

TEOLOGIA

Eduardo Briancesco: "Sacramentum fidei": pensar la Eucaristía hoy • *Ernesto J.A. Maeder*: La "Conquista espiritual" de Montoya y su alegato sobre las misiones • *Mario Sergio Briglia*: Misterio de misericordia: el Buen Samaritano (Lucas 10, 25-37) • Crónica de la Facultad • Notas bibliográficas • Libros recibidos • Índice volumen XXII.

TEOLOGIA

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

TOMO XXII – N° 46

AÑO 1985: 2° semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

Director: Juan Guillermo Durán

Secretaria: Susana Duffy

**Con las debidas licencias
Registro de la Propiedad Intelectual n. 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723**

Editor responsable: Facultad de Teología

**Dirección y administración: José Cubas 3543 – Tel. 50-6428
1419 Buenos Aires – Argentina**

Suscripción 1985	₳	5.-
Al exterior (vía aérea)	u\$	15.-
Suscripción años anteriores	₳	6.-
Número sueltos simples	₳	3.-
Al exterior (vía aérea)	u\$	7.-

Cheque o giro postal sobre Bancos de Buenos Aires a nombre de FACULTAD DE TEOLOGIA, José Cubas 3543, 1419 Buenos Aires.

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1986. En De Gennaro y García, Av. Sáenz 409, Buenos Aires, Argentina.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — 1419 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXII — Nº 46

AÑO 1985: 2º semestre

SUMARIO

<i>Eduardo Briancesco</i> : "Sacramentum fidei": pensar la Eucaristía hoy	109
<i>Ernesto J.A. Maeder</i> : La "Conquista espiritual" de Montoya y su alegato sobre las misiones	122
<i>Mario Sergio Briglia</i> : Misterio de misericordia: el Buen Samaritano (Lucas 10, 25-37).....	137
Crónica de la Facultad.....	188
Notas bibliográficas.....	193
Libros recibidos.....	205
Indice volumen XXII.....	206

“SACRAMENTUM FIDEI”: PENSAR LA EUCARISTIA HOY

I. PRENOTANDOS

1. Esta simple nota reúne diversos apuntes en torno al tema del *Sacramentum fidei* para mostrar la conexión entre fe en Cristo y Eucaristía. En la línea de la exégesis católica “clásica” del cap. 6 del Evangelio de Juan, se trata de subrayar que no hay mirada auténtica y plena sobre Cristo fuera de la fe que participa al “sacramentum fidei” haciendo en él *memoria* de la vida de Jesús en su carne.

2. La óptica particular de estas reflexiones quiere encuadrarse dentro de la tradicional *via eminentiae*, tal como es formulada por Tomás de Aquino en el artículo 7 de la *Prima*, q. 13:

“*Cum sit Deus extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturas referuntur ad ipsum.*”

En otros términos: no hay otra manera de *pensar* la relación de Dios a las creaturas que invirtiendo el orden de la relación y apoyándose en el orden real (categorial) de las creaturas a su Causa Suprema. Tratándose del ser espiritual: en cuanto éste lo reconoce como su fuente invisible que se comunica *libremente a través y como* ese mismo movimiento de reconocimiento.

3. El recorrido de la “*via eminentiae*” será hecho en torno de dos temas principales:

a) Bajo la inspiración de ciertos modernos análisis lingüísticos se mostrará la complementariedad entre la *fides sacramentum* y el *sacramentum fidei*: éste aparecerá así como la confesión celebratoria de la fe cristiana. En términos más clásicos, como su acto externo ritual. En la línea de lo que Tomás de Aquino enseña sobre la “confesión de la fe” como acto externo elícito de la virtud teologal (II-II, q. 3), y sobre la oración como acto “interpretativo” de la esperanza y el deseo (II-II, q. 17, a. 2, ob. 2 y q. 83, a. 1, ad. 1).

b) Las sugerencias de ciertas lecturas de antropología cultural, a través de la relación entre mito y rito, permitirán la lectura inversa. Pasar del *sacramentum fidei* a la *fides sacramentum* aporta la posibilidad de captar al mismo tiempo el carácter teándrico (¿crístico?) de la confesión ritual de la fe y el aspecto teológico (“in spiritu et veritate”) de la celebración sacramental cristiana.

Esa doble lectura logrará quizá redondear mejor la concepción central de la Eucaristía, como *Memorial* del misterio pascual.

II. DE LA “FIDES SACRAMENTUM” AL “SACRAMENTUM FIDEI”

La expresión *fides sacramentum*, presente ya en Agustín y explorada por Hugo de San Víctor,¹ es adecuada para asumir lo que los modernos análisis de la fe quieren significar al calificarla como lenguaje *performativo*: un hablar que “hace lo que dice”; distinto de la pura enunciación constativa.

La fe tiene así algo de sacramental y eso es lo que tiende a marcar la clásica formulación del acto de fe: creer es “simul credere in Deum, Deo et Deum”. Formulación original que marca la imposibilidad de pensar el acto de fe salvo como una pluralidad de relaciones cuya primacía tiene, entre ellas, el “credere in Deum”. Desde Tomás de Aquino, que ve en él el aspecto propiamente teológico de la fe cristiana, hasta H. de Lubac que lo considera como uno de los más notables de “solecismo” cristiano.²

Sacramentalidad peculiar de la fe que debe ser ulteriormente indagada. Ya que:

a) Lo que ella hace se realiza en el “mismo sujeto que dice” (carácter autoimplicativo), pero en lugar de encerrarlo en la propia inmanencia expresa su apertura a la Trascendencia vivida como relación interpersonal con el Absoluto que le sale al encuentro (carácter extático, dialógico de la Alianza: *in Deum*).

b) Esa realidad nueva, escatológica, que el cristiano vive en la fe es recibida libremente por él. Es percepción de un llamado y voluntad de aceptarlo. El lenguaje de la fe aparece así más como *palabra* de reconocimiento que como pensamiento signifiante. El cristiano consiente al acto real por el que Dios se inaugura en su relación con El. Relación de paternidad de la que brota espontá-

1 R. Baron, *Le “sacrement de la foi” selon Hugues de Saint-Victor*, Rev. Sc. Phil. Théol., 1958, 50.78.

2 *Super Evangelium S. Ioannis*, c. VI, 1.3, n. 901, p. 170; H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier, 1969, 255ss, esp. 269ss.

neamente el *Nombre* "Abba Padre" que recapitula en un vocativo la revelación de Cristo.³

c) A ese aspecto performativo (sacramental, escatológico y de palabra instauradora de la Alianza) responde la relación, tradicionalmente atestiguada, entre *fe y bautismo*, más aun entre el mismo Símbolo de la fe y la práctica bautismal. Es sabido que sus primeros esbozos derivan de la triple interrogación bautismal que nombra a las tres personas de la Trinidad en el diálogo entre ministro y catecúmeno. En tal sentido la fe (*Fides sacramentum*) tiene su correspondiente ritual en el Bautismo (*sacramentum fidei*), dato también innegablemente tradicional.

Pero la palabra instauradora de la fe tiende a hacerse, además, pensamiento significativo. Mejor aún, el decir dialógico del lenguaje de la Alianza se resuelve necesariamente, para el hombre de la historia, en un "corpus" de "ideas" que ha encontrado su expresión más respetable en el Símbolo. Pero, como bien dice Newman:

*"Las creencias y los dogmas están vivos en la idea real que ellos tienen como fin expresar y que es la única en existir en sí; ellos no son necesarios sino porque el espíritu humano sólo puede reflexionar sobre dicha idea de manera parcial y es incapaz de captarla en su unidad y su plenitud sin dividirla en una serie de aspectos y relaciones. Ellos no son, en fin, sino los símbolos de un Hecho divino, que, lejos de estar enteramente abarcado por esa serie de proposiciones, no es agotado y sondeado en su profundidad ni siquiera por miles de otras."*⁴

Esa subordinación de los artículos de la fe al "Hecho divino" está inscrita en la misma estructura "objetiva" del Símbolo que no por nada es de forma trinitaria.⁵ El triple "credere in", referido en exclusividad a las tres divinas personas sostiene toda la armadura conceptual o simbólica del cuerpo doctrinal al triple Nombre del Padre, de Cristo y de Su Espíritu. Más aun, a la triple invocación por la que se expresa y se ejerce la relación de la Alianza. Prioridad, pues, de lo performativo sobre lo constatativo, de la *percepción vivida del valor escatológico* (la entrada en el "Reino de Dios") sobre su "conceptualización", tan legítima como necesaria. Desde este ángulo, que piensa a la fe como acontecimiento-aveni-

3 J. Guillet, *Jesús devant sa vie et sa mort*, Aubier, 1972, 116, con las citas de A. Vergotte en la nota 22.

4 Citado por de Lubac, 1. c., p. 233-234. Cf también 239-240.

5 G. Chantraine, *La confession e la foi selon la tradition chrétienne*, en la obra colectiva "La confession de la foi" (ed. por Cl. Bruaire), Fayard, 1977, 317-338, eso. 327-330.

miento, la *fides sacramentum* se expande, subordinándose, en la *simbólica* del pensamiento discursivo cristiano.

Queda el punto que más importa a nuestra reflexión. Ni la relación al bautismo ni al Símbolo agotan la riqueza del lenguaje de la fe entendido en sentido performativo. En efecto, la *praxis* teologal de la fe no sólo tiende a su propia *poiesis* simbólica en la línea de una cierta explicitación doctrinal que permita “constatar” aquello que se cree, sino que tiende también a una *poiesis* ritual que la profundice en la línea propiamente “performativa” *ie* en cuanto experiencia actual, personal y comunitaria, de la relación nueva instaurada en la Alianza. A eso, creemos, responde la Eucaristía, *sacramentum fidei* en cuanto *Memorial de la Pascua* del Señor.

Para mejor comprender esta idea es conveniente escudriñar la analogía del acto interpretativo, excelente ocasión de repensar la vieja teoría del “*instrumentum coniunctum*”. En efecto, el artista que, por ejemplo, interpreta una obra de arte creada por otro le da vida, la recrea. El hecho de interpretarla lo hace vivir como intérprete, pero a su vez, la obra misma vive por medio de éste. Hay interconexión entre ambos, más aun, el acto de interpretar sólo es pensable como la síntesis de la obra y del intérprete juntos. Ninguno de ellos es separable del otro.

La analogía se profundiza si se trata de un intérprete *vivo*. Es toda la diferencia entre el instrumentista que toca un instrumento “muerto” (el piano) y el que, por ejemplo, usa de su propia persona para interpretar (cantante, actor dramático, bailarín). En ese caso hay una síntesis total, en el mismo acto *interpretativo*, entre el valor artístico (la obra), el sujeto (el intérprete) y el instrumento ejecutante (el cuerpo o la palabra hablada o cantada *ie viva*).

Gracias a esta analogía es posible profundizar nuestra percepción de la fe como performativa. Si antes se manifestó en ella la unidad del carácter autoimplicativo y extático de la relación de la Alianza, y aquí aparece el íntimo lazo de trascendencia e inmanencia en el mismo sujeto humano (creado) de la Alianza. No sólo se ilumina así la Alianza entre el Absoluto y el hombre en cuanto relación *nueva* (movimiento ascendente), sino lo que ésta implica *ie* la transformación *intrínseca* del hombre de la Alianza, su aspecto escatológico o teologal (movimiento descendente). Más claramente, esta analogía ilustra excelentemente la peculiaridad de la Ley de la Alianza Nueva, Ley del Espíritu gravada en los corazones de los hombres. Las costumbres divinas pasan a ser humanas, e inversamente los hombres hacen “la obra de Dios” (Juan 6, 29). Es decir, toda su actividad deviene en cierto modo neumática y por eso mismo “teándrica”, reflejo disminuido de lo que sucede en

Cristo (el “instrumentum coniunctum” *Tertia*, q. 19, a. 1, ad. 2).

Este aspecto “interpretativo” de la performatividad de la fe encuentra su expresión externa, su acto externo en la celebración sacramental del rito *eucarístico*. Es allí donde Cristo presente reactualiza su Misterio Pascual, el “agere” central de sus “*mysteria vitae*”. Reactualización “interpretativa” en la medida en que creó (en la Cena) una *institución* sacramental a la que dio carácter *eclesial*, asociando para siempre a su presencia transformadora a toda la comunidad cristiana funcionalmente articulada. En ese sentido se debería quizás estudiar la relación entre los términos clásicos “*sacramentum et res*” y “*res sacramentum*”. Vale decir, la relación entre el Cristo presente sacramentalmente (gracias a las especies y al lenguaje sacerdotal) y la comunidad que El transforma en la comunión. Tal parece la óptica esencial con que habría que repensar el sentido teológico de la celebración eucarística y su carácter de “*sacramentum fidei*”.

La relación del acto de fe ya al Símbolo ya a la Eucaristía nos ha hecho hasta aquí dar una serie de pasos bien trabados:

- de la exterioridad de la Alianza (apertura estática a la trascendencia) a la interioridad teologal (o teándrica),
- del movimiento religioso ascendente que imita la relación de Cristo al Padre (esse ad) al movimiento teologal descendente que vive el Don recibido como interiorización de Cristo en el Espíritu (esse ab + esse in).

En la unidad de ambos movimientos que liga el *esse ad* y el *esse in* el cristiano percibe el *esse ab ie* su ser recibido del Padre como Don. Mejor todavía ese ser “nuevo” (esse in) es percibido en la vivencia simultánea de ambos movimientos ascendente y descendente: en el ejercicio (agere) de su fe personal y comunitaria, pensante y celebrante, el cristiano se descubre intrínsecamente transformado por el Don y abierto a la plenitud del mismo. De esa situación en la que se experimenta que Cristo es para los creyentes “*via, veritas, vita*” (Juan 14, 6), la celebración eucarística da un testimonio más completo al constituir, en cuanto “*Memorial*”, la *poiesis* propia de la fe en cuanto *praxis*. En la Eucaristía, en efecto, se trata de *hacer memoria* y no sólo de memorizar: ella es por eso, el *Memorial*.

Tal este primer recorrido que, creemos corresponde a la *via eminentiae*, tanto en lo que respecta al Símbolo como a la Eucaristía. En efecto, de acuerdo a Juan 6, 36-37, 44, 64, nadie va hacia Cristo (esse ad) si el Padre no lo atrae *ie* si no le es dado por el Padre (esse ab). Y como todo Cristo es ir al Padre e introduce en dicho movimiento a los que creen en El, es claro que no hay otra manera

de percibir el Don otorgado que en el acto de recibirlo yendo *hacia él* como fuente invisible que se nos comunica al permitirnos y facilitarnos la apertura a su comunicación. La única manera, pues, de pensar la inefable novedad de la Alianza es entrar en el movimiento que Dios instaura con los hombres que la integran, tanto personal como colectivamente. No otra cosa nos recuerdan (memoria), aunque de manera diversa (memorizar-hacer memoria), el Símbolo y la Eucaristía. En ambas hay un movimiento ascendente y descendente que coinciden aunque diversamente. Sé de una coincidencia que podría llamarse "*óntica*" en la perspectiva de la historia salvífica (economía) que desde el origen del mundo marcha hacia la escatología gracias a la acción de las tres divinas personas diversamente acentuada a través de los tiempos. Ascenso y descenso coinciden así de manera homogénea en todo el itinerario.

Pero hay también una coincidencia "*noética*" que tiene rasgos peculiares. En efecto, la venida de Cristo, aportó la plenitud de la revelación, siendo como tal el comienzo de la vía descendente. Es decir, *a partir de El* se percibe de manera diversa todo el recorrido anterior y posterior. Aunque el Don sigue descendiendo y permite así el ascenso de la humanidad a su Principio invisible, la comunicación del Don hecha en Cristo "en la plenitud de los tiempos" no puede ser superada sino participada. Por eso, a partir de Cristo el movimiento de la historia desciende y asciende al mismo tiempo, pero de manera distinta que en el caso anterior. Signo de la llegada del Reino en el que se entra por el ejercicio de la vida teológica cristiana. En tal sentido el ascenso de la humanidad hacia Dios no es sino la profundización del Don que ya le fue comunicado en plenitud en la persona de Cristo de quien desciende toda gracia y toda verdad (Juan 1, 17).

De ese doble movimiento dan testimonio el Símbolo y la Eucaristía aunque diversamente. El *Símbolo*, ante todo, cuya estructura recuerda el *círculo* del "exitus et redivus", conecta *sucesivamente* al Padre con la creación, al Hijo con el hombre Jesús y al Espíritu con la Iglesia de los Santos para concluir en la vida eterna *ie* en el Principio. Es una manera de indicarnos que el modo de proceder desde el Principio es yendo *hacia él* (esse ad). Prioridad entonces del movimiento *ascendente*. La *Eucaristía*, en cambio, recorre primero de manera *lineal* la historia de los dos Testamentos (liturgia de la Palabra) hasta culminar y quedar como *inmovilizada* en la plenitud de Cristo cuyo advenimiento (sacramentum et res) aporta las "últimas cosas" *ie* la escatología (la "res") (liturgia del Sacrificio). Es el modo de sugerirnos que no hay otra manera de ir subiendo hacia Dios sino *descendiendo* de *El a partir de Cristo* que

nos abre ya, por su Misterio Pascual, el paso a la nueva creación (esse ab + esse in).⁶

En otros términos, el Símbolo piensa el círculo en su sucesión cronológica: es la *suma de los momentos* la que hace recorrer el círculo. En cambio, la Eucaristía piensa el círculo en su verticalidad dinámica signada por el doble movimiento ascendente y descendente: hay que pensar ambos simultáneamente para captar que el círculo se recorre así en *cada momento* de la historia salvífica.

De donde la importancia considerable del aspecto "espiritual" de la comunión sacramental. Como bien lo señala la tradición teológica (Agustín-Tomás), el sentido del *comer* el cuerpo sacramental de Cristo consiste en *ser asimilado* por El a su propia vida. Vale decir, se percibe el Don de la entrega del cuerpo sacramental en la transformación "teologal" que El opera en nosotros gracias a la comunión. La fe, la esperanza y la caridad crecen por el contacto eucarístico y ese movimiento *ascendente* hace tomar mejor conciencia del amor de Dios que se nos comunica (=desciende) en el "memorial" de Cristo.

La *via eminentiae* no es, pues, más que ese ir y venir, ascendente y descendente, que los cristianos recorren, personal y colectivamente, con diversos matices ónticos y noéticos, para lograr percibir cada vez mejor que transitan el verdadero camino que conduce a la vida porque ese camino es ya la vida verdadera aunque no lo sea todavía en plenitud. Bastaría releer en esta perspectiva el capítulo de Lucas sobre los discípulos de Emaús (c. 24) para ilustrar, con sus idas y venidas, con su paso de la Palabra a la Cena, con el Cristo visible e invisible, cuanto se acaba de decir en las líneas precedentes.⁷

III. DEL "SACRAMENTUM-FIDEI" A LA "FIDES-SACRAMENTUM"

El párrafo anterior permitió, gracias a la analogía del acto interpretativo, profundizar el análisis de la fe como *praxis*, ie como acontecer del sujeto y en el sujeto creyente de la relación de la Alianza Nueva. Ella lo transforma radicalmente en su encuentro con el Misterio (revelado en Cristo) y encuentra su *póiesis* específica en la celebración de la Eucaristía-Memorial.

6 Quizá podría trazarse aquí el siguiente paralelismo: Liber Scripturae/Corpus Verbi + Símbolo - Liber Naturae/Corpus sacramentale Verbi (panis-vinum) - Liber Vitae/Corpus Mysticum Verbi (communitas).

7 Cf al respecto M. Corbin, *L'inoui de Dieu* (six études christologiques), DDB, 1981, en esp. los capítulos IV y VI.

En este párrafo se tratará, teniendo en cuenta ciertos estudios de antropología cultural que iluminan de manera nueva la relación entre rito y mito, de descubrir cómo la reflexión sobre el hecho teatral originalmente religioso arroja una luz importante en torno de la celebración sacramental de la Eucaristía. Siguiendo los estudios de René Girard acerca del "chivo emisario"⁸ se proyecta una luz singular y novedosa sobre la relación entre Edipo y Cristo tanto en la línea mítica sometida a una interpretación racional, como en la línea ritual, donde es posible relacionar el hecho teatral y el litúrgico. Reflexión difícil pero que vale la pena intentar.

Tres parecen ser las etapas principales que conviene recorrer en este itinerario: destacar, primero, el sentido *religioso* presente en el mito y el rito; segundo, un momento de *desacralización* que pasa por la racionalización "ritual" operada por el teatro y por la racionalización "mítica" intentada por la ciencia; en fin, la *resacralización* original del mito y del rito por obra de Cristo y el cristianismo. Lo que Cristo realiza en su persona (sse-agera), la Cena lo realiza en la celebración sacramental.

1. *Sacralidad-desacralización: Mito y teatro*

Imposible en tan pocas líneas hacer otra cosa que sugerir algo sobre este tema inmenso. Para ello será necesario esquematizar, aunque no demasiado, interrogándose, primero, acerca del contexto en que se plantea cada uno de los aspectos señalados; luego, sobre el hecho fundamental que se impone en dicho contexto; en fin sobre las resonancias de todo lo anterior en el plano del lenguaje y del discurso humanos.

Es sabido que el *contexto* ambiental de la tragedia griega era el festival de Dioniso, cuyo carácter nacional, popular y pedagógico (sobre todo en Sófocles, que tomamos aquí como referencia) ha sido puesto de relieve por los especialistas. Pero esto no acaba de comprenderse si se ignora o se pierde de vista el aspecto ritual sobre el que descansa el teatro griego. "En la actitud espiritual alta y solemne con que se reunían los ciudadanos a las primeras horas de la mañana para honrar a Dioniso, se entregaban ahora con el espíritu entero y con gozosa aceptación a las impresiones que les ofrecían las graves representaciones del nuevo arte".⁹

8 R. Girard, *La violence et le sacré*, 1972, *Desde cosas cachéas depuis la fondation du monde*, 1978, *Le bouc émissaire*, 1982. Todos publicados por Grasset.

9 W. Jaeger, *Paideia*, FCE, p. 232.

Así, pues, si el *acontecimiento teatral* descansa sobre la *violencia ritual*, seguramente condensada antes o después en una *creencia mítica*, se impone la pregunta: ¿Cuál es por ejemplo el sentido y el valor del "Edipo" de Sófocles? interrogante que plantea de lleno el problema del lenguaje humano. ¿Es su versión teatral una "reducción" del mito en el mismo sentido que hablarase, y se habla, de una interpretación reductora del tema edípico por parte de Séneca, Cocteau o hasta Freud? No lo parece. Pues si bien Sófocles no agotó las posibilidades del material mítico original, con todo su versión está mucho más cerca del misterio transmitido a través del mito. Por consiguiente también lo está su lenguaje. El gran trágico griego ofrece una versión de la vida humana anterior a toda racionalización, más profunda que cualquiera de sus manifestaciones particulares, o de sus posibles interpretaciones: conceptuales, científicas, literarias, y hasta teológicas. Y en cierto modo las incluye a todas. Para iluminarlos al respecto F. Fergusson propone relacionar esta actitud y este lenguaje de Sófocles con la actitud de los exégetas quienes, en contacto con la letra de la Escritura que les proponía el "Hecho-Cristo", introducían tres tipos de sondeos simbólicos: alegóricos, morales, y escatológicos. La totalidad de las dimensiones humanas se halla ahí presente. Así también, aun si Sófocles puede haber tomado literalmente como "ficciones" al rito y al mito (=desacralización), los tuvo sin embargo por válidos a lo que concierne su profundo valor humano. Su obra impone esta evidencia. Logró de tal manera revelar un contenido espiritual que incluso otros contemporáneos suyos, como Eurípides, no vieron: el misterio pre y (quizás) supraracional de lo humano. En su caso los cuestionamientos éticos (destino) y el engarce en un orden cósmico misterioso (¿dioses?/¿oráculo-naturaleza?/¿peste?) son realidades fundamentales incluso para quien formaba parte del sofisticado mundo socio-cultural de la Atenas de Pericles.¹⁰

2. Desacralización: mito y antropología

Ese substrato del universo mítico acapara la atención del antropólogo que cultiva las ciencias del hombre. En la persona de René Girard nos enseña que todo el problema del origen de la cultura, más aun del proceso de hominización, está en juego en este problema. Es su *contexto*. Y el *hecho* fundamental al que éste apunta es la *violencia original* del hombre, atestiguada por los ritos y los

10 R. Fergusson, *The Idea of a Theatre*, PUP, 1955, pp. 28-47.

mitos más variados y primitivos en el mismo momento en que a través de ellos, se pretende superarla. Se intenta así canalizar la violencia a través de un ser, víctima o chivo emisario, haciendo en torno a él la unanimidad de manera bastante económica. "Todos contra uno": divisa de cualquier grupo coherente que desemboca en un asesinato fundador de la cultura y de la sociedad.

No basta exorcisar así la violencia, hay que tratar de olvidarla y de impedir su retorno. Se la olvida contando sobre la víctima al mismo tiempo horrores y maravillas (piénsese en Edipo). Se la carga de todos los maleficios, lo que justifica su muerte o expulsión, pero al mismo tiempo se la sacraliza, reconociendo que su sacrificio aporta la vida y la bendición (mucho más si se prolonga la lectura de Sófocles hasta "Edipo en Colona"). Numerosos mitos comportan este doble aspecto. En cuanto a impedir su retorno se practican dos cosas: *los interdictos* que prohíben la violencia y lo que a ella conduce (piénsese en los "mandamientos" religiosos de todo tipo), y *los ritos* que reactualizan de manera simbólica el acto fundador, entregando a la muerte una víctima secundaria y representativa. Si de aventura interdictos y ritos dejan de funcionar histórica y culturalmente la epidemia de violencia renace. Es el drama de todas las culturas y también de la nuestra.

Esta hipótesis científica que su autor tiene por cierta (p. 137), demostrada (p. 198) y única propiamente científica (p. 165), remite a una *matriz ritual común* capaz de dar razón a través de la figura del chivo emisario, y de la unidad de las formas culturales.

3. Resacralización: Mito y Revelación cristiana

¿Qué relación existe entre Edipo y Cristo?: pregunta incisiva que no debe confundirse con un chiste ni con una aberración.

Si los cánticos del Servidor de Yahvéh, con los que el Segundo Isaías (sobre todo el cap. 53) anuncia la figura del Mesías sufriente, llevan al paroxismo los rasgos expiatorios del mito edípico, ellos proyectan por el mismo hecho su ambigüedad sobre la sombra de un Dios que parece de alguna manera practicar El la violencia. Mejor dicho, de un Dios que entra y realza desde dentro el juego de la violencia humana. Será necesario esperar la figura real de Cristo, el *Cordero de Dios* que quita el pecado del mundo, para reconocer cuál es la disyuntiva radical: matar o dejarse matar. Negación de la violencia que es el núcleo rector de la Revelación judeo-cristiana, paulatinamente adquirida en su devenir en la que se transparenta el verdadero rostro del Dios cristiano, del Padre que se revela en Jesús. "No quiero sacrificios sino misericordia"

(Mt. 9. 13); "Amad a vuestros enemigos... así seréis hijos de vuestro Padre que está en los Cielos..." (Mt. 5, 44ss.). Palabras *antisacrificiales* por cuya verdad Cristo debió dar su vida.

Así, pues, a través de los múltiples contextos del diálogo bíblico entre Dios y los hombres se va preparando la luz definitiva: *Cristo como la perfecta víctima antisacrificial*, ie sufriendo un sacrificio impuesto por los hombres que es el *no definitivo de Dios* a todo sacrificio humano "mitificado", a todo chivo emisario. Por eso Cristo es la Imagen perfecta de un Dios que es Padre y Amor. Ni ídolo ni mera idea de Dios sino su Icono más acabado, el único posible, el definitivo.

El paso de Edipo a Cristo así visualizado conduce, pues, a replantearse lo más hondo de nuestra fe cristiana: ¿quién es el Cristo Pascual? ¿qué significa invocarlo como el Cordero que quita el pecado del mundo? Conviene entonces entroncar aquí la reflexión sobre la original resacralización que el cristianismo opera en el rito y el mito. Primero en la persona misma del Redentor y luego en la celebración que El nos legó de la Eucaristía.

(1) *Resacralización teándrica*

Es la persona misma de Cristo la que realiza el verdadero culto "en espíritu y en verdad". Su muerte en la Cruz significa en efecto la más perfecta *autorrealización* del amor que se *da* libremente hasta la muerte (línea *ritual* de un sacrificio impuesto a un "chivo emisario", ¡pero que El asume en toda libertad!), y al mismo tiempo es también *autointerpretación* de Sí mismo (= del Amor) en cuanto *significa* el repudio de todo sacrificio distinto del suyo, *ie* cuyo sentido no sea anti-sacrificial (¡línea *mítica* desbordada por la revelación de un obrar —"agere"— plenamente significante!).

Nada que ver, pues, con la aceptación de ritos violentos ni don su autojustificación "teórica". Pero la originalidad cristiana se manifiesta, sobre todo, en la misma persona de su fundador. El la manifiesta simplemente en su vida y en su actividad, sin ningún recurso a celebraciones y ritos. Por el solo hecho de vivir y morir en un determinado contexto social cuyo significado El *invierte radicalmente desde dentro* por ser El quien es (= el Amor) y por vivirlo de tal manera (= el Misterio de la Pascua).

Fiel a lo que El había exigido de Pedro en *Mt. 16*, Cristo *se revela* plenamente como *Hijo* del Padre en la entrega libre de la muerte de *Cruz*. Es, pues, la acción (*agere*) la que revela su ser (*esse ad/ab*). El cristianismo es entonces una revelación moral, o si se prefiere, una moral reveladora.¹¹ No otra cosa nos recuerdan los evangelios

al destacar la confesión final del centurión romano: “verdaderamente *este hombre era el Hijo de Dios*” (mc. 15, 39).

(2) *Resacralización teologal*

La Cena del Señor, en cuanto “*sacramentum fidei*”, debe responder al mandato del que la instituyó “*Haced esto en memoria mía*”. Memorial, pues, *ie* un hacer memoria que debe calcarse sobre el “*agere*” salvífico que le da origen y sentido. La Eucaristía debe estar por lo tanto lo más cerca posible de la vida y postula, además, la calidad humana, teologal y moral, de los que en ella participan. De lo primero da testimonio la forma de festín o banquete del Reino que le dio el mismo Cristo en su acto fundador. De lo segundo se deriva la exigencia de repensar la estrecha conexión que debe reinar entre “*opus operantis*” y “*opus operatum*”. En otros términos, una revalorización del momento de la comunión dentro de la dinámica de la celebración. La *res* es la culminación del sacramento de la Alianza. Así como el “*esse*” del Cristo personal adquiere su propio sentido por el “*agere*” de su revelación Pascual, así también el “*esse*” sacramental de la Consagración tiende al “*agere*” sacramental de la Comunión, donde Cristo nos transforma espiritualmente gracias al contacto sacramental. Lo que la Iglesia ha vivido siempre en el nivel del acto sacerdotal debe ser quizá extendido a la totalidad de la participación en el culto eucarístico. En tal sentido conviene ayudarse estableciendo una última analogía entre la Eucaristía y la función teatral.

Así, por ejemplo, es posible distinguir en “*Edipo Rey*” tres niveles: la *intriga* (el “*plot*”) donde la acción se desarrolla sobre un trasfondo de historia social, el núcleo central del *destino* de un hombre enfrentado con el misterio del bien y del mal, y el trasfondo de un “*oráculo*” que lo abre a las dimensiones de una fatalidad o necesidad “*cósmico-religiosa*”. Así también, es posible sin ningún artificio comprender la estructura litúrgica de la Cena del Señor dentro de las mismas formas. La *liturgia de la Palabra* nos entronca, a través de la lectura bíblica de los dos Testamentos, con la historia religiosa de la humanidad. La *intriga* humana es leída a la luz de la Palabra escrita y encuadrada por la *memoria* de quien nos la legó (entre el *Gloria* y el *Credo*). La *liturgia del Sacrificio* nos introduce del Ofertorio al Prefacio, en el universo del hombre que se sabe venido de Dios y desea retornar a El a partir del mal en que está sumido (el pecado del mundo). Síntesis de los dos Adanes: tal el *destino* del hombre vivido en el acto celebratorio. En fin, del Prefacio a la Comunión, se manifiesta el horizonte teologal de la Eucaristía. El “*oráculo*” edípico ha sido reemplazado por el “*seno*” del Padre ante cuya presencia Cristo —el Hijo y los hijos/hermanos— en el Espíritu recuerdan de manera gozosamente cele-

bratoria el "Amor eterno" revelado en la muerte del Señor. Por eso la Consagración está enclavada en el regazo del seno paterno, entre el cántico del Prefacio y la plegaria del "Pater". Sólo en tal clima es posible reencontrar a Cristo como "Cordero de Dios", *ie* en su revelación plena de Hijo. La presencia sacramental del Cristo eucarístico opera, la *inversión*, de la marcha ascendente del Ofertorio, en la marcha descendente desde el seno del Padre. Por eso, como antes se dijo, la liturgia eucarística parece inmovilizarse al culminar en la parte sacrificial. En verdad, toda esa parte constituye un solo bloque que no puede ser separado si se quiere captar su verdadero sentido: en Cristo el Amor es más fuerte que la muerte.

A partir de semejantes premisas es posible, en fin, volver a pasar del "sacramentum-fidei" a la "fides-sacramentum". El acento en el "agere", tanto teándrico como teologal, que marca al rito de la Cena como sacramento de *nuestra fe*, repercute necesariamente sobre la comprensión de dicha virtud teologal. Nuevamente se acentúa su aspecto performativo, dinámico, escatológico, pero ahora con un marcado acento cristocéntrico. Mejor aún, es el sello del *Cordero de Dios* el que marca a la fe teologal iluminada por la luz eucarística. El segundo Adán impensable sin el primero al cual integra en su movimiento ascendente aparece querido desde siempre y para siempre al lado del Padre como la figura del hombre-Dios-Primogénito de muchos hermanos. Su figura centraliza la vida luminosa de la *Civitas Caelestis* cuya liturgia encuentra un eco pobre pero verdadero, en nuestras Cenas sacramentales. En tal perspectiva también se comprende mejor la concentración cristológica del mismo Símbolo de la fe, pero mientras en la doble lectura (ascendente y descendente) que puede hacerse de él el cristiano confiesa que si va al Padre por Cristo (*esse ad*) es porque ha sido dado a Cristo por el mismo amor del Padre (*esse ab*), en la Eucaristía el cristiano vive la experiencia incoativa del seno del Padre (*esse in*) imitando la liturgia festiva del banquete del Reino. Hermosa manera de percibir —celebrando— el carácter dinámico de la contemplación propia a la *vida eterna*.

Como conclusión se podrían proponer muchos aspectos más o menos relacionados con lo ya dicho. Baste subrayar la observación inicial de esta reflexión: no hay mirada auténtica sobre Cristo fuera de la fe que participa al *sacramentum fidei* *haciendo en él memoria* de la vida de Jesús en su carne.

Eduardo Briancesco

LA "CONQUISTA ESPIRITUAL" DE MONTOYA Y SU ALEGATO SOBRE LAS MISIONES*

La figura de Antonio Ruiz de Montoya adquirió, ya en su época, una justa fama como apóstol de los guaraníes. Su extraordinaria labor de misionero en el Paraguay está acompañada además, por sus estudios sobre la lengua guaraní, y el relato de la acción evangelizadora cumplida por la Compañía de Jesús en aquellas regiones.

Esta obra, recogida en las páginas de la *Conquista espiritual*, no tuvo entre los historiadores y críticos la misma estimación que lograron entre antropólogos y lingüistas su gramática, vocabulario y catecismo. Libro apasionado, escrito bajo la impresión que le produjera la destrucción de los pueblos del Guayrá y del Tape, por las malocas paulistas en 1631 y 1637, refleja las realidades y las contradicciones de la sociedad colonial hispano portuguesa de aquella época.

La mayoría de los historiadores ha dejado de lado la *Conquista espiritual*, en parte por las dificultades que ofrece para una ubicación clara dentro del género historiográfico, como por su descuido cronológico, su frecuente admisión de lo sobrenatural, y su apasionamiento.¹ Sin embargo, debe reconocerse que la obra es una pieza clave para comprender los conflictos de aquella época, y sobre todo, para apreciar el espíritu y la independencia con que los jesuitas emprendieron la evangelización de los guaraníes preservándolos de las condiciones oprimentes que ofrecía el régimen colonial en Paraguay.

Este artículo, redactado en momentos en que se cumple el IV° centenario del nacimiento de Montoya, busca rescatar los elemen-

* Ponencia presentada en el *Encuentro Nacional de Profesores e Investigadores de Historia de la Iglesia* organizado por la Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 4-7 de noviembre de 1985.

1 La *Conquista Espiritual* fue publicada en Madrid en 1639. Una segunda edición, en texto bilingüe castellano-guaraní se imprimió en Río de Janeiro, 1879, y una tercera en castellano en Bilbao, 1892. Pese a que se halla agotada hace ya largos años, no ha vuelto a editarse hasta la fecha. Una descripción completa de sus ediciones en Efraim Cardozo, *Historiografía paraguaya. Paraguay indígena, español y jesuita*; México, IPGH, 1959, pp. 229-255; y también Guillermo Furlong, *Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental*, (1645), BsAs., Theoría, 1964, pp. 110-119.

tos esenciales de ese libro y su mensaje. Libro que tiene tanto de alegato como de crónica y cuya estructura lo vincula a los memoriales, las hagiografías y las cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, más que a una historia formal como las que la Compañía produjo en estas latitudes a partir de Techo.

La noble exaltación de la justicia y su testimonio encendido a favor de los indios guaraníes, hacen de esta obra un texto insoslayable de aquella lucha por los derechos de los indios, y de Montoya, una figura ilustre, de estatura similar a la de los grandes evangelizadores americanos.

1. El autor y su obra

Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima el 13.VI.1585, hijo de un caballero andaluz y de una mujer peruana. Tempranamente huérfano, alcanzó a iniciar sus estudios, que quedaron sin concluir. Entre los 16 y los 21 años llevó una vida turbulenta que abandonó luego de una profunda conversión interior. En 1606 ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús, y fue ordenado en 1611 en Santiago del Estero por el obispo Trejo y Sanabria. Enviado a la provincia del Paraguay, desempeñó allí su ministerio entre los guaraníes. Desde 1622 a 1632 fue superior de los pueblos del Guayrá, y más tarde, entre 1636 y 1637, superior de todas las misiones. En ese tiempo le tocó desempeñar una tarea múltiple, en la que se destaca la fundación de pueblos y la transmigración de las misiones de Loreto y San Ignacio ante la invasión de las malocas paulistas. La conducción de esa empresa riesgosa, el enfrentamiento con los encomenderos guayreños y los paulistas, así como la dramaticidad de muchos de los momentos vividos, marcaron profundamente su carácter, tal como lo revelan sus cartas y sus libros.

La congregación provincial de la orden reunida en Córdoba en agosto de 1637, creyó necesario arbitrar recursos extraordinarios para defender las misiones y obtener, tanto en Roma como en Madrid, la condena de los ataques recibidos y la protección adecuada para los neófitos guaraníes. Se eligieron a los padres Francisco Díaz Taño (1593-1677) y Antonio Ruiz de Montoya como procuradores ante ambas sedes.

Fue así como Montoya emprendió su viaje a España, tierra en la que permaneció entre 1638 y 1643. Allí gestionó las medidas necesarias, merced a la paciencia y persuasión desplegadas para alcanzar su objetivo. La redacción de la *Conquista espiritual* formó parte de los elementos a que acudió para movilizar la opinión. La escisión de Portugal de la corona hispano lusitana en 1640 frustró

parte de los propósitos y obligó a Montoya a reemprender nuevas gestiones ante el Consejo de Indias y el Rey.

A su regreso fue destinado por sus superiores a Lima, capital del virreinato. En esa ciudad, en la que había transcurrido su niñez opaca y su juventud desarreglada, vivió, entre 1643 y 1652, los últimos años de su vida. Parte de su actividad estuvo dedicada a representar ante el virrey y la audiencia, los intereses de los guaraníes. Al mismo tiempo se entregó a una intensa vida espiritual, de la cual dejó importantes testimonios. Cuando falleció, a los 67 años, gozaba ya de fama de santo, y su funeral congregó a las personalidades de la ciudad y conmovió a los indios del Paraguay, que reclamaron su cuerpo para sepultarlo en las misiones.²

Durante su activa vida misionera tuvo ocasión de conocer y hablar fluidamente el idioma de los indios, del que redactó y publicó en Madrid tres obras: el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639); el *Arte y vocabulario* (1639) y un *Catecismo* (1640), también en la misma lengua. Como parte de su labor de superior, escribió cartas e informes, así como las Anuas de su distrito. En ellas se percibe ya la fuerza de su vocación apostólica, su capacidad de observación y su respeto y afecto por el indio guaraní. La *Conquista espiritual*, redactada en ocasión de su viaje, trasunta ese espíritu y demanda en favor de las misiones la ayuda del rey para contener los abusos y castigar a quienes de ese modo destruían la obra realizada entre los indios.³

2. Propósito y estructura de la Conquista espiritual

La misión de Montoya ante la corte de Madrid era de tal complejidad e importancia que convenía no se apartara de su cometido principal. Al menos, así lo creían sus superiores, que dudaban le

2 La más antigua biografía es la de Francisco Xarque, *Vida del V.P. Antonio Ruiz de Montoya*, Zaragoza, 1662 (hay una segunda edición, Madrid, 1900, titulada *Ruiz de Montoya en Indias*, en 4 volúmenes). Además de las referencias biográficas ofrecidas por Techo (1673) y Lozano (1754-1755), los estudios más recientes se deben a Blanco Villalta, *Montoya, apóstol de los guaraníes*, Bs.As., 1954; Guillermo Furlong, *ob. cit.*, y últimamente, Hugo Storni S.J., *Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)*, en AHSI, t. LIII (Roma, 1984), pp. 425-442, que incluye un completo catálogo de sus escritos y de la bibliografía referida a su vida.

3 Hay fragmentos de sus cartas en las Anuas de la provincia, correspondientes a 1612, 1614, 1617, 1618-1619 y 1627; es suya íntegramente la anua del Guayrá de 1628, así como otra descripción de la reducción de los Angeles, sin fecha, pero posterior a 1630. Ambas, en *Manuscritos da coleção De Angelis*, t. I. *Jesuitas e bandeirantes no Guaira (1549-1640)*, intr. Jaime Cortezão. Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951, pp. 259-298 y 342-351 (en adelante MCDA).

sobrar tiempo para atender la edición de tres obras sobre la lengua guaraní que había redactado desde tiempo atrás y que las congregaciones de la provincia paraguaya reclamaban como necesarias para su labor pastoral.⁴

Sin embargo, pese al quebranto de su salud, sus ocupaciones en la corte y otras atenciones religiosas, Montoya supo hallar oportunidad para atender la corrección de pruebas de esos libros. Y lo más interesante es que además, redactó también la *Conquista espiritual* a pedido de sus interlocutores madrileños.

¿Cómo surgió esta obra y en qué circunstancias fue escrita? El mismo lo refiere en su carta antes citada:

"El Señor don Juan de Palafox, con ser electo y publicado obispo de la Puebla de los Angeles, y hasta ahora Oidor de Indias, me pidió escribiese algo de esa Provincia. En casa se leía entonces el Anua, edificados todos de la materia, pero ofendidos del estilo, pues como se hizo por el camino, no salió con el estilo que para casa profesa. Los padres graves me pidieron que la imprimiese;..."

y más adelante, expone sus limitaciones como escritor y el modo que se acordó para redactar la obra.

*"y excusándome de mi corto estilo me aconsejaron lo encomendase al Padre Eusebio. Diéronme batería muchos días sobre ello; y hablo verdad, como es razón en lo que digo. El Padre Eusebio se excusó con un estecismo que hace. Otros dos padres, que dicen tienen buen estilo, se excusaron con sus sermones. Finalmente, yo me excusé con mi enfermedad y poca vista para escribir; pero ofreciéronme un escribiente pagado, con el cual puse el libre que envió a V.R...."*⁵

Es así que el libro fue redactado a pedido de sus oyentes, en los primeros meses de 1639, tal como lo sugieren la licencia y aprobación del mismo.⁶

4 En un memorial fechado en Buenos Aires el 13.X.1637, el Provincial Diego de Boroa le escribía al general Mucio Viteleschi: "El P. Antonio Ruiz leía algunos libros de la lengua guaraní muy bien trabajados para imprimir, pero justamente lleva en su instrucción de no ocuparse ni perder punto en su negocio hasta tenerlo concluido". MCDA, t.i., p. 288. Pablo Hernández en *Un misionero jesuita del Paraguay en la corte de Felipe IV, en Razón y Fe* N° 33 (Madrid, 1912), pp. 77-79, refiere los antecedentes de la impresión de dichos libros y sus vicisitudes iniciales, que toma de una carta fragmentaria de Montoya al Provincial (C. 1640), cuyo texto reproduce in extenso.

5 Pablo Hernández, *ob. cit.*, p. 216. El P. Eusebio Nieremberg fue un célebre escritor y místico jesuita. Una de sus obras, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaños* (1643) fue reeditada en las Misiones.

6 Su entrada en Madrid se produjo, conforme a las anotaciones de su viaje, el 22.IX.1638. La aprobación del libro por Lorenzo de Mendoza es del 16.V.1639 y las erratas corregidas el 28.VI.1639.

Su propósito aparece manifiesto en varios pasajes y de modo especial en la introducción, donde el autor recuerda su comisión ante el Rey. Luego de aludir a la obra misional cumplida y las invasiones paulistas, señala que ello

"me ha obligado a dejar aquel desierto y soledad y acudir a la Real corte y pies de S.M. ... a pedir instantemente el remedio de tantos males que amenazan... y dixera mejor, daños y peligros de perderse la mejor joya de su corona real".

y en el epílogo añade:

*"Estas cosas contadas por mayor fueron la causa de mi venida... empleo para mi dichoso, que con esperanza firme espero el debido remedio para que aquellas ovejas... usen de la libertad común a todos y reconociendo con el tributo que su pobreza alcanza, vivan amparadas del poderoso brazo con que S.M. que Dios aumente, defienda sus vasallos."*⁷

El tono vibrante y la demanda de justicia que impregna su obra, dan a la Conquista espiritual el tono de un alegato conmovedor, antes que el de una crónica.

Pero por otra parte, si bien la obra ha sido ubicada como la primera crónica de la evangelización de los guaraníes, la estructura de la misma no se ajusta del todo a dicho género. Incluso es muy probable que ya al imprimirla, se le haya planteado ese problema al editor. En la aprobación dada por Lorenzo de Mendoza, se lee lo que parece fue el título originario: *Relación de la conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. La supresión posterior de la palabra *relación* en el título definitivo parece abonar en favor de esa duda inicial.

En cuanto a su estructura, la Conquista participó tanto del estilo de una crónica, como de las formas usuales que los provinciales daban a sus cartas anuas con el informe de los progresos espirituales logrados en cada distrito.

Una lectura de sus 81 capítulos permite descubrir la siguiente estructura en el libro: una primera parte (caps. I-III, X) destinada a dar la descripción geográfica y etnográfica de la provincia. La segunda parte (caps. IV-IX; XI-XX; XXX-XXXIX) es la historia de la conquista espiritual entre los guaraníes, con noticias sobre la

⁷ La *Conquista Espiritual* caps. I y LXXVI. En otras partes de la obra aparece con claridad la intención reivindicatoria del indio guaraní, como en el cap. VIII: "No es mi intento referir los agravios que comúnmente reciben los indios, porque sería recopilar muchos autores y añadiendo lo que yo he visto, hazer muy gran volumen. Los que me obligan a venir a esta corte será fuerza referirlos en su lugar." Otro tanto se advierte, cuando dice: "que mi intento sea que los indios no sirvan personalmente, confiésolo." cap. XLV.

supuesta predicación de Santo Tomás en América, intercalada entre los caps. XXI-XXVI. La tercera parte, que responde a los moldes de una Carta Anua, describe las reducciones en general (XLV) y pueblo por pueblo (caps. LVI-LXX), con la inclusión de las biografías de los padres Pedro de Espinosa (cap. XLIV); los beatos mártires Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo (LVII-LIX) y Cristóbal de Mendoza (LXXI-LXXII). La cuarta y última parte, retoma el hilo de la historia y refiere los últimos ataques paulistas en el Tape (LXXIV-LXXVII). El libro se cierra con la transcripción de documentos y un índice de "las cosas más notables" (LXXVIII-LXXXI).

La obra, en definitiva, tanto en su propósito como en su estructura, es de género mixto. Participa del ordenamiento cronológico de una crónica, revestida del vigor de un alegato. Pero al mismo tiempo, una buena parte de su material posee el estilo inconfundible de las Cartas Anuas provinciales. Imperfecta en su forma, Montoya no busca en ella un estilo depurado, tanto como la transmisión de una experiencia misional, y una demanda de justicia para la población guaraní.

3. El testimonio personal de Montoya como fuente principal de la Conquista

Una primera lectura de la *Conquista Espiritual* deja la impresión de ser el relato de un testigo principal de la evangelización de los guaraníes sin mayor elaboración documental. Ciertamente, el autor permaneció en ese mundo guaraní más de 25 años (1612-1637) y fue protagonista de no pocos de los sucesos narrados y conocedor cabal de la lengua y costumbres de aquellos pueblos. En ese sentido, los ejemplos de su intervención pueden multiplicarse a lo largo del libro y rozan, por momentos, lo autobiográfico.⁸

Sin duda, el conocimiento del tema así como también la prisa y el deseo de brindar a la opinión un relato convincente y adecuado a los propósitos de su misión ante el Consejo y el Rey, hicieron que Montoya acudiera más a su memoria que a documentos. De ello deriva una cronología poco clara y las frecuentes digresiones con que tropieza su obra.

8 Las referencias a su vida, en cap. IV, con alusiones a su juventud y conversión; en cap. VIII, el cambio de destino misional: el Guayrá en vez de Chile; en cap. XI, sus primeras misiones; cap. XIII-XIV, la curación de su pierna tullida; cap. XV, reflexiones sobre su vida, etcétera. Las alusiones a su participación directa en hechos, referidos incluso en primera persona, son numerosos.

De ese asincronismo, o más bien de su falta de preocupación por precisar la fecha de los sucesos narrados, abundan los ejemplos⁹ Incluso las biografías han sido intercaladas con referencia a los lugares donde padecieron martirio los padres, antes que por su orden cronológico.¹⁰

La distancia cronológica con el hecho referido tampoco ha sido óbice para que Montoya introdujera discursos de los protagonistas, según el modelo clásico. Y aunque no se trata de largos parlamentos, sino más bien de fragmentos, ello parece pertinente, ya que viene a corroborar la importancia que los guaraníes asignaban a la oratoria de sus caciques y hechiceros.¹¹

¿En qué medida la memoria de Montoya ha sido fiel? Un cotejo con las Cartas Anuas conservadas permite advertir que lo fundamental del relato se ajusta a lo allí referido. Y uno de los ejemplos más claros para corroborarlo es, precisamente, la lectura del anua del Guayrá, que él redactara de su propia mano y fechara en el Tambo de Guaracibere el 2.VII.1628. En ella aparece, con mayor detalle, el relato de las entradas al Tayaoba y las costumbres de los indios, referidas en la *Conquista Espiritual* de modo más sintético, pero fundamentalmente fiel.¹²

El lenguaje usado es, por otra parte, fresco, vivo, desprovisto de amaneramiento. Cuando el tema alude a hechos graves, el tono refleja indignación y patetismo, como al describir el brutal trabajo en los yerbales:

"Tiene la labor de aquella yerba consumidos muchos millares de indios. Testigo soy de aver visto por aquellos montes ossarios bien grandes de indios, que lastima la vista el verlos y quiebra el corazón saber que los mas murieron gentiles, descarriados por aquellos montes, en busca de sabandijas, sapos y culebras, y

9 Expresiones como "habrá como seis meses" (VIII), "pasó muy poco ha" (VI) su viaje a la Asunción (XIII-XIV); la convocatoria del P. José (Cataldini) a la congregación provincial (XIV); "Desde 1628 hasta estos tiempos" (XXXVI) abundan en la primera y segunda parte del libro. Por el contrario, cuando a hechos más cercanos en el tiempo, las precisiones no faltan, como por ejemplo las fechas, de los asaltos paulistas a San Francisco Xavier y Santa Ana, en el Tape, ocurridos el 3 y 25.XII.1637 (LXXV-LXXVI).

10 La muerte del P. Pedro Espinosa (XLIV) ocurrió el 3.VII.1634; los beatos mártires (LVII) el 17.XI.1628 y la del P. Cristóbal de Mendoza (LXXI) el 25. IV.1635.

11 Así, por ejemplo, discursos de los caciques Araraá y Miguel Atiguayé (XI-XII) y sobre todo el de Neçú (LIX) o del cacique Dios Yeguacaporú (LXX), entre otros. La mayoría de las veces el texto va destacado en bastardilla, pero otras veces ello fue omitido.

12 El cotejo de los capt. XXX al XXXIV de la Conquista con el anua aludida, muestra que sólo se omitieron detalles y particularidades, algunos muy interesantes, pero que no modifican el fondo del asunto. Cfr. MCDA, t. I, pp. 282-292. Otro tanto puede hacerse con el anua general de 1626-1627 del P. Mastrilli Durán.

*como desto no hallan, beben mucho de aquella yerba, de que se hinchan los pies, piernas y vientre, mostrando el rostro solo los huesos y la palidez, la figura de la muerte.*¹³

Frecuentemente, roza lo colonial, e intercala expresiones entre paréntesis, tales como "(de quien ya dixen); (como queda ya advertido); (ya diximos); y así (con razón); un viejo (que estos suelen ser muy duros); larga historia (que saldrá algún día)", etc.¹⁴

La *Conquista Espiritual* es también pródiga en sucesos extraordinarios, lo cual la ha desmerecido tempranamente ante los ojos poco comprensivos de los historiadores. Algunos de esos ejemplos, como los que se refieren al mundo natural, pecan tanto de credulidad como de exageración, mientras que otras afirmaciones en ese mismo campo, no parecen exceder lo razonable.¹⁵

En cambio, al referirse a ejemplos edificantes entre los indios o a sucesos extraordinarios, hay en Montoya una apelación constante, abrumadora, a la intervención divina o a la acción del demonio. Hechos estos que se manifiestan en uno u otro caso a través de signos, castigos, sueños, apariciones, premoniciones, ruidos, curaciones, sudores de imágenes, etc. El autor no se afana por buscar otra explicación natural, y parece sentir de modo muy particular, esa lucha entre el bien y el mal de la cual él es, a veces, testigo o protagonista.¹⁶

De todo ello podrá pensarse como se quiera, pero de lo que no cabe duda es de la convicción con que Montoya acoge esas señales, en las cuales ve siempre, piadosamente, la mano de Dios y el misterio de lo sobrenatural en la conciencia de los hombres.

13 *Conquista espiritual*, cap. VII. Si bien Montoya confunde los efectos de la desnutrición con el consumo del mate, el texto es conmovedor. Otros, de semejante o aun mayor patetismo, al referir la cruel agonía del P. Cristóbal de Mendoza (LXXI) o la excelente descripción etnográfica de los guaraníes y los daños del servicio personal (XLV) su realismo ante las matanzas de los paulistas en el Tape (LXXV-LXXVII) como al llegar a Jesús María: "Saliónos al encuentro un hedor terrible de los muertos, cuyo número nos vedó contar la hediondez; solo una mujer hallamos viva, pero sin habla; chupada de un enjambre de moscas; abrimosle los dientes con un cuchillo, y bebido un trago de vino, pudo hablar y dixo..." (LXXVII).

14 *Conquista espiritual*, caps. LVIII, LXIII, LXIX, XLVII, etcétera.

15 Entre los primeros, todo lo relativo a víboras y culebras, o al origen de la yerba mate. En cambio, sus alusiones a la anchura del Paraná, o la grandeza de las cataratas, parecen prudentes; *ob. cit.*, III, VI, VII.

16 Por ejemplo, la curación de su pierna por intercesión de San Ignacio (XIII), la aparición demoníaca (XIX); avisos celestiales (XXX); agonía y éxtasis de una muchacha (XLI); la caída del caballo y posterior curación del P. José Cataldini, viejo ya de 68 años (LXIII) y otros. Advierte también al lector que "quiero poner fin a estas cosas que el Señor ha obrado y la Virgen Santissima... Callo muchas, contentándome con haber referido brevemente aquestas a Gloria del Señor" (XLIII).

4. Documentos y erudición

Pero, si bien el testimonio personal de Montoya fue la fuente principal de la *Conquista espiritual*, su autor no dejó de acudir también al uso de documentos y a construcciones eruditas en busca de apoyo adicional para su relato.

En el primer caso, la carta anua de 1635-1637 redactada por el provincial Diego de Boroa y fechada en Córdoba el 13.VIII.1637, fue utilizada casi a la letra, y ocupando aproximadamente un tercio de su libro. De este largo documento, del cual Montoya seguramente tenía conocimiento en razón de haber informado la parte que le correspondía como superior de las Misiones (1636-1637), dejó de lado todo lo referido a las otras residencias y colegios de la provincia.¹⁷

El relato de Montoya comienza con una advertencia general (cap. XLV) en la que esboza el panorama de las Misiones, para luego describir las reducciones del Itatin (XLVI), del Paraná (LXVII-XLIX), del Uruguay (L-LVI) y del Tape (LX-LXX). El anua que le sirvió de base seguía un orden inverso: comenzaba por el Itatin y luego describía los pueblos del Tape, Uruguay y Paraná. Cotejados ambos textos, se advierte una gran similitud entre ambos, tanto en su estructura como en los detalles. El modelo ha estado siempre a la vista del escritor, y las variantes han sido mínimas.¹⁸

En cambio, diferencias de mayor entidad se notan al tratar las reducciones del Tape. Es evidente que el hecho dominante allí fue la violenta entrada de los paulistas, y precisamente por ello, Montoya ha dejado ese tema para el final de su obra, suceso que encara con fuerza y elocuencia notable. A pesar de ser evidente la glosa o la copia del anua de 1635-1637, no hay de su parte ninguna indicación respecto de la fuente que tuvo a la vista.

Al concluir su relato, añadió algunos documentos. Dos de ellos son del obispo del Tucumán, fray Melchor Maldonado: uno dirigido a la congregación provincial y el otro fechado el II.VIII.1637,

17 Corresponde a los caps. XLV-LXXI de la *Conquista cit.* Dicha anua fue publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con un estudio preliminar del P. Carlos Leonhardt, como parte de los *Documentos para la historia argentina. Iglesia*, Bs.As., 1979, vol. XX, pp. 443-763. De dicha anua, Montoya sólo utilizó los capítulos X al XXXVI, o sea, "solo... algunas cosas tocantes a los indios, que es solo un intento." (cap. V).

18 Se advierte, por ejemplo, la omisión del pueblo de San Joaquín, una brevísima alusión al de Santa Teresa, o diferencias respecto de Corpus; en otros casos las variantes son de mero detalle, y a veces Montoya añade ejemplos o anécdotas no incluidos en la Anua, como puede verse en las referencias a San Cosme, Santa María La Mayor o Yapeyú, donde advierte que el hecho narrado "no ocurrió aquí".

remitido al rey. Ambos se hallaban también incluidos en el anua citada. A esos textos, agrega Montoya una carta del gobernador Pedro Esteban Dávila, al rey, datada en Buenos Aires el 12.X.1637, y además una R.C. del 14.IV.1633 ordenando suprimir el servicio personal de los indios. Los cuatro documentos, por su contenido, eran oportunos y abonan a favor de la demanda del autor sobre las misiones.¹⁹

Pero este esfuerzo por documentarse no paró allí. En ciertos pasajes buscó el apoyo de autores y libros cuya autoridad pudiera ser exhibida con respeto. Estos ejemplos no son muchos, ni tampoco sustanciales a los efectos de su relación, pero ponen de manifiesto algunas lecturas, y más que ello, una preocupación estimable aunque elemental por ponerse a la altura de su cometido. Una parte de las citas son lugares de la sagrada escritura. Otras aluden a los cronistas indianos, y ocasionalmente cita algún documento pontificio. Su papel, con todo, es más retórico que erudito.²⁰

Pero tal vez el esfuerzo mayor de Montoya en este orden de cosas ha sido brindar una exposición sobre la predicación del apóstol Santo Tomás en América. Dicho tema, tratado en los capítulos XXI-XXVI respondió al deseo

*"de seguir el rastro deste Santo Apóstol y assi me obliga a salir de mi provincia a la del Pirú, y creo que no salgo de mi intento, pues deseo rastrear que el santo estuvo en la Provincia del Paraguay, y que la tradición de los naturales es cierta, que traía una cruz por compañera de su peregrinación."*²¹

En los seis capítulos dedicados al tema, insiste en el respeto que los indios sentían por la cruz, el valor que asignaban al sacerdote y la tradición de la venida de Santo Tomás, o Pay Zumé o Tumé. A ello añade la referencia a un camino libre de maleza que venía desde la costa atlántica y que identifica con la senda recorrida por el apóstol. Enumera además, diversas huellas y señales dejadas a su paso por el Paraguay y el Perú. A partir de allí se remite a varias obras en apoyo de esa interpretación.²²

19 Otros documentos coetáneos, como las Cartas del obispo de Asunción, fray Cristóbal de Aresti, datadas en Bs.As. el 30.IX.1637, dirigidas al rey y al papa, refiriendo los daños hechos por los portugueses de San Pablo, no fueron mencionados por Montoya. MCDA cit. III (Río J. 1969), 281-184).

20 Las citas incluyen el viejo y nuevo testamento; algunos clásicos y padres, como S. Gregorio, Eusebio y Josefo; cronistas como León Pinelo, *De escudos y armas*; Garcilaso, *Comentarios reales*; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, (1590) y la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III (1537), sobre la libertad de los indios. Otro par de autores no ha sido posible identificarlo con claridad.

21 *Conquista espiritual*, cap. XXIII.

22. Principalmente la *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), de fray Alonso Ramos Gavilán, caps. 7-11; también, Pedro Ribadeneyra, Antonio de la Calandria, y Diego Alvarez de Paz S.J. aunque sin indicar los títulos de sus obras.

El tema no era nuevo para Montoya quien, al compilarse el Anua 1626-1627 había escrito al Provincial un largo párrafo sobre la tradición del apóstol. Allí afirmaba que:

“aunque al principio di muy poco crédito a una profesia que me referían los indios... me ha parecido referirlo ahora por aberlo oído de nuevo...”²³

Pero el estudio que Montoya realiza del tema en la Conquista espiritual, quince años después, es inconsistente y sólo aparentemente erudito. Su apoyo bibliográfico es escaso; sus testimonios poco convincentes y el propósito pareciera limitarse a seguir piadosamente las huellas del apóstol, más que a probar su efectiva presencia en América.

La elaboración erudita no era el fuerte de este hombre de acción, y la calidad del escritor declina en esta larga y fatigosa digresión. El mismo, con toda simplicidad lo reconoce al expresar finalmente

“con esto he concluido con la cruz, rastros y señales que ay en el occidente del glorioso apóstol; agora volveré a mis reducciones desseoso de que alguno tome este rasguño para tratar esta historia con fundamento.”²⁴

5. Fuerza e independencia de su alegato

El testimonio personal de Montoya y las fuentes adicionales utilizadas, confieren a la *Conquista espiritual* un valor singular como crónica y alegato sobre la situación de las misiones de guaraníes. Cabe preguntarse, sin embargo, cuál fue la independencia del autor respecto de los problemas planteados y en qué medida su pasión por la justicia pudo turbar la serenidad requerida al historiador.

La narración, que abarca hechos ocurridos entre 1610 y 1637, involucra tanto a las autoridades y vecinos españoles como a los

23 *Documentos cit.*, t. XX, p. 327. La leyenda de la venida del apóstol Tomás surgió, al parecer, de las noticias que inicialmente difundió el P. Manuel de Nobrega en 1549. *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Río de Janeiro, 1931, pp. 91 y 101. La elaboración posterior del tema fue hecha, entre otros, por fray Diego de Durán OP, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme (1570-1581)*; por fray Alonso Ramos Gavilán, *ob. cit.*; por fray Antonio de la Calandra, *Crónica moralizada del Perú (1638)* y otros autores. En el Río de la Plata, Nicolás del Tecno en su *Historia Provinciae Paracuariae (1673)*, L. 6, cap. IV, recoge abreviada la versión de Montoya, tema que Lozano ampliará luego considerablemente. En el Brasil, el P. Simón de Vasconcellos, en su *Chrónica da Companhia de Jesú, do estado do Brasil (1663)* en su L. II, párrafos 18-40, refiere también dicha tradición. Una síntesis sobre el tema en Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*, 2da. ed., Bs.As., CDL, 1946, cap. XIII.

24 *Conquista espiritual*, cap. XXVI.

paulistas, y no deja tampoco de tomar en cuenta la conducta de indios y sacerdotes. En todos los casos, hay en la obra de Montoya ejemplos claros de su opinión y elementos suficientes para valorar su independencia de juicio y su sentido de la equidad ante el problema.

El objeto principal del libro ha sido como reza su título, narrar la conquista espiritual hecha por los padres jesuitas en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y el Tape. Su labor allí ha sido *"poner paz entre españoles e indios cosa tan difícil que en mas de cien años que se descubrieron las Indias Occidentales hasta hoy, no se ha podido alcanzar"*.

De ese propósito nació su tarea misional, hasta que las invasiones paulistas

*"me han obligado a dexar aquel desierto y soledad, y acudir a la Real Corte... a pedir el remedio de tantos males."*²⁵

La actitud de españoles y portugueses constituye así el tema principal del libro y el núcleo de los cargos formulados.

Los reproches a los "vecinos y moradores de las villas de San Pablo, San Vicente y otras villas", son palmarios y descriptos con indignación. Describe los orígenes oscuros de sus pobladores.

*"castellanos, portugueses e italianos y de otras naciones, que el deseo de vivir con libertad y desahogo y sin apremio de justicia los ha congregado. Su instituto es destruir el genero humano matando hombres, si por huir la miserable esclavitud en que los ponen se les huyen..."*²⁶

Describe las malocas, las matanzas de indios, blasfemias, latrocinios, y maldades de aquellos a quienes llama "lobos vestidos de ovejas... hipocritones con rosarios al cuello". Los capítulos XXXVI al XXXVII se dedican a ellos, y su incursión al Guayrá, mientras que los capítulos LXXV-LXXVII lo hacen con referencia al Tape, en términos conmovedores y patéticos.²⁷

Sin embargo, no debe creerse que la descripción del problema está dirigida a culpar únicamente a los paulistas. También se señalan las complicidades de las autoridades hispanocriollas del Guayrá, o los delitos y abusos de vecinos y encomenderos. El libro está lleno de acusaciones y testimonios que los involucran en el maltrato de los indios (cap. VII-VIII) y de hechos que incluso rozan lo

25 *Conquista espiritual*, I.

26 *Conquista espiritual*, cap. XXXV.

27 Estas observaciones sobre los bandeirantes, tuvo ocasión de corroborarlas en Río de Janeiro, donde se detuvo algunos meses y pudo reconocer indios y personas que participaron de la entrada al Tape, con Antonio Raposo Tavares (1636) y André Fernández (1639). MCDA, t. I, pp. 291-294.

institucional, tales como violación de reales cédulas, falta de jueces, acusaciones falsas, procuradores desleales, etcétera.²⁸ Esa actitud de reserva y desconfianza para con españoles y criollos, ya había sido manifestada por Montoya con toda claridad en el anua del Guayrá de 1628, al decir:

*"y yo estoy muy desengañado de que los españoles no nos han de ayudar... porque ni quieren ni pueden... ni contra los portugueses ni contra los indios han de hacer en nuestra ayuda cosa alguna. Muestran buenos deseos y descubren malos efectos; dicen buenas palabras y hacen malas obras, y mostrándose amigos de la compañía impiden nuestros ministerios."*²⁹

Desde luego, hay excepciones, como las que corresponden al oidor Francisco de Alfaro, para el "gran soldado" e "hidalgo honrado", Manuel Cabral de Alpoim, y ocasionalmente, para otros innominados vecinos.³⁰

Por eso, la acusación de "antilusismo", en "un libro de propaganda que apuntaba a traer sobre las bandeiras de San Pablo la cólera del rey", que formula Corteçao es, no sólo excesiva, sino injusta. Las acusaciones incluidas en la *Conquista espiritual* apuntan tanto a portugueses como españoles, los que en todo caso eran súbditos del mismo rey. No hay en Montoya disimulo de unas faltas y agravamiento de otras, sino una honesta y franca denuncia de abusos cometidos por ambas partes.³¹

Y si no se halla en sus páginas un desborde de celo nacional que empañe su juicio, tampoco su condición de sacerdote le llevó a disimular faltas de otros eclesiásticos. Trazó sí, el panegírico de los jesuitas que murieron mártires o vivieron de modo ejemplar y señaló en otros su negligencia pastoral, su codicia o insidia.³² Pondera

28 El catálogo es extenso. Parte de ello se encuentra en el cap. VII, fundamental en este aspecto. También hay otros ejemplos en los cap. XIII, XXXII y XXXVIII.

29 MCDA, t. I, p. 287.

30 Sobre Alfaro, cap. VII; las referencias a Cabral de Alfoim en VIII y XXXVIII. Este fue el vengador de la matanza del Caaró, y en Corrientes, dio asilo a los jesuitas expulsados desde Asunción por el obispo Cárdenas. Un estudio sobre interesante portugués radicado en Buenos Aires y Corrientes, Raúl de Labougle, *El último conquistador del Río de la Plata*, en BADH (Bs.As. 1969), 164-185.

31 Jaime Corteçao, en su *Introducción* a MCDA cit., t. I, p. 80, le reprocha no sólo animosidad contra los portugueses, sino también ocultamiento de la labor cumplida por los jesuitas portugueses en el Paraguay (1587-1599), su "ingrato silencio sobre un hermano de la propia compañía", el P. Manuel Ortega. José Honorio Rodríguez, en su *Historiografía del Brasil. Siglo XVII*, México, IPGH, 1963, pp. 122-123, aunque desestima esa apreciación de Corteçao, no vacila en insistir en el "apasionado rencor" y la "parcialidad e intolerancia de Montoya hacia los paulistas".

32 Los panegíricos en los caps. XLIV; LVII-LIX; LXXI-LXXII. Referencias elogiosas a Lorenzana, Cataldini, Maceta, Fild, Urtazum, IX, IV, XIV, etcétera. Las faltas anotadas en VII y XVI. El reproche alude sobre todo al bautismo dado sin preparación y la negligencia en la catequización del indio, cap. XVII.

el valor del obispo Cristóbal de Aresti en el Guayrá, cuya labor contrasta con la infame labor de los capellanes portugueses, que comparten el botín de los paulistas a título de diezmo.³³

Tampoco los indios, tema principal de su defensa, son ponderados indiscriminadamente. Tuvo el acierto de distinguir, por una parte, entre guaraníes y las restantes naciones aborígenes. Describe los robos y fiereza de los guaycurúes y la incidencia de los malos ejemplos españoles en su resistencia a recibir el evangelio; la complicidad de los tupíes en las malocas paulistas; la brutalidad de los "patervos" Caingang.³⁴

Y aun entre los guaraníes, si bien rescata de ellos numerosos ejemplos encomiables, no vacila en señalar sus notas negativas, como la poligamia y el canibalismo, y nombrar a los responsables de una conducta equivocada.³⁵ Su juicio, en definitiva, no se oscurece para favorecer su línea argumental, ni cae en razonamientos maniqueos y simplificadores. Conserva los matices y es fiel a la verdad.

Conclusión

La Conquista espiritual, en definitiva, es obra de género mixto. Participa del método de una crónica en tanto rescata del pasado hechos y nombres de la acción evangelizadora de los jesuitas en el Paraguay, y los expone con sentido cronológico. Es también, al menos en parte, un informe del estado de las misiones, en un momento dado, en el estilo de una carta anua. Y es un alegato, porque apunta a referir de modo especial, los agravios que encomenderos y bandeirantes han causado a los indios. La oportunidad en que fue escrita y su propósito de influir en la opinión de la corte, coadyuvaron para que así se lo entendiera, y se dictaran en consecuencia las medidas buscadas, que corrigieron los males y castiga-

33 La intervención del obispo del Paraguay (1628-1636) en cap. XXXVII. La presencia de los capellanes, uno religioso y otro clérigo, en cap. LXXV y LXXVII. Su reparto de cautivos es corroborado más tarde, en 1638, cuando Montoya recaló en Río de Janeiro, indicando allí que el primero era carmelita, MCDA, t. I, p. 293.

34 *Conquista espiritual*, VIII, LXX, LXXIII; poligamia y antropología, X, XXX; mesianismo, XXX.

35 Los ejemplos son numerosos y basta recorrer lista de los caciques guaraníes y los adjetivos que Montoya adjudica a cada uno, para advertir la ponderación de su juicio y la huida de toda simplificación. Así, Taubici "gran cacique, gran mago y hechicero, y familiar amigo del demonio" IX; Roque Maracana "valiente y respetado" XI. La arrogante oratoria de Miguel Atiguayé XII; Araará "Muy buen indio", XII; la actitud de Tayaoba XXX-XXXI; la tétrica descripción del mago Guiraberá, XXXIII; Neçú "el mayor cacique que conocieron aquellos países" LVII; etc.

ran los delitos. Complementó, de ese modo, eficazmente, la gestión que le cupo como procurador y sirvió para ganar el consenso necesario que requerían sus memoriales al rey y al Consejo de Indias.³⁶

Tal vez por ello, la *Conquista espiritual* ha sido comparada, más de una vez, con la obra de Las Casas. En ambas se clama por la justicia, se defiende a los indios y se describe con dureza la conducta de los conquistadores.³⁷

Pero las diferencias saltan a la vista. No sólo por la época, el caudal de los escritos y la repercusión de los mismos, sino también por el tono y la ponderación de juicio que ambos autores emplearon. Si en Las Casas, "inteligencia limitada por un corazón apasionado" al decir de Menéndez Pidal, la oposición indio-español es algo absoluto, que no admite duda ni excepción, y que llega hasta la desmesura, en Montoya, esa misma pasión no llega a nublar su juicio, ni a simplificar el problema, evitando las antítesis absolutas y las culpas unilaterales.³⁸ Si en uno bulle la fiebre del publicista y el coraje de la denuncia, que se derrama en infinidad de libros y escritos, en Montoya, sólo la insistencia de su auditorio le impulsó a escribir, para volver luego al silencio de su vida religiosa en Lima.

Temperamentos semejantes, vidas distintas y obras incomparables, los une, sin embargo, el mismo amor por la justicia, el ansia de difundir la fe y el afecto y el respeto por el indio americano.

Ernesto J.A. Maeder

36 Julio Caillet Bois aprecia que la obra "forma parte de la campaña que su autor cumplió en Madrid" y traza un matizado y agudo juicio sobre los colores de la misma. En Rafael A. Arrieta, *Historia de la literatura argentina*, Bs.As., Peuser, 1958, t. I, p. 201-202.

37 Juan María Gutiérrez, en carta a Bartolomé Mitre del 28.II.1868, lo hace en términos despectivos, llamando a Montoya "rival enano de Las Casas". Mitre en su respuesta del 3.III.1868, matiza este juicio y hace reflexiones interesantes. "Es —dice— una naturaleza exaltada como Las Casas, y un espíritu visionario... tuvo algo del genio práctico de Moisés." *Archivo del general Mitre. Correspondencia literaria (1859-1881)*, Bs.As., La Nación, 1912, t. XXI, pp. 206-221. Guillermo Furlong, *ob. cit.*, p. 5, también lo compara con Las Casas "por levantar la voz, con infinita mayor razón que Bmé. de las Casas en la misma corte".

38 Ramón Menéndez Pidal, *El P. las Casas y Vitoria*, Madrid, EC, 1958, p. 133.

**MISTERIO DE MISERICORDIA:
EL BUEN SAMARITANO
(LUCAS 10, 25-37)***

INTRODUCCION

Con este estudio de la Parábola del Buen Samaritano, quisimos acercarnos un poco al Misterio de la misericordia divina manifestada en Jesús.

Como trataremos de mostrar, la figura presentada por el Señor, refleja lo más hondo de su propio misterio divino-humano: "Las entrañas de misericordia de nuestro Dios" (Lc 1, 78) se hacen palpables en la compasión del Samaritano.

El Buen Samaritano nos habla de nuestra historia de hombres caídos, a la espera de alguien que se haga prójimo, de uno que hasta ayer lejano se haga compañero —el que comparte su pan—, hermano que en su misericordia nos convierta también en prójimo y nos lleve a caminar con él.

El nos invita también a pedir el don de la "misericordia entrañable" para salir a caminar y a encontrar al hombre herido, al hombre anónimo de nuestras calles que quizá ya sin esperanza sólo aguarda la muerte.

En una sociedad como la nuestra que vive desgarrada interiormente por viejos rencores, por una incapacidad para ofrecer el perdón al hermano y que en esta situación tiende a dividirse cada día más, nuestra parábola nos ofrece un modelo de acción: capacidad de perdón, de reconciliación de lo aparentemente irreconciliable, de superación de las divisiones para empezar a avanzar juntos.

Este pequeño trabajo de exégesis, realizado al finalizar estos años de estudios bíblicos, quisiera ser un intento de reflexión a partir de un tema central del Evangelio, de lo que podría ser un

* * Disertación escrita para acceder a la Licenciatura en Sagradas Escrituras. Director: Fritzleo Lentzen-Deis, S.I. P. Instituto Bíblico - Facultad Bíblica - Roma, 1985.

futuro servicio eclesial, que ayude a iluminar, desde una profundización de la Escritura, “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo” (GS 1).

METODO

Antes de comenzar con el estudio de la Parábola del Buen Samaritano, trataremos de esbozar los pasos metodológicos que deberemos realizar para lograr una comprensión seria de nuestro texto.

Las ciencias bíblicas nos aportan una serie de posibilidades a través del análisis histórico-crítico, de la crítica literaria y la semántica, para profundizar en la Palabra de Dios. Pero estos estudios deben llevarnos a extraer el anuncio que se hace Palabra de Salvación en la Iglesia.

Por eso trataremos de pasar de un estudio diacrónico del texto, a través del análisis de los géneros (“Formsgeschichte”), el análisis de la composición (“Redaktionsgeschichte”) en la cual nació la parábola, a una lectura del texto, tal como lo tenemos hoy, tratando de comprender su sentido a la luz de los aportes actuales de las ciencias del lenguaje.

Los métodos histórico-críticos nos permitirán descubrir la relación que existe entre el texto y la historia; cuando el método histórico busca señalar fuentes y tradiciones, distintas manos en la historia de la redacción, se nos está mostrando un proceso de enriquecimiento a través del cual cada modificación asume y reformula el material anterior, otorgándole nueva y más rica significación. Nos permite también vislumbrar las referencias históricas concretas. “El texto nunca se limitó a ser memoria del pasado sino que alumbraba el presente. Esta condición de alumbrar el presente es un rasgo esencial del texto bíblico”.¹

El estudio de los factores semánticos y de los problemas lingüísticos, el estudio del género literario, el aporte de algunas de las conclusiones de los estudios semióticos, nos ayudarán a encontrar los centros temáticos, las relaciones internas del texto, a comprender su sentido a partir de un sistema de signos ordenados de un modo particular.

1 Andiañach P., *Condiciones para una semántica profunda desde América Latina*, en Rev. Bib. Arg. 13-14 (1984), pp. 69-77. Véase: Ricoeur P., *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en *Exégesis y Hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976.

Nuestro trabajo se propone, entonces, recurrir a los distintos análisis, tratar de extraer de ellos los valores que nos permiten volver al texto mismo con una nueva profundidad de lectura que nos acerque más a la inagotable riqueza de la Palabra de Dios.

Para tratar de alcanzar algunos de estos objetivos en el estudio de la Parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37), seguiremos este esquema metodológico de trabajo:

1. Género literario
2. Crítica textual
3. Traducción
4. Determinación del contexto
5. Determinación de la unidad literaria
6. Estructura
7. Exégesis
 1. Introducción de la perícopa
 2. Primer "acto" del diálogo
 3. Segundo "acto" del diálogo
 4. La Parábola
 5. Segundo "acto" del diálogo (continuación)
8. Reflexión final.

1. GENERO LITERARIO

a) Historia de la interpretación

Desde la edad de los Padres hasta nuestros días se ha recorrido un largo camino. Sabemos cómo toda la época patristica se centró, en general,² en una lectura alegórica que siguió hasta el medioevo,³ en la cual cada uno de los personajes es interpretado con un valor cristológico-eclesial.

2 Entre las principales y más conocidas interpretaciones alegóricas de los Padres podemos citar: S. Ireneo de Lyon, Adv. Haer. 3, 17 (PG 7, 930a); S. Agustín "Quaestiones evang." lib. II, q. 19; S. Ambrosio "De Genesi contra Man" (PL 15, 1718); Cirilo de Alejandría (PG 72, 681-683) Clemente de Alejandría, "Quis dives", 28ss (PG 9, 633ss).

3 Ver la historia de la interpretación patristica y medieval en: Monselewski W., "Der barmherzige Samariter. Eine Auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37" (Tübingen 1967). Cf. tb. de Lubac H., "Exégèse médiévale", (Paris 1959) Feuillet A., "Le Bon Samaritain" (Lc 10, 25-37), en Esp. et Vie 24.26 (1980), pp. 339-351; 369-382. Gerhardsson B., "The Good Samaritain - The Good Shepherd?" Coniectanea Neotestamentica, 16 (Copenhagen 1958).

Como reacción a esta lectura patrística, Jülicher⁴ insistió en que la parábola no es una alegoría sino una comparación, y que, por tanto, sólo tiene un *tertium comparationis*. Los detalles no tienen ninguna importancia. Así poco agrega el que el hombre bajase de Jerusalén a Jericó, bien podría haber subido, ni el aceite o vino que sólo sirven para el colorido de la historia. Lo único que importa es demostrar quién es mi prójimo.⁵

En los últimos años muchos estudiosos se han preguntado si la reacción de Jülicher y luego de Dodd y Jeremias⁶ no han sido exageradas. Hoy se acepta que Jesús pudo haber utilizado alguna alegoría en sus parábolas. Dood⁷ siguió insistiendo en el único término de comparación, pero llega a aceptar la posibilidad de ciertas alegorizaciones, y Jeremias⁸ también admitía en parábolas como la de los viñadores homicidas un cierto grado de alegorización, aunque más bien como excepcional, relegando más bien la alegoría normalmente a estadios secundarios de la tradición.⁹

En nuestro tiempo algunos autores¹⁰ asocian la parábola a la alegoría. Boucher distingue dos modos de significado, literal y figurativo. Toda historia que tiene ambos significados es una alegoría, si bien, como ya ha quedado establecido desde Jülicher, no es necesario un uso metafórico de cada palabra, para que sea una alegoría, sino la presencia o ausencia de una metáfora en su sentido global.¹¹

b) El género literario de la Parábola

Desde este punto de vista hay que preguntarse cuáles elementos han de ser interpretados metafóricamente en una parábola y cuáles

4 Cf. Jülicher A., *“Die Gleichnisreden Jesu”*, Tübingen, 1910³.

5 Cf. Stein R.H., *“Interpretation of the Parable of the Good Samaritain”*, en *“Scripture, Tradition and Interpretation”*, (F.S.E.F. Harrison, Gasque, Erdmann, 1978), p. 285.

6 Cf. Dodd C.H., *“Las parábolas del Reino”*, (Cristiandad, Madrid, 1974) pp. 31-35. Cf. Jeremias J., *“Le parabole di Gesù”* (Paideia, Brescia 1973), pp. 66ss.

7 Cf. Dodd C.H., *op. cit.*, p. 27.

8 Cf. Jeremias J., *op. cit.*, p. 35.

9 Cf. Jeremias J., *op. cit.*, pp. 66-89.

10 Cf. Leland R., *“The Literature of the Bible”*, Grand Rapid, Zondervan 1974, p. 301; Cf. Boucher M., *“The Mysterious Parable. A Literary Study”* (Catholic Bib. Ass. of Am., Washington 1977), pp. 14-25. Cf. especialmente Crossan J.D., *“Cliffe of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus”* (Seabury, New York 1980).

11 Cf. Boucher M., *op. cit.*, p. 20.

son los referentes metafóricos de estos elementos.¹² Para llegar a responder a esto, es necesario analizar los contextos bíblico e histórico en los que la parábola se encuentra; hay que pensar también en las reacciones que Jesús esperaba que tuviesen sus oyentes cuando relataba una parábola. Hay elementos que tienen una significación metafórica, como el padre, el pastor, el rebaño, el campo, la viña, etcétera. Por tanto, el problema no es negar la posibilidad de la alegoría dentro de una parábola, sino buscar dentro del contexto vital de la parábola y de la Biblia en general cuáles elementos pueden ser interpretados en este sentido. Desde este punto de vista la explicación agustiniana de la parábola del Buen Samaritano no es incorrecta porque alegórica, sino porque su alegorización es anacrónica respecto al *Sitz im Leben* de Jesús.¹³

Otra búsqueda importante aportada por los últimos estudios y que hacen revisar las teorías hasta ahora aceptadas, es el del punto principal de la parábola. Stein¹⁴ asume la siguiente definición a partir de los autores clásicos: Jülicher, Dodd y Jeremias: "Cuando se investiga una parábola uno debería contentarse con tratar de entender el punto principal (the one main point) de la parábola". Nuestra parábola describe la conducta constante de figuras paralelas, una es aprobada, las otras condenadas. La del Samaritano es presentada como la actitud con la cual los oyentes de Jesús se identifican, la otra tipificando la conducta de los oponentes de Jesús.¹⁵ Esto sólo lleva a preguntarse si la parábola tiene como única "pointe" el deber del amor al prójimo o si hay también otros puntos importantes a tener presentes. Jeremias¹⁶ admitía esta posibilidad para algunas parábolas. El punto de vista de cada oyente (discípulos, fariseos) puede llevar a diferentes interpretaciones auténticas. Una interpretación puede completar la siguiente.

Bailey¹⁷ discierne para cada parábola grupos de motivos teológicos en vez del tradicional punto principal, algunos de los cuales pueden estar subordinados. Se puede leer una parábola desde los diferentes puntos de vista de cada uno de sus personajes, siempre que la parábola haya sido pronunciada desde sus orígenes desde estas diversas perspectivas.

12 Cf. Blomberg C., "New Horizons in parable research", *TrinJourn* NS 3 (1982) pp. 3-17; cf. especialmente p. 7.

13 Cf. *Ib.*, pp. 7-8.

14 Cf. Stein R.H., *art. cit.*, p. 285.

15 Cf. Blomberg C., *art. cit.*, p. 10.

16 Cf. Jeremias J., *op. cit.*, pp. 131 y 186.

17 Cf. Bailey K.E., *Poet and Peasant* (Grand Rapids, Eerdmann 1976), pp. 72-74.

Nuestra parábola ha sido interpretada desde Jülicher hasta Jeremias¹⁸ como una "historia ejemplar". Esta interpretación es utilizada para cuatro parábolas, que sólo se encuentran en Lucas: El Buen Samaritano (10, 25-37); El Rico necio (12, 16-21); El rico malo y Lázaro el pobre (16, 19-31) y el Fariseo y el Publicano (18, 9-14). Estas parábolas son distinguidas por los autores de las otras en tanto no toman sus símbolos de un campo diferente al del relato, sino que su enseñanza queda dentro del horizonte de la historia narrada, las imágenes serían caracteres representativos de una conducta a seguir. En nuestro caso la "historia ejemplar" mira a enseñar cómo se ha de amar a un prójimo necesitado.¹⁹

Crossan²⁰ ha tratado de demostrar que al menos en el nivel de la parábola original ésta no fue simplemente una historia ejemplar, sino una verdadera parábola y que por tanto opera también en un nivel metafórico. Al operar en este nivel metafórico la parábola se acerca a la alegoría, aunque se distingue de ella en cuanto su contenido no es reducible a categorías abstractas, sino que es necesario ese nivel para su comprensión, puesto que la parábola es una exigencia absoluta del arte poético. Nosotros pensamos que no es necesario sacar la parábola de su contexto actual (10, 25-29.36-37) para aceptar que la parábola opere en este nivel metafórico. Trataremos de mostrar a través del comentario exegético cómo la imagen se abre a varios planos en los que el "ejemplo" manifiesta a su vez el misterio de la misericordia divina manifestada en Jesús.

2. CRITICA TEXTUAL

Seguimos el texto según la 26a. edición de Nestle-Aland en "Greek English New Testament" y la 3a. edición de "The Greek New Testament" de United Bible Societies.

El texto no presenta en general variantes importantes salvo en el v. 32, donde los principales manuscritos traen distintas "lecturas" que debemos evaluar.

Algunos traen el participio "genómenos" mientras otros lo omiten; otros, en cambio traen "elthōn" omitido por otros y un tercer grupo utiliza los dos:

Traen "genómenos": P45; A; C, D; E; G; H; K; M; S; U; V; W; Γ; Δ; θ; Λ; y algunos minúsculos.

18 Cf. Crossan J.D., "Parable and Example in the Teaching of Jesus", en *Semeia* 1 (1974) pp. 63-98.

19 Cf. *Ib.*, pp. 63ss.

20 Cf. *Ib.*, pp. 85-88.

P75 y \aleph ; B; L; X; \equiv ; 0190; 28; 33; 700 omiten este participio. (\aleph por homoteleuton omite todo el versículo).

Pero otro grupo de mss importantes traen el participio "elthōn", a saber: p75; \aleph^c ; B; C; E; G; H; K; M; S; U; V; W; Γ ; Δ ; \equiv y minúsculos. En cambio lo omiten: p45; D, Π y minúsculos.

De estas listas sacamos en conclusión que hay manuscritos que tienen los dos participios (C; E; G; H; K; M; S; U; V; W; Γ y Δ) mientras que P75; \aleph ; B; L; X; \equiv traen sólo "elthōn" y p45; D; Π trae sólo "genómenos".

Los principales manuscritos retienen "elthōn" y algunos de éstos omiten el primer participio, lo que lleva a Nestle-Aland a ponerlo entre paréntesis. Es difícil decidir si el texto largo, pareciendo redundante fue acortado por los copistas, algunos de los cuales habrían suprimido "genómenos" y otros "elthōn" o si el texto largo es el resultado de una fusión. A favor de la inclusión de "genómenos" está el uso que hace de la expresión "genómenoi katà" en Hch 27,7 lo que hace pensar que es una expresión lucana.²¹

Siguiendo a Plummer²² y apoyados en los importantes testigos que usan la fórmula larga, nos parece conveniente mantener los dos participios que no serían una expresión redundante, sino un intento de señalar más claramente la diferencia entre las acciones del sacerdote y las del levita. Mientras el primero baja por el camino, ve y pasa de largo, el levita, "yendo por ese lugar" (genómenon katà tòn tópon), "va y ve". En esta lectura las expresiones "katébainen en te hodō ekeíne" y "genómenos katà ton tópon" quedan en paralelo y por otra parte las expresiones "idōn", que responde a la acción del sacerdote, y "elthōn kai idōn" del levita, quedan también enfrentadas subrayándose así una doble acción del levita respecto del sacerdote. El primero "ve y pasa de largo", mientras que el segundo "se acerca, ve y pasa de largo".

Por tanto, leeremos el versículo 32 de la siguiente manera: "Leuites genómenos katà tòn tópon elthōn kai idōn antiperēlthen".

3. TRADUCCION DEL TEXTO

25. En esto se levantó un jurista y para ponerlo a prueba le dijo:

21 Cf. Metzger B., "A Textual Commentary on the Greek New Testament", United Bible Soc., London, 1975), pp. 152-153.

22 Cf. Plummer A., "A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke" (Edinburg 1906), p. 287.

- “Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?”
26. El le dijo:
—“¿qué está escrito en la ley? ¿qué es lo que recitas?”
27. El le respondió:
—“Amarás al Señor tu Dios
con todo tu corazón,
con toda tu alma,
con todas tus fuerzas
y con toda tu mente
y a tu prójimo como a ti mismo”.
28. Entonces le dijo:
—“Respondiste correctamente. Haz eso y vivirás”.
29. Pero él queriendo justificarse le dijo a Jesús:
—“¿y quién es mi prójimo?”
30. Jesús le contestó:
—“Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó
y cayó en manos de unos bandidos.
Estos lo desnudaron, lo golpearon y se fueron
dejándolo medio muerto.
31. Casualmente bajaba por aquel camino un sacerdote y al verlo
pasó de largo.
32. De igual manera un levita llegó a aquel lugar, se acercó, lo vio
y pasó de largo.
33. Pero un samaritano que iba de viaje, se le acercó, y al verlo se
compadeció.
34. Y acercándose vendó sus heridas echando en ellas aceite y
vino y poniéndolo sobre su propia montura lo llevó a una
posada y lo cuidó.
35. Al día siguiente sacó dos denarios y dándoselos al dueño de la
posada le dijo:
—“cuídalo y lo que gastes de más yo te lo pagaré al volver”.
36. —“¿Quién de estos tres, te parece, llegó a ser prójimo del que
cayó en manos de los bandidos?”
37. El entonces le dijo:
—“El que tuvo misericordia de él”.
- Jesús le dijo:
—“Ve y haz tú lo mismo”.

4. DETERMINACION DEL CONTEXTO

a) Sección del comienzo del viaje a Jerusalén

Nuestra perícopa se encuentra en la sección del Evangelio de

Lucas que comienza en 9, 51 con el viaje de Jesús a Jerusalén.²³

Es interesante notar que en el v. 52 Jesús envía a los mensajeros para que le preparen un lugar en una ciudad de samaritanos donde luego no lo reciben. A partir de esta perícopa, el evangelio se caracteriza por su estrecha relación con los discípulos, con su vocación y misión, con la revelación a los pequeños. 9, 54-56 es la discusión con Santiago y Juan; luego siguen los "logia" sobre el seguimiento de Jesús (57-61); la misión de los setenta y dos discípulos (10, 1-20); el "logion" sobre el evangelio revelado a los pequeños (10, 21-22) y por último (10, 23-24) una bienaventuranza a los discípulos por lo que ven y oyen.

La introducción en este contexto de 10, 25ss resulta un poco extraña ya que aquí no se menciona más a los discípulos, con quienes se supone va de camino y se centra en el diálogo con el jurista. Al terminar la parábola del buen samaritano (v. 38) se vuelve a hacer mención del cambio y se alude a los discípulos (autoús) aunque el texto se centrará en el diálogo con Marta y María (10, 38-42). En 11, 1ss vuelve a presentarse en diálogo con los discípulos y les enseña el Padre nuestro (11, 1-4) y se concluye con una parábola (11, 5-8) y una enseñanza (11, 9-13) sobre la oración.

Lo anterior y lo siguiente a 10, 25-37 se centra entonces sobre la vida y enseñanzas a los discípulos en el contexto del camino hacia Jerusalén y por tanto como preparación del "éxodo" del Señor y de la futura misión. Desde este punto de vista la parábola ha sido puesta aquí por Lucas entre los puntos esenciales que los discípulos deben vivir en su condición de tales. En este camino hacia Jerusalén los Apóstoles son instruidos directa o indirectamente sobre las exigencias de la vida apostólica en sus relaciones con Jesús, con Dios y en cuanto predicadores; y entre las exigencias de su misión, el don de la revelación recibida, el misterio de la comunión con el Padre en la oración, la enseñanza fundamental del amor, uno de los centros del mensaje de Jesús en Lucas.

Esta manera de haber colocado los distintos pasajes, nos sugiere que Lucas no está tan preocupado aquí por señalar una sucesión cronológica de acontecimientos cuanto una serie temática.

*b) Indicios unificantes*²⁴

Dentro de esta sección en la que debemos leer nuestra parábola

²³ Cf. Schmid J., "El evangelio según San Lucas" (Herder, Barcelona 1968), pp. 251-254.

²⁴ Cf. Grupo de Entrevernes, "Signos y Parábolas. Semiótica y texto evangélico" (Cristiandad, Madrid 1979), p. 40.

(9, 51 - 10, 42), tenemos algunos indicios unificantes. En efecto, llama la atención la gran cantidad de movimientos que se jalonan a lo largo de toda la sección. Podemos subdividir estos movimientos en dos grupos: los que introducen las diferentes perícopas y las indicaciones de movimientos propios de cada una de ellas.

1. Introducción de las diferentes perícopas

- 9,51: Jesús decide ir a Jerusalén: poreuesthai
 10,1 : Envío de los discípulos: apésteilen... eis pásan pólin
 10,17: Vuelta de los discípulos: hupéstrepsan
 10,30: Parábola del Buen Samaritano: katébainen
 10,38: Marta y María: poreuesthai²⁵

2. Indicaciones de movimientos propios de cada perícopa

- 9,52: Apésteilen... poreuthéntes eisēlthon
 9,57: poreuoménōn... akoluthēsō
 9,59: akolúthei moí... epítrepson moí apelthónti
 9,61: akoluthēsō... epítrepson
 10,3 : hupágete... apostéllō
 10,4 : eisélthēte
 10,7 : metabáinete
 10,8 : eisérchēsthe
 10,10: eisélthēte
 10,17: hupéstrepsan
 10,25: anéstē
 10,30: katébainen
 antiparēlthen
 10,32: antiparēlthen
 10,34: proselthōn
 ēgagen
 10,35: epanérchesthaí
 10,37: poreúou
 10,38: eisēlthen

Estos índices nos ayudan a ver la importancia que Lucas dio en esta sección a los movimientos. Se podrían establecer esquemas de recorridos correspondientes a los distintos personajes, ver comparativamente los movimientos de unos y otros. Así, por ejemplo, que Jesús suba a Jerusalén (9, 51) y que el hombre de la parábola

²⁵ Cf. Crespy G., "La parabole dite 'Le Bon Samaritain'" *Recherches structurales*, en *Etd. Théol. et Relig.* 48 (1973) pp. 61-79. Ver espec. p. 63.

y el sacerdote bajen podría tener su importancia. Por el momento estas indicaciones nos permiten encontrar un criterio para enmarcar nuestra parábola en su contexto próximo.²⁶

Tendremos oportunidad de volver a este aspecto en el estudio de la estructura y en el desarrollo de la sección exegética de nuestro trabajo.

5. DETERMINACION DE LA UNIDAD LITERARIA

a) Lc 10, 25-37

Tenemos varios indicios que nos permitirán determinar la unidad literaria.

1. La expresión “kai idoù...” con la que comienza 10, 25 es una locución que sirve para encadenar distintas secciones. No encontramos otra locución semejante hasta 10, 38 que comienza con “egéneto dé en” o “En... dé” según otros manuscritos. Estas dos expresiones son nuestros primeros indicios de la unidad que se encuentra entre estos dos versículos.²⁷

2. Habíamos señalado ya la dificultad que hay en el paso del versículo 24 al 25. En 24 Jesús pronuncia la bienaventuranza de los discípulos porque ellos pueden ver y oír lo que los profetas quisieron ver y oír y no pudieron y en 25 entra en escena el legista inesperadamente, mientras que en todo lo anterior los únicos actuantes habían sido Jesús y los discípulos. Esta misma dificultad nos ayuda a separar la perícopa puesto que hay un evidente cambio de situación y de actores.

3. El verbo “anéstē”, que indica el movimiento del legista para comenzar su pregunta y que lo pone en la escena encuentra su correlato en el v. 37 donde Jesús le dice: “Poreúiou”. Este verbo, al que algunos autores²⁸ consideran sin peso propio sirve, sin embargo, para señalar el fin de la presencia del legista en la escena. “Entró” levantándose, ahora sale.²⁹

4. En el v. 38 Jesús aparece nuevamente con los discípulos y se señala un nuevo movimiento suyo; vuelve al camino y entra en una casa. Este cambio de escena da comienzo a una nueva perícopa.

26 Cf. *Ib.*, pp. 61-62.

27 Cf. *Ib.*, p. 63.

28 Cf. Ramarson L., *Comme 'Le Bon Samaritain', ne cherche qu'à almer*, en *Biblica* 56 (1975) pp. 532-533.

29 Cf. Crespy G., *art. cit.*, p. 63.

Comparando los tres sinópticos vemos que por una parte Mt y Lc coinciden en tanto el legista hace una pregunta para tentar a Jesús, mientras que en Mc todo el diálogo se da en un tono positivo, tanto en el principio como en la conclusión.

En Mt y Mc se pregunta por el "mandamiento más grande de la ley". Podríamos decir que es una pregunta teórica o teológica. En Lc en cambio la pregunta es esencialmente práctica: "Qué haré". En Mt y Mc Jesús responde; en Mc el escriba acepta la respuesta de Jesús repitiendo sus términos. En Lc Jesús no responde la pregunta sino que hace a su vez una pregunta al legista quien da la respuesta correcta (cf. v. 28).

Esta comparación nos permite ver cómo tanto la finalidad de la pregunta como el contexto son muy diferentes. Nada obliga a pensar que sea el mismo episodio.³¹ Lo único en común es el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Siendo éste un punto tan importante de la doctrina de Jesús es normal que se haya repetido en diversas ocasiones este tema en diferentes contextos. Jeremias muestra cómo es normal que Jesús se repita a sí mismo como los grandes maestros.³²

6. ESTRUCTURA

a) El diálogo inicial y final

La primera parte de la perícopa se presenta como un diálogo entre un legista y Jesús. Algunos autores³³ presentan este diálogo formado por dos preguntas del legista y dos respuestas de Jesús (25b. 27 y 29b. 30ss). De hecho notamos que el esquema es más complejo e irregular.

El texto se presenta como una narración (el primer verbo, en el v. 25, anéstē; está en aoristo), pero inmediatamente se transforma en discurso dialogado (verbo en 1.ª persona singular en el v. 25) y terminará del mismo modo (v. 36: 2.ª persona singular del presente). Sin embargo estos diálogos se insertan en un trasfondo narrativo señalado por las introducciones a cada parte del diálogo

31 Cf. Plummer A., *op. cit.*, 283ss; Cf. Jeremias J., *Parabole*, p. 250s; cf. Manson T.V., *The Saying of Jesus* (London 1954), pp. 259-260; cf. Feuillet A., *art. cit.*, p. 341. La opinión contraria es aducida hoy, entre otros por Crossan J.D., *art. cit.*, quien trata de demostrar que la unión de los textos se habría realizado a nivel de la tradición en la fuente de Lucas.

32 Cf. Jeremias J., "*Parabolé...*", pp. 140 y 251.

33 Cf. The Century Bible, N. ed., "*The Gospel of Luk*", (Earle Ellis 1966), p. 157.

con el verbo "lego" en aoristo. (Cf. vv. 26: eípen; 27: apokritheís eípen; 28: eípen; 29: eípen; 30: hupolabōn eípen).

La primera pregunta del legista, con la que se abre el diálogo, no es respondida por Jesús sino con otra pregunta a la que el legista responde con la cita de Dt 6, 5 y Lev 19, 18.

Esta primera parte (v. 25-28) pareciera un desarrollo completo y armónico:

- ... legōn
 A ti poiēsas zōēn
 eípen
 B en tō nōmō
 eípen
 B' agapēseis...
 eípen
 ortōs apokrítheis
 A' poiei zēsē

En el v. 29 comienza un nuevo desarrollo, pero que se relaciona con lo anterior y con lo que sigue. En el diálogo aparentemente concluido esta continuación hace aumentar la tensión del lector y su atención a lo que sigue. El verbo dikaiōsai, justificar, lleva de algún modo a poner en cuestión lo dicho.

Para justificarse el legista hace una nueva pregunta: "¿Quién es mi prójimo?". Aquí Jesús contesta o replica (hupolabōn) con la parábola. Podemos preguntarnos: ¿es una respuesta de Jesús o más bien hay que leerla como una nueva pregunta, o la introducción a una pregunta que se concretizará en el v. 36? Siguiendo a Bailey³⁴ creemos que se puede interpretar como tal. La parábola no se concluye sino con la pregunta que sigue a la parábola sin solución de continuidad. A esta pregunta, introducida por la parábola, el legista responde en 37: "El que tuvo misericordia". A esta respuesta, como en la primera parte (cf. v. 28) Jesús responde a su vez con un "haz esto" (v. 37b).

Si esto es así, la perícopa se desarrolla a través de un diálogo en dos partes o "actos" que podemos esquematizar de la siguiente forma:

1er. "acto" del diálogo

- Preg. 1 (leg.) "¿Qué haré para heredar vida eterna?"
 Preg. 2 (Jes.) "¿Qué está escrito?"

³⁴ Cf. Bailey K.E., "Through Peasant Eyes", Grand Rapids, Eerdmans 1980), pp. 34-35.

Resp. 1 (leg.) “amarás al Señor... y a tu prójimo”

Resp. 2 (Jes.) “Haz esto y vivirás”.

2do. “acto” del diálogo

Preg. 1 (leg.) Queriendo justificarse. “¿Quién es mi prójimo?”.

Preg. 2 (Jes.) “Un hombre bajaba... ¿Quién de estos tres... prójimo?”.

Resp. 1 (leg.) “El que tuvo misericordia”

Resp. 2 (Jes.) “Haz otro tanto”.

Aparecen así dos diálogos anudados en los que Jesús responde al legista con una segunda pregunta y el legista es quien responde en cada vuelta del diálogo a la pregunta que él mismo hizo al comienzo. Cada pregunta del legista es introducida (vv. 25 y 29) por los motivos que lo mueven a interrogar a Jesús. En 25 quiere tentarlo, en 29 se quiere justificar.

b) La parábola

Si bien este esquema parece correcto para la redacción final del evangelio, se nota que la parábola como tal sigue un esquema propio y que podría ser leída sacándola del contexto. Los autores se hallan divididos en este punto y han puesto muy diversas soluciones.³⁵ Algunos, como Crossan³⁶ piensan que el primer diálogo es paralelo a los de Mt y Mc y que Lc y su fuente lo unió a la parábola a través del v. 29 y que esta unión queda evidenciada por la dificultad de hacer concordar la pregunta del legista en 29 con la pregunta de Jesús en 36 (“plēsion” en sentido activo y en sentido pasivo respectivamente). Siguiendo a Jeremías³⁷ pensamos que estas dificultades apuntadas son discutibles y que se puede creer que la parábola ha de ser comprendida e interpretada dentro del diálogo que la enmarca.

De todos modos, si bien el marco es importante, la parábola tiene una propia estructura que debemos a continuación analizar:

El relato comienza con “anthrōpós tís”, un hombre, introducción común a diversos relatos de Lucas (14, 2; 15, 11; 16, 1; 16, 19; 19, 12; 20, 9). Salvo 14, 2 todas las otras citas son el comienzo de una parábola.

35 Cf. *Ib.*, p. 36.

36 Cf. Crossan J.D., *art. cit.*, pp. 66-70.

37 Cf. Jeremías J., “Parabole...”, p. 247.

La parábola se divide en tres escenas principales: 20b; 31-33 y 34-35. Dividimos estas escenas siguiendo el criterio de los cambios de situación y los movimientos de los personajes.

La primera escena (v. 30b) presenta al sujeto de la parábola ("un hombre bajaba...", y las acciones que padece por parte de los ladrones hasta el retiro de éstos (ápēlthōn). Las acciones de los ladrones son cuatro y se contrapondrán de algún modo a las acciones del Samaritano en la última escena (v. 34).

La parte central (vv. 31-33) se divide a su vez en tres sub-secciones. Cada una de ellas comienza con la entrada de un nuevo personaje: el sacerdote, el levita y el samaritano. En cada una se describe la actitud de cada uno para con el hombre "medio-muerto". Culminan con el verbo en aoristo puesto al final de cada versículo. Las acciones de cada uno se corresponden con las de los otros. Tratamos de visualizar esto a través de un esquema:

1. Hiereús katébainen
Leuítēs genómenos
Samarítes odeūōn
2. en tē hodō ekeínē
katá tòn tópon
ēlthen kat'autōn
3. kai idōn autōn antiparēlthen
elthōn kai idōn antiparēlthen
kai idōn esplagchnísthē

Esta triple repetición y crecimiento de la tensión, típico de los relatos populares y frecuentes en varias parábolas de Jesús, marca la tensión de esta parte central.

La tercera parte (vv. 34-35) desarrolla extensamente las actitudes del Samaritano para con el hombre herido. Aquí podemos distinguir tres momentos diferentes: la curación (v. 34a); el traslado a la posada (v. 34b), el diálogo con el posadero (v. 35).

Comparando ahora estas tres escenas encontramos una serie de relaciones entre ellas que es importante señalar.

Entre la primera y segunda sección hay una relación fuerte indicada por la construcción de sus respectivas introducciones:

30b: anthrōpós tis katébainen

31b: hiereús tis ratébeinen

Hay un movimiento idéntico de los dos, que bajan de Jerusalén a Jericó. Este matiz de unión hace más fuerte en el contexto la separación absoluta de los dos dentro del relato.

En la segunda sección el único verbo que se repite en cada versículo es "idōn".

En las tres secciones llama la atención la presencia del verbo "erchomai" o de sus compuestos: en el v. 30b apélthon, para los ladrones, en los vv. 31 y 32 antiparēlthen para el sacerdote y el levita; en el vs. 32 elthōn, para el levita; en el v. 33 ēlthen y proselthōn para el Samaritano. Pareciera intencionado el subrayar los motivos del "ver" al hombre y, por otra parte, los distintos movimientos de los personajes que entran y salen de escena que siempre señalan un irse, acercarse, alejarse con respecto al hombre herido.

Encontramos también relaciones entre la 1a. y la última escena, en las que parece se contraponen los movimientos de los ladrones con los del Samaritano:

se fueron	—	se acercó
cayó en manos de salteadores	—	montándolo...
desnudaron e hirieron	—	vendió sus heridas
dejándolo medio muerto	—	cuidó de él

La parábola, como indicamos, termina transformándose en una pregunta de Jesús sobre "quién llegó a ser prójimo del hombre que cayó en las manos de los bandidos" (v. 36). Aquí vuelven a aparecer los motivos del diálogo inicial. La palabra "plēsion" en la pregunta de Jesús retoma la pregunta del legista que él ahora debe contestar (cf. vv. 29 y 36). El diálogo, del mismo modo que había comenzado, se centra sobre el hacer (poieo) (cf. v. 25b; 28; 37b).

La importancia de cada una de estas particularidades que hemos tratado de presentar en el estudio del esquema deberán ser retomadas en la parte exegética de este trabajo.

Teniendo en cuenta los distintos elementos analizados, podemos ahora presentar un esquema global de Lucas 10, 25-37.

c) Esquema de la estructura

INTRODUCCION - PRESENTACION DEL INTERLOCUTOR 25a

Primer "acto"

A. Preg. 1 (Leg.)	"¿Qué haré... vida eterna?"	25b
B. Preg. 2 (Jes.)	"¿Qué está escrito...?"	26
B' Resp. 2 (Leg.)	"Amarás al Señor... y a tu prójimo"	27
A' Resp. 2 (Jes.)	"...haz esto y vivirás"	28

Segundo "acto"

Preg. 2 (Leg.)	Queriendo justificarse... "¿Quién es mi prójimo?"	29
Preg. 2 (Jes.)	Parábola... "¿Quién de éstos...?"	30-36
1.	Presentación de la situación: "un hombre bajaba..."	30b
	Acción de los ladrones.	
	- desnudaron	
	- golpearon	
	- se fueron	
	- dejándolo medio-muerto	
2. a.	Sacerdote	
	- bajaba	
	- vio	
	- siguió	31
b.	Levita	
	- viniendo	
	- fue-vio	
	- siguió de largo	32
c.	Samaritano	
	- viajando	
	- vio	
	- se compadeció	33
3. a.	Acciones del Samaritano	
	- acercándose	
	- vendó las heridas	
	- lo montó y condujo	
	- cuidó de él	34
b.	Diálogo del Samaritano con el posadero	
	- (al día siguiente)	35
	Preg. 2 (continuación) (Jesús) "¿Quién de estos tres?"	36
	Resp. 2 (Leg.) "El que tuvo misericordia..."	37
	Resp. 2 (Jes.) "Ve y haz otro tanto".	

7. EXEGESIS DE LC 10, 25-37*1. Introducción de la perícopa (v. 25a)*

"En esto se levantó un jurista, y para ponerlo a prueba le dijo... 'Kai Idoù...'"

La escena comienza presentando un "nomikós", jurista o legista. Esta es una palabra propia de Lucas, quien la usa 7 veces (7, 30; 10, 25; 11, 45.46.51.53; 14,3). En los otros evangelios sólo aparece en Mt 22,35. Seguramente el primer evangelio la tomó de Lucas.³⁸ En todos los casos Lc da una imagen negativa del "nomikós": en 7, 30, al decir que frustraron el plan de Dios y luego en los "ayes" del cap. 11. En 14, 3 se la usa también en un ambiente de polémica.

38 Cf. The Century Bible, *op. cit.*, p. 284.

El jurista se levanta para tentarlo. En este contexto, la situación es completamente distinta que en el paralelo de Mc 12, 28 en donde el escriba aparece como un hombre de buena voluntad. Como ya señalamos, posiblemente son dos situaciones diferentes las que dan pie a la presentación del doble mandamiento del amor.

En Lucas aparece desde el principio una situación polémica. Por una parte el jurista se levanta, lo que supone un gesto de cortesía y respeto para el interlocutor, le da el título de Maestro, “didáskalos”, que es la traducción griega del título judío de “Rabí” y por otra parte lo tienta. Lucas señala ya así la ironía de la situación.³⁹

“Ekpeiradson” no indica necesariamente una trampa para hacerlo poner en contra de la interpretación de qué hay que hacer para heredar la vida eterna, sino más bien un poner a prueba, ponerlo en un apuro. Esta interpretación es posible sobre todo porque en Lucas no se trata de una pregunta teórica sobre la ley como en los otros sinópticos, sino de una pregunta práctica.

2. Primer “acto”

a) Primera pregunta (v. 25b)

“¿Qué haré para heredar vida eterna?”

“Tí poiēsas...”.

La pregunta del legista implica el cumplimiento de alguna obra que pueda asegurar la vida eterna. Es la misma pregunta que el hombre rico hará en Lc 18, 18.

El verbo “klēronoméō”, heredar, es bastante frecuente en los LXX. Se lo usa para describir la ocupación de Canaán (Dt 4, 22.26.6, 1...), por los israelitas y luego se la utilizará para expresar la perfecta posesión del Reino Mesiano (Sal 24, 13; 36, 9.11.22.29; Is 9, 21). Israel recibe la tierra como un don de Dios, signo del amor de Yahweh por su pueblo ratificado en la Alianza. Ambos usos se basan en la promesa a Abraham (Gn 12, 1ss).

La literatura intertestamentaria subrayará más la necesidad de cumplir la ley para participar de esta herencia; la idea de la participación del reino como don gratuito queda más difuminada. El B.T. Sanedrín 22, comentando Is 60, 21 interpreta la frase “poseer la tierra” como participación en la salvación futura. Hillel, por su

39 Cf. Bailey K.E., “Through...”, pp. 36-37. A partir de las notas siguientes citaremos esta obra, fundamental para nuestro estudio, por el nombre del autor solamente.

parte dice: "Quien ganó para sí las palabras de la Torah, ganó para sí la vida del mundo futuro".⁴⁰

Lucas usa "aiōnion" sólo para la vida eterna. La palabra no expresa de hecho la idea de interminable, pero quizá la implica.⁴¹

b) Segunda pregunta (v. 26)

"En la ley ¿qué está escrito...?"

En tō nomō ti gégraptai...;

Jesús quiere suscitar la respuesta del legista enfrentándolo con otra pregunta, que lo remite a la ley.⁴² Jeremias interpreta el "anaginōskeis" no como "leer" sino como "recitar". El legista responde a Jesús con el texto de Dt 6, 5, que es parte del "Semá Israel", la oración o "credo" que los judíos recitaban diariamente. Esta respuesta a la pregunta por lo que lee, hace pensar que Lucas tradujo por anaginōskō el verbo "qará" en el sentido de "recitar", suponiendo como algo obvio la costumbre de recitar la confesión de fe.⁴³

c) Primera respuesta (v. 27)

"Amarás al Señor tu Dios..."

"Agapēseis kúrion tòn theón..."

Como ya hemos señalado más arriba, esta doble cita de la Escritura (Dt 6, 5 y Lv 9, 18) las encontramos utilizadas, aunque de diferente manera, en los otros sinópticos: (Mc 12, 18-31; Mt 22, 35-40). En Mt y Mc las dos citas están separadas; Lucas las ha unido.⁴⁴ El Rabinismo se ha preocupado de encontrar un mandamiento que pudiese contener a todos los otros. La esencia de estos dos

40 *Mishna Pirké Aboth* 2,8. Cf. ib., 6.7.

41 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 284.

42 Jesús no responde sino a través de un recurso dialéctico de tipo "socrático". De hecho, este tipo de retórica es común a algunos relatos bíblicos. Cf. por ej., 2 S 12, 1-12; Is 5, 17. Cf. Spinetoli O., *Luca, il Vangelo dei poveri* (Cittadella, Assisi 1982), pp. 377-378.

43 Cf. Jeremias J., *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1980), p. 220.

44 Cf. Bornkamm G., "Das Doppelgebot der Liebe", en "Neutestamentliche Studien für R. Bultmann" (Berlin 1954), pp. 85-93. Según este autor, Lucas habría conservado la forma primitiva, parenética del doble mandamiento del amor; Mateo le habría dado un carácter polémico y Marcos un giro apologético judeo-helenístico.

mandamientos unidos aparece en el Testamento de Isacar 5, 2; 7, 6, texto que quizá pertenezca al año 200 a.C.⁴⁵ Jesús, entonces, podría conocer esta combinación y haberla hecho propia. El legista también conoce este pensamiento; Jesús lo lleva a dar una respuesta, que es la de la ley y que él ya conoce. El legista que quiere poner a prueba al Señor es llevado a dar él mismo la respuesta; el único camino para alcanzar la vida eterna es el mismo que ya conoce.

En la cita de Dt, Mc y Lc ponen cuatro potencias con las que se debe amar a Dios en lugar de las tres de T.M. y LXX. Mt, en cambio da tres. Los tres sinópticos usan la frase "con toda tu mente", que no pertenece al texto de los LXX. Mt elimina "con todas tus fuerzas". Posiblemente, "con toda tu mente" (ex olēs tēs diánōias sou) sea una traducción alternativa de la expresión "con todo tu corazón". Para el antiguo israelita el corazón (leb) es la sede del intelecto, allí es donde se debe guardar la Ley (cf. Ps 119, 11). El texto en Lc y Mc al menos podría ser una fusión de los dos modos de decir esta idea, amar a Dios con toda la capacidad intelectual.⁴⁶

Estas cuatro potencias cubren entonces la actividad física, intelectual y moral del hombre. Lucas une directamente los dos mandamientos, evitando la repetición del verbo "agapaō". Se señala así claramente la unión intrínseca de ambos preceptos. No es posible vivir uno sin el otro.

Para hacer más claro este estudio, comparemos los siguientes cuadros.⁴⁷

Mt 22, 37

Mc 12, 29s. 33

Lc 10,27

Escucha (*Shemá*), Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor

45 Cf. *Test. Dan.*, 5.3. Cf. Bailey, p. 37.

46 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 285.

47 Cf. *Ib.* Cf. Jeremias J., "Parabole...", p. 247. El cuadro sinóptico pertenece a Jeremias J., "Abba y el Mensaje Central del Nuevo Testamento" (Sígueme, Salamanca 1983), p. 88.

Tú debes amar al Señor tu Dios
con todo tu corazón
(*kardia*)
con toda tu alma
(*psychè*)
y con todo tu espíritu
(*dianoia*).

y tú debes amar al Señor tu Dios
con todo tu corazón
(*kardia*)
con toda tu alma
(*psychè*)
con todo tu espíritu
(*dianoia*)

Tú debes amar al Señor tu Dios
con todo tu corazón
(*kardia*)
con toda tu alma
(*psychè*)
con toda tu fuerza
(*ischys*) y con todo
tu espíritu (*dianoia*)

y con toda tu fuerza
(*ischys*)...

.....
Amarlo con todo su
corazón (*kardia*),
con toda su inteli-
gencia (*synesis*) y
con toda su fuerza
(*ischys*)

Dt 6, 5	LXX Dt 6, 5	Mc 12, 30	Mc 12, 33	Mt 22,37	Lc 10,37
<i>lebab</i>	<i>kardia</i> <i>Brescr dianoia</i>	<i>kardia</i>	<i>kardia</i>	<i>kardia</i>	<i>kardia</i>
<i>nephlesh</i>	<i>psychè</i>	<i>psychè</i> <i>dianoia</i>	<i>synesis</i>	<i>psychè</i> <i>dianoia</i>	<i>psychè</i>
<i>m'od</i>	<i>dynamis</i> <i>allos: inschys</i>	<i>ischys</i>	<i>ischys</i>		<i>ischys</i> <i>dianoia</i>

d) Segunda respuesta

“Haz esto y vivirás”

“Toúto poíei kai zēsē”

En esta breve respuesta, Jesús retoma el verbo “hacer” que había utilizado el legista al hacer su pregunta. Ha respondido rectamente, él sabe cuál es el camino que debe seguir para la vida eterna. Jesús usa aquí el presente imperativo; con este modo verbal quizá se esté subrayando que esta acción debe ser una actitud con-

tinua, "haz esto continuamente", no una mera obra extraordinaria que conseguiría la participación en la vida eterna.^{47b}

Esta primera vuelta del diálogo termina con esta instrucción sobre el hacer, del mismo modo que la "vuelta" siguiente (v. 37), que pondrá fin a la perícopa.

3. Segundo "acto"

a) Primera pregunta (v. 29)

"Queriendo justificarse, dijo a Jesús:
¿y quién es mi prójimo?"
"Ho dè thélōn..."

El legista necesita justificar su pregunta. Si el mismo legista propuso como respuesta la enseñanza de Jesús sobre la unidad de los mandamientos y por lo tanto como una doctrina que ambos aceptan, es lógico que ahora crea necesario justificarse, ya que ha hecho una pregunta a pesar que sabía cuál era el pensamiento del Señor.

La pregunta del legista es propia del judaísmo del tiempo de Jesús. Este era un concepto muy discutido y se daban distintas interpretaciones, tendiendo más bien a darle un sentido restrictivo.

Puesto que nuestra perícopa se centrará sobre el significado de prójimo, debemos detenernos a analizar más de cerca este concepto en su desarrollo a través del A.T. y la literatura rabínica hasta llegar al Nuevo Testamento, para comprender más profundamente la importancia que tiene tanto el mandamiento del Levítico como el nuevo sentido que aporta Jesús.

La palabra que generalmente los LXX traducen por "plesión" es "rea"^c. Su sentido originario y fundamental es el de unirse a alguien por alguna acción (cf. Pr 13, 20; 28, 7). Su sentido más fuerte es el de "amigo" (cf. 1 Cro 27, 33; Dt 13, 7; Mi 7, 5); y "amado" (Jr 3, 1.20; Os 3, 1). Otras veces es el compañero, el camarada (cf. Jb 30, 29; Pr 17, 17), en fin, el hombre en cuanto semejante: Pr 6, 1.3; 18, 17; 25, 28; 26, 19. Por último, en un sen-

^{47b} Cf. Bailey, *op. cit.*, p. 36ss. Siguiendo a Barth, el autor no entiende la pregunta como una autojustificación ante Jesús, sino más bien como si dijese: "cómo debo hacer para ser justificado" y por lo tanto alcanzar la vida eterna, en lo que se refiere al amor al prójimo a través de qué obras. También otros autores protestantes siguen este pensamiento, pero más bien parecería que responde a un cierto a priori teológico; no se ve claramente cómo esta idea pueda estar detrás del pensamiento del evangelista.

tido débil, como adverbio, con el valor de “mutuamente”. Siempre comporta una relación mutua y recíproca; normalmente esta expresión expresada por “rea^C” está referida a los miembros del mismo pueblo de Dios, a los que están unidos a Yahveh y a sus mandamientos.

En Lv 19, 16-18 para designar a los miembros del pueblo de Dios se usarán “rea^C” y otros sustantivos. Próximo son quienes participan de la elección y del pacto y hace referencia a los derechos y deberes que comporta. El precepto del amor en el v. 18 vale, en primer lugar, para los miembros del pueblo. Esto se confirma por el v. 34 donde se extiende el mandamiento de amar al prójimo, “al forastero que residè entre vosotros”. Se excluye a su vez al “nok-ri”, al extranjero que está de paso. La ley concierne precisamente a quienes en base a las condiciones de la época se pueden considerar como “personas jurídicas”. Para el extranjero de paso los deberes se limitan a los de la hospitalidad. Una interpretación tardía del derecho judío limita el mandato del amor al prójimo al israelita y al “prosélito de la justicia” (ger hassedeq) y excluye al samaritano y al forastero de paso, que luego de 12 meses no se haya incorporado a la comunidad judía.⁴⁸

En otros círculos el concepto era más estrecho aún. Los fariseos excluían a todo el que no pertenecía al grupo⁴⁹ y los esenios de Qumrán a todo aquel que no es miembro de la secta: “Odia a todos los hijos de las tinieblas”, dice el Manual de Disciplina.⁵⁰ Jesús cita una frase que seguramente era un dicho de su tiempo: “Han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo” (Mt 5, 43).

Hubo, sin embargo, también algunas voces en el judaísmo precristiano que buscaron ampliar el concepto de prójimo. Tenemos un testimonio en Si 13, 15: “Todo viviente ama a su semejante y todo hombre a su prójimo” y en Pr 14, 31: “Quien oprime al débil ultraja a su Hacedor, mas el que se apiada del pobre le da gloria”. En estos dichos se parte del principio de que todos los hombres son imagen de Dios y por eso se exige respeto para todos.

Como indicamos, este concepto los LXX lo traducen con “plē-sion”. Los LXX eligieron un término muy general, que en el griego

48 Cf. Greven J. y Fichtner H., “*Plesion*”, en Kittel G., “Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” (W. Kohlhammer, Stuttgart 1953) Band IV, pp. 682-685. En adelante. TWNT.

49 Excluyen también al “pueblo de la tierra”, el “*Cam ha 'arez*”. Cf. Billerbeck II, 515ss. Véase la declaración rabínica: “los herejes, denunciadores y apóstatas se arrojan en una fosa de la que no podrán salir” (b. AZ 26a. Cf. tb. Abn. R. Nathan 16, 7).

50 1Q SI, 10.

clásico se usaba primeramente con valor adverbial y luego se sustantiva; indica lo que es cercano en el espacio, el otro. Con valor sustantival es usado también en el Nuevo Testamento: el uso predicativo que se hace en nuestro texto supone el sustantival.

Ho plēsión aparece 12 veces con referencia a Lv 19, 18; una vez es cita de Za 8, 16 (Ef 4, 25) y otra como alusión a Hch 7, 27. Solamente dos veces su uso es autónomo (Rm 15, 2 y St 4, 12).⁵¹

Hay testimonios del uso de Lv 19, 18 como una de las síntesis de la ley. Rabbí Aqiba⁵² lo comenta así: Este es un gran principio que abarca toda la Toráh. También Hillel responde a un no judío que quería aprender la Toráh en el tiempo que podía sostenerse en un sólo pie. El famoso Rabbí le responde: "Lo que no te gusta, no lo hagas a tu prójimo. Aquí está toda la Toráh. El resto es explicación. Ve y aprende".⁵³ Jesús enlaza con Hillel. El Señor, sin embargo, presenta este principio positivamente (Mt 7, 12). Hillel se limitaba a decir que no había que hacer mal al prójimo, la versión positiva de Jesús llama a demostrar el amor con actos.⁵⁴

La fuerza de la novedad que aporta Jesús está en la amplitud del concepto. El prójimo ya no se limita a mezquinas fronteras de nación o raza (cf. infra), amigos o enemigos. Esto surgirá claramente en la Parábola.

Posiblemente la pregunta del legista en Lc 10, 29: "¿Quién es mi prójimo?" haya que leerla en este contexto de discusiones acerca del concepto de prójimo. Nuestro legista seguramente, como la mayoría de los entendidos en la ley del tiempo de Jesús, pensaría en un concepto limitado; su pregunta se refiere entonces a los límites del amor al prójimo dentro de la comunidad nacional.

En este sentido se ha de entender la pregunta del legista en el v. 29 y la pregunta de Jesús en el v. 36. La contraposición entre los dos modos de comprender "plēsión" será uno de los puntos fuertes de la parábola.

Una de las dificultades mayores que justamente encuentran los comentaristas es la de la diferencia que existe entre estos dos modos de entender prójimo. Muchos ven una contradicción y es uno de los argumentos utilizados para no aceptar la unidad de la perícopa. En el v. 29 el prójimo es el "objeto del amor", uno que debe ser amado mientras que en la pregunta de Jesús, en el v. 36,

51 Cf. Greven L.H., *art. cit.*, p. 310.

52 S. Lev. 19, 18. Cf. Billerbeck 1, 367s.

53. *Shabb*, b. 31 a Bar.

54 Cf. Jeremias J., "Teología...", p. 248.

es el sujeto del amor, es decir uno que ama.⁵⁵ Frente a estas posiciones, Jeremias demostró⁵⁶ que la inconsistencia a la que se hace alusión es más bien formal que no tiene nada de extraño si se tiene en cuenta que la palabra "rea"^C expresa una relación recíproca como "camarada, compañero". Si se designa a uno como tal, esto encierra en sí la obligación de portarse como compañero frente a él.

La diferencia entonces no es literaria sino que radica en el valor que Jesús y el escriba dan al concepto de prójimo. Más que un conflicto entre diálogo y parábola hay un conflicto en lo que significa ser prójimo para uno y para otro. Lo que importa no es tanto "a quién debo amar", es decir, "quién es mi prójimo", sino "qué significa para mí amar, qué significa para mí ser un prójimo". Se trata, como en Lc 6, 27-28 de amar al enemigo, de "hacer el bien a quien te odia". Jesús entiende al prójimo en esta perspectiva (cf. Lc 6, 33-36; 14, 12-14), mientras que en la perspectiva judaica, representada por el legista, importa buscar quién es capaz de ser mi prójimo.

Por último, una última prueba de la autenticidad del v. 29 en este contexto la da el hecho que en el v. 36 se retoma un término que necesita un antecedente, el cual sólo se encuentra en el v. 29.

Habíamos dicho que el escriba parece conocer la enseñanza de Jesús. La conoce, sí, pero no ha llegado a comprender todas las consecuencias prácticas de ésta; precisamente para ayudarlo a percibir las, Jesús opone las concepciones de la Antigua Alianza a las de la Nueva. "La dificultad entre los v. 29 y 36 es en el fondo la distancia inmensa que se abre entre dos religiones de las cuales sólo la de Jesús ha comprendido plenamente el primado del amor universal".⁵⁷

4. La Parábola

a) El trasfondo veterotestamentario de la parábola

Dentro de la historia narrada, pocos elementos son totalmente originales. Una lectura del texto cuidadosa nos permite descubrir en él varias alusiones a relatos y oráculos proféticos del A.T. que

55 Cf. Ramaroson L., *art. cit.*, p. 532-533. Cf. Stein R.H., *art. cit.*, p. 290.

56 Cf. Jeremias J., "Parabole...", pp. 247-248.

57 Cf. Feuillet A., *art. cit.*, p. 350.

hacen, sea a la constitución de la trama sea a su significación teológica.⁵⁸

El Relato de 2 Cro 28, 8-15

Este relato pertenece al ciclo de la historia de Ajaz, rey de Judá; el Cronista sigue aquí una tradición propia referente a la guerra siro-efraimita. Otras tradiciones sobre el mismo período aparecen en el segundo libro de los reyes (cap. 16) y en Is 7-8. Las tres tradiciones se refieren a la toma de Jerusalén por Rasón, rey de Aram y Pecaj, rey de Israel. Dentro de esta historia el Cronista siguiendo una fuente, quizá efraimita, desconocida por los dos textos paralelos citados, refiere una gran matanza de judíos por parte de las tropas del Reino del Norte y la deportación de prisioneros (vv. 6-8).

Al llegar a Samaría les sale al encuentro un profeta de Yahweh, Oded, quien les recrimina su acción.

El relato se puede dividir en 3 partes:

- a. vv. 9-11: discurso de Oded
- b. vv. 12-13: discurso de los jefes de Efraím
- c. vv. 14-15: cumplimiento de las órdenes.

a. El profeta anuncia la ira de Yahweh porque se han propasado en su venganza contra Judá. El profeta les propone liberar a los prisioneros judíos. La frase final de su discurso es importante: "Dejad volver a vuestros hermanos".

b. El discurso de los jefes de Efraím es repetición de los motivos aducidos por el profeta y sirve como introducción a las acciones que tienen por fin restituir a los prisioneros sus bienes y su libertad.

c. Los hombres "nominalmente designados" se levantan, reaniman a los prisioneros, los visten, ungen, les dan de comer y los llevan a Jerusalén. En estos versículos es donde encontramos la mayor parte de las acciones que también realizará el Buen Samaritano con el hombre herido.

Llama la atención que el cronista, normalmente propenso a mostrar su oposición al Reino del Norte haya retenido esta tradición sobre un profeta de Samaría, fiel a Yahweh, más aún, que

58 Los oráculos proféticos aludidos, Is 1, 6 y Os 6, 1-9, serán discutidos en la exégesis de los vv. 34-35. Para 2 Cro 28, 15, cf. Derret J.D., "Law in the New Testament. Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan", en NTS 11 (1964-1965) pp. 22-37.

haya querido presentar con rasgos tan humanitarios las acciones de los samaritanos en favor de sus enemigos.

Estos elementos nos permiten ya ver cómo posiblemente Jesús tuvo presente esta historia al pensar su parábola. Los elementos comunes son claros. En primer lugar nos encontramos con un grupo de judíos de Jerusalén y un grupo de samaritanos. Los judíos, en cuanto prisioneros de guerra están heridos y privados de sus bienes. Como prisioneros y enemigos, los derrotados no pueden ser considerados prójimos por los samaritanos. Sin embargo, el profeta de Efraím los llama “hermanos”.

La semejanza más fuerte entre los dos relatos se da en la restitución de los bienes por parte del ejército y las acciones del Buen Samaritano. Pongámoslas en paralelo:

2 Cro 28, 15

Lc 10, 34ss

- | | |
|--|---------------------------|
| – reanimaron a los prisioneros | – vendó sus heridas |
| – vistieron a los que estaban desnudos | |
| – les dieron de comer y beber | – le dio denarios |
| – los ungieron | – derramó óleo |
| – los transportaron en asnos | – montándolo sobre... |
| – los llevaron a Jericó | – lo condujo a una posada |

Estas comparaciones nos permiten afirmar que el Señor tuvo en cuenta la historia de estos “buenos samaritanos” que frente a sus enemigos judíos, los tratan como a prójimos, los llaman, a través del profeta “hermanos” y los restituyen en su salud y libertad. El relato de 2 Cro prepara y sirve de trasfondo a la trama y a la enseñanza de la Parábola del Buen Samaritano.

b) Primera escena: “El hombre”

Anthrōpōs tis... v. 30a

Un hombre...

La unidad del texto, que hemos tratado de demostrar, no impide separar la parábola de su contexto; los motivos lingüísticos y estructurales (cf supra) lo permiten. El relato está en aoristo y en tercera persona y los verbos del diálogo en 1a. y 2a. persona.

El relato comienza como en otras parábolas de Lucas con “*anthrōpōs tís*”, un hombre. Generalmente los exégetas han buscado de encontrar el punto de identificación de la parábola entre el oyente y los personajes, a nivel del sacerdote, el levita y el sama-

ritano. Pero si nos atenemos al relato poniéndonos en el lugar del oyente original de la parábola, podemos pensar que uno tiende a identificarse con los personajes, no en la mitad o al final del relato, sino desde el comienzo. La descripción detallada de las peripecias por las que pasa el hombre, la situación de total abandono del personaje, que llaman a la compasión, creo que llevan al que escucha a identificarse en primer lugar con él. Este primer detalle es fundamental para la interpretación de la historia. Si hay un protagonista en el relato es él. Este es el único que permanecerá en escena desde el primer al último versículo del relato.⁵⁹

Llama la atención, por otra parte, el total anonimato del "hombre". Cada uno de los personajes va a ser identificado con un grupo social, religioso, profesional, dentro de las categorías israelitas. El hombre, no tiene otra denominación que ésta. Se evita decir si lo han reconocido o no, no se hace ninguna descripción de su situación, luego de esta primera mención con la que se abre la parábola, aparece en el relato como "auton": v. 30ba; 31; 33; 34; "autou" 34; 35), siete veces.⁶⁰

Esto no quita que la audiencia tendiese a identificar al protagonista del relato con un judío, con uno de ellos.⁶¹

La escena es situada en un camino bien conocido por los judíos, el que baja de Jerusalén a Jericó. El camino baja unos mil metros y la distancia de una ciudad a la otra es de 27 kms. Como sugiere Plummer⁶² es posible que el Señor dijese la parábola en este camino hacia Jerusalén. Al menos, según el contexto del evangelio, la siguiente escena en casa de Marta y María (10, 38-42) se desarrolla en Betania, que queda en este camino. Tanto los autores antiguos como los modernos, relatan acontecimientos similares a éste en el camino de Jericó. Jeremias⁶³ cita dos testimonios de fuentes judías de la época; Plummer⁶⁴ cita algunas referencias de Jerónimo y de Estrabón. Este mismo autor y Bayley⁶⁵ citan acontecimientos del siglo pasado y del nuestro.

59 Cf. Funk R., "The Good Samaritan as Metaphor", en *Semeia* 2 (1974), pp. 74-81. Ver p. 78. Cf. Grupo de Entrevernes, *op. cit.*, p. 26.

60 Cf. Schmid J., *op. cit.*, p. 276. Cf. Bailey, *op. cit.*, p. 42. Ramarosan L., *art. cit.*, p. 535. Daniel C., "Les essenians et l'arrière fond historique de la Parabole du Bon Samaritain", en *N.T.* 11 (1969) pp. 71-104, cree reconocer en el hombre herido a un esenio atacado y abandonado por un grupo de zelotes.

61 Cf. Bailey, p. 42.

62 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 286.

63 Cf. Jeremias J., "Jerusalén en tiempos de Jesús" (Cristiandad, Madrid 1977), p. 69.

64 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 286.

65 Cf. Bailey K.E., p. 42.

kaí lēstais periepésen... v. 30b
los ladrones...

El relato pasa del tiempo imperfecto al aoristo. La escena está construida cuidadosamente con vistas en primer lugar a mostrar la situación en que queda el hombre, que no es simplemente descrita como curiosidad o para hacer pintoresco el relato. Pareciera que cada elemento está puesto por una parte para crear "la tensión que es el corazón del drama"⁶⁶ y por otra para mostrar al hombre privado de valores esenciales que al fin del relato deberán ser restituidos por el samaritano. Además, la primera acción de los ladrones, "ekdusantes auton", subraya uno de los aspectos fundamentales del relato, ya señalado, que es el total anonimato del hombre. El mundo oriental se caracterizaba por la variedad y cantidad de grupos étnicos, sociales, religiosos y lingüísticos por el que está compuesto. El hombre en el estado en que se encuentra no puede ser identificado como perteneciente a ningún grupo humano; está privado de uno de los signos distintivos, que es el ropaje.⁶⁷ El hombre aparece como un ser humano en necesidad, no pertenece a ninguna comunidad étnica o religiosa; en cuanto "medio muerto", no puede hablar, no puede ser identificado con ninguna comunidad de lengua.

Apēlthon áfentes ēmithane

Los ladrones se van, dejando así al hombre en una situación de soledad total y privado de todo, bienes, salud, vida.⁶⁸

Ēmithanē es un hápax de todo el N.T. Los rabinos identificaban distintos estadios en el camino entre la vida y la muerte. El "medio muerto" del texto equivale a "próximo a morir". El próximo estadio es "uno que está por expirar".⁶⁹ Este verbo, última palabra de la escena, logra la mayor tensión del relato, expresa la situación existencial del hombre, entre la vida y la muerte y posiblemente prepara los motivos o algunos de los motivos de la actitud del sacerdote.

66. Cf. Jeremias J., "Parabole...", p. 248. Como quedó herido, se puede suponer que el hombre se defendió en el ataque. Cfr. Bailey, p. 42.

67. Acerca de las interesantes costumbres sobre la vestimenta en Palestina, que distinguía a los diferentes grupos, cf. Bailey, *op. cit.*, pp. 42-43 y Jeremias J., "Jerusalén...", pp. 21-22 y 37.

68. Cf. Grupo de Entrevernes, *op. cit.*, pp. 30 y 34-35.

69. Cf. Lighfoot J., "A commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica...", Vol. 3 (Baker Book, Michigan 1979), p. 68.

c) Segunda escena. El sacerdote

katá sugkurían dè... v. 31

“por casualidad...”

El segundo hápax legómenon de la parábola.⁷⁰ La categoría de lo inesperado, ya insinuada por el “lēstais periépesen” se hace fuerte en el texto.

Hierus tís katébainen

“Un sacerdote bajaba...”

El paralelismo de la frase con 30ba pone al sacerdote en el mismo camino, bajando de Jerusalén a Jericó.

Volvamos a ponernos en el lugar de los oyentes primeros de la parábola. Posiblemente muchos se identificaron con el hombre medio muerto. Ahora comienzan a pasar distintos personajes. El primero es un sacerdote. Hay que imaginar también las reacciones del auditorio frente al nuevo personaje. En el desarrollo de la historia no es tanto alguien con quien se tiende uno a identificar, sino a juzgar según su actitud. Las reacciones del auditorio habrán variado de acuerdo a su posición frente al “coetus” sacerdotal. Si había sacerdotes, la indignación, si lalcos “anticlericales”, una cierta sonrisa de aprobación y connivencia con el relator...⁷¹ Pero, ¿qué significaba un sacerdote para el oyente del tiempo de Jesús, cuál era su posición, por qué un sacerdote?

Sabemos que los sacerdotes tenían gran importancia en aquella época. Israel es en tiempo de Jesús una auténtica teocracia. Por eso el clero es quien en primer lugar constituye la nobleza. Estos son sacerdotes por sucesión hereditaria. Los sumos sacerdotes remontan su origen a la familia de Sadoq y desde allí a Aaron y la tribu de Leví.

El sumo sacerdote tiene el lugar principal en el pueblo. Junto al sumo sacerdote están los sacerdotes principales (kohanim g^c dolim) que constituyen la aristocracia sacerdotal. De ellos el N.T. se ocupa abundantemente, por lo menos, sesenta y cuatro veces.⁷² Junto a éstos se encuentra la gran masa de los simples sacerdotes.

70 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 287. Algunos mss minúsculos (b, c, i, l) la omiten. La palabra no es frecuente en otras literaturas. Estos hapax legómenon son indicios de la originalidad de la historia.

71 Cf. Funk R., *art. cit.*, pp. 78-79.

72 Cf. Jeremias J., “Jerusalén...”, pp. 168, 196; 196.197 y 199.

De ellos, uno es el que aparece en nuestra historia. Por ello nos detendremos ahora para ver cuál era su situación. En el Nuevo Testamento tienen una presencia muy poco significativa.

También éstos son descendientes de Aarón. En tiempos de Jesús una fuerte barrera social los separa de las clases sacerdotales dirigentes.

Ya para la época de Nehemías (Ne 10, 3-9) se cuentan 21 clases sacerdotales; según 1 Cro 24, 1-19 se mencionan 24.⁷³ Esta división es la que perdura en tiempos de Jesús. Cada clase realizaba en Jerusalén una semana de servicio, de sábado a sábado. Estas clases comprendían a todos los sacerdotes dispersos por Galilea y Judea.⁷⁴ Cada veinticuatro semanas y además en las tres fiestas anuales de peregrinación, cada sección semanal de sacerdotes subía a Jerusalén (unos 300). Fuera de estas cinco ocasiones, los sacerdotes vivían en sus casas. Durante los meses en que permanecían en sus casas (de 10 a 11) no tenían que cumplir muchas funciones en relación con el sacerdocio. Una de ellas era declarar a un leproso puro después de su curación (cf. Lv 14, 32; Mt 8, 4; Lc 17, 14, una de las pocas menciones de los evangelios sobre los simples sacerdotes). A veces tenían funciones en los tribunales, sobre todo en cuestiones de votos (cf. Lv 27, 12).

Si bien distinguidos y separados de la aristocracia sacerdotal, los sacerdotes tenían un papel importante y respetado dentro de la vida social de Israel.

Jericó era una ciudad sacerdotal donde vivían muchos de ellos. El relato hace suponer entonces que el sacerdote, después de realizar su servicio en el templo, bajaba a su casa. Es importante señalar que las menciones del sacerdote en boca de Jesús siempre muestran un profundo respeto. Además de los textos en que Jesús manda al o a los leprosos curados a mostrarse al sacerdote⁷⁵ aparece una referencia a los sacerdotes en Mt 12, 1-8 (par. Mc 2, 23-28; Lc 6, 1-5) en el relato de "las espigas arrancadas en sábado", donde Jesús justifica esta actitud de los discípulos citando lo que había hecho David y sus hombres (1 S 21, 2-7) cuando comieron los panes "que no le era lícito comer ni a él ni a sus compañeros, sino sólo a los sacerdotes" (Mt 12, 4); allí mismo recuerda cómo los sacerdotes quebrantan el sábado sin incurrir en culpa. Estos textos

73 Cf. *Ib.*, p. 216.

74 Cf. Schrenk G., "Iereus", en TWNT, III, 261. Cf. Jeremias J., "Jerusalén...", pp. 216-224. Ver allí las fuentes rabínicas.

75 Cf. Mt 8, 4; Mc 1, 44; Lc 5, 14; en plural: Lc 17, 14; Cf. Lv 13, 49.

muestran la síntesis de respeto y circunspección que tiene Jesús frente a las leyes ceremoniales. Lucas, por su parte, al comienzo de su evangelio pone en escena un sacerdote (1, 5) "que en el antiguo lugar de culto recibe la revelación de la nueva realidad".⁷⁶ En Hch 6, 7 Lucas presenta una "multitud de sacerdotes que iban aceptando la fe". Un pasaje en Jn 1, 19 completa el grupo de textos sobre los sacerdotes en los evangelios. En ninguno de estos Jesús se pone en una actitud antagónica frente a ellos. Ante este panorama llama la atención el fuerte comentario negativo que supondría Lc 10, 31, aunque de hecho tampoco aquí Jesús hace un juicio explícito sobre la actitud del sacerdote. Simplemente se limita a constatar un hecho. Estas reflexiones nos llevan a pensar que no se quiere subrayar en el sacerdote una actitud de dureza de corazón frente al prójimo, al menos como característica central, sino más bien una actitud que nace de una concepción religiosa que sería entonces la que se critica. En efecto, un texto como el de Sir 12, 1-7 nos pone en la mentalidad de cierta piedad israelita: "Si haces el bien, mira a quien lo haces. Da al hombre piadoso y del pecador no te cuides. Has bien al humilde y no des al impío...". Ayudarlo sería ir incluso quizá contra Dios, quien tampoco se ocupa de ellos. El sacerdote puede estar influido por este tipo de concepción. Es prisionero de su propio sistema legal y teológico.⁷⁷ ¿Quién podría ser este hombre desnudo? ¿Y si Dios mismo lo está castigando? El sabe que debe salvar a su prójimo,⁷⁸ pero ¿cómo puede pensar que éste sea prójimo?

El hombre "medio muerto", seguramente parece muerto o llegará a serlo dentro de poco. Según Lv 21, 1 (cf. Nazir 7, 1) el sacerdote tiene prohibido el contacto con un cadáver; la única excepción son los parientes próximos. La tradición oral agregaba explícitamente el contacto con un muerto en la calle y otras tradiciones agregaban el contacto con un no judío. Las leyes rituales eran consideradas como un fin en sí mismas. Su cumplimiento era considerado como el mejor camino para evitar el pecado y alcanzar la santidad a la que se estaba llamado. Bailey describe⁷⁹ el humillante ritual al que un sacerdote que había violado las leyes de pureza ritual debía someterse para volver a ejercer su ministerio. El sacer-

76 Schrenk G., *art. cit.*, p. 265.

77 Bailey K.E., pp. 43-44.

78 *Ib.*, cf. B.T. Sam, 73 a. Cf. Leonhardt F.J., "La parabole du Bon Samaritain. Schème d'une exégèse existentialiste", en Mel. Gouguel M., (Paris 1950), pp. 132-138.

79 Cf. Bailey K.E., p. 45. Cf. *Mishná Tamid*, 46.

dote aparece así como la víctima de un sistema; no es un hombre sin corazón, es un escrupuloso observador de la ley.⁸⁰

d) Tercera escena: El levita

"omoīōs dè kai Leuitēs genómenos..." v. 32
 "de igual manera un levita llegó..."

Omoīōs indica que el levita va a realizar las mismas acciones que el sacerdote. Aunque no lo dice expresamente, como en el caso anterior, se supone que también va por el camino de Jerusalén a Jericó, de vuelta de su servicio en el templo.⁸¹

Por tercera vez, un personaje o un grupo, realizan el mismo modelo: Venir-hacer-irse. Es el modelo presentado en primer lugar por los ladrones.

Como indicamos en la estructura, el levita se acerca. Quizá duda. Pero al final también se aleja. El desgraciado hombre, que sigue en el centro de la escena, acrecienta su situación de sufrimiento al verse dejado de lado. Al igual que la escena anterior (v. 31) ésta termina con "antiparēlthen", ellos siguen de largo. El hombre es privado dos veces de otro valor, el de la compañía, el de la posibilidad de salvación.⁸²

Como hicimos con el sacerdote, es bueno que nos detengamos en lo que significaba un levita para el auditorio de Jesús.

Los levitas constituían el "bajo clero". En principio pasaban por ser descendientes de Leví. En cuando clero menor, no participaban como los sacerdotes en el ofrecimiento de los sacrificios; estaban encargados de la música y de los servicios inferiores, como la guardia de las puertas del templo, la limpieza, la matanza de las víctimas. Son los servidores del sacerdocio aarónico (cf. Nm 3, 11; 3, 6ss; 8, 19; 18, 2).⁸³ Los levitas, que eran unos 10.000 estaban al igual que los sacerdotes, divididos en 24 clases. Buscaron muchas veces lograr una mayor paridad con los sacerdotes. Esto, sobre todo hacia el año 64, llevó a roces fuertes con los sacerdotes. Algu-

80 Cf. Bailey K.E., p. 45. Cf. Regensterf K.H., *"Il vangelo secondo Luca"*, (Paidola, Brescia 1983), pp. 237-240.

81 Cf. Bailey K.E., p. 45; Jeremias J., *"Parabole..."*, pp. 248s.

82 Cf. Grupo de Entrevernes, op. cit., pp. 34-35. Cf. Meyer R., "Leuitēs", en TWNT IV, pp. 245-248. Cf. Jeremias J., *"Jerusalén..."*, pp. 225-230.

83 Cf. Jeremias J., *"Parabole..."*, p. 249.

nas veces lograron sus reivindicaciones.⁸⁴ Si bien con respecto a las otras jerarquías sacerdotales, era un grupo inferior, en relación con la masa del pueblo fueron una de las clases privilegiadas de Israel.

En el N.T. los levitas aparecen solamente tres veces: en nuestro texto, en Jn 1, 19, ya citado, donde también se mencionan junto a los sacerdotes y en Hch 4, 36, donde se dice que Bernabé era levita.

En cuanto a la escena de 10, 32, ¿cuáles son los motivos que mueven al levita a seguir de largo? Si, como el texto sugiere, vuelve de Jerusalén, en cuanto levita no tenía la misma obligación ritual de conservarse puro, ya que a ellos sólo se les exigía la pureza ritual para los días de su servicio y no, como en el caso de los sacerdotes, de por vida. Al menos para el caso del levita, Jeremias presenta además de éste otros argumentos que tratan de mostrar que su preocupación no puede ser exclusivamente cultural.⁸⁵ Aun en el caso de que se dirigiese al templo, cosa que el texto no excluye absolutamente como en el v. 31, lo común es que fuesen en grupos, pero éste viaja solo. En este caso sería o uno de los jefes de levitas, que permanecen siempre al servicio del templo, o uno que llega atrasado.

En la lectura que proponemos, no se excluye, incluso, que el levita se acerque para ver, lo cual también sería signo de que su preocupación iría en otra línea.

Nuevamente las descripciones de Bailey, profundo conocedor de la región y las costumbres nos ayudan a encontrar la pista deseada.⁸⁶ En este camino, cuya peligrosidad hemos descrito, el viajero tiende a dar gran importancia al "otro". Cuando dos se encuentran, se tiende a dialogar. El camino en bajada, es un lugar apropiado para ver lo que puede estar sucediendo más allá. Este detalle es importante para la armazón del drama. Como el levita no tiene obligaciones rituales, posiblemente lo que lo determina, sería el ejemplo del sacerdote. Podría muy bien decirse: "Si el sacerdote que va delante no hizo nada, ¿por qué yo, un mero levita, me molestaré?".⁸⁷ Quizá, acercándose, ve que ya sea por motivos de raza, o por suposición, no es un prójimo al que se debe prestar auxilio. O quizás, siendo de una situación menos acomodada que el sacer-

84 Cf. *Ib.*, pp. 229ss.

85 Cf. Jeremias J., "Parabole...", p. 249.

86 Cf. Bailey K.E., p. 46s.

87 Cf. *Ib.*, p. 47.

dote, estaría yendo a pie y esto le hace pensar, que detenerse le traerían más preocupaciones que otra cosa; al detenerse puede hacer que aumenten los peligros de un nuevo ataque. En todo caso, la escena termina con el alejamiento del levita, como el del sacerdote.

e) Cuarta escena: El samaritano

"Samaritēs dè tís hodeúōn..." v. 33

"Pero un samaritano que iba de viaje..."

Luego de dos escenas paralelas, de acuerdo a la "regla de tres,"⁸⁸ el auditorio espera ahora el tercer personaje. Si los dos anteriores eran miembros del clero, se supone que ahora el tercero tiene que ser un laico. La expectativa normal, podría esperar a esta altura del relato que la parábola desemboque en una crítica "anti-clerical".⁸⁹ Si, como mostramos, la escena, en su contexto, supone que los dos clérigos vienen de realizar su servicio en el templo, también el auditorio imaginaría que un laico, representante de la asamblea, el "Delegado de Israel", también vuelve de allá. La escena, sin embargo, se interrumpe. Aparece en escena el menos esperado. Un odiado samaritano.

Detengámonos nuevamente, con mayor cuidado, ya que nos encontramos en uno de los puntos fuertes de la historia, en la fuerza tremenda que tenía esta palabra, o este grupo humano a los oídos de un judío. Sólo comprendiendo seriamente las raíces ancestrales que tenía la mutua aversión de estos dos pueblos, se puede entender a su vez la fuerza de la parábola de Jesús.

La ironía de la historia es que un extranjero, no incluido en la definición de prójimo es el que se mostró prójimo del "hombre" caído en manos de los ladrones.⁹⁰

Para entender la parábola debemos recordar la tremenda carga negativa que comportaba la palabra "samaritano". Es una larga historia, la que lleva, en tiempos de Jesús a que exista una aversión tan profunda hacia este pueblo.

88 Cf. Jeremias J., *"Parabole..."*, p. 249. Ver Mt 25, 14-30, Lc 14, 18-20; 20, 10-12; Mc 12, 1-12.

89 Cf. *Ib.*, p. 249.

90 La ironía de Jesús ha sido puesta de relieve por Clavier H., *"L'ironie dans l'enseignement de Jésus"*, en NT (1956), pp. 9-10. Cf. The Century Bible, *op. cit.*, p. 159. Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 287.

Recorramos la historia de esta división:

1. Después de la muerte de Salomón en 922 a.C., las diez tribus del Norte, lideradas por Jeroboám, se levantaron contra Roboam y dividieron la nación (cf. 1 R 11, 26-40; 12, 1-33).⁹¹ Este grupo era considerado descendiente de los que provocaron el cisma.

2. Fue sobre todo en 722 a.C. cuando Sargón tomó Samaría que se produjo la fractura. El rey asirio asesinó a una parte de la población y deportó otra a fin de evitar revueltas (2 R 18, 9-10). En los anales de Sargón se lee: "Yo conquisté Samaría, deporté 27.290 personas que vivían allí (11, 11.15). Sargón repuebla el país con babilonios y árabes; éstos se mezclan con la población indígena. A la impureza de la raza, que será mal vista por los judíos, se unió un gran sincretismo. 2 R 23, 19-20 recuerda que Josías, aprovechando la decadencia asiria, trata de extenderse hacia el antiguo reino del Norte y de restaurar el yahvismo."⁹²

3. Después de la vuelta del exilio en Babilonia los samaritanos ofrecen oficialmente su ayuda para reconstruir el templo. La oferta es rechazada porque no los consideran pertenecientes a la nación santa (cf. Esd 4, 3). A partir de ese momento la hostilidad crece. Los samaritanos sublevan a la gente del pueblo contra la empresa de los constructores y los denuncian a Artajerjes (Esd 4, 4-16).⁹³ Como resultado de este desaire, los samaritanos construyen su propio templo en Garizím. Con esto se produce el cisma total. Repudian a los profetas y los otros escritos y aceptan sólo el Pentateuco. Es difícil fijar la fecha de estos acontecimientos. Flavio Josefo (Ant. 11, 324) ubica la construcción del templo en 322 a.C., pero no es un dato cierto. De hecho tiene que haber sido posterior a la redacción final del Pentateuco y antes de la aceptación oficial de los profetas en el canon judío.⁹⁴

En Jerusalén son considerados como el prototipo de la apostasía y la traición.

En Eclesiástico 50, 25-26 Ben Sirá dice: "Dos pueblos me son odiosos y un tercero que ni es pueblo: los que moran la montaña de Seír, los filisteos y el pueblo necio que habita Siquén". En los Testamentos de los Doce Patriarcas (Levi 8, 2) se llama a Siquén "una nación imbecil".

91 Cf. Wink W., "The parable of the Compassionate Samaritan: A Communal Exegetical Approach", en *Review and Expositor* 76 (1979), pp. 199-217. Ver especialm. p. 210.

92 Cf. nota a 2 R 23, 15 en "Biblia de Jerusalén, Nueva Ed." (Desclee, Bilbao 1975). Cf. Ricciotti G., "Storia d'Israele II, pp. 196ss.

93 Cf. Spicq C., "Agapé en el Nuevo Testamento" (Cares, Madrid 1977), p. 186. Cf. Wink W., *art. cit.*, pp. 210-211.

94 Cf. Jeremias J., "Samareia", en TWNT VII, pp. 87-84.

El templo de Garizím será destruido por Juan Hircano en 128 a.C. pero los samaritanos seguirán considerando al monte Garizím como "montaña santa".

En algunos puntos su fe se aparta de la judía ya que, por ejemplo, no aceptan la resurrección de los muertos, puesto que el Pentateuco la ignora; su esperanza mesiánica se limita a la espera del profeta como Moisés de Deuteronomio 18, 15ss.⁹⁵

4. En la época de los Macabeos los samaritanos se asocian a los invasores.⁹⁶

5. Entre el 6 y el 9 d.C. durante la Pascua algunos samaritanos desparramaron huesos en el patio del templo.⁹⁷ Esto aumentó el odio de los judíos hacia los samaritanos en tiempos de Jesús.⁹⁸ Esto llevó a una situación más áspera aún. La literatura de la época nos da algunas descripciones de los grados inauditos a los que llegaba el odio. Flavio Josefo dice: "Cuando los samaritanos ven a los judíos en desgracia, niegan ser de la misma raza que ellos, confesando de este modo la verdad".⁹⁹ Por su parte los judíos reniegan de toda unidad étnica con los samaritanos.¹⁰⁰ Se les echaba en cara haber adorado a los dioses de los cinco pueblos inmigrados a Samaría (cf. 2 R 17, 30s) y se negaba la legitimidad de su actual culto a Yahveh. En las oraciones de la Sinagoga se pedía para que los samaritanos no participasen de la vida eterna.¹⁰¹ Por el 65-66 d.C. una norma dice que toda mujer samaritana es impura perpetuamente.¹⁰² Finalmente se los excluye del culto en Jerusalén y su testimonio ante los tribunales no es válido.

Las menciones de Samaría y de los samaritanos en los evangelios presentan en general el mismo cuadro. Marcos no los nombra nunca. En Mt 10, 5 se los nombra negativamente: "No entréis en ciudad de samaritanos".

En Jn 8, 48 los judíos insultan a Jesús diciendo que es un samaritano. En el diálogo con la samaritana (Jn 4, 7-30), ésta se extraña de que Jesús le pida de beber y el evangelista explica: "los judíos no se tratan con los samaritanos" (4, 9).

95 Cf. *Strack-Billerbeck* I, 551s; Sifr. Num 15.31; Sanhed 90 b; M. Kurtim 28.

96 Cf. 1 Mac 3, 10; 10,30-39. Cf. Flavio Josefo, *Antig.* 11, 341ss.

97 *Ib.*, 18, 2; 2.30.

98 Cf. Jeremias J., "Samaréia", art. cit., pp. 87ss. Cf. Stein R.H., art. cit., p. 290.

99 Cf. Flavio Josefo, *Antig.*, 11, 341.

100 Cf. *Ib.*, 11, 288; Cf. 12, 257. Cf. Spicq C., *op. cit.*, p. 187.

101 Cf. Wink W., *art. cit.*, p. 211.

102 Cf. Kidd 75 a. *Mishnah Niddah* 4, 1; 7, 4; cf. tb. *T. Pes.* 1, 15. *Strack-Billerbeck* I, 543.

Lucas es quien demuestra un mayor interés por los samaritanos, tanto en el evangelio como en los Hechos. Además de nuestra perícopa (10, 33) Lucas habla de los samaritanos en el relato de la curación de los diez leprosos (17, 11-19). El único que se vuelve para dar gracias es un samaritano. En v. 18 Jesús se refiere a éste con la palabra "allogénēs", un extranjero, mostrando así que él también los considera como extraños al pueblo de Dios. En Lc 9, 54, los samaritanos no lo reciben y los discípulos quieren hacer caer fuego del cielo. Este versículo muestra por una parte la situación entre judíos y samaritanos y a la vez la actitud nacionalista y rencorosa de los discípulos. Lucas agrega que "el Señor los reprendió". Se va insinuando la actitud más benevolente de Jesús. Como todos los comentaristas notan, el legista en Lc 10, 37 evita nombrar al samaritano utilizando una perífrasis.

Si bien por una parte Jesús asume la misma actitud que los judíos respecto a los samaritanos (cf. Mt 10, 5; Lc 17, 18), por otra busca superar ciertas barreras reprendiendo a sus discípulos (9, 55), acercándose a la samaritana, hablando con ella (Jn 4), curando al leproso y poniéndolo como ejemplo (Lc 17, 16) junto con nuestro samaritano.¹⁰³

El samaritano, el enemigo mortal del pueblo judío, asume entonces el papel principal. Este está de viaje (hodéuōn). El verbo usado en este caso, no hace referencia al sentido en que viene, si desde o hacia Jerusalén; el conjunto del relato podría hacer pensar también que se lo ubica realizando las mismas acciones que los anteriores.

El samaritano podría haber tenido los mismos prejuicios que el sacerdote y el levita; aun cuando se subraya el anonimato del hombre herido, el samaritano podría pensar muy bien que en ese camino el herido es probablemente un judío; también él podría haber visto a los que lo antecedían y haberse dicho: "si ellos, judíos no lo hicieron, ¿por qué yo?". Sin embargo, su actitud es diferente. Si para el sacerdote y el levita, la idea que el hombre no fuese un prójimo a quien se debía socorrer los pudo motivar a seguir su camino, mucho más podría haber motivado al samaritano este pensamiento. Sin embargo "lo vio y se compadeció".

En las tres escenas (vv. 31, 32 y 33) el verbo anterior a la acción final es "idōn", viendo. Hay una relación fuerte entre el ver y el actuar, la decisión. La visión de la situación, el conocimiento de lo que acontece es la misma para los tres. Pero la visión lleva a dos actitudes diferentes. En los primeros casos la visión lleva a la deci-

103 Cf. Jeremias J., "Jerusalén...", pp. 363-372.

sión de alejarse, en el tercero la visión produce un sentimiento que se expresa con una palabra muy fuerte: *esplagchnisthē*, se compadeció, tuvo misericordia. De la visión y de este movimiento interior surgen actitudes, un actuar que se desarrollará en las dos últimas escenas. “*Esplagchnisthē*” aparece en el centro del relato. Analicemos un poco esta expresión.

Splagchna son el interior de las víctimas del sacrificio, las vísceras. Desde el siglo V a.C. se usa para indicar el interior del hombre, el seno materno en la mujer y en el varón los riñones, sede de la procreación. A los LXX pasa con este sentido. El sustantivo aparece al plural. El verbo no es muy frecuente. Sólo aparece en Pr 12, 9 donde traduce “*rahamim*” y en 26, 22 donde traduce “*beten*”. Normalmente estas expresiones son traducidas por “*eleein*”. En los Testamentos de los Doce Patriarcas aparece como paralelo a “*kardia*” en cuanto sede de los sentimientos y como una disposición a la misericordia. Se habla de las “*Splagchna*” de Dios.¹⁰⁴ Es más fuerte que *eleein*, puesto que expresa una conmoción que toca al hombre hasta las entrañas. En los sinópticos el sustantivo aparece en Lc 1, 78: “las entrañas de misericordia de nuestro Dios”.¹⁰⁵

El verbo aparece doce veces en los evangelios, 5 en Mateo, 4 en Marcos, tres en Lucas. En 9, 36 Jesús se compadece de la multitud porque estaban vejados y abatidos como “ovejas que no tienen pastor” (9, 36); en 14, 14 la compasión lo lleva a curar muchos enfermos; en 15, 32 se compadece porque la multitud está hace tres días sin comer; entonces multiplicará los panes (Mc 6, 34 y 8, 2 son los relatos de las dos multiplicaciones de los panes). En Mc 1, 41 Jesús se compadece del leproso que le suplica: “Si quieres puedes limpiarme”, y lo sana. En 9, 22 (el único caso en imperativo de 2a. persona), el padre del endemoniado le dice: “compadécete de nosotros”. En Mt 20, 34 Jesús se compadece de los ciegos de Jericó. En Lc 7, 13 Jesús se compadece de la viuda de Naím. En todos los casos, *splagnizomai* expresa siempre la actitud interior del Señor ante el hombre sufriente, las emociones afectuosas, una misericordia que es ternura. Esta es la actitud de Jesús, esta actitud lo lleva a la acción. Varias veces como en Lc 10, 33, precede un “*ver*” al compadecerse. En Jesús la misericordia lleva a manifestar su poder salvífico curando a los enfermos, multiplicando los panes.

Los otros tres textos donde aparece el verbo son parábolas y por tanto los únicos que no se refieren directamente a Jesús. Estos tres

104 Test. S. 2, 4; Zab 2, 4ss; Ios 15.3. Test. Zab 8, 2.

105 Cf. Köster H., *Splachnon*, en TWNT VII, pp. 550-555.

textos son: Mt 18, 27, en la parábola del "siervo sin entrañas", es "el señor del siervo quien se compadece: "splagchnístheis dè ho kúrios toù doúlou ekéinou". En la parábola el rey es imagen del Padre. En Lc 15, 33 es el Padre de la parábola del "hijo pródigo" quien "eíden autoú kai esplagchnisthē", lo vio y se compadeció". El tercer y último caso es nuestro Buen Samaritano.

Este recorrido por todos los textos evangélicos donde se usa esta expresión nos hacen llegar a una conclusión importante. Splagchnizomai es el verbo que expresa más profundamente la actitud de Jesús frente a la humanidad y lo que lo lleva a manifestar la salvación; a nivel de las parábolas este verbo manifiesta también imágenes de la compasión y del perdón divino, que a su vez se manifiestan en Jesús.

La única excepción aparentemente sería la de nuestra parábola. Aquí no se trata de Jesús ni del rey o del padre de una parábola; sino de un samaritano. Creemos que hay elementos suficientes para afirmar que aun cuando no sea necesariamente una alegoría sobre Jesús, la metáfora al presentar al samaritano en este movimiento de compasión y curación, está expresando la actitud del mismo Señor, tal como es presentada en los evangelios especialmente en Lucas (cf. infra).

Dupont¹⁰⁶ hace una reflexión sobre las parábolas en general, que muy bien puede ser aplicada al "Buen Samaritano". Las parábolas de Jesús no presentan nociones abstractas, sino que ayudan a comprender a Jesús y su ministerio, ellas se dirigen a la experiencia de los oyentes, pero también expresan la experiencia personal de Jesús. En nuestra parábola, la compasión del samaritano "refleja la experiencia personal de aquél que quiso hacerse prójimo de todos los hombres pecadores, yendo a su encuentro y dando su vida por ellos".¹⁰⁷ Sin ser propiamente Jesús, el samaritano lo refleja.

Más importante aún es ver el lugar que ocupa esta misericordia en el evangelio de Lucas y cómo esta misericordia del samaritano refleja todo el misterio de misericordia de Dios manifestada en Jesús.

Ya al comienzo del evangelio, Lucas presenta la encarnación del Hijo de Dios como una manifestación sin precedentes de la misericordia divina. María proclama la misericordia de Dios (éleos) que "llega a sus fieles de generación en generación" (1, 50; cf. 54ss).

106 Cf. Dupont J., *Pourquoi des paraboles? Le méthode parabolique de Jésus*, Paris 1977.

107 Cf. Feuillet A., *art. cit.*, p. 343.

En el segundo cántico del evangelio, Zacarías canta nuevamente esta misericordia. El comienzo de los nuevos tiempos es manifestación de la misericordia "que tuvo con nuestros padres" (1, 72). En la hermosa expresión "por las entrañas de misericordia de nuestro Dios" (1, 78) se da el motivo del comienzo de la salvación. A partir de aquí todo el evangelio será una manifestación de la misericordia divina, manifestada especialmente hacia los pobres y desamparados y en el perdón.¹⁰⁸

La actitud del samaritano es reflejo fiel de los sentimientos de Jesús frente a la viuda de Naím: "idōn autēn ho kúrios esplagchnisthē ep'autē" (7, 13); en los dos casos, el siguiente verbo referido a Jesús es "proselthōn" y la siguiente acción es una restitución de la vida, del joven en 7, 13ss, del "hombre medio-muerto" en el otro. En la parábola del hijo pródigo, por último, Jesús manifiesta delante de los fariseos y los escribas que murmuraban porque acogía a los pecadores (15, 1-2) que en él se manifiesta la misericordia divina del Padre celestial frente a los pecadores.

En síntesis podemos decir, luego de estos análisis, que en Lc 10, 33 Jesús, al poner como ejemplo un samaritano, rompe con las expectativas del auditorio; al encontrarse con que el héroe de la historia no es absolutamente quien se podía esperar, sino al contrario, uno que despertaba los peores rencores y recuerdos, un odiado samaritano, se produce una confusión. Si el auditorio se sigue identificado con "el hombre", ahora sí, se siente que la parábola dice algo tremendo. ¿Quién es capaz de pensarse siendo salvado por un samaritano? Todos los esquemas saltan. La metáfora toca en lo más profundo. Jesús habría podido contar la historia al revés, presentar a un samaritano herido y a un judío que lo salva. De este modo las reacciones hubiesen sido distintas. La simple historia ejemplar, hubiera alcanzado su fin. Pero aquí hay algo más. En la suposición anterior, si la historia no hubiese comenzado con "ántrōpós tis", sino con "Samaritēs tis", el auditorio judío hubiese esperado aún para identificarse con alguno, ciertamente no con el primer personaje presentado sino con "el judío misericordioso". Pero no. El misterio de la misericordia proclamada por Jesús en la parábola rompe todas las expectativas. Detrás de la parábola se anuncia el cambio total de lo que suponen las ideas de la comunidad judía sobre el prójimo, el servicio, la misericordia, la compasión. Volveremos sobre todo esto en la conclusión.¹⁰⁹

108 Cf. *Ib.*, pp. 344ss.

109 Cf. Bailey K.E., pp. 48-49.

f) Quinta escena: primera ayuda

“*Kai proselthon katédesen...*” (v. 34)
 “y acercándose vendó...”

El movimiento de compasión “entrañable” se convierte en acciones. La primera es un movimiento “hacia” que se contrapone al “*antiparēlthen*” de los vv. 31 y 32. A pesar de todas las motivaciones contrarias que podría tener el samaritano para seguir de largo, se hace cargo de la situación.

El lenguaje es simple pero profundamente expresivo. Ya notamos (cf. estructura) cómo estas acciones tienden a restituir los valores perdidos luego del asalto de los bandidos.

La primera acción es curativa. Las acciones medicinales parecieran que están en orden invertido. Lo lógico sería que primero ungiese y luego vendase. Aquí se da al revés. El aceite y el vino eran remedios conocidos. El aceite sirve para curar (cf. Is 1, 6), el vino para desinfectar. También se habla del uso del vino y el aceite mezclados como remedio.¹¹⁰

El lenguaje es fuertemente bíblico. El orden invertido de las acciones hace pensar que la frase tenga un sentido teológico.

Hay dos textos que vienen a la memoria: Is 1, 6 y Os 6, 1-9. En Isaías se describe a Judá destruida por sus culpas. La imagen es la del hombre enfermo, llagado, golpeado; pero no es sólo el hombre enfermo, sino el hombre al que nadie ha curado: “heridas ni cerradas, ni vendadas, ni ablandadas con aceite”. El vocabulario se repite en Isaías y en nuestro texto. Anotemos, siguiendo a los LXX las palabras que se repiten en ambos textos: *traumà*, *plēge* (10, 30); *elaion*; *katadesmous*. La vecindad de los dos textos se hace más fuerte si se tiene en cuenta que, salvo *oinon* y *elaion*, todas las otras palabras del versículo aparecen sólo aquí en el N.T.

Si bien a nivel de vocabulario Os 6, 1-9 no tiene prácticamente coincidencias con nuestra parábola, a nivel temático presenta muchas frases que resuenan en Lc 10, 30-37. Leamos, en una traducción, algunos versículos:

6,1 Venid, volvamos a Yahweh
 pues él ha desgarrado y él nos *curará*
 él ha herido y él nos *vendará*.

110 Cf. Jeremias J., “*Parabole...*”, p. 288. Plummer A., *op. cit.* p. 249.

- 2 Dentro de *dos días* nos *dará la vida*
al tercer día nos hará resurgir
y en su presencia viviremos
- 4 vuestro amor es como nube mañanera
como rocío matinal *que pasa*
- 6 porque yo quiero amor
no sacrificios,
conocimientos de Dios
más que holocaustos.
- 7 Ellos en Adán han violado la alianza
- 9 Como emboscada de *bandidos*
es la pandilla de *sacerdotes*:
asesinan *por el camino de Siquém*.

Prácticamente todas las frases tienen una resonancia en la parábola. Como Yahweh, lo primero que hará el samaritano es curar las heridas. El simbolismo es claro y fuerte. Efraím es castigado y dejado; luego pide ayuda y es salvado. También el samaritano ha vendado y levanta y da la vida al hombre "medio-muerto". Dios salva eligiendo a sus agentes con total soberanía y libertad; aquí ha elegido al samaritano, "excomulgado" del pueblo para ser instrumento de Salvación. Nuevamente son muchas las implicaciones cristológicas.¹¹¹

El aceite y el vino, además de remedios útiles son elementos que pertenecen al culto del templo. El verbo "epicheei", derramar, pertenece también al lenguaje sacrificial. Con ocasión de los sacrificios se realizaban libaciones. Os 6, 6 y Mi 6, 7-8 piden el amor ("éleos" en LXX) más que los sacrificios. Tenemos aquí el mismo movimiento.¹¹² En el lenguaje profético el sacrificio cultural evoca una autodonación en el amor. La presencia de un sacerdote y un levita ponen también la parábola dentro de un cierto contexto cívico. Ellos son los que ofrecen los sacrificios y libaciones. Si están viniendo de Jerusalén, quizá vienen de ofrecerlos, derramaron el aceite y el vino en el altar de Dios (cf. Lv 2, 1; 8, 11; Nm 15, 7.10; 28, 5-7). El lenguaje de la libación sacrificial es aplicada a las acciones del samaritano sobre el hombre maltrecho. Este lenguaje es

111 Cf. Bailey K.E., pp. 48-49.

112 Ver Flp 2, 17 donde Pablo habla de "su sangre 'derramada como oblación sobre el sacrificio y la ofrenda de la fe'". En Rm 12, 1 invita a los cristianos a ofrecerse como sacrificio viviente. El lenguaje del sacrificio evoca siempre una autodonación en el amor tanto en los Profetas como en San Pablo.

aplicado al samaritano luego que el sacerdote y el levita han fallado en su posibilidad de realizar “un sacrificio viviente”. “La respuesta total del samaritano al hombre necesitado es una profunda expresión del constante amor para el que los profetas llamaron. Es el samaritano quien hace la verdadera ofrenda acepta a Dios.”¹¹³

g) Sexta escena: El traslado a la posada

“*Epibíbasas dé autòn epì tò idon ktēnos...*” (v. 34b)
 “Montándolo sobre su propia cabalgadura...”

“Epibíbasas” también es una palabra propia de Lucas en el Nuevo Testamento, aunque frecuente en los LXX.¹¹⁴ Se puede interpretar “ídon” con el valor de “eautoú”, lo cual daría la traducción tradicional, “sobre su animal”. Pero, como nota Jeremias,¹¹⁵ se puede entender que éste es el “suyo”, “propio”, y que por tanto tendría otros, sobre los que probablemente conduce su mercancía.

La frase dice, “ēgagon autón”, esto puede referirse al hombre (1er. autón) o al animal, que es su antecedente más cercano. Si esta lectura es correcta, el samaritano conduciría al animal hacia la posada, como un siervo conduce a su amo. La distinción entre el que monta y el que conduce el animal es muy fuerte aún hoy en el mundo oriental. Este detalle da una fuerza mayor aún a la caridad del samaritano.¹¹⁶

eis pandocheiòn...

Un nuevo hápax legómenon en Lc 10, 25-37. El samaritano lo conduce a una posada. Este detalle puede ser importante. El acto de compasión y misericordia es llevado hasta sus últimas consecuencias. Nuevamente los conocimientos de Bailey sobre la vida en medio Oriente nos encaminan a descubrir las implicaciones de los detalles de la parábola.

113 Cf. Bailey, p. 51.

114 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 288. Cf. Lc 19, 35; Hch 23, 24; para LXX cf. 1 R 1, 33.

115 Cf. Jeremias J., “*Parabole...*”, p. 249.

116 Cf. Bailey, p. 51.

No se tiene conocimiento de que existan o hayan existido en el camino del desierto alguna posada. El relato hace suponer que el enfermo es conducido hacia Jericó.¹¹⁷ El samaritano entrando en la ciudad con el herido corre el riesgo de ser identificado. La mentalidad oriental, en un caso así, busca inmediatamente sobre quién debe recaer la venganza. Cuando no hay posibilidades de encontrarlo ésta puede hacerse caer sobre el primero que de algún modo estuvo envuelto en el problema, sobre todo si éste es un extranjero, más aún, cuando es miembro de una minoría odiada. A pesar de todo, el samaritano "lo condujo hacia la posada y cuidó de él".¹¹⁸

h) Séptima escena: El pago final

"*Kai epì ten aúrion...*" (v. 35)

"Y a la mañana siguiente..."

El cambio temporal (al día siguiente); el paso a la segunda persona del presente imperativo (*epimelēthēti*) indican que ésta es una escena nueva y que tiene importancia especial en la parábola.

Aquí llega a su culmen la transformación de la situación del herido, y se rehace lo que deshicieron los ladrones. Estos le habían robado todo, ahora el samaritano paga; lo habían dejado medio-muerto y ahora el samaritano lo cuida y lo hace cuidar; todos lo habían abandonado o pasado de largo, ahora el samaritano promete volver. El samaritano podría haberlo llevado a su casa o a la casa de amigos, pero todo debe terminar en el pago y el retorno.

Las posadas no eran los lugares de mejor fama en la región. Bailey presenta algunos testimonios de la Mishna, donde se ve cómo eran considerados estos lugares.¹¹⁹ El hombre no puede pagar, no tiene nada. Si no hay pago, en estos casos, es imposible esperar una atención o un servicio. Más aún, podría ser encarcelado si no paga (cf. Mt 18, 23-25). El samaritano se compromete hasta lo último con su socorrido y paga dos denarios, el sueldo de dos días de un obrero (cf. Mt 20, 2).¹²⁰ Sin pensar en su tiempo, los peligros, su dinero, el samaritano muestra un amor inesperado al hombre en necesidad, posiblemente un judío, un odiado adversario.

117 Cf. Jeremias J., "*Parabole...*", p. 259. El autor piensa que el viaje debía concluirse en la región oriental del Jordán.

118 Cf. Bailey K.E., pp. 52-53.

119 Cf. *Ib.*

120 Cf. Regenstorf K.H., *op. cit.*, p. 241.

El samaritano hubiese podido dejar todo acabado, una vez que pagó, pero el relato subraya que se hace cargo de la situación para el futuro. El seguirá su viaje, realizará lo que debía hacer para luego volver a hacerse cargo de los gastos.¹²¹ El "ego" es enfático: "Yo te lo pago, y no el hombre herido". El verbo "volver", en presente infinitivo, es común en los LXX, pero en el N.T. sólo lo usa Lucas aquí y en 19, 15.¹²² Con el anuncio del regreso del samaritano termina la parábola de Jesús. No se puede evitar el pensar, como ya lo hemos insinuado, que en la parábola como tal se manifiesta dramáticamente el tipo de amor que Dios, a través de Jesús, muestra al hombre.

Ahora Jesús vuelve al diálogo con el legista, que habíamos dejado en el v. 29. Veamos entonces cómo ha de leerse ahora la parábola, cuál es su función en medio del diálogo de Jesús y el jurista.

5. Segundo "acto". El diálogo final

"Tis toutōn tōn triōn plēsion dokei soi gegonēnai..." (vv. 36-37)
 "Quién de estos tres, te parece, llegó a ser prójimo..."

Hemos llegado al desenlace de la perícopa.

El jurista en el v. 29 había preguntado: "¿Quién es mi prójimo?". La parábola lo llevó a ponerse en el lugar de un herido que necesita un prójimo, alguien cercano, que se acerque, sea próximo. A partir de la tremenda imagen presentada de un hombre deshecho y dejado a merced de la muerte, él debe descubrir qué significa prójimo. Pero la aparente respuesta, ya vimos, se convierte en pregunta: "¿Quién de estos tres llegó a ser prójimo...?". Ya comentamos en el v. 29 que la mentada contradicción de las dos preguntas (29 y 36) es en realidad sólo aparente. La lógica del relato no es la nuestra. Quizás es más profunda, al menos distinta.

Hasta aquí el legista había participado en el drama como aquél que necesita de un prójimo, el que espera "uno cercano". Ha llegado quizá a captar cómo, desde su estrecha visión de prójimo que pretendía que Jesús llegase a delimitar, cerrada a una perspectiva más universal, limitada a una cuestión teórica de límites de comunidades raciales y religiosas es imposible "ser prójimo". La parábola le fue diciendo: "Si quieres saber quién es tu prójimo, piensa qué esperarías tú, en la necesidad más dolorosa, quién querrías que

121 Cf. Grupo de Entrevernes, *op. cit.*, p. 29.

122 Cf. Plummer A., *op. cit.*, p. 288.

fuese prójimo; tú preguntas: “quién es mi prójimo, quién es digno de ser tratado por mí como tal” y en consecuencia, en virtud del mandamiento que has recitado, digno de ser amado por ti; yo te pregunto más bien, en esa circunstancia que has imaginado para ti, ¿quién hubieses querido que fuese prójimo?”. Pero la lección aún no ha terminado. Jesús continúa su pregunta, la hace más evidente: “¿Quién de estos tres...?”, lo que es lo mismo: ¿Quién llegó a ser tu prójimo cuando estabas tirado en medio del camino sin esperanza? “El que tuvo misericordia”. Con el final de la larga pregunta: “Quién de estos tres...” Jesús hace que el legista cambie de papel; ahora debe pensar en los hombres que encontrará él a lo largo del camino. Entonces, “ve y haz tú lo mismo”. Con la transformación de la pregunta inicial (v. 29) Jesús le hace comprender al legista cuánto más amplio es el concepto, o la realidad de prójimo.

Jesús, como suele hacer otras veces en Lucas (cf. 7, 36-50) pasa de la visión estrecha y mezquina de su interlocutor a una visión más amplia, profunda, superior. En el caso recién mencionado, le hace comprender delicadamente a Simón el fariseo, a través de la parábola de los deudores, que hay algo más importante que la pureza ritual: el amor. En la misma línea Jesús dice al “nomikós”, que lo importante no es, como él cree, saber a quién debe amar, quién es su prójimo, para hacer así, con este conocimiento teórico, lo estrictamente necesario para ser justificado. Lo que importa es hacer esfuerzos constantes (cf. v. 37, “poiei” al presente) para llegar a ser (gegonenai) el prójimo que ama, que no busca sino amar, sin mirar a quien. La fuerza del amor es infinita.¹²³

Ya insistimos suficientemente sobre el anonimato del hombre herido. El legista había preguntado quién es su prójimo, quería delimitarlo; Jesús le muestra que el prójimo no tiene límites. Ese hombre pudo ser él, pudo ser cualquier hombre. En la limitación de nuestro lenguaje queremos expresar esto, y así lo han hecho muchas veces los exégetas insistiendo en que el prójimo tal como lo plantea la parábola debe ser un hombre en necesidad, sin importar su origen, su religión, que sea o no enemigo. Esto es cierto; pero la parábola evita hablar de posibilidades, que en el fondo son nuevas limitaciones, el “plus” que pide la parábola deja abierta las posibilidades al infinito, a la infinitud del amor humano, que debe ser manifestación del amor divino presente en Jesús.

La pregunta de Jesús en el v. 36, además, pone nuevamente ante nuestros ojos a los tres viajeros, a los dos clérigos y al samaritano.

123 Cf. Ramarason L., *art. cit.*, p. 534.

De hecho Jesús, ni en la parábola, ni ahora en el final del diálogo condena ni excusa a los dos primeros viajeros. El Señor se limita en poner aquí en su desnudez la presencia o ausencia de misericordia en ellos.¹²⁴

La pregunta del escriba en el v. 29 se había realizado en el nivel de la teoría, qué significa ser prójimo, cuáles son sus fronteras. Jesús cambia en esto también el horizonte de la pregunta. No pregunta ahora: "quién fue prójimo", sino "quién llegó a ser" (gegonenai), se habla de una realidad no estática sino operante, de un devenir, de un proceso que implica actitudes, un hacer (poiesas) como bien entendió el escriba (v. 37a).

El escriba también entiende que para llegar a ser prójimo, esa obra, que más que una obra en el sentido restringido de cierta espiritualidad judaica, es una actitud constante, un modo de ser, un hábito que se llama "splagchnizomai", y que se manifiesta en el "hacer misericordia" (poiein éleos). El escriba expresa el fondo de la parábola a través de "éleos", la palabra que traduce, el "hesed" de los profetas (cf. Os 1, 3). Eleos es una relación de reciprocidad, que se da entre amigos, entre el que se hospeda y su huésped. No es tanto el sentimiento sino el acto de ayuda y respuesta en una relación de fidelidad (cf. Is 63, 7; Ps 89, 50). Se realiza en ayuda y bondad, en gracia (cf. Est 2, 9.17; Esd 9, 9).¹²⁵ La misericordia es un "actuar", un hacer: "ho poiésas tò éleos".

El legista entiende el pensamiento de Jesús. El problema del amor al prójimo no se resuelve en una cuestión teórica. La ley del amor no admite esquematizaciones, el amor, ejercicio constante de la misericordia, no se puede limitar a leyes fijas, es algo permanente.

Tampoco es una relación unilateral, no puede preguntarse simplemente quién es mi prójimo "para mí", es una relación esencialmente dinámica y en doble sentido, bilateral. Al oír la parábola el legista se había sentido "sin prójimo". A él, que se preguntaba "quién es mi prójimo", "a quién debo amar" se le mostró quién fue su prójimo. Ahora se lo invita, a su vez, a convertirse él en prójimo de otros. Debe ir y hacer otro tanto.

El primer "acto" del diálogo había concluido con una invitación a "hacer" ("touto poiei", v. 28). Esta segunda vuelta concluye del mismo modo. Toda la perícopa se encierra en un hacer continuo, vital. "Poreúou kaí su poiei homoiōs", "Ve y haz lo mismo", continuamente, siempre.

124 *Ib.*, p. 535.

125 Cf. Bultmann R., "Eleos", en TWNT III, p. 399.

Una invitación a llegar a ser prójimo de todo hombre, en la misericordia "entrañable", infinitamente, constantemente abierta a la misericordia, como el Padre celestial (cf. Lc 6, 36).

8. REFLEXION FINAL

Queremos concluir haciendo una reflexión final acerca del género literario de la perícopa y las posibilidades de lectura del texto.

Si, como tratamos de demostrar, hay una unidad literaria fuerte en Lc 10, 25-37 y no se trata de una composición lucana (o de su fuente) a partir de la perícopa sobre los dos mandamientos de Mateo y Marcos con la parábola, y si probablemente la parábola fue pronunciada originalmente en este contexto, ¿debemos concluir con Crossan¹²⁶ que a nivel de la redacción lucana nos encontramos con una mera "historia ejemplar" de la cual sólo se puede sacar que Jesús da un ejemplo de cómo ser prójimo de uno que necesita ser socorrido?

Creemos que no. Como recién mostramos, Jesús supera la pregunta del legista; sin salir de los términos en que fue planteada la cuestión, el Señor dice mucho más.

La metáfora de Jesús, como toda poesía, no es un texto cerrado sino abierto a una múltiple lectura. La metáfora, como el símbolo, no puede ser reducido, habla constantemente y desde todos los ángulos. La metáfora encierra un ejemplo pero es más que un ejemplo, se abre a toda la nueva realidad del misterio del Reino que Jesús proclama con sus hechos y sus palabras. Si en Jesús precisamente se manifiesta el Reino, si Jesús habla de su realidad íntima para invitar al hombre a una nueva actitud, la metáfora debe ser dicha por El y leída por nosotros como manifestación de la transformación de todas las categorías anteriores a la proclamación del Reinado de Dios en medio nuestro. Y si el Reino comienza con la proclamación de la acción salvífica de Dios, manifestada en Jesucristo, la Parábola tiene que hablar de aquél que vive lo que proclama. Como ya dijimos, el samaritano no es Jesús, pero adquiere el rostro de Jesús en cuanto que es en El que se manifiesta la misericordia del Padre en la persona de los pequeños, pobres, enfermos, desheredados del que es signo el hombre herido.¹²⁷

126 Cf. Crossan J.D., *art. cit.*, pass.

127 (cf. Lc 4, 18-19; 4, 23; 7, 18-23. 36-50; 15, 1-3. 4-7. 8-10. 11-32; 16, 19, 31; 19, 1-10; 32. 39-43).

La parábola del Buen Samaritano, leída como parte del diálogo entre Jesús y el legista, se hace respuesta e interpretación del mandamiento del amor según las nuevas categorías del Reino proclamadas ya en el Sermón de la Montaña (Lc 6, 2-38; cf. Mt 5, 1-7, 28) se hace ejemplo del camino que ha de seguir el discípulo del Señor, en fin, manifiesta algo del misterio del Cristo que nos llama a seguirlo, siendo capaces de dar la vida (cf. Lc 9, 23-26).

Jesús proclama su vida y su evangelio a través de las "entrañas de misericordia" del Buen Samaritano. En este sentido la metáfora recibe una profunda significación cristológica que el discípulo fiel es invitado a desentrañar para luego "ir y hacer lo mismo" (cf. v. 37).

Mario Sergio Briglia

CRONICA DE LA FACULTAD

I. NUEVAS AUTORIDADES:

El 20 de abril de 1985 se hizo cargo del Decanato el Pbro. Lcdo. Juan Carlos Maccarone. Lo acompañan en este período decanal como Vicedecano el Pbro. Dr. Pablo Sudar y como Secretario Académico el Pbro. Lcdo. Alfredo Zecca. Han sido confirmados en sus cargos el Bibliotecario Pbro. Dr. Antonio Marino; y el Director de la revista "Teología", Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.

II. CUESTIONES ACADEMICAS

- 1. REUNION DEL CONSEJO ACADEMICO CON LA COMISION EPISCOPAL PARA LA UCA:** Entre los acontecimientos y actividades que jalona-ron la vida de la Facultad en el presente año debemos mencionar, en primer lugar, la "reunión especial" del *Consejo Académico* del 26 de octubre, presidida por la *Comisión Episcopal para la UCA*, encabezada por el Gran Canciller, Cardenal Juan Carlos Aramburu. En ella se repasó la vida de la Facultad, los diversos planes de estudios, tanto del primer ciclo como del segundo, cuestiones económicas; y en particular lo que podríamos señalar como la "identidad" de nuestra institución, así como su futuro. El cual está estrechamente vinculado a la provisión de profesores capacitados según la norma precisa de la *Constitución Apostólica Sapientia Christiana*. Se expresó la necesidad de que se valore y promueva en nuestra Iglesia la labor intelectual y particularmente la del sacerdote dedicado a ella como forma del ministerio de la evangelización. El diálogo fue animado, abierto y franco. La Facultad recibió del Gran Canciller palabras de reconocimiento y estímulo.
- 2. PROFESORES EMERITOS:** El Consejo Académico pidió el nombramiento como "*profesores eméritos*" de los profesores ordinarios Monseñores: S.E.R. Estanislao Karlic (Arzobispo de Paraná), S.E.R. Carmelo Giaquinta (Obispo Auxiliar de Viedma), S.E.R. Jorge Novak (Obispo de Quilmes), S.E.R. Luis Villalba (Obispo Auxiliar de Buenos Aires) y Mons. Jorge Mejía (Secretario de la "Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo"), en cumplimiento del art. 24 de los *Estatutos*. Una vez más la Facultad les agradece la labor desarrollada entre nosotros. Su promoción no es una despedida solemne, sino una nueva manera de sentirlos vinculados a esta casa.

3. **COMISION ECONOMICA ASESORA:** Además, el Consejo Académico elaboró (con la colaboración de los Pbro. Rafael Braun y Guillermo Rodríguez Melgarejo) un proyecto de presupuesto y ya está vigente para la gestión de 1986. Y creó una *Comisión Económica Asesora*, la cual está integrada por los profesores antes mencionados; y los Pbro. Luis Rivas y Héctor Aguer, como suplentes.
4. **ESTATUTOS – JURADOS:** Habiendo fenecido el período experimental para los nuevos *Estatutos*, revisados según la *Constitución Sapientia Christiana*, se solicitó a la Santa Sede la aprobación definitiva. Además el Consejo Académico creó los *Jurados por Areas* para la incorporación, promoción o reclasificación de los profesores. Institución novedosa de nuestros *Estatutos*, iniciada no sin vacilaciones por falta de tradición al respecto, pero que se constituye en un órgano de garantía y de objetividad para dichas tareas.
5. **PRIMER Y SEGUNDO CICLOS:** a) Este año se implementaron por primera vez, los exámenes de ingreso. Los mismos no tienen carácter eliminatorio, sino el de comprobar la existencia de una "capacitación básica humanista" para los estudios que deben encararse luego en la Facultad. Sigue vigente esta modalidad, con algunas modificaciones en cuanto a la forma de rendirlo. Los alumnos que no muestren nivel suficiente de preparación al respecto deberán reiterar el examen antes de rendir las materias en el turno de julio. b) Se dio entrada a un proyecto del *Sexto Año Pastoral*, solicitado al Pbro. Guillermo Rodríguez Melgarejo. El mismo fue girado, para recoger opiniones, a los Superiores de Seminarios y Casas de Formación Religiosa. Se reformó "ad experimentum" el programa del *Examen Sintético Final del Primer Ciclo*, y se aplicó en el turno de diciembre. Su reelaboración fue un trabajo muy intenso de los jefes de cátedra, sin dejar de escuchar la opinión de los mismos alumnos, hechas llegar a través del Decano o el Secretario Académico. c) En el *Segundo Ciclo* (o sea la Licenciatura), que contó con el significativo número de 65 estudiantes, se abrió la especialidad en *Sagrada Escritura*, que se agrega a la de *Dogmática*.
6. **AFILIACIONES:** En la actualidad funcionan cuatro centros de formación teológica afiliados a nuestra Facultad. Son ellos: *Seminario Diocesano de Córdoba*, *Seminario Diocesano de San Isidro* (Bs. As.), *Instituto de Teología de la Universidad Santo Tomás de Aquino* (dominicos, Bs. As.) y el *Teologado del Seminario Diocesano de Morón* (Bs. As.). Iniciaron los trámites para afiliarse al *Instituto Teológico de la Universidad Católica de Asunción* (Paraguay) y los *Seminarios Diocesanos de Paraná* (Entre Ríos) y *Santa Fe*.

III. RELACIONES DE LA FACULTAD CON OTROS ORGANISMOS E INSTITUCIONES

Durante el año transcurrido, como en anteriores años académicos, la Facultad extendió su actividad institucional o la de sus profesores a otros ámbitos de la vida de la Iglesia, más allá de sus propias aulas:

1. En primer lugar, organizó a través de la "Cátedra de Historia de la Iglesia" el *Primer Encuentro Nacional de Profesores e Investigadores de Historia de la Iglesia* (Bs. As., 4-7 de noviembre). Se presentaron las siguientes ponencias: *La Historia de la Iglesia como disciplina teológica* (S.E.R. Mons. Estanislao Karlic, Arzobispo de Paraná y Presidente del Equipo Episcopal de Teología); *Commemoración del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América Latina: La "conquistista espiritual" de Montoya y su alegato sobre las misiones* (Dr. Ernesto Maeder); *La historiografía argentina contemporánea y su relación con la historia de la Iglesia. Panorama bibliográfico* (Dr. Néstor Tomás Auza); *"La Historia de la Iglesia en la Argentina". Elaboración. Grandes líneas históricas. Identidad histórica de la Iglesia Argentina* (R.P. Dr. Cayetano Bruno, S.D.B.); *"La Historia General del Arte en la Argentina"* (Academia Nacional de Bellas Artes). *Presentación y resonancias en el ámbito del arte religioso en Argentina* (Prof. Héctor Schenone); *La publicación de fuentes documentales. Presentación de la "Monumenta Catechetica Hispanoamericana" (Siglos XVI-XVIII)* (Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán); *Organización de un Archivo Eclesiástico. El logro de una experiencia* (R.P. Humberto Baratta, S.D.B.). Cada una de las ponencias suscitó un fructífero diálogo entre los participantes (provenientes de todo el país). Además, se comunicaron experiencias docentes y se propusieron futuros temas de investigación. Para la organización se contó con la generosa ayuda económica de ADVENIAT. Se piensa celebrar un nuevo "Encuentro" en 1987 en adhesión al "V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América Latina". Actuó como "coordinador general" el R.P. Dr. Rubén D. García, S.D.B.
2. La Facultad estuvo presente en el *Congreso Internacional de Teología* organizado por la Universidad del Salvador sobre *"Evangelización de la Cultura y la Inculturación del Evangelio"* (San Miguel, 2-7 de septiembre). Como "invitados especiales" participaron los Pbro. Dr. Pablo Sudar (representante oficial) y Dr. Juan Guillermo Durán (Departamento de Historia de la Iglesia); y en "carácter plenario" los Pbro. Dr. Ricardo Ferrara, Dr. Eduardo Briancesco, Dr. Rubén García, S.D.B.; y la Hna. Lic. Josefina Llach.
3. Los Profesores Ordinarios R.P. Dr. Rubén D. García, S.D.B. y el Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán han sido nombrados "*Miembros de Número*" de la *Junta Nacional de Historia Eclesiástica Argentina*. El Pbro. Dr. Gustavo Podestá, a requerimiento del Delegado Episcopal para los no Creyentes, fue designado para representar a la Facultad en ese organismo y aportar nuestra modesta colaboración. El Pbro. Dr. Eduardo Briancesco, al que tuvimos el honor de celebrarle sus "bodas de plata" de magisterio en esta casa, fue invitado por la *Comisión Internacional Anselmiana* al *Congreso Internacional* realizado en Filadelfia (EEUU, septiembre 1985). Y el Pbro. Dr. Pablo Sudar, actual Vice-Decano de la Facultad, fue invitado por la *Academia Católica de Baviera* a participar en un panel internacional sobre *"Teología de la Liberación"*, celebrado en Munich (noviembre, 1985).
4. La Facultad ha sido enriquecida por la presencia de *profesores de universidades extranjeras* que dictaron clases especiales. Fueron ellos: Pbro. Dr. E. López Azpitarte (Universidad de Granada -España); R. P. Dr. Pedro Langa, O.S.A. (Instituto Patristico Agustiniano - Universidad Lateranense - Roma); y Pbro. Dr. Bernard Fraling (Universidad de Wisbug -Alemania).

Además, contamos con la visita del Pbro. Dr. José Luis Illanes, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (España), el cual obsequió a nuestra Biblioteca publicaciones de la Editorial "Eunsa", algunas de su autoría.

5. El Decano y el Secretario Académico se han reunido con los Superiores de Seminarios y Casas Religiosas que confían la formación teológica de sus alumnos a esta Facultad. Se evaluó el año lectivo; y dado lo útil del intercambio, se convino realizar dos reuniones al año, para evaluar cada semestre. Esta participación de los superiores, como la de los alumnos mediante los delegados de los mismos al Consejo Académico, o mediante el diálogo con el Consejo de Estudiantes, y los contactos personales, se considera imprescindible para que en la Facultad se amplíen los respectivos espacios de responsabilidad y servicio.
6. En cuanto a las *relaciones ecuménicas* la Facultad cuenta con la colaboración del Pastor Dr. Ricardo Pietrantonio en la Cátedra de Sagrada Escritura. Además, otro Pastor se ha inscripto para el ciclo de doctorado: el Lic. Carlos Villanueva, perteneciente a la Iglesia Evangélica Bautista. Apreciamos estos gestos de confianza hacia nuestra casa como verdadero testimonio de caridad eclesial y gracia peculiar del Espíritu Santo. Por último, el Decano, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone y el Pbro. Lic. Víctor Pinto participaron como "miembros consultores" en la *Comisión Luterano-Católica del Secretariado de Ecumenismo del Episcopado Argentino*.

IV. BIBLIOTECA – CUESTIONES ADMINISTRATIVAS

1. El patrimonio bibliográfico de la Biblioteca se ha aumentado en la medida de nuestras posibilidades económicas. Las cuales dependen de la generosa ayuda que ADVENIAT otorga anualmente a la Facultad. Asimismo, finalizó la restauración y catalogación de los "*libros pertenecientes al siglo XVI*". En razón del peculiar valor bibliográfico se piensa publicar a la brevedad su elenco detallado.
2. Respecto a las cuestiones económicas, en el año transcurrido la Facultad contó para su mantenimiento con el aporte de los aranceles de los alumnos y la acostumbrada ayuda de ADVENIAT. Además, se elaboró un "proyecto de presupuesto para 1987"; se solicitó al Episcopado la formación del *Consejo Económico de la Facultad* (en cumplimiento del art. 107 de los Estatutos), compuesto por representantes del Episcopado, del Arzobispado de Buenos Aires, de la Universidad Católica Argentina y de la Facultad de Teología y se tramitó un subsidio especial de ADVENIAT para subvencionar la rebaja de aranceles a los alumnos laicos.

IV. COLACION DE GRADOS

El 4 de julio de 1985 tuvo lugar el acto de Colación de Grados de la UCA, en el que nuestro graduado, Bachiller en Teología Luis Mariano Montema-

yor, recibió medalla de oro; y cuatro Bachilleres en Teología se hicieron acreedores a diplomas de honor: Luis Alberto Jorge, Sebastián Politi, Juan Alberto Torrella, José María Vallarino.

V. ESTADISTICA

1. <i>Alumnos:</i>	Alumnos (de 23 diócesis y de 47 congregaciones religiosas)	595
	Alumnos laicos	65
	Total	660
2. <i>Graduados:</i>	Bachilleres en Teología	45
	Licenciados	4

VI. CICLO DE LICENCIATURA: SEMINARIOS Y CURSOS

- "Teología de la redacción del Evangelio de Marcos" Pbro. Lcdo. Francisco Bergant
- "Geografía y arqueología de Tierra Santa", Pbro. Lcdo. Miguel Egan
- "Cuestiones sobre el '*DE POTENTIA DEI*' de Santo Tomás de Aquino", Pbro. Dr. Ricardo Ferrara
- "Conflicto y Reconciliación", Pbro. Dr. Lucio Gera
- "Redención, reconciliación y liberación", Pbro. Dr. Pablo Sudar
- "Metodología científica", Pbro. Dr. Antonio Marino y Lcdo. Alfredo Zecca
- "Teología Patrística: San Agustín de Hipona", R.P. Dr. Luis Glinka
- "El método teológico", Pbro. Lcdo. Juan Carlos Maccarone
- "Literatura intertestamentaria", Pastor Dr. Ricardo Pietrantonio
- "Metodología exegética", R. P. Lcdo. Aldo Ranieri S.D.B.
- "El laico en el Concilio Vaticano II", Pbro. Dr. José Angel Rovai

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Rudolf Pesch, Il vangelo di Marco. (Brescia-Italia 1980), Paideia Editrice, tomo I págs. 658, tomo II págs. 838. Traducción italiana de Marcello Soffritti del original alemán: *Das Markus evangelium*, Freiburg 1977 (t. I) y 1980 (t. II), Ed. Herder. La traducción italiana apareció en la colección "Comentario Teológico del Nuovo Testamento".

La presente obra es el primer comentario científico detallado de Marcos después de decenios en el ambiente católico. La nota bibliográfica que ofrecemos no pretende ser una evaluación crítica de la obra, sino llamar la atención sobre una obra de gran envergadura ahora al alcance para los que no dominan el alemán y en espera de una traducción en castellano. (Comentarios y opiniones sobre la obra pueden consultarse en: F. Neiryneck, "L'Evagile de Marc." A propos d'un nouveau Commentaire ETL 53 (1977) 153-81; G. Lohfink, (Tüb) TQ 157 (1977) 301; C. Mateos, Est. August. 12 (1977) 13s; Aurrecoches, Est. Trin. 11 (1977) 102; X. Jaques, NRT 99 (1977) 777ss, etc.).

El contenido: Tomo I: Bibliografía general (9-27), Temas introductorios (33-130), Texto, traducción y comentario hasta Mc 8,26 (135-645). Tomo II: Bibliografía general (continuación) (9-14), Comentario a partir de Mc 8, 27 (17-757), Apéndices (793-814), Epílogo (815-824).

En la parte del comentario el autor sigue un esquema fijo para facilitar su manejo y cuyas partes vienen señaladas con números romanos. Bajo n. I: informaciones crítico-literarias y la traducción de la relativa por-

ción del texto griego. Bajo n. II: informaciones críticas sobre el género literario y la forma del fragmento y partes que lo constituyen. Bajo n. III: comentario versículo por versículo. Bajo n. IV: informaciones de crítica e historia de la tradición textual. Bajo n. V: informaciones de la crítica de la redacción característica del evangelista y su línea teológica. Finalmente una exhaustiva lista de bibliografía especial.

El autor, que atribuye a Marcos un procedimiento "no literario", no adopta en la división de su comentario un plan o estructura preciso, ya que tampoco hay consenso entre los críticos en este asunto. No obstante divide el comentario en *seis partes* guiado por criterios como: lecciones premarcanas, consideraciones de carácter topográfico o cronológico, de secuencia de géneros narrativos... *Primera parte:* El inicio de la autoritativa actividad pública (1, 1-3, 6). *Segunda parte:* La actividad didáctica y taumatúrgica de Jesús y su efecto discriminante (3, 7-6, 29). *Tercera parte:* Jesús se dirige a judíos y paganos (6, 30-8, 26). *Cuarta parte:* El camino del Hijo del hombre hacia la pasión y el seguimiento de los discípulos por el camino de la cruz (8, 27-10, 52). *Quinta parte:* La demostración mesiánica de Jesús y la enseñanza en el templo (11, 1-12, 44). *Sexta parte:* La pasión de Jesús y el anuncio de la resurrección (14, 1-16, 8).

Por el enfoque ideológico el comentario de Pesch se coloca decididamente en la que él define como línea "conservativa", como reacción a la línea de la *historia de la redacción* que ha caracterizado la gran mayoría de los escritos sobre Marcos a

partir de la obra fundamental de *Marxén* (Der Evangelist Markus, 1957). Al calificar a Marcos como un relator "conservador" entiendo decir que, en comparación con Mt y Lc, altera lo menos posible las tradiciones con iniciativa propia (literaria o teológica); conserva fundamentalmente las palabras y narraciones recibidas, es decir, transmite la tradición más antigua a su alcance. Pesch, por consiguiente, minimiza el trabajo redaccional de Marcos, por cuanto su preocupación se centra en la fidelidad a la tradición de la primitiva Iglesia acerca de Jesús. Dado el carácter eminentemente narrativo de la obra de Marcos, tampoco hay que pretender encontrar en él —dice— una teología unitaria. Más bien transmite *diversas teologías*, inclusive contrastantes, propias de las tradiciones por él utilizadas sin pretender condensarlas en una propia en el nuevo contexto. Como consecuencia de este enfoque resulta claro que Pesch revaloriza el carácter histórico de Marcos como fuente para una *Vida de Jesús*.

Es indudable que el comentario de Pesch, con su enfoque "conservativo", viene a establecer un justo y oportuno contrapeso a una interpretación que va a desmedro de la tradición histórica y acentúa casi exclusivamente el propósito *kerigmático* del evangelio de Marcos, presentándolo como un "autor libre", para nada preocupado por la fidelidad histórica. Considerando la envergadura de la obra de Pesch y su carácter científico, es de esperar que de aquí en más, mucho de lo que se ha escrito sobre Marcos en los últimos decenios será sometido a un serio examen para el beneficio de un juicio más equilibrado sobre este evangelio.

Pero por otro lado habrá que evitar igualmente volver a un historicismo ingenuo y subvalorar el interés literario y teológico que pudiera haber movido a Marcos a alterar algún dato cronológico en favor de una in-

terpretación teológica. (Ejemplo: según Pesch, que sostiene como histórica la cronología de la semana santa de Marcos, la crucifixión se habría realizado en plena fiesta de la Pascua judía, *el viernes 15 de Nizan* del año 30, y considera como secundaria la cronología de Juan, no obstante ser ésta más verosímil). En realidad las dos tendencias no se contraponen necesariamente. Tal vez una posición equilibrada sobre Marcos sería señalar como logro específico de este evangelio el haber conciliado, mejor que los demás evangelistas, la fidelidad a las tradiciones recibidas con el interés teológico y literario. Su labor redaccional consistió mínimamente en adaptaciones de datos recibidos, sino sobre todo en la combinación de los mismos en contextos bien definidos y de acuerdo a un plan global (que, es cierto, por ahora no hay unanimidad acerca de uno de ellos), con lo cual ha satisfecho en gran medida sus pretensiones *kerigmáticas*, inclusive una teología unitaria propia, no obstante el escepticismo de Pesch a este respecto.

Francisco Bergant

Auer, J.: Dios Uno y Trino, en Auer-Ratzinger "Curso de Teología Dogmática", V. Ed. Herder. Barcelona, 1982. 621 p.

En 1971 decía el actual Cardenal Ratzinger: "El problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como cuestión vital, ha vuelto a ser el centro de atención de la teología".¹ Este renovado interés ante el misterio de Dios ya ha comenzado a dar algunos frutos, como se puede advertir en la literatura teológica más reciente, tanto católica como protestante. En esta nota el propósito es presentar una de esas obras recientes: el tomo sobre

Dios Uno y Trino de Johann Auer. Un manual bastante completo de un autor católico, dentro de un curso de dogmática concebido como "un manual para uso de estudiantes de teología" (Tomo V).

"Este ensayo acerca de Dios" (p. 17) comienza con una Introducción (p. 17-37) donde presenta de entrada "al Dios real y viviente de nuestra fe" (p. 20) como meta de la teología. De allí la obra se divide en cuatro secciones: 1) La existencia del Dios que se revela (ps. 39-133); 2) El Dios viviente de la revelación histórica (ps. 135-234); 3) Hacia una comprensión teológica del misterio de la Trinidad (ps. 235-363); 4) Tentativas teológicas en torno al misterio del ser divino (ps. 365-599). Termina con un Epílogo (ps. 601-605) donde Auer recapitula y sintetiza su esfuerzo en "la idea básica o como el hilo de oro de toda la obra" (p. 601).

Ese es nuestro punto de partida, la última nota que nos permite captar mejor toda la melodía. Allí se expresa: "La imagen cristiana de Dios es la imagen trinitaria... En el presente volumen hemos intentado convertir esa imagen trinitaria de Dios en fundamento y tenor de toda la doctrina divina" (p. 601). Por eso, siguiendo los pasos de Schmaus² y Rahner³ donde "la doctrina trinitaria está al comienzo del tratado dogmático" (p. 232) el autor antepone el "De Deo Trino" (3a. sección) al "De Deo Uno" (4ta. sección) y construye un tratado que podríamos llamar más precisamente Dios "Trino" y Uno.

El fundamento de esta tentativa, sujeta en todo y por todo al juicio de la Iglesia, es "la afirmación de que el propio ser divino ha de ser personal y que el misterio de la Trinidad sólo puede formularse diciendo que el único ser personal de Dios subsiste necesariamente en tres personas, sin que ninguna de las tres exista al margen del único ser personal" (p. 602). Esta es la tesis central que como cla-

ve de bóveda abre a la comprensión del conjunto, y que de sí merece más de una observación. Pero antes vamos del "todo" a las "partes".

La primera sección es, en el fondo, una segunda y más larga introducción, según confiesa el A. al final de la misma (cfr. p. 132), o bien, "consideraciones preliminares" (p. 121). Trata tres grandes temas: revelación, ateísmo y conocimiento de Dios. El cap. I sobre la Revelación de Dios señala los diversos "caminos de Dios hacia nosotros" (p. 39), fundamento de "nuestros caminos hacia Dios", que son tres: 1) la revelación "operativa" de Dios por la creación, base de las pruebas (rationales) de Dios; 2) la revelación "verbal" de Dios en la historia, base de la hermenéutica de la palabra revelada en la Iglesia; 3) la revelación "existencial" de Dios en la encarnación del Hijo y en el envío del Espíritu, base de "la experiencia cristiana de Dios" (p. 69), del Dios Trino (p. 70). El cap. II enfoca la historia y la estructura del ateísmo, especialmente contemporáneo, con una buena presentación sintética de sus exponentes, y en un encuadre del desafío mayor que aquél le presenta al cristianismo: "hoy sobre todo constituye una grave tarea el entender de nuevo y el meditar el problema de Dios como un problema del propio hombre" (p. 93). El cap. III estudia "posibilidades y limitaciones del conocimiento humano de Dios", referido no al conocimiento natural sino al conocimiento "creyente" del Dios vivo y personal porque "Dios no es un objeto de nuestro conocimiento humano natural, sino que, por el contrario, sólo podemos conocerle cuando somos conscientes de que con el Dios viviente de nuestra fe señalamos una realidad que nos sale al paso como el Tú absoluto de cuanto posee un rostro humano" (p. 95). El estudio abarca tres aspectos: 1) el carácter misterioso de un Dios "invisible, incomprensible e inefable" que

“debe estar al comienzo de nuestros intentos de una doctrina de Dios y deberá siempre acompañarlos” (p. 106), pues toda teología positiva debe caminar entre “la teología negativa del silencio oscuro y la teología mística del silencio luminoso” (p. 105) y frente al desafío de “la teología de la muerte de Dios” (p. 107 y ss) para lograr un nuevo pensar y un nuevo hablar sobre Dios más digno de crédito para nuestro tiempo (cfr. p. 111); 2) el valor del uso de la “analogía” y de la idea complementaria de “modelo” (p. 120) dentro del proceso de razonamiento o discurso sobre Dios; y finalmente, 3) la imagen de Dios en las religiones no cristianas, incluido el Islam, para ubicar allí el “puesto absolutamente único” (p. 132) que ocupa el cristianismo en virtud del acontecimiento histórico de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret y de las enseñanzas que ese suceso nos proporciona acerca del Dios Trino.

Luego de esta larga peregrinación el A. trata de “introducirnos en el santuario. Habremos de escuchar lo que Dios nos dice de sí mismo” (p. 135), descubriendo la imagen del Dios viviente de la revelación histórica. Este es el contenido del extenso cap. IV que recorre la manifestación de Dios en la Escritura y en la Tradición abarcando: 1) la concepción única de Dios en el Antiguo Testamento que subraya tanto el monoteísmo como la dialéctica de trascendencia y proximidad de Aquel que se presenta como Salvador del pueblo, Señor de la historia y Creador del mundo; 2) la novedad de la revelación neotestamentaria de Jesús, el Hijo, que da a conocer al Padre y entrega el Espíritu, originando la fe trinitaria “en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo”, “que constituye la diferencia más profunda entre Israel y el cristianismo naciente” (p. 163), y 3) el desarrollo dogmático del misterio de la Trinidad en la tradición

eclesial: una verdadera y completa “historia teológica”, con muchos textos patrísticos y escolásticos traducidos, que cubre Oriente y Occidente, durante las edades antigua, media y moderna, tanto católica como protestante, desde Trento a nuestros días, para culminar en la doctrina trinitaria del Vaticano II, que le hace exclamar: “Sin duda que ningún concilio en el II milenio de la Iglesia ha hablado de un modo tan trinitario como lo ha hecho este último concilio ecuménico de la Iglesia” (p. 234).⁴

Desde aquí ensaya la tercera sección, que es sin duda el centro de la obra: “Hacia una comprensión teológica del misterio de la Trinidad”, construida de manera “ascendente”. El cap. V recorre la fe trinitaria en la historia de la Iglesia, atendiendo de un modo más detallado: 1) a las herejías trinitarias y a las definiciones dogmáticas correspondientes desde la carta del Papa Dionisio (262) hasta el credo del concilio de Florencia (1442); 2) a las dificultades conceptuales frente al misterio y a los diferentes esquemas mentales surgidos para intentar resolver lo que llama “el problema trinitario” (p. 261): “¿cuál es la distinción real de las personas? ¿cómo subsisten tres personas reales, cuando las tres son Dios de tal forma que necesaria y esencialmente sólo se puede hablar de un Dios único?”. A responder esa inquietud apunta el cap. VI, de carácter más sistemático, que después de estudiar las diversas imágenes bíblicas aplicadas a cada una de las personas y su posterior elaboración teológica, se consagra a exponer “la doctrina especulativa sobre la Trinidad” (p. 293) en este orden: procesiones y misiones (párrafo 18); propiedades, apropiaciones y nociones (pár. 19); relaciones reales (pár. 20), pericoreosis unidad (pár. 21), y al final lo más importante: “El Dios uno como Trinidad” (esencia, naturaleza, hipóstasis y persona) (pár. 22). En este punto, luego

de un buen desarrollo de la historia de los conceptos, Auer nos da "una nueva concepción de lo personal" (p. 345), remitiendo a un trabajo anterior,⁵ en base a las determinaciones estructurales de subsistencia, ek-sistencia y comunicación, que por su carácter análogo aplica en cada caso al hombre, al ángel y a Dios, pues compete especialmente "a la persona original y modélica universal, absoluta e increada del ser divino y de las tres personas en Dios" (p. 351) y sirve para "entender el misterio del único Dios personal, el misterio del Dios trino y uno", de tal modo que parezca asumir todo cuanto pertenezca a esa nuestra imagen revelada de Dios" (p. 352). Termina con una comparación de las doctrinas oriental y occidental donde "cada una puede tener en cuenta y admirar a la otra" (p. 358), extrayendo consecuencias sobre la acción trinitaria en la divinización del hombre y sobre la "mística trinitaria" por la inhabitación de Dios.

Aquí se impone una modesta observación: tanto en la "tesis central" del Epílogo que ya citamos (p. 602) como en numerosos pasajes (vg: págs. 302, 307, 331, 343, 352, 365, 376, 453, 599, etc.) el A. usa la fórmula "el ser divino personal en tres personas" u otras muy semejantes que a nuestro juicio, incluso con sus explicaciones, no alcanza a dar una claridad convincente para mostrar que "personal" tiene diverso significado según se refiera a la esencia divina o las personas divinas. Creo que su elaboración del concepto filosófico, teológico y trinitario de "persona" se manifiesta aquí algo insuficiente. La última sección corresponde al clásico "Dios Uno".

El cap. VII plantea la cuestión fundamental "¿Qué es propiamente Dios?" (p. 367-386) buscando la respuesta a partir del concepto de Creador como "Fundamento" del mundo y del hombre, o sea, de todo el ser y

particularmente del ser espiritual-personal, para terminar caracterizando al ser divino con las notas de "aseidad" y "personalidad", asumiendo explícitamente la tradición escotista. Luego aplica esta división para clasificar todas las "propiedades" de Dios: "en cuanto ser" o "acerca de las propiedades del ser divino" (cap. VIII) y "en cuanto ser espiritual-personal" o "acerca de la vida y acción de Dios" (cap. IX) (cfr. p. 366). En el primer grupo se incluyen atributos que se formulan desde la aseidad divina (infinitud, perfección), desde los trascendentales del ser (verdad, bien, belleza, santidad y omnipotencia) y desde la negación de lo específico del ser creado (unidad, simplicidad, inmutabilidad, omnipresencia, eternidad). El segundo grupo trata de los atributos más "sicológicos" u "operativos" del conocer (omnisciencia, presciencia) y del querer (bondad, justicia, misericordia) divinos, de la acción "ad extra" en la historia salutaris, de la felicidad autosuficiente y completa y, finalmente, del misterio último de la doctrina acerca de Dios: "Dios es amor" (ps. 583-599).

Sería muy extenso considerar esta parte de la obra en detalle. Hay algunos atributos tratados de un modo muy completo (vg: verdad, omnipotencia, inmutabilidad, amor) y otros muy pobremente (vg: bondad, perfección, simplicidad, felicidad). Importa destacar el esquema común que subyace al estudio de cada uno: aclaración de conceptos; datos históricos; reflexión teológica (datos bíblicos y tradicionales, tesis principales, aplicación trinitaria); consecuencias para la vida cristiana. Podemos anotar una virtud y un defecto: siendo muy completa la historia de las doctrinas, es algo pobre la intelección sistemática, dejando en penumbras la comprensión propiamente teológica de algunos atributos (vg: ¡apenas media página para la Bondad: p. 416-417!). Un acierto son las consecuencias para

la vida cristiana que desarrollan la dimensión "espiritual" de la teología, y que responden a una constante que recorre toda la obra desde la primera página: unir siempre "especulación y piedad" (cfr. ps. 36 y 75) pues "para hablar de Dios hay que hablar con Dios" (p. 17).

La obra tiene gran mérito. Trae un abundantísimo material bíblico y patristico, presenta el desarrollo dogmático con muchos textos traducidos, plantea casi todas las cuestiones para un enfoque actual del tratado, agrega una bibliografía bastante completa en general y en particular. Y es justamente en su valor donde encontramos su deficiencia: el autor, y su obra, es un clásico exponente de una excelente teología "positiva" desarrollada en nuestro siglo,⁶ que manifiesta cierta debilidad "especulativa" al momento de pensar el misterio, en parte tal vez por la ausencia de una mediación filosófica del todo coherente. Esto afecta la comprensión sistemática de temas capitales como el conocimiento natural de Dios, las procesiones trinitarias, la personalidad y las personas divinas, los atributos más metafísicos, y la ausencia de una reflexión sobre la visión beatífica. Quitada claridad conceptual y deja la sensación de una sobrecarga de datos sin un final "conclusivo" que satisfaga plenamente. Y omite, cuando sería tan necesaria, la evaluación del pensamiento de filósofos modernos y contemporáneos sobre el tema de Dios.

Con todo, es justo reconocer un inmenso esfuerzo puesto en un libro útil, que cumple su función de manual y brinda una gran cantidad de elementos de estudio. Viene a llenar, momentáneamente, una laguna que existe en lengua castellana, a la espera de una obra más lograda. Siempre con la conciencia de humildad en la contemplación del misterio de Dios Trino, que al decir de Máximo el Confesor, "siempre es un misterio y

como tal siempre se mantiene nuevo" (PG. 90, 1184, citado en p. 332).⁷

Carlos Galli

NOTAS

1 J. Ratzinger, "Dios como problema", traducción J.M. Bravo Navalpotro, colección Epifanía 4, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, Presentación, pág. 11.

2 M. Schmaus, *Dogmática Católica*, I Trad. Lucio García Ortega Rialp Madrid, 1963. En el párrafo 28 (p. 201), al comenzar la doctrina sobre "Dios Uno y Trino" (p. 201-571) anuncia este plan: 1) La Revelación del Dios uno y trino respecto a su facticidad (existencia de Dios). 2) La Revelación de Dios uno y trino respecto a su mismidad personal (Trinidad personal) 3) La Revelación de Dios uno y trino respecto a la plenitud de su vida (propiedades de Dios).

3 K. Rahner, "El Dios Trino como Principio y Fundamento Trascendente de la Historia de la Salvación", en Feiner/Löhrer, "Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la Salvación", II, 1 Trad. Guillermo Aparicio y Angel Sáenz-Badillos. Cristiandad. Madrid, 1969 (360-449). La posición de Rahner está justificada ampliamente en el mismo tomo por M. Löhrer en la "Introducción" (36-37), donde cita al pionero Schmaus, y en las "Observaciones dogmáticas a la cuestión de las propiedades y formas de actuación de Dios", 333-342.

4 Una visión general de los textos trinitarios del Vaticano II se encuentra en N. Silanes, *Panorámica trinitaria del Concilio*, en *Estudios Trinitarios* 1, enero-abril de 1967, págs. 7-44; y en A. Ortega, *La Iglesia y el Misterio Trinitario*, id., págs. 81-138.

5 J. Auer, *Person. Ihre theologische Struktur. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium* Ratisbona, 1979. Citado en pags. 345 y 605. Desconocemos si hay traducción castellana.

6 Pertenece a J. Auer los estudios históricos sobre la doctrina de la gracia. *Die Entwicklung der Gnadentelehre in der Hochscholastik*: t. 1 "Das Wesen der Gnade" (1942), t. 2 "Das Wirken der Gnade"

(1951), Friburgo de Brisgovia. Un resumen de esta teología "positiva", aplicado a un manual sobre el tema es *El Evangelio de la Gracia*, en Auer/Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática*, tomo V, Herder, Barcelona, 1975.

7 Otro manual reciente, pero mucho más incompleto es el de S. Vergués, *Dios y el hombre. La creación*, parte de la "Serie de monografías de Teología Dogmática. Historia Salutis", B.A.C., Madrid, 1980, 677 págs. Una reseña del mismo a cargo de G. Podestá en *Teología* 35 (1980), pp. 81-84.

Langa, P.: *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*. Ed. Estudio Teológico de San Ildefonso - Seminario Conciliar. Toledo, 1984. 301 pp.

Entre los numerosos e importantes estudios aparecidos últimamente sobre la teología matrimonial en los Padres y especialmente en San Agustín, es menester hacer notar la obra de Langa. El autor, estudioso y conocedor del pensamiento agustiniano sobre la sacramentaria matrimonial (ver sus publicaciones, p. 285), aporta con este estudio una nueva luz que permite aclarar ciertas pautas sobre el pensamiento de los Padres con respecto al matrimonio religioso.

La obra de Langa, aunque lleva por título *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, realmente está limitada a cinco temas. Primeramente el A. presenta un análisis del texto bíblico "crescite et multiplicamini" (Gn. 1, 28), exponiendo primero la orientación patrística anterior al obispo de Hipona (pp. 17-48); luego entra de lleno en el pensamiento agustiniano (pp. 53-79). En el segundo capítulo considera un aspecto muy importante, que es la dignidad de la mujer en su condición sexual, social y mujer casada (pp. 85-144). En el tercer capítulo estudia el tema "el matrimonio y la virginidad", haciendo notar que hubo escritores.

unos contrarios a la virginidad y otros contrarios al matrimonio. Aquí, también San Agustín intervino con su equilibrio, afirmando que las nupcias "son un bien, un bien no necesario", pero "la virginidad es superior al matrimonio", que tiene que ser acompañada con la virtud de la humildad (pp. 141-190). En el cuarto capítulo concede espacio a "la fórmula de los bienes del matrimonio: Proles, Fides, Sacramentum" (pp. 193-225). Por último, analiza los escritos sobre la moral matrimonial agustiniana entre los extremos del maniqueísmo y pelagianismo (pp. 227-270). Termina el A., afirmando en su libro, que la teología matrimonial de San Agustín, "fue un auténtico progreso. Si no definitivo, sí resultó enriquecedora y fundamental" (p. 270). En fin, la obra nos ofrece una vastísima bibliografía de textos de los Padres y de estudios y monografías actuales, concerniente al tema estudiado (cita más de 300 títulos, cfr. pp. 277-301).

Sin duda alguna la obra mencionada tiene gran mérito por contener temas tan debatidos actualmente y desgraciadamente poco estudiados en los escritos de los Padres. El A., pues, ha demostrado el sano equilibrio agustiniano en concluir el estudio, según el pensamiento del gran Doctor de Hipona, dando, además, nuevas pautas para profundizar aún más el tema del matrimonio y el divorcio, según Mateo (5, 32), que el A. no trata en su obra.

Terminando la lectura del libro, se tiene la impresión que el A. se ha empeñado muy seriamente en el tratamiento del tema, no sólo teniendo en cuenta el pensamiento de los Padres de San Agustín, sino también el de autores posteriores y del mismo Magisterio de la Iglesia, incluyendo los decretos conciliares. Una obra que merece ser leída por todos, en razón de su claridad de exposición, actualidad y riqueza de contenido.

Tullo Goffi, L'esperienza spirituale oggi, Editrice Queriniana Brescia, 1984, 207 pp.

Invitados por el Departamento de vocaciones y ministerios del Celam, como homenaje al IV centenario de vida del Seminario Pontificio de Santiago de Chile, del 15 al 19 de octubre de 1984 se reunieron en Punta de Tralca (Chile) un calificado grupo de profesores de Teología Espiritual de diversos seminarios latinoamericanos. Las conferencias, ponencias, programas y conclusiones fueron publicadas en el número Extraordinario de la Revista Católica del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile. Con muy buen acuerdo, los editores enriquecieron ese número con una lista, a modo de reseñas bibliográficas, de los textos más comunes y recientes de esa disciplina.

Pues bien, el libro que reseñamos, cuya traducción deseáramos encontrar muy pronto en castellano, constituye una valiosísima ayuda para alumnos y profesores de Teología Espiritual por su novedosa manera de enfocar los temas y por el moderno estilo empleado para expresarlos.

La obra se divide en cinco capítulos fundamentales. Después de exponer el sentido del vivir espiritual del cristiano iluminado a través de la experiencia espiritual de Jesús y de las enseñanzas de San Pablo y de San Juan, se aproxima, en un segundo capítulo a los agentes constructores de la vida espiritual: Dios Padre, el Verbo Encarnado, el Espíritu Santo, la vida de la Iglesia y la experiencia espiritual de María. Todos ellos configuran al hombre espiritual: "aquel que, resucitado, en cierta manera por el poder del Espíritu de Cristo, posee una capacidad propia para acoger, en el vivir cotidiano, las luces del Espíritu Santo y gustar una experiencia pascual caritativa" (pág. 33).

A fin de poder usar fructuosamente los medios espirituales ordenados

al crecimiento espiritual, objeto del capítulo tercero, se ha de contemplar, como primer paso, el misterio pascual. Recién, entonces, a partir de esa claridad, se puede gustar y aprovechar la Palabra de Dios, los sacramentos, la oración, la ascesis (referida también a las contemporáneas inculturaciones filosóficas) y el discernimiento espiritual (ampliado ese tema con un breve pero exacto apunte sobre la función del padre espiritual).

Se pasa al capítulo cuarto dedicado a esa experiencia singular que es la experiencia espiritual, pues en ella se concientiza la acción del Espíritu Santo, que conduce a la experiencia de vida con Jesús y en Jesús. Esta vida experiencial se alimenta con el ejercicio de las virtudes teologales quienes, a su vez, son guías en el itinerario espiritual que concluye en la plena experiencia mística, abierta también a los "contemplativos de la calle".

El último capítulo consagrado al análisis de la problemática espiritual contemporánea, señala que sus características son: vivo deseo de experimentar la vida espiritual, necesidad de vivir eclesialmente en el Espíritu, y voluntad de querer evangelizar la situación socio-cultural en que se vive. Por eso ha de mirarse con simpatía y detenimiento las formas espirituales de los movimientos juveniles, la espiritualidad familiar y la espiritualidad de la liberación "vívida por quienes acogen, en su dimensión comunitaria la salvación ofrecida por el Espíritu Santo y se comprometen en una experiencia caritativa donde el amor de Dios aparece encarnado en la asistencia de los más necesitados" (pág. 150). Dentro del encuadre general del capítulo, se estudia al laico santificado por la liturgia, el trabajo manual y la solidaridad con los pobres. Todos los laicos forman parte del pueblo mesiánico y como la mitad de ese pueblo está constituido

por mujeres, a ellas como "mujer espiritual" se le dedica un breve espacio (pág. 164). A continuación se destacan: la importancia de "ser religioso hoy", el valor de la espiritualidad de los grupos espirituales, la necesidad imperiosa del apostolado y la espiritualidad ecuménica. Prosigue con un hermoso capítulo sobre la espiritualidad sacerdotal y con unas muy acertadas reflexiones referentes a la caridad matrimonial y virginal. Cierra el capítulo una contemplación sobre el gozo de la cruz, para terminar (creemos que todo lo siguiente debería constituir un apéndice) con un análisis sobre la dimensión espiritual de la corporeidad y la contestación espiritual, que no debe confundirse con la contestación social (pág. 195).

Finalmente, en estos tiempos en que tanto se abusa de la credibilidad de las revelaciones privadas, se dan unos breves pero muy acertados criterios, para saber comportarse frente a ellas.

Como puede comprobarse por el resumido rastreo de la obra, se han estudiado todos los temas propios de los manuales tradicionales, pero además se han encarado otros muy actuales, expresados en un lenguaje acorde a su diversidad, reduciéndose a lo "esencial", cuestiones muy secundarias, como podría ser la división de los grados de oración. Quisiéramos hacer notar ciertos principios fundamentales que, a modo de hilos conductores, van enhebrando los diversos capítulos. Así se habla repetidas veces de: experiencia caritativa, Cristo pneumatizado, perfección caritativa, rostro pascual caritativo del Señor, caridad pneumatizada, expresiones todas que quieren orientar a descubrir la incesante creatividad del Espíritu. "La suprema meta espiritual está en recibir del Espíritu Santo la capacidad carismática de expresarse íntegramente en un simplicísimo acto caritativo (pág.

126) ya que la vida espiritual cristiana es necesariamente una Koinonía de amor filial con Dios Padre en el Espíritu de Cristo... vivida intensamente en la caridad pascual de Jesucristo para alabanza del eterno Padre" (pág. 152).

Nos parece que el capítulo más original y logrado es el cuarto, cuyo argumento es, precisamente, el mismo que confiere el título a todo el libro: "la experiencia espiritual". Cada cristiano, enseña ese capítulo, iniciado en el misterio pascual de Cristo en virtud del Espíritu Santo está habilitado a saber leer las exigencias de los valores evangélicos reflexionando en la experiencia caritativa eclesial reflejada, principalmente, en el espiritual rostro de los santos. En un sentido propio la fuente de la espiritualidad, para el cristiano, es la experiencia pascual de Jesucristo que el Espíritu Santo proyecta sobre el pueblo de Dios (pág. 101).

Cada capítulo va precedido de una abundante y actualizada bibliografía, la cual eventualmente, podría completarse con una similar en castellano si la obra fuera traducida. En varias oportunidades (págs. 32, 116, 148, 168...) se establece una comparación entre el "ayer y el hoy" sobre la forma de encarar ciertos problemas espirituales que no resulta ni molesta ni urticante, como la confrontación pareciera insinuar, ya que las diferencias se expresan con respeto y comprensión del pasado. Pero subrayan una inequívoca realidad.

En resumen: un excelente manual para los seminarios y casas de formación (el subtítulo de la obra ya lo sugiere: líneas esenciales de la espiritualidad contemporánea), y para un cristiano, instruido en las cosas del espíritu, una segura ayuda en su vida espiritual. Como todo manual necesita la explicación y ampliación del profesor de la materia y la discusión de algunas afirmaciones como aquella que propone: "es auténtica la con-

templación si se expresa en forma comunitaria" (pág. 37).

Toda obra espiritual, fruto de la madurez otoñal, siempre refleja algo de la propia experiencia del autor. El P. Goffi, profesor de la Pontificia Universidad Lateranense, de la Facultad Teológica de Italia Septentrional de Milán y en el Seminario Teológico de Brescia, trabajador incansable y eximio (bastaría recorrer la larga lista de sus obras, algunas ya aparecidas en castellano como *Ética Sexual Cristiana*, a la que se debe agregar los cinco volúmenes de un *Tratado Completo de Moral* y el *Diccionario de Espiritualidad*, también ya traducido, publicados bajo su dirección compartida) no escapa a esta preciosa y esperada regla de oro. Discretamente se refiere a su propia experiencia tanto al comenzar como al terminar su libro. En la introducción recuerda que los adolescentes en sus Diarios íntimos, los científicos en sus obras y los místicos en sus vidas vuelcan mucho o poco de su intimidad; sin embargo, añade "aunque un escritor espiritual no refleje acabadamente las palabras que el Espíritu le sugiere, puede, pese a ello, suscitar en el lector el deseo de escuchar al mismo Espíritu"; y en la conclusión, citando a Santa Teresa quien en su *Vida* (cap. 26) exclama: "Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro que deja impreso lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar!", concluye: "que recordar eso, constituye un deber para toda alma, para todo consejero espiritual y sobre todo para el autor de este escrito espiritual".

Editó didáctica y pulcramente Queriniana de Brescia, con una moderna ilustración en la tapa de Pablo Giacchieri: "El Espíritu en la cotidianidad", para su Colección Strumenti, 30.

Di Berardino A., OSA (ed.), Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana, Volume I, A-F, Marietti 1983, 1412 pp.

Este *Dizionario*, dirigido por el P. Di Berardino, ha sido el resultado de numerosos años de investigación llevada a cabo por un numeroso grupo interconfesional de estudiosos. En 1985 acaba de aparecer el volumen II y queda por imprimirse un tercer tomo conteniendo los "Índices" de la obra y un "Atlas Patristico".

El *Dizionario*, tal como ha sido enfocado, hacía falta en el campo de los estudios patristicos y de la antigüedad cristiana en general. Los artículos que lo componen son sintéticos, poseen claridad expositiva y ofrecen una selecta bibliografía, de gran utilidad para el estudio posterior del tema.

El arco cronológico que cubre va, en Occidente, desde los orígenes cristianos hasta Beda el Venerable (s. VII) y, para el Oriente, hasta S. Juan Damasceno (s. VIII). Se posee, entonces, un amplio horizonte de consulta que hace la lectura y consulta de esta obra particularmente sugestiva e interesante. Esta lectura se enriquece también con los aportes sobre las literaturas cristianas siríaca, copta, etiópica, georgiana y armenia.

Los artículos han sido colocados alfabéticamente y se ocupan no sólo de los personajes y de las doctrinas, sino también del ambiente sociohistórico, la geografía, el arte, la arqueología y los aspectos litúrgicos y espirituales. Se ofrece así una visión sintética lo más completa posible, del tema analizado.

Son especialmente significativas las contribuciones de H. Crouzel (S. I.) sobre el "celibato del clero" (col 640-41); de B. Studer (OSB) sobre la "divinizzazione" (col 995-999) y de M. Simonetti acerca de "Ario-Arianesimo" (col 337-345).

Esta clase de obras siempre es bien recibida: no sólo la competencia de los autores de los artículos, sino también la calidad de la impresión tipográfica hacen placentera su consulta y lectura.

En la "dulce espera" de los dos volúmenes restantes, cabe, entonces, utilizar y recomendar este *Dizionario* a todos los interesados por las fuentes de su fe.

Francisco J. Weismann, OSA

Eduardo M. Taussig. *Ley 1420 y libertad de conciencia. Estudios y Disensiones 8. FADES Ediciones. Buenos Aires, 1985.*

Ha habido grandes esfuerzos en rastrear la presencia de la Iglesia en la cultura nacional. Allí están obras como las de Guillermo Furlong, S. J. y Cayetano Bruno, SDB, y ahora el P. Juan Guillermo Durán. Hay también un esfuerzo de aproximación a la realidad actual de esa cultura desde la perspectiva de las manifestaciones populares religiosas. Está faltando un estudio "evangelizador" de los que han reflexionado sobre el país, desde una perspectiva ilustrada.

El pensamiento de la ilustración argentina necesita ser conocido y asumido, como condición también de la evangelización de la cultura argentina. Desde modelos eclesiales preconciliares, católicos argentinos lo hicieron en su momento. Hubo décadas para mí muy significativas como las de 1880, las de 1930, 1940. Pienso que aquel esfuerzo quedó a mitad de camino cuando el protagonismo político de los sectores populares inmediato posterior, señaló una dicotomía profunda entre la Argentina real y su reflexión ilustrada.

Desde un esquema eclesial postconciliar, quizás todavía inmaduro,

se retomó el acercamiento a la Argentina real a fines de los años sesenta e inicio de los 70, que la violencia frenó y ocultó. Hoy la pastoral exige continuar ese esfuerzo de aproximación a la realidad del país, pero es tiempo también de retomar el diálogo con la "intelligentsia". El país ha sido pensado, aunque no siempre bien pensado. Aquí puede estar la raíz de muchos de los problemas argentinos. El Concilio Vaticano II no sólo nos ha obligado encarnarnos en la propia historia de la salvación vivida por nuestro pueblo en concreto, sino también nos ha dado una capacidad evangelizadora de la ilustración.

La evangelización del pensamiento de los intelectuales argentinos es un campo a cultivar. Es también una línea de servicio eclesial al pueblo argentino. Es un campo pastoral que los intelectuales católicos tienen que encarar más decididamente, con la confianza que su perspectiva cristiana servirá para "convertir" nuestra dirigencia intelectual al país real, de cuyos valores la Iglesia como institución está más próxima.

Este pequeño libro del Presbítero Eduardo M. Taussig se ubica en esta preocupación, presentándonos la polémica más explícita de la "intelligentsia" argentina, como fue la realizada sobre la libertad de conciencia y la libertad religiosa con motivo del debate parlamentario de la ley 1420. De esa manera, quiere "caracterizar profundamente los principios teológicos, filosóficos y religiosos, y las visiones históricas y políticas de nuestra patria, en cada una de las posiciones en juego, y su influencia en toda nuestra historia posterior" (p. 7).

Taussig nos introduce a los antecedentes y a los hechos del famoso debate, para presentarnos con las palabras mismas de los oradores todas las referencias al tema de la libertad de conciencia.

El autor concluye que los liberales

presentan a "la libertad de conciencia como el motivo indirecto o subyacente que hace a la enseñanza religiosa anticonstitucional, a la ley que la prescribe contraria a la inmigración o limitativa del derecho de trabajar y enseñar libremente, y al Magisterio de la Iglesia inconciliable con el espíritu moderno" (p. 98). Sin embargo, dirá, estos diputados no explican el concepto de la libertad de conciencia, sino marginalmente y en la línea de "una absolutización de los derechos de la conciencia" (idem).

Por su parte en los diputados católicos hay "una abundante doctrina acerca de la libertad de conciencia" (p. 99), en el cuadro de un claro confesionalismo en la "concepción de la sociedad" (p. 100).

Con todo, sostiene Taussig, "en el orden de los principios no hay contraposición de la postura de los legisladores católicos con el desarrollo posterior del magisterio de la Iglesia en la concepción de la libertad de conciencia y su lugar en el orden social y político sino que, aunque en otra terminología y de modo incipiente, o quizás, virtual, están presentes en sus exposiciones la línea argumental que en la actualidad el Concilio Vaticano II, el Papa Juan Pablo II y en general el magisterio eclesástico, han desarrollado..." (p. 100).

Es muy útil para el país y para la Iglesia, ver un tema básico de la sociedad en una de las polémicas fun-

dantes de la Argentina moderna. Creo que habría que completar el trabajo con desarrollos históricos del pensamiento y de las políticas, tanto de la ilustración como de la Iglesia, para comprender los condicionamientos concretos de aquellas posiciones.

No podemos dejar de explicar las "razones" liberales frente a las condenaciones de las "libertades modernas" de un Gregorio XVI, Pío IX y en esa misma década, de León XIII. Como también, alcanzar a comprender el encuadramiento de los documentos pontificios, a partir tanto de las circunstancias concretas de entonces (la agitación liberal contra los Estados Pontificios, el vigor del Antiguo régimen en países católicos, etc.), como asimismo el modo que la época proponía la libertad, "absoluta y sin freno" (Gregorio XVI, "Mirari Vos").

Es decir, hay que realizar una tarea a dos puntas, para que se comprendan las luces y sombras de cada posición, y así hoy se encuentran las posiciones teóricas en lo "encontrable" y se vuelque la luz purificadora del Evangelio sobre los elementos de ese pensamiento que tienen vigencia en la conciencia colectiva nacional.

El tema tratado por el autor tiene mucha actualidad en el campo de la educación y, en general, de los medios de comunicación social, de ahí lo útil de su trabajo para la pastoral.

Gerardo T. Farrell

LIBROS RECIBIDOS

Edebé. Barcelona.

- Niwano, Nikkyo: *El budismo para el hombre de hoy.*

Ediciones Paulinas. Florida, Bs.As.

- Bazarra, C., *¿Qué es la teología de la liberación?*
- Boff, L., *El Padrenuestro.*
- Boff, L., *El rostro materno de Dios.*
- Carreto, C., *He buscado y he encontrado.*
- San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis.* Trad. e introd.: L. H. Rivas.
- Hamelink, C., *Hacia una autonomía cultural en las comunicaciones mundiales.*
- San Juan Crisóstomo, *El sacerdocio.* Trad. e introd.: L. H. Rivas.
- Juan Pablo II, *Carta encíclica "Slavorum apostoli".*
- Oddone, J. A., *He querido comer esta Pascua con ustedes.*
- Spoletini, B.: *Comunicación e Iglesia latinoamericana.*

Editora Patria Grande. Buenos Aires.

- Mujica, H., *Camino del nombre.*

Editorial Guadalupe. Buenos Aires

- Barazzuti, L., *¿Unidos para siempre?*
- Canal Feijoo, B., *El secreto del Reino.*
- Mujica, P. N., *El amigo del Señor.*
- Nouwen, H. J. M., *Abriéndonos.*

- Nouwen, H. J. M., *El camino del corazón.*
- Nouwen, H. J. M., *Encontrar en El la vida.*
- Rehbein, F. C., *Experiencia de compromiso en el Espíritu Santo.*

Edizioni Dehoniane. Napoli

- Milano, Andrea, *Persona in Teologia.*
- Sebott, R. - Marucci, C., *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa.*
- Zorzi, G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr.*

Herder. Freiburg.

- H. Fischle, Carl, *Anststfung zu Lebenslust und Lebensfreude.*

Pont. Universidad Javeriana Facultad de Teología.

- Parra, A., *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres.*

Universidad de Navarra.

- Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. (Dirección P. Rodríguez),
 - IV Simposio Internacional de Teología 1982.
 - V Simposio Internacional de Teología 1983: Reconciliación y penitencia.