etc. Las posiciones fundamentales nunca cambiaron.

El texto podría resumirse en esta forma:

– Los enemigos de la verdad de Cristo en Rusia persiguen y quieren aniquilar la Iglesia.

– Ellos esparcen por todas partes el mal, el odio y el fratricidio.

– Por todas partes se cometen violencias de todas clases, que no respetan ni a los inocentes ni a los enfermos.

– Los culpables son denominados “abortos del género humano” (1 Tim V, 20).

– Se exhorta a todos a reaver sus actitudes y a poner fin a tales crueldades.

– “Por el poder concedido a Nos por Dios, os prohibimos recibir los Sacramentos de Cristo, os anatematizamos, si lleváis el nombre de cristianos, o si al menos por nacimiento pertenecéis a la Iglesia ortodoxa”.

– “Prohibimos a los fieles de relacionarse con estos”.

– También la Iglesia es perseguida; el bautismo y el matrimonio han sido declarados inútiles.

– Algunos templos han sido destruidos o cañoneados (los del Kremlin de Moscú), saqueados o arrebatados (la Lavra Aleksandro-Nevskaia de Petrogrado).

– Las escuelas teológicas fueron declaradas superfluas o transformadas en ateas e inmorales.

– Los bienes de las iglesias y de los monasterios son confiscados, contra la voluntad del pueblo.

– Las autoridades civiles prometieron la justicia, pero en realidad reinan la arbitrariedad y la violencia.

– “Invitamos a todos a defender la Iglesia oprimida...”.

– “... con el poder de la fe y con el apoyo del pueblo lograréis detenerlos; ellos actúan contra la voluntad del pueblo... resistid hasta el martirio...”.

– “Que los pastores declaren a todos: los enemigos de la Iglesia serán vencidos por el poder de la Cruz”⁶⁴.

⁶⁴ El texto de la excomunión se encuentra en el original ruso en las Actas de esa fecha; las traducciones a los idiomas europeos principales se encuentran en cualquier libro de historia de la Iglesia rusa contemporánea.

En la sesión del 20 de enero se dio a conocer a todo el Concilio el texto del anatema; en una votación general éste fue aprobado. Al día siguiente algunos propusieron que se precisara más en detalle quiénes serían los destinatarios. El Patriarca exigió que las cosas quedaran como estaban. Así se hizo; fueron conservados los términos genéricos. En conceptos latinos se podría decir que el documento tenía un sentido "latae sententiae" para todos los culpables de los crímenes indicados. Ni siquiera los relatos de iglesias profanadas y sacerdotes asesinados en Herson, noticias referidas ese día, pudieron hacer modificar el sentido del texto.

La segunda etapa del Concilio, que terminó por Pascua de 1918, se caracterizó por una exacerbación cada vez mayor con respecto a las autoridades civiles y a la guerra civil. El texto de los mensajes al pueblo ruso y a toda la Iglesia era cada vez más severo. Esto ocurría porque se debía defender la Iglesia atacada cada vez más por las leyes y los actos del gobierno. Esta defensa resultaba complicadísima, dado que no se trataba sólo de términos generales, antes bien de cuestiones bien concretas, con referencias a las personas del clero y de los laicos, a las instituciones y a los bienes eclesiásticos materiales. Muy pronto resultó patente que no se trataba sólo de una forma de religión o de una comunidad, sino de la religión en cuanto tal. Este giro de las cosas, cada vez más evidente durante la segunda sesión, si bien influyó en las actitudes del Concilio "ad extra", sin haber suprimido sin embargo su neutralidad, no hizo modificar el curso de los debates y de las conclusiones en los problemas eclesiásticos. La toma del poder por los Bolcheviques se caracterizó por la imposición tiránica y exclusivista de su ideología atea y antieclesiástica, del todo unilateral, por una parte, y por la violencia contra personas, instituciones y bienes eclesiásticos, por otra parte.

"Sobornost" en la dirección de la Iglesia

El Concilio desarrolló una importantísima actividad legislativa en lo referente a la dirección de la Iglesia. En realidad, ha transformado la situación secular, sometida al poder del Estado, situación heredada del modelo bizantino, empeorada por las reformas de Pedro I y durante los dos siglos del "período sinodal". Esta transformación se nota claramente si se considera la estructura de los órganos de gobierno que debían, según el Concilio, representar la dirección suprema de la Iglesia; en especial, la posición de ésta frente al Estado.

La dirección suprema de la Iglesia rusa compete al concilio local, el cual debe ser convocado periódicamente, cada tres años. Este se

compone de obispos, clérigos y laicos⁶⁵. A este concilio se subordina la jerarquía eclesiástica que dirige normalmente la Iglesia. Esta a su vez se compone del Patriarca —obispo primado entre los demás iguales a él—, el Sínodo formado por 12 obispos y por el Consejo eclesiástico superior formado a su vez por obispos, clérigos y laicos. El Patriarca dirige la Iglesia junto con el Sínodo y el Consejo superior; este último es competente en cuestiones temporales. Las diócesis se dividen en decanatos y parroquias, a su vez dirigidos por los decanos y párrocos con los consejos correspondientes⁶⁶.

Si confrontamos esta organización con la que había establecido Pedro I, notamos algunas diferencias fundamentales.

En primer lugar no existe ya un empleado del Estado que dirija (“el ojo del zar”) el Sínodo, como había sido el Oberprokurator; así la jerarquía eclesiástica goza de independencia en su competencia propia; durante el Gobierno Provisorio se relacionaba con el Estado por medio de un departamento del ministerio de Culto, suprimido por los Bolcheviques. Toda la jerarquía debe ser elegida por el clero y el pueblo, desde el Patriarca hasta el párroco de campaña; así la Iglesia puede gobernarse y controlarse a sí misma. En otras palabras: la Iglesia se ha hecho independiente en sus cuestiones internas de la dirección del Estado. Es nuestra opinión que este orden de cosas es un hecho totalmente original en la historia de Rusia, país que ha continuado la tradición bizantina de identidad eclesiástico-estatal; creemos igualmente que esta independencia ha sido la mayor conquista del Concilio, por desgracia reducida más tarde a nivel de principios.

En el ámbito puramente eclesiástico fue establecida la unidad de la Iglesia local en torno al Patriarca, mientras en los dos siglos anteriores esta unidad existía sólo en el ámbito político. Durante el período del encarcelamiento del patriarca Tihon y en los años turbulentos que siguieron a su muerte, probablemente no se habría conservado la unidad eclesiástica sin la persona del primado que simbolizaba el centro canónico.

El principio electoral fue escogido como el modo de establecimiento de todas las autoridades. Este proceder equivalía en teoría a la “sobornost” eclesiástica actualizada; en la práctica impedía todo tipo de verticalismo clerical o estatal.

65 Este orden de cosas ya había sido aprobado en los cuatro puntos con los que había sido reestablecido el patriarcado de Moscú.

66 “*Sobranie Opredelenij i Postanovlenij*”, parte correspondiente a la dirección de la Iglesia.

El decreto referente a los derechos y obligaciones del Patriarca (13 cánones aprobados el 8 de diciembre de 1917), si bien determina con precisión cuáles son los atributos de esta autoridad, deja sin embargo algunas cuestiones oscuras. Queda en claro que el Patriarca es el primado entre los obispos, pero cuál es su puesto primacial en el Sínodo y en el Consejo superior, no se puede precisar con exactitud; así como ha sido dispuesto, su lugar lo puede ocupar cualquier metropolitano e incluso un obispo. Parece que el Concilio no ha podido determinar bien el lugar que ocupa el Patriarca, porque en la Iglesia ortodoxa este primado "primus inter pares" es, en general, una autoridad bastante indeterminada. Esta insuficiencia de determinación se notaba claramente en el debate que precedió el restablecimiento del patriarcado. Entre los atributos patriarcales figura la convocación del Concilio local, la representación de la Iglesia ante las autoridades civiles, la relación con las demás Iglesias autocéfalas; la rendición de cuentas al Concilio; dirigir sus mensajes a toda la Iglesia, amonestar fraternalmente a los obispos; tener una cierta supervisión de todos. Si se dan quejas contra su persona, éstas deben ser presentadas al Sínodo, mientras el juicio sobre él lo puede decidir solamente el Concilio local, autoridad que le es superior (los obispos pueden ser juzgados sólo por un tribunal compuesto de 12 colegas iguales; por lo tanto la sentencia conciliar en este caso debería ser formulada por la asamblea de obispos).

Pertencen al Sínodo las cuestiones de fe, ediciones de textos y libros, doctrina, liturgia, disciplina eclesiástica, dirección de la Iglesia; al Consejo superior pertenecen las cuestiones temporales. Algunas cuestiones son reservadas a las sesiones de ambos organismos juntos⁶⁷.

Las diócesis son dirigidas por el respectivo obispo ordinario; éste es elegido por el clero y por el pueblo; el Sínodo solamente confirma la elección; en ciertos casos extraordinarios, cuando es imposible elegirlo, lo nombra el Sínodo; es inamovible mientras viva; puede ser removido solamente por proceso canónico; dirige la diócesis no por sí solo, sino con la asamblea diocesana, convocada periódicamente (análoga al Concilio) y con el consejo diocesano (análogo al Sínodo); los componentes de la asamblea y del consejo son también elegidos; el obispo rinde cuentas al Patriarca y al Sínodo⁶⁸.

Las diócesis se dividen en decanatos; la dirección de éstos es análoga a las organizaciones eclesiásticas más grandes⁶⁹.

67 Decreto sobre el Sínodo, en "Sobranie Opred. i Postanov."

68 Decreto de la Dirección Diocesana, en *ibidem*.

69 Constitución de las Parroquias, en *ibidem*.

La parroquia ha recibido del Concilio una organización bien sólida y en el espíritu de la "sobornost"; el decreto respectivo es uno de los más amplios e importantes; lleva un nombre muy digno de "Prihodskij ustav — Constitución de las Parroquias"⁷⁰.

Según esta constitución la parroquia es una unidad de clero y fieles reunidos en torno a una iglesia ortodoxa. Su dirección es análoga a la de toda la Iglesia rusa: el jefe es el sacerdote principal, quien dirige junto con los demás sacerdotes, con la respectiva asamblea periódica y con el consejo permanente presidido por el "starosta — jefe" laico. En las cuestiones sacras son competentes el párroco con su clero, en las temporales especialmente en las económicas, se deben preocupar el starosta con el consejo. En la asamblea parroquial, que se debe reunir cada semestre, tienen voto deliberativo todos los fieles de vida religiosa normal mayores de 25 años; tienen voto consultivo todos los que tienen la edad necesaria para contraer matrimonio válido. El consejo parroquial, formado por clérigos y con un número igual de laicos, es elegido por la asamblea para un período de tres años. Además de las actividades sacramentales y pastorales, la parroquia debe desarrollar actividades religiosas culturales, como son las escuelas parroquiales, bibliotecas, escuelas catequísticas, acciones caritativas. Finalmente se establece la base jurídica: el templo y la parroquia son personas jurídicas y ambos pueden tener sus posesiones⁷¹.

Esta legislación podía haber llegado a ser la base de una amplia y seria actividad pastoral, en la cual en cierto sentido entrarían todos los fieles junto con sus pastores, siendo responsables en cierta medida todos. El clero dirigiría todo, pero evitando el peligro del clericalismo; igualmente los laicos no podrían considerar al clero como a simples ministros del culto, como fue durante el período sinodal y en la actualidad.

En cuanto al clero "blanco", que lleva la mayor parte de la obli-gación pastoral, no fueron dictados decretos o cánones que hubieran trastornado la situación existente; todo quedó más o menos como

70 Ibidem.

71 "Starosta" es un término ruso antiquísimo, que indica una autoridad, equivaldría a la expresión latina "senior".

Lamentablemente esta excelente legislación parroquial ha sido neutralizada por la legislación soviética que ignora toda la organización eclesiástica; según esta legislación existen solamente "grupos de creyentes", con un mínimo de 20 personas, a quienes el Estado "alquila" un "edificio cultural", vale decir los templos confiscados que hayan quedado sin ser destinados a usos profanos, y quienes se responsabilizan de su mantenimiento; el sacerdote es solamente un empleado para las funciones culturales. Esta legislación ha sido oficialmente aceptada por el Concilio de Obispos ortodoxos en 1960.

había sido. Sus problemas fueron expuestos con mucha sinceridad; la solución fue dada en términos tradicionales. Así la grave cuestión de los sacerdotes viudos que querían contraer segundas nupcias, quedó como era; los diáconos y presbíteros que optaban por el segundo matrimonio debían abandonar su servicio sacro, es decir reducirse al estado laical; el Concilio sólo les permitió ejercer las funciones de las órdenes menores, no sacerdotales; antes de esta legislación podían quedar solamente como simples laicos. El episcopado igualmente quedó sólo para aquéllos que profesaran los votos monacales antes de la consagración episcopal. Así el clero "blanco" quedó en las mismas condiciones canónicas como era ya tradicional, con los mismos problemas morales y familiares que agravaban su ya difícil vida parroquial. Fueron tratados con mucha detención sus problemas económicos, bastante complicados; no fueron dadas soluciones radicales, quedando también en este aspecto como había sido antes⁷².

El monacato, muy importante por su número y por el puesto que ocupaba y ocupa en la Iglesia rusa, especialmente en la religiosidad popular, fue objeto de mucha atención y debates. Los problemas y las deficiencias de los monjes fueron tratados con sentido crítico y sinceridad. Después de este examen tan detenido fueron dictados toda una larga serie de cánones. Todos estos cánones tienden a situar el monacato en la tradición más legítima e incluso tradicional rusa: se propone la vida cenobítica como la mejor forma monástica; los monjes vagos no tienen derecho de existencia; la base de la vida monástica es la oración litúrgica y el trabajo obligatorio; todos los trabajos necesarios deben ser ejecutados por los monjes mismos. La dirección de los monasterios, dependientes siempre del obispo local, salvo casos de "staupigufa" en que dependen directamente del patriarca, es formada en el sentido de la "sobornost'", análoga a toda la Iglesia: el superior es elegido por los monjes, se reúne la asamblea periódica, el consejo permanente obra junto con el superior, etc.

La aparente novedad ha sido la legislación de las comunidades de "monjes doctos". Se prevee que puedan existir estas formas de vida monástica, por lo cual exigen una legislación especial: los "monjes doctos", tengan o no una función eclesiástica especial, deben formar parte de una comunidad y cumplir con las obligaciones propias de su estado, dentro de las posibilidades, al menos cuanto les permi-

72 "Opred. i Posta.", IV, p. 46: "Opred. o vtorobračij svjaščenoslužitel'ej".

El estado económico del clero parroquial en Rusia es hoy en teoría mejor que durante la monarquía; actualmente cada clérigo recibe de su parroquia un sueldo conveniente, sin intervenir en las odiosas dádivas "de estola".

ta el tiempo libre de sus obligaciones personales. Para facilitar mejor su formación y su trabajo, podrán reunirse en comunidades especiales; al menos un monasterio de este tipo deberá existir en Moscú⁷³.

El monacato docto existía de hecho ya desde la fundación de la academia eclesiástica de Kiev por el metropolitano Pedro Moghila (1633-1647); hasta el Concilio de 1917 muchos "monjes doctos" habían sido monjes solamente de nombre y por formalidad, porque la situación de su empleo no les permitía observar las reglas de la vida comunitaria: eran profesores de seminarios y academias, directores de éstas u otras instituciones, capellanes militares, etc. Gracias a sus altas cualidades intelectuales y a su condición de célibes, comúnmente eran destinados al estado episcopal. El Concilio les permite ocupar estos cargos, pero formando parte "de jure et de facto" de una comunidad y cumpliendo sus obligaciones monásticas. Más aún, monasterios enteros se pueden dedicar a la ciencia eclesiástica, pero deben permanecer siendo tales en el sentido más estricto de la palabra⁷⁴.

Esta legislación no ha sido una novedad sin precedentes en la Iglesia rusa. Ya Nilo Sorskij (+ 1508) formaba sus comunidades con el más amplio relieve intelectual; Paisio Veličkovskij (1722-1794) había dado a los monasterios dirigidos por él también una finalidad netamente intelectual.

Con toda esta legislación, los "monjes doctos" quedan al servicio directo de la Iglesia y en la tradición monástica más genuina.

La legislación sobre el Matrimonio, que no viene al caso en nuestra investigación, había sido muy audaz y acomodada al tiempo. Por desgracia, ha quedado en un plano puramente teórico, porque el gobierno bolchevique impuso solamente el matrimonio civil, atribuyéndose todas las facultades para dictaminar leyes sobre las nupcias y el divorcio⁷⁵; el Concilio parte del punto de vista de que la Iglesia tiene derecho de interpretar las leyes relativas al séptimo de sus sacramentos y para sus fieles. En base a este principio se opuso (19 de febrero—4 de marzo 1918) a la legislación estatal sobre el di-

73 "Monašeskij Ustav, Constituciones Monásticas", en "Sobranie Opredjelenij i Postanovlenij".

Režáč, J.: "De monachismo secundum recentiorem legislationem Russicam", en OCA, número 130, Roma.

74 Ibidem, bajo el título respectivo.

75 Cánones sobre el Matrimonio, cf. infra.

vorcio⁷⁶ porque ésta había sido dictaminada con prescindencia de la Iglesia; igualmente expuso su propia legislación al respecto (7/20 de abril 1918)⁷⁷.

El Concilio, que había reanudado su labor después de la Pascua de 1918, se disolvió a principios de setiembre de ese año porque ya fue imposible efectuar las sesiones debido a las circunstancias políticas⁷⁸.

Consideraciones conclusivas

Después de haber examinado parcialmente las actividades conciliares cabe efectuar una revisión de todo el conjunto. Sería posible extenderse mucho más sobre algunos decretos; esto no es necesario para la finalidad de este capítulo, que es la de presentar la situación teológica y legislativa, cuando no concreta del momento, de la Iglesia rusa en el tiempo de las revoluciones de 1917. El Concilio fue el máximo exponente de la vida eclesiástica de ese período y sirvió luego a la jerarquía para emprender actitudes determinadas, así como a los descontentos para oponerse a esta misma jerarquía e incluso para separarse de la Iglesia. El cisma más grave ocurrido, el de los "Obnovlency—Renovadores" empezó en nombre de las ideas del Concilio y terminó negándolo; no faltaron con todo protestas justificadas por ciertas deficiencias.

Este Concilio ha tenido una importancia capital para su Iglesia. Ha abierto un nuevo período en la historia, es decir debería haber abierto, si las circunstancias políticas no hubiesen sido tan adversas. El espíritu de la "sobornost" o comunión eclesiástica concretizada, del que se ha hablado tanto en las sesiones, en el cual fueron hechas todas las reformas ideadas en aquellos años, debería haber reavivado toda la Iglesia rusa, encorvada en la inercia que le impuso la "protección" imperial. Este espíritu hizo que todos, desde el Patriarca hasta el laico más sencillo, sintieran la conciencia de pertenecer al cuerpo eclesial como miembro vivo y responsable; en otras palabras: daba a la Iglesia rusa la conciencia activa de sí misma, conciencia que podía haber sido el fermento para un período muy fructuoso.

Uno de los resultados positivos, que ha quedado hasta hoy, es el restablecimiento del patriarcado de Moscú. En la conciencia eclesiástica pudieron haber quedado tantas otras iniciativas e ideas con-

76 "Sobranie Opred. i Postanov.", II, p. 21-22.

77 Ibidem, III, pp. 61-64.

78 Kartašev, op. cit.

ciliares; éste es en cambio un resultado concreto. Su importancia ha sido enorme, desde el primer momento hasta hoy. No ha significado solamente la legalización de la jerarquía eclesiástica según la tradición canónica oriental, sentido por otra parte bastante confuso como se ha podido ver durante los debates sobre este tema, sino sobre todo la unidad de la Iglesia rusa, la cual se unificaba durante el "período sinodal" bajo el signo político del Imperio, mientras en sí misma no tenía el propio centro de unión. Los efectos religiosos y psicológicos de esta institución, como también los canónicos, fueron muy valiosos en los fieles rusos, especialmente durante el período confuso, vale decir durante el encarcelamiento del patriarca Tihon, luego durante sus sucesores "lugartenientes" y "suplentes", cuando fue muy difícil saber cuál había sido la Iglesia ortodoxa y cómo se podía estar en comunión con ésta; probablemente la conservación de la ortodoxia dependió de la existencia del patriarcado. Es un hecho que la unidad de la Iglesia rusa se ha mantenido en torno al patriarcado restablecido.

En cuanto a las relaciones de la Iglesia con el Estado, el Concilio ha independizado a ésta de la "protección" estatal, es decir de la dependencia subordinada al gobierno, en la cual se cae necesariamente en virtud de la "sinfonía" de las dos instituciones según la tradición bizantina. Tres hechos posibilitaron esta independización: el principio electivo de las autoridades jerárquicas, con lo cual la Iglesia misma elegía sus dirigentes para sí misma; la dirección suprema por el Patriarca con su Sínodo de obispos y con el Consejo superior, autoridades totalmente eclesiásticas, sin la supervisión interna de empleados estatales (la relación con el Ministerio de culto no suponía la subordinación a las autoridades civiles); finalmente la posición de principio frente al Estado, según la cual la Iglesia aceptaba libremente la colaboración con las instituciones estatales. En esta forma se ha logrado eludir la anacrónica "religión (Iglesia) del Estado" de Pedro I, como también la abstracción liberal que inutiliza la conciencia del creyente cristiano, para el cual la religión debería ser un asunto puramente privado, sin realización social; con buen sentido histórico se ha optado por la colaboración con el Estado en base al hecho secular de la importancia que ha tenido la Iglesia ortodoxa en la vida social rusa. Con esta independización se ha dado un enorme paso hacia adelante, único en la historia de Rusia. El absurdo de la dictadura de los Bolcheviques, y quizás la habilidad de los convenios eclesiásticos posteriores, evitaron el éxito de esta iniciativa revolucionaria.

El mejoramiento de las instituciones eclesiásticas, comenzando por las diócesis, luego el monacato, las escuelas teológicas y parro-

quiales, de las actividades caritativas, habría podido ser muy fructuoso. Si había deficiencias, los concilios ulteriores tenían posibilidades de corregirlas.

El clero ocupaba su puesto santificante, docente y dirigente; expresaban esto la asamblea de obispos en el Concilio, la persona del Patriarca, el Sínodo, cada obispo en su diócesis, los decanos, los párrocos, los sacerdotes y los diáconos; al mismo tiempo se evitó el absolutismo clerical. Desgraciadamente, después de las persecuciones, de la legislación bolchevico-soviética y en vista de los peligros a los cuales se veían expuestos los eclesiásticos bajo este régimen, la posición del clero ruso pasó a ser de nuevo absolutista en la cúspide y desvanecida en la vida parroquial. El laicado por su parte reasumía sus responsabilidades, al menos según las intenciones del Concilio, con los deberes de colaborar en el gobierno y en la misión de la Iglesia. "Sobornost" en el sentido subjetivo significa la conciencia de profesar la verdadera fe cristiana y de obrar consecuentemente a esta conciencia. El fiel ruso debería haber conquistado así todos sus derechos y deberes.

Un gran progreso representaba el mismo hecho de las discusiones conciliares, desconocido entre los rusos por más de dos siglos. Estas hicieron que algunos eclesiásticos descendieran de su pedestal de piedad, en cierto sentido mitológica, y que abandonaran su esfera de ciencia abstracta. Las exposiciones de no pocos miembros del Concilio fueron sinceras y realistas. A otros, en el caso de los campesinos, las discusiones permitieron la posibilidad de exponer delante de toda la Iglesia realidades ignoradas por muchos.

Sería demasiado superficial presentar sólo una parte de la realidad, la parte positiva; más bien sería falso. Las deficiencias deben ser igualmente puestas de relieve, para tener la imagen completa y verídica.

El primero y el más grave de los defectos del Concilio no dependió de este mismo; ni siquiera de la Iglesia rusa. Excepto el restablecimiento del patriarcado y la exclusión del Sínodo de los no-obispos (este último había sido fundado en su forma aceptada hasta 1917 por Pedro I; incluía sacerdotes y monjes; no era competente canónicamente para juzgar la causa de un obispo, que debe ser hecha por 12 colegas), las conclusiones conciliares quedaron como "pia desideria", sin ser introducidas en la práctica. Esto ocurrió, como se puede ver en la historia del actual período soviético, por las adversidades políticas⁷⁹.

79 En la revista "Revolucia i Cerkov" número 1-2, pp. 65 ss., Moscú 1924, figura

La celebración de los oficios litúrgicos ha sido siempre de fundamental importancia religiosa y pastoral en la Iglesia rusa. Estos oficios, heredados de Bizancio, son muy ricos en elementos teológicos, doctrinarios, poéticos y estéticos, complicados en la ejecución, pero bien poco comprensibles para el pueblo simple. Por otra parte, dado que las leyes soviéticas prohíben a la Iglesia desarrollar cualquier actividad pastoral, a no ser la liturgia y la predicación homilética muy abstracta, los oficios divinos son, en realidad, el único medio de catequesis. El Concilio no ha hecho nada para reformar estos oficios, adecuarlos ya sea a su originalidad o a las necesidades del pueblo. La necesidad de una amplia reforma litúrgica en el rito bizantino-ruso es hoy más que evidente; mucho más patente parecía ésta a los eclesiásticos rusos desde 1905 en adelante. Es indiscutible el aspecto dogmático y doctrinal de la liturgia; al menos en los Sacramentos esto no cambia. En el caso bizantino-ruso los ritos sacros contienen un verdadero patrimonio secular religioso y estético, que a veces incluso ofusca el sentido dogmático. Así v. gr. durante la anáfora eucarística los fieles son atraídos frecuentemente por el canto de los magníficos coros rusos, mientras la misma oración se olvida. Se nota también la necesidad práctica de abreviar y de simplificar las rúbricas innumerables y larguísima de origen monástico, bien poco ejecutables en la vida civil y sobre todo en la precariedad de la campaña. Se nota también la necesidad de traducir los textos a los idiomas modernos rusos, ucranio y ruso blanco; los misioneros rusos habían traducido el ritual a los idiomas de las tribus nórdicas y asiáticas; en la Academia eclesiástica de Kazan se trabajaba sistemáticamente sobre estos idiomas; tenían desde ya el precedente histórico de la versión de todos los textos del griego al paleoeslavo, hecha todavía en Bulgaria y luego continuada en Rusia; como por encanto el idioma eslavo quedó fijado en todo su vocabulario arcaico incluso en los textos bíblicos que se leen en la liturgia sin el más mínimo asomo de traducción al idioma viviente en las tres variantes eslavas de Rusia y Ucrania. También los enredos verbales bizantinos, propios del pasado remoto de los dignatarios de Constantinopla, no corresponde a la simplicidad del lenguaje de los Eslavos, sobre todo de los modernos. La participación activa del pueblo en los oficios ha sido reducida al mínimo, sobre todo por lo complicado del canto; la gente asiste maravillada a un drama ejecutado por el sacerdote, el diácono y el coro. Estas y otras dificultades se notan de continuo en la liturgia rusa actual.

que durante el proceso contra el obispo Felipe (Stavickij) de Smolensk, que se llevó a cabo desde el 1 al 21 de agosto de 1922, este obispo, implicado en la cuestión de la entrega de las preciosidades eclesiásticas, declaró en el tribunal que el Concilio no había sido puesto en práctica, sin especificar por qué motivo.

Para el caso es de un gran valor el testimonio del que en ese tiempo era arzobispo de Volinia, Eulogio (Georgievskij)⁸⁰, presidente de la comisión conciliar para la liturgia, predicación y arte sacro. Dice él, que esta comisión había trabajado muy bien en la reforma litúrgica, que contaba con la colaboración de óptimos liturgistas, y que se había propuesto sistematizar la liturgia en tres tipos diversos: 1) para las iglesias catedrales y monásticas, con el ritual completo; 2) para las iglesias parroquiales, con el ritual abreviado, conveniente para el caso; 3) para las iglesias particulares, como son los regimientos, hospitales, etc., con las simplificaciones para este caso; que la cuestión de las traducciones halló partidarios entusiastas especialmente entre los ucranios; que habían sido formuladas objeciones de todo tipo contra el sistema litúrgico oficial. Finalmente el metropolitano Tihon (Belavin), presidente del Concilio, detuvo todo, para evitar las posibles protestas de los "veterocreyentes" que se acercaban mucho a la Iglesia oficial en ese tiempo. Del mismo ex-presidente, luego patriarca Tihon, tenemos el decreto del 4/17 de noviembre 1921, en el que prohíbe todo intento de traducción e innovaciones hasta que lo decida un concilio panruso⁸¹. De hecho el ritual quedó como había sido, todo en lengua paleoeslava, y hasta hoy no ha sido reformado. Actualmente se puede leer a menudo en la "Revista del Patriarcado de Moscú" que diversos autores y cronistas alardean que en tal o cual iglesia el sacerdote celebra estrictamente "según las constituciones", sin preguntarse si esta observancia es de utilidad pastoral. No poseemos las áctas de las discusiones de la comisión litúrgica, pero podemos suponer, que además de la "detención" hecha por el presidente, había en las discusiones oponentes por motivos estéticos o simplemente por costumbre. Por otra parte la oposición del metropolitano Tihon era relativa, prudencial, tenía en cuenta el pasado tempestuoso de las reformas del patriarca Nikon (1652-1667); él mismo admitía las reformas en un concilio futuro. Se sabe también que los reformadores particulares de aquel tiempo exageraban; así un sacerdote de la iglesia de Arbat, en Moscú, hizo que una muchacha oficiara como diácono⁸².

80 Mitrop. Evlogij, "Put' moej Žizni", pp. 296-298.

81 "Cerk. Vedom... zagran.", 1922, número 3, pp. 1-2: el Patriarca prohíbe toda traducción o innovación, "... conservar la belleza de nuestra liturgia, el bien más alto de la Iglesia"; según él, el Concilio no ha tenido tiempo para definir las reformas, lo que se podrá hacer en el futuro; en Moscú hay sacerdotes que hacen cosas extrañas y por cuenta propia, suprimen textos capitales, abren la "puerta real" del iconóstasis cuando no es debido, etc., todo bajo el pretexto de acercar la liturgia al pueblo; que se haga todo como siempre, así se mantiene también la unión con la Iglesia de todos los tiempos; "... evitemos los cismas".

82 "Cerk. Vedom... zagran.", 1924, número 3-4, p. 11.

Una sola proposición de esta comisión fue aceptada; se refiere a la predicación: el sacerdote debe predicar en todos los oficios festivos. En el decreto aprobado el 4 de diciembre de 1917 se recomienda la predicación incluso a los diáconos y a los laicos, cuando esto es posible; la predicación debe ser hecha en la lengua del pueblo que escucha, incluso con las variantes regionales; se recomienda la buena preparación de los predicadores. Esta insistencia en la lengua regional se hace para evitar toda rusificación, peligro constante en un estado multinacional, como había sido el Imperio ruso y es la Unión Soviética⁸³.

Otro obstáculo había sido también el carácter local de este Concilio: si hubiese introducido reformas radicales, habría creado diferencias excesivas entre la Iglesia rusa y las demás Iglesias ortodoxas; por otra parte el Concilio local no era competente para resolver cuestiones reservadas o sancionadas por los ecuménicos.

Con este balance canónico, litúrgico y pastoral se presentó la Iglesia rusa ortodoxa a la nueva era inaugurada por las revoluciones de 1917.

El Concilio y los partidos beligerantes

Además de la posición teórica de independencia y de colaboración con el Estado, en la que no cabe ningún partidismo, sea monárquico u otro, la ecuanimidad del Concilio se nota también hacia las partes beligerantes, especialmente durante el sitio del Kremlin de Moscú a finales de octubre de 1917. En esos días se libraba allí la batalla entre los bolcheviques y los alumnos del colegio militar por el dominio de la ciudad. Cuando el sitio llegó a ser extremadamente tenso, el Concilio envió una delegación a ambos comandos para pedirles el armisticio "en esta lucha fratricida". El metropolitano de Georgia, Platón (Roždestvenskij) con otros cuatro delegados formaban la delegación. El comandante bolchevique los recibió, exigiéndoles la entrega incondicionada de los "Junker", prometiendo también que respetaría la vida de los vencidos en caso de victoria; parece que así fue. Los "Junker" en cambio no recibieron la delegación. A ambos comandos fue dejado un mensaje escrito que los invitaba a la paz. Finalmente vencieron los Bolcheviques después de una furiosa carga. Así Moscú quedó en sus manos. Los muertos habían sido numerosos; los Bolcheviques sepultaron sus muertos sin pedir los oficios religiosos; el 11 de noviembre hubo un funeral "civil", en este caso militar. Los "Junker" muertos fueron sepultados según el ritual ortodoxo; el arzobispo de Volinia, Eulo-

gio, presidió los oficios. Habiéndose informado el Concilio que los Bolcheviques habían sepultado sus muertos sin oficios religiosos, y "dado que entre éstos también había fieles ortodoxos", el 12 de noviembre hizo celebrar en la iglesia del Salvador (la más grande de Moscú) los funerales por todos los muertos⁸⁴.

Mientras tanto llegaban noticias de grandes y graves sacrilegios en el monasterio de Počaeв, diócesis de Volinia; el arzobispo Eulogio presentó el informe oficial el 17 de noviembre⁸⁵.

La "paz por separado" de Brest-Litovsk, que comenzaba a tratar en esos días el Gobierno bolchevique en nombre de Rusia, al ser conocida por el Concilio, suscitó vivas protestas. El príncipe E.N. Trubeckoi habló el 17 de noviembre: este tratado es una traición de nuestros aliados, el pueblo ruso no lo quiere, así se desmembra Rusia. Acto seguido P.P. Kudriavcev leyó el texto de la declaración, que fue aprobada: "... un grupo de hombres, que ha arrebatado el poder en algunas ciudades con el poder de las armas, se ha puesto a tratar con los alemanes... nosotros declaramos en nombre de 100.000.000 de ortodoxos de Rusia... que el pueblo ruso quiere la paz, está cansado de la guerra, pero no ha elegido estos representantes, por lo tanto estos tales no pueden ser considerados como representantes legítimos; la paz puede ser firmada solamente con el acuerdo de los aliados; lo contrario sería traición a estos..."⁸⁶.

Si este mensaje ha sido publicado o no, no consta en las Actas. En "Cerk. Vedom." del 18 de noviembre apareció un mensaje del Concilio que no habla de la "paz por separado".

La paz fue firmada en Brest-Litovsk por los Bolcheviques y los Alemanes el 3 de marzo de 1918, con las condiciones ya conocidas. El Patriarca dirigió enseguida un mensaje a toda la Iglesia, en el cual protestó enérgicamente contra este acuerdo: todo el pueblo ruso quiere la paz, pero no esta paz vergonzosa, en la cual decenas de millones de ortodoxos caen bajo el poder de extranjeros no-ortodoxos; Kiev y Ucrania han sido separados de Rusia; mientras tanto entre nosotros recrudescen la lucha interna y fratricida, el hambre, la rapiña y los asesinatos; la Iglesia no puede bendecir esta paz, impuesta y hecha en nombre del pueblo ruso⁸⁷.

84 "Dejania...", sesiones del 1 al 15 de noviembre.

85 Ibidem.

86 Ibidem.

87 "Cerk. Vedom... zagran.", 1925, número 9-10, pp. 19-20.

Los Bolcheviques han sido afortunados porque Alemania fue derrotada en la I Guerra mundial; en el caso contrario el tratado de Brest-Litovsk habría tenido vigencia, con lo cual Rusia habría perdido Ucrania y las regiones occidentales.

Es evidente que estas intervenciones del Concilio y del Patriarca han sido patrióticas y no religiosas. Con todo no se les puede achacar de haber faltado a su neutralidad: aquí no se trata de oposición al partido bolchevique, de hecho insignificante minoría, que se impuso sin recurrir en absoluto al consentimiento popular; justamente se hacían en ese entonces las elecciones para la asamblea constituyente; aquí se trata de la toma de conciencia patriótica, tradicional en los metropolitanos y patriarcas de Moscú, quienes tantas veces defendieron la patria; los autores de estos mensajes se daban cuenta perfectamente de que Rusia se desmembraba y de que los Bolcheviques jugaban todas las cartas para quedar en el poder. El final de la guerra, con la victoria de los Aliados occidentales, no era previsible todavía.

A partir de la segunda etapa del Concilio, a la cual se presentó solamente un centenar de miembros, la neutralidad política se hacía cada vez más difícil: las primeras leyes de los Bolcheviques eran directamente anticlesiásticas; los que regresaron a las sesiones, traían noticias de asesinatos, robos y violencias de toda clase, como el monasterio Aleksandro-Nevskaia Lavra de Petrogrado, detrás de los cuales estaba el gobierno; el único problema era saber si este gobierno sería estable o no. El 20 de enero de 1918 el príncipe E.N. Trubeckoi declaró que con toda probabilidad se acercaban días de persecuciones. Algunos eclesiásticos se daban cuenta de que todo diálogo con los Bolcheviques era vano; la inflexibilidad de estos exigía sólo sumisión o rebelión. La historia posterior dio la razón a estos clarividentes.

DOMINGO KR PAN

CRISTO FRENTE AL MUNDO

SEGUN

SAN BUENAVENTURA

Ubicación del tema

Más allá de la ordenación del mundo material al hombre, en quien alcanza su plenificación inmanente, Dios, en novísima intervención, se comunica totalmente a sí mismo en la Encarnación. Esta como segunda creación, producto de su libérrima y soberana voluntad, se transforma así en la suprema realización del universo creado, la más perfecta —única e irrepetible— de las maneras de consumir las cosas en Dios, último fin de todo lo creado. En Cristo —hombre y Dios— toda la creación, tanto material como espiritual, sintetizada en la naturaleza humana —cuerpo y espíritu, “microcosmos”— actualiza la más noble de todas sus potencialidades receptoras, la más noble de las idoneidades de la naturaleza humana. Consumación, empero, no necesaria ni exigida por el universo sino “sobreabundante”, “excesiva”, “superexcedente”, toda consumación.

Consumación sin embargo de una *idoneidad* a ser asumida estrechamente ligada a su *reparabilidad*. De modo que a la manera como siendo la naturaleza humana reparable, no hubiera sido reparada de no haber caído, así tampoco hubiera sido unida a la divinidad a pesar de ser unible. La Encarnación, pues, no sólo supone, sino que de alguna manera depende del acontecimiento del pecado. Sea cual fuere la explicación que se dé a esta dependencia, el hecho es que la Encarnación históricamente se realiza en un mundo herido por el pecado. La vida terrena de Cristo se desarrollará en y para un medio humano en el cual el pecado ha dejado como una de sus principales consecuencias la “concupiscencia”. Triforme concupiscencia —soberbia, avaricia, lujuria¹— que dificulta al hombre entablar rectas relaciones con Dios, consigo mismo, con los demás, con las cosas materiales.

1 Véase la breve ‘Ubicación del tema’, del artículo “*Avaricia, propiedad privada y bienes superfluos*”, en *Teología* 25-26 (1975) pp. 42-43. El artículo presente es parte, como aquél, de un estudio más amplio, aún no publicado.

La posición, por tanto, de Cristo frente al mundo, a la cual nos referiremos ahora siguiendo de cerca los textos bonaventurianos dependerá de estas circunstancias².

1. La Cruz: pleno rechazo de la triple concupiscencia

1.1. De hecho, pues, el Verbo se ha encarnado para reparar al hombre. Lo hace remediando, satisfaciendo y reconciliando³. Por eso al asumir la naturaleza humana la toma —en cuanto ello resulta compatible con su divinidad— en el estado decaído y pasible en la cual la encuentra. A propósito son suspendidos parte de los efectos que la asunción del hombre al ser divino produce⁴. Las consecuencias totales de la Encarnación se manifestarán plenamente en el hombre asumido recién en la Resurrección. En la vida de Cristo se dan sólo anticipaciones de este estado en determinados momentos de su vida: en el parto virginal de María, cuando camina sobre las aguas, en la Transfiguración⁵.

Estos defectos y pasibilidad son asumidos principalmente en vista al acto redentor de la Pasión y para dejarnos el ejemplo de su vida terrena⁶. Esto es importantísimo. Si el Verbo encarnado suspende voluntariamente parte de las propiedades que de por sí le corresponden, asumiendo ciertos defectos naturales, es sólo en razón del momento supremo de su vida que será la Pasión, por la cual obtendrá la satisfacción de todos los pecados de la humanidad y al mismo tiempo se constituirá como ejemplo de vida cristiana en esta tierra. La Cruz —que nos mereció la abertura de la puerta de los cielos, la remisión de los pecados, la absolución de las penas, nuestra liberación de la potestad diabólica— es el misterio central de la vida de Nuestro Señor. No es de extrañar pues que la contemplación de

2 Citaremos las obras de San Buenaventura con las siglas —por otra parte fáciles de interpretar— que aparecen en la nota 2, pág. 43, del artículo mencionado en la nota anterior.

3 Brev p 4 c 2 nn 4-6. Cf. ROMANO GUARDINI, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf 1928.

4 III S d 15 a 1 q 3; d 16 a 1 q 3; d 18 a 2 q 2.

5 Comm Luc c 9 n 51 (VII 233).

6 "congruum fuit Christum assumere naturam nostram cum defectibus et passibilitatibus; et hoc triplici ex causa, principaliter videlicet propter pretium nostrae salutis, propter exemplum virtutis et propter fulcimentum nostrae fragilitatis... etc..." III S d 15 a 1 q 1 c. Cf. B. STRACK, *Das Leiden Christi in Denken des hl. Bonaventura*, en FS, 41 (1959) 129-162; IDEM, *Christusleid im Christusleben. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem hl. Bonaventura*, en FFO, 13, Werl in Westf. 1960.

Cristo crucificado se constituya como centro de la ascética y mística bonaventuriana⁷.

Por lo que a nosotros toca en este trabajo nos interesa ver de qué manera la encarnación pasible y la Pasión de nuestro Señor Jesucristo inciden en la relación del hombre con el mundo.

1.2. Sabemos que el pecado consiste en el rechazo de Dios y la conversión hacia la creatura. Pues bien, la Cruz consistirá en el *rechazo de la creatura y la conversión a Dios*. El hombre, que debía utilizar la creatura mediatizándola hacia el último Fin, la constituye como fin en sí misma, separándose “ipso facto” de Dios. Cristo, en su vida terrenal, no restituye la situación original ni viene a enseñarnos a proceder según un justo medio virtuoso, sino que en el momento culmen de su vida —preanunciado y vivido desde el mismo comienzo de la encarnación— realiza exactamente el polo opuesto de lo que fue el pecado. El extremo del pecado debió sanarse por el extremo contrario de la Cruz. Pues, como decía Aristóteles, el que quiere en las costumbres desde un extremo llegar al medio, debe ejercitarse en el otro extremo. En el caso de la Redención, el medio, síntesis trascendente a los dos extremos, será la Resurrección⁸.

Este principio es similar al que también Buenaventura aplica directamente a la Redención de Cristo: “Contraria contrariis curantur” —los contrarios se curan por sus contrarios⁹—. Misma ley que rige en las puniciones consecutivas al pecado original¹⁰ y en las que se inferirán en el infierno, en donde cada una de las delectaciones obtenidas por el hombre pecaminosamente en su vida terrenal serán castigadas con el dolor contrario¹¹. De aquí toma su fundamento lo paradójico de la pedagogía cristiana: la humildad, contraria a la soberbia, será el camino de la exaltación; la pasibilidad dolorosa,

7 Ver P. BERNARDO APERRIBAY, O.F.M., *Cristología mística de San Buenaventura*, introducción al II tomo de *Obras de San Buenaventura*, B.A.C., Madrid 1957, pp. 29-32.

8 “... sicut in moribus documentum est quod qui vult ab uno extremorum pervenire ad medium, quasi debet declinare ad aliud extremum, sicut docet Philosophus (Ethic., II, c 9)...” II S d 33 a 2 q 1 ad 1-2m; Hex c 1 n 30.

9 Brev p 4 c 3 n 3; “... contraria contrariis curantur... quia principium corruptionis totius humanae naturae fuit delectatio inordinata in esu ligni vetiti... ideo defectus et poenalitates nostrae aegritudini contrariantur et adversantur, pensata eius causa et origine...” III S d 15 a 1 q 1 ad 3m. Cf. la nota 4 de la p. 37 del tomo IV de la *Opera Omnia* de San Buenaventura editada por los padres de Quaracchi y la nota 4 de la p. 123 del tomo V.

10 Brev p 3 c 4 nn 3-5.

11 Brev p 7 c 6 nn 5-6. Ver, en *Tripl via* c 3 a 3 n 4 “Quinto”, un paralelo entre las penas infernales y la cruz.

contraria al placer inmoderado, camino de impasibilidad¹². También se mueve por esta ley de los contrarios la satisfacción por el pecado cometido debida al honor de Dios. El honor sustraído en el pecado original a la divinidad por la soberbia y desobediencia en materia a la cual el hombre estaba obligado, no se puede restituir sino por la humillación y obediencia en cosa a que de ningún modo se está obligado. Lo cual realizó Cristo, el Verbo y hombre inocente "al anonadarse a sí mismo y hacerse obediente hasta la muerte"¹³.

En apretada síntesis expone Buenaventura esta idea en el Breviloquio:

"... porque hubo de reparar (el Principio reparador) el humano linaje, salvando el orden del gobierno universal, por eso lo reparó por medio de un remedio convenientísimo. Y *convenientísimo es que los contrarios queden curados con sus contrarios*. Pues bien; puesto que el hombre codicioso de saber como Dios, pecó queriendo deleitarse en el fruto del árbol prohibido, de manera que quedase inclinado para la sensualidad y erguido para la presunción, y, por lo mismo, el humano linaje vino a inficionarse, perdiendo la inmortalidad e incurriendo en merecida muerte; de ahí es que, a fin de ser reparado el hombre por medio de un remedio conveniente, Dios hecho hombre quiso humillarse y sufrir en el árbol de la cruz: quiso sufrir, en efecto, contra la corrupción universal, pasión generalísima; contra la sensualidad, pasión acerbísima; contra la presunción, pasión ignominiosísima, y contra la muerte merecida y forzada, una muerte inmerecida, pero voluntaria"¹⁴.

12 "... sicut per humilitatem pervenitur ad exaltationem, sic passio via est perveniendi ad impassibilitatem..." III S d 18 a 2 f 2.

13 "... Honor autem Deo subtractus per superbiam et inobedientiam respectu rei, ad quam homo astringitur, nullo modo melius restituitur quam per humiliationem et obedientiam ad eam rem, ad quam nullatenus tenebatur. Quoniam ergo Christus Iesus in quantum Deus aequalis erat Patri 'in forma Dei'; in quantum homo innocens nullatenus erat debitor mortis; dum 'semetipsum exinanivit et factus est obediens usque ad mortem' (Fil 2, 6-8) exsolvit Deo quae non rapuit per obsequium satisfactionis perfectae, et obtulit sacrificium suavitatis summae pro perfecta Dei placatione." Brev p 4 c 9 n 3. Cf. III S d 20 a u q 2; q 4.

14 "... quia reparare debuit (reparativum principium), salvo ordine regiminis universi, ideo per remedium convenientissimum reparavit. Convenientissimum autem est, ut contraria contrariis curentur. Quia ergo homo, volens esse sapiens ut Deus, peccavit, in ligno vetito volens delectari, ita quod inclinatus est ad libidinem, erectus in praesumptionem; ac per hoc totum genus humanum infectum est et perdidit immortalitatem et incurrit debitam mortem: hinc est quod ad hoc, quod homo repararetur convenienti remedio, Deus factus homo voluit humiliari et in ligno pati; et contra universalem infectionem pati passione generalissima, contra libidinem passione acerbissima, contra praesumptionem passione ignominiosissima, contra mortem debitam et invitam pati voluit mortem non meritam, sed voluntariam." Brev p 4 c 9 n 4. Leer todo el capítulo. Esta ley de los contrarios se manifiesta en la vida de Cristo ya desde la encarnación: "Quoniam ergo incarnatio est a primo principio reparante modo congruentissimo; et congruus modus est, quod medicina ex oppositore spondeat morbo..." Brev p 4 c 3 n 3.

Así pues, la conversión y aversión redentoras opuestas a las del pecado se dan total y plenamente en el hombre Cristo. Conversión no meritoria, ya que totalmente gratuita, fruto sólo de la divina misericordia. Aversión, en cambio, voluntaria y meritoria, que se da en la asunción de ciertos defectos naturales, en determinados actos de su vida terrena y, finalmente, de una manera absoluta y radical, en la cruz¹⁵. La cruz es la negación completa, por la asunción en última instancia de la muerte —abandono radical de todas las cosas¹⁶— de lo que el hombre había elegido por el pecado¹⁷.

No hay mejor manera de enmendar la falta cometida por el placer que soportar la acerbidad del suplicio; ni la que ha consistido en la altanería y la soberbia que por la abyección y el oprobio. Lo mismo: aquel pecado que fácilmente podía haber sido evitado, es conveniente que sea satisfecho difícilmente, soportando el mal hasta la muerte¹⁸. En general: porque el hombre había pecado por la soberbia, gula y desobediencia, y el remedio consiste en lo contrario, el modo de satisfacer de Cristo fue realizado congruentemente por medio de la abyección, humillación y cumplimiento de la voluntad divina. Todo reluce suficientemente en la pasión de Cristo de la cual comenta San Pablo: “Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”¹⁹.

1.3. Hemos dicho que el pecado consistía en amarse desordenadamente a sí mismo o en el bien interior, o en el inferior, o en el exterior y que el hombre, después de la caída original, tiene un fuerte

15 III S d 18 a 2 q 1; q 3.

16 Cf. Sermon de temp 2 Adv I (IX 48a).

17 “... magis debuerit satisfacere per mortem quam per vitam, duplici ex causa: primum quidem quia satisfactio debat esse poenalis et maxima satisfactio maxime poenalis; secundo vero, quia maioris perfectionis est velle mori ad honorem Dei quam velle vivere, et ex maiori caritate procedit et terminos naturae magis excedit...” III S d 20 a u q 5 ad 4m. Cf. ibid c y Brev p 3 c 9 especialmente n 8 y IV S Proemium “Et quia in se...”; III S d 18 dub 4; dub 5; Perf vit c 3 n 5.

18 “... nullo modo melius emendatur peccatum quod commisum est per suavitatem, quam per supplicii acerbitatem... supplicium crucis...” III S d 20 a u q 5 f 2; “... convenientissimus modus satisfaciendi est per difficultatem pro peccato, quod quis commisit multa facilitate... sustinendo mala usque ad mortem...” ibid f 3; “... decentissimus modus satisfaciendi de elatione est per abiectionem et vilificationem; sed nulla maior vilificatio fuit quam quae fuit in sustentia opprobrii crucis...” ibid f. 4.

19 “... Primus enim homo peccaverat per superbiam et gulam et inobedientia, ... voluit enim assimilari Deo per scientiae sublimitatem, gustare ligni suavitatem et transgredi praecepti divini limitem. Et quoniam curatio habet fieri per contrarium, ideo modus satisfaciendi congruentissimus fuit per abiectionem, humiliationem et divinae voluntatis impletionem. Et haec omnia satis relucunt in ipsa passione; et de his dicit Apostolus ad Philippenses 2, 8: ‘Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis’...” III S d 20 a u q 5 c. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, Vienne 1968, pp. 315-323.

desequilibrio que lo inclina hacia los mismos, es decir la concupiscencia. Pues bien, la cruz consistirá esencialmente en el rechazo total de los mismos por la aceptación de los males contrarios. A la *soberbia y apetito de excelencia* responderá la humillación oprobiosa del género ignominioso de muerte reservado a ladrones y homicidas sufrido por Cristo en la cruz. A la *lujuria y apetito de placeres carnales*, los acerbísimos dolores en ella soportados. A la *avaricia y deseo de riquezas y bienes temporales*, el despojo total de su cuerpo desnudo y enclavado y de la muerte. Contra las tres concupiscencias de honores, riquezas y placeres se opone el Cristo abyecto, desnudo y afligido de la cruz²⁰, ²¹. En ella encontramos la mortificación de la voluptuosidad de la carne, suma y voluntaria pobreza, eminente humildad²². Así pues, la cruz fue la más abyecta de las hu-

20 "... Amputata fuit ab illo gloria cultro ignominia, potentia cultro abiectionis, voluptas cultro doloris, divitiae cultro paupertatis..." Vit Myst c 2 n 3; "... Si tentat te (diabolus) (de) superbia, videas Christum in cruce humiliatum, factum 'opprobrium hominum', et non superbibis... Si tentat te de avaritia, vide Christum nudum, et nudus nudum sequeris. Si tentat te (de) gula, vide potum amarissimum. Si tentat de luxuria, vide lectum crucis durissimum..." Sera in Parasceve n 34; tomado del manuscrito de Todí, Bibl. Municipal, Cód. 133 editado por P.F. DELORME, *Ioannis de Pecham Quodlibet Romanum*, Appendix II, Roma 1938, y reproducido en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, pp. 622-657; Serm in Parasceve (IX 266); "... ut refrenes concupiscentiam honorum tibi proponitur Christus abiectus... ut refrenes concupiscentiam divitiarum tibi proponitur Christus nudatus... ut refrenes concupiscentiam voluptatum tibi proponitur Christus afflictus..." Coll Jo cc 18-19 c 70 (VI 617s); "... Crucem ergo baiulare est humilitatem in corde, austeritatem in carne et paupertatem in passione assumere, contra illa tria radica lia et contra triplicem excusationem eorum qui noluerunt venire ad coenam..." Comm Luc c 14 v 27 n 54 (VII 376a).

21 También encontramos a la cruz como oponiéndose a los siete pecados capitales. Recordemos que los mismos son las maneras posibles como el alma se inclina desordenadamente a los tres incentivos de la concupiscencia de los cuales estamos hablando. Cf. Brev p 3 c 9 nn 4-5.

22 "... in ligno crucis Christi possumus invenire ista quinque, scilicet... sapientiam salutarem... voluptatum carnis mortificationem... summam paupertatem et voluntariam, ut homo omne terrenum spontanea voluntate contemnat... Nam subditur: 'per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo': hoc est ut nec mundus me allicit ad sui amorem, neq ego mundum. Et quid facit hoc, ut nec homo amet mundum, nec mundus eum? Certe vera paupertas, quae contemnit totum mundum. Vae ergo hominibus divitibus, qui totam spem suam in pecuniis suis ponunt: quomodo audent detrahere paupertati, quando Rex caeli in tantum pauper fuit, quod non habuit ubi caput suum reclinaret? ... Ipsi autem cupidi homines et avari de nulla re temporali possunt satiari... eminentem humilitatem ad detestandum omnem superbiám... se humiliavit ut alios exaltaret, usque ad ignominiosum genus mortis latronum et homicidarum... Impossibile est, aliquem sive in praesenti sive in futuro venire ad exaltationem nisi per humilitatem..." Serm Dom 2 post Pascha 5 (IX 304b-305b); "... Et sicut in peccato et praevaricatione primorum parentum quadruplex fuit inordinatus appetitus, scilicet appetitus excellendi... delectandi... usurpandi aliena... malignandi... Quia igitur crux est arbor vivificantis iustitiae, habet quatuor virtutes contrarias illis quatuor appetitibus et defectibus, quae sunt: humilitas, paupertas, austeritas et benignitas... Hae sunt virtutes evangelicae, quas non docuerunt philosophi, sed Christus et discipuli eius..." Serm de Sancto Andrea Apostolo 1 et collatio (IX 463-470); Comm Luc c 9 v 31 n 54 (VII 234a); Serm Dom 2 post Pascha 2 (IX 296a-300b, especialmente 299b-300b); Serm Feria 6 in Parasceve 2 (IX 262b-267b).

millaciones, la más exquisita de las pobreza, la más amarga de las acerbidades²³.

CONCUPISCENCIA			CRUZ	
(conversio)			(aversio)	
del bien interior (yo)	soberbia	:	máxima humillación	(ignominioso género de muerte)
		:		
del bien inferior (carne)	lujuria	:	máximo dolor	(acerbidad de la Pasión)
		:		
del bien exterior (mundo)	avaricia	:	máxima pobreza	(desnudez total)
		:		

“contraria contrariis curantur”

1.4. Lo más importante de la cruz, sin embargo, es la humildad. Humildad opuesta a la soberbia primordial, origen metafísico e histórico de todo pecado, común a todos los espíritus, negadora radical de la creaturalidad, oposición primigenia a la Gloria de Dios, a su Potencia y fontanidad. Cristo vino al mundo especialmente para enseñarnos la humildad y compensar la indebida exaltación de nuestros primeros padres²⁴. Cristo, para destruir la soberbia del primer hombre que quiso parangonarse a Dios, se ha dignado humillarse, tanto o más de lo que se ensoberbeció Adán, al hacerse hombre; ya que no puede enmendarse un daño si tanto o más no se restituye²⁵.

23 “... manifestatus est per crucem reatus culpabilis, quantum detestabilis sit, cum ad sui remissionem indigeat tam magno pretio, tam grandi piaculo, tam difficili medicamento, in tantum, ut Deum et hominem nobilissimum in unitate personae oportuerit satisfacere pro arrogantia, qua nulla fuit elatior, per abiectissimam vilitatem; pro cupiditate, qua nulla fuit avidior, per exquisitissimam paupertatem; pro lasciva, qua nulla fuit dissolutior, per amarissimam acerbitem.” Tripl via c 5 a 3 c 4.

24 “... dona dabantur Christo, ut perfecte disponeretur ad patiendum et sustinendum humilitatem passionis, quam ipse principaliter in hoc mundo venit ostendere et docere. Ut ergo manifestaretur veritas, dicit eum spiritu timoris repletum fuisse, quia timor inter omnia dona maxime expedit ad humilitatem...” III S d 34 dub 1; “... crux enim Christi signum est humilitatis summae et vilificationis...” Serm De S. Patre nostro Fco 4 (IX 589a).

25 “... Ergo Christus ad destruendam superbiam primi hominis, qua voluit aequa-

El que quisiera, a partir de Buenaventura, profundizar la teología de la cruz, tendría que detener su atención en los textos donde éste insiste en la manifestación de la potencia divina, a través de la aparente y suma impotencia de la Pasión, en el contexto de su pensamiento sobre la potencia y gloria de Dios, la "creatio ex nihilo", la humildad correspondiente en la creatura, la identificación de unibilidad y reparabilidad²⁶. Como si Dios, que para crear tiene necesidad de la nada, para comunicarse totalmente necesitara de la nadificación voluntaria de la creatura racional²⁷.

2. La Cruz: característica de toda la vida de Cristo epilogada en el Calvario

Pero la redención, que se reduce como a su principal acto a la cruz, comienza ya desde la encarnación. Esta y toda la vida de Cristo son a la manera de prolegómenos a la Pasión y anticipan en su transcurso las características principales de la misma.

ri Deo, dignatus est tantum vel plus humiliari, quantum Adam superbivit, cum factus est homo; quia non emendatur damnum, nisi tantum, vel plus restituatur." Sermon Domini 3 in Quadraginta 1 (IX 223b). Cf. III S d 1 a 2 q 1 ad 1m; ad 2m; d 20 a u q 5 f 4; c; Brev p 4 c 9 n 3; n 4; n 7.

26 "Tertium absconditum est fortitudo divinae potentiae, de qua Habacuc 3, 4: 'Cornua in manibus eius: ibi abscondita est fortitudo eius'; loquitur de Christo pendente in cruce, ubi latuit fortitudo virtutis sub palio infirmitatis. Et hoc est sacramentum absconditum a saeculis, de quo ad Ephesios 3, 8-9... Hoc est sacramentum absconditum, sacrum secretum, quod Deus fortis, ut hostem vinceret, indutus est armis nostrae infirmitatis; quod est inauditum a saeculis..." I S Proemium; "... modus vincendi in novo Testamento est per patientiam, non per vindictam; in cuius figura dicitur Iudicum: 'Nova bella elegit Dominus et portas hostium ipse subvertit'. Et quomodo? Per patientiam. Christus poterat totum mundum subvertere, et tamen passus est; et ideo aut discipulus Christi non es, aut imitaberis eum per patientiam..." Sermon in Circumcisione Domini 1 Collatio (IX 139a); cf. III S d 1 a 2 q 1 ad 1m.

27 Señalémos que todo lo que viene diciéndose está estrechamente ligado con la aparente locura y estupidez de la cruz en donde se manifiesta la sabiduría divina. Por ejemplo: "... Tu appetiaris affluentiam divitiarum, et Christus elegit paupertatem; appetiaris experientiam sensualium delectationum, et Christus elegit acerbitatem passionis; appetiaris ambitionem saecularium pompositatum, et Christus voluit esse despectus et confusus. Et praevaluit sapientia Dei... Stultus fuit Christus apparet exteriori, quando recessit ab appetitu stultorum; stultior, quando voluit affligi; stultissimus vero, quando mortem crucis elegit et turpissima morte mortuus est. Haec est sapientia sanctorum..." Donis c 9 n 3; "Non ergo sapiatis quae sunt super terram, quia crucifixus est Christus, ut istam sapientiam evacuaret; et sicut inortuus est Christus, ut vanam sapientiam evacuaret et perderet; ita resurrexit et ascendit, ut veram sapientiam doceret et in cordibus nostris stabiliret. In cruce docuit sapientiam mundi spernere, et in caelum vadens docuit sapientiam Dei appetere et fontem vitae diligere. Omnis sapientia mundi est spernere ista. Maxima autem stultitia est mortem Christi evacuare; quod faciunt qui sapiunt quae sunt super terram; ideo oportet sapientiam istam evacuare et sapientiam, quae desursum est, appetere." Donis c 9 n 4.

"Pasión llamo no ya solamente al día de su muerte, sino el curso entero de su vida; pues toda la vida de Cristo fue martirio y ejemplo.."28.

"Tanto nos amó nuestro Amante que, forzado del ardor de la caridad, dio consigo en las llamas de la pasión y 'entregó su alma a la muerte y muerte de cruz': no a la muerte pasajera y final, sino a la que, comenzando en su nacimiento, duró hasta el último suspiro entre acerbísimas torturas. Pues cuanto padeció Jesús 'en su vida mortal', todo pertenece a la púrpura encendida de la rosa de la pasión; si bien esta rosa se coloreó señaladamente con las frecuentes efusiones de sangre sacratísima"29.

La cruz no es un accidente en la vida de Cristo: desde la misma Navidad, en la humillación de la encarnación y la pobreza del pesebre, toda su vida es un continuo "crescendo" hacia la negación final de la pasión30. Desde el principio de su vida pública afirma claramente su rechazo de los tres bienes conmutables que el Demonio le propone para tentarlo en el desierto. Aquellas mismas cosas que fueron ocasión del pecado de nuestros primeros padres, le fueron presentadas por Satán para probarlo. Fue así tentado por los placeres de la carne, la gula, en el desierto; de vanagloria en el templo; de avaricia en la montaña31. A los tres opone su rechazo más decidido. Rechazo que luego muestra en el transcurso de su vida y enseña con su palabra.

Sería fácil espigar en la obra de Buenaventura más lugares en donde menta el rechazo que Cristo tuvo, en su vida y predicación, de las tres concupiscencias; pero como éstas suelen mencionarse juntas

28 "... Passionem vero non illum unum diem appellamus, quo mortuus fuit, sed totam vitam illius: tota enim vita Christi exemplum fuit et martyrium..." Vit Myst c 5 n 2; "... considera et attende diligenter, quia mors et passio Christi fuit diuturnissima. A prima enim die nativitatis suae usque ad ultimum diem mortis semper fuit in passionibus et doloribus..." Perf vit c 6 n 8.

29 "... Tantum enim dilexit nos noster dilectorum, ut, caritatis ardore cogente, ruborem passionis incideret 'traderetque in mortem animam suam, mortem autem crucis' (Fil 2, 30 y 8) non breviter transeuntis, sed a principio ortus sui usque in finem mortis durissimae perdurantis. Omnia ergo quae passus est bonus Iesus 'in diebus carnis suae' (Heb 5, 7), ad ruborem utique pertinet rosae passionis, quamvis effusionibus crebris sacratissimi sanguinis ipsius specialiter fuerit rubricata..." Vit Myst c 17.

30 "... pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperissimus in cruce. Natus pascum habuit lac virgineum et tegumen viles pannos. In vita vero, etsi tegumen habuit, saepius tamen in victualibus defecit. In mortem autem et nudum invenies et sitientem, nisi forte siti ipsius velis adhibere 'acetum myrrha et felle mixtum' (Mt 27, 34 y 38)" Vit Myst c 2 n 3; "Ex hoc insinuat nobis, quod iste erat vere Salvator mundi, qui in sui ortus primordio exemplum virtutis praebuit et viam salutis ostendit. Habendo enim lectulum vilem, humilem et pauperem, iam incipiebat dicere, quod mundus iste contemnendus est, secundum tria in eo contenta (I Jn 2, 16). Iam incipiebat statum perfectionis exemplo monstrare, qui consistit in humilitate, austeritate et paupertate..." Comm Luc c 2 n 15 (VII 47b-48a). Cf. Vit Myst c 4 nn 1-5 donde este "crescendo" es patente.

31 II S d 22 a 1 q 1 c; Comm Luc c 4 v 2 n 8 (VII 90b).

y nosotros queremos referirnos especialmente a la actitud de Jesús con respecto al mundo material, para evitar enojosas repeticiones, remitimos al lector a las citas que en ocasión de ello haremos en las próximas páginas.

3. Cristo en su actitud frente al mundo

3.1. En general

Habiendo visto la oposición radical de la vida de Cristo y sobre todo de su pasión, con las tres concupiscencias, preguntémosnos más concretamente cuál es la actitud de Cristo frente a los bienes de este mundo. Esto es muy importante ya que, como apuntaremos luego, la actitud de los cristianos deberá tener como patrón paradigmático la vida de Jesús.

Y aquí debemos hacer una precisión. Cuando San Buenaventura nos traza la semblanza de Cristo en su actitud frente a los bienes terrenales, lo hace *en el contexto psicológico de la defensa del valor de la pobreza de las órdenes mendicantes*. Los bienes a los cuales se referirá serán aquéllos que hacen al hombre rico en el sentido mundano de la palabra. No hallamos en la descripción que Buenaventura hace del Cristo pobre la mínima sombra de maniqueísmo ni de minusvaloración respecto a aquellos bienes materiales que son el contexto natural creado por Dios para el género humano. Las cosas a las cuales incita a renunciar el ejemplo de Cristo son aquellos bienes que caen directa y próximamente en uso del hombre y que sirven a su comodidad superflua o a su prestigio humano o social y le incitan y ayudan a satisfacer las demás concupiscencias. Las cosas materiales cuanto más de cerca entran en el uso de los hombres más adquieren peligrosidad, contagiadas por la concupiscencia desordenada de los mismos³².

Es entre este mundo en sentido amplio —el mundo de las cosas que pueden ser poseídas por el hombre y que, por ende, pueden ser instrumentadas por él adquiriendo así un valor moral que, dada la concupiscencia, suele ser negativo— y Cristo, que se manifiesta una

32 "... mundus dupliciter accipitur in Scriptura, videlicet pro mundana conversatione, quae vana est et immunda, et pro mundana creatura. Primo modo damnatur in Scripturis, et non dicitur esse a Deo tamquam malum, quia peccatum non est a Deo, secundo modo commendatur tanquam bonum et pulcrum, sicut dicitur Gn 1, 31... et hoc modo est a Deo..." II S d 1 p 1 a 2 q 1 ad 1-3m; Cf. etiam Comm Jo c 17 n 22 (VI 472); Coll Jo c 15 v 18 Annotatio 65 n 1 (VI 605b) et alia. Ver el artículo "*Avaricia, propiedad privada y bienes superfluos*", en *Teología* 25-26 (1975) pp. 42-73.

oposición irreductible. Este “mundo” odia a Cristo y, a su vez, es condenado por Él³³.

Por eso Cristo vino a enseñarnos a alejarnos de este mundo y acercarnos a Dios³⁴. Asumió la creatura para retraernos del amor a la misma y llamarnos al amor de Dios³⁵. Salió de lo superior a lo inferior, de lo interno a lo externo para que de lo interior y externo accediéramos a lo superior e interno³⁶. Su reino, en efecto, no es de este mundo, aunque como Dios le pertenezca y sea su dueño³⁷, por ello no se estableció en él, fue peregrino en esta tierra³⁸. Era contrario y ajeno al mundo. El mundo —el mundo de las tres concupiscencias— a su vez ignoró, odió y asesinó a Cristo³⁹. Justamente porque todo este mundo, amante de su bien privado, no podía tolerar que Jesús enseñara a despreciarlo⁴⁰. Pero al matarlo reveló claramente lo que era y así, por la cruz, conocemos finalmente la calidad del mundo sensible, esto es, su ceguera, esterilidad y malignidad. Pues, como ciego, no conoció la luz suma y verdadera; como estéril, menospreció a Jesucristo creyéndolo incapaz de dar fruto; y como maligno, condenó y quitó la vida a su Dios y Señor, siendo

33 Notas 39, 40.

34 “... ‘Ipsi autem recedebat in desertum et orabat’; quia humanam gloriam et famam non quaerebat, sed fugiebat... In quo dabat nobis formam recedendi a mundo et appropinquandi ad Deum...” *Comm Luc c 5 v 16 n 35 (VII 35)*; “... quod pro nobis non tantum pauper et mendicus fuit propter nostrum exemplum, sed etiam nudatus et vilificatus usque ad abiectionis genus extremum, ut exemplum daret perfecte contemnendi mundum.” *Perf evag q 2 a 2 c*.

35 “... ulterius ipse Creator assumpsit creaturam, ut nos ab amore creaturae retraheret et ad amorem Dei revocaret...” *Serm Dom in Septuag 1 (IX 196b)*.

36 “... quia de interioribus ad exteriora egressi eramus, de superioribus ad inferiora cecideramus, creaturam pro Creatore diligebamus; ideo Dominus noster Iesus Christus venit de interioribus ad exteriora... ut nos de exterioribus ad interiora revocaret. De superioribus etiam descendit ad inferiora... ut nos de inferioribus traheret ad superiora. Ipse nihilominus Creator noster assumpsit creaturam, ... ut ab amore inordinato creaturae ad suum amorem reduceret.” *De regno Dei n 11*.

37 *Comm Jo c 18 v 38 n 67 q 1 (VI 489)*.

38 *Comm Luc c 24 v 17 n 22 (VI 593b)*.

39 “... mundus Christum ignoravit ut caecus... odivit ut invidus... occidit ut sacrilegus...” *Col Jo c 7 c 30 v 7 n 1 (VI 570)*; “Mundus inquit, me odit. Odivit eum sicut invidus, quia Christus magnus erat in mundo; odivit eum sicut adversarius, quia Christus erat contrarius mundo; odivit eum sicut mali conscius, quia Christus erat alienus a mundo... et ideo suspectus habebatur a mundo; propter quod odiebat eum mundus.” *ibid n 2*.

40 “... per odium malignitatis... quia minus volunt sustinere, vitia sua tangi... vel quia potius timebant perdere honorem suum. Et haec fuit principalis ratio, quae movit illos ad occidendum Christum. Et haec ratione totus hic mundus, quia amat privatum bonum, quasi coniuravit contra Christum, qui dicit ipsum contemnendum...” *Comm Luc c 19 n 74 (VII 500)*.

como era inocente y bienhechor⁴¹. Ni siquiera le consideraron digno de morir en el mundo: fue levantado en alto y colgado entre el cielo y la tierra⁴². Pero, al mismo tiempo, por ello fue la luz del mundo y vino a él como luz para dirigirlo, como mediador para liberarlo, como amigo para convivir en él, como esposo para cohabitar, como rey a presidir⁴³. Así, paradójicamente, al ser muerto por el mundo, el Señor vence al mundo. Cristo abandona al mundo en su manera de vivir, lo supera en la Pasión, lo reprende en la predicación. Pero todo esto no termina en una mera negatividad, sino que está en función de la “conversión a Dios” y de la recuperación de lo corporal sublimado en la Resurrección y de todo el mundo transformado en la parusía. La cruz es la etapa transitoria, no definitiva, necesaria para llegar al Reino⁴⁴.

3.2. En particular, (frente específicamente a los bienes materiales apetecidos desordenadamente por la avaricia):

Cristo condena al mundo, pero, especialmente a la avaricia, la apetencia desordenada de bienes materiales —unida a la soberbia de la cual es pábulo, origen e incremento— por oponerse directamente a la fe y la caridad, fundamento y raíz de la religión cristiana⁴⁵. Por ello Jesús, origen de todos los bienes y fundamento y fundador de la nueva ciudad de Jerusalén, debió abrazar con afecto, mostrar con el ejemplo y predicar con la palabra, lo contrario a la avaricia: la pobreza⁴⁶. Veamos cómo lo hizo.

41 “Tertio, mundus sensibilis manifestatus est per crucem, quoniam est locus, in quo regnat caecitas, quia lucem veram et summam non agnovit; regnat sterilitas, quia Iesum Christum tanquam infructuosum despexit; regnat iniquitas, quia Deum et Dominum suum et amicem et innocentem damnavit et interfecit.” *Tripl via* c 3 n 4.

42 “... Adhuc intuere Sponsi tui maiorem ignominiam, quia aëri deputatus est et inter caelum et terram suspensus, ac si non esset dignus vivere aut mori in terra. O digna indignatio et iniuria! Dominio orbis terrarum totus negatus est orbis, vilius in mundo nihil aestimatum est Domino mundi...” *Perf vit* c 6 n 3.

43 *Comm Jo* c 13 v 46 adnot 51 (VI 597); *Serm in nativitate Domini* 27 (IX, 126a).

44 “... ‘expedit vobis ut ego vadam’ ... Ecce, ad quid vado, sed discite qualiter vado. Vado enim mundum relinquendo... Vado virtutis exempla praeibendo... Vado tormenta passionis sustinendo... Sic enim itur ad regnum relinquendo mundum, operando bonum, et sustinendo malum.” *Coll Jo* c 16 c 55 n 2 (VI 605a-606b); cf. *Hex* c 1 n 28.

45 “... Huic (‘fides quae per caritatem operatur’ Gal 5, 6) autem fundamento sive radici directe adversatur cupiditas, de qua scribitur ad Timotheum (I 3, 11): ‘Radix omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide’. Ex hac nempe radice cum annexa sibi superbia universa mala originem, fomentum et incrementum suscipiunt...” *Apol Paup* c 7 a 1.

46 “Omnium itaque bonorum origo et novae civitatis Ierusalem fundamentum et fundator, Christus Iesus, qui ‘in hoc apparuit, ut diaboli dissolveret opera’ (I Jn 3, 8),

4. Cristo y la pobreza

4.1. Cristo, Dios y hombre, es el Señor de todas las cosas. Y, por eso, podía usar de todas ellas como propias. Todas las cosas eran suyas y todos los hombres de él eran deudores. Sin embargo no quiso usar de ésta su potestad y, no sólo no exigía aquello que por derecho le pertenecía imperando autoritativamente, sino que lo pedía a manera de mendigo⁴⁷. Voluntariamente transcurrió toda su vida temporal —“nasciendo, conversando, moriendo”⁴⁸; “in ortu, in vitae progressu, in termino”⁴⁹— pobremente, en suma penuria, renunciando a los bienes materiales⁵⁰.

Nada hizo, nada enseñó que pudiera parecer recomendación de las riquezas de este mundo, sino que, por el contrario, desde el nacimiento de pobrísima Madre, hasta la desnudez de la cruz, toda su vida fue camino de pobreza⁵¹. Su historia, desde el comienzo al fin, nos lo muestra en esta actitud de desprendimiento de los bienes de este mundo. Elige una madre pobre⁵². El nacimiento lo encuentra

huius cupiditatis oppositum summo debuit affectu complecti, exemplo ostendere et verbo praedicare. Et quoniam cupiditatis vitium et inordinatio radicatur in affectu mentis, occasio vero et fomentum sumitur a rebus extra possessis; ideo necesse est, quod perfecta radice huius avulsio utrumque respiciat, ut avaritiae rubiginosa affectio et substantiae terrena illecebrosa possessio tam spiritualiter quam corporaliter abdicentur...” Apol Paup c 7 n 2.

47 “... quamvis eius omnia essent et ei ab omnibus deberentur ipse tamen non est usus sua potestate talia exigendo. Nec enim exigit per imperium auctoritatis sed per modum pauperis mendici... In tali etiam fama Apostoli processerunt, quibus licet omnia deberentur, tamen ut pauperes receperunt ex misericordia sibi datum ad necessitatem...” Expos reg c 6 n 22; comentando el pasaje donde el Señor para entrar en Jerusalén manda buscar dos asnos: “... ‘Quia Dominus operam eius desiderat’, ut eo utatur tanquam se propria. Hic ad litteram ostendit, quod Christus dominus erat omnium, quia, qua ratione dominus erat asini, et universorum...” Comm Luc c 19 v 31 n 47 (VII 489a).

48 “Primum, dico, quod te, famulam Christi, movere debet ad amorem paupertatis, amor est et exemplum Domini nostri Iesu Christi. Ipse enim fuit pauper nascendo, pauper conversando, pauper moriendo.” Perf vit c 3 n 2; cf. nn 3-5.

49 “... Christus pauper fuit in ortu, pauper in vitae progressu, pauper in termino...” Apol Paup c 7 n 7.

50 “... Constat autem, quod Christus in summa rerum penuria vixit...” Apol Paup c 7 n 13.

51 “... Sicut enim in Salvatore nostro crucifixo nihil fuit, quod saeculares glorias aut delicias saperet; sic nihil egit, nihil docuit, per quod mundi divitias appetendas esse monstraret, quin potius, ut nos ad perfectae paupertatis amorem accenderat, in huius mundi, campum hostem expugnaturus ingrediens, de pauperrima Matre pauperrimus prodiit, sed et Hostiam Deo Patri ut pontifex offerens, nudus in cruce pependit nec non, ut veritatis eius tamquam perfectissimae rectitudinis nequaquam discordaret medium ab extremis, tota ipsius vita cominus paupertatis fuit...” Apol Paup c 8 n 40.

52 “Sic ergo Christum paupercula mater pauperem peperit, ut nos ad paupertatem invitaret et sua inopia ditaret... Et secundum hanc omnimodam indigentiam damnavit avaram opulentiam...” (Comm Luc c 2 n 15 (VII 48)).

en un ambiente y condiciones paupérrimas, rechazando así desde el vamos, el orgullo y la riqueza. La humildad y la pobreza extrema son el marco en que se lo ve por primera vez a luz⁵³. Es envuelto en humildes paños, como explícita condena de las vestiduras preciosas. Acostado en un pesebre, repulsa la delicadeza y comodidad de los lechos. Alojado en una gruta, se muestra contrario a la amplitud y grandeza de los edificios⁵⁴. Incluso, afirma San Buenaventura, los dones y el oro ofrecidos por los reyes magos son dados por María a los pobres, de tal modo que tanto ella como José deberán trabajar todo el día para sostenerse⁵⁵. Estas circunstancias del nacimiento de Cristo nos insinúan desde el principio de su vida que este mundo con sus tres concupiscencias debe ser despreciado, ya que El se ha hecho por nosotros no sólo pequeño sino también pobre y despreciado⁵⁶.

4.2. Al comienzo de su vida pública, tentado por el Demonio, después de haber vencido las otras dos concupiscencias: *la gula* — como apetito de placeres carnales—, enseñando que son preferibles los alimentos espirituales a los materiales; y *la vanidad* de la ostentación mundana, por la humildad interior de abyección, Jesucristo es tentado específicamente por los bienes materiales. “Todo esto te daré si postrado me adoras”. El demonio le muestra la belleza de todas las cosas para que, por el lícito reclamo de las mismas, cayera en el pecado de idolatría. Pero nuestro Señor responde enseñándonos a vencer la tentación de la avaricia por medio del total desprecio de la prosperidad mundana: “está escrito: sólo al Señor tu Dios adorarás y a El sólo servirás”, como diciendo: aquél que por el dinero o cualquier otra cosa que no sea Dios adora, ídólatra es. Pero aquél que por Dios renuncia a todas las cosas, a Dios sólo sirve, ya que nada admite que le sea contrario, nada a El equipara, y a nada se une por el afecto sino a Aquél al cual el corazón se debe totalmente⁵⁷.

53 “... in praesepio dat formam innocentibus... ad relinquendam mundanam possessionem... paupertatis; ... ad relinquendam mundanam ambitionem... humilitatis...” Coll Jo c 20 ad not 70 (VI 619).

54 “... Insinuat autem tertio paupertatem parentis, quia egens operimenti, lecti et hospitii.” Comm Luc c 11 n 11; “Propter defectum operimenti... Et in hoc reprehenditur cultus vestium pretiosarum...” n 12; “Propter defectum lectuli... Moraliter et ad litteram in hoc damnavit Christus lectos delicatos...” n 13; “Propter defectum habitaculi... Et in hoc damnatur aedificiorum amplitudo...” n 14 (VII 47); cf. Comm Luc c 2 n 16 (VII 47b-48a).

55 “... Exemplum huius habemus in beata Maria, quae aurum sibi et Pueri oblatum dedit pauperibus. Si enim sibi retinisset, nec acu et filo cibum quaesivisset, nec Ioseph maritum suum sustinisset tota die laborare; erat faber lignarius...” Serm in Epiphania 3 (IX 158b-159a).

56 Cf. nota 30.

57 “Tentavit autem diabolus Christus de tribus, de quibus tentavit primum paren-

4.3. Cuando un escriba le dijo que lo seguiría dondequiera él fuera, le contestó que "las zorras tienen guaridas y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza"⁵⁸, significando, con las guaridas de las zorras, la concupiscencia de bienes materiales y, con el nido aéreo, la vanagloria y la ambición. Por eso los que así son cualificados no pueden seguir a Cristo, pobrísimos y humildísimos⁵⁹. En efecto, si bien Cristo demoraba en habitaciones buscando la tranquilidad y el reposo, como todo aquél que busca una casa para demorarse en ella, no tenía la propiedad de la posesión de las mismas, a la manera de los hombres ricos⁶⁰. No sólo careció de morada, sino también de precio con que proporcio-

tem atque decepit. Primo enim tentavit Christus de gula in deserto, secundo de vana gloria in templo; sed tertio, de avaritia in monte... Tentavit primo de gula, ut inficeret animae et corporis puritatem cum dixit: 'Si Filius Dei es, dic, ut lapides isti panes fiant', quasi eum volens capere per gulam, tanquam facilius vitium ad omnia facinora paratum... Hanc tentationem gulae docuit Dominus vincere per spiritualis cibi iugem degustatione, cum respondit diabolo: 'Non in solo pane...', quasi dicat: cum homo sit compositus ex duplici substantia, scilicet corporali et spirituali, sicut corpus indiget recreari et sustentari cibo materiali, sic spiritus cibo spirituali, qui quidem cibus est verbum quod reficit spiritum, si audiatur reverenter, si intelligatur diligenter et si ad memoriam revocatur delectabiliter... Secundo tentat de vana gloria, ut induceret ad mundanae ostentationis vanitatem, cum dixit: 'Si Filius Dei es, mitte te deorsum', quasi volens eum allicere ad ostentationem saecularis iactantiae... Hanc tentationem vanae gloriae docuit Christus vincere per profundae abiectionis cordialem humiliationem... Tertio tentavit de avaritia, ut deciperet per mundanae pulcritudinis delectabilitatem, cum dixit: 'Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me'. Ostendebat ei omnium rerum pulcritudinem, quasi volens eum capere per illicitam delectationem, ut per avaritiam ducat eum peccatum idolatriae. Hanc tentationem avaritiae docuit Christus vincere per mundanae prosperitatis totalem despectionem, cum respondit: 'Scriptum est enim: Dominum Deum tuum adorabis et illis soli servis'; quasi dicat: qui propter aurum vel aliquod aliud alium quam Deum adorat idolatra est, sed qui omnia contemnit propter Deum 'servit soli' Deo, eo quod nulla admittit contraria nulla aequiparat ei disparia et ad nihil aliud per affectum alligatur praeter eum cui in dilectione totum cor debetur. Et propter hoc Apostolus dicit primae Timotheum ultimo: 'Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus'... Apostoli namque contenti erant alimentis, sed diabolus apponit cupidis et avaris mundanae pulcritudinis delectamenta, qui tanto amore, caeco cupiditatis ad ea feruntur, ut permittant, se illa quaeri a diabolo 'in interitum' perditionis aeternae." Serm Dom 1 in Quadrag 1 (IX 206b-208a).

58 Mt 8, 20.

59 "Primo, ille est verus inchoator iustitiae et sanctitatis, qui Christum sequitur in voluntaria despectione terrenae cupiditatis... 'Vulpes foveas habent et volucres...'. Quia iste volebant sequi Christum ad hoc, ut ditaretur et horaretur; ideo vocavit eum Dominus vulpem habentem terrenam foveam cupiditatis, 'et volucrum habentem' aëreum 'nidum' vanae gloriae et ambitionis, et propter hoc non poterat sequi Christum, qui erat pauperimus et humillimus..." Serm Dom 4 in Quadrag 1 (IX 232); Comm Luc c 8 v 58 n 105 (VII 250).

60 "Dicendum quod habere habitaculum est duobus modis: ... per proprietatem possessionis, sicut habent divites homines... per quietem habitationis, sicut habent omnes, qui declinat ad aliquam domum ad manendum... Primo modo non habuit Christus tanquam pauper... secundo modo habuit tanquam quietus; non enim era gyrovagus." Comm Jo c 1 n 84 (VI 264a).

nársela⁶¹. Caminaba descalzo y si durante su vida no pudo privarse de los vestidos necesarios, quiso concluir su vida en la desnudez plena de la cruz⁶². Anduvo y convivió pobremente con gente y compañeros pobrísimos⁶³.

Más aún, cuando le presentaron un problema temporal —el hermano que pedía al Señor dijera a su hermano que repartiera con él la herencia (Lc 12, 13-15)— se negó a ocuparse de ello. Pues de ninguna manera se proclamaba Cristo como maestro en enseñar a adquirir y dividir bienes temporales, sino, por el contrario, a abandonarlos. No enseñaba cómo hacer para aumentar el dinero, sino cómo conservar la pobreza⁶⁴. Pues si bien es cierto que era Rey también sobre las cosas temporales, como Dios le había enviado a comunicar las espirituales, evitaba descender a dividir las temporales, como insinúa Pablo cuando dice: “Nadie que milite por Dios se enrieda en los negocios seculares” (2 Tim 2, 4). Incluso cuando hace milagros materiales, como cambiar el agua en vino, no lo hace para resolver una situación de indignidad, sino para manifestar su gloria⁶⁵ o significar realidades espirituales⁶⁶.

Aun en su momento más importante de triunfo humano, cuando entra en Jerusalén como Rey aclamado por el pueblo que agitaba

61 “... Constans est igitur, quod Christus non solum hospitio, sed et pretio, quo illud conduceret, caruit...” Apol Paup c 7 n 8.

62 “... Sane, ut hanc paupertatem amabilem redderet mundo, pauperrimam Matrem elegit, paupertatis defectus voluntaris pertulit et ut pauper et inops discalceatus incessit...” Apol Paup c 7 n 8; “... Calceamentis igitur Christus ut pauperrimus caruit, vestimentis vero necessariis carere non potuit, volens tamen summae paupertatis nuditate vitam concludere, nudus elegit in cruce pendere.” Apol Paup c 7 n 9.

63 “... Nam a principio suae nativitatis paupertatem in suo corpore consecravit, in mundo cum pauperrimis hominibus pauperrime conversatus et associatus, in fine vero nudus in cruce positus fuit et post resurrectionem in specie peregrini apparuit. Qui ergo debet esse Christi legatus ‘debet sicut ipse ambulavit, et ipse ambulare’; qui autem ambulat ‘in curribus et in equis’ phaeteris, in pompis et divitiis, non est successor nec legatus Christi, quia non habet in sua vita paupertatis signa, quae sunt Christi legationis approbativum sigillum...” Serm Dom 4 post Pent 1 (IX 375a).

64 “... Christus non fatebatur se magistrum in docendo, temporalia acquiri et dividi, sed potius relinquere... Unde Christus non docebat quomodo augetur pecunia, sed quomodo servaretur inopia...” Comm Luc c 12 v 13 n 22; “... quia Deus miserat ad spiritualia comunicanda: ideo descendere recusabat ad temporalia dividenda, insinuans in hoc illud 2 Tim 2, 4: ‘Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus’...” ibid n 23 (VII 316).

65 “... Ostendit, quod miraculum non est faciendum propter indigentiam, sed ad manifestandam suam gloriam, cuius manifestandae nondum era necessitas, ideo dicit ‘Nondum venit hora mea’. Quia tamen petens mulier sancta erat; quia illi, pro quibus petebat, pauperes erant; quia discipulis gloria manifestanda erat; ideo exaudit eam.” Comm Jo c 11 n 17 (VI 273a).

66 III S d 1 a 2 q 2 ad 3m.

palmas, no quiso hacerlo de manera fastuosa y soberbia en carros y caballos adornados, sino manso y humilde, montado en un despreciable asno. No quiso venir pomposo, entre riquezas y piedras preciosas, sino pobre y necesitado, para destruir con su humildad toda soberbia y, con su pobreza, hacer conocer la malicia de las cosas de este mundo⁶⁷.

4.4. Pero, como ya hemos insistido, principalmente se muestra su pobreza cuando, como verdadero Pontífice que ha de entrar en el lugar Santísimo con la propia sangre, colgó pobre y desnudo en la Cruz⁶⁸. Si la pobreza es en abstracto recomendable y apetecible, en razón del perfectísimo ejemplo de Cristo crucificado se hace aprobable y elegible⁶⁹. El, que durante su vida no tuvo ni siquiera donde reclinar su cabeza, en la Cruz tuvo su cabeza colgando en el vacío y padeció desnudo y fuera de las puertas de la ciudad⁷⁰. Pero aquí, el concepto de pobreza se amplía. Cristo es privado y despojado de todo lo que tenía, no sólo de sus vestidos, sino también, por la muerte, de su cuerpo y alma, y hasta de la gloria que correspondía a su divinidad⁷¹. La pobreza alcanza dimensiones totales. Es todo el

67 "... Tertio venit tanquam rex humillimus ad demonstranda exempla humilitatis et inopiae... Rex noster, Christus, et destrueret superbiam primi hominis, noluit venire 'fastuosus' et superbus 'in curribus et in equis' phaleratis, sed humilis et mansuetus "ascendens" in die Palmarum 'super asinam' contemptibilitatis, ut hominem terrenum revocaret ab amore terrenorum et ad amorem Dei provocaret. Noluit venire 'pomposus' in divitiis et lapidibus pretiosis, sed 'pauper' et egenus, ut sic per suam humilitatem destruat omnia superbia et per suam paupertatem mundi malitia cognoscatur, quia ipse est verus Salvator... Certe erubescat membrum esse superbum, cum eius caput est humile, alioquin monstruosa res est, si pes non vult imitari et subiici capiti, sed ei superponi." Serm 1 Adv 2 (IX 28b).

68 "... tunc potissimum, quando, ut verus pontifex 'per sanguinem proprium' ingressurus 'in Sancta' (Heb 9, 11s), pauper et nudus in cruce pependit..." Apol Paup c 8 n 20.

69 "... Postquam paupertatem ostendit commendabilem et appetibilem... hic quarto ostendit eam approbabilem et eligibilem ratione exempli perfectissimi, videlicet Christi crucifixi..." Comm Luc c 18 n 52 (VII 467).

70 "... Alta est (paupertas) quae est contenta modico; altior quae est contenta minimo; altissima, quae nihil penitus habet. Talem paupertatem habuit Christus: nihil habuit penitus, nec ubi caput suum reclinaret; in cruce caput eius pendeat, et extra portam passus est nudus..." Serm de Sancto Andrea Apostolo 1 (IX 467a).

71 "Non solum Dominus Angelorum fuit pauper nascendo, non solum fuit pauper conversando, verum etiam, ut ad amorem paupertatis non accenderet, fuit pauperrimus moriendo. O vos omnes, qui vovistis paupertatem, attendite et videte, quam pauper ille dives Rex caelorum propter nos factus fuerit tempore mortis suae! Fuit enim spoliatus et privatus omnibus, quae habuit: fuit, inquam, spoliatus vestibus, quando 'diviserunt vestimenta sua et super vestem suam miserunt sortem' (Mt 27, 35). Fuit etiam spoliatus corpore et anima, quando per acerbissimae mortis passionem anima ipsius de corpore eiecta fuit. Fuit etiam spoliatus divina gloria, quando ipsum non sicut Deum glorificaverunt, sed tanquam maleficum tractaverunt..." Perf vit c 3 n 5.

ser creatural de nuestro Señor que viene cuasi aniquilado en la renuncia total que libremente elige para seguir la voluntad del Padre.

Si, en cambio, una vez muerto, permite ser sepultado en una tumba no vil, es porque el ejemplo de pobreza debía subordinarse en ese caso al testimonio que de su Resurrección debía dar para sostén de nuestra fe. Esta, en efecto, no se hubiera podido hacer tan evidente si no hubiera sido puesto en un sepulcro. Pero, aun así, dio suficiente ejemplo de que nadie debe preocuparse por su sepultura⁷².

5. Cristo y el dinero

5.1. En la polémica suscitada alrededor del nacimiento de las dos nuevas órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos⁷³— San Buenaventura debió responder a la objeción, en contra de la total pobreza, de los que decían que nuestro Señor había tenido dinero, refiriéndose al conocido pasaje evangélico (Jn 12, 6) que habla de la bolsa de dinero que estaba en manos de Judas. Ya antes del desatarse de la polémica, cuando como bachiller bíblico comenta el *evangelio de San Juan*, había explicado someramente que el Señor tuvo bolsa, no para su propio uso, sino más bien para uso de los pobres. De tal manera que, cuando tuvo que pagar el impuesto, mandó a Pedro al mar, en donde éste encontró en la boca de un pez la moneda para hacerlo, ya que Jesús aún teniendo la bolsa no quería usar para sí mismo aquéllo que estaba destinado a los pobres. También pretendió con esto el Señor, mostrar en contra de los herejes que niegan a la Iglesia el derecho de poseer bienes, que era lícito el tenerlos⁷⁴. Ya desde este pasaje, pues, se sitúa Buenaventura equidis-

72 "Quod ergo obiicit, quod exemplum dare debuit, quod non curaremos de vilitate sepulturae; dicendum, quod sic debuit dare exemplum morum, ut tamen fidei non praeiudicaret, ut sic currat humilitas et veritas. Nihilominus tamen satis dedit exemplum, quod non est curandum de sepultura." Comm Jo c 19 n 69 (IX 504b).

73 Cf. GRATIEN DE PARIS, O.M.C., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris 1928, traducido al español por VICTORIANO MA. DE LARRAINZAR, O.M.C., *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires 1947, pp. 193-306; Y.M. CONGAR, O.P., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, en AHDLMA 28, Paris 1961; VAN DEN WYNGAERT, O.F.M., *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'université de Paris* en FP, 5 (Paris 1922) 257-281; 369-397; 6 (1923) 47-70.

74 "... Dominus habet oculos, non ad usum suum, sed magis ad usum pauperum, Unde quando solvit didrachma, misit Petrum ad mare (Mt 17, 27) ubi invenit pretium in ore piscis; quia nolebat ea quae data erant pauperibus, in usum suum convertere. Alia ratio, ut innotesceret contra haereticos, quod liceret Ecclesiae suae divitias possidere." Comm Jo c 12 n 12 (VI 413a).

tante de los que negaban toda licitud de la propiedad y los que recomendaban la riqueza como un bien.

5.2. El ataque de Guillermo de San Amor⁷⁵ le obliga a afirmar mejor sus argumentos y, a este problema específico, responde en el "*De perfectione pauperum*" diciendo que Cristo tuvo bolsa por tres motivos. La tuvo primero *para los otros pobres*. Y éste es el mismo argumento que el del comentario a Juan, pero con una sutil diferencia: en Juan repite simplemente el comentario de San Jerónimo: para uso de los pobres. Aquí, en cambio, dice: para los *otros* pobres, acentuando así implícitamente el hecho de que Jesús y sus discípulos también eran pobres. En segundo lugar, la tuvo por *condescendencia con los débiles*. Pues previó que en el futuro habrían de ser pocos los cristianos que buscarían la pobreza extrema y no quiere de ningún modo cerrarles por ello el camino de su imitación. Finalmente tuvo asimismo bolsa *en caso de necesidad*, a saber, cuando andaba por la Samaría región hostil. En cuyo caso permitió también a sus discípulos tener bolsa: no se puede vivir de la misma manera en la persecución que en tiempos de paz. Vemos pues, que el modo como usó el Señor de la bolsa, en manera alguna disminuye su pobreza. Pues de tal manera condesciende el Señor con la flaqueza y necesidad, que quede salva la esencia y ejemplo de pobreza, cosa que vino, especialísimamente a mostrar a los hombres⁷⁶.

5.3. Un poco más tarde, en la "*Expositio super regulam*" sistematiza mejor su respuesta y la uniforma desde la perspectiva del ejemplo o relación paradigmática de los hechos de Cristo y nuestra conducta. La respuesta ya no será como en Juan: "tenía el dinero para dispensarlo a los pobres", sino: "tenía el dinero para enseñarnos a nosotros a dispensarlo a los pobres". Así afirma en este lugar que Cristo tuvo bolsa no para sí, sino "para los demás", en el sentido de "para enseñar a los demás". Y esto de dos maneras: para enseñar a los *perfectos* —no en cuanto a la perfección del estado religioso, sino del estado episcopal e.d. los prelados de la Iglesia—, a tener el dinero para aliviar las necesidades de los pobres. En efecto: nunca se dice expresamente en la Escritura que el Señor usara el di-

75 BERNARDO APERRIBAY, O.F.M., *La perfección evangélica en S. Buenaventura*, en *Obras de San Buenaventura*, tomo 6, Madrid 1949, pp. 3^a-8^a y pp. 3-7.

76 "Ad illud quod obiicitur, quod Christus habuit loculos; dicendum quod Christus habuit loculos tribus de causis. Habuit enim loculos pro pauperibus aliis... et hoc non tollit paupertatem summam. Habuit etiam loculos condescendendo infirmis, ... Habuit etiam loculos in articulo necessitatis, utpote quando transibat per samaritanos. In quo etiam articulo discipulis loculos habere permisit (Lc 22, 35)... Sic enim Dominus condescendit infirmitati et necessitati, ut tamen salva esset forma paupertatis et exemplum, quod praecipue monstrare venerat hominibus..." Perf evang q 2 a 1 ad 2m.

nero para sí, sino más bien parece sugerirse lo contrario (Mt 17, 23ss). Y para enseñar a los demás débiles e *imperfectos*, que tienen bolsas para sí. Estos se conformaron con Cristo en el tener, pero no en el modo de tener, ya que Jesús, como hemos visto, no tenía para sí. En este caso los poseedores tanto se aproximan a la perfección, cuanto con menos bienes se conforman⁷⁷.

Pero, aquí mismo, se pregunta Buenaventura: ¿es que acaso Cristo siempre tuvo bolsa? Y responde que no. Por el contrario, comúnmente leemos en los evangelios que vivió de comida ajena y en mesa de otros, y Lucas afirma que lo acompañaban las santas mujeres cuidándolo con los bienes que ellas poseían y, además, él mismo, así como había enviado a los apóstoles, recorría las ciudades y pueblos sin bolsa ni previsión humana. Esta forma de pobreza la observó durante la mayor parte de su vida. Por lo cual nunca se hace en los evangelios mención de la bolsa sino pocos días antes de la Pasión (Jn 12, 6; 13, 29). Es también en este tiempo, la víspera de su muerte, que dispensó a los apóstoles para que pudieran tener cada uno bolsa durante el furor de la persecución, una vez muerto el Salvador. Por ello los apóstoles enviados a predicar carecieron de bienes; en cambio, en tiempo de persecución, por dispensa, los tuvieron. Y si bien es cierto que durante un tiempo administraron bienes para la multitud, renunciando a ella porque les impedía dedicarse a la predicación de la palabra de Dios, volvieron pronto a la primitiva nudez y carecieron de bolsa. En resumen —continúa diciendo allí mismo San Buenaventura— Cristo tuvo alguna vez bolsa para los demás, mostrando así cómo debían comportarse los futuros

77 "... Habuit ergo oculos pro aliis, et hoc dupliciter: pro aliis *perfectis*, Ecclesiae scilicet praelatis, ut doceat eos habere oculos pro necessitatibus pauperum relevandis... In suos autem usus numquam expresse legitur Dominus oculorum pecuniam convertisse, immo magis praetenditur contrarium... (Mt 17, 23ss) ... ubi legitur Dominum solvisse didrachma de pecunia miraculose in ore piscis reperta... Item habuit oculos pro aliis *infirmis* et *imperfectis*, qui habent oculos pro se ipsis, qui, etsi sint perfecti respectu habentium propria vel multa et magna, cum ipsi habeant pauca; sunt tamen in hoc imperfecti respectu illorum qui nihil habent penitus in hoc mundo. Quia nihil penitus habentes sunt in summo grado in hac parte, ut est possibile statui humano, a mundi periculis et illecebris absoluti... Qui igitur tantum pro aliis habent oculos, ad hoc auctoritate Ecclesiae compulsi, si, quantum in se est, optent pro se carere oculis, ad se autem servantes distractionem paupertatis, ut patitur infirmitas, in alios affluentes; si non habentur loculi in doctrinae praeiudicium vel impedimentum; eos habent sine omni imperfectione, quia conveniunt cum Christo in habendo et in habendi ratione. Qui autem habent oculos pro se ipsis habent eos ut infirmi, convenientes cum Christo in habendo, sed non in habendi modo; quia ipse non habuit oculos pro se ipso, ut visum est; sed cum hac infirmitate tanto ad perfectionem appropinquant, quanto paucioribus sunt contenti" Expos reg c 4 nn 6-7.

prelados de la Iglesia. Y también la tuvo para consolar a los débiles, que poseen bolsa para sí mismos. Pero, en ejemplo de los perfectos y para incitarlos a la pobreza, casi siempre careció de bolsa⁷⁸.

5.4. Casi diez años más tarde esta consideración toma su forma definitiva frente a los ataques de Gerardo de Abbeville. Dice Buenaventura en su "*Apologia pauperum*" que el que Cristo haya tenido bolsa no dice nada en contra de la perfección de la pobreza. Ya que si el Unigénito de Dios, siendo rico en todas las cosas, por nosotros se hizo pobre al punto de alimentarse con comida ajena; no sin gran dispensación de superior consejo, hizo llevar bolsa en su grupo, cuya custodia, sin embargo, encargó al discípulo que sabía de antemano había de ser ladrón y traidor. Cristo tuvo bolsa para consolar a los débiles, para rechazar a los malvados y para informar a los perfectos. En efecto, este acto de tener bolsa fue en Cristo:

1. Condescensivo respecto de los *débiles*, es decir, estaba ordenado al consuelo de aquéllos que no quieren carecer de la propia bolsa;
2. Respecto de los *impíos*, en cambio, conmonitorio. Primeramente *para rechazar a los herejes maniqueos* que reprueban y detestan la bolsa de tal modo que condenan el estado de la Iglesia por su pose-

78 "Sed nunquid Christus semper loculos habuit? Dico, quod non; immo comunitur legitur vixisse de cibis alienis et in aliorum mensis; et Lc 8, 2ss dicitur, quod sanctae mulieres comitabantur cum eo, ministrantes ei de facultatibus suis; et sine loculis et humana provisione, sicut Apostolos misit (Lc 22, 35), sic ipse civitates et castella circuevit pluries... Ecce, quod Christus legem datam Apostolis de loculis non habendis ipse implevit circumeundo per castra, in quibus non habuit, ubi caput suum sanctissimum reclinaret. Et licet quodam modo infirmum videatur secundum genus suum respectu perfectionis Pauli necessaria recipere illo modo, quo Dominus recepit a mulieribus secum itinerantibus, et comedendo, in mensis alienis; large tamen est sublimius, sic de alienis vivere, quod nihil ex eis possessoris habeatur, quam depositum recipere et pecuniam cum refertis promptuariis possidere. Propter quod Dominus, modum illum in singularis perfectionis exemplum commendans, Apostolos habere loculos interdixit et ipse modum ipsum in maiori parte, ut ostensum est, custodivit. Unde nunquam in texto evangelico fit mentio de loculis nisi sexta die ante articulum passionis (Jn 12, 6; 13, 29)... Circa illud etiam tempus, immo ipsa vespera, qua voluit comprehendi, dispensavit cum Apostolis, ut possent habere loculos singuli, durante rabie persecutionis, mortuo Salvatore... Igitur Apostoli missi ad praedicandum loculis caruerunt; tempore vero passionis et persecutionis dispensative loculos pro se ipsis habuerunt, tertio, bona multitudinis ad tempus dispensaverunt, et, illam dispensationem tanquam impeditivam verbi Dei dimittentes, ad primariam reversi nuditatem, loculis caruerunt, ... Praeterea, licet Domino volente portati fuerint loculi a Iuda proditore, non tamen videtur in eis aliquid iuris possessorii vindicasse... Respondeo ergo breviter ad obiectum de loculis, quod Christus aliquando habuit loculos pro aliis, ut ad hoc informaret Ecclesiae praelatos; item, habuit loculis pro infirmis consolandis, qui habent loculos pro se ipsis... Sed in exemplum fortium se aponte obtulit passioni et pro ipsis in paupertate informandis caruit loculis quasi semper nec habitos tenebat possessorie reconditos, ut qui habent pro se ipsis et non gratia dispensationis loculos sciant, se in hac parte perfectionis apicem non tenere..." Expos reg c 4 nn 8-10.

sión de las cosas temporales. Por eso debió Cristo enseñar que no es pecado tenerlas. En segundo lugar, *para aterrar a los avaros*, que codician tener bolsa, porque ninguno de los discípulos de Cristo pereció sino el que llevó la bolsa. Y es interesante notar como este argumento tan obvio —la mención de Judas— no es usado por san Buenaventura en las polémicas anteriores sino sólo insinuado en la *Expositio*. Indudablemente en sus primeras épocas San Buenaventura quería evitar el ofender en su polémica a los prelados, no todos los cuales miraban con benevolencia las nuevas órdenes, tratando de defender a la vez la pobreza franciscana contra los ataques de los maestros seculares y la licitud por parte de los prelados de poseer bienes, contra los maniqueos de los cuales quería cuidadosamente distinguirse. Esta es, por otra parte, una de las razones por las cuales San Buenaventura reserva en todos sus escritos las condenas más violentas a los maniqueos: el miedo constante de, por ignorancia, ser confundido con ellos. San Buenaventura logra mantenerse desde el principio en una posición equilibrada; sin embargo es evidente que le hubiera gustado poder afirmar con mayor fuerza el peligro que aun para los prelados trae la posesión de la riqueza. Por eso, más tarde, en la época de la "*Apologia Pauperum*", después de las intervenciones pontificias, la afirmación de las órdenes mendicantes en las cátedras universitarias, la fuerza de las mismas y su prestigio personal, le permiten ser más severo y pesimista respecto a los poseedores de riquezas y se permite ser más duro y hasta exponer el insultante argumento de Judas; 3. Finalmente respecto a los *perfectos* el hecho de Cristo haber tenido bolsa fue un acto informativo. Porque en cuanto al modo de tener, fue ejemplo de perfección para las personas eclesiásticas, principalmente cenobitas, para que, a ejemplo de Cristo, administren los bienes eclesiásticos para sustentar a los ministros de la Iglesia y socorrer la miseria de los pobres. Ultimamente, en cuanto al modo de usar, fue forma de perfección para los mismos apóstoles y para los demás que profesan esta pobreza; de suerte que, deseando carecer siempre de bolsa por amor de la pobreza, la lleven sólo cuando urge necesidad extrema. El mismo Cristo se sustentaba de los que lo hospedaban o a expensas de las mujeres que le acompañaban. Pasando por Samaría y no pudiendo hallar alojamiento en la ciudad, como dice el evangelista vivió de su bolsa, según se lee en San Juan: "los discípulos fueron a la ciudad a comprar alimentos" (Lc 22, 35). Por eso —cita San Buenaventura— dice la Glosa sobre aquel versículo de San Lucas: "Cuando os envié sin bolsa y sin alforja": "Si pasamos por regiones inhospitatorias, se nos permite llevar muchas más cosas por motivo de provisión para el camino que las que usamos en casa". Consta además —continúa San Buenaventura— que es más pobre el que lleva

muchas cosas en el camino que el que tiene habitación determinada⁷⁹.

“En todo esto (Crsito) es dignísimo de la máxima admiración, alabanza e imitación, que Cristo observase de tal suerte la pobreza que no condenase el estado de los ricos; y así se mostró conforme a los que tienen riquezas, de suerte que guardase perfectamente la forma de la suma pobreza. Así pues, la bolsa de Cristo se ha de considerar no para fomento de la codicia, sino para ejemplo de piedad y de pobreza. Así como en nuestro Salvador crucificado nada hubo que recordase las glorias o delicias del mundo, así nada enseñó que mostrase que las riquezas del mundo deban ser apetecidas, sino al contrario, para encendernos en el amor de la perfecta pobreza, al entrar en el campo de este mundo para luchar contra el enemigo, nació pobrísimo y de pobrísima Madre, y, ofreciéndose en hostia a Dios Padre como Pontífice, colgó desnudo de la cruz; y, además, para que en modo alguno discordara el medio de los extremos en cuanto a la verdad de su perfectísima rectitud, toda su vida fue un camino de pobreza. Cercados como con amargura con la desnudez de este invictísimo Caudillo y esperando sólo en aquél que dice: ‘Confiad, yo vencí al mundo’ (Jn 16, 33), recibamos los hostiles insultos en el nombre del pobre Crucificado”⁸⁰.

Así pues, ésta es la posición de Cristo frente al mundo, frente a los bienes materiales, frente al dinero. Rechazo frontal, uso mínimo y necesario, no por desprecio maniqueo de los bienes terrenos en cuanto tales, sino como parte integrante del remedio redentor de la

79 “... huiusmodi actus, scilicet habere loculos, in Christo respectu *infirmorum* fuit condescensivus, ad consolandum scilicet eos qui propriis loculis carere non volunt... Respectu autem impiorum fuit actus commonitorius, primo quidem ad refellendum haereticos, qui loculos reprobant et detestantur... Unde et loculos habebat, ut doceret, non esse peccatum loculos habere... Secundo commonitorius fuit ad deterrendum avaros, qui loculos concupiscunt, quia nullus de Christi discipulis periit, nisi qui loculos portavit. Quamquam enim ad mitigationem cupiditatis Dominus Iudae loculos commisisset, ipse tamen adeo igne cupiditatis exarsit, ut ipsum Dominum pretio parvo venumdaret... Respectu vero perfectorum fuit actus informativus. Siquidem quantum ad modum habendi forma fuit perfectionis in ecclesiasticis personis, maxime coenobitis, ut ad exemplum Christi et discipulorum eius nullus sibi quidquam appropriet, sed habeant omnia in comuni... Quantum autem ad modum dispensandi forma fuit perfectionis in Ecclesiae praelatis, ut exemplo Christi ecclesiastica bona dispensent ad sustentationem ministrorum Ecclesiae et ad pauperum relevandas miseras... Quantum vero ad modum utendi forma fuit perfectionis ipsis apostolis ac ceteris huiusmodi paupertatem professis, ut, cum ex amore paupertatis semper carere loculis cupiant, solum quando apertae necessitatis urget articulum loculos ferant. Ipse siquidem Christus sustentabatur a suscipientibus vel a mulieribus comitantibus eum... Cum tamen per Samariam transivit, in qua quidem civitate, ut dicit evangelista, hospitium habere non potuit, de loculis vixit, ... Constat autem, quod valde pauper est qui plura portat in via, quam habeat, ubi habitat habitatione determinata...” Apol Paup c 7 nn 35-39.

80 Apol Paup c 7 n 40.

cruz a la situación pecaminosa del hombre en la dialéctica de los contrarios y como ejemplo viviente de lo que ha de hacer el cristiano no sólo para unirse a Cristo en el Calvario, sino para apartarse de toda ocasión de fomento de su concupiscencia y por ende del pecado tanto de avaricia como de soberbia y lujuria que las riquezas atraen, y poder así dar cauce libre a la caridad.

Y es en vistas a este aspecto paradigmático de la pobreza de Cristo que San Buenaventura se detiene en su descripción. Nuestro Señor es la figura ejemplar en la cual se deberán fijar los ojos de los cristianos para aprender los módulos de comportamiento terreno⁸¹. Las leyes y preceptos juegan en el sistema bonaventuriano un papel importante pero secundario. Su ejemplo y el de sus discípulos debe ser preferido a cualquier otro. Y en el caso de su pobreza más aún: si Cristo tomó la pobreza o practicó el ayuno no lo hizo por él, sino por nosotros, para mostrarnos la perfección con el ejemplo. Es por esto, dado que en toda su vida quiso principalmente constituirse como ejemplo imitable, que su vida alcanza a los ojos bonaventurianos valor direccional y normativo.

Habría ahora que describir el modo concreto según el cual los cristianos de acuerdo a sus diversos estados y funciones en la Iglesia, habrán de practicar la pobreza. Pero, en realidad, ya está todo dicho en el modelo que de una u otra forma todos hemos de imitar y que es Cristo. Paradigma que aún hoy, siglo XX, y hasta el fin de los tiempos, seguirá valiendo en todas circunstancias para aquéllos que se glorían del nombre de cristianos.

GUSTAVO PODESTA

81 Cf. BERNARDO APERRIBAY, *Cristología mística de San Buenaventura*, en *Obras de San Buenaventura*, tomo 2, Madrid 1957, párrafo 4: Cristo, ejemplar de los predestinados, pp. 21-32. Cf. Expos reg c 3 n 14; Apol Paup c 7 n 9; c 6 n 10; Perf evang q 2 a 2 c.

“JESUCRISTO EL LIBERADOR”

DE

LEONARDO BOFF

El libro que nos proponemos comentar fue publicado en Brasil hace algunos años (no más de cuatro, en todo caso), donde alcanzó en seguida tres ediciones, por lo menos. La edición que tenemos presente es la argentina, publicada en Buenos Aires, por Latinoamérica Libros, en 1974, y también ha sido ampliamente difundida. Se nos dice que se la utiliza o se la lee en cierto tipo de retiros. Y aunque no fuera así, una obra sobre Cristo, escrita, como diremos después, con entusiasmo, vigor e indudable interés, es normal que sea leída, comunicada y recomendada. Es verdad que la edición argentina no lleva ninguna aprobación eclesiástica, a pesar de que las normas que la hacían necesaria para esta clase de libros estaban entonces todavía vigentes, pero al menos ofrece, traducida de la edición original, lo que equivale a un respaldo de un arzobispo brasileño: “L. B. es un óptimo auxiliar y orientador de esta búsqueda (de la “imagen pura y perfecta del ser humano en Jesucristo”)”. No hemos visto, no obstante, comentarios bibliográficos de la obra que salgan al encuentro, de una u otra manera, con uno u otro signo, de los numerosos problemas que, a nuestro juicio, plantea. Reconocemos que nuestra lectura puede ser insuficiente¹. En cambio, el libro ha atravesado el océano. Ha sido traducido al francés y habría incluso obtenido una mención especial como obra más leída en un determinado año. Todo esto constituye un fascículo de razones más que suficientes para ocuparse de él del modo como lo haremos, sin mencionar por ahora sus méritos (y sus dificultades) intrínsecos.

El autor

Convendrá presentarlo brevemente, para quienes no lo conocen, o sólo conocen su nombre, a través del libro. Leonardo Boff es un franciscano brasileño, de cepa germana, como lo son muchos allí (en su país y en su orden). Joven todavía, ha hecho rápida carrera como profesor en el escolasticado que el orden posee en Petrópolis, cerca de Río, ciudad a la que se extiende su activi-

¹ Escritas estas líneas, M. Arias Reyero ha tenido la gentileza de señalarnos una nota suya, aparecida en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile), número 238 (mayo 1975), pp. 206-207. Esta nota coincide, en ciertos aspectos, con nuestra presente crítica, que es, no obstante, no sólo más desarrollada, sino también más severa.

dad docente, como sin duda también a otras de Brasil. Es asiduo colaborador de las dos revistas que su institución académica publica: *Vozes* y la importante *Revista Eclesiástica Brasileira*. Su prestigio parece ser grande en su propia patria. Y ha ya excedido sus nada estrechos límites: se lo oye mencionar con frecuencia en reuniones continentales, es uno de los teólogos de la CLAR (Conferencia latinoamericana de religiosos) en cuyo boletín hemos leído más de un artículo suyo. Tal prestigio no está, sin embargo, exento de polémicas y conflictos. Resulta así importante y deseable poder calibrar sus capacidades y su solidez doctrinal a la luz de una obra de aliento y de tema central, es decir, cristológico, como es "Jesucristo el liberador". Razón de más para ocuparnos de ella.

Limitaciones de la crítica

Dicho lo cual, es preciso admitir desde el principio que el lector y el crítico no se encuentran en la posición ideal para emprender su tarea, al menos cuando deben llevarla a cabo en la Argentina. Uno carece, por desgracia, de la edición original, en la cual normalmente hay que leer todo escrito que se pretenda examinar en serio². Pero además, y primordialmente, la edición argentina padece de graves y peligrosos defectos. La traducción es por momentos incierta o simplemente errada, como cuando se transcribe por "luego" el adverbio que en portugués significa "en seguida" (cf. p. 97), o se pone "convite" por "invitación" (p. 81), o más seriamente todavía, se utilizan palabras de nuestra lengua que evidentemente no corresponden al contexto. Sirvan de muestra los siguientes ejemplos: "sádica" de la manera de actuar de Cristo (p. 80), "rodapié" por "glosa" (p. 83), "gentífos" por "gentiles" (p. 88), el carácter "imperceptible" del dogma cristológico de Calcedonia, cuando se quiere presumiblemente decir "imprescriptible" (p. 151), "vivirá sobre las nubes" (p. 158) en lugar de "volverá". En esa misma página, el segundo párrafo es de tan difícil comprensión que se puede suponer un error o una inseguridad de traducción. Lo mismo pasa en la p. 60, letra c, donde el texto, en una frase, parece contradecir al título. Otra frase, en la p. 159, dice exactamente lo contrario de lo que el autor defiende a lo largo de su exposición, es decir que Cristo *no* tenía la "conciencia de ser un liberador político", de donde se deduce que la traducción tampoco es aquí perspicua.

Muchas otras veces se puede dudar, sin embargo, si la falla está en la traducción o más bien en una deficiente corrección de pruebas con los consiguientes errores de impresión. Estos serían todavía perdonables en la extrema abundancia de nombres y títulos de obras y artículos en lenguas extranjeras, princi-

² La edición original nos ha sido ahora proporcionada por un colega. Sus datos bibliográficos son: *Jesus Cristo Libertador*. Edit. Vozes, Petrópolis, 1972¹, 86 págs. Según este colega, su lectura no cambia nada a nuestro juicio, excepto confirmar la general inexactitud de la versión en nuestra lengua. Existen también traducciones al inglés, alemán y japonés. En Argentina se han hecho tres ediciones.

palmente en alemán, que matiza las notas. Pero es menos aceptable en el texto mismo, literalmente plagado de ellos. Muchas de las citas bíblicas, si el lector se toma el paciente trabajo de compulsarlas, están equivocadas, o del todo o en parte. Hay líneas y párrafos fuera de su lugar, con la consiguiente dificultad de lectura e interpretación (cf. vgr. p. 29, donde la primera palabra de la línea 4 debe ir al principio de la página y aparentemente sobre la coma después de "historicismo"; p. 193 donde los dos párrafos que la componen están invertidos). Pasemos por alto otros errores de detalle, que son más fácilmente corregibles, al menos para un lector atento. El hecho es que, en un libro de semejante importancia y delicadeza de tema y expresiones, todo cuidado debió ser poco para evitar las malas inteligencias o los *quid-pro-quo*. He aquí, en cambio, que está repleto de tropiezos. También le falta al libro un buen índice de autores y otro de citas bíblicas, indispensables para su consulta útil. Admitamos que la tabla de materias, al principio (sin paginación), es suficientemente explícita y constituye una buena guía para la lectura, mientras que los resúmenes que abren cada capítulo ayudan generalmente a abordarlos con una idea de lo que contienen, si se prescinde, por lo menos, de los errores de traducción que a veces los afectan. Finalmente, y esto sin duda viene de la edición original, el lector crítico se ve desconcertado por la incoherencia en la forma y estilo de las citas bibliográficas. Hay libros que están citados alternativamente en su edición original y en la traducción española (como los *Grundzüge der Christologie* de W. Pannenberg). No se respeta ninguna clave para las abreviaciones y el lector menos informado vacilará más de una vez ante siglas (como RGG = *Religion in Geschichte und Gegenwart*) de las cuales ignora totalmente el sentido. Tales siglas o se ponen y se aclaran, o no se ponen.

Es verdad que en América Latina todavía no son frecuentes las ediciones donde se respetan adecuadamente las normas críticas vigentes. Pero en algún momento hay que empezar, sobre todo en un libro (original y traducción) que no se entrega solamente al gran público (lo cual sería ya razón suficiente), sino también, se supone, al examen de los especialistas, cuyo trabajo, de esta manera, no se contribuye a facilitar, ni tampoco, por consiguiente, el juicio exacto y objetivo de la obra en cuestión.

Valores del libro

El lector, incluso crítico, reconoce con agrado, superados los obstáculos de lectura e interpretación, que "Jesucristo el liberador" es un libro digno de ser leído, con valores que es justo enumerar y subrayar.

Comencemos por lo que el libro *no es*, lo cual ayuda también a valorarlo. Quien, desprevenido, creyera encontrarse ante un ejemplar de la literatura "liberacionista" que está más o menos de moda en nuestro continente, se vería rápidamente defraudado. El autor se cuida muy bien de reducir a Jesucristo al nivel de un mero revolucionario, o de un liberador político, que pudiera inspirar movimientos de ese tipo. Su "liberación" tiene otro sentido y otra enverga-

dura, como que abarca la totalidad de la condición humana, con explícita mención del pecado (cf. vgr. p. 145, pero también *passim*), y el mismo cosmos (cf. vgr. pp. 36-37, 119 ss)³. Esto confiere al libro una perspectiva universal, en el orden de la ciencia como en el de la pastoral, y la tentativa de incluir una referencia a América Latina en el capítulo II sobre "el problema hermenéutico" (cf. pp. 58-61) nos parece más una expresión de un buen propósito que otra cosa, ya que el autor olvida allí y después las características de lo que se podría llamar una cristología "latinoamericana", y que se deben buscar, a mi juicio, en la religiosidad popular. Una pasajera referencia a manifestaciones reducibles a ésta, al hablar sobre los relatos de la infancia (pp. 183-185), no obliga a modificar esta afirmación.

Muy al contrario de presentarse como una reinterpretación del misterio de Jesús a la luz de la actualidad política, la obra busca la *integración* de todas las perspectivas posibles para abordar su complejo tema, el más complejo quizá que pueda proponerse un teólogo. Este es otro valor del libro. Boff no se conforma con ninguna explicación parcial, si bien las pasa todas en revista (cf. especialmente los dos primeros capítulos: "La historia de la historia de Jesús", pp. 19-48; "¿Cómo llegamos a conocer a Cristo? el problema hermenéutico" pp. 49-63), y es indudablemente uno de sus méritos que no haya quedado del todo preso, como tantos católicos hoy día, en las sutiles mallas de los métodos críticos: *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, *Traditionsgeschichte*, lo cual no obsta para que, más de una vez, dé por seguras conclusiones obtenidas por vías que no son sino posibles, o a lo sumo probables. Ello tampoco impide que, en su esfuerzo de integración totalizante, que abarca hasta la psicología profunda de C. Jung, no tenga él sus preferencias o sus opciones, ni que éstas hayan influido profundamente en su concepción cristológica. Pero sobre esto volveremos más adelante.

Otro mérito de Boff es la *relativa moderación* de sus opiniones en materia exegética. Cuando se está suficientemente al corriente de lo que hoy se escribe o se dice (y eventualmente se enseña) acerca de los relatos de la infancia, la resurrección, los milagros, y otros aspectos del Nuevo Testamento en general, y los Evangelios en particular, se debe reconocer que muchas opiniones expuestas en este libro distan apreciablemente de esos extremos. Sería fecunda, por ejemplo, la comparación del presente libro con el ya famoso "*Christ sein*" de Hans Küng (1974), disponible ahora en versión italiana (*Essere cristiani*, Mondadori 1976). Boff afirma la concepción virginal de Jesús (aunque dice, de manera para mí poco clara, que la "virginidad personal de María es secundaria", p. 177), no pone en cuestión la realidad de sus milagros, ni mucho menos de su resurrección (cf. vgr. p. 139: "la resurrección no es ninguna creación teológica de

³ Se nos dice que, en obras y artículos posteriores (que no nos son accesibles), L. Boff no habría mantenido esta laudable reserva.

algunos entusiastas"). Incluso parecería, por momentos, olvidar la importancia y utilidad de los métodos exegéticos, que por otra parte utiliza (un ejemplo en la p. 75, acerca de las parábolas, pero hay otros), llevado por su sincero entusiasmo hacia la figura del Jesús evangélico. Es sólo honesto decir que esto no es demasiado frecuente en la cristología llamada científica, católica o protestante.

Pero he dicho *relativa* moderación. Y buena parte de esta nota estará destinada a mostrar precisamente el carácter de relatividad de la afirmación, si bien el único origen de lo que yo creo ser las limitaciones de la cristología de Boff no son sus posiciones exegéticas. Es claro, no obstante, que éstas también crean dificultades, que se me permitirá presentar lealmente, al menos *pro posse*.

También asombra en Boff y su obra la notable *erudición*, relacionada en buena parte con lo que se acaba de notar, es decir, con su propósito totalizante y sus posiciones relativamente moderadas. Para ambas condiciones es preciso, en efecto, haber leído mucho y bien, y las notas que el lector encuentra (y ojalá lea) al final de cada capítulo registran una buena parte de lo que en los últimos años, y a veces en años ya remotos, se ha escrito sobre su argumento, desde Reimarus y Strauss (para omitir los clásicos del judaísmo postbíblico, en la medida que tocan a aquél, como Josefo y Filón) hasta los recientes trabajos de Pesch, Roloff, H. Braun, y otros más conocidos como Stauffer, Bornkamm y Käsemann, para citar solamente algunos nombres relevantes. Dicho esto, un lector informado no podrá menos de registrar ciertas lagunas inexplicables en la bibliografía de Boff. Ella es, por lo pronto, prevalentemente germana, lo cual quizá se explica, dado el origen y quizá también la formación del autor. Las obras francesas son ocasionalmente mencionadas (Léon-Dufour, Cazelles, Benoit, Dupont, pero nunca Cerfaux, si no me equivoco, ni el importante artículo de A. Descamps sobre los relatos de la resurrección, publicado en *Biblica* 40, 1959, pp. 726-741). Las inglesas muy escasamente, y acaso en su versión francesa, como el libro de V. Taylor, o alemana, como el de H.H. Rowley. La exégesis americana parece completamente olvidada, lo cual significa que Boff se priva de aportes tan valiosos como los que se pueden recabar de *The Gospel of John* de Raymond E. Brown (Garden City 1966-1970) e incluso de su preciosa obra sobre la virginidad y la resurrección (*The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Londres-Dublín 1973), si es que estaba ya publicado al tiempo de escribir el original portugués. En general, se puede decir que el especialista advierte dos carencias en la bibliografía utilizada por el teólogo franciscano. Por una parte, no se nota que haya recurrido con asiduidad a los *grandes comentarios* del Nuevo Testamento, que son tan característicos de la etapa reciente de la exégesis, en lengua alemana como en las otras, sino más bien a obras de conjunto de artículos. Por la otra, asombra que se haya hecho poco caso de la literatura postbíblica, indispensable, en la opinión hoy común, para la inteligencia del Nuevo Testamento, y particularmente de los Evangelios. Los targumím, si no yerro, jamás son citados, ni mencionados los trabajos en ellos fundados, como los de Roger Le Déaut, o de M. McNama-

ra, o más antiguamente los de G. Dalman⁴. El "Jesús" de D. Flusser ha sido pasado por alto, a pesar de su relevancia para este aspecto de la cuestión⁵. Igualmente, la monumental obra de Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. De ahí también que se pueda criticar al autor por no haber advertido suficientemente la relación de la figura de Cristo, y en general de la cristología neotestamentaria, con el Antiguo Testamento, en sus diversas líneas, y no solamente en la mesiánica. El haber prestado más atención a este aspecto, hubiera quizás ayudado a evitar ciertos excesos de interpretación que señalaremos después.

Finalmente, es grato comprobar que el autor y su obra están inspirados por un refrescante *amor y reverencia* por el Jesús de la historia y de la fe, que mueven a aproximarse a él, no como a un objeto arqueológico, ni como un mero problema crítico, cuya clave es preciso descifrar, sino como al Dios-con-nosotros, que es preciso recibir en actitud de creyente (cf. p. 34, en forma de pregunta, pero la respuesta es evidentemente positiva) y en la adoración. Lo que Boff dice de la cristología del "silencio", inspirado de D. Bonhöffer, pero elaborado por él, es ciertamente valioso (cf. p. 62 y el texto de este autor citado en *exergo*, pp. 17-18). A pesar de todas sus limitaciones, que nos permitiremos señalar, Boff tiene un sentido del misterio de Jesús y su valor único para nosotros cristianos, y para el mundo entero, incluso contemporáneo, que explica el eco ampliamente favorable que su libro ha obtenido. Esto debe ser puesto en la *haber* de su cuenta final y reconocido por el crítico.

La cristología evolutiva

Nuestra primera objeción va ciertamente a lo que parece ser el fondo de la concepción cristológica de L. Boff. El es un teilhardiano (cf. p. 36 y la bibliografía citada en la nota 45). Cristo es para él "parte vital y resultado de un proceso de millones y millones de años de evolución convergente" (ib.). Esto todavía podría ser bien interpretado y lo es en el mismo Teilhard, al menos según un teólogo tan lúcido como H. de Lubac⁶. Pero en Boff la cosa no es tan segura. Y ello se ve en su lectura del dogma de Calcedonia, a la cual dedica un capítulo, y que se proyecta ocasionalmente sobre toda su visión del Jesús histórico. La expresión de Boff que es seriamente objetable, en mi opinión, a este propó-

4 Citemos alguna obra de cada uno de estos autores:

C. Dalman, *Die Worte Jesu* (mit Berücksichtigung des nachkanonischen Jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache), Leipzig 1898.

R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma 1963.

M. McNamara, *The Palestinian Targum to the Pentateuch and the New Testament*, Roma 1966.

5 D. Flusser es judío, como es sabido. Su libro data de 1968.

6 Cf. vgr. *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, París 1962, cf. vgr. pp. 169ss.

sito, y que él repite con frecuencia, bajo una u otra forma (cf. vgr. pp. 210, 248, 255-6, 259), es la siguiente (p. 248): "La encarnación puede considerarse como la realización exhaustiva y radical de una posibilidad humana". Literalmente entendida la fórmula podría salvarse, siempre que la iniciativa divina, tan subrayada en los textos de preexistencia y encarnación del Nuevo Testamento (cf. la escena de la anunciación en Lc 1, 26-38; el cántico de Flp 2, 5-11; Gal 4, 4; y el prólogo de Jn), sea convenientemente afirmada. Pero esto es lo que no parece ocurrir en la explicación de Boff. Si uno toma el texto de las pp. 202-3, en el capítulo X, que intenta exponer el dogma calcedoniano, la impresión que se tiene es la de una "conquista" (la palabra es mía) por parte de Jesús de su identidad con Dios, como si por su "apertura" y su "entrega" total al Otro, él hubiera llegado a carecer de la "hipóstasis" o "subsistencia" humana hasta "identificarse con los otros y con Dios". Este último paralelismo es ya inaceptable. Pero léase la fórmula sintética de la p. 203: "Jesús hombre estaba de tal manera en Dios que se identificó con él. Dios estaba en tal medida en Jesús-hombre que se identificó con él...". Y enseguida: "Si alguien acepta en la fe que Jesús fue aquel hombre que puede relacionarse y estar con Dios, hasta sentirse de hecho su Hijo —en ello reside la identidad personal de Jesús con el Hijo eterno— y si alguien acepta en la fe que Dios, en tal medida puede vaciarse de sí mismo (cf. Flp 2, 7) hasta plenificar la total apertura de Jesús... entonces éste acepta y profesa aquéllo que nosotros los cristianos profesamos y aceptamos como la Encarnación: la unidad inconfundible e inmutable, indivisible e inseparable de Dios y del hombre en uno y mismo Jesucristo, quedando Dios siempre Dios y el hombre radicalmente hombre" (p. 203-204). ¿No se diría que la unión hipostática así interpretada es una unión *moral*, obtenida por los méritos de Jesús? ¿No versaríamos así en el más absoluto nestorianismo?

Temo que aquí haya un error de método. Boff insiste repetidas veces en que hay que "partir" de Jesús (cf. p. 58), como "quien está tocado por la significación de su realidad". Esto es verdad, sin duda, siempre que no signifique buscar la razón del misterio de la encarnación en la realidad misma de Jesucristo, en cuanto hombre que adelantaría en la búsqueda de Dios, sino en lo que él, y sus testigos, nos revelan acerca de su relación con el Padre. Y en esta revelación me parece que lo evolutivo, sea en la vida misma de Jesús-hombre, sea en el proceso general de la humanidad y la creación, ocupa escaso lugar, si alguno.

La humanidad de Cristo

De aquí pienso que se desprenden dos limitaciones aparentemente opuestas, pero en realidad coincidentes por el fondo que se observan en la obra de Boff. La *primera*, a la cual dedico este párrafo, es la *categorización* de la humanidad de Jesús, que él presenta.

Esta humanidad, que debe ser ciertamente afirmada y defendida contra todo docetismo o falsa espiritualización (como hacía ya el Evangelio según San

Juan), puede no obstante ser interpretada de diferentes modos y a partir de diferentes principios, siempre que se respete la analogía de la fe (es decir, su coherencia interna) en el intento de utilizar categorías modernas. Ahora bien, es el caso de preguntarse si el correspondiente capítulo de Boff (V: "Jesús, alguien de extraordinario buen sentido, fantasía creadora y originalidad", pp. 95-100) responde realmente a esta regla. La razón de dudar es si estas tres características no humanizan excesivamente a Jesús, no tienden a hacer olvidar su estatura irreductible a toda categoría humana y no acaban por desdibujar los rigurosos límites de su persona y sus exigencias. La sección (pp. 106-108) "¿Fue Jesús un liberal?" pregunta respondida por la afirmativa, con un innecesario ataque a las "iglesias" y a los "piadosos" (p. 107), recuerda no solamente al autor a quien allí Boff cita (E. Käsemann), sino también, por desgracia, al cristianismo liberal, y a su Jesús desleído, con su invitación a un "amor" (la palabra sale varias veces en esas páginas) que no se parece mucho a la vigorosa virtud evangélica. Y no se puede olvidar que, además del amor por los otros, Jesús exige la *fe* en sí mismo (cf. vgr. Jn 6, 22-71, el sermón de Cafarnaúm, y los textos correspondientes de los sinópticos). No es exacto entonces decir, como Boff dice (p. 107, pero también *alibi*) que "Cristo no... vino... para predicar a Cristo o anunciarse a sí mismo". Es evidente que él está en el centro mismo de su predicación, que Boff subsume, bastante adecuadamente (cf. pp. 65-76), bajo el tema del Reino. Pero el Reino, como Boff mismo reconoce, con la fórmula de Orígenes (la *autobasileia*; cf. p. 144), es Jesús mismo, y la decisión frente a su proclamación se toma por referencia a Jesús, que es su contenido. Tampoco es así exacto insistir en que él nunca usó la palabra "obediencia" (p. 105), lo cual puede quizá ser literalmente verdadero, pero no obsta a que la relación del discípulo con él haya sido presentada en términos que implican (o superan) la categoría de obediencia (cf. vgr. el *lógion* de la "confesión" ante los hombres: Mt 10, 32-33; Lc 12, 8-9, y el del seguimiento total de Cristo: Mc 8, 34 y par., sin hablar de los relatos de vocación, como Mc 1, 16,20 y par., que son absolutamente incondicionales). Ni se debe omitir tampoco, entre los *ipsissima verba*, el *lógion* sobre el "cumplimiento de la voluntad del Padre/Dios", en lo cual consiste el verdadero relacionamiento con Jesús (cf. Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21 quien dice lo mismo con su lenguaje). La tradición antigua y reciente presenta igualmente a Jesús como modelo de obediencia (cf. Flp 2, 8 *ypékoos*; Lc 2, 51 *ypotassómenos*).

El Cristo cósmico

También esta idea, cara a Boff y su cristología, es en principio justa. Se la encuentra en los cánticos que abren las cartas a los efesios y a los colosenses (de las cuales, dicho sea de paso, se afirma con demasiada seguridad, que son "ciertamente" de un discípulo de Pablo", p. 23); Ef 1, 3-14; Col 1, 13-20. Pero es la interpretación de esta idea, que se encuentra en el libro, la que no nos con-

vence, y se presta a objeciones. En ella creemos encontrar así la *segunda* limitación anunciada más arriba.

Boff, en efecto, la inserta dentro de su concepción evolutiva de la creación y llega por esa vía a conclusiones inesperadas, que él mismo trata de atenuar, pero que son por lo menos discutibles. Tomemos, por ejemplo, el capítulo final (XIII), intitulado “Jesucristo y el cristianismo. Reflexiones sobre la esencia del cristianismo” (pp. 255-269). El elemento fundamental explicativo de este capítulo es una llamada “estructura crística” (cf. p. 256 y *passim*), que se define (ib.), como “una vivencia, un comportamiento, un modo de ser hombre...”, “un tipo de ser-hombre, una forma de comportamiento, de hablar, de relacionarse con Dios y con los otros que rompía los criterios comunes de interpretación religiosa” (ib.). Esta “estructura crística” se da por supuesto al grado máximo en Jesucristo. Pero como en él “se reveló en su máxima profundidad lo que es y puede ser el hombre” (p. 255), nada impide y todo recomienda que tal estructura pueda realizarse y se haya realizado antes y después de él, al margen de toda adhesión explícita a su persona. De aquí se pasa al tema del lugar que ocupan las religiones no cristianas en el panorama de la salvación, y aunque se reconoce que “pueden contener errores e interpretar de modo inadecuado a (?) la pro-puesta de Dios” (p. 263), se las califica de “articulaciones de la estructura crística” y se dice de ellas que “concretizan en alguna manera la propia Iglesia de Cristo” (ib.). También en estas afirmaciones hay algún elemento de verdad, recogido por el Segundo Concilio Vaticano en la Declaración *Nostra aetate* (cf. n. 2)⁷. Pero la interpretación es completamente distinta, y cabe preguntarse si la de Boff es compatible con la conciencia indestructible que la Iglesia tiene de una misión universal.

El mismo Antiguo Testamento no sale bien parado de estas consideraciones (cf. p. 264) y Boff parece no haber advertido la progresiva realización de un plan de Dios, del cual ese conjunto de libros da testimonio, y que culmina en Jesucristo. Una vez más, el crítico registra la carencia de la noción bíblica capital de la *iniciativa divina*, que explica en última instancia la encarnación, pero da su sentido a la presentación del Antiguo Testamento, a partir por lo menos de la elección de Abraham (cf. Gen 12, 1-3). De aquí a una teoría general sobre el “sacramento” del hombre, calificado de “mayor”, y a una elaboración sobre los “cristianos anónimos” (cf. pp. 223-5) no hay más que un paso, que

7 El texto de esta Declaración insiste precisamente en la *iniciativa divina*: “Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrina, quae, quamvis ab is quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines” (i.e., subrayado nuestro). El mismo tema es expresado en el Decreto *Ad Gentes* con otra expresión tradicional: los *semina Verbi* (cf. nn. 11, 15). Boff, en cambio, parece proceder al revés, es decir, no del Verbo al hombre, sino del hombre al Verbo.

Boff da, como es obvio, sin dificultad ninguna. Es la lógica misma de su explicación general. Ahora bien, nadie pretende afirmar que fuera de la Iglesia no se conceden gracias, ni se pueda alcanzar la salvación, afirmación que ha sido repetidas veces condenada por la Iglesia (cf. Denzinger-Schönmetzer n. 2429 y nn. 3866-3873: carta del Santo Oficio al cardenal arzobispo de Boston), y rechazada por la Constitución *Lumen gentium* del Segundo Concilio Vaticano (cf. n. 16). Pero otra cosa es que exista un "cristianismo" fuera del cristianismo mismo, y que él se justifique por la realidad (¿natural?) de una "estructura crística" aparentemente dada con el hombre como tal. Repito que esta teoría (no exclusiva de Boff) desconoce la existencia de un plan divino especial, realizado por actos propios en la historia (los *magnalia Dei* del Antiguo Testamento), y/o lo reduce simplemente a la evolución general de la creación, que pasaría por sucesivas etapas (y no "andares", como se transcribe meramente del portugués en la p. 221) de la biogénesis a la antropogénesis y de ahí a la cristogénesis, sin solución de continuidad ninguna.

El problema de la Iglesia

Todo esto lleva al lector crítico a interrogarse muy seriamente acerca del papel que Boff reserva en su cristología a la Iglesia. Pues bien, él se encontrará aquí con una notable aporía. Por una parte, en efecto, nuestro teólogo tiene expresiones y pasajes que suenan en sí mismos como de una ortodoxia perfecta. Léase verbigracia la p. 227, donde la Iglesia aparece como el "sacramento primordial" de Cristo, en el cual se hace presente de una "manera única", "sin ninguna ambigüedad", y se menciona correctamente el papel de la Iglesia local en la vida cristiana e incluso la "comunidad con la jerarquía". En la p. 264 se afirma que en la Iglesia "se encuentra la totalidad de los medios de salvación". Todo esto está muy bien y es exacto. Pero quedan varias cuestiones pendientes. Y así, por otra parte, la posición de Boff sobre el origen y el papel salvífico de la Iglesia no es del todo claro.

Presentemos algunos interrogantes. En primer término, ¿qué significa que la Iglesia es la "más excelente articulación institucional del cristianismo" (p. 264)? La palabra "institucional" aparece subrayada en el original, lo cual revela que el autor le atribuye una importancia especial. Pero la palabra en sí crea ya una dificultad: ¿el valor único de la Iglesia residiría en que es una "articulación institucional del cristianismo" así sea la "más excelente"? Es verdad, sin duda, que lo institucional es capital en la Iglesia, pero ¿es por ello que se la define, sobre todo cuando se lo expresa de manera comparativa? ¿Hay otras articulaciones "institucionales" del cristianismo, no tan excelentes como la Iglesia católica apostólica romana (adjetivos en el autor, l.c.)? ¿No pone esto en cuestión el carácter uno y único de la Iglesia romana, subrayado en una reciente declaración de la Congregación para la doctrina de la Fe? ⁸.

⁸ La Declaración, fechada el 24 de junio de 1973, se puede leer, en traducción española, en *L'Osservatore Romano* (edición en lengua española), año V (1973), número.

Esta aparente ambigüedad es todavía acentuada y adquiere mayor gravedad cuando se advierte otra carencia acerca de la Iglesia, que, ésta sí, no es resuelta (salvo error de mi parte) todo a lo largo del libro. ¿Cuál es la relación de la Iglesia con la voluntad de Cristo? El autor dice, es verdad (p. 144), que, realizado el Reino en el "Enviado" (Jesús), "*quedó abierto el camino para que haya una Iglesia con la misma misión y mensaje de Cristo...*" (subrayado nuestro). Y en seguida (ib.): "En medio del mundo, la Iglesia lleva adelante la causa de Cristo, da testimonio de ella y la realiza simultáneamente bajo los velos de la fe, de la esperanza y del misterio". Todo esto está muy bien y es suficientemente exacto, y a ello podrían agregarse los textos citados más arriba, y que son de una ortodoxia perfecta. No obstante, más abajo en la misma página (144) se nos informa de que: "la misión surgió de la convicción de que el Resucitado, ahora en el cielo, con poderío, es el Señor de todas las cosas" (con una referencia a E. Peterson, *Die Kirche*). ¿Debe uno entender que la Iglesia y su misión suceden como un *accidente inesperado* respecto de la voluntad del Señor? Los textos clásicos sobre el origen de la Iglesia, sea que se los interprete en función de la resurrección, sea que se los considere pronunciados durante la vida terrena de Jesús, nunca son utilizados para explicarla. Se reconoce con sinceridad que un argumento *e silentio* siempre es difícil de manejar. Pero la Iglesia ocupa un papel en el libro que comentamos, y un papel nada secundario por cierto. El lector tiene derecho a interrogarse e interrogar al autor sobre la relación de esta Iglesia con la misión y las intenciones de aquél que es el centro de su reflexión. En este sentido, es preciso afirmar que una cristología es imposible sin una ecle-siología, así como ésta es imposible sin aquélla. Un teólogo, además, tan lúcido e informado como Boff no ignora, sin duda, que la cuestión apuntada es de las más discutidas de la teología contemporánea⁹. Una mayor claridad acerca de su pensamiento sobre el tema hubiera sido deseable.

Llama igualmente la atención otro punto, referido a la Iglesia, que parece

28 (237), del 15 de julio de 1973, pp. 9 (333)-11 (335). El texto latino oficial está publicado en AAS 65 (1973) pp. 396-408. El párrafo que importa es el número 1. La cuestión no es tanto aquí el carácter o no eclesial de las demás Iglesias y comunidades cristianas (acerca de esto, cf. el número 3 del decreto conciliar *Unitatis redintegratio* y la feliz expresión de *Lumen gentium*, número 8: "subsistit in Ecclesia catholica"), sino la comparación con las llamadas por el autor "religiones del mundo" (p. 263), que son presumiblemente las religiones no cristianas, según se desprende además de los ejemplos propuestos al final de la página siguiente. De estas religiones se dice (p. 264) que "no se niega (su) valor religioso y salvífico", y que "conservan su legitimidad", si bien "deben dejarse interrogar por la Iglesia, para que se abran y crezcan a una apertura cada vez más adecuada a la propuesta de Dios, manifestada en Jesucristo" (ib.). Es difícil reconocer en estas frases y en su contexto una adecuada teología de la misión, sobre todo si se considera que las religiones del mundo son también "articulaciones del cristianismo", de las cuales la Iglesia católica sería solamente la "más excelente".

⁹ Cf. vgr. la afirmación tan neta de H. Küng, l.c., p. 452 de la edición italiana: "(La Chiesa) non la fondò Gesù. Sorse dopo la sua morte richiamandosi a Lui como al Crocifisso vivente". Afirmaciones semejantes se pueden encontrar en otros autores católicos y no católicos.

también digno de ser atendido en una obra de este porte. Es la relación de la institución eclesial con el acceso, incluso crítico, al misterio de Cristo, revelado en la Escritura. O bien, si se prefiere, dicho de otro modo más técnico, el papel de la Iglesia en el proceso hermenéutico. Quien escribe estas líneas está, en efecto, convencido, con la mejor tradición de la Iglesia (cf. vgr. la Constitución dogmática *Dei Verbum*, c. 3), de que ésta constituye un paso decisivo en la lectura e interpretación de la Biblia, sobre todo cuando se descubre en ella a Jesucristo. La Escritura no se lee sino en la Iglesia. "Iglesia" no significa solamente "magisterio", pero ciertamente lo incluye, y en primer término (cf. vgr. *Dei Verbum*, n. 10). Ahora bien, Boff, en su capítulo sobre "El problema hermenéutico" (II, pp. 49-62), que lleva como significativo título: "¿Cómo llegamos a conocer a Cristo?", tiene, es verdad, la hermosa frase (p. 55): "Jesús es conocido hoy no sólo por el estudio, sino, principalmente a través de la comunidad de fe, llamada Iglesia". No obstante, esta valiosa afirmación no parece tener mayor vigencia a lo largo del libro, salvo una explícita referencia ocasional, a propósito de los Evangelios de la infancia (p. 183)¹⁰. Boff entonces sabe bien (como era de suponer) que la Iglesia y su autoridad tiene algo que decir acerca de la interpretación de la Escritura. Pero ello no se limita al uso de los géneros literarios, sino que se extiende al revés a toda la actitud con la cual el exégeta, al menos católico, accede a la lectura e interpretación de la Escritura. Es posible pensar que, si nuestro autor hubiera tenido más en cuenta este principio hermenéutico, su pensamiento hubiera quizá ocasionalmente seguido otras vías.

Otras objeciones

Esta crítica no tiene ninguna pretensión de ser completa. De lo contrario, hubiera sido más extensa de lo que ya es, y se hubiera vuelto fácilmente ilegible. Pero es el caso de decir que la omisión de otros puntos conflictivos, que se pueden encontrar en el libro, de ninguna manera implica la aprobación de las posiciones allí sustentadas. Se ha tomado lo que, a nuestro juicio y a primera vista, ha parecido lo más importante. A ello se podría fácilmente añadir otros temas, como la explicación poco clara (es verdad que la cuestión es reconocidamente ardua) de la relación de Jesús con la ley¹¹ (cf. vgr. pp. 82-84), las afir-

¹⁰ La referencia menciona "el Magisterio oficial de la Iglesia" y retiene su recomendación, contenida en *Dei Verbum*, n. 12, de tener en cuenta los géneros literarios.

¹¹ Jesús cumple a la vez la ley (cf. el relato de la curación del leproso en los sinópticos: Mc 1, 40-44; Mt 8, 1-4; Lc 5, 12-16) y está encima de ella, como el nuevo Moisés (cf. la escena del Sermón de la montaña en Mt 5, 1). Por eso se dice que es "también señor del sábado" (Mc 2, 28; Mt 12, 8; Lc 6, 5). El problema se plantea en la Iglesia primitiva en el ministerio de Pablo, quien afirma a la vez que "la ley es santa, y santo el precepto y justo y bueno" (Rom 7, 11) y que la ley "fue añadida en razón de las transgresiones" (Gal 3, 19). De la misma manera, Jesús libera al hombre de las estrecheces de la ley mosaica, sobre todo en la interpretación que se ha vuelto tradicional (cf. la discusión sobre las tradiciones farisaicas: Mc 7, 1-13; Mt 15, 1-20), pero impone exigencias no menos rigu-

maciones del autor acerca de la "total relatividad" de lo eclesiástico y lo dogmático (p. 40) y de que Cristo "no estableció una dogmática rígida" (p. 56), no "vino a fundar una religión nueva" (p. 224), ni "descubre cosas nuevas" (p. 108), ni trae "una nueva moralidad" (p. 97), a pesar de que dice también, con su estilo de difícil balanceo, que la "identidad (de sentido de las palabras, y por consiguiente de la verdad)... puede y debe ser conservada" y que "hay una historia del ser nuevo y escatológico inaugurado de forma *epocal* y *única* con Jesús de Nazaret" (p. 34, subrayado nuestro)¹². También se puede y se debe objetar su convicción, expresada en la p. 67, y luego expuesta en el c. VIII "¿Quién es al fin Jesús de Nazareth?" (pp. 151-166), de que los "títulos de Jesús que los Evangelios le atribuyen son en su gran mayoría expresiones de fe de la comunidad primitiva" (p. 67). Yo sigo pensando que algunos de estos títulos, por lo menos, como Hijo del Hombre (sin olvidar los graves problemas que la cuestión suscita), fueron usados por el mismo Jesús, y que él se identificó con el Siervo sufriente del segundo Isaías y de la tradición judía posterior¹³. Esto último está además en relación con la conciencia que Jesús tenía de su propia muerte (lo cual Boff admite "por lo menos para el final de su vida", p. 120, o "para un momento dado", "en la así llamada crisis de Galilea", p. 124) y del carácter sacrificial de la misma. Ahora bien, nuestro autor pone este punto seriamente en duda (cf. p. 125) e incluso afirma (p. 127, subrayado nuestro) que "el clamor postrero, en lo alto de la cruz... presupone la fe y la confianza inquebrantable de que Dios *no lo dejaría morir*, sino que, en el último instante, iba a salvarlo", y que (p. 128): "Los apóstoles, en el comienzo, no veían ninguna significación salvífica en la muerte de Cristo". La "interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio es *una entre tantas*. Los propios textos del Nuevo Testamento no permiten que sea absolutizada, como lo fue, en la historia de la fe, dentro de la Iglesia latina" (p. 143, subrayado nuestro). Me parece que, incluso con el mayor respeto por la reciente investigación

rosas (cf. la indisolubilidad del matrimonio: Mc 10, 1-12; Mt 19, 1-12; ejemplo citado también por Boff, l.c.), si bien el principio es la voluntad soberana de Dios, no el "espíritu caballeresco" de Jesús (cf. ib.), ni mucho menos la "espontaneidad" (ib.). No obstante, es verdad que el amor es el primer precepto ya en el AT (cf. Dt 6, 4-5), reiterado en el NT (cf. Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28), y que las leyes específicas en las cuales se concreta se deben obedecer por amor.

12 La afirmación de la "novedad" es precisamente central en el NT, como su denominación tradicional lo indica (cf. ya 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Mc 14, 25; Mt 26, 28; Lc 22, 20). Contrariamente a lo que dice Boff (p. 33) el Evangelio se presenta como una "doctrina nueva" (Mc 1, 27 *didajè kainè kat' éxousían*).

13 Cf. un autor que no es sospechoso de tendencias retrógradas, X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus* (París 1963), p. 43 s.: "très nombreux sont ceux qui pensent que Jésus lui-même a interprété son existence en fonction de la Prophétie du Serviteur et du Juste souffrant". En cuanto al título "Hijo del hombre" se puede retener la posición moderada de R.E. Brown (*The Gospel according to John I-XII*, Garden City, N.Y. 1966, p. 91, a propósito de Jn 1, 51): "This is the only title in the chapter that Jesus uses of himself, a fact that may reflect a historical reminiscence that Jesus did use that title, as distinct from the titles given to him by his disciples after the resurrection".

crítica, es difícil sostener una afirmación tan poco matizada y que olvida además, el valor de extrema antigüedad, y por consiguiente, de valioso testimonio histórico y dogmático, que posee un texto como 1 Cor 15, 3: “Cristo murió por nuestros pecados”, tenido por muchos autores como pre-paulino¹⁴. Y hay sólidas razones para suponer que el *lógion* de Mc 10, 45; Mt 20, 28 es de Jesús mismo¹⁵. Todo esto, y mucho más debe ser tenido en cuenta en la lectura y análisis del libro.

Conclusión

Quedaría todavía por plantear otra cuestión, también de fondo, si bien no ya de orden teológico y exegético, sino pastoral. Y es ésta: ¿es lícito presentar al gran público, en una obra como la presente (y como muchas otras), lo que todavía no son resultados adquiridos de la ciencia crítica, con una prescindencia, al menos relativa, de la tradición de la Iglesia y del sentido del pueblo cristiano? ¿Se obtiene con esto algún buen efecto? Nadie dice que se tenga a éste en la ignorancia de lo que se discute y cuestiona (y que hoy es prácticamente todo), y es verdad que muchas posiciones de Boff, según hemos dicho más arriba, no son de las más extremas. Pero aun así, se pregunta uno si los términos de la disyuntiva que se ofrece son aceptables. Porque, o bien los lectores se convencen, quizá al no percibir los matices del autor, que el pensamiento expuesto es el definitivo sobre la materia, o bien, padecen un inútil y peligroso escándalo. ¿Vale ello la pena? Quien resuelve abordar la tarea de escribir para proponer los resultados de su investigación personal, o la de otros, no puede dejar de tener esto presente, y poner en los platillos de la balanza, por una parte, la legítima necesidad de conveniente información y renovado planteo, por la otra, el bien o el mal que se puede seguir, conforme el estilo de exposición que se adopte. En todo caso, un teólogo responsable no puede prescindir de este

14 Cf. vgr. J. Jeremias, *Le Parole dell'Ultima Cena* (versión italiana de *Die Abendmahlworte Jesu*. Göttingen 1967¹, Brescia 1973), pp. 120-124, esp. p. 122: “Non mancano, sebbene non si tratti di prove in senso stretto, indizio a favore dell'ipotesi che questa professione di fede sia la traduzione di un originario testo semitico”; p. 123: “Da tutto ciò risulta con certezza che il kerygma non é formulato da Paolo, ma é di origine giudeo cristiana; probabilmente deriva della più antica comunità di lingua aramaica”. Cf. también R.E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Londres-Dublin 1973), pp. 81 ss., con la nota 140.

15 Cf. vgr. X. Léon-Dufour, l.c., pp. 434-5: “Dans ces deux paroles (la otra es Mt 20, 22; Mc 10, 39), les mots employés sont rares, et surtout les allusions au prophète Isaïe évoquent bien la manière propre de Jésus quand il cite l'Écriture” (ver allí la nota 112). Conviene citar también, sobre todo después del mencionado estudio de J. Jeremias (nota 14) y de los estudios paralelos de H. Schürmann, las palabras de la institución de la Eucaristía (Mc 14, 22-26; Mt 26, 26-30; Lc 22, 15-20; 1 Cor 11, 23-25), que presentan, en labios mismos de Jesús, su muerte como un sacrificio (cf. “entregar”, “derramar”), cualesquiera sean las influencias litúrgicas posteriores (cf. Jeremias, l.c., pp. 211, 219, 242, etc.

previo examen de conciencia¹⁶. Nuestra grave cuestión final acerca del libro de Boff es si él se ha planteado realmente esta pregunta, y, en caso afirmativo, si la ha resuelto bien.

JORGE MEJIA

16 Cf. las recientes tesis sobre "Magisterio y Teología", elaboradas por la Comisión teológica internacional (publicadas en *La Documentation catholique*, número 1702, del 18 de julio de 1976, pp. 658-665), esp. Tesis III, 4 (p. 663) y el comentario de Ph. Delhaye (p. 660): "Le caractère pastoral de la recherche théologique s'affirme de deux manières. Négativement, est ce que les théologiens devront éviter que des hypothèses, des recherches —inéluçtablement répercutées et mises en avant par les moyens de communication sociale— ne nuisent finalement à la foi des chrétiens. Positivement, en ce sens que, même dans la recherche la plus abstraite et la plus spécialisée, le théologien doit songer à la façon dont elle inspirera la présentation de la Parole de Dieu, la prédication, l'enseignement religieux". Regla de oro, que conviene no olvidar.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Bigo, Pierre, *La Iglesia y el tercer mundo*, Salamanca, Sígueme, 1975 (Traducción por E. Rivas del original francés: *L'Eglise et la révolution du tiers monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

Al publicar este estudio de un sacerdote sociólogo cuyo apostolado se ejerce desde hace ya tiempo en América Latina, la prestigiosa editora francesa PUF, poco afin a la difusión del pensamiento cristiano, ha mostrado tino. La obra de Bigo es, en efecto, de una gran riqueza.

Luego de caracterizar al tercer mundo por las notas de marginalidad, dependencia y liberación, el autor nos invita a una cuádruple lectura del problema que éste plantea a la humanidad entera y, por ende, a la Iglesia.

El nivel *histórico* presenta al tercer mundo en la confluencia de tres revelaciones que se engendran y se contradicen mutuamente. La democrática, cuyas conquistas pretenden hoy ser minimizadas; la socialista, en plena ebullición, que intenta dar cuerpo y consistencia a las aspiraciones igualitarias y unitarias; la post-socialista, en fin, cuyos indicios contestatarios se abren a perspectivas diversas de índole comunitaria y cultural.

La dimensión *bíblica* sucede a la histórica, y en un penetrante enfoque

cristiano del problema, Bigo muestra la tierra donde se enraiza toda enseñanza social brotada de la fe. Al no reconocer sino a un solo Dios, la fe judeo-cristiana destruye radicalmente todas las manifestaciones de idolatría, todas las formas de servidumbre y de discriminación, cuya fuente es la adoración de aquello que no es adorable: el poder, la riqueza, el sexo. "Secularización" de toda la existencia que permite referirla auténticamente a Dios, recibiendo al mismo tiempo su estructura simbólica de apertura al otro en la reciprocidad. Universo de la Alianza.

De estas idolatrías, la más grave en el terreno político es la divinización del Estado y la consiguiente dictadura ideológica. Eso se presta para pasar al tercer nivel de lectura, insistiendo sobre el *marxismo*, cuya ideología proporciona al análisis teórico un modelo más favorable que la práctica capitalista.

En fin, del diálogo a la búsqueda de orientaciones para la opción concreta: dimensión *prospectiva* de la lectura de Bigo que propone ante todo bien precisar las alternativas del futuro: "dos mundos inversos, dos clases de trabajadores, dos lógicas". La reflexión debe aquí intervenir contra los dogmatismos prefabricados y el apasionamiento insensible a la objetividad.

Rol de la fe cristiana será, pues, penetrar en las corrientes que transforman a la humanidad de hoy sin identificarse con ninguna de ellas. Debe, al contrario, defenderlas contra la tentación de cerrarse sobre sí mismas. Les dará así la mejor garantía de realizar la verdad parcial que cada una de ellas expresa. Convirtiéndose sin cesar al misterio de pobreza que es su fuente de vida, la comunidad cristiana ayudará a dar a la libertad, en los tres sentidos concretos atribuidos por las tres sucesivas revoluciones, toda su realidad, enfrentando a los ídolos que la amenazan y revelándole su verdadero fundamento: la libertad en plenitud que

el hombre descubre abriéndose a la Alianza ofrecida por Dios.

De innegable riqueza y avalada por una larga experiencia, la obra de Bigo se recomienda quizá, sobre todo, porque suministra un esquema de pensamiento que estimula la reflexión más allá de lo afirmado por su autor. De una exégesis de las revoluciones modernas somos llevados a las relaciones entre ideología y religión, y de un análisis de la libertad y sus condicionamientos a la consideración de alternativas prácticas que permitan elaborar opciones dignas de un porvenir mejor.

Eduardo Briancesco

LIBROS RECIBIDOS

Casterman S.A. B-7500 Tournai, Bélgica:

- Lefèbvre, Henri: *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres.*

Comercial Editora. Gran vía Marqués del Turia, 44, Valencia, España:

- Elchinger, Dubois, Dumée y otros: *Mirando al futuro... después del Vaticano II.*
- Oraison, Marc: *Frente a la ilusión y la angustia.*

EAPSA. Velázquez, 28, Madrid, España:

- Barcala, A., Montgolfier, J. de, Tronc, D.: *Nuevas formas de análisis de textos con cerebros electrónicos.* Publicaciones de la Univ. Pontificia Comillas, Madrid.

Ediciones Sígueme, Fonseca, 15. Salamanca, España:

- Beaupère, N.: *San Pablo y la alegría.*
- Bornkamm: *Jesús de Nazaret.*
- *Cuestiones fundamentales. Teología sistemática. God-talk.*
- Durkheim, E.: *Educación como socialización.*
- Equipo Seladoc: *Religiosidad popular.*
- Esquerda Bifet, J.: *Prisionero del espíritu.*
- Fürstenberg, F.: *Sociología de la religión.*
- Garaudy, R. y Balducci, E.: *El cristianismo es liberación.*
- Gibellini, R., editor: *La nueva frontera de la teología en América Latina.*

- González, A., Lohfink, N., Von Rad, G.: *Profetas verdaderos - Profetas falsos.*
- Hernández Alonso, J.J.: *La nueva creación.*
- Jeremias, J.: *Palabras desconocidas de Jesús.*
- Lobo, R.I.: *Una moral para tiempos de crisis.*
- Lutero: *Obras.* Edición preparada por Teófanos Egido.
- Metz, R.: *Ideologías de liberación y mensaje de salvación.*
- Metz, R., Schilick, J.: *Los grupos informales en la Iglesia.*
- Pikaza, X.: *Los orígenes de Jesús.*
- Pronzato, A.: *Fuerza para gritar.*
- Pronzato, A.: *La sorpresa de Dios.*
- Ramón Guerrero: *El otro Jesús.*
- Reyes Mate: *El desafío socialista.*
- Richard, P.: *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista.*
- Riobé, G.M.: *La libertad de Cristo.*
- Rocheblave-Spenlé, A. M.: *El poder desenmascarado.*
- Scannone, J.C.: *Teología de la liberación y praxis popular.*
- Spinoza, Baruc: *Tratado teológico político.*
- Tellechea Idogoras, I.: *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias.*
- Vall, H.: *Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen (1934).*
- Voillaume, R.: *Ver a Dios en la ciudad.*

Editora Patria Grande. Casilla de Correo 5, 1408, Buenos Aires, Argentina.

- Angelelli, E.: *Encuentro y Mensaje. Poemas.*
 - Anzi, A.: *El Evangelio criollo.*
 - CELAM: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina.*
 - Diehl, L.E., Catena, O.: *Jesús nuestro Salvador.*
 - Diehl, L.E.: *Exámenes de conciencia para adultos.*
 - Diehl, L.E.: *Exámenes de conciencia para el despertar juvenil.*
 - Diehl, L.C.: *Exámenes de conciencia para jóvenes.*
 - Menapace, M.: *Fieles a la vida.*
 - Menapace, M.: *Un Dios rico de tiempo.*
 - Pironio, E.: *Evangelización y liberación.*
 - Pironio, E.: *Meditaciones para Semana Santa. La luz, el agua y el pan.*
 - Pironio, E.: *Meditación para tiempos difíciles.*
- Editorial Herder. Provenza, 388, Barcelona, 13, España:
- Haag, H.: *Breve diccionario de la Biblia.*
- Editorial Sal Terrae. Guevara, 20. Santander, España:
- Asamblea plenaria del Episcopado francés: *¿Todos responsables en la Iglesia?*
 - Asamblea plenaria del Episcopado francés: *Una Iglesia que celebra y que ora.*
 - Kitahara Frisch, J.: *La crisis de la evolución humana.*
- Fundación Universitaria Española. Alcalá 93, Madrid, España:
- González Arintero, J.: *Desarrollo y vitalidad de la Iglesia.*
- Laboa, J. M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant'Angelo.*
- Herder Verlag. 78 Freiburg im Brg, Hermann-Herder-Strasse, 4. Deutschland:
- Pesch, R.: *Das Markusevangelium. 1. Teil.*
- Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, Polonia:
- Gryglewicz, F.: *Slowo Ciałem sie Stalo. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie.*
 - *Studia Z Dziejow Liturgii w Polsce, II.*
- Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano:
- Faberj, F.: *Alcuni scritti e lettere.*
 - Piolanti, A.: *L'Accademia di religione cattolica.*
- World Council of Churches. 150, route de Ferney, Geneva, Suiza:
- Foi et Constitution. Conseil oecuménique. *La réconciliation des Eglises: Baptême, Eucharistie, Ministère.* Les Presses de Taizé.
 - Diálogo ecuménico, Tomo 9, año 1974, nº 34. *Próximos pasos en el camino hacia la unidad de la Iglesia.* Universidad Pontificia, Salamanca.
- Del autor:
- Iammarrone, Giovanni: *Attualità e inattualità di S. Agostino.* Edizione Città di Vita. Firenze, 1975, Italia.