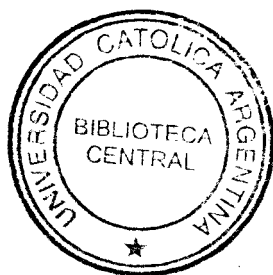


2
TED

TEOLOGIA



Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM: El tema sacerdotal y el clero en América Latina • **Eduardo Briancesco:** El ideal humano y las tipologías políticas • **Juan F. Radrizzani:** El apóstol "amigo del Esposo" • **Luis Alessio:** La oración por los pecadores • **Francisco De Vos:** Compendio popular de nuestra fe católica • **Osvaldo D. Santagada:** Crónica de la Primera Semana Argentina de Teología • **Notas bibliográficas • Libros recibidos • Crónica de la Facultad.**



Tomo IX / N° 20

Año 1971

Buenos Aires

TEOLOGIA

TOMO IX

AÑO 1971 • SEGUNDO SEMESTRE

Nº 20

SUMARIO

RADRIZZANI, JUAN F.: <i>Presentación</i>	125
EQUIPO DE REFLEXION TEOLOGICO-PASTORAL DEL CELAM: <i>El tema sacerdotal y el clero en América Latina</i>	127
BRIANCESCO, EDUARDO: <i>El ideal humano y las tipologías políticas</i>	152
RADRIZZANI, JUAN F.: <i>El apóstol "amigo del Esposo"</i>	176
ALESSIO, LUIS: <i>La oración por los pecadores</i>	183
DE VOS, FRANCISCO: <i>Compendio popular de nuestra fe católica</i> ..	197
SANTAGADA, OSVALDO D.: <i>Crónica de la Primera Semana Argentina de Teología</i>	199
NOTAS BIBLIOGRAFICAS:	
- "Liber Psalmorum" de la Neo Vulgata (Jorge Mejía)	210
- WELTE, B.: <i>Determination und Freiheit</i> (Eduardo Briancesco)	214
- BOWKER, J.: <i>The Targums and Rabbinic Literature</i> (Luis Rivas)	215
- VIDAL, M.: <i>Moral del amor y de la sexualidad</i> (Juan F. Radrizzani)	216
LIBROS RECIBIDOS	218
CIONICA DE LA FACULTAD	220
INDICE DEL TOMO IX	227

PRESENTACION

Una de las características de los cristianos, tanto sacerdotes como laicos, en nuestros días es la que se ha dado en llamar "crisis de identidad". No sabemos muchas veces quiénes somos, o por lo menos dudamos. Los cambios que se operan en nuestro mundo se aceleran y multiplican de tal modo que fácilmente el mundo y las personas nos parecen no ser lo que eran hace poco, y nosotros mismos sentimos que estamos mal parados para enfrentar las tormentas.

En situaciones como ésta necesitamos ansiosamente clarificar nuestro ser profundo. Quizás no tanto en aquello que es esencial y válido para todos los tiempos, aunque esto también a veces es arrastrado por las dudas. Necesitamos más bien clarificarnos en aquello que es histórico, cambiante, y que sin embargo no se puede llamar accidental, porque es allí donde se juega lo esencial.

Queremos saber quiénes somos, y mejor quiénes somos hoy y aquí. El esfuerzo de la inteligencia se impone y las colaboraciones del presente número, sin haberlo intentado de antemano, parecen responder a esa necesidad.

Abrimos nuestro número con una colaboración del equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM sobre el tema sacerdotal y el clero en América Latina. El análisis de la situación y la claridad de los principios teológicos que se enuncian nos animaron a publicar esto que no es un documento oficial del CELAM, sino simple material de trabajo, pero no por ello menos profundo y ponderado.

Con el mismo deseo de clarificarnos, el P. Briancesco analiza críticamente las diversas tipologías actualmente en uso en nuestros ambientes. El esfuerzo de entender y criticar a quienes antes han llegado a sistematizaciones sobre nuestra realidad, nuestras conductas y nuestras maneras de enfocar los problemas presentes es necesario y útil.

Aclarar una veta poco explotada acerca de la misión del apóstol es lo que intento hacer en el breve artículo que sigue al anterior, resultado del estudio de textos bíblicos relacionados con el matrimonio. Curiosamente ellos señalan al apóstol como "amigo del Esposo", encargado de

cuidar a la Iglesia hasta que El vuelva. El celibato quizás también así encuentra una nueva razón teológica de su ser.

Finalmente la crisis de identidad puede ser tan honda que en algún caso el pecado se confunda con la virtud, el lobo se vista con piel de oveja. La Iglesia misma está para señalarnos los límites claros de la luz y las tinieblas. Ella conoce al Señor y sabe bien dónde está la gracia y dónde está la negación de la gracia; predica el arrepentimiento y pide al Señor el perdón. Es esta oración de la Iglesia por los pecadores la que es objeto del estudio del P. Alessio, del Studium Theologicum de Córdoba, llena de textos patristicos, luminosos, pacificantes.

Si para nosotros la Iglesia es una fuente para nuestra identificación, para la Iglesia son la Escritura y la Tradición las que la ayudan a encontrar su propia imagen. Aunque en realidad nuestra identidad en la Iglesia, y la identidad de la Iglesia misma, no es otra cosa sino Cristo, la imagen del Padre. En El es en quien el Padre se reconoce como Padre, y en quien nosotros nos reconocemos como hijos en el Hijo por el Espíritu. Es El nuestra identidad, y todo este número es sólo un esfuerzo por acercarnos a El.

Breves notas sobre el Catecismo Argentino y la Semana de Teología, notas bibliográficas y la Crónica de la Facultad concluyen este número, y con él el trabajo de este año.

JUAN F. RADRIZZANI

Director

EL TEMA SACERDOTAL Y EL CLERO EN AMERICA LATINA*

INTRODUCCION

El presente trabajo sobre la situación del clero en América latina no pretende analizar todos los aspectos del problema, sino solamente llamar la atención sobre algunos que parecen más importantes.

Partiremos de la situación de cambio que está viviendo Latinoamérica y que lógicamente está vinculada con los cambios en la Iglesia que es parte integrante de esa misma realidad.

El presbítero, simultáneamente presente en el mundo y en la Iglesia no podía dejar de sentir el impacto de esos cambios que afectan profundamente su modo de ser, de ver y de obrar.

Envuelto en ese contexto de cambio, notamos que no se encuentra debidamente preparado para afrontarlo, ya que él ha sido formado según un modelo sacerdotal que vivenció más o menos años según los casos, y que progresivamente va dejando de ser funcional y válido.

Se ha solicitado al Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM esta modesta colaboración, como contribución para la reflexión de los señores obispos. Son ellos quienes fundamentalmente reflejarán la realidad y anhelos de las Iglesias que representan en una reflexión preparatoria para el próximo Sínodo.

Dada la existencia del documento *De sacerdotio ministeriali*, recibido de la secretaría del Sínodo, se ha procurado hacer un esfuerzo de complementación, en algunos casos, y de adaptación a la realidad de nuestro continente. Se reconoce, sin embargo, que las circunstancias de los distintos países no son idénticas. Somos conscientes además de los límites de este trabajo, en su conjunto y de que varios puntos de importancia merecen un estudio más hondo y elaborado.

* El presente trabajo no es un documento del CELAM sino un simple material de trabajo que ha sido presentado a la XIII Reunión Ordinaria del Consejo, en Costa Rica, y a la VI Reunión Interamericana de Obispos en México. Pero su contenido nos parece de gran interés teológico, y por ello lo presentamos a nuestros lectores.

Este sencillo aporte ha sido dividido en tres partes.

- I. Visión de la realidad
- II. Reflexión teológica
- III. Perspectivas de carácter pastoral

I

VISION DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

A) LOS CAMBIOS EN AMERICA LATINA

1. *La industrialización*

La sustitución de la fuerza muscular por la fuerza motriz, fue ciertamente uno de los mayores acontecimientos de la era cristiana. Luego la ciencia y la técnica llegaron a tener tal dominio sobre la naturaleza que liberaron para el uso de los hombres las enormes energías que se encontraban en ella, especialmente la eléctrica y la nuclear.

El uso de las energías en la transformación de la materia prima en bienes de consumo creó los pequeños y grandes complejos industriales de hoy. Y mientras existen países que enfrentan ya la segunda y la tercera revolución industrial, América latina recién ha empezado —y con muchas dificultades— el proceso de industrialización, que a su vez está en la base del proceso de especialización. Notemos que estos procesos pueden conducir tanto a una mayor humanización cuanto a la deshumanización de los hombres.

Finalmente queremos hacer notar que entre los resultados de la industrialización está la producción en serie que es una de las causas de la sociedad de consumo, que en una de sus últimas etapas llega a crear la necesidad de consumir aquello que las máquinas producen.

2. *La urbanización*

La industrialización es una de las causas de la urbanización, que en América latina tiene un ritmo mucho más acelerado que la misma industrialización que la provoca: esto explica en parte, la existencia creciente de poblaciones marginales en los grandes centros urbanos.

Las consecuencias de la urbanización en América latina, aunque son más o menos las mismas que en el resto del mundo, presentan la característica de un proceso más intenso y acelerado.

Podríamos resumir diciendo que desde el punto de vista cultural la consecuencia de la urbanización es el cambio de un estilo de vida tradicional, monolítico, marcado por la naturaleza, las relaciones interpersonales, la religión y la familia, hacia un estilo de vida abierto

y deseoso de cambio, pluralista, marcado por la técnica, las relaciones funcionales e impersonales, por preocupaciones de orden más económico, político y social que religioso y familiar.

Dentro de este contexto de urbanización es donde colocamos el problema de la secularización. Este fenómeno se observa en América latina como un proceso incipiente. Hay poca investigación en este campo, pero podríamos decir que, sin tener la globalidad e importancia que reviste en Europa, parece tratarse de un hecho irreversible.

El paso del hombre sometido a la naturaleza al hombre que se capta como su dueño, sujeto libre de la historia, tiene entre nosotros particulares consecuencias. Un cierto ambiente místico y de falso providencialismo comienza a ser suplantado por otro en donde priva un juicio científico y crítico.

El peligro del secularismo, de orientación atea, crece en la medida en que la formación en la fe ha sido más débil.

Se observa, no sin conexión con este fenómeno, que hay una pérdida de la fe, más notoria en ciertos sectores que en otros. La práctica sacramental en ciertos medios se ve sensiblemente reducida. Aumenta el pluralismo en las opciones fundamentales y en el mismo seno de la Iglesia.

Esta realidad representa un reto a la acción creadora de la Iglesia. Su tarea de evangelización se torna más apremiante y exigente. Las ideas con relación a Dios y al núcleo del mensaje cristiano pueden ser purificadas y liberadas. La adhesión libre y personal al Evangelio será más adulta y comprometida y la Iglesia toda puede ser más hondamente signo de salvación y comunión.

3. Desarrollo (Dominación - Dependencia)

Los datos prueban que a pesar del crecimiento económico de América latina, los desequilibrios sociales dentro del continente, como entre el continente y los países desarrollados, tienden a aumentar cada vez más. Las tentativas más importantes de explicación de este fenómeno son: la dualista y la de la dependencia. Como últimamente los sociólogos se inclinan cada vez más a favor de la segunda explicación, daremos aquí una breve síntesis de ella citando *El cambio social y la política de desarrollo social en América latina*. CEPAL, Naciones Unidas, 1969, pág. 18:

“Lo esencial de esta teoría consiste en lo siguiente: después de la conquista las sociedades latinoamericanas fueron configuradas por el capitalismo internacional en su etapa mercantilista; estas sociedades han dependido y reflejado fielmente las cambiantes demandas y formas de organización del sistema capitalista internacional. Las desigualdades pasadas y presentes, y las discontinuidades que hay entre las regiones de un país y las clases sociales en América latina, derivan de

las formas que sucesivamente han ido asumiendo la dependencia, y éstas a su vez están determinadas por los intereses y la lógica interna del sistema capitalista internacional”.

“Las zonas más atrasadas de los países en desarrollo latinoamericano crean un excedente económico del cual se apropian en su mayor parte las zonas más avanzadas del mismo país, en la misma forma que los países capitalistas dominantes se apropian de distintas maneras del excedente económico producido por los países dependientes en su conjunto. En resumen, según este planteamiento, se trata del «desarrollo» del «subdesarrollo», en el que el primero provoca el segundo, se nutre de él, no puede vivir sin él, tanto en el plano nacional cuanto en el plano internacional”.

Planteado así el problema, es fácil deducir que la liberación de ese estado de dependencia no es tarea fácil.

Es ahí donde se sitúa toda la problemática referente a los conflictos sociales, violencias y tendencias revolucionarias en Latinoamérica.

B) LA IGLESIA ANTE EL CAMBIO EN AMERICA LATINA

La Iglesia, cuya misión es lograr la salvación integral del hombre, no podía dejar de sentir el impacto de una sociedad subdesarrollada, instrumentada política y económicamente, y al borde —en muchos casos— del estallido revolucionario, cuando no de las guerrillas urbanas y rurales declaradas.

“Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (Medellín, nº 1).

Por todo ello las preocupaciones e ideas del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Latinoamericana de los Obispos en Medellín.

La Iglesia ella misma, se somete a una revisión interna y externa, para mejor descubrir su esencialidad y para poder servir mejor a los hombres de su tiempo; esta búsqueda sincera y humilde de lo que la Iglesia es, redundará en una clarificación de su misión, y la conduce con una mayor fuerza interior a la conversión al Evangelio.

La suma de problemas sociales, económicos, políticos, culturales, demográficos, etc., que hacen a la vida del hombre latinoamericano de hoy y que la Iglesia quiere comprender y asumir, la comprometen a desarrollar su teología de las realidades terrenas, buscando realizar consecuentemente la liberación integral del hombre, al mismo tiempo que la comunión del hombre con Dios y de los hombres entre sí.

Cambian, por tanto, los métodos pastorales en general, mientras se está en búsqueda de la autenticidad de la expresión religiosa. Hasta la parroquia misma, según el concepto tradicional, está cambiando.

Porque es evidente que en las medianas y grandes ciudades ya no tiene vigencia como centro pastoral únicamente válido.

La Iglesia latinoamericana presente en Medellín había reconocido que “el hecho de que la transformación a que asiste nuestro continente alcance con su impacto la totalidad del hombre se presenta como un signo y una exigencia” (Intr. nº 5). Y no se había vacilado en reconocer que “en esta Conferencia se ha renovado el misterio de Pentecostés” (Intr. nº 8), y que “nuestra reflexión se encaminó hacia la búsqueda de una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Vaticano II” (Intr. nº 8), de acuerdo con el tema fijado por el mismo Santo Padre.

C) EL SACERDOTE LATINOAMERICANO FRENTE AL CAMBIO

Nota. Todo lo que se expondrá en esta última parte acerca del cambio en el sacerdote, está basado en consultas realizadas en algunos países de América Latina, y a la espera de los resultados de las investigaciones que los restantes países habían ya comenzado a realizar. De esta forma se ha detectado una serie de pistas acerca de los principales problemas que afectan al sacerdote latinoamericano.

Es indudablemente aventurado extender estas apreciaciones a todos los países de América Latina. Sin embargo, basándonos en una serie de contactos personales, discusiones de grupo y experiencias recogidas, no resulta exagerado presuponerlas como hipótesis de trabajo para formularlas en un sentido general, amplio, que abarque toda la realidad de la problemática sacerdotal latinoamericana. Máxime cuando algunas de las realidades detectadas vienen enunciadas por la autorizada voz de los obispos en Medellín, donde expresaron que “los grandes cambios de hoy en América Latina afectan necesariamente a los presbíteros en su ministerio y en su vida” (Nº 1).

Y en esa línea muchos obispos sienten la necesidad de consultar y de expresar la opinión y el sentir de sus respectivos presbíteros.

Si la sociedad y la Iglesia latinoamericana están en proceso de cambio, el presbítero no podía escapar a esa situación que lo condiciona.

Por lo tanto es lógico suponer que semejante actitud de cambio —aun comprobando que la mayoría del clero “manifiesta tener periódicamente espacios de tiempo exclusivos para la oración mental”¹, y que “un elevado porcentaje juzga la oración y la meditación como el mejor medio para una renovación continua”²—, presenta graves riesgos de serias crisis de fe.

En Medellín se había visto claramente al decir que “existe ante todo un peligro para la misma fe del presbítero de hoy. Contribuye a ello todo un conjunto de elementos de especial complejidad” (Sac. nº 5).

Crisis de fe, incidentes sobre todo en lo que respecta al cómo encarnar y realizar la misión sacerdotal en este mundo tan cambiante y tan secularizado.

Concordantemente vemos cómo los mismos sacerdotes consideran que la causa principal de los abandonos sacerdotales “se debe al estar confundidos acerca del papel actual del sacerdote”³ y que “el sacer-

dote no deja propiamente el ministerio sacerdotal, sino que por así decirlo, no lo encuentra" ⁴. Porque "los sacerdotes sobre los cuales tenemos información, están en su mayoría perplejos acerca de la manera cómo realizarán su misión sacerdotal" ⁵.

O como se dijo en Medellín: "surgen también dudas en lo que concierne a la propia vocación sacerdotal. Las motivan varios factores característicos de esta hora de renovación eclesial" (Sac. n° 9).

Por ello, muchos delimitan campos afirmando que "todo aquello que en la Iglesia no es de institución divina, es mudable, y que ninguna estructura humana de la Iglesia tiene valor en sí misma, a no ser en función de su fidelidad al Ministerio que se realiza históricamente de manera diversificada" ⁶.

De esta premisa y de una predominante concepción del ministerio como servicio y testimonio profético, cuanto de que es "problemática una solución inmediata al problema de las vocaciones eclesísticas en su aspecto cuantitativo y cualitativo, especialmente en la óptica de un sacerdocio ministerial concebido como hasta ahora... se busca una solución renovadora en cuanto a tipos de ministerios y de ministros que exigen las necesidades concretas y urgentes, como su debida y adaptada preparación" ⁷.

En otras palabras, una pluriformidad de ministerios y de vida sacerdotal, pues "constatamos un gran descontento del clero con un tipo de presbítero correspondiente a un determinado proceso histórico cultural" ⁸.

Palabras confirmadas por los obispos en Medellín cuando dicen: "una clara consecuencia de la orientación conciliar es la superación de la uniformidad en la figura del presbítero" (Sac., n° 32).

Es en esta óptica de pluriformidad que muchos sacerdotes manifestaron que el trabajo que les permitiera realizar un tipo de encarnación en el pueblo, sería uno de los mejores testimonios de pobreza que podrían ofrecer. Muchos también creen que mediante el trabajo, se entiende siempre extra-sacerdotal, se abren nuevas perspectivas de evangelización, de acercamiento al mundo alejado de la Iglesia y de creación de comunidades de fe. Podemos afirmar que es bastante generalizada la insistente referencia sobre el trabajo profesional de los presbíteros ⁹.

Por otra parte parece ser para muchos otro factor de pluriformidad el hecho de que "el celibato debe ser una opción libre para el presbítero" ¹⁰ y que "debe contemplarse la posibilidad de una doble tipología sacerdotal, célibe y casado" ¹¹.

Otro de los aspectos en que los presbíteros sienten el impacto del cambio se manifiesta "en una profunda aspiración a la corresponsabilidad en todo aquello que manifiesta y compromete la vida del Pueblo de Dios" ¹². Corresponsabilidad que no enfrenta a la autoridad por-

que "existe una actitud de notable obediencia a la jerarquía... actitud que no es pasiva, sino obediente pero crítica" ¹³. Más aún, la "imagen del obispo que surge de las manifestaciones (de los sacerdotes) no es la de un desautorizado manejable por presiones y maniobras, sino la de un "líder" consciente de su misión" ¹⁴.

Los mismos obispos dijeron en Medellín: "En vista de la comunión jerárquica del ministerio sacerdotal se sugiere asegurar en forma institucionalizada la adecuada co-responsabilidad de los presbíteros con el orden episcopal".

Esto se añade al "anhelo por una comunidad de vida y de trabajo" ¹⁵ (Sac., nº 23) que sumado a todo lo expresado anteriormente, replantea para muchos presbíteros la vigencia de la estructura de la parroquia en su forma tradicional ¹⁶.

Otro de los aspectos donde los presbíteros no ven ni comprenden claramente cómo actuar es el referente a su actuación en el campo social. A pesar de ello es mayoritaria la opinión de quienes directa o indirectamente se pronuncian por una intervención frente a la justicia social ¹⁷, aunque "la imagen de sí mismo también está dada por la falta de compromiso social que reconocen los presbíteros en situaciones de hecho" ¹⁸.

Se nota en este campo una gama muy diversificada en la toma concreta de posiciones, aunque existe una coincidencia en el deseo y reconocimiento de la necesidad de comprometerse.

Finalmente, vemos que se tiende a una profunda renovación del seminario y a una búsqueda de nuevos métodos en la formación del presbítero ¹⁹ cuanto de nuevos medios sugeridos para una renovación sacerdotal ²⁰.

1 *Ur.*, pág. 14.

2 *Bo.*, pág. 69.

3 *Bo.*, pág. 111.

4 *Ceris.*, pág. 24.

5 *Ceris.*, pág. 23.

6 *Br.*, pág. 167.

7 *Hon.*, pág. 15-16.

8 *Br.*, pág. 170.

9 Cf.: *Bo.*, pág. 75-174, y *Br.*, pág. 178.

10 *Ch.*, pág. 8.

11 *Bo.*, pág. 174.

12 *Br.*, pág. 168.

13 *Ch.*, pág. 2-3.

14 *Br.*, pág. 168.

15 *Bo.*, pág. 172.

16 Cf. *Bo.*, pág. 38.

17 Cf. *Bo.*, pág. 49.

18 *Ch.*, pág. 4.

19 Cf.: *Bo.*, pág. 119, y *Br.*, pág. 145.

20 Cf.: *Bo.*, pág. 69, y *Br.*, pág. 175.

SIGLAS: *Br.* significa *Documento dos Presbiteros*, Brasil.

Bo. significa *El clero en Bolivia* de IBEAS.

Ch. significa *Informe preliminar del estudio sobre el sacerdocio*, Chile.

Ur. significa *Informe previo* del Centro Social Nacional de Sociología Religiosa, dependiente de la Conferencia Episcopal Uruguaya.

Hon. significa "Boletín Eclesiástico" de Prov. Ecles. de Honduras, nº 125.

Ceris. significa Centro de Estadística e Investigaciones Sociales del Brasil.

I. — RECUPERACION DE LO ESENCIAL Y CAMBIO DE LA FIGURA PRESBITERAL

La transformación de la sociedad afecta al presbítero.

Antiguas tareas se sustraen del campo de su competencia y otras, que le eran extrañas, son en cambio asumidas por él. La clásica función litúrgica pierde importancia o sentido y la sustituye en su importancia la función de la palabra. Estilos de vida tradicionales, tienden a ser sustituidos por otros. Ante semejante transformación muchos ya no se "identifican" a sí mismos: no son lo que eran antes. Unos pueden pensar que, abandonando las viejas formas, pierden el sentido evangélico del sacerdocio; otros, por el contrario, no encuentran su sentido propio del ministerio, que creen ser el Evangelio, sino en nuevas formas de vivir y de actuar.

Surge así una inquietud que se formula con este interrogante: ¿hay, en el ministerio presbiteral, *algo esencial* y, por consiguiente, *permanente*? ¿Hay aspectos *relativos*, condicionados por la cultura, que den lugar a figuras presbiterales históricamente variadas?

Al asumir el laico mayor responsabilidad eclesial, y tal vez, tareas que parecían reservadas al presbítero; al asumir, inversamente, el presbítero, tareas que antes eran de exclusiva competencia del laico, no puede dejar de plantearse esta pregunta: *¿qué es ser presbítero?* Y por lo tanto, *¿en qué se distingue* del que no lo es?

Tales interrogantes llevan a la teología a revisar las fuentes de la revelación, como también la historia de las doctrinas y de la organización del ministerio. Queremos dar, solamente, algunas breves indicaciones.

1. — *Lo esencial, permanente y específico*

Para acceder a una cierta comprensión del presbítero, hay que ubicarlo en el cuadro general, dentro del cual pueda ser apreciado en relación *a Cristo*, de cuyo ministerio participa; en relación *al Pueblo de Dios*, a cuyo servicio está destinado; en relación finalmente con el *Obispo*, quien lo asume como colaborador.

a) *Cristo*, ha sido enviado por el Padre, como "Cabeza", de la Iglesia.

- Su capitalidad implica un poder, una *autoridad* que es para *servicio* (diakonía, ministerio) de su Cuerpo, que es la Iglesia.
- El ministerio de Cristo unifica en su plenitud los diversos aspectos, real profético y sacerdotal, dispersos en el Antiguo Testamento ⁴.

⁴ "Ex sacra Scriptura clare apparet quod Iesus suum proprium ministerium prout habetur in prophetiis servi Dei, qui in se fere totam experientiam prophetarum recapitulavit, quadamque indole sacerdotali praeditus est atque cuiusdam regalis exaltationis promissionem post humiliationem suam recepit, intellexit", Docum. *De sacerdotio ministeriali*, pág. 13-14.

II

REFLEXION TEOLOGICA

Esta segunda parte del presente documento, toma como punto de partida las características fundamentales de la actual situación latino-americana. Ellas habrán de ser confrontadas con una renovada visión teológica de la Iglesia y del ministerio. El resultado de esta confrontación proporcionará una base para la posterior proyección de líneas pastorales.

Nuestra atención se ha centrado, en la primera parte, en los rasgos que caracterizan la actual situación: *el cambio* de nuestra sociedad y cultura, marcado por una tendencia a la *secularización*¹, y lo que es más característico de nuestro continente, por un creciente anhelo de *liberación* en todos los órdenes.

Esta transformación afecta a la Iglesia produciendo una crisis² en su fe, su unidad y sus instituciones. De la misma no se ven libres los integrantes del ministerio en quienes ha repercutido, según suele decirse, como un sentimiento de pérdida de su "identidad sacerdotal"³. Se trata, pues, de recuperar tal "identidad". Recuperación que no se hará repitiendo mecánicamente un tipo sacerdotal estereotipado, sino rescatando el profundo sentido evangélico del ministerio y recreándolo en nuevas figuras que lo renueven y expliciten. La reflexión teológica tiene, en esta tarea, una contribución que dar.

Dos vías de reflexión se presentan a una teología que quiera contribuir a una recuperación creativa de la identidad sacerdotal: la *primera* nos conduce hacia la búsqueda de aquello que es esencial, permanente y específico en el presbítero y que habrá de ser recreado en nuevas figuras históricas; la *segunda* nos abre al problema de la inserción del presbítero en el mundo y lleva a preguntarnos si una cierta relación a lo temporal, particularmente lo social y político, es también constitutiva de una "identidad" sacerdotal.

¹ En las mismas características centra su atención el documento sinodal *De sacerdotio ministeriali*, hablando de la situación general de Occidente; cfr. *Expos. introd.*, pág. 6. Observamos de paso que, particularmente esta segunda parte de nuestro documento quiere ser "complementaria" del citado documento sinodal, tratando de poner ciertos acentos en aquello que más interesa a América Latina.

² No damos a la palabra "crisis" un sentido peyorativo, como si toda crisis encaminara necesariamente a una pérdida de la fe.

³ En este sentimiento de "pérdida de la propia identidad" parece centrarse el documento sinodal, cuando determina en qué consiste la crisis sacerdotal.

- Cristo ejerce su ministerio con “obras y palabras”, predicando con autoridad y realizando milagros con poder salvífico. Quien no había venido para ser servido, sino para servir y dar su vida, llega al culmen de su ministerio cuando realiza su “obra”, que es también “palabra” de la cruz ⁵, muriendo y resucitando.
- Constituido así “Cabeza”, “Señor”, con poder de universal vivificación, envía su Espíritu a la comunidad eclesial, a la que, como Cabeza organizó, confiriendo la misión de predicar públicamente el Evangelio en su nombre ⁶, de atar y desatar los pecados ⁷, de renovar la Eucaristía ⁸, de enseñar y bautizar ⁹ a quienes anteriormente había elegido como colaboradores suyos, los Apóstoles ¹⁰, a quienes suceden los obispos.

b) De este modo, los Apóstoles y Obispos continúan el ministerio de Cristo, que es *servicio del Pueblo*, de la Iglesia.

Pues, de la plenitud de Cristo, las funciones salvíficas pasan primeramente a la totalidad del Pueblo de Dios.

- Es toda la Iglesia la que es ungida por el Espíritu con el sacerdocio real y profético de Cristo. Toda la Iglesia participa de su consagración y misión.

El ministro es elegido por Cristo del seno de un pueblo sacerdotal e interiormente consagrado por el Espíritu para su servicio, en orden a la construcción de una auténtica comunidad de salvación. El sacerdocio ministerial se relaciona esencialmente con el sacerdocio común de los fieles. Lo supone y contribuye a su perfección. Hace posible el “culto espiritual” ¹¹ y edifica el templo santo “para ofrecer víctimas espirituales aceptas a Dios por Jesucristo” ¹².

- En el momento que hoy vive América latina es preciso subrayar el carácter fuertemente profético con que la totalidad del Pueblo de Dios debe vivir su sacerdocio asumiendo la esencial misión evangelizadora de la Iglesia. Hoy se pide, especialmente al cristiano, comprometido por vocación con el mundo, “que sepa dar razón de su esperanza” y proclamar “las invariables maravillas de Aquel que nos ha llamado a su luz admirable” ¹³.

Bajo este aspecto el ministerio jerárquico, en su dimensión

⁵ I Cor., 1, 18.

⁶ Mc., 3, 14-15.

⁷ Mt., 18, 18.

⁸ Lc., 22, 19.

⁹ Mt., 28, 19-20.

¹⁰ Mc., 3, 13.

¹¹ Rm., 12, 1.

¹² I Ped., 2, 5.

¹³ I Ped., 2, 9.

profética, está orientado a suscitar y promover el ejercicio del carisma de la profecía en la totalidad del Pueblo de Dios. A asegurar, en esta hora, la fidelidad a su responsabilidad profética.

- También es necesario destacar hoy en nuestro continente que el cristiano tiene la exigencia de vivir su sacerdocio real en una línea de verdadero compromiso con la promoción humana integral de nuestros pueblos. Se trata, por exigencias de la realeza sacerdotal, de transformar el mundo y ofrecerlo a Dios en auténtico espíritu de bienaventuranza.

El ministro jerárquico ayudará al cristiano, a quien tiene que educar en la fe¹⁴, a descubrir su vocación, específica y a comprometerlo evangélicamente en sus tareas temporales, para preparar en la historia “los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia”¹⁵.

c) *El ministerio jerárquico* es una peculiar y específica participación de Cristo Cabeza, esto es, de su poder salvífico y autoridad, en orden al servicio del Pueblo de Dios.

Dicha participación tiene su origen en la misión de los Apóstoles, para la cual los consagró al ministerio real, profético y sacerdotal.

Sucediendo a los Apóstoles, Cristo hace partícipes de su misión y ministerio, con su triple función, a los Obispos. Estos, desde el principio, comunicaron, en diverso grado y a diversos sujetos, la tarea de su ministerio. De este modo el ministerio profético, sacerdotal y real comunicado por Cristo, es ejercido, en diverso grado, por los Obispos, Presbíteros y Diáconos¹⁶.

Los Obispos, pues, y como colaboradores, los presbíteros, son *los partícipes de la misión y ministerio de Cristo como Cabeza de la Iglesia*.

- Queda así expresado *lo que especifica y distingue* al ministro jerárquico del resto del Pueblo de Dios. Lo distingue sin separarlo ni distanciarlo de dicho Pueblo, sino, poniéndolo en más estrecha relación y ligándolo de un modo nuevo al mismo, ya que el mismo ser presbiteral, que consiste en una participación de autoridad de Cristo para servicio del Pueblo, es esencialmente relativo a dicho pueblo.

Encontramos en el Decreto Presb. Ord.¹⁷ una formulación que trata de discernir, desde el punto de vista teológico, la “identidad” del presbítero: “El ministerio de los presbíteros, por estar unido con el orden episcopal, *participa de la autoridad* con que Cristo mismo *edifica, santifica y gobierna* su Cuerpo. Por eso el

¹⁴ Presb. Ord., 6.

¹⁵ II Ped., 3, 13.

¹⁶ Cf. Lum. Gent., nº 28.

¹⁷ Presb. Ord., nº 2.

sacerdocio de los presbíteros... se confiere por aquel especial sacramento con el que ellos, por la unión del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter o marca particular, y así son configurados a Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de *Cristo Cabeza*". Recogemos también una fórmula del documento sinodal¹⁸ que nos parece oportuna: "El ministerio es una representación activa de Cristo Cabeza y Pastor en orden a construir y edificar su Cuerpo, que es la Iglesia".

- *Conexión entre las funciones ministeriales.* Mediante su ministerio el presbítero ejerce, pues, de una manera pública y oficial, las funciones salvíficas.

De más está decir que la función sacerdotal o cultural es esencial al presbítero. Pero el ministerio presbiteral no se reduce a ella, sino que incluye también esencialmente la función profética, por la cual predica la palabra, interpelando, en cada situación de la historia, a los hombres que se esfuerzan en construir el mundo sin verse nunca totalmente libres de pecado.

Tales funciones, que no constituyen tres ministerios, sino tres dimensiones de un mismo ministerio, están en íntima conexión.

Pues la palabra, al suscitar la fe, constituye el "culto interior", que se expresa sensiblemente en la externa celebración. Ya San Pablo consideraba explícitamente esta función de la palabra como un culto¹⁹.

Al ordenarse así la fe, suscitada por la palabra, a la externa celebración, toda celebración de los sacramentos y del sacrificio adquieren un carácter designo o profesión de la fe, de la palabra, cuyo carácter profético conservan y prosiguen.

Al convocar y reunir, mediante el ministerio de la palabra y la eucaristía, a la comunidad, el presbítero la preside, organiza y conduce. Este es su ministerio: presidir, organizar, conducir a la comunidad, peregrina por este mundo, mediante la palabra de la fe que exige ser traducida a obras en la vida cotidiana y mediante la celebración cultural destinada a florecer en compromiso de caridad con la historia humana.

d) *La unidad de la Iglesia.* El presbítero tiene por fin reunir la comunidad, esto es, hacer la unidad lo que equivale a "hacer la Iglesia".

No, desde luego, cualquier unidad, sino la unidad en torno a la fe y a las exigencias de la fe. Dicha unidad en la fe y la caridad se traduce también en una unidad pastoral, relativa al ejercicio de la única misión de la Iglesia de la que toda la comunidad es responsable.

Bajo este aspecto las actuales circunstancias de América latina plan-

¹⁸ *De sacerdotio ministeriali.*

¹⁹ *Rm.*, 15, 16.

tean agudamente un problema, que todos estamos invitados a reflexionar: ¿cómo asumir un pluralismo de métodos y tendencias dentro de una suficiente unidad, sin llegar a una rígida uniformidad, y a la vez sin perder un mínimo de coherencia pastoral? ¿Cómo podrá el obispo, principio de unidad y defensor de las variedades personales y grupales, asumir un presbiterio que manifiesta a veces encontradas aspiraciones? ¿Cómo podrán el obispo y su presbiterio asumir la diversidad del Pueblo de Dios y los grupos que dentro de él se configuran?

Para reunir la comunidad de la Iglesia particular el obispo se vale de los presbíteros, cada uno de los cuales, si bien responsable de una determinada porción de la diócesis, no deja de ser solidariamente con los demás corresponsable de toda la Iglesia particular.

La unidad, por consiguiente, ha de establecerse en alguna forma en el mismo nivel de la conducción de la Iglesia, esto es, en el plano de las relaciones entre el obispo y su presbiterio y entre los mismos presbíteros. La deliberación conjunta y la comunicación ha de disponer para ello de suficientes canales, institucionales y no institucionales.

Esta perspectiva teológico-pastoral no deja de ofrecer dificultades; ¿cómo no perder una suficiente comunicación con todos los diversos grupos y personas? ¿Cómo intensificar esa comunicación? ¿Cómo asumirlos responsablemente en el cuadro de la institución eclesial? ¿Cómo permitirles expresarse y asumir un grado de responsabilidad y de iniciativa en la acción de la Iglesia?

2. — *Lo variable, que actualmente requiere un cambio*

BREVE RESEÑA HISTÓRICA. — Cristo tiene la plenitud del ministerio y cada uno de sus títulos, rey, sacerdote y profeta, es una faceta de esta plenitud.

La Iglesia, al heredar y participar el ministerio con sus diversas facetas, se proyecta desde el comienzo como una organización social, con una unidad visible de gobierno, palabra y culto. El ministerio con sus diversos aspectos y organización jerárquica permanecerá en sustancia, pero tendrá también variaciones a través de los tiempos, respecto a las formas históricas con que irá siendo realizado.

a) En su primer período la Iglesia busca cómo concretar su ministerio y funciones. Entre otros elementos y a modo de ejemplo, encontramos:

- Los apóstoles tuvieron colaboradores ligados a su ministerio, algunos con funciones supralocales, otros con funciones reducidas a una Iglesia local. Hay una cierta flexibilidad en la organización.
- El Nuevo Testamento no llama “sacerdotes” a los ministros jerárquicos. Con todo, ellos ejercieron un servicio cultural. Es también fácil de observar una íntima participación de los ministros

en la vida de sus comunidades (lo que podríamos llamar una función asistencial o social), así como una neta inserción en la vida cotidiana del hombre común. La predicación del evangelio fue la primera preocupación de los apóstoles: la Iglesia en expansión significaba una Iglesia de la palabra, que suscita la fe²⁰.

b) Con el correr de los tiempos, sobre todo por su expansión debido a la conversión en masa de los bárbaros, la Iglesia perdió notablemente su forma de realización en comunidades pequeñas. La nueva situación permitió a la Iglesia una gran creatividad en el campo de las formas religiosas y la llevó a asumir un papel preponderante en el plano cultural. Con todo tendió a una institucionalización cada vez menos flexible y a una progresiva polarización del ministerio en su aspecto sacerdotal (cultural). Los ministros se fueron distinguiendo cada vez más de los laicos, constituyéndose en clase aparte, de modo que su ubicación dentro de la Iglesia, como ministros, se anudó a la posesión de un determinado "status" en la sociedad. El presbítero fue siempre más influenciado por la espiritualidad monástica y por la comparación, siempre más frecuente, con el sacerdocio veterotestamentario, acentuándose así el aspecto cultural de su ministerio.

c) Esta evolución prosiguió en la Edad Media, de modo que el acento en la función cultural llegó a su culmen cuando, a partir del s. X, los religiosos comenzaron a ser asumidos al ministerio. La teología escolástica se centra en el aspecto cultural del ministerio: algunos puntos de importancia, como la distinción entre presbítero y obispo, no fueron entonces resueltos.

d) La reforma surgió violentamente contra este proceso de excesiva "sacerdotización" del ministerio, llegando incluso a negar la existencia de un sacerdocio ministerial. Trento se vio pues obligado a afirmar fuertemente y a valorar la dimensión sacerdotal del ministerio jerárquico.

e) Sería de sumo interés seguir la evolución del ministerio en América latina. Sobre todo en los comienzos de la conquista, el ministro aparece con una fuerte figura de misionero: su función primordial es predicar la palabra para suscitar la conversión; el bautismo tiene el significado de incorporar al indio al Pueblo de Dios y de mostrar así su fundamental igualdad con el blanco y el conquistador. Fe y bautismo constituyen pues la base para instaurar la crítica de un sistema de conquista en el que la población indígena es oprimida y no tratada prácticamente como formando parte de la "humanidad" y de la "fraternidad eclesial". De este modo la Iglesia, a través de sus misioneros y teólogos ejerce, en base a la palabra evangélica, una función crítica de la sociedad que se quiere instaurar. Dicha función se prosigue en

la tentativa de colaborar en la misma organización social de los indios esto es, la comunidad política, "reduciéndolos a pueblos" ²¹. Posteriormente con el advenimiento de la dinastía borbónica al trono de España y con el tránsito de la sociedad latinoamericana a una mentalidad y proyecto liberal, comienza a variar también la forma como se ejerce el ministerio, que tiende a acentuar su aspecto cultural y a debilitarse en el ejercicio de su función evangelizadora, profética y crítica de la nueva sociedad que se organiza en el continente.

f) El Concilio Vaticano II trazó líneas importantes para una teología del ministerio jerárquico. Inspirándose en el Nuevo Testamento, insiste en la triple dimensión del ministerio: insiste en la figura del presbítero como hombre que está al servicio de la comunidad. No obstante, se echa de menos un suficiente desarrollo sobre el problema de la relación del presbítero con el mundo.

CONCLUSIÓN. — La praxis de la Iglesia muestra una variedad y riqueza en las formas históricas con que se ha ido realizando el ministerio. La mención de algunas de esas formas puede ser útil para despertar nuestra imaginación y creatividad, con respecto a nuevas formas que puedan ser adoptadas.

No es, en efecto, suficiente saber qué es lo esencial y permanente del ministerio presbiteral. El conocimiento de lo esencial puede ayudar al presbítero a descubrir su "identidad" y a la Iglesia a fijar un límite mínimo, más allá del cual no se está en el terreno de lo variable.

Pero esto no basta por sí solo y podría tornarse negativo. No puede reducirse al presbítero a una dimensión esencial, abstracta, no concretada históricamente. Aquí como en otros casos, le es esencial a la "realidad" nuclear del ministerio, concretarse históricamente.

Es en la figura contingente, empírica, concreta, hecha cuerpo históricamente donde se encarna y expresa lo esencial, permanente y específico del ministerio; y solamente en esa expresión palpable podrá el presbítero "vivir", y no sólo "saber" intelectualmente su propia identidad. Para reconocer su propia identidad el presbítero requiere no solamente dar con la esencia específica de su ministerio, sino también encontrar el modo histórico como dicha esencia reclama ser realizada históricamente en el actual momento.

De aquí la importancia de lo "variable", que con frecuencia, equivocadamente, llamamos "accidental". De aquí también la importancia de ofrecer canales, aun institucionales y jerárquicamente aceptados, a la tentativa que muchos hacen para dar origen a una nueva figura sacerdotal y a una creatividad que va desde el modo de vida del pres-

²¹ Primer Concilio provincial de México, 1555.

bítero hasta el plano de sus actividades, la organización de la comunidad, la predicación de la palabra y la celebración litúrgica.

A nadie se le oculta, por otra parte, que la experimentación y el cambio han de realizarse con discernimiento del futuro y con coherencia, esto es, interrogándose, en un esfuerzo de visión prospectiva, a qué nos llevará uno u otro cambio y qué transformación podrá operar, en el conjunto, el cambio de un solo aspecto o elemento.

II. — EL MINISTERIO JERARQUICO Y SU RELACION AL ORDEN TEMPORAL

Según se ha expresado anteriormente, el cambio socio-cultural de nuestro continente suscita, dentro de la Iglesia, y en el presbítero, aspiraciones a cambiar. Ahora bien, la transformación socio-cultural está orientada por un determinado sentido, inspirado en la tendencia a una *secularización*, y, en América latina, a la *liberación*. Ambos fenómenos tienen como efecto impulsar a muchos presbíteros a insertarse en formas de vida seculares, como ser la profesión y el matrimonio, y, sobre todo a asumir, aun como cristianos y ministros, el proceso de liberación social, político, económico y cultural²².

²² Habría que profundizar en la génesis de la crisis sacerdotal a partir de la transformación del continente. A continuación ampliamos un poco lo dicho muy brevemente en el texto.

A) En la primera parte de este documento se constató cómo el cambio de la sociedad está determinado por un proceso de "secularización". El documento sinodal *De sacerdotio ministeriali* (pág. 6) constata también que la secularización impregna la actual transformación socio-cultural de Occidente, constituyendo la raíz de la crisis dentro de la Iglesia y del ministerio presbiteral. Este es, desde luego, un fenómeno que incide también en América Latina.

El concepto de secularización es susceptible de múltiples significaciones. Si partimos de una significación elemental, que puede ser comúnmente compartida, diremos que ella consiste en la tendencia del hombre a adquirir con respecto a la esfera religiosa una autonomía en la realización de sus actividades temporales (económicas, sociales, políticas, culturales), que gozan de propios fines, de propias leyes y métodos.

Tal proceso que, considerado en abstracto, permanece ambiguo, conduce de hecho, en su concreta realización histórica, a resultados positivos y negativos. Es importante tener esto en cuenta, pues al hacer una evaluación de un fenómeno histórico, la Iglesia ha de esmerarse para no constatar unilateralmente lo bueno o lo malo que acarrea tal proceso, sino para apreciar lo bueno y lo malo. Esto forma parte de su misión de discernir en la historia los signos y contrasignos de la presencia de Dios.

El fenómeno de la secularización acarrea efectos positivos, pues, entre otras cosas, opera una purificación de lo mítico y supersticioso; porque devuelve a las realidades seculares una consistencia (fines, valores, métodos) propia, que la mentalidad religiosa tendía a oscurecer o debilitar; también porque impide que la esfera de lo temporal, especialmente en el ámbito político, sea fácilmente "consagrada" por las instituciones religiosas. Puede también dicho proceso ser entendido dentro del marco de una praxis y cosmovisión creyentes; en tal caso, la autonomía del hombre en su actividad secular no implica una oclusión a lo trascendente, sino que permanece abierta a una integración en el plano de la fe.

El mismo fenómeno tiene también efectos negativos, como ser, la tendencia a destruir, junto con el mito y la superstición, todo simbolismo y ritual religioso; también el peligro de dar excesivo o exclusivo valor a las realidades temporales;

Esto llevaría una revisión teológica de la misión de la Iglesia, particularmente de la Jerarquía y de los presbíteros, en el mundo. De-

o de llevar a una absoluta desconexión entre dimensión secular y dimensión de la fe y por lo tanto cierto dualismo en la conciencia del sujeto que es simultáneamente hombre de este mundo y creyente. Puede dicho proceso llegar a darse en el marco de una concepción y praxis contraria a la fe cristiana: dentro de tal cuadro la secularización es interpretada y actuada como un proceso enteramente immanente de la historia, llevado a cabo por la sola libertad, responsabilidad y esfuerzo del hombre. Es evidente que tal manera de interpretar dicho fenómeno, no deja ningún margen a la intervención, en la historia, de Dios por medio de Cristo. Dios, la Encarnación del Verbo, la Iglesia, el ministerio jerárquico no tendrían, en tal cosmovisión, ninguna razón de ser. Estas realidades, del orden de la fe, no podrían aportar nada original a la historia humana, sino, por el contrario, tan sólo alienar a la humanidad de su propio y auténtico cometido, robándole la adultez de su propia responsabilidad.

En el orden común de la vida, donde los procesos no son interpretados intelectual y sistemáticamente, la secularización opera, por así decirlo, ambientalmente, creando estados de ánimo, opiniones y tendencias, que están lejos de ser, por lo general, claros y precisos y en los que tampoco hay que tratar de discernir sólo lo negativo y el peligro, sino también lo que es venturoso para la fe.

Este ambiente de tinte secular incide también en los miembros de la Iglesia y particularmente en los presbíteros y puede reconocerse a través de diversas expresiones: el debilitamiento en las formas tradicionales de oración y la crisis en la espiritualidad (expresión negativa, en cuanto significa un abandono de una actitud religiosa ineludible; positivo en cuanto pone en cuestión formas de oración que no puede decirse con certeza que sean viables para la época presente).

Otra expresión la encontramos en el disgusto del ejercicio de la función cultural, que manifiesta más carácter "sacral"; y en su abandono.

Como contrapartida de dichas manifestaciones, se marca la tendencia a valorar y a estar presentes más activamente en el ámbito de lo temporal, en la dimensión social, política y cultural, con los riesgos de que el presbítero invada campos que no son de su competencia, y con la ventaja de que asuma una responsabilidad por el mundo hasta ahora no suficientemente asumida.

Aquí se inscribe también la tendencia a desempeñar una profesión secular, detrás de la cual habría que captar las motivaciones, tal vez espúreas, tal vez legítimas, de tal actitud.

No deja de ubicarse en este contexto, al menos en parte, la crisis del presbítero con respecto a la ley del celibato, lo cual significa replantear el sentido mismo de la mujer.

B) Problemas semejantes, particularmente el de la participación de los sacerdotes en el campo social y político plantea también el llamado proceso de "liberación", característico de América latina.

El proceso de secularización surge como consecuencia del tránsito de una sociedad rural a una sociedad urbana, de una sociedad agrícola a una sociedad industrial, del proceso de avance de la ciencia y la técnica. Pero este esquema no interpreta por sí solo suficientemente la actual situación de América latina. El proceso de cambio socio-cultural está aquí fundamentalmente determinado por el anhelo de liberación que posee el hombre de nuestro continente, quien va tomando cada vez mayor conciencia de que no se trata de un simple paso de la civilización rural a la urbana, de la agrícola a la industrial, sino de un tránsito en que la urbanización, la industrialización, el desarrollo económico, la modernización, la ciencia y la técnica, habrán de ser incorporadas y cobrar sentido humano dentro de un proyecto de liberación.

Sin entrar a detectar en su profundidad las correlaciones o divergencias existentes entre procesos de secularización y de liberación, baste constatar que este último conduce a planteos semejantes a aquellos que se derivan del proceso secularizador.

En efecto: quienes están comprometidos en un proceso liberador, que es de orden

jando para un anexo consideraciones más detenidas, solamente resumiremos algunos criterios útiles para una reflexión sobre este tema ²³.

social, político y cultural, o bien descartan que la Iglesia y los creyentes puedan intervenir en dicho proceso, o bien, por el contrario, esperan y exigen su activa presencia en el mismo.

De otra parte los cristianos, o bien piensan que su fe no tiene nada que ver con un compromiso que es de orden temporal o bien, por el contrario, piensan que su misma fe los lleva a comprometerse en la causa de la liberación.

En uno y otro se plantea el *problema de la relación entre un proceso temporal o secular y las realidades que pertenecen al plano de la fe y de la Iglesia*. De aquí el interrogante que está en la base de aquellas actitudes: ¿tiene algo que ver la fe con el orden temporal? ¿Tiene la Iglesia una misión que cumplir en ese orden? ¿Puede ella, para no correr el riesgo de ideologizarse, dejar de asumir una responsabilidad por el continente? ¿Cómo hacer para asumir esa responsabilidad sin ideologizarse? ¿Cuál es la misión y tarea del presbítero en este proceso?

²³ Damos algunos elementos doctrinales que puedan ser de utilidad.

A) FE Y ORDEN TEMPORAL. — Plano de la fe y orden temporal no se identifican. Se distinguen; sin embargo no existen separados, sino íntimamente ligados, de modo que configuran una estrecha unidad por vía de conexión y recíproco ordenamiento de uno a otro: se "compenetran" mutuamente, según *G. et spes*, n. 40.

Este mutuo ordenamiento y conexión pueden verse en dos perspectivas, diversas y complementarias:

a) la existencia de los valores de orden temporal, en una cultura, constituyen una "pedagogía" que conduce a la fe y a Cristo.

No debe aquí olvidarse que Cristo con su soberanía y dinamismo opera eficaz y sobrenaturalmente, no sólo sobre la Iglesia visiblemente constituida, sino también sobre el mundo; de modo que los valores temporales, realizados por el mundo, pueden estar de hecho sobrenaturalmente orientados, aun cuando esa orientación sobrenatural no venga plenamente explicitada. No se trata aquí de constituir a la "fe implícita" ni a un "cristianismo anónimo" como ideal, sino de recuperar, aun en su validez temporal, la tradición cristiana, que está persuadida de que el Verbo actúa pedagógicamente sobre las culturas aún no evangelizadas: ¿cuánto más, pues, sobre culturas de algún modo evangelizadas, como son las de América latina?

b) El orden de la fe funda, exige e incorpora la realización de valores temporales, como ser la paz, la justicia, la libertad y todos aquellos que tutelan la dignidad de la persona humana.

Nos tenemos que poner en la perspectiva del individuo o de una cultura que han recibido la fe, por la predicación de la Iglesia.

En tal individuo o cultura la fe no se da sólo como adhesión teórica a un conjunto de verdades, sino que exige practicar las verdades creídas. Así pues, la fe exige una actitud práctica; se torna práctica en la ética; ética en la que se realizan valores específicamente religiosos, esto es, de inmediata relación a Dios, pero también valores sociales, de relación al prójimo (fraternidad) y también valores que surgen de la relación del hombre con las cosas y la naturaleza. La ausencia de dicha conducta ética sería incoherente con la fe y pondría al individuo o a la cultura creyentes en estado de contradicción consigo mismos. (Es por esta conexión que el magisterio de la Iglesia no se presenta sólo como magisterio de fe, sino también como magisterio de moral, una de cuyas competencias fundamentales es interpretar la ley natural).

Por otra parte, el mundo, el hombre, las culturas implican, en el plano de su propio orden temporal, una esfera ética: con anterioridad a la predicación del evangelio son susceptibles de desarrollar actitudes éticas a través de las cuales realizan ciertos valores, como el de la justicia.

Fe y mundo, fe y orden temporal se "encuentran" en el campo ético. Y, en este encuentro, la fe no desplaza, no anula aquellos valores temporales que la cultura viene desarrollando en su seno, sino que, por el contrario, los exige y requiere. Si los encuentra ya dados, los confirma, los convalida y ofrece más profundos motivos de realización de dichos valores; si no los encuentra los urge y suscita; si los

1. — Criterios generales

El criterio más general está dado por la relación existente entre la Iglesia y el mundo y la consecuente misión de aquélla en el plano temporal. Otro criterio habrá de partir de la distinción, en el interior del Pueblo de Dios, entre la jerarquía y el laicado.

encuentra en estado de ambigüedad, heridos y débiles, los purifica y sana y corrige. En todo caso los funda, los promueve e incorpora.

De esta manera los valores temporales, y con ellos, el orden temporal, se constituyen en "cuerpo", en "materia" donde es encarna la fe.

B) MISIÓN DE LA IGLESIA. — La Iglesia tiene en primer lugar, con respecto al mundo, la misión de predicarle el evangelio y conducirlo a la fe. Implantar la fe en el mundo es su objetivo. Con respecto a aquellos que, aceptando la predicación, se convierten a la fe la Iglesia prolonga su misión, esto es, prolonga el acto inicial de predicación en la catequesis que desarrolla la fe e interpreta sus exigencias, en la celebración del culto y en la organización de la comunidad creyente.

Pero junto a esta tarea de implantación y desarrollo de la fe por la predicación del Evangelio, el Concilio y sus comentaristas, particularmente al referirse al capítulo IV de la primera parte de *Gaudium et spes*, señalan que la Iglesia tiene otra tarea, que consiste en estar al servicio del mundo, activamente presente en el mundo, en su propio orden mundano, en sus propias estructuras, actividades y valores, a los que debe promover.

A esto suele añadirse, para evitar una impresión dualista, que no se trata de "dos misiones", evangelización y promoción de los valores temporales, sino de una sola misión global de la Iglesia.

Hay pues una unidad de misión. Pero, para que haya tal unidad, no basta con decir que dichas tareas no se oponen entre sí; no basta tampoco decir que la Iglesia tiene la tarea de evangelizar y además la de promover al mundo en el plano de sus propios valores temporales, como si ambas actividades simplemente se sumaran y yuxtapusieran. Sin llegar a establecer la unidad entre estas dos tareas por vía de identificación de las mismas, hay que pensar que entre ellas hay una conexión interna, y no simplemente una externa superposición. Esta interna conexión se funda en la que existe entre fe y orden temporal, conforme a lo indicado en el anterior apartado.

Basándonos en ello, nos parece que la conexión entre la tarea evangelizadora y la tarea promotora de valores humanos es tal, que nos lleva a formular la misión global de la Iglesia de la siguiente manera:

a) La Iglesia, al cumplir su tarea de implantar la fe por la predicación del evangelio, realiza una tarea de promoción del mundo en el plano de sus propios valores temporales. Esto es, la promoción de estos valores temporales *arranca del mismo acto de predicación del evangelio* y de la fe que se radica en una cultura. No puede pensarse que, al implantar la fe, por su predicación, la Iglesia no esté simultáneamente, al menos de un modo implícito y virtual, promoviendo valores de tipo humano, como ser, p. ej. la justicia y una auténtica paz entre los pueblos. En este sentido Pío XI dijo la conocida frase: "La Iglesia evangelizando civiliza". No en dos actos dispersos, sino que en el mismo acto de evangelización promueve radicalmente valores temporales.

b) La Iglesia, al realizar una explícita tarea de promoción de valores temporales lo hace en vista a la fe. Esta afirmación podría ser acusada de resolver el orden temporal y sus valores en puros medios para la implantación de la fe. No es esto lo que queremos decir. Sino que la Iglesia, al promover estos valores lo hace moviendo al hombre a que no se cierre en ellos y en su propia imanencia, sino a que permanezca abierto al orden trascendente de la fe, donde dichos valores puedan ser incorporados y reinterpretados en un más amplio horizonte de sentido. En otras palabras, la Iglesia no actúa fuera de una intención apostólica, esto es, promotora de la fe. Por eso, al promover valores temporales, comienza ya a ejercer su acto evangelizador.

Cuanto a la relación entre Iglesia y mundo, no habrá que olvidar que, si bien ambos se distinguen, están, no obstante, íntimamente compenetrados ²⁴.

En virtud de su diferencia, el orden temporal guarda una autonomía en sus propios fines, leyes y métodos que habrá de ser respetada por la Iglesia. Particularmente con respecto a la esfera política hay que tener presente que Cristo no unió bajo un mismo sujeto o institución el poder sobre la esfera religiosa y el poder sobre la esfera política.

Cuanto a la íntima compenetración de ambos órdenes, nos parece lo siguiente: puesto que, de una parte, el área de la actividad temporal no es autónoma con respecto a las normas éticas y, por otra parte, la Iglesia tiene como misión el ser maestra e intérprete de la moral (particularmente, intérprete de la ley natural), la Iglesia y el mundo se encuentran e interpenetran en el campo de la ética. No hay actividades temporales que no estén éticamente reguladas; y es por mediación de esta regulación ética que la Iglesia interviene en el orden temporal. Particularmente cuanto a la esfera política, Cristo si bien desligó al poder político del poder religioso, y viceversa, no obstante no eximió a la actividad política de la norma ética, que es interpretada por la Iglesia.

Teniendo todo esto en cuenta, el Pueblo de Dios, que es la Iglesia, tiene *alguna misión* y ha de responsabilizarse de alguna forma del mundo, considerado en su propia estructura (económica, social, política, etc.) de mundo. Es misión del Pueblo de Dios, laicos y jerarquía, cada uno según el modo que le corresponde, anunciar el evangelio y esforzarse para que sea realizado, del mejor modo posible, un orden temporal que sea acorde con la ética, la fe y los valores evangélicos ²⁵.

2. — *Criterios más particulares*

Considerando dicha misión en relación a los diversos miembros de la Iglesia, recordamos los siguientes criterios:

a) *Los laicos* ejercen, como misión "propia, aunque no exclusiva" ²⁶ la función de trabajar por un ordenamiento temporal acorde con el evangelio, "desde dentro" ²⁷, ejerciendo directamente y por sí mismos las mismas actividades temporales. Al actuar de este modo en el área temporal, no representan oficialmente ni oficiosamente a la Iglesia, si bien actúan inspirados por su fe y por consiguiente representando o testimoniando de algún modo su fe cristiana.

²⁴ Cfr. G. et S., n° 40.

²⁵ Cfr. *Apostol. Actuos*, n° 2, 5 y 7.

²⁶ Cfr. L. G., n° 31; G. et S., n° 43.

²⁷ Cfr. L. G., n° 31.

b) La jerarquía ejerce esta misión, no concediendo, quitando o usando ella misma del poder político, sino más bien a través de su magisterio profético.

- En virtud de dicho magisterio ella es responsable no solamente de exponer los grandes principios, ideales o valores que han de presidir un orden temporal acorde con la fe, sino también ha de aplicar dichos principios a las diversas situaciones históricas²⁸. Con lo cual el carisma profético del magisterio eclesial realiza una interpretación y discernimiento de los signos del tiempo y de cada una de las épocas históricas que se van sucediendo. Al realizar tal tarea la Iglesia jerárquica discierne, y en consecuencia denuncia o apoya moralmente, según sea el caso, los modos concretos como la sociedad organiza sus propios fines, valores y medios.
- En esta línea pensamos que el presbítero, como regla general de conducta, no ha de usar del poder político, ni participar de aquellas instituciones que en una sociedad se constituyen como factores de poder político. Desde luego que este criterio no tiene un carácter uniforme en su aplicación y admite una cierta flexibilidad cuando se trata de diversos ministros: presbíteros, obispos o Sumo Pontífice. Tampoco tiene un carácter absoluto y habrá de ser aplicado atendiendo a las diversas circunstancias históricas; hay, en efecto, en la vida de los pueblos, coyunturas que pueden exigir que un presbítero sirva al mundo participando en instituciones o grupos de carácter político, que en otras circunstancias más normales no sería conveniente que participara.

En todo caso, el presbítero actúa más bien en la línea misma de la jerarquía, esto es, participando de su función profética, por la que enuncia principios que iluminan y regulan la construcción del orden temporal y por la que discierne la situación histórica, denunciando o apoyando moralmente, las diversas orientaciones y tendencias.

- Esto puede poner a la jerarquía y al presbítero ante ciertas alternativas, sobre todo en circunstancias en que un pueblo o un continente están en la fase de elaboración de un nuevo proyecto histórico. Cuando esto suceda y los mismos ciudadanos no están de acuerdo en una u otra alternativa, la Iglesia enfrenta una situación en la que al escrutar los signos de los tiempos, al discernir por dónde lleva el plan de Dios, al denunciar o apoyar moralmente, asumirá una orientación que presente características de opción.

Al respecto nos parece oportuno presentar los siguientes criterios:

Primero: la Iglesia, sobre todo en circunstancias históricas de

²⁸ Cfr. *Presb. Ord.*, nº 4.

decisiva importancia para el reordenamiento de un orden temporal, habrá de apoyar aquella opción que sea más plenamente humana y por consiguiente más acorde con los valores evangélicos; en otras palabras, aquella opción que sea menos inhumana.

Segundo: en tal caso, la Iglesia no ha de identificarse con un grupo particular de la sociedad de tal modo que pierda su actitud crítica con respecto a la misma alternativa que promueve y al modo como ésta es llevada a cabo.

Finalmente: al inclinarse hacia la alternativa que promueve un grupo particular de la sociedad, la Iglesia ha de esforzarse en introducir, con sentido realista, elementos que lleven a superar el conflicto con otros grupos. Cuando la Iglesia encuentra una sociedad dividida, no deja de pronunciarse y, a la vez, promueve la unidad.

III

PERSPECTIVAS DE CARACTER PASTORAL

Esta tercera parte, por su mismo carácter, deberá ser necesariamente más breve. Es a los obispos a quienes corresponde, luego de confrontar la realidad latinoamericana con la reflexión teológica, concretar las principales líneas pastorales.

Aquí simplemente se indican algunas posibles pistas.

INTRODUCCION

El ambiente de cambio en América latina está obligando a los presbíteros a buscar nuevas expresiones de misión. Esta no debe considerarse desconectada de la figura renovada de la Iglesia particular, la cual debe constituir un todo ante cada comunidad humana.

En los diversos intentos de integración con la comunidad a través del ejercicio de una profesión, se advierte la necesidad de un ministerio más pluralista y de una figura sacerdotal más dinámica.

La nueva figura y el ejercicio de los ministerios sacerdotales en lo futuro parece que van a ser condicionados, entre otras cosas, por las siguientes formas o niveles de estructuras, ya en parte existentes o en creación:

Niveles de acción ministerial:

- a) Comunidades de Base
- b) Grupos de Acción Especializada
- c) Coordinación Central y Asesoría

A) COMUNIDADES DE BASE

La Comunidad de Base:

- es la Iglesia en su primera realización comunitaria existencial. Su fin no es revitalizar la parroquia. Tampoco se diferencia de la parroquia porque la comunidad de Base es más pequeña; la misma parroquia debería tener proporciones más reducidas a las que actualmente tiene;
- surge por libre elección de sus participantes. Lleva la responsabilidad y participación activa de todos y establece el nivel en que todos reciben habitualmente los dones que la Iglesia les dispensa;
- puede encontrarse en un nivel que requiere más la acción del ministerio de la palabra y del testimonio, pero debe desarrollarse hasta un nivel eucarístico, y que supone por tanto la presencia y acción del presbítero como guía de la comunidad eucarística;
- establece las siguientes prioridades:
 1. la construcción de la Iglesia viva más que del templo material;
 2. la participación vital del pueblo, más que una mayor cantidad de pueblo atendido; y
 3. la formación de agentes: multiplicación numérica de ministros y de ministerios.

La parroquia sería un centro coordinador de las diversas Comunidades de Base.

De esta manera la jerarquía favorecería un ministerio más pluralista, acompañando y orientando la iniciativa personal que permitiría descender a las circunstancias particulares de las comunidades.

Se deberían considerar aquí seriamente, dadas las circunstancias de algunos lugares y la necesidad de ministros para comunidades que carecen de ellos, la posible modalidad de casados-presbíteros. El Papa Paulo VI invita a reflexionar al respecto en su carta al cardenal Secretario de Estado.

Se abrirían de esta manera las puertas a una experiencia que, además de enriquecedora para la Iglesia, parece responder a las actuales exigencias de muchas comunidades de América latina.

Queda siempre en pie el valor evangélico del celibato como expresión de una total dedicación al Reino, fuerte signo escatológico, y mayor disponibilidad al servicio de la comunidad.

B) GRUPOS DE ACCION ESPECIALIZADA

Los Grupos de Acción Especializada complementan a las Comunidades de Base en campos o materias en los que ellas no pudieran responder con la debida competencia.

Por su misma naturaleza, los Grupos de Acción Especializada serían de carácter movable, sin estar necesariamente ligados a un deter-

minado grupo, a no ser por un tiempo limitado. Su actividad sería más bien de tipo itinerante, al servicio de toda la Iglesia particular, coordinados por el obispo.

El presbítero ejercitaría aquí su capitalidad, su misión de guía y director, en una línea de servicio. Su inserción en el presbiterio encontraría en este tipo de trabajo una explicitación más intensa.

C) COORDINACION CENTRAL Y ASESORIA

El obispo, principio visible de unidad en la Iglesia particular, es el animador y coordinador nato de las Comunidades de Base y de los Grupos de Acción Especializada.

Para lograrlo puede ocurrir que, además de los organismos previstos por el Concilio (Consejo Presbiteral, Pastoral...), el obispo necesitara de un equipo que lo ayude con su asesoramiento, le dé informaciones sobre el conjunto y casos particulares y evalúe así constantemente su trabajo.

Asesorías como ésta son necesarias a nivel del Episcopado nacional e internacional, como existen ya de hecho en algunas partes.

Todas estas expresiones de ministerios y figuras nuevas de presbíteros, no significan el rompimiento con las formas válidas aún existentes; tienen como finalidad hacerlo más presente y capaz de actuar en el mundo de hoy y más concretamente en América latina.

APENDICE

EL PRESBITERO Y LA POLITICA

Es éste un tema controvertido. Vale especialmente para América latina, ya que existen sectores comprometidos en la política, que actúan o pretenden hacerlo en razón de la fe, en la dinámica de un proceso de liberación. Hay la tentativa de rescatar, a veces en forma muy discutible, una forma de presencia de la Iglesia en la misma historia.

El presbítero debe comprometerse en la política, entendida aquí como contribución al bien común (G. S., 74), que implica las dimensiones social, económica y la propiamente política. Su servicio profético no puede estar desconectado de estas realidades. Por otra parte, es todo el Pueblo Sacerdotal, como ya anteriormente se ha dicho, el que ha de asumir esta realidad.

La Conferencia de Medellín ha sido explícita en llamar la atención sobre este cometido.

Sería además muy deseable que las tareas de una concientización cristiana (en conexión con la realidad y el Evangelio), las denuncias, etc., se hicieran en el seno del Presbiterio, unidos al obispo, en permanente diálogo y no en forma aislada.

Muy problemática es la participación en política del presbítero, en el sentido de una activa militancia y/o conducción de facciones políticas que buscan la toma del poder. La dificultad aumentaría si esto se intentara, no por los cauces legales, sino por las vías de hecho (en ese caso se trataría de una excepción).

Para el presbítero puede, en un tal ambiente, surgir la tentación de que el liderazgo espiritual se desplace hacia un liderazgo de carácter político, no sin el riesgo de la "instrumentalización" del mismo sacerdocio.

Esta forma de compromiso político (partidista) no se ve, por lo general, acorde con la función del presbítero como servidor de la unidad y puede obstaculizar seriamente la libertad para el anuncio del Evangelio.

EL IDEAL HUMANO Y LAS TIPOLOGIAS POLITICAS

Frente al oscuro panorama que ofrece el mundo actual, un buen número de autores, con el afán de arrojar sobre él un poco de luz, cede a menudo a la tentación de presentar una serie de grupos donde las posibles respuestas del hombre en la coyuntura contemporánea aparezcan configurando diversos cuadros tipológicos. Podrán cambiar los datos inmediatos, los acentos, las referencias directas —políticas, religiosas, antropológicas...—, la coincidencia final de intención y, en parte, del resultado es difícilmente negable. Más aún, al cambiar la óptica inicial, la correspondencia —relativa— del término se revela tanto más extraordinaria. Comprobación, si se quiere banal, pero que, al despertar nuestro interés, nos predispuso a emprender el esfuerzo de desentrañar su significado y su alcance.

La base tipológica explícitamente citada no es muy amplia. Seleccionamos lo que, correspondiendo a nuestro medio, pueda reflejar más específicamente sus preocupaciones y despertar consiguientemente mayor interés. Sólo en un segundo momento haremos referencia a ciertos autores extranjeros, lo que permitirá completar, confirmar y universalizar nuestro análisis.

La articulación de nuestra exposición será la siguiente: trataremos de exponer ante todo las distintas tipologías elegidas, mostrando en seguida los elementos que entran en juego y el modo diverso de acentuarlos. Las someteremos luego a una crítica, básicamente cimentada en una reflexión más profunda sobre los elementos que utilizan y que conducen, en último análisis, a una meditación sobre el rol que el ideal juega en la vida, el espíritu y el pensamiento humanos. A esa luz, todos los elementos obtendrán, creemos, su ubicación propia, y será posible proceder a la crítica de las tipologías y, antes que eso, de las actitudes que ellas implican.

I

EXPOSICION TIPOLOGICA

1. — EXPOSICION

Dividiremos nuestra enumeración en dos grandes tipos: en primer término las tipologías que llamaremos “nacionales”, sobre las que

descansará fundamentalmente nuestro análisis, y luego otras dos tipologías extranjeras —francesas en la ocurrencia— que nos servirán comparativamente para precisar nuestro estudio.

A) TIPOLOGIAS NACIONALES

1. V. Massuh ¹

Al tratar de describir las posibles respuestas del hombre contemporáneo ante lo que él llama el Apocalipsis o el fin de los tiempos, momento extremo de destrucción y de esperanza, Massuh nos propone tres actitudes reales de las que, sin embargo, sólo dos importan verdaderamente, es decir, son viables ². Se trata de la respuesta destructora y de la innovadora, quedando en fin la conservadora fuera de competencia.

Pasando ahora a observar los rasgos característicos de cada una de ellas, podemos anotar lo siguiente:

a) la respuesta *conservadora* vive “la *tarea cotidiana* como imperativo de *orden* y preservación”, se aferra al *pasado* y pretende resguardarlo, exaltarlo, rendirle un culto casi religioso: prefiere la *inmovilidad*.

b) Los portadores de la respuesta *destructora* se *empeñan* en “la *disolución del orden* existente y de sus formas culturales”, “*confían* en acelerar el *nacimiento de un mundo nuevo*... y descubrir las verdades del hombre nuevo”: *esperan* la renovación.

c) En fin, la respuesta *innovadora* prefiere *olvidar* el sistema actual, dejar que se descomponga solo, si es que en verdad carece de vida. No abre juicio sobre el pasado ni sobre el presente y rechaza la violencia porque contamina del mismo mal que pretende destruir. Trata de centrar su voluntad en un esfuerzo *creador*, teniendo “todas las fuerzas *tensamente dirigidas hacia lo nuevo*, la *mirada fija en la imagen inédita* que se dibuja en el horizonte”. En pequeñas comunidades o círculos, vive ya “en el *presente inmediato* el *experimento de desconocidas formas* de la justicia, el arte o la religión. Porque todos sus pasos están orientados hacia la «nueva tierra», convirtió a la antigua en perdón y *olvido*”. Lo que éste busca es, en resumidas cuentas, “un fundamento, un *nuevo principio de validez universal* que permita discernir la verdad, el bien, la belleza y lo sagrado. Estas metas, ahora y siempre, son las únicas que hacen posible la dignidad del hombre”.

Así pues, el conservador, fijo en el *pasado*, quiere preservar el orden tradicional a todo precio. El destructor pretende acabar, liquidar lo

¹ V. MASSUH, *El fin de los tiempos* y *El vértigo de la destrucción*, artículos publicados en la revista “Panorama” el 29-XII-1970 y el 5-I-1971, respectivamente. Para mejor comprenderlos se deberá recurrir al interesante ensayo del mismo autor *La libertad y la violencia*, Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1969.

² Cf. *El vértigo*... “Panorama”, p. 17.

pasado y presente, abriéndose al *futuro* que él piensa preparar mediante la destrucción. El innovador en fin —que goza indudablemente de las preferencias de Massuh— espera ardientemente ese futuro, atisbándolo a través de las mil formas que encuentra en el *presente inmediato*, y gracias a esa búsqueda apasionada cree preparar el descubrimiento de un nuevo principio, capaz de dar al mundo un sentido y alegría inéditos.

2 « L. Gera — G. Rodríguez Melgarejo »³

Utilizando diversas nomenclaturas para caracterizarlas, y ubicándolas dentro de la dialéctica “élite-pueblo”⁴, también Gera nos presenta tres líneas: tradicionalista, progresista y de protesta social.

Los *tradicionalistas* son evidentemente conservadores, legalistas, militaristas e integristas católicos, es decir, lo que define a un hombre de derecha y cristiano. Se los identifica incluso con los aristócratas⁵.

La línea *progresista*, considerada como liberal dentro del marco eclesial, pasa a identificarse con los *desarrollistas* del ámbito político-social. Partidarios más bien de un reformismo que de una auténtica revolución de estructuras, tienden a un desarrollismo económico, que se quiere de acento nacional y popular, pero son de hecho instrumentos del capitalismo. En el mismo texto anteriormente citado parecen ser identificados con la gente de “medio pelo”⁶.

La *protesta social* configura finalmente una postura cuyo rasgo sobresaliente consiste en la identificación con el pueblo, es decir, según puede colegirse, con los intereses nacionales y populares⁷. Políticamente constituyen la izquierda *revolucionaria nacional* y buscan en esa línea la promoción y el desarrollo de la clase popular o “baja”, siempre de acuerdo al mismo texto⁸.

Este último grupo, que goza de las preferencias de Gera, es considerado como el único auténticamente *creador*, lo que, referido a su dimensión eclesial, se traduce en *profético*⁹. Notemos también que este grupo busca una integración temporal-religiosa, distinta sin embargo de la institucional-hispanista propugnada por los conservadores, y en abierta oposición con los progresistas, tildados de atemporalistas e individualistas en materia religiosa.

³ L. GERA—G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*, “Vispera” (15), febrero 1970, pp. 59-88. En razón de la brevedad, citaremos simplemente: GERA.

⁴ Sobre dicha dialéctica, capital en el artículo de Gera, no podremos extendernos ahora como sería necesario. Esperamos volver en otra ocasión sobre ella (cf. nuestra nota final 57). Ahora nos referimos en especial al contenido de las pp. 61-62.

⁵ Página 72.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Páginas 63, 65, 71, 72, 73, 76, 77, 79. Sobre esta temática de lo “popular”, ver nuestra nota 4.

⁸ Página 72.

⁹ Página 64.

3 / O. Yorio¹⁰

La parte final del sugestivo trabajo de Yorio es la única que atañe directamente a nuestro análisis. En ella el autor, inspirándose en Gera, nos propone de nuevo los tres grupos: legalistas, desarrollistas y de protesta social.

Rasgos propios de la exposición de Yorio son: presentar a los desarrollistas como teóricos, moviéndose en un plano técnico y doctrinal para solucionar los problemas reales, y el interesante intento que hace por integrar las tres posiciones, buscando sus respectivas complementariedades. Dentro de ese equilibrio no puede, con todo, dejar de notarse cierta preferencia por el grupo de *protesta social*, el cual, si bien no puede prescindir de los demás grupos, posee en sí mismo el "ritmo de la vida"¹¹, es decir el elemento fundante de la realidad que se desea cambiar.

B) TIPOLOGIAS EUROPEAS

1. A. Manaranche¹²

Dentro de una perspectiva explícitamente circumscripita al ángulo eclesial, este autor señala tres tipos de grupos cristianos, que son también, de alguna manera, complementarios, en la medida que se revelan necesarios a la vida misma de la Iglesia. Sus caracteres relevantes son los que siguen:

a) El *creador o constructor* es un hombre positivo, realista, busca normas concretas, datos claros, que le permitan una gestión sana de los problemas y un resultado tangible. Dentro de la complejidad de su tarea, trata de traducir su lealtad en una ética profesional consciente y lúcida.

b) El *ideólogo, o político* que configura sus fines en una ideología dinámica, moviéndose por lo tanto al nivel de los horizontes vastos, de los grandes proyectos, lo que le vale a menudo la acusación de utópico. La grave amenaza que pesa sobre él es la de desacralizar insensiblemente su esperanza religiosa en proyecto político.

c) Queda en fin el *profeta*, vengador de los derechos de Dios con-

¹⁰ O. YORIO, *Dios y los valores humanos*, ponencia tenida en la Primera Semana Argentina de Teología (2-6 noviembre 1970), Córdoba, y publicada en la revista "Teología", 1971 (19), pp. 60-83. Indicamos que el interés de este trabajo supera con mucho la parte final a la que nos referimos. Un análisis detallado debería encararlo: a) epistemológicamente, en el manejo que hace de un original método teológico; b) teológicamente, por su contenido trinitario y cristológico; c) filosóficamente: examinando la concepción de la libertad defendida, y d) estudiando en fin la coherencia interna de todo ello.

¹¹ En la página 63 se lee: "Los carismáticos [o grupo de protesta social]... por poseer el ritmo de vida lo poseen todo..."

¹² A. MANARANCHE, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Seuil, París, 1969, páginas 22-227; 215.

culcados en los pobres, sensible por lo tanto antes que nada a las injusticias fundamentales y a los marginados de la sociedad. Este hombre habla desde la fe y, si es auténtico, es testigo de la santidad insaciable de Dios¹³.

2 / P. Blanquart¹⁴

En sucesivos trabajos este autor ha vuelto sobre nuestro tema, y no siempre con la misma nomenclatura, lo que no facilita su exposición. No creemos sin embargo traicionar su pensamiento al agruparlo así:

a) La corriente *mesiánica*, “movimiento de oprimidos (pueblo o clase) que espera de un mesías (hombre o grupo sobrehumano) su liberación bajo la forma de un país a la vez celeste y terrestre, ya presente (ciudad santa) y por venir (milenarismo)”¹⁵. Este movimiento de cristianos mesiánicos u “horizontalistas”¹⁶ es apreciado de manera muy negativa: infra-político, pre-moderno, nacionalista y finalmente ni político ni cristiano, tales son los adjetivos que lo califican. Frecuentes en los países del Tercer-Mundo, no deben ser sino una etapa de la evolución llamada a ser rápidamente superada. En modo alguno deben ser confundidos con los auténticos revolucionarios¹⁷.

b) Los *constantinianos* u *oportunistas*, que pretenden por una parte distinguir entre Dios y César, pero caen ineluctablemente en un oportunismo, falsamente tildado de universalismo, y que equivale de hecho al peor de los temporalismos: sacralización del orden establecido o compromisos con el Estado al abrigo de la libertad religiosa¹⁸.

c) A los horizontalistas y verticalistas siguen los *fideístas* o *idealistas*¹⁹, caracterizados por un dualismo tipo Descartes o Kant. Dualismo del corazón (izquierda) y de la razón (derecha); dualismo de los valores (humanitarios) y de la ciencia (técnica, objetividad, determinismo); dualismo, en fin, de un amor sincero que no sabe darse los medios para ser eficaz. Estos son, según Blanquart, los más numerosos pero

¹³ En las páginas 226-227 el autor evoca otro grupo cristiano: los “sin-carisma”, al menos aparentemente. Se refiere a los que no caen en ninguno de los tipos arriba indicados.

¹⁴ P. BLANQUART, *La foi et les exigences politiques*, “Croissance des Jeunes Nations” (89), junio 1969, p. 19-26; *L'acte de croire et l'action politique*, “Lumière et Vie” (98), 1970, pp. 12-30. Del mismo autor se podrá leer igualmente otro estudio que, sin embargo, por su amplitud merecería ser encarado más explícitamente. Nos referimos a *Foi chrétienne et révolution*, en *A la recherche d'une théologie de la violence*, Cerf, París, 1968, pp. 137-155 (trad. española: *Teología de la violencia*, Sigüeme, Salamanca, 1970, pp. 135-154).

¹⁵ *L'acte de croire...*, pp. 24-25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *La foi et...*, p. 20, y *L'acte de croire...*, p. 25.

¹⁸ *L'acte de croire...*, pp. 26-27, y *La foi et...*, pp. 20-21.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 27 y 22, respectivamente.

los que menos se hacen sentir, reducidos al silencio por la dolorosa imposibilidad de superar la tensión en que se debaten ²⁰.

d) Queda en último término la posición propia del autor: la auténtica posición *revolucionaria* ²¹. Universalista sin ser oportunista, política sin caer en el mesianismo ²². Abierta a la utopía, horizonte que engloba los distintos niveles: económico, político y cultural, y permite por lo mismo fundar la estrategia que lleve a una acción realmente revolucionaria. Sus notas serán: la universalidad (contra toda explotación) y la integralidad o multi-dimensionalidad (contra toda deshumanización ²³. Abierta igualmente a la fe, que, si no se identifica a la utopía —pues supone la irrupción de un sentido nuevo, diferente de aquel que el hombre se da a sí mismo en su acción—, encuentra sin embargo en la misma utopía el lugar, el espacio, que le permite rendir todas sus riquezas y sus exigencias de amor práctico, eficaz a nivel universal humano ²⁴.

Terminemos dejando la palabra al autor: “La utopía de hoy, interior a mi fe y habitada por ella, se expresa entonces en estas palabras: *el desarrollo integral y solidario de todo el hombre y de todos los hombres*” (subrayado en el texto) ²⁵. En efecto, ahí se manifiestan y se estrechan en apretado abrazo la libertad, el amor, la racionalidad, la imaginación poética y la voluntad de superación dentro del dinamismo evolutivo humano.

2. — REFLEXION

La primera impresión que sigue a la lectura de las tipologías es la de una relativa variedad de las mismas: son fácilmente discernibles las semejanzas, algo menos las diferencias.

Sin embargo, no parece necesario cavilar demasiado para captar que, aparte del esquema tripartito empleado en casi todos los casos y de la caracterización de los conservadores como legalistas e integristas, las tipologías citadas están diversamente especificadas. Por lo que respecta en especial a las tipologías “nacionales”, la línea divisoria corre entre Massuh, por un lado, y Gera-Yorio, por otro, si bien hay entre estos últimos matices que los separan. En cuanto a los europeos, tienen características propias que destacaremos en su momento.

Convendrá pues marcar en detalle tanto las diferencias como las constantes.

²⁰ *L'acte de croire...*, p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 16, oposición entre revolucionarios y conservadores.

²² *La foi et...*, p. 22.

²³ *L'acte de croire...*, pp. 20-21.

²⁴ *Ibid.*, pp. 29-30; *La foi et...*, p. 26.

²⁵ *La foi et...*, p. 26.

A) LAS DIFERENCIAS

Las principales parecen ser las siguientes:

1. — La característica de Massuh es la de hablar de *innovadores*, categoría que no aparece como tal en ninguno de los otros. Y como, por otra parte, no habla de los desarrollistas, el problema se plantea si las dos categorías se identifican. Según nuestro parecer, no.

2. — Gera y Yorio hablan de los *desarrollistas* excluyéndolos de sus preferencias, pero Yorio es más positivo en su apreciación, calificándolos de técnicos y doctrinalistas, mientras el acento en Gera es claramente negativo: a-temporalistas, individualistas religiosamente. No dejan de recordar a los oportunistas de Blanquart.

3. — Entre Massuh y Gera existe una particular diferencia. El primero concibe a los *destruidores* como exclusivamente negativos, perjudiciales, dañinos, mientras Gera, que emplea el término *revolucionario*, refiriéndose sensiblemente al mismo tipo de gente, les da un valor positivo. Aclaremos que ambos autores reconocen que, en la realidad, este grupo pretende practicar una actitud dialéctica de destrucción y creación. Eso no niega sin embargo los acentos arriba destacados. En cuanto a Yorio, que en este punto es más sutil y se refiere al "ritmo de la vida" en el que se mueven los revolucionarios, trata de marcar, de acuerdo con su esfuerzo integrativo, los aspectos positivo y negativo de los revolucionarios, mostrando sin embargo su preferencia por el positivo.

4. — La posición de Manaranche no parece coincidir con la de ninguno de los ya citados. Ciertas semejanzas merecen sin embargo destacarse: los *creadores o constructores* son pintados en términos que se asemejan a los desarrollistas de Yorio (en cuanto técnicos), pero se oponen a los de Gera, para quien los únicos auténticos creadores son los revolucionarios. Por otra parte, lo que dice Manaranche de sus *ideólogos y profetas* fácilmente podría aplicarse a los mismos revolucionarios de Gera, por lo que se refiere a la visión de la historia, valor carismático, acento en el acontecimiento y primacía de los pobres. Existen sin embargo matices; sobre ellos volveremos más abajo.

5. — La postura en fin de Blanquart es más compleja, al menos a primera vista, y por lo mismo más difícil de hacer concordar con las restantes. Si los oportunistas parecen adecuarse bien a los desarrollistas de Gera, sobre todo por el acento negativo que ambos ponen en el a-temporalismo, tanto los *mesianicos* como los auténticamente *revolucionarios* corresponden sin más a los agrupados por Gera bajo el rótulo de protesta social. Por otra parte, la presentación especial que hace del grupo de los *fideistas-idealistas* podría fácilmente corresponder a los innovadores de Massuh, de los que, por otra parte, no serían ajenos los mismos revolucionarios, al menos en la medida que son

caracterizados como los hombres de la utopía. Y entendemos utopía en el sentido que le da el mismo Blanquart.

Como se ve, pues, bastantes ambigüedades, pero, a pesar de ello, no pocas coincidencias claras. Sea de ello lo que fuere, dos interrogaciones surgen espontáneas ante esta primera lectura fenomenológica de las tipologías: la variedad anotada, ¿indica en último término complementariedad o exclusión recíproca?; es decir, los distintos esfuerzos ¿conducen a una confirmación y enriquecimiento mutuo, o más bien se rectifican y, si es necesario, se excluyen inapelablemente? En segundo lugar, y suponiendo válida la múltiple variedad de tipologías, ¿cuál de ellas es la más formal, la más exacta? En otros términos, ¿se supone una jerarquía entre ellas, de manera que una fuera, no sólo más precisa que las otras, sino que se acercara y nos acercara hasta el fundamento mismo de la realidad que todas pretenden discernir y representar, fundamento de donde surgiría la misma validez del intento de agrupar tipológicamente?

No ha llegado todavía el momento de responder a dichos interrogantes.

B) LAS CONSTANTES

Más allá de las diferencias señaladas, hay en los citados autores ciertas constantes, terminológicas o de contenido, que debemos apuntar expresamente.

Se habla, en primer término, de un *orden caduco* que se desmorona y se *debe o destruir u olvidar*. Se pregona el nacimiento de un *mundo nuevo*, surgente de las cenizas del viejo, de *nuevas formas* de vida humana que *deben brotar de experiencias inéditas* en todos los campos: ético, estético, político, religioso, filosófico, cultural...

Por otra parte, se indican las *actitudes* de quienes aspiran a la eclosión de ese mundo u orden nuevo. Actitud *expectante* en unos, más *comprometida y activa* en otros, sea para *destruir* lo caduco, sea para *transformarlo* de manera creadora, y esto doblemente: mediante una transformación radical que *Cree* lo inédito, o mediante un proceso de *desarrollo progresivo* que asegure la *continuidad* en y con el mundo que pasa.

Ahora bien, por poco que uno reflexione, parece claro que nos hallamos ante una serie de elementos llamados necesariamente a configurar una reflexión sobre lo que implica el ideal humano: sus características, su funcionalidad y dinamismo propios, su relación en fin a la vida del hombre.

En efecto, hablar de ideal o ideales es indicar un término que aglutina las aspiraciones del hombre. Término que tiende a convertirse en principio de realizaciones cuyo objetivo es concretar en la práctica el mismo ideal. Como fin que dinamiza la existencia, éste tiende a

verificarse en la realidad pero, precisamente en cuanto ideal, es incapaz de lograrlo so pena de negarse a sí mismo. De ahí la necesidad de volver a lanzar, a proyectar una y otra vez el mismo ideal en diversas formas, formas que lo encarnen, y muestren, sin agotarlo, su riqueza y su virtualidad. Tal el artista que es llevado por su ideal inalcanzable a multiplicar sus obras y a superarse cualitativamente para sentirse menos indigno del fuego que lo inflama, lo atrae, lo impulsa y lo desborda. De ahí también, a veces, cuando se ha logrado vaciar el ideal en una de sus realizaciones haciéndolo morir, la imperiosa necesidad de cambiar de ideal so pena de que la vida se vuelva sin sentido, es decir, sin ideal ²⁶. Esa oscilación entre el ideal y la forma que lo encarna, entre el bien deseado y el orden que le da cuerpo, entre el fin al que se aspira y la tarea concreta que se asume para modelarlo en la práctica: todo esto —los elementos y su oscilación— configuran el material estructurante de una filosofía, o, si se prefiere, una teoría del ideal (humano).

Será pues necesario adentrarnos en ella para establecer a su luz los principios y criterios que permitan valorar con justeza el sentido y el aporte de las terminologías arriba indicadas, sea en sí mismas, sea comparativamente. Podremos así responder a la doble pregunta planteada: ¿son o no complementarias? ¿cuál es la más formal?

II

VALORACION CRITICA

I. — BASE TEORICA: EL IDEAL HUMANO ²⁷

Cuando el profesor Jacques Monod, premio Nobel y especialista de biología molecular, proclama públicamente el conocimiento objetivo (= científico moderno) como “único término”, “valor supremo”, e “ideal digno de ser propuesto al hombre de hoy que se encuentre por encima y más allá de él” ²⁸; o cuando un revolucionario declara con total convicción que entrega su vida a la causa de la revolución para la

²⁶ Esta afirmación exigiría, para poner a plena luz todos sus matices, un desarrollo muy particular. Tal cual, creemos, es sin embargo suficientemente clara e innegable.

²⁷ En esta reflexión sobre el ideal debemos mucho a M.-L. GUERARD DES LAURIERS, *Originalité de la foi chrétienne. Foi humaine et foi chrétienne*, “La Vie Spirituelle”, junio 1961, pp. 642-678; a J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humaine*, Univ. Grégorienne, Roma, 1962, especialmente el capítulo II: *L'horizon du désir*, y a GUY DE BROGLIE, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi* (curso policopiado), Instituto Católico, París, Parte 1ª, pp. 157-221.

²⁸ J. MONOD, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 1967. Texto publicado por el Colegio de Francia. Largos extractos en “Le Monde”, 3-XI-1967.

redención de la clase proletaria y, a través de ella, de la humanidad toda; o cuando, más simplemente, un muchacho confiesa seriamente a su novia que desea casarse con ella porque de otro modo el mundo carece de sentido para él; nos encontramos, en los tres casos, frente a realidades muy caracterizadas, que convergen todas igualmente hacia un ideal determinado, trátase de la ciencia (realización del espíritu), del amor humano (realización de la persona) o de la política (realización de la dimensión histórico-social del hombre).

Nos hallamos además ante tres elementos característicos que unen a esos casos específicos precisamente como ideales: un *valor* —fuente y signo de la amabilidad de lo que se desea—, querido como dando *sentido* a la propia vida —y en cuanto tal normativo y determinante—, y querido también como *fundamento último de la totalidad* de la vida humana —y por lo mismo universal, totalitario y exclusivo... Notemos a este respecto que estos tres elementos que marcan a todo ideal en cuanto tal, que le pertenecen por lo mismo funcionalmente, tienden, en cada uno de los tipos de ideal arriba descritos, a acentuar un rasgo específico, y en ese sentido a “hipostasiarse”. Así por ejemplo, el amor humano, incluyendo los tres elementos indicados, acentúa visiblemente el aspecto valor y amabilidad; la ciencia hará otro tanto con el sentido y la normatividad, y la política con el carácter universal y totalizante de la dimensión histórico-social del hombre. Importa retener estos detalles para nuestro desarrollo ulterior ²⁹.

En los tres casos igualmente, el ideal actuará con su *dinamismo* propio, es decir como un *absoluto inefable* al que se tiende y aspira, pero que en cuanto tal no sólo —como dijimos antes— *no está presente* en la realidad sino que *no puede estarlo*. Y sin embargo ese ideal, por definición inalcanzable, es algo que *se debe realizar*, que *se aspira a ver encarnado* de algún modo en la realidad, pues de lo contrario se negaría igualmente a sí mismo. En efecto, ¿qué interés podría presentar para la vida humana un fin, un término que de ningún modo tuviera su realización en la práctica? ¿cómo podría semejante ideal sostener la vida real? Más en concreto, ¿no busca el amante el ejercicio del amor? ¿no lo expresa por gestos y signos que lo traducen y, a su manera, lo encarnan?; ¿qué científico digno de ese nombre se contentaría, por otra parte, prescindiendo de las adquisiciones concretas de la ciencia, con abrir su espíritu al infinito de un saber que él reconoce inagotable?; ¿dónde encontrar, en fin, al revolucionario que se dedicara en cuerpo y alma a un ideal que excluyera de por sí toda realización?... La antinomia permanece pues sin resolver: el ideal, so pena de negarse a sí mismo, es simultáneamente absoluto inalcanzable y, con

²⁹ Como diremos en nuestro ensayo de síntesis, nosotros tenderemos a favorecer la dimensión político-social del hombre. En ese sentido tenderemos a “hipostasiar” el ideal de la historia en cuanto campo privilegiado de la actividad política.

todo, quiere y debe ser realizado de alguna manera. Esa antinomia es el origen de su dinamismo propio, consistiendo por ejemplo el ideal del amor humano en un "perpetuo reajuste del amor ejercido al amor ideal, aunque la distancia de uno y otro permanece en derecho irreductible"³⁰.

Examinemos ahora el problema por parte del hombre. Es fácil constatar que su *actitud* es doble: por una parte, está dominado por una *aspiración* que responde al ideal como absoluto, inalcanzable, y, por otra, se entrega a una acción concreta y compleja, a una *tarea* creadora, que responde al deseo de encarnar el ideal en una forma particular, de manera que lo haga realizable, aunque sea parcial e imperfectamente, a modo de participación. Esta *mediación* del ideal, que el hombre se da ante la imposibilidad de captarlo en sí mismo, nunca lo agota ni se le identifica, aunque, por otro lado, por ser de algún modo realización del ideal, es igualmente objeto de las aspiraciones del hombre que encuentra en esas mediaciones el modo de entrar en contacto con el bien que lo seduce³¹.

Existe pues una *dialéctica entre aspiración y tarea*, que corresponde a la existente *entre el ideal y su forma mediadora* (llámese orden, hecho, signo, forma, etc.). El ideal humano busca su realización en un hecho, que presenta las posibilidades anotadas más arriba: o bien agota al ideal y éste deja de ser tal, o bien no lo agota, y al realizarlo parcialmente aguza el sentido de su trascendencia, de su carácter absoluto, y ocasiona una y otra vez el retorno hacia él para escudriñar nuevamente sus riquezas y virtualidades, y encarnarlas en lo posible en sucesivas realizaciones.

Esta base teórica nos permite pasar ahora a su aplicación crítica en las tipologías mencionadas. La misma aplicación nos ayudará además a precisar y a completar algunos de los aspectos teóricos ya presentados.

2. — CRITICA DE LAS TIPOLOGIAS

En base a lo dicho, preguntémonos en qué medida las tipologías referidas son o no válidas. Para ello examinaremos primero, en sí, las diversas *actitudes* (o respuestas al panorama actual) presentadas por las tipologías, para luego volcarnos sobre el *valor propio* de estas últimas.

El primer aspecto equivaldrá a emitir un juicio de valor sobre las posibles respuestas del hombre al momento actual, el segundo consti-

³⁰ Cf. GUERARD DES LAURIERS, *ibid.*, p. 648.

³¹ Este es otro de los puntos en que la meditación sobre el ideal requeriría afinar su precisión para poner de relieve todos los matices convenientes. No creemos, sin embargo, que éste sea el lugar adecuado.

tuirá probablemente el análisis crítico de las diversas tipologías. Finalmente, intentaremos una *síntesis* personal.

1. — PERSPECTIVA AXIOLOGICA

Nos dedicaremos aquí a seguir paso a paso las principales actitudes presentadas por los distintos autores. A la luz de esta valoración, las demás respuestas se esclarecerán, creemos muy fácilmente.

a) *Conservadores:*

En base a lo visto sobre el ideal humano podemos decir lo siguiente: si el conservador piensa que el *orden político existente* debe ser mantenido fijamente (salvo quizás detalles accidentales) como un *ideal intocable*, se equivoca.

¿Por qué? Simplemente porque confunde al *ideal político*, proyección inefable del bien común de los hombres, con su *forma actual*, es decir, con el hecho que encarna al ideal en momento de la historia. Confunde también, y correlativamente, la aspiración con la tarea. En otros términos, y más exactamente, *considera como ideal la tarea de conservar un orden dado* en lugar de escrutar en el ideal nuevas formas que lo hagan amable³².

Más aún, no sólo cambia el ideal por su mediación concreta, sino que el conservador —esto vale al menos para el liberalismo³³— *crea el ideal* que no había existido hasta entonces, y que, dadas las circunstancias históricas, comienza a existir, pero de manera *inauténtica* en cuanto pura conservación de un orden dado. Ahora bien, esto es precisamente el objeto de la tarea, y por consiguiente todo el esfuerzo del conservador consiste en revestir la preservación del orden tradicional con los caracteres del ideal. Automáticamente el orden tiende entonces a volverse normativo, universal y excluyente, es decir inmóvil, cuando sus cualidades propias, piden esencialmente la fuerza dinámica de lo cambiante³⁴.

³² Cf. A. MANARANCHE, *Y-a-t-il une étique...?*, pp. 136-137 y 205, donde muestra que la palabra orden (por otra parte, falsamente identificada al bien común) ha llegado a recibir un sentido estático, formalista y ahistórico. Esto no responde, sin embargo, a la idea profunda de orden, cf. nota 34.

³³ En efecto, el liberalismo careció siempre de toda finalidad propiamente política para reducirse a estímulo de beneficios y ventajas individuales o grupales.

³⁴ El orden debe tener estas cualidades precisamente en cuanto objeto de la tarea que trata de adecuarse incesantemente, sin lograrlo, a la perfección del ideal aspirado. Su amabilidad le viene en cuanto realización, aunque imperfecta, del ideal, amabilidad dinámica en cuanto lo impulsa a superarse constantemente para poder acercarse más y más a una meta por definición inalcanzable. Así entendida, nos parece interesante la fórmula de Pablo VI al hablar del "*progreso siempre activo del bien común*" (*Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1-I-1971, en "L'Osservatore Romano", ed. española, 20-XII-1970, p. 2). Lo que no vale tanto para el bien común como para el orden que intenta encarnarlo.

b) *Destructores:*

Son por excelencia los que se abren y buscan desesperadamente un mundo nuevo, objeto y término de sus aspiraciones. Vale decir, que se mueven en el plano de los *ideales*. Pero para ellos, y ésa es su lógica propia, ese *ideal tiende a hacerse tarea*.

En efecto, supongamos un auténtico revolucionario —para distinguirlo de un mero destructor— que deseando la aparición de un mundo totalmente renovado en sus estructuras, constituye ese ideal en principio de acción revolucionaria, destinada a acabar con lo existente y a configurar un orden nuevo. Este último aspecto no será sino la *extensión de su aspiración al ideal* al deseo de verlo encarnado en una forma social nueva y más humana. Hasta aquí todo marcha correctamente. Pero, preguntémosle cuál es esa forma concreta y lo encontraremos prácticamente mudo. En todo caso, bien poco convincente y terriblemente vago será lo que nos diga. En otros términos, continuará moviéndose en el terreno de los ideales. Hay, pues, en la postura que analizamos ahora, una radical incapacidad para modelar el rostro concreto de ese nuevo orden que se busca y que es propiamente el objeto de la tarea positiva, creativa, que se autoproclama como propia. Eso que los revolucionarios llaman creación no es entonces, y en resumidas cuentas, sino la aspiración que se debate en torno a una *imaginación utópica*, inconsistente, fantasiosa, y que prácticamente se traduce en la destrucción. Y si sobreviene el triunfo por las armas, se procede inmediatamente a imponer un orden nuevo, tan servil e inhumano, si no más, como el que se pretendió derribar. En eso termina de hecho la *tarea concreta*, específica, del revolucionario en el poder: construir un *estatismo opresivo*, en el fondo tanto o más inhumano en los medios cuanto el conservadorismo liberal lo es en los fines.

Porque, y esto debe ser singularmente señalado, la *relación entre conservadores y revolucionarios* va mucho más allá, a los ojos de una crítica axiológica, de lo que algunos pretenden hacer creer³⁵. Los dos en verdad coinciden en el mismo defecto: *confundir la tarea con el ideal*. Pero mientras los conservadores erigen la propia tarea en ideal que fabrican si es necesario a partir de una carencia total de fines, los revolucionarios en cambio vierten el ideal deseado en el molde desproporcionadamente antiidealístico de una tarea negativa que se revela rápida e implacablemente incapaz de realizar sus sueños.

c) *Innovadores:*

Se autodescriben como seres que viven a la *expectativa* de un mundo nuevo. Se mueven entonces también ellos, como los destructores, en el cuadro de la *aspiración y el ideal*. Más aún, se mueven en él exclu-

³⁵ Cf. V. MASSUH, *El fin...*, p. 23, y *El vértigo...*, p. 17; GERA, *Apuntes...*, p. 79.

sivamente, a pesar de ciertas expresiones que parecerían sugerir lo contrario³⁶. Se muestran de este modo coherentes y lógicos, pues al menos no confunden los órdenes. Pero es necesario que sean conscientes de ello y que sean capaces de sacar todas las consecuencias: 1) que no tienen derecho a tomarse por creadores en sentido estricto. Son sólo *contemplativos*, espectadores de las formas nuevas que otros experimentan, del orden que otros bien o mal tratan de crear o transformar; 2) que tienen por lo mismo urgente necesidad de un *complemento*: el complemento propiamente creador que se aboque a la tarea concreta, específica, de construir lo nuevo de modo positivo; 3) que, al hacer lo que precede, deben guardarse bien de dar un paso en falso: el de negar o ignorar el *pasado*. Pues eso equivaldría a negar la *continuidad* de lo humano en su diversidad, continuidad que luego no se podrá reclamar de manera coherente³⁷.

d) *Constructores*:

Estos no se ubican en el terreno del ideal, sino que se abren explícitamente de la aspiración para pasar a la *tarea*. Y la consideran correctamente como el nivel propio y específico de la creación, de lo práctico, de los medios, de las formas a crear, del orden a promover. En ese sentido, estamos bastante cerca de los creadores de Manaranche, y más bien lejos de la pintura excesivamente intelectualista que hace Yorio de los desarrollistas.

Ahora bien, la tarea no será encarada de la manera debida si no se tienen en cuenta los elementos siguientes:

1) Se trata, en cualquier hipótesis, de labrar un *orden nuevo*, no de ponerse al servicio del orden viejo para mantenerlo en lo esencial, previas modificaciones sin importancia. De lo contrario se cae en el vicio ya señalado de los conservadores.

2) Ese orden nuevo no sólo debe mirar al futuro, sino también al pasado, y no sólo al remoto sino al inmediato y, en ese sentido, al presente. Toda tarea es en efecto la búsqueda infatigable de una nueva encarnación del ideal, e implica por lo tanto el *paso de un hecho a otro hecho*, de una forma a otra forma, de un orden a otro orden, manteniendo la *continuidad* en la diversidad. En otros términos, la sociedad jamás se recrea de la nada, no vuelve a partir de cero a cada paso de

³⁶ V. MASSUH, *El fin de...*, al hablar del carácter creador de los innovadores.

³⁷ Mientras en el primer artículo prefiere olvidar al pasado, en el segundo Massuh nos insta a no destruir el sentido de continuidad de la vida humana. ¿Cómo unir ambas cosas? Muy adecuada nos parece, en cambio, la reflexión de EDGAR MORIN en su *Introduction à une politique de l'homme*, París, 1969, cuando afirma que "se retirer dans la *politique profonde*, c'est désertier la vie politique proprement dite pour le laboratoire" (p. 67), entendiendo por política profunda lo que nosotros llamamos moverse en el nivel de las aspiraciones. Sobre esto volveremos más abajo.

su historia, sino que se transforma de manera tan equilibrada y armónica como sea posible. Ley que debe o debiera permanecer vigente, aun en los casos límites como la guerra, donde, si bien median dificultades y obstáculos límites, no deberían sin embargo extremarse hasta el punto de conducir a rupturas con el pasado y el presente, tales que se conviertan en semilleros de un odio prácticamente inextinguible ³⁸.

Tal actitud nos parece en sí francamente viable. Ella corresponde además a ciertas aspiraciones y exigencias manifestadas en diversas latitudes e iluminadas por opuestas ideologías. Para corroborar este hecho vamos a referirnos ahora al libro de R. Garaudy, capital, entre otros títulos, por la sinceridad intelectual que pone de relieve y que le valió la cólera de sus colegas comunistas franceses, y no franceses.

La tesis fundamental de *Le grand tournant du socialisme* ³⁹ aparece sintetizada por su autor así:

Aquello que es hoy inmediatamente posible, es el gravitar para la aparición de un *capitalismo finalizado* en los Estados Unidos, de un *socialismo democratizado* en la Unión Soviética, para la búsqueda de *nuevos criterios y métodos nuevos* de desarrollo en el Tercer Mundo ⁴⁰.

Varias cosas merecen destacarse en este párrafo que condensa de modo notable el pensamiento de Garaudy:

1) La perspectiva, que estaríamos tentados de llamar aristotélica, de encuadrar todo el problema en el marco de fin y medios, o si se quiere, de *aspiración y tarea* ⁴¹. En efecto, el *capitalismo* debe liberarse por el lado de los fines y así abrirse a aspiraciones auténticamente políticas, de las que siempre careció al limitarse a ser instrumento de beneficios individuales o grupales. Del mismo modo, el *comunismo* real debe quitarse la máscara y reconocer que no tiene derecho a identificarse, en cuanto maquinaria estatal burocrática (= tarea), con la

³⁸ Verdad tan evidente, que no necesitamos ilustrarla prácticamente mediante referencias a casos nacionales e internacionales. Digamos, en cambio, por lo que atañe a lo teórico, que esta doctrina de la continuidad en el orden político aparece sólidamente asentada en Santo Tomás: cf. S. RAMÍREZ, *Doctrina política de Santo Tomás*, Inst. Soc. León XIII, Madrid, 1951, p. 72-74.

³⁹ Coll. "Idées Actuelles", Gallimard, 1969.

⁴⁰ Página 309.

⁴¹ Particularmente notable y sugestiva nos parece la coincidencia de esta perspectiva con la señalada por G. DE BROGLIE cuando escribe: "On pourrait aisément montrer que, si la pensée politique moderne oscille constamment, comme elle le fait, entre un libéralisme sans âme et un étatisme oppressif, c'est avant tout faut de comprendre cette distinction [entre la tarea y el fin]. La propre du "libéralisme" sous toutes ses formes est en effet de concevoir l'ordre public comme *vide de toute finalité précise et positive*, puisqu'il n'a plus d'autre raison à être que de garantir à chaque individu le pouvoir d'agir à sa guise. Le propre de l'«étatisme», au contraire, est de vouloir que l'autorité publique assumé autant que possible *toutes* les activités qui devront promouvoir la félicité générale, ce qui mène droit à abolir quantité de libertés et d'initiatives qui en seraient des éléments essentiels", en *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Beauchesne, París, 1964, p. 118, nota 5 (los subrayados son del autor).

finalidad socialista que él quiso servir en principio pero terminó traicionando ⁴². Se verá pues la plena coincidencia con nuestras reflexiones precedentes sobre la semejanza y diferencia entre conservadores y revolucionarios.

2) Es particularmente notable en esta postura de Garaudy el esfuerzo por mantener la *continuidad* con las formas existentes. Negación de la utopía y afirmación del realismo, político, que los hombres podrán negar con posturas opuestas y extremas, pero que es la única solución viable ⁴³. Ni se le pide al capitalismo que se transforme en socialismo sino que sea un capitalismo finalizado, ni tampoco al comunismo que renuncie al socialismo, sino que entre en la plena lógica del mismo, que lleva necesariamente a una democratización. Es evidente que lo que Garaudy agrega sobre las vías nuevas y propias del Tercer Mundo ganará mucho al inspirarse de ese respeto realista por la continuidad, sin renunciar por ello al descubrimiento y a la práctica de métodos nuevos, y aun revolucionarios si es necesario... ⁴⁴.

3) Como consecuencia de lo anterior se nota el carácter notablemente *constructivo* de la posición de Garaudy. A partir de cualquier posición dada (conservadora, comunista ortodoxa o socialista revolucionaria) se puede y se debe proceder a una renovación política, sin negarse esencialmente a sí mismo. Y notemos a este respecto que la búsqueda de algo nuevo no es necesariamente un tercer término que, al sintetizarlos, destruya a los elementos iniciales. En verdad, parecería abusivo interpretar de tal manera el capitalismo finalizado o el socialismo democratizado por él propuestos. Creemos más bien que la voluntad de síntesis en la continuidad respeta perfectamente la idiosincrasia de los puntos de partida. No es una síntesis, sino una *pluralidad de síntesis* la que debe ir lográndose, para construir a partir de ellas la comunidad planetaria hacia la que el mundo tiende ⁴⁵.

⁴² Cf. GARAUDY, *ibid.*, pp. 64, 71, 80, 138, 154, 165, 232... (para el capitalismo) y 103-105, 133, 134, 171, 173, 183-184... (para el comunismo).

⁴³ Garaudy da ciertamente validez a la imaginación, pero se mantiene siempre, creemos, dentro de los límites de lo que llama el "*possible humain*" (pp. 38-46; 315). Ver también E. MORIN, *ibid.*, cuando habla de la política ordinaria, normal, o política de "*moyen terme*", por oposición a las políticas inmediatistas y a largo alcance o profunda: pp. 65, 71, 107.

⁴⁴ Un ejemplo claro y muy cercano a nosotros lo tenemos en Chile. Para emplear la expresión de un reciente artículo: "Saurai-t-il [Allende], surtout, découvrir un socialisme véritablement «chilien» et faire succéder au programme de «Révolution dans la liberté» du Dr. Eduardo Frei un programme de «Liberté dans la Révolution»? On ne peut que souhaiter, dans l'intérêt de l'Amérique Latine et du socialisme lui-même, que le rêve qui s'est évanoui à Prague en 1968 se réalise au Chili dans le respect de l'homme et dans la lutte commune contre la misère. Ce courageux pays le mérite certainement", INAKI DE AGUIRRE, *Le Chili, révolution année zéro?*, "Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale" (4), 15-XI-1970, pp. 137-144 (texto citado en la página 144).

⁴⁵ Cf. E. MORIN, *ibidem*, especialmente el capítulo 1 (La antro-política) y luego, por ejemplo, p. 63 (política multi-dimensional), p. 90 (política planetaria)...

4) Es sin embargo indudable que, según nuestro autor, se debe buscar sinceramente la *creación de algo nuevo*, cualquiera sea la hipótesis inicial. Y eso lo lleva a exigir de cada uno de las partes un gesto de lealtad, y casi diríamos de humildad, realmente asombroso. Se debe comenzar por reconocer los propios errores, las propias lagunas. Y, a partir de eso, construir, mirando de alguna manera al vecino y aun al adversario.

Así, pues, el *capitalismo* deberá darse fines comunes, sociales, que no poseía hasta el momento, abriéndose al verdadero bien común político, lo que lo llevará automáticamente hacia un acercamiento a lo social, sin caer en la misma postura que sus opositores, pero admitiendo de algún modo, sin embargo, que éstos lo habían precedido en el reconocimiento de las auténticas aspiraciones políticas de la humanidad. A partir de esta conversión finalista, su tarea verificará *ipso facto* el vuelco logrado hacia lo social de diversas maneras, por ejemplo las indicadas por Garaudy ⁴⁶.

El *comunismo*, por otra parte, si acepta renunciar al monolitismo dogmático de su ideología, o, al menos, a separarla de su actuación estrictamente política ⁴⁷, será necesariamente llevado a una democratización, a una *auténtica diversidad representativa libremente imperante*. Sin renunciar a su finalidad socialista, bien al contrario, tratará de expresarla en los hechos concretos, en la tarea cotidiana de la administración política, dejando de identificarse, en cuanto partido y aparato estatal, al fin que quiere promover, y admitiendo que también otros partidos o posturas (ideológicas o políticas), bajo distintos rótulos y banderas, pueden colaborar, y quizás más que ellos, al bien común.

El ejemplo pues del libro de Garaudy, tan sugestivo como sugerente, es particularmente adecuado para ilustrar nuestra caracterización de la postura constructiva: entregarse a la compleja tarea de la creación en la continuidad. Garaudy mismo, en cuanto teórico, se asimila sin duda a la categoría innovadora de Massuh. Creador, constructor, será quien lleve a la práctica concreta lo que él describe en su libro.

Digamos también, para concluir toda esta sección, que Garaudy se nos presenta como verdadero ejemplo de postura en búsqueda de un equilibrio sano e inteligente (lo que no significa infalible, de más está decirlo). El equilibrio es, en cualquier dimensión, espontánea aunque no superficialmente conciliador, armónico; pero corre así el riesgo, no sólo de no ser aceptado, sino de atraerse las iras de las posturas extremas. Tal le ocurrió a Garaudy. Ejemplo que, cualesquiera sean sus consecuencias, debe transformarse en exigencia imperiosa de todo pen-

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 88-93.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 284-286. En el mismo sentido E. MORIN, *ibidem*, pp. 22-23, 85, 87 y 108.

sador imparcial en búsqueda de la luz que oriente hacia soluciones real y verdaderamente vigentes ⁴⁸.

2. — JUICIO CRÍTICO SOBRE LAS TIPOLOGÍAS

Acerca de éstas, dos preguntas habíamos formulado inicialmente: ¿son complementarias? ¿cuál de ellas es la más formal?

En base a los elementos arriba expuestos podemos ir respondiendo.

Es claro que existe una cierta *complementariedad* entre los distintos ensayos de clasificación: todos aportan elementos útiles que no siempre se encuentran en los demás (por ejemplo, los innovadores de Massuh, los creadores de Manaranche). Por otra parte, todos igualmente contienen elementos negativos, que consisten más en las apreciaciones emitidas que en la comprobación de los hechos.

De esto parece concluirse que ninguna de ellas aporta el modelo tipológico ideal, capaz de abarcar todas las posiciones realmente posibles y de apreciarlas en su debido valor.

Tratemos de explicarnos mejor acerca de estos dos puntos examinando nuevamente a cada uno de los autores.

1) *V. Massuh*: Al ignorar los grupos constructores (desarrollistas o no) nos parece describir insuficientemente la realidad. Eso lo lleva a insistir con exceso y, creemos, erróneamente en el aspecto creador de los innovadores. Es, en cambio, interesante haber destacado su valor positivo, ya que constituyen un tipo irreductible que configura con sus riquezas propias una parte importante de la realidad: los innovadores son creadores "teóricos", y es en ese sentido preciso que los hemos tildado de contemplativos.

2) *L. Gera*: Yerra, a nuestro parecer, tanto al describir como al valorar los grupos. Y todo procede, creemos, de una apreciación exageradamente optimista e indiscriminada de los revolucionarios a quienes se presenta como creadores, carismáticos, profetas e ideólogos. Parece resumir en un solo tipo —aun si evidentemente se distinguen los acentos entre los individuos que lo integran— categorías que otros autores, han sido capaces de distinguir claramente.

No queremos decir con esto que un solo hombre no pueda en ningún caso reunir estas cualidades —lo que de suyo sería ya bastante excepcional—, sino que, aun suponiendo esa posibilidad, no podrá ponerla de manifiesto en su totalidad hasta que se enfrente *de hecho* con la tarea política. Pues sólo ella le dará la medida de su capacidad creadora y constructiva. Es también en ese sentido que la política, al

⁴⁸ Estas exigencias nos parecen redoblar-se cuando se trata de pensadores cristianos, y más aún, de teólogos. Esperamos mostrar esto más en detalle en el futuro artículo del que hablamos en nuestra nota 4.

menos en la mente de Santo Tomás de Aquino, es una *prudencia*⁴⁹. Vale decir, no se es prudente (políticamente) sino *por y en el ejercicio práctico de la tarea política*, que si bien puede y debe ser preparada por un núcleo de cualidades teórico-prácticas, no se realiza sino en el ejercicio cotidiano de la misma, en el enfrentamiento con el caso concreto, y no sólo en el panorama reconfortantemente vago de una ideología seductora. En efecto, la prudencia política no es la conclusión necesaria de un núcleo de principios (éticos o ideológicos) ni la concretización ineluctable de un ideal de conducta, sino el *descubrimiento* y, en ese sentido, la *creación* de la actitud justa *en el momento preciso de tomarla*. Ni antes, ni después. Lo que supone una coyuntura bien determinada y explica la complejidad y la constructividad de la tarea⁵⁰.

De ese modo, la acerba crítica dirigida al desarrollismo no nos parece equilibrada, evidente reflejo de las simpatías que le inspira el "tercer-mundismo revolucionario", y que le llevan quizás a olvidar la clara dicotomía en que, de hecho, se debaten no pocos de sus integrantes, oscilando frecuentemente entre un utopismo ideológico y una tarea destructiva.

3) *O. Yorio*: Nos hace apreciar en particular su intento de integrar todas las posturas, mostrando claramente la necesidad de una complementariedad entre las mismas.

Sin embargo, esto se ve disminuido, a nuestro parecer, por la pintura menos exacta que hace de los desarrollistas presentados como teóricos. Por otra parte y sobre todo, su mismo intento de síntesis parece comprometido: da la impresión, en efecto, de encaminarse hacia un solo tipo de síntesis que aglutine los tres elementos. A partir de la nueva base aportada por los revolucionarios (el ritmo de la vida), los otros dos tipos se encargarán de matizarla y completarla. El problema en ese caso es cómo. Si Yorio, en cambio, se encaminara hacia una pluralidad de síntesis, tal como la observamos en Garaudy, nada tendríamos que reprochar ya que, como dijimos, ésa es para nosotros la única vía real y plausible en estos momentos.

4) *A. Manaranche*: Muestra, dentro de su perspectiva eclesial, la dificultad de unir en un solo hombre los tres aspectos señalados: creador, ideólogo y *profeta*. Destaquemos el carácter especial asignado a estos últimos. Bien distintos de los ideólogos —pintados como revolucionarios teóricos—, los profetas se mueven inspirados directamente por

⁴⁹ Cf. *Suma Teológica*, II-II, q. 50, aa. 1-2.

⁵⁰ Ciertos aspectos particulares del artículo de Gera —tal la asimilación entre clases populares, pobres evangélicos y Pueblo de Dios— precisamente por discutibles no pueden ser encarados aquí.

Sobre la complejidad de la tarea política y el modo generalmente incoherente como es vivida por este tipo de cristianos, ver las reflexiones sólidas de A. MANARANCHE en *Quel salut?*, Seuil, París, 1969, pp. 101-102.

la fe: es el ámbito de lo teologal, y de *lo carismático dentro de lo teologal*. Es verdad que este personaje brilla en determinados momentos históricos, rasgo que lo aparenta al ideólogo, pero en su caso es la *dimensión salvífica de la historia* la que él enfrenta y de la que es intérprete de acuerdo con su vocación carismático-teologal⁵¹. Iluminado por esa luz, él se vuelca a defender los *derechos de Dios en sus pobres* que sufren injusticia y opresión⁵².

5) *P. Blanquart*: Si consideramos la posición que él defiende como auténtica, opuesta a mesiánicos, oportunistas y fideístas, la vemos caracterizada por la utopía como espacio donde se dan cita y abrazan la libertad, el amor, la racionalidad, la imaginación y la voluntad de un desarrollo humano en plenitud (todo ello iluminado y coronado por la fe en el revolucionario cristiano). Nos damos fácilmente cuenta que, en realidad, no hace más que proyectarse constantemente en el orden de las aspiraciones: intenta abrazarlas en toda su amplitud sin descuidar ninguno de los elementos que, en el actual momento de la evolución histórica, considera indispensables⁵³. En eso se asemeja mucho a la categoría de los innovadores de Massuh y cae entonces bajo las mismas críticas.

3. — ENSAYO DE SINTESIS

Al finalizar el examen crítico de las diversas tipologías comprendemos que ninguna de ellas es totalmente satisfactoria. Sin detenernos pues más largamente para discernir cuál de ellas es, a pesar de todo, la más aceptable (lo que se podrá fácilmente colegir de lo ya expuesto), pasemos en fin a presentar nuestro intento de síntesis sobre este problema de las tipologías.

Para proceder de manera clara, sistemática y convincente, habremos de inspirarnos nuevamente en nuestra reflexión sobre el ideal.

A ese respecto, hemos verificado en su momento tres grandes *órdenes* donde se concentran los ideales humanos (el espíritu, la persona y la historia). Además hemos destacado los *elementos o principios* característicos que se hallan presentes en cada uno de esos ideales: el ser ama-

⁵¹ Esta aserción merecería un tratamiento aparte que esperamos encarar en otra oportunidad. Ver, entre tanto, las observaciones sólidamente fundadas de A. MANARANCHE en *Y-a-t-il...*, pp. 107-107.

⁵² ¿Habría que ubicar en esa línea a Don Helder Camara? Así lo piensa el autor citado en la nota precedente, quien, en un reciente artículo, lamentaba el exorcismo [sic] practicado por los teólogos de la violencia y de la revolución sobre la "figure lumineuse" del obispo brasileño; en *Faire le point*, "Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale" (1), I-XI-1970, p. 15.

⁵³ Para convencerse no hay más que referirse al libro ya varias veces citado de E. MORIN (expresamente invocado por BLANQUART, *L'acte de croire...*, pp. 16-17). Todo el primer capítulo, al presentar los "radicales políticos" de su antro-política, describe admirablemente bien los elementos que deben englobar las aspiraciones de un político profundo. El autor se resume particularmente en las pp. 47, 49 y 114.

bles, normativas y universales o totalitarios, sin dejar de apuntar cómo esas características se acentúan o “hipostasían” diversamente según el ideal elegido. En fin, hemos puesto de relieve el *dinamismo* propio de todo ideal, ese perpetuo oscilar entre el absoluto inalcanzable y la exigencia de su realización, dinamismo que encuentra su contrapartida subjetiva en el movimiento psicológico que desciende de la aspiración a la tarea para remontar luego nuevamente hasta la primera.

Trataremos pues de mantenernos dentro de este cuadro de pensamiento, comenzando por el último de los aspectos nombrados. De allí pasaremos al primero (las propiedades típicas de los grandes órdenes de ideales), llamando aquí la atención sobre el hecho que nuestra síntesis será encarada con relación al ideal de la historia. Los demás ideales, y más que ellos, las propiedades de todo ideal serán considerados en función de la óptica histórica y su forma concreta socio-política que es la que nos ha venido ocupando constantemente ⁵⁴. En última instancia tentaremos la síntesis de las dos consideraciones precedentes.

1. — Si nos esforzamos en apreciar las tipologías, o más exactamente, las actitudes diversas que ellas presentan, en función del *dinamismo* del ideal, es decir, cómo se reparten entre la aspiración y la tarea, nos encontramos con el siguiente cuadro:

a) Grupos que miran al ideal bajo el ángulo de la *aspiración* (comprendida de manera más o menos precisa):

- los *profetas*, como defensores de la Justicia Divina;
- los *ideólogos*, como cultores de la historia en evolución;
- los *innovadores*, como abiertos a lo insólito, a la utopía.

b) Grupos que miran al ideal en la óptica de la *tarea*:

- los *conservadores*, que hacen de su tarea de orden el ideal;
- los *destructores*, que ven en la violencia una fuerza creadora;
- los *constructores* (desarrollistas o revolucionarios), que se dan conscientemente a la complejidad de la tarea a partir de un ideal dado.

Si nos atenemos a los hechos, es indudable que todos estos grupos poseen sus representantes. En lo que toca a la valoración de los mismos, nos parece indudable que los conservadores y destructores deben ser descartados, por las razones arriba indicadas. Los tres grupos “idealistas” que se mueven en el nivel de las aspiraciones, son en cambio no sólo aceptables, sino legítimos y necesarios, mientras sepan tomarse por lo

⁵⁴ Ver lo dicho en la nota 29. Muy distinto sería el cuadro por presentar si el punto de referencia tipológico fuera el ideal de la libertad y del amor, por una parte, o el del espíritu, por el otro. Ambos casos, no por ser diversos dejarían de ser válidos y, por cierto, muy sugestivos.

que son, y no pretendan extrapolar y creerse, en cuanto tales, creadores y constructores. Los constructores están perfectamente ubicados: son los elementos indispensables de la tarea política. Pero se supone evidentemente que se mantienen en conexión con los otros grupos legítimos, en especial con los innovadores, que son en resumidas cuentas la cara intelectual de la acción propiamente creadora.

2. — Si, en un segundo momento, pasamos a considerar las tipologías en relación a las *propiedades* respectivas de los grandes tipos de ideal, también se hace plausible, creemos, un acercamiento sintético de los mismos.

El aspecto *normativo*, determinante, propio del ideal que es realización del espíritu (ciencia, arte), parece encontrar su traducción en los *conservadores*, cultores del orden y de la estabilidad, y en los *innovadores*, enamorados del sentido de la realidad, de la profundidad de las cosas, es decir, antes que nada, de la verdad y de la belleza.

En cambio, el carácter *amable*, ardiente, propio del ideal que es realización de la persona (amor, libertad) se verifica, según creemos, en los *profetas*, defensores intrépidos de los pequeños, del valor de todos y cada uno a los ojos de Dios. Pero también los *constructores* se ubican en este grupo, en la medida que la tarea, su terreno propio, es el ámbito de la acción. Esta pide ser realizada, *debe* serlo: exigencias de donde emanan los atributos de conveniencia, dignidad, amabilidad. La tarea es amable en cuanto traduce al ideal en hechos, en un orden dado. Añádase a esto que la necesidad de continuidad en la acción, según dijimos antes, implica esencialmente un legítimo respeto de la *libertad* de las personas, en cuanto no se opone a la realización del ideal (político en este caso), del cual esa misma libertad forma parte integrante y por cierto en lugar destacado. ¡Defender esto no es sucumbir al liberalismo!

El aspecto *universal y totalitario*, en fin, típico del ideal que se quiere realización de la dimensión social del hombre (y abarca por lo mismo la naturaleza y la historia), se aplica muy en particular a los *ideólogos*, absortos en la contemplación expectante de una humanidad futura en expansión dinámica, y, por otra parte, a los *destructores* que, volcando en la práctica esa misma ideología, no logran traducirla en acción sino a través de la negatividad destructiva.

3. — Si tratamos, en último término, de unir las dos consideraciones anteriores, nos encontraremos con la *síntesis* siguiente:

- a) El ideal del espíritu, como tal *normativo*, considerado como término de la *aspiración*: los *innovadores*;
- b) El mismo ideal normativo, cristalizado en un *orden* y vivido como ideal en la *tarea* de salvaguardarlo: los *conservadores*;

- c) El ideal de la *persona* libre, como tal *amable*, buscado como término de la *aspiración*: el *profeta*;
- d) El mismo ideal, encarado como *tarea*: los *constructores*;
- e) El ideal de la *humanidad en la historia*, como tal *universal y totalizante*, cultivado como *aspiración*: los *ideólogos*;
- f) El mismo ideal, buscado a través de la violencia, ejercida como *tarea*: los *destructores*.

En la medida en que el cuadro arriba trazado sea válido, al menos como aproximación o pauta de una realidad en sí infinitamente compleja, parece imponerse como conclusión que una tipología completa, respetuosa de todos los datos de la realidad, debe incluir *necesariamente* las seis categorías mencionadas. Y no sólo necesaria, sino más aún *exclusivamente*, ya que no se ve qué otra posibilidad podría venir a incluirse y a modificar así el esquema propuesto ⁵⁵.

Una vez más, eso no prejuzga el valor intrínseco de las categorías. Sobre eso nos hemos pronunciado más arriba. Lo que sí debemos destacar, a manera de conclusión general, es la complejidad enorme que representa un mero estudio tipológico como el que, bien imperfectamente, acabamos de realizar. Sería pues de desear que los que emprenden semejante esfuerzo, y más aún si pretenden sacar de él conclusiones importantes en otros terrenos (llámense sociología, antropología, teología...), comprendan la necesidad de agotar todos los medios posibles para presentar un cuadro de la realidad menos imperfecto del que suele ofrecerse ⁵⁶.

Con esa finalidad nosotros hemos acometido el esfuerzo presente, para poder así mostrar de manera fundada cómo el mal empleo de una tipología arbitraria en otros terrenos, en especial el teológico, arroja saldos negativos, problemáticos, y, en algunos casos, lamentables. Tarea que nos resta por realizar y que Dios, mediante, esperamos encarar en otra oportunidad ⁵⁷.

EDUARDO BRIANCESCO

⁵⁵ Esta afirmación vale exclusivamente en la perspectiva en que nos situamos. Queda en pie lo dicho en la nota anterior, lo que daría lugar a diversos grupos o tipos, incluso a la reubicación de algunos de los grupos estudiados en otra posición legítima dentro de la nueva perspectiva.

⁵⁶ Esta observación crítica no se aplica por igual a todos los autores examinados. Cada uno tiene su punto de vista, su ángulo propio, y dentro de él las afirmaciones pueden ser más o menos válidas. Tal el caso en especial de Manaranche.

⁵⁷ Delineemos brevemente lo que podría ser el esquema de ese trabajo: a) una consideración ética, dedicada a estudiar la dialéctica "élite-pueblo", y b) una reflexión teológica, cimentada en una teoría adecuada sobre la fe, y abierta a una meditación de la *historia salutis* y de la Iglesia como sociedad del ágape. Un último punto quedaría entonces por tratar: el aspecto metafísico de lo político, que por el momento no vamos a afrontar, y cuya especial dificultad podrá apreciarse leyendo los dos recientes artículos, tan breves como densos, de CLAUDE BRUAIRE, *Politique et métaphysique*, "Science et Esprit", 1970, pp. 139-148; y *L'enjeu politique d'une réflexion*

sur l'éternité, "Revue Philosophique de Louvain", 1970, pp. 473-480. A pesar de las características propias de dichos estudios, hemos encontrado más de un punto de coincidencia con la doctrina que acabamos de exponer."

ACLARACION: Un último punto por aclarar. El presente artículo estaba redactado mucho antes que apareciera la ya famosa carta de Pablo VI al Cardenal Roy *Octogesima Adveniens*. Nosotros mismos hemos tratado de comentarla brevemente en un artículo sobre *La libertad cristiana y la política*, aparecido en "Criterio", 26-VIII-1971, pp. 534-536. Por lo que toca a los posibles puntos de coincidencia entre la enseñanza de Pablo VI y nuestro presente estudio, queremos señalar dos en particular: *a)* la importancia dada por el Papa a la política como acción, que corresponde exactamente a nuestro acento en la tarea, obra de los constructores; *b)* el discernimiento entre ideologías, utopías y convicciones últimas, que se acerca bastante a nuestras distinciones tipológicas entre ideólogos e innovadores. Mayores precisiones exigirían un estudio comparativo que no podemos comprender ahora. Habría que mostrar en particular cómo el documento pontificio está centrado en la virtud de la prudencia, lo que responde a lo que afirmamos tanto en este estudio como a lo solamente señalado en el artículo arriba citado de la revista "Criterio".

EL APOSTOL "AMIGO DEL ESPOSO"

La intención de este trabajo es desarrollar, partiendo de la Escritura, un enfoque del ministerio apostólico, especialmente el de los ministros sagrados. Curiosamente he llegado a estos textos de la Escritura y a su desarrollo teológico a partir del estudio del sacramento del matrimonio. Si bien el punto de partida puede ser original, estoy convencido que las relaciones teológicas entre el sacramento del orden y el sacramento del matrimonio son mayores de las que normalmente se mencionan. Además: si se profundizaran dichas relaciones llegaríamos nuevamente a curiosas consecuencias. Hoy se plantea el problema del matrimonio de los ministros o del ministerio de los casados. Si se profundizara serenamente el estudio del ministerio y del matrimonio en la Escritura se comprendería mucho más el sentido del celibato ministerial, y también el sentido de un ministerio célibe. Porque la tarea del ministro es preparar a la Iglesia para el casamiento final con Cristo, y a la vez convertir a esa misma Iglesia, pecadora y prostituida según la Escritura, en una virgen santa e inmaculada. El ministro no es el Esposo, sino el "amigo del Esposo".

I. — LA IGLESIA, LA PROSTITUTA QUE SE TRANSFORMA EN VIRGEN

El tema de la Iglesia como prostituta tiene su origen en los profetas del Antiguo Testamento. Oseas es el primero que asume su propio matrimonio para profetizar sobre Israel, y también sobre la Iglesia. Profeta anterior a la destrucción del reino del norte (721) critica a sus conciudadanos, que se han entregado a los cultos cananeos de la fecundidad, dejando que el yahvismo se contamine con la religión de los baales. Se casa con Gomer, muchacha prostituida, iniciada en los ritos de la fecundidad. Luego de un tiempo de vida matrimonial Gomer vuelve a sus prostituciones. Oseas realiza entonces un segundo gesto de amor: rescata a su mujer con dinero de las manos de sus amigos adúlteros, y la lleva a su casa para reconquistarla con todo el amor que tiene. Dice Grelot¹ que este segundo gesto de Oseas profetiza la nueva Alianza cuando Cristo nos redimió con su sangre. Es decir que la Iglesia es rescatada, de su prostitución antigua, por la muerte del Señor.

Gomer no pasa a ser, sin embargo, inmediatamente la esposa fiel.

¹ GRELOT, *Le couple humain dans l'Ecriture*, Ed. du Cerf, París, 1962, pág. 53, nota 3.

Oseas la conmina a un período de penitencia: "Durante muchos días te me quedarás quieta sin prostituírte ni entregarte a ningún hombre, y yo haré lo mismo contigo" (*Os.*, 3, 3). Como veremos en otros textos, tampoco la Iglesia pasará a ser inmediatamente la esposa fiel; por el contrario, se requerirá un tiempo de penitencia, el tiempo de la Iglesia.

Ezequiel retoma el tema en su maravilloso capítulo 16. Israel, la amada de Yahvé, aprovecha su belleza suma para prostituírse a egipcios y sirios, a los caldeos y a todos los que pasaban por los caminos. Yahvé amenaza con su cólera a Israel, la prostituta y asesina de sus hijos. Pero finalmente "Yo me acordaré de la alianza que pacté contigo en los días de tu juventud, y estableceré en tu favor una alianza eterna... para que te acuerdes y te avergüences y no oses más abrir la boca de vergüenza cuando yo te haya perdonado todo lo que has hecho, oráculo de Yahvé" (*Ez.*, 16, 60-63). Yahvé no sólo perdonará a Israel, sino que también la restablecerá en su antiguo estado (v. 55). Israel, la prostituta, con la nueva Alianza pasará a ser nuevamente la virgen amada de Yahvé.

Antes que Ezequiel, Jeremías tiene la misma idea. El pecado de Israel es expresado constantemente como un pecado sexual, porque efectivamente los cultos cananeos son simultáneamente idolatría y aberración sexual. Jeremías amenaza con el divorcio por parte de Yahvé para con Judá, como ya lo ha hecho con Samaría. Sin embargo la esperanza basada en el amor de Yahvé es la última palabra: "A lo lejos Yahvé se apareció a su pueblo: te he amado con un amor eterno, te he conservado mi preferencia. De nuevo te edificaré y tú serás reconstituida, virgen de Israel" (31, 3). La esperanza también es expresada en términos sexuales: la prostituta será reconstituida, su virginidad volverá a existir. Será como una nueva creación: "Yahvé crea de nuevo sobre la tierra, la mujer busca al varón" (31, 22). La prostituta que era buscada para satisfacer los transeúntes, al recuperar su virginidad recupera también su interés sexual pero ahora para buscar a su marido. La Iglesia, virgen reconstituida luego de sus prostituciones por la Cruz de Cristo, anhela ahora a su Señor.

Isaías insiste en lo mismo. El retorno del exilio es el retorno de la mujer a su casa. Israel, la repudiada por adúltera, es perdonada por Yahvé: "Porque como mujer abandonada y triste te llamó Yahvé. ¿La mujer de la juventud es repudiada? Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido, dice Yahvé, tu redentor" (54, 6-8).

El matrimonio será continuación del anterior, bajo algún aspecto; pero bajo muchos otros aspectos será algo realmente nuevo: será un comienzo absoluto hecho en quien ya tiene su historia de prostitución por detrás. Jerusalén, la abandonada, la estéril, la que nunca tuvo la satisfacción de la maternidad, tendrá ahora más hijos que la mujer

casada: porque Jerusalén no engendrará como mujer casada, sino que como Dios es su esposo será fecunda con la fecundidad de Dios: "Grita de júbilo, estéril que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría la que no has tenido los dolores; que más son los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice Yalivé" (54, 1); "Porque tu esposo es tu Hacedor, Yalivé Sebaot es su nombre" (v. 5).

En el Nuevo Testamento el mismo tema aparece relacionado con los textos del "amigo del Esposo".

2. — LA IGLESIA, ESPOSA DE CRISTO, Y LOS "AMIGOS DEL ESPOSO"

Para comprender los textos del Nuevo Testamento en los que se habla del "amigo del esposo", es fundamental comprender cómo se realizaban en Israel, en la época de Cristo, los matrimonios.

Como para la casi totalidad de los pueblos de la antigüedad el matrimonio se realizaba en diversas etapas, complementaria una de la otra. Según las costumbres de Israel consignadas por los rabinos, al primer momento del matrimonio se lo designa con el nombre de "quiddusin". Sería erróneo traducir el quiddusin por nuestro compromiso matrimonial, dado que para nosotros el compromiso es un juramento de futuro, sin mayores consecuencias jurídicas o existenciales en nuestro contexto histórico, mientras que el quiddusin es el comienzo del matrimonio. Desde ese momento la mujer pertenece a su marido de modo que una relación sexual con otro hombre es considerada adulterio.

El segundo momento es designado con el nombre de "nissuin". Indica la toma de posesión de la mujer por parte del marido; señala el comienzo de la vida en común y normalmente va acompañado por la consumación del matrimonio.

Ambos momentos pueden tener lugar inmediatamente el uno del otro; pero generalmente hay un espacio de tiempo, no mayor de 12 meses, entre ambos. Ambas ceremonias suelen estar acompañadas de banquetes, siendo más solemne lógicamente el banquete que acompaña al nissuin. Ese banquete presupone una procesión hacia la casa familiar de la esposa, adonde llega el esposo para llevarse luego de la fiesta definitivamente a la mujer a su hogar propio. La parábola de las diez vírgenes habla de ello (*Mt.*, 25).

Es en este contexto que se comprende el matrimonio de María y José, quienes son esposos, por cuanto han realizado ya el quiddusin, pero todavía no conviven. El ángel, ante las sospechas de José, va a invitarlo a que reciba a María en su casa, es decir que realice el "nissuin", aunque en este caso sin la consumación del matrimonio².

Es en este contexto que debe colocarse también la figura del "amigo

² Sobre esto, ver J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques, 1er siècle*, en *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, tomo III, Sirey, París, 1970, pp. 373 ss.

del esposo". El es una persona muy cercana y muy amigo del esposo a quien se le confiaban algunas tareas rituales en la celebración del matrimonio, tanto en el quiddusin cuanto en el nissuin. Era algo semejante a nuestro padrino de casamiento, aunque con funciones rituales específicas. El era quien debía ayudar a la novia antes del quiddusin o a la esposa luego del mismo en todo lo referente a su casamiento. Especialmente el "amigo del esposo" debía ayudar a la mujer a realizar las purificaciones rituales previas a la ceremonia. Debía además dirigir la procesión que sale al encuentro del esposo, y entregar la esposa al esposo en el nissuin. Una vez entregada la esposa al esposo, lógicamente el amigo del esposo desaparece, pues ha cumplido su función.

En el Nuevo Testamento diversas personas aparecen con el título o con las funciones del "amigo del esposo": Juan el Bautista, los apóstoles, Pablo y finalmente el mismo Cristo.

En el Evangelio de Juan (3,29), Juan el Bautista se autotitula el "amigo del esposo": "El que tiene a la esposa es el esposo, pero el amigo del esposo, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del esposo. Esta es pues mi alegría que ha alcanzado su plenitud". Juan ha preparado a la esposa de Cristo, es decir al pueblo judío con su predicación en el desierto, y con la purificación ritual de su bautismo. Ahora se oye la voz del esposo. No se ve exactamente qué signifique esto: puede ser como afirma Wikenhauser, el grito de alegría del esposo en la cámara nupcial³, pero esto significaría que se trataría de la consumación del matrimonio en el nissuin. Quizás significara más bien la voz del esposo que se acerca a celebrar el comienzo de las bodas, o sea el quiddusin. Juan todavía no desaparece del todo, sino que debe comenzar a desaparecer para dejar el lugar al esposo. Es significativo que Juan oye hablar de Jesús a través de sus discípulos, o sea de lejos. De todos modos Juan ha realizado las primeras purificaciones a través de la penitencia y el bautismo, preparando así a Israel para su encuentro con Cristo.

En los sinópticos son los apóstoles los que son llamados "amigos del esposo", aunque literalmente el texto griego diga "hijos de las nupcias". Así en *Mt.*, 9, 15; *Mc.*, 2, 19; *Lc.*, 5, 34. Pienso que esos "hijos de las nupcias" no son sencillamente los invitados de las bodas como traducen muchos, sino más bien los "amigos del esposo", como traduce nuestro Libro de la Nueva Alianza. El sentido es mucho más claro si se interpreta así, teniendo en cuenta el contexto inmediato⁴.

En efecto, le preguntan al Señor por qué sus discípulos no ayunan, como en cambio lo hacen los discípulos de Juan y los fariseos. A lo que Jesús les responde: "Acaso los amigos del esposo pueden estar tristes

³ A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona, 1967, p. 153.

⁴ *El Libro de la Nueva Alianza*, Bonum, Buenos Aires, 1967.

mientras el esposo está con ellos? Llegará el momento en que el esposo les será quitado, y entonces ayunarán" (*Mt.*). Se trataría aquí de una comparación. Jesús considera su presencia en la tierra como un banquete nupcial, propio del quiddusin, es decir del comienzo del matrimonio. Es una fiesta, y por ello su presencia no puede estar acompañada de ayunos. Pero con todo es una fiesta no definitiva. El esposo va a dejar la casa y va a desaparecer por un tiempo. Entonces comenzará la tarea de los "amigos del esposo", en el sentido de vigilar, preparar y purificar a la esposa, es decir a la Iglesia, con ayunos, purificaciones y baños, para presentarla radiante al Señor en ocasión del nissuin, es decir al final de los tiempos, cuando se realice el banquete nupcial definitivo entre Cristo y la Iglesia.

Los apóstoles participarán lógicamente de los ayunos de la esposa porque son el amigo del esposo que ayunan con ella. Pero además porque también ellos bajo otro aspecto son la esposa, son la Iglesia. Esos ayunos son de purificación, de penitencia. Se retoma así el tema profético: los apóstoles van ayudando con sus ayunos propios y los de la esposa de Cristo a transformar a quien fuera prostituta en una virgen pura, santa e inmaculada.

El tiempo de la Iglesia es precisamente ese tiempo de transformación de la antigua prostituta en una virgen a través del ayuno, de la penitencia y del baño bautismal. La tarea apostólica consiste precisamente en ello: con su predicación y los sacramentos transformar a la prostituta en virgen, para presentarla santa al Señor.

Pablo mismo interpreta así su misión. En *II Cor.*, 11, 2, dice hablando de su tarea de apóstol: "Celoso estoy de vosotros con celos de Dios, porque os tengo desposados con un solo esposo, para presentaros cual casta virgen a Cristo". Es decir que para Pablo los cristianos ya están desposados con Cristo, ya están con él en una relación de esposa a esposo, si bien aún no han llegado a ser poseídos definitivamente por el Señor. Aún no son suficientemente santos, no han llegado al grado de virginidad requerido para el encuentro definitivo con Cristo. Pablo cela a sus fieles temeroso de que ellos se perviertan como Eva (v. 3), dejando al verdadero Cristo para irse detrás de un "Cristo distinto". Si el apóstol no vigila, los corintios, como Gomer, siempre están tentados de volver a sus adulterios.

Lo que da confianza en esta tarea al apóstol, es que Cristo mismo cumple la tarea del "amigo del Esposo". El texto de la carta a los Efesios es ilustrativo al respecto: "Maridos, amen a su esposa como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla. El la purificó con el bautismo del agua y la palabra, porque quiso para sí una Iglesia resplandeciente, sin mancha ni arruga y sin ningún defecto, sino santa e inmaculada..." (*Ef.*, 5-25-27).

En este texto Pablo atribuye al Señor la doble función de "amigo

del esposo" y de esposo. Cristo es quien se entrega por ella en la Cruz para santificarla. La Iglesia, antigua prostituta, por la sangre del Señor ha sido limpiada de sus manchas. El agua del bautismo y la palabra transforman a la pecadora en santa, pero la deja aún en el tiempo para que termine sus transformación de prostituta en virgen, vuelva a la primera juventud, como cuando Yahvé la encontró en el desierto y la hizo hermosa. Cristo quiere que la Iglesia vuelva a ser lo que fue antes de sus prostituciones: resplandeciente, sin mancha ni arruga y sin ningún defecto, santa e inmaculada.

El apóstol debe continuar lógicamente esta tarea, pero sabiendo que detrás de su acción es Cristo mismo quien prepara a su Iglesia para el banquete escatológico, para las nupcias definitivas, cuando el Señor se poseione totalmente de su Esposa virgen.

CONCLUSION

El apóstol, y especialmente el ministro sagrado, es según la Escritura el "amigo del esposo" que conduce a la esposa engalanada con el vestido que sólo las vírgenes pueden lucir, al encuentro del Esposo, Cristo.

El apostolado es una procesión hacia el Señor que viene. Pero previamente es una pedagogía de la esposa, que constantemente tiende a hacerse infiel a su esposo, y volver a sus prostituciones primitivas. El ayuno, la palabra, el agua del bautismo, la sangre del Cordero que se entregó por la Iglesia son precisamente los instrumentos que tiene el "amigo del esposo" para realizar esa tarea, tarea que Cristo realiza en él y con él.

Porque tiene esa tarea de hacer virgen a una prostituta, es normal que él mismo sea virgen, realizando en sí anticipadamente lo que quiere que su dirigida realice de un modo pleno y total antes que llegue el esposo. Ciertamente entre la prostitución y la virginidad está el matrimonio. Sin embargo su misión de apóstol no es sólo transformar a la Iglesia en una digna esposa del Señor, sino que debe llegar a realizar en ella la nueva creación, la integridad virginal perdida por sus infidelidades. El matrimonio de la Iglesia con Cristo llegará a su culminación, a su nissuin recién al final de los tiempos. La Iglesia marcha a la consumación del matrimonio ya iniciada con Cristo, trabajando para lograr la perfección de su virginidad.

La tarea del apóstol por ello llegará a su fin sólo cuando con el autor del *Apocalipsis* él escuche a una multitud inmensa que grita: "Con alegría y regocijo démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero y su Esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura" (*Ap.*, 19, 7-8). Cuando con el mismo autor pueda decir "Vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba

del cielo de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo" (*Ap.*, 21, 2).

Recién entonces el apóstol habrá cumplido su misión. Y cuando quiera desaparecer, porque ha cumplido su tarea, sentirá que "el Espíritu y la Novia dicen: Ven..., el que tenga sed que se acerque, y el que quiera, reciba gratuitamente agua de vida" (*Ap.*, 22, 17). De él se podrá decir realmente: "Dichosos los invitados al banquete del Cordero" (*Ap.*, 19, 9).

JUAN F. RADRIZZANI

LA ORACION POR LOS PECADORES

LA PARTICIPACION DE LA COMUNIDAD EN EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La renovación teológica del sacramento de la penitencia ha recuperado —en el siglo XX— la dimensión eclesial de todo el proceso penitencial¹ y ha recibido su expresión oficial en el Concilio Vaticano II: “Los que se acercan al sacramento de la penitencia, obtienen el perdón de la ofensa inferida a Dios, por Su misericordia, y al mismo tiempo son reconciliados con la Iglesia, a la que, pecando, vulneraron, la cual les ayuda en su conversión con caridad, ejemplo y oraciones”². Este párrafo, sin duda el más importante del Concilio con respecto al sacramento de la penitencia, manifiesta la dimensión eclesial en tres afirmaciones: 1) el pecado es una herida que el pecador infiere a la Iglesia; 2) el sacramento de la penitencia reconcilia con la Iglesia, y 3) la Iglesia está presente en el proceso penitencial ayudando al pecador con su amor, con su testimonio y con sus oraciones. De esta manera “la comunidad eclesial ejerce por la caridad, *por la oración*, por el ejemplo y por las obras de penitencia una verdadera maternidad respecto a las almas que debe llevar a Cristo”³.

Sería deseable, en consecuencia, que estas afirmaciones doctrinales, encontrasen adecuada expresión litúrgica en la reforma del sacramento de la penitencia. La Constitución de Liturgia, que es tan escueta al hablar de la reforma del rito del sacramento (72), es más elocuente cuando indica los elementos penitenciales de la Cuaresma: la catequesis deberá avivar permanentemente también la dimensión eclesial del pecado; no debe olvidarse la participación de la Iglesia en la acción penitencial y debe “*encarecerse la oración por los pecadores*”⁴.

Esta oración por los pecadores es uno de los elementos litúrgico-pastorales que pueden manifestar la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia. No se trata de algo nuevo: todos los que conocen la historia del sacramento saben el rol que ejercía la comunidad en la penitencia pública de la antigüedad. Se ha llegado incluso a afirmar que “esta intercesión de la Iglesia entera por los penitentes tiene tanto relieve en la predicación de los Padres... que los historiadores de la

¹ Cfr. C. E. O'NEILL, *Die Sakramententheologie* en H. VORGRIMMER-R. VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie [im] 20. Jahrhundert*, III (Friburgo, 1970), pp. 244-294, especialmente 284-289 (die Busse).

² “Qui vero ad sacramentum pœnitentiæ accedunt, veniam offensionis Deo illatæ ab Eius misericordia obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, et quæ eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat” (Constitución *Lumen gentium*, 11 b).

³ Decreto *Presbyterorum ordinis*, 6 f.

⁴ “Atque oratio pro peccatoribus urgeatur”. (Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 109).

institución penitencial estiman que el fin de la penitencia pública es más hacer que toda la comunidad ore por el pecador, que hacer que éste mismo expíe sus pecados" ⁵.

Por eso estimamos que no será inútil, en vista a la renovación del sacramento, evocar brevemente la teoría (I) y la praxis (II) de esta participación de la comunidad en el proceso penitencial mediante la oración.

Pero antes importa notar que esta oración por los pecadores encuentra buen fundamento en la misma Sagrada Escritura. La teología del sacramento ganaría mucho si su reflexión no partiese solamente de dos o tres textos *clásicos* sino de una lectura más atenta de otros testimonios escriturísticos. Nosotros nos limitamos ahora a indicar dos textos explícitos: *1 Jn.*, 5, 16 y *Sant.*, 5, 16. San Juan nos enseña que si pedimos algo a Dios según su voluntad, El nos escucha. Por eso el cristiano puede hacer algo decisivo por su hermano pecador: "Si alguno ve que su hermano comete un pecado que no es de muerte, *pida y le dará vida*". Poco importa en nuestro contexto la distinción de los pecados *ad mortem* y *non ad mortem* (que ciertamente no coincide con la posterior distinción entre pecado mortal y venial). Más importante es subrayar que un remedio normal después del pecado es la oración de los hermanos: oración de la Iglesia terrestre apoyada, si se tiene en cuenta el comienzo de la misma epístola, en la oración celestial de Cristo, abogado de los pecadores (*1 Jn.*, 2, 1-2). "Es la intercesión de toda la Iglesia, celeste y terrestre, la que obtiene del Padre la remisión de las faltas. La importancia penitencial de la oración se hace decisiva" ⁶.

Con el mismo tema puede relacionarse la exhortación de Santiago: "Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y *orad los unos por los otros, para que seáis salvados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder*". Se suele interpretar demasiado unilateralmente este texto solamente de la unción de los enfermos. Creemos que su significación es más general: el medio poderoso para conseguir la salvación de los pecados es la oración. El poder de la oración del justo es un tema conocido del AT (*Gén.*, 18, 22-32; *Sal.*, 145, 18-19; *Prov.*, 15, 29) que permanece común a los cristianos (*Jn.*, 9, 31) y a los rabinos judíos: "La oración de los justos —dicen éstos— da vuelta las disposiciones de Dios como la horquilla da vuelta al trigo en el aire" ⁷.

⁵ P. M. GY, *La pénitence*, en A.-G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière* (Paris, 1961), pág. 573.

⁶ L. LIGIER, *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, "N. R. Th." 89 (1967), p. 951. La tradición patristica ha desarrollado el tema de la intercesión a propósito de dos ejemplos bíblicos: Moisés (*Ex.*, 32, 11-12) y Esteban (*Hech.*, 7, 59-60).

⁷ *Sukka*, 14^a; H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommeneare zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I (Munich, 1922), p. 454. Los textos bíblicos citados deben integrarse, naturalmente, en el contexto de aquellos lugares escriturísticos que acentúan la eficacia de la oración en general, como, por ejemplo: *Mt.*, 7, 7-11; 17, 21; 18, 19; 21, 22; *Jn.*, 16, 23; *Fhp.*, 1, 19; *Sant.*, 1, 5-8, etc.

I. - LAS IDEAS

El pecador debe pedir la ayuda del pueblo cristiano

El pecador arrepentido no alcanzará el perdón de Dios sin la colaboración de todo el pueblo cristiano. Ya Tertuliano en la más antigua descripción de la exomologesis nos muestra al penitente que "refuerza normalmente sus oraciones por medio de ayunos, se lamenta, llora, grita día y noche hacia el Señor su Dios, se arroja a los pies de los sacerdotes, se arrodilla delante de los servidores de Dios, *recomienda a todos sus hermanos de unirse a sus súplicas*"⁸. Es lo mismo que postula el santo Obispo de Milán: que el culpable espere su perdón, que lo demande con lágrimas, con gemidos, "*que lo pida por las oraciones de todo el pueblo cristiano*"⁹. El mismo tema resuena en Barcelona: "¿Por qué no tender nuestras manos a los pobres, suplicar a las viudas, arrojarnos de rodillas a los pies de los presbíteros, *suplicar a la Iglesia que interceda por nosotros*, ensayarlo todo, en una palabra, antes de perecer?"¹⁰. Ninguna vergüenza debe alejar de este pedido de auxilio. Sería insensato desechar a los "testigos y aliados" de la oración suplicante del penitente cuando ya en el mero orden humano, para dar satisfacción al hombre, nadie se exime de hacer trámite sobre trámite, de insistir para que otros intercedan con sus recomendaciones, de postrarse a los pies de sus semejantes, de seguir sus pasos, de mostrar a los hijos inocentes para que intercedan en su favor. Si el pecador no duda en obrar así en los negocios humanos "¿tendrías vergüenza de obrar de la misma manera para con la Iglesia, para suplicar a Dios y *buscar el patrocinio del pueblo santo, para que interceda en tu favor?*" ¿Tendrías vergüenza de obrar del mismo modo con la Iglesia, donde el solo deshonor es el no reconocerse culpable, ya que todos somos pecadores? ¿La Iglesia, donde el más digno de alabanza es aquel que se humilla y donde es justificado aquel que se hace despreciable?"¹¹.

Esto es así, explicará después San Cesáreo de Arlés, porque el pecador no está en condiciones de expiar sus pecados por sí solo: "*es por*

⁸ "Plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad dominum deum tuum, presbyteris advolvi, [et] aris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationem deprecationis suæ iniungere". TERTULIANO, *De penitentia*, IX, 4 (CChr Series Latina IX, 336).

⁹ "Volo veniam reus speret, petat eam lacrymis, petat gemitibus, *petat populi totius stetitibus*; ut ignoscatur, obsecret". SAN AMBROSIO, *De penitentia*, I, 16, 90 (PL, 16, 515).

¹⁰ "Tenere præterea pauperum manus, viduas obsecrare, presbyteris advolvi, exoratricem Ecclesiam deprecari, omnia prius tentare quam pereas". SAN PAGIANO, *Parenesis* 10 (PL, 13, 1088).

¹¹ "Hoc ergo in Ecclesia facere fastidis, ut Deo supplices, ut patrocinium tibi ad obsecrandum sanctæ plebis requiras; ubi nihil est quod pudori esse debeat, nisi non fateri, cum omnes simus peccatores: ubi ille laudabilior, qui humilior; ille iustior, qui sibi abjectior". SAN AMBROSIO, *De penitentia*, II, 10, 91 (PL, 16, 540).

eso que pide la ayuda de todo el pueblo cristiano". Es así como suceden las cosas cuando, por negligencia, la viña de un campesino ha quedado sin cultivar. El propietario sale en búsqueda de amigos y parientes, reúne un grupo de trabajadores y así es reparado el daño con la ayuda de todos, cuando el trabajo de uno solo no hubiese sido suficiente. "Así el que se apresta a pedir públicamente la penitencia actúa como el propietario que reúne un grupo de viñadores; *ayudado por las oraciones de todos los fieles* se encontrará en condiciones de arrancar las espinas y los cardos que son sus pecados, para que en él pueda crecer la cosecha de frutos buenos, con la ayuda de Dios, y que la viña de su corazón, que habitualmente producía, no racimos, sino espinas, comience a producir el vino de la dulzura espiritual" ¹².

La solidaridad del cuerpo con el miembro enfermo

¿De dónde brota esta necesidad del apoyo de la Iglesia suplicante? ¿Cuál es su motivación teológica? Fundamentalmente, la solidaridad que rige entre todos los miembros del cuerpo eclesial: el cuerpo siente la herida del miembro pecador y colabora en su curación. Este motivo aparece ya en Tertuliano: "El cuerpo no puede gozar cuando uno de los miembros está enfermo; sufre todo entero y *debe trabajar todo entero en la curación*" ¹³. Es precisamente esta solidaridad la que debe motivar la confianza del pecador y la humildad del cuerpo eclesial pues no se trata de una ayuda farisaica sino de una cooperación nacida de la caridad y de la conciencia de que todos somos pecadores: "¿Vosotros teméis las miradas de vuestros hermanos? No os preocupéis: pues ellos están en el mismo caso que vosotros. El cuerpo no se alegra cuando uno u otro de sus miembros está herido: *sufre con él y colabora en la curación*" ¹⁴.

Eficacia de la intercesión eclesial

La plegaria del cuerpo es también plegaria de la Cabeza: Cristo mismo es quien intercede por el pecador por medio de la intercesión de la Iglesia. Allí donde se encuentran uno o dos fieles, la Iglesia está

¹² "Ita ergo et ille, qui publice pœnitentiam vult petere, quasi conrogatam vel combinam dinoscitur congregare; ut *totius populi orationibus adiutus* spinas et tribulos peccatorum suorum possit evellere, ut in eo bonorum messis valeat Deo auxiliante consurgere, et vinea cordis sui, quæ non uvas sed spinas consueverat dare, dulcedinem spiritalis vini incipiat exhibere". SAN CESÁREO, *Sermo LXVII*, 1 (CChr Series Latina CIII, 285).

¹³ "Non potest corpus de unius membri vexatione letum agere: condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est". TERTULIANO, *De pœnitentia*, X, 5 (CChr Series Latina I, 337).

¹⁴ "Quod si fratrum oculos erubescitis; consortes casuum vestrorum timere nolite. Nullum corpus membrorum suorum vexatione lætatur; pariter dolet, et ad remedium collaborat". SAN PACIANO, *Pœnesis*, 8 (PL 13, 1086).

presente y la Iglesia es Cristo: "es por esto, cuando tú extiendes las manos hacia las rodillas de tus hermanos, tú tocas a Cristo, tú oras a Cristo. De la misma manera, *cuando tus hermanos lloran sobre ti, es Cristo quien sufre, es Cristo quien suplica a su Padre*" ¹⁵. La Iglesia está presente en todos sus miembros y Cristo está presente en su Iglesia. Por esto "aquel que no oculta sus pecados a sus hermanos, *será perdonado gracias a las lágrimas de toda la asamblea y gracias al sostén de las oraciones de Cristo*" ¹⁶.

El tema de las lágrimas de la asamblea se asocia fácilmente con otra imagen eclesiológica: la Iglesia madre. Así, por ejemplo: "Si hay un pecado grave que no seas capaz de lavar por ti mismo con las lágrimas de tu penitencia, *que llore por ti la Madre Iglesia, que intercede por cada uno como la madre viuda por sus hijos únicos*" ¹⁷. La imagen debe inspirar confianza al pecador, éste nada debe temer: "nuestra madre la Iglesia rogará por ti, lavará tus faltas con sus lágrimas, Cristo te verá en la aflicción y te dirá: "Dichosos los que lloran porque reirán" (*Lc.*, 6, 21). *Cristo quiere que muchos rueguen por uno solo*. Según el Evangelio, Cristo se conmovió por las lágrimas de la viuda —con la que *la multitud entera lloraba*— y resucitó a su hijo (*Lc.*, 7, 13). Escuchó sin tardanza a Pedro y resucitó a Dorcas (*Hech.*, 9, 36) puesto que *los humildes se lamentaban* de la muerte de su mujer" ¹⁸. Estas escenas bíblicas se verifican en la disciplina penitencial de la Iglesia: el sacerdote no devuelve un miembro a la salud, sin antes haber llorado todos los miembros conjuntamente, porque "el Padre perdona con facilidad al hijo *cuando la madre reza por sus entrañas*" ¹⁹.

La misma temática persevera en el Alto Medioevo en una obra de singular importancia histórica para la teología de la penitencia: el tra-

¹⁵ "Ergo cum te ad fratrum genua protendis Christum contrectas, Christum exoras: neque illi cum super te lacrimas agunt Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat". TERTULIANO, *De penitentia*, X, 6 (CChr Series Latina I, 337).

¹⁶ "In uno et in altero, Ecclesia est; in Ecclesia vero, Christus. Atque ideo qui fratribus peccata sua non tacet, Ecclesiae lacrymis adjutus Christi precibus absolvitur." SAN PACIANO, *Parænesis*, 8 (PL 13, 1086).

¹⁷ "Et si grave peccatum est quod penitentiae tuae lacrymis ipse lavare non possis, flet pro te mater Ecclesia, quæ pro singulis tanquam pro unicis filiis vidua mater intervenit". SAN AMBROSIO, *Expositio in Lucam*, V, 92 (PL 15, 1746).

¹⁸ "Flet pro te mater Ecclesia, et culpam tuam lacrymis lavet, videat te Christus moerentem, ut dicat: «Beati tristes, quia gaudebitis» (*Lc.*, 6, 21). Amat ut pro uno multo roget. Denique in Evangelio motus viduae lacrymis, quia plurimi pro ea flebant, filium eius resuscitavit (*Lc.*, 7, 13-14). Ideo citius exaudivit Petrum, ut Dorcas resurgeret (*Act.*, 9, 36-40); quia pauperes mortem mulieris ingemiscebant." SAN AMBROSIO, *De penitentia*, II, 10, 92 (PL 16, 540).

¹⁹ "Sacerdos quippe pro laico offert oblationem suam, imponit manum subjecto, reditum Sancti Spiritus invocatur, atque ita eum, qui traditus fuerat Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus fuerit, *indicta in populum oratione*, altario reconciliatur, nec prius unum membrum restituit sanitati, quam omnia simul membra conflaverint. Facile quippe ignoscit filio pater, cum mater pro visceribus suis deprecatur." SAN JERÓNIMO, *Dialogus contra luciferianos*, 5 (PL, 23, 167).

tado *De vera et falsa pœnitentia*, que gozó de enorme autoridad por su atribución a San Agustín. Ha pasado casi por entero al Decreto de Graciano y a las Sentencias de Pedro Lombardo y ha impuesto, como si fuesen de San Agustín, soluciones a problemas que sólo lentamente pudieron manifestarse. El opúsculo (probablemente de fines del siglo X o comienzos del XI) no puede menos que reflejar el cambio que se ha producido en la disciplina penitencial y en la reflexión teológica. La penitencia privada se ha abierto camino y la antigua penitencia comunitaria ha quedado reservada para los pecadores públicos. Para éstos (!) "su propia expiación es insuficiente; *hace falta la ayuda de toda la Iglesia entera*. En consecuencia que el pecador se extienda en tierra como si estuviera muerto, que proclame en público que está muerto, que muestre en público los frutos de su penitencia, *para que la muchedumbre llore sobre él* y manifieste cuanto ella sufre" ²⁰. Sucede en este caso —explica el Pseudo-Agustín— como en el evangelio: una muchedumbre ha llorado al hijo de la viuda (*Lc.*, 7, 12); Marta y María han intercedido por su hermano y la muchedumbre lloraba (*Jn.*, 11, 39).

Más adelante, el mismo tratado enuncia la necesidad de la participación de la Iglesia en línea de principio: "El pecador que hace penitencia se esforzará en permanecer en la Iglesia y en tender a la unión con la Iglesia". Y es que "nadie puede hacer convenientemente penitencia *si la Iglesia*, que es una, *no lo sostiene*". Si la Iglesia no viene en ayuda del pecador y no suple lo que le falta, el alma del pecador, muerta por el pecado, no será salvada de las manos del enemigo: "porque es un artículo de fe y un acto de piedad a la vez: las limosnas de toda la Iglesia, *las oraciones*, las buenas obras vienen en ayuda del pecador que reconoce su muerte espiritual y proclama que se va a convertir" ²¹.

Pero la sobrevivencia teológico-literaria del tema no puede disimular la ausencia de un ejercicio comunitario ordinario del poder de intercesión. La consecuencia inmediata que el texto saca del principio eclesial se refiere a la necesidad de evitar un confesor que esté separado de la Iglesia. La intercesión de la Iglesia parece reducirse a la del

²⁰ "In quo docemur publice peccantibus non proprium, sed Ecclesiæ sufficere meritum. Sic itaque mortuus jaceat, sicque se mortuum ostendat, publice mortem suam prædicando, publice fructus pœnitentiæ ostendendo, ut turba ploret amissum, et defleat quam dolet mortuum." PSEUDO AGUSTÍN, *Liber de vera et falsa pœnitentia*, 11 (PL, 40, 1123).

²¹ "Laboret itaque pœnitens in Ecclesia esse, et ad Ecclesiæ unitatem tendere. Nisi enim unitas Ecclesiæ succurrat, nisi quod deest peccatori, sua opitulatione compleat, de manibus inimici non eripietur anima mortui. Credendum est enim, et pietas fidei expostulat credere, quod omnes elemosynæ totius Ecclesiæ et orationes et opera justitiæ et misericordiæ succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem suam. Ideoque nemo digne pœnitere potest, quem non sustineat unitas Ecclesiæ." PSEUDO-AGUSTÍN, *Liber de vera et falsa pœnitentia*, 12 (PL, 40, 1123).

sacerdote confesor cuando, al final del opúsculo, se amonesta al confesor para "que ayude al penitente *con sus oraciones*, sus limosnas y toda clase de buenas obras" ²².

La misma situación refleja el ritual litúrgico de la penitencia tarifada en el Pontifical Romano-Germánico (siglo X). Allí la fórmula del acto de contrición del penitente concluye con el pedido de la intercesión del confesor: "Te ruego me des un consejo, o mejor me indiques la tasa penitencial, tú que eres el mediador oficial entre Dios y el pecador y humildemente *te ruego también que intercedas por mis pecados*" ²³.

La imagen de la Iglesia como la viuda que impetra por sus hijos la encontramos en el siglo XII en el genio conservador de un teólogo y liturgista renano, Ruperto de Deutz: "Esta viuda (*Lc.*, 7, 12) significa la madre Iglesia, *es decir el orden universal de los prelados*, quienes cuidan de las almas que han de ser regeneradas en Cristo y deploran con grande llanto la muerte de cada alma, toda vez que se manifiesta con patentes crímenes. Se muere, pues, el hijo de la viuda, cuando alguien por algún crimen se separa del cuerpo de la Iglesia". Se reconoce sí en la oración de la Iglesia "las voces de esta viuda, la santa madre Iglesia, las que debe emitir por la resurrección de sus hijos quienes tal vez se han dejado arrastrar a la muerte del pecado" ²⁴, pero el tema se ha clericalizado. La intercesión de la Iglesia no es ya la oración comunitaria del pueblo de Dios (en el que, sin duda, ocupa un lugar especial la oración eficaz del pastor) sino la plegaria del "orden universal de los prelados".

II. - LA PRAXIS LITURGICA

El caso del "mathematicus"

¿Cómo ha ejercido la comunidad esta su función intercesora por los hermanos pecadores? Eso es lo que nos interesa registrar ahora. Y comenzamos con una estampa de la vida pastoral, una estampa que puede ser un "ejemplo chocante de la manera franca y directa como se ejercía en aquellos tiempos el ministerio pastoral" ²⁵, pero que es también un testimonio de la corresponsabilidad eclesial, de la manera como el pastor encomendaba a la comunidad cristiana el cuidado, la vigilancia y la oración por el penitente.

San Agustín presenta a su comunidad un pecador arrepentido que

²² "Adjuvet confitentem orando, elemosynas dando, et cetera bona pro eo faciendo." PSEUDO-AGUSTÍN, *Liber de vera et falsa poenitentia*, 20 (PL, 40, 1130).

²³ "Ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas." C. VOGEL-R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du X.^e siècle*, II (Ciudad del Vaticano, 1963), p. 17.

²⁴ RUPERTO DE DEUTZ, *De divinis officiis*, XII, 16 (CChr Continuatio Mediaevalis, VII, 409). Cfr. J. M^o ARANCIBIA, *La imagen del prelado en Ruperto de Deutz*, tesis dactilografiada (Roma, 1969), pp. 150-157.

²⁵ F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas* (Barcelona, 1965), p. 104.

vuelve a la Iglesia y, atemorizado por el poder del Señor, se dirige a la misericordia de Dios. Engañado por el enemigo fue durante mucho tiempo astrólogo (*mathematicus*): engañó, alucinó, sedujo, habló infinidad de mentiras contra Dios, dijo que el adulterio no se comete por voluntad propia sino por Venus; que no se mata por propia decisión, sino por Marte; que Dios no obra justicia, sino Júpiter y otros muchos y no pequeños sacrilegios. Ahora se ha horrorizado de la mentira y al advertir que fue seducido por el diablo, arrepentido, se vuelve a Dios. Parece que su arrepentimiento es sincero, nada indica que tenga móviles espúreos. Por eso concluye el Santo: "es un penitente, sólo pide la misericordia". El obispo lo encomienda a la vigilancia y al amor de la comunidad (*Commendandus est ergo et oculis et cordibus vestris*); "a éste qué véis aquí, amadlo con vuestro corazón, vigíladlo con vuestros ojos". La comunidad entera debe conocerle, seguirle y presentarlo a los hermanos ausentes no sea que el pecador pueda todavía dañar a los hermanos. Esta vigilancia de la comunidad debe confirmar al obispo sobre la seriedad de la conversión: "Guardadlo vosotros, no se os oculten su estilo de vida y sus caminos a fin de que con vuestro testimonio se me confirme que él ciertamente se convirtió al Señor".

Pero no acaba en esta vigilancia y en este testimonio la tarea de la comunidad en la conversión del pecador. Hay algo mucho más trascendental que la comunidad debe realizar si quiere acompañar la conversión del astrólogo: "Rogad por él por Jesucristo. Haced ya mismo vuestra oración por él al Señor Dios nuestro. *Sabemos y estamos seguros que vuestra oración borraré todas sus iniquidades*"²⁶. ¡No se sabe qué admirar más: si la vital participación de la comunidad o la confianza del pastor en la eficacia de la oración intercesora del pueblo de Dios!

La oración de la comunidad

La comunidad entera tomaba muy en serio esta su función de intercesión por los pecadores penitentes. Ninguna ocasión mejor que la "oración común" de los fieles en presencia misma de los penitentes. El testimonio más antiguo lo encontramos en las Constituciones Apostólicas, vasta compilación litúrgico-canónica realizada en Oriente hacia el 380.

Después de la despedida de los catecúmenos, el diácono invita a los mismos penitentes a orar. Luego invita a los fieles a orar por los penitentes. Nótese la inspiración bíblica de la oración:

Oremos con recogimiento, nosotros todos, por nuestros hermanos en estado de penitencia, a fin de que Dios misericordioso les muestre el camino de la expiación,

²⁶ "Orate pro illo per Christum. Prorsus hodiernam precem pro illo fundite Domino Deo nostro. Scimus enim et certi sumus quia oratio vestra delet omnes impietates eius". SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 61, 23 (PL, 36, 747).

reciba su arrepentimiento así como la confesión de su culpabilidad y "aplaste a Satanás bajo sus pies" (*Rom.*, 16, 20) y los libere "de los lazos del diablo" (*II Tim.*, 2, 26) y de los asaltos de los demonios. Que Dios los libere de toda palabra prohibida, de toda acción vergonzosa y de todo mal pensamiento. Que Dios les perdone todos sus crímenes, voluntarios e involuntarios, que "destruya la cédula de la deuda establecida contra ellos" (*Col.*, 2, 14), que los "inscriba en el libro de la vida, que los purifique de toda suciedad de la carne y del espíritu" (*Dan.*, 21, 1; *II Cor.*, 7, 1) y que los devuelva a su santo redil (*Jn.*, 10, 16), porque conoce nuestra naturaleza". ¿Quién puede decir: "Yo he purificado mi corazón, estoy limpio de pecado"? (*Prov.*, 20, 9), pues todos nosotros caemos bajo el peso de la pena (*Si.*, 8, 5).

Oremos más intensamente por los penitentes "porque hay alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia" (*Lc.*, 15, 7), a fin de que Dios, que ama a los hombres, reciba, aplacado, sus oraciones, después que ellos hayan arrojado toda acción mala y se hayan aplicado al bien. Que Dios los restituya en su dignidad anterior y "les conceda la alegría saludable y asegure en ellos el espíritu magnánimo" (*Sal.*, 50, 14). Que tengan parte en los sacrosantos misterios y que, hechos dignos de nuevo de la adopción, obtengan la vida eterna.

Después de esta oración, que probablemente era respondida por toda la asamblea con fórmulas como "Kyrie, eleison" o "Sálvanos, Señor y levántalos por tu misericordia", el mismo diácono invitaba a los penitentes a inclinarse para recibir la bendición del obispo:

Dios todopoderoso, eterno, Señor del universo, creador y ordenador de todas las cosas, que has creado al hombre como el centro del mundo, por Cristo, y le has dado una ley innata y una ley escrita, para que viva según la ley, como un ser dotado de razón.

Tú que has prometido al hombre, después que hubo pecado, tu indulgencia como una incitación a la penitencia, vuelve tus miradas sobre estos penitentes que han humillado sus espíritus y postrado sus cuerpos delante de Ti porque "Tú no te complaces con la muerte del pecador, sino con el retorno del pecador que cambia de camino para poseer la vida" (*Ez.*, 33, 11).

Tú que has recibido la penitencia de los habitantes de Nínive (*Jon.*, 3) y que "quieres que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (*I Tim.*, 2, 4).

Tú que has acogido al hijo pródigo después que hubo dilapidado sus bienes en una vida de placeres (*Lc.*, 15, 11-32) con las entrañas de un padre, en razón de la penitencia que todos ellos han hecho:

Acoged ahora la penitencia de estos que te suplican, "ya que no hay nadie que no peque contra ti" (*I Re.*, 8, 46). "Si tú tomas en cuenta las faltas, Yahvé, Señor, ¿quién subsistirá? Pero el perdón se encuentra junto a Ti" (*Sal.*, 129, 3-4).

Devuelve estos penitentes a tu Iglesia santa, restitúyelos en su primera dignidad y en su gloria, por Cristo, nuestro Dios y Salvador, por quien siempre sean dados a Ti, honor y adoración en el Espíritu Santo, por los siglos. Amén.

Inmediatamente los penitentes eran invitados a retirarse de la asamblea eucarística²⁷. Encontramos aquí la expresión de toda la Iglesia en la intercesión por los pecadores: primero en cuanto oración de toda la comunidad y luego, recogida por el obispo, presidente de la asamblea.

²⁷ *Constitutiones Apostolicæ*, VIII, 9 (ed. F. X. FUNK, Paderborn, 1905, I, págs. 484-486).

Hay otros testimonios. En la Letanía del Papa Gelasio († 496) encontramos dos intenciones que reflejan la preocupación por los pecadores: "Para los que se ven encerrados en la debilidad humana, en los extravíos del espíritu o los errores múltiples del mundo, pedimos la misericordia del Redentor" y poco más adelante: "Por la purificación de nuestras almas y de nuestros cuerpos, *por el perdón de nuestras faltas*, suplicamos al Dios de toda clemencia"²⁸.

También en las Galias encontramos, en la vigilia pascual, después de oraciones por los viajeros, por los enfermos, una oración por los penitentes. Una monición la precede: "Confesando al Dios de la bondad y de la misericordia, que prefiere la penitencia de los pecadores y no su muerte, *en comunión de oraciones y lágrimas por nuestros hermanos y hermanas, supliquemos la misericordia del Señor para que no aleje del perdón de su bondad a quienes confiesan los crímenes de sus pecados*". Sigue un momento de oración silenciosa que es concluido por la plegaria sacerdotal: "Rey de la gloria, que no quieres la muerte del pecador sino que se convierta y viva, concédenos la penitencia de los que se han manchado con los pecados y *que podamos llorar con los que lloran y sufren y gozar con los que gozan*"²⁹.

La anáfora alejandrina de San Gregorio Nacianceno incluye en el seno mismo de la oración eucarística una doble serie de intenciones. En ambas, mientras la comunidad respondía con su *Kyrie eléison* a las diversas peticiones, se encuentra también la oración por los penitentes: "Concede a los que hacen penitencia, tu misericordia" y "A los que pecaron e hicieron penitencia, cuéntalos entre tus fieles"³⁰.

Hoy todavía hasta hace poco, la Iglesia de Milán ha rezado por los penitentes en la antigua letanía de cuaresma, como se acostumbraba hacer antiguamente en la letanía del Papa Gelasio. La letanía ambrosiana del primer domingo de cuaresma incluía una invocación por los penitentes³¹.

Esta súplica resuena hoy en el Oficio de Taizé. Sus oraciones litánicas incluyen intenciones como éstas: "Por nosotros que somos débiles en la fe, *por los que se convierten*, te pedimos. R: Kyrie eléison"; "Nosotros te pedimos por los catecúmenos de la Iglesia, *por aquellos que están probados por el Adversario y por aquellos que se convierten*; afirmamos en la fe, libranos de las tentaciones del mal, recibe nuestro arrepentimiento y perdónanos nuestros pecados. R: Señor, escúchanos"³².

²⁸ Cfr. B. CAPELLE, *Le Kyrie de la messe et le Pape Gélase*. "Rev. Ben.", 46 (1934), pp. 136-138.

²⁹ H. M. BANNISTER, *Missale gothicum*, I (Londres, 1917), n. 243.

³⁰ A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica* (Friburgo en Suiza, 1968), pp. 336 y 370.

³¹ "Pro virginibus, viduis, orphanis, captivis et penitentibus, precamur te. R: Domine, miserere." *Missale Ambrosianum*, ed. 1946, p. 88.

³² *Office de Taizé* (Taizé, 1964), pp. 298 y 346.

La oración sacerdotal

Era normal que este poder de intercesión de *toda* la Iglesia se expresara en la oración sacerdotal. Tenemos, por ejemplo, las intercesiones en el corazón mismo de la Eucaristía: “*Te rogamos por todos aquellos que pecaron y erraron, como hombres. Tú, misericordioso y benigno Dios, esperanza de ellos, no les imputes sus pecados y condónales sus deudas y sus errores*”³³; “*Dios de los espíritus... acuérdate de todos, de los malos y de los buenos. Convierte a los malos, sé protector de los buenos. Concede la salud a los enfermos, la libertad a los presos y la conversión a todos los pecadores*”³⁴; “*Acuérdate, Señor, de toda alma cristiana afligida y vejada, del que necesita la misericordia y el auxilio de Dios, y de la conversión de aquellos que erraron del camino recto*”³⁵.

Mayor significación teológica posee todavía esta plegaria cuando el mismo rito de la reconciliación sacramental se ejerce enmarcado en la plegaria de la asamblea o cuando la misma insustituible intervención sacerdotal en el rito (la absolución) es concebida y expresada como ministerio de intercesión (las fórmulas deprecativas).

De lo primero tenemos un ejemplo temprano en la *Didascalia Apostolorum* (escrita en Siria entre el 220-230: el obispo ejerce su ministerio de reconciliación, impone la mano al pecador “*mientras toda la asamblea ora por él*”³⁶).

Ambas cosas se reflejan en el antiguo ritual de la reconciliación conservado en el Sacramentario Gelasiano. Los penitentes son presentados al obispo por un diácono quien en su admirable peroración expresa la fe en el poder de intercesión del obispo ejercido en el seno de una comunidad orante: “*El penitente incitado a cumplir su expiación por todos los ejemplos que ve en torno a él —dice el diácono— en presencia de todos los asistentes llorosos, grita y proclama, venerable obispo: «Reconozco mis faltas, mi pecado se levanta contra mí...».* Es así que los penitentes invocan y suplican la misericordia de Dios en la aflicción de su corazón. Venerable Pontífice: ¡renueva en ellos lo que el diablo ha roto y corrompido! *Por la cualidad de vuestras oraciones y gracias a la reconciliación que viene de Dios, ¡volved a colocar a estos hombres en amistad con Dios!*”. La plegaria episcopal ejerce el ministerio de la reconciliación en forma de súplica (deprecativa): “*Presta atención a nuestras súplicas, Señor... escucha a quien tú has*

³³ *Anáfora de Juan hijo del trueno* (Iglesia etiope). *Prex Eucharistica*, p. 157.

³⁴ *Anáfora de Santiago hermano del Señor* (Iglesia armenia). *Prex Eucharistica*, pág. 346.

³⁵ *Anáfora de San Marcos el Evangelista* (Iglesia egipcia). *Prex Eucharistica*, p. 109. Podría añadirse además la *Oratio super populum*, que fue considerada en Roma —al menos temporariamente— como oración de intercesión sobre los pecadores.

³⁶ *Didascalia Apostolorum*, II, 41, 2 (ed. FUNK, p. 130).

establecido como ministro de esta obra de reconciliación... *te suplicamos*, Señor, que concedas a tu servidor aquí presente el digno fruto de la penitencia, para que sea reintroducido, después de haber recuperado su inocencia, en tu santa Iglesia de la que se había apartado al pecar... *¡Déjate conmover, te suplicamos, por los gémidos y lágrimas de este tu servidor... Derramamos delante de Ti, Señor, nuestras oraciones y nuestro llanto!...*" ³⁷.

Esta manera de concebir el ministerio de reconciliación como ministerio de intercesión se ha mantenido mientras duraron las fórmulas deprecativas de absolución ³⁸ y ha sido siempre un patrimonio remarkable de las Iglesias orientales ³⁹. Un ejemplo de esta comprensión del rol del confesor lo encontramos en la vida de Simeón Estilita, escrita por Teodoreto. Allí se ve un pecador que "proclamando a todos su transgresión, pide a Dios el perdón de su falta e invoca el socorro del santo, para que él *por sus oraciones todopoderosas* lo arrancase de los lazos del pecado" ⁴⁰.

SUGERENCIAS CONCLUSIVAS

1. Ante todo, cabe preguntarse si todo lo dicho no debería llevarnos a recuperar, allí donde se hubiera perdido, el valor de la oración por los pecadores en la espiritualidad y en la teología cristiana.

Si "la caridad exige que oremos por los demás" e "incluso por los pecadores, para que se conviertan" ⁴¹, ¿no se debe concluir que la oración cristiana, para serlo verdaderamente, debe incluir la intercesión por los pecadores? La renovación litúrgica nos ha reeducado en algunas dimensiones esenciales de la plegaria: la adoración, la alabanza, la acción de gracias. ¿Sucedo lo mismo con la oración de petición, con la intercesión? ¿No es esta última la más amenazada por el neopelagianismo latente en ciertas corrientes secularizantes?

³⁷ L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ* (Roma, 1968), páginas 56-57.

³⁸ Las fórmulas optativas e indicativas comienzan a dominar sólo al final del primer milenio. Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Die lateinische Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck, 1932), p. 202. Habría que referirse especialmente a las notables *Orationes ad Christum* de la liturgia copta. Cfr. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, I (Graz, 1961), pp. 438-439.

³⁹ Cfr. L. LIGIER, *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale* en "N. R. Th.", 89 (1967), pp. 940-967, especialmente 949-951 y la conclusión: "Retenons finalement que l'intercession de l'Eglise est aussi un thème authentique de ce sacrement, particulièrement important en Orient. Il y éclaire la liturgie de la pénitence et sa spiritualité. Il permettra aussi de comprendre le style et le nombre des rites pénitentiels si multiples en ces liturgies. Il pourra enfin tenir une place importante dans une rénovation à venir" (p. 951).

⁴⁰ TEODORETO, *Religiosa historia*, 26 (PG, 82, 1477).

⁴¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiæ*, II-II, q. 83, a. 7, ad 3m.

Por cierto, una oración por los pecadores seriamente cristiana supone, en primer lugar, que ha de brotar de una conciencia humilde y fraterna de la propia fragilidad, evitando así el nada ilusorio peligro del fariseísmo. En segundo término, la intercesión por los pecadores debe incluir una voluntad de reparación y de cambio frente a *todas* las formas de pecado que ofenden a Dios esclavizando al hombre.

Pero además, será preciso reavivar la convicción de que sólo Dios puede perdonar el pecado, y reubicar en la conciencia eclesial (y ecle-siológica) la insustituible tarea de intercesión que la Iglesia ha recibido y ejerce en comunión con Quien la cumplió, de manera suprema, en aquel "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen" (Lc., 23, 32) que daba contenido al gesto sacrificial de la cruz.

2. La práctica de la intercesión por los pecadores podría asumir diversas formas, en la piedad individual y comunitaria de los cristianos. Allí donde el cristiano toma conciencia de la realidad del pecado, allí debería estar presente la intercesión. Esto sería de particular importancia en todos los casos en los que el cristiano se enfrenta con el pecado del prójimo, sea padeciéndolo, sea esforzándose por corregirlo (en la corrección fraterna, en la confesión entre hermanos⁴², en la amonestación paterna, etc.), sea perdonándolo sacramentalmente.

Una adecuada expresión litúrgica a nivel comunitario podría encontrarse en la *prex fidelium* de la liturgia eucarística o en las oraciones intercesoras de la nueva *liturgia horarum*.

3. Pero, sin duda, es en el ámbito mismo del sacramento de la Penitencia donde debería recuperarse la práctica de la oración por los pecadores. La misma comprensión teológica del sacramento ganaría si se considerase la oración intercesora de toda la Iglesia como parte esencial del sacramento y se situase la intervención reconciliadora del obispo o del presbítero en el contexto mismo de esa oración eclesial.

Esto debería llevar, ante todo, a una revisión de la forma misma de la absolución. Los ejemplos citados son suficientemente inspiradores. Las fórmulas optativas (*Misereatur tui...*) o indicativas (*Ego te absolvo...*) podrían ser reemplazadas o integradas en fórmulas deprecativas⁴³. Esto permitiría superar una evidente anomalía: el sacramento de la penitencia es el único rito de la liturgia romana que no incluye ninguna palabra dirigida a Dios.

Pero además, habría que recuperar la oración por los pecadores en el desarrollo mismo del rito sacramental. En el mismo ritual de la celebración "privada" podrían preverse momentos (y fórmulas) de ple-

⁴² Cfr. W. KASPER, *¿Confesión fuera del confesonario?* en "Concilium", 24 (1967), pp. 36-47, especialmente p. 43.

⁴³ Lo dicho valdría también para la forma sacramental de la unción de los enfermos.

garia del penitente y del confesor ⁴⁴ y, con mayor razón, la oración penitencial de la comunidad entera no debería faltar nunca en la celebración comunitaria del sacramento ⁴⁵.

LUIS ALESSIO

⁴⁴ Como se encuentran, por ejemplo, en el *Ordo* de la penitencia tarifada del *Pontifical Romano Germánico*, XCIX, 44-81 (ed. VOGEL-ELZE, II, pp. 14-23).

⁴⁵ Cfr. nuestro artículo *La celebración comunitaria del sacramento de la penitencia* en "Actualidad Pastoral" IV (1971).

COMPENDIO POPULAR DE NUESTRA FE CATOLICA

En la Asamblea del Episcopado Argentino de noviembre 1969, los obispos encargaron a la Comisión Episcopal de Catequesis la elaboración de un *Compendio popular de las principales verdades de nuestra santa fe*. Se pensó especialmente en aquellos ambientes donde los pastores no pueden llegar con una catequesis sistemática.

Se formó una comisión de 13 miembros: sacerdotes, religiosos y laicos de distintas partes del país. En el mes de marzo de 1970 se elaboró un primer anteproyecto, incompleto, que fue sometido al juicio de algunos obispos y de unos cincuenta sacerdotes y catequistas. El segundo anteproyecto fue elaborado y enviado a todos los obispos y a ciento cincuenta sacerdotes y catequistas, en agosto de 1970.

En base a las observaciones y dos sugerencias de treinta y cuatro obispos y ochenta catequistas que contestaron, se reelaboró este segundo proyecto, presentado en la reunión del Episcopado de octubre 1970. En esta reunión se aprobó el trabajo presentado y se incorporó todavía una serie de correcciones. Ahora tiene que ser enviado a la *Congregatio pro Clericis* para su conformidad y saldrá publicado a principios del año 1971.

Este *Compendio* pretende ser una presentación orgánica de la fe de la Iglesia, en su formulación actual, en vista a una catequesis de adultos de ambiente popular.

Será un librito de unas 70 páginas, dividido en 21 capítulos, repartidos en tres grandes partes. Estas partes forman como tres ciclos concéntricos que bien pueden ser tres etapas en la catequesis. La primera parte presenta a Cristo, Salvador de los hombres; la segunda parte, la Iglesia: pueblo de Dios en el mundo, y la tercera, el camino del cristiano hasta su encuentro definitivo con Dios. Al final se añade un apéndice que contiene las principales oraciones del cristiano. Entre los capítulos se han insertado de vez en cuando textos evangélicos más largos que tienen como finalidad poner en manos de la gente las páginas más hermosas del Evangelio.

El método seguido en cada capítulo es el siguiente. Comienza con un párrafo que plantea la cuestión central del capítulo y da pautas para partir de situaciones concretas. Después sigue el desarrollo dentro del cual se destacan algunos párrafos que describen o definen lo principal del tema. Después de esta exposición viene una cita bíblica que tiene como finalidad posibilitar el encuentro entre el creyente y la palabra de Dios vivo. Seguidamente viene, en un recuadro, un resumen de lo expuesto, unas veces en forma de definición, otras en forma de exhortación, otras de oración. Se añaden además dos o tres referencias bíblicas y algunas preguntas cuya respuesta se halla en la exposición para facilitar la fijación.

El *Compendio* está destinado a un público muy amplio. Por eso se ha tratado de mantener un estilo sencillo. Sabemos, sin embargo, que es imposible que un libro de esta índole se adapte a todos los ambientes que encontramos en nuestro país. Por eso la importancia de una gradual adaptación a las distintas regiones y ambientes de la población.

Ningún libro puede reemplazar al catequista, sea éste el sacerdote, la maestra de escuela o simplemente la madre de familia. Al catequista le toca adaptar el lenguaje y ubicarse en la situación concreta del catequizando.

El *Compendio popular* está hecho en función de catequesis y no de evangelización. Sin embargo, creemos que puede ser un estímulo para la evangelización, en primer lugar como expresión orgánica de la fe, y en segundo lugar por las pautas implícitas de evangelización que contiene.

CONTENIDO

I PARTE: *Presentamos el mensaje de Cristo, que ilumina el sentido de nuestra vida y nos hace hijos de Dios.*

1. Presentación.
2. El hombre en el mundo.
3. Dios sale al encuentro de los hombres. Relato del nacimiento (Lc).
4. Jesús, Hijo de Dios y hermano nuestro.
5. Cristo vive para siempre entre nosotros. Relato de muerte y resurrección de Jesús (Lc).
6. Resucitados con Cristo a una vida nueva por el bautismo.

II PARTE: *Somos el pueblo de Dios, que hace presente en el mundo la salvación para todos los hombres.*

1. La historia del pueblo de Dios.
2. La Iglesia, nuevo pueblo de Dios en el mundo.
3. La Iglesia es una comunidad de hermanos.
4. Unidos en Cristo para que el mundo crea.
5. La Virgen y los santos nos acompañan. Relato de la Anunciación y Magnificat (Lc).
6. La Iglesia permanece fiel a la Palabra de Dios. Parábola del sembrador (Mc).
7. La Iglesia reúne en torno a la mesa de la eucaristía.

III PARTE: *Este es el camino que nos abrió Jesús para que lleguemos a la casa del Padre.*

1. Nos animan la fe, la esperanza y la caridad. Confianza en la Providencia (Lc).
2. Hacemos oración con Jesús y con todo el pueblo de Dios.
3. El Señor consagra nuestra vida.
4. Jesús nos conduce por el camino de la vida. Parábola del buen samaritano (Lc).
5. La libertad de los hijos de Dios.
6. Dios nos ofrece su perdón en la penitencia. Parábola del hijo pródigo (Lc).
7. Creemos en la vida eterna.
8. Dios es amor.

Las principales oraciones del cristiano.

Las principales características catequísticas del *Compendio* son las siguientes:

- Presentación de la fe cristiana en forma expositiva, en lugar de preguntas y respuestas;
- Una formulación histórica y testimonial que enriquece lo puramente notional;
- Un proceso catequético ascendente: desde lo conocido hacia la plenitud del misterio, en lugar de descendente;
- Un carácter trinitario salvífico marcado en todo su desarrollo;
- Un esfuerzo por integrar los valores terrenos y antropológicos dentro de un esquema que permanece claramente cristocéntrico y teotético.

PROPUESTA (HECHA CON CARÁCTER PERSONAL)

El *Compendio* ha sido aprobado por el Episcopado con el compromiso de que sea revisado dentro de cinco años. ¿Podemos contar con la colaboración de los teólogos para preparar esta revisión? Los estudios teológicos y bíblicos nos pueden ayudar mucho a condición de que respeten las exigencias de la catequesis.

FRANCISCO DE VOS

Córdoba, noviembre de 1970.
Primera Semana de Teología.

CRONICA DE LA PRIMERA SEMANA ARGENTINA DE TEOLOGIA¹

I. — ORGANIZACION Y PREPARACION DE LA SEMANA

Con los auspicios de la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo se realizó en Villa Allende, sierras de Córdoba, del 2 al 6 de noviembre de 1970 la Primera Semana Argentina de Teología para considerar el tema: "LA IMAGEN DE DIOS Y EL HOMBRE ARGENTINO".

La comisión organizadora, coordinada por el P. *Estanislao Karlic* con la asistencia infatigable del P. *Luis Alessio*, estaba integrada por delegados regionales entre los cuales figuraban el P. *Ricardo Ferrara*, de nuestra Facultad de Teología, y los PP. *Carlos Aguirre*, *Roberto D'Amico* y *Armando Levoratti*.

Se trataba de organizar un encuentro teológico argentino no sólo porque sus participantes serían de esa nacionalidad, sino porque el tema elegido debería responder válidamente a la propia situación del país con respecto a la fe cristiana. La intención que presidía era realizar una "semana" en base a un estudio sociológico para conocer la situación actual del hombre argentino con relación al tema de *Dios*. Los datos obtenidos deberían luego ser "leídos" a la luz del Evangelio y permitir proponer algunas ideas orientadas a la consideración pastoral. Estos dos aspectos correspondían al típico trabajo teológico.

Con la ayuda económica del Episcopado de los Estados Unidos comenzaron los trabajos de la encuesta sociológica. Primero se pensó en la posibilidad de realizarla a nivel de todo el país, pero después las dificultades múltiples hicieron necesario circunscribir el trabajo sociológico al "hombre medio" de Córdoba. Gracias a una labor meritoria y de largo alcance la encuesta no sólo se terminó sino además fue publicada diligentemente bajo la dirección de la Dra. *Eva Chamorro Greca*, en un volumen que estuvo a disposición de los futuros miembros del encuentro con cuatro meses de antelación. La Semana tendría sentido en la medida en que los datos de la encuesta hubiesen agudizado la reflexión de todos. Más adelante transcribiré el cuestionario utilizado por la encuesta, que permite comprender algunas de las objeciones y discusiones del congreso.

Fijada la fecha para la primera semana de noviembre², quedó establecido el procedimiento a seguir en el desarrollo de las sesiones. Ante todo, se haría una presentación crítica de la encuesta sociológica que estableciese con claridad los presupuestos y los límites del método sociológico empleado. Los restantes días se dedicarían a escuchar una *ponencia* general, a la que seguirían las respuestas del conferenciante a las preguntas y objeciones de los auditores. Después se leerían algunas *comunica-*

¹ Cfr. EDUARDO BIERZYCHUDEK: *Primera Semana Argentina de Teología*, en "Revista Bíblica", 32 (1970), pp. 359-365.

OSVALDO D. SANTAGADA: *La Primera Semana Argentina de Teología*, en "Criterio", 43 (1970), p. 922-924.

VIGENTE O. VETRANO: *Primera Semana Argentina de Teología*, en "Actualidad Pastoral", 3 (1970), p. 171-172.

² Cfr. *Convocatoria a los profesores y/o licenciados en Sagrada Teología*, en "Revista Bíblica", 32 (1970), p. 244.

ciones sociológicas sin posibilidad de discusión. Por la tarde habría dos horas de *discusión en grupos* y una *reunión general*.

El lugar elegido fue el Colegio San Alfonso que los Padres Redentoristas tienen en Villa Allende, a causa de su cercanía a la capital cordobesa y de la comodidad que podía dispensarse a un grupo de casi un centenar de invitados.

II. — REALIZACION DE LA SEMANA

El PRIMER DÍA, luego de la celebración inaugural presidida por Mons. *Raúl Pri-matesta*, arzobispo de Córdoba, y después de la presentación general de la Semana por el P. *Estanislao Karlic*, el doctor *Adolfo Critto* tuvo a su cargo las consideraciones sobre el "Estudio sociológico" previo. Ante todo, comenzó señalando los límites del método sociológico que deben ser tenidos en cuenta por todos, a saber a) las conclusiones se aplican sin extrapolaciones al grupo observado; b) las variables no son exhaustivas, pues se han elegido algunas y descartado otras; c) las respuestas a la encuesta han sido *verbales* y por consiguiente es lógico preguntarse si reflejan con veracidad el pensamiento y la conducta de los encuestados; d) un estudio sociológico es exploratorio y descriptivo y debe considerarse como un punto de partida.

El estudio se realizó de 1968 a 1970, entrevistándose a 695 personas mayores de 14 años en base a un muestreo por cuotas y no al azar, lo que significó mayores costos. El cuestionario contenía estímulos estructurados dirigidos a obtener respuestas de los entrevistados: es una técnica indirecta de poca validez porque se analiza y se juzga un hecho a partir de ciertas respuestas.

El debate posterior fue interesante, ya que permitió aclarar la interpretación y el valor de la encuesta como base para un análisis teológico. A las preguntas del P. *Ferrara* sobre la posibilidad de que la encuesta reflejase al hombre medio argentino y una alta catequesis cordobesa, no se pudo contestar afirmativamente. Es más probable que la encuesta refleje al hombre medio de la Argentina urbana. El P. *Basso* hizo ciertas observaciones sobre las preguntas del cuestionario, notando en primer lugar la ausencia de la escuela como fuente de la fe, ya que hubiese sido muy importante saber si la escuela es motivación u obstáculo para la fe. Señalaba, además, la contradicción que supone la respuesta del 97 % de "creer en Dios" y con el mismo porcentaje de interesarse en primer término por la familia: habría una aceptación "nominal" de Dios que no está vinculada a una aceptación de Dios como objeto de interés. Por último, expresó su admiración de que la pregunta "¿Cree en Dios?" hubiese sido colocada como primera de la encuesta. El P. *Sartor* notó que la Iglesia ni como signo ni como sacramento en el cuestionario. La objeción mayor a la encuesta provino luego del P. *Ferrara*, para quien hay preguntas clave que no se hacen (el P. *Briancesco* mencionó toda la temática del "más allá" y la escatología, ausentes en el cuestionario) sobre la paternidad de Dios. Eso mostraría que la encuesta está más en la línea de la psicología de las motivaciones y no de la psicología profunda.

La SEGUNDA JORNADA se abrió con la ponencia del P. *Domingo Basso O.P.* sobre "Las vías de la creencia en Dios" que, como el resto de las conferencias, ha sido publicada íntegramente en las Actas de la Semana. En el debate posterior, los PP. *Casá* y *Briancesco* destacaron las dificultades del lenguaje de la fe.

La comunicación del P. *Enrique Küppers C.S.S.R.* sobre la no creencia práctica, trató de presentar una tipologización de la experiencia pastoral. Algunos señalaron luego que no es lo mismo "no-creencia" que "carencia de práctica".

En la asamblea vespertina el P. *Scannone*, hablando en nombre de dos grupos, indicó la necesidad de distinguir entre mera religiosidad y fe cristiana. Los PP. *Irigoyen* y *J. Martín* manifestaron la importancia de la liturgia cristiana como vía de acceso a la fe. El P. *Briancesco*, por su parte, destacó la prioridad de la familia como hecho comprobado en la encuesta para la transmisión de la fe cristiana.

La TERCERA JORNADA comenzó con la exposición del *P. Ricardo Ferrara* sobre "El nombre de Dios: el Padre". Siguió luego la comunicación del *P. J. C. Scannone S.I.* "En torno a las imágenes filosóficas sobre el Dios de la historia". El debate general presentó la crisis de la imagen de paternidad en una sociedad en cambio, y el *P. Ferrara* señaló que sería mejor partir "del amor" para dirigirse al nuevo modelo de familia moderna.

A la pregunta del *P. Chiesa* si se puede hablar hoy de Dios o si es mejor hablar del hombre y de Dios implícitamente (como elige el Catecismo holandés), se respondió que el lenguaje sobre Dios brota de la misma confesión de fe cristiana y de la oración de la Iglesia: su lugar es pues absolutamente original.

El CUARTO DÍA como los anteriores, comenzó por la celebración de la misa, presidida esta vez por *Mons. Antonio Rossi*, obispo de Venado Tuerto y presidente de la comisión episcopal de Fe. Fue autor de la ponencia de ese día, dedicado a estudiar "La imagen de Cristo", el *P. Ramón Bilbao, C.M.F.*

Después de ese análisis, el *P. Francisco De Vos*, responsable del Instituto de Catequis de Buenos Aires, explicó la preparación y el contenido del nuevo "Compendio popular de la fe católica", aprobado por el Episcopado, que es "una presentación orgánica de la fe de la Iglesia en su formulación actual en vista a una catequesis de adultos en ambiente popular".

Otra comunicación de esa jornada fue la del *P. Joaquín Ruiz Escribano S.I.* (fallecido en un accidente hace pocos meses) sobre "Los soportes cristológicos de la «Gaudium et Spes»" (leída por el *P. Valverde*).

La ÚLTIMA JORNADA se dedicó al estudio del tema "Dios y los valores humanos". La ponencia principal la tuvo el *P. Orlando Yorio S.I.*, quien trató de presentar un nuevo método teológico partiendo de la experiencia humana. El *P. Roberto Sartor* expuso unas reflexiones sobre "Oración e imagen de Dios". Algunos participantes sugirieron que el método empleado en la ponencia, más que propiamente teológico, era pastoral, es decir, una casuística inteligente (grupo 2). Otros señalaron que no se había distinguido entre "caso límite" y "enfermedad". El debate volvió a presentar el problema del método: se trata menos de un método teológico que de un aporte de la psicología a la pastoral, porque falta el momento universal, especulativo y en cuanto método no va a la realidad última de las cosas (*PP. Irigoyen, Scannone y Ferrara*).

Por la tarde finalizaron su trabajo las comisiones de estudio y se realizó una evaluación común de la Semana. Se señaló el valor de conocimiento mutuo, la riqueza conceptual y vivencial de las ponencias. Hubo palabras de agradecimiento a los organizadores y a los redentoristas por su magnífica hospitalidad. También se expusieron algunas proposiciones para perfeccionar los próximos encuentros. Finalmente se expresó en una evaluación el mérito de esta Semana para el contacto con el magisterio episcopal, en orden a los problemas de la evangelización argentina.

Mons. Antonio Rossi concluyó el congreso, manifestando con un discurso final la importancia de esta primera reunión de teólogos argentinos para el pensamiento cristiano en Latinoamérica.

La realización de esta Semana de Teología provoca ciertos interrogantes sobre el orden elegido. ¿Cuál es el objetivo de una ponencia: dar una clase magistral sobre un tema, o una reflexión original, o un planteo novedoso, o un punto de partida para la discusión posterior, o una exposición breve de una situación, o los resultados de una investigación? La pregunta surge a causa de la excesiva longitud que tuvieron las ponencias (algunas duraron casi tres horas). Asimismo, ¿qué sentido tienen las "comunicaciones"? ¿Cuál es el lugar exacto de los "grupos de trabajo" vespertinos? ¿Para qué sirve la "reunión general"?

Si el congreso de Villa Allende se realizaba sobre la base del "estudio sociológico",

la realidad demostró que para la gran mayoría de los participantes los datos de la encuesta eran totalmente ignorados. De hecho, muchos adquirieron la publicación durante los días del encuentro. Si, por su parte, los relatores habían leído cuidadosamente ese estudio, con todo no se vio que la estructuración de su exposición estuviese vinculada a él. En efecto, las reflexiones sobre la encuesta en algunos casos, como en la última ponencia, no existieron; en otros, como en la segunda, no fueron consideradas partes de la misma.

Pero no solamente los resultados de la encuesta eran importantes, sino también el *lenguaje* empleado en la redacción de las preguntas del cuestionario. ¿Qué significa, en efecto, "sentir a Dios", "acercarse a Dios", "tener fe", "ser bueno", "ayudar de Dios", etc. en preguntas verbales a gente de toda formación y nivel? Faltó, pues, una verdadera búsqueda teológica en torno a la encuesta, por más que continuamente se invocase a "la realidad argentina". Si se hizo una encuesta para detectar lo que pensaba el "hombre medio" cordobés, bien se puede hacer otra al mismo tiempo con los miembros del congreso. No existe una labor teológica seria sin una preparación remota de la temática a tratar. El resultado es que cada uno se ubica en su nivel y en sus preocupaciones, para responder quizás a temáticas que escapan a su competencia o a su grado de preparación. Algunos trabajos previos, hechos circular entre los que prometan su asistencia, junto a una bibliografía sumaria e introductoria, permitirían un auténtico "encuentro teológico". De lo contrario, un congreso puede ser "otra reunión más".

La Semana de Teología ha permitido, en ese sentido, pulsar el ambiente teológico argentino y promover una tarea que ciertamente será fecunda para la reflexión especulativa y la pastoral.

III. — LA "SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGOS"

En la noche del jueves 5 de noviembre tuvo lugar una reunión de los participantes de la Semana de Teología en la que se propuso el proyecto de establecer una sociedad argentina de teólogos. Luego de un variado intercambio de opiniones, se decidió organizar dicha sociedad, con la finalidad de estrechar el contacto con los obispos argentinos, salir al encuentro de la evangelización en nuestra patria y reflexionar sobre la realidad en un momento auténticamente teológico especulativo. Se hizo notar cómo el teólogo hace su reflexión desde un carisma peculiar y su función no es ni profética, ni magisterial, ni evangelizadora. Eso no significa que las "urgencias inmediatas" no le conciernen, sino más bien que le tocan de acuerdo con su método y con su propio campo de trabajo.

En la mañana del viernes 6, el P. Karlic volvió a retomar la conveniencia de establecer la sociedad con los presentes en la Semana, constituidos miembros exclusivamente en su calidad de docentes o investigadores, o bien en cuanto cualificados por un título académico, y mediante el pago de una cuota de incorporación. La sociedad así formada debería elegir tres miembros directivos, uno de los cuales actuaría como presidente. Este, a su vez, designaría sin intervención de los miembros, un secretario y un tesorero. El cuerpo directivo así formado debería organizar otro congreso antes de transcurridos dos años desde el presente.

Se procedió entonces a la elección del comité directivo. Para el cargo de presidente hubo los siguientes votos: Karlic (45), Ferrara (11), Vetrano (5), Scannone (2), Levoratti (2). Quedó elegido, pues, el P. Estanislao Karlic, que actúa como Director del Estudio Teológico de Córdoba.

Para los dos cargos restantes el escrutinio dio los siguientes resultados: Vetrano (41), Ferrara (24), Levoratti (18), Santagada (16), Scannone (15), Alessio y Aguirre (5), Amado (2), Bilbao, Camargo, Mejía, Vicentini y Yorio (1). Quedaron

elegidos los PP. *Vicente Vetrano*, y *Ricardo Ferrara* como titulares y *Armando Levoratti* como suplente.

IV. - PARTICIPANTES

1. OBISPOS:

- Mons. Dr. *Raúl F. Primatesta*, arzobispo de Córdoba.
 Mons. *F. Antonio Rossi*, obispo de Venado Tuerto, Presidente de la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo.
 Mons. *Enrique Rau*, obispo de Mar del Plata, miembro de la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo.
 Mons. *Andrés Sapelak*, exarca ucraniano, miembro de la Comisión Episcopal.
 Mons. *Enrique Angelelli*, obispo de La Rioja.
 Mons. *Ramón J. Castellano*, arzobispo tit. de Giomnio, residente en Santiago del Estero.

2. PRESBITEROS:

- Acosta, César* (24 de setiembre 319, Santiago del Estero)
Aguirre, Carlos M. (Piedras 7150, Santa Fe)
Alessio, Luis (Avda. V. Sársfield 139, Córdoba)
Alvarez, Alfredo (Don Bosco 4013, Capital Federal)
Amado, Oscar (Pje. Catedral 1750, Mar del Plata)
Angotzi, Hugo (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Arancibia, José M. (Av. Vélez Sársfield 539, Córdoba)
Arbo, José R. (Don Bosco 2635, Tucumán)
Basso, Domingo (Defensa 422, Capital Federal)
Baztan, Ricardo (Col. S. Alfonso, Villa Allende, Cba.)
Bierzchudek, Eduardo (Col. San Javier, Rafael Calzada, B. A.)
Bilbao, Ramón (Villa Claret, La Tablada, Cba.)
Briancesco Eduardo (José Cubas 3543, Capital Federal)
Bustanza, Román (Buenos Aires 3630, Mar del Plata)
Camargo, Jorge (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Cano, Joaquín (Tambo Nuevo 104, Bajo Galán, Cba.)
Cappelutti, Leonardo (El Maestro y San Miguel, Bartolomé Mitre, B. A.)
Casa, Félix (Col. San Alfonso, Villa Allende, Cba.)
Cavicchi, Hugo (B. Mitre 575, San Nicolás)
Colls, Reginaldo (Defensa 422, Capital Federal)
Constantino, Edgard (S. Martín 746, Mendoza)
Chiesa, Alfredo (José Cubas 3543, Capital Federal)
D'Amico, Roberto (9 de Julio 1008, Córdoba)
De Vos, Francisco (Sáenz 572, Lomas de Zamora)
Drewniak, Aldo (Tambo Nuevo 104, Bajo Galán, Cba.)
Ferrara, Ricardo (José Cubas 3543, Capital Federal)
Ferro, Luis S. (Defensa 422, Capital Federal)
Filipuzzi, Juan (Constitución 756, Río Cuarto)
Fink, Pedro L. (Col. S. Alfonso, Villa Allende, Cba.)
Frank, Alfonso (Casilla 141, Paraná)
Gallo, Luis (Instituto Villada, Cba.)
Gastaldi, Italo (Instituto Villada, Cba.)
Gastaldi, Néstor (Pte. Roca 150, Rosario)
Giammarino, Antonio (Pje. Catedral 1750, Mar del Plata)
Giustozzi, Enzo (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Guilmot, Paul (Ituzaingó 779, Córdoba)
Irigoyen, Miguel A. (Cangallo 2234, Capital Federal)
Karlic, Estanislao (Av. V. Sársfield 539, Córdoba)

Kuppers, Enrique (Col. S. Alfonso, Villa Allende, Cba.)
Levoratti, Armando (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Loza, Eufemio (Col. S. Alfonso, Villa Allende, Cba.)
Luzzi, Jacinto (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Maccio, Juan (Buenos Aires 261, Río Cuarto)
Marangoni, Victor (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Martin, Juan P. (Instituto Villada, Cba.)
Martin, Orlando (Perú norte 491, San Juan)
Mendia, Jesús M. (San Marín 411, Azul)
Miani, Leónidas (Antonio del Viso 485, Córdoba)
Mugica, Pedro N. (Defensa 422, Capital Federal)
Nardoni, Enriue (Seminario S. Carlos, Capitán Bermúdez, S. Fe)
O'Dwyer, Malaquías (Casilla 141, Paraná)
Pombo, Alfredo (Gral. Arenales 1134, San JJuan)
Redmond, Richard (Seminario S. Carlos, Capitán Bermúdez, S. Fe)
Rodriguez, Roberto (Seminario Menor, Jesús María, Cba.)
Roldán, Benigno (Universidad de la Patagonia, Comodoro Rivadavia)
Rubiolo, Eugenio (Independencia 137, Córdoba)
Rueda, José M. (Universidad Católica, Salta)
Sáenz, Alfredo (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Santagada, Osvaldo (José Cubas 3543, Capital Federal)
Sartor, Roberto (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Scannone, Juan C. (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Valverde, Gregorio (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Vermal, Jorge (9 de Julio 165, Tucumán)
Vetrano, Vicente (22 y 31, Mercedes, B. A.)
Vicentini, José I. (Av. Mitre 3226, San Miguel)
Villalba, Luis H. (José Cubas 3543, Capital Federal)
Weber, Pedro (Col. S. Alfonso, Villa Allende, Cba.)
Yorio, Orlando (Av. Mitre 3226, San Miguel)

3. CRISTIANOS DE OTRAS CONFESIONES:

Ruuth, Anders (Gaspar Campos 6151, José C. Paz, B. A.)
Sabanes, Julio (Lima 171, Córdoba)
Sintado, Carlos A. (Calle 6, n. 339, Cerro de las Rosas, Cba.)

5. - TOTAL DE PARTICIPANTES

Obispos	6
Presbíteros	69
Otros cristianos	3

78

V. - TEXTO DEL "CUESTIONARIO" PARA LA ENCUESTA SOCIOLOGICA

[Creencia en Dios]

1. ¿Cree usted en Dios? Si No

[Fuente de la creencia]

2. ¿Cree usted en Dios?

1) ¿Porque se lo enseñó su padre?

2) ¿Porque se lo enseñó su madre?

3) ¿Porque se lo enseñó su abuela?

4) Porque se lo enseñaron otros de su familia, otros parientes? ¿Cuáles?

- 5) ¿Porque considerando usted los problemas de la vida, sintió necesidad de aceptar ue Dios existe?
- 6) ¿Porque en un hecho de la vida que lo impresionó fuertemente, usted descubrió a Dios?
- 7) ¿Porque se lo enseñó un ministro de religión (cura, pastor, rabino, etc.)?
- 8) ¿Porque se lo enseñó su maestra?
- 9) ¿Por convicción propia?
- X) No sé
- Y) No corresponde

[Razonabilidad de la creencia]

3. Si usted no cree en Dios, ¿por qué piensa así?
 - 1) Porque el hombre puede vivir-tranquilamente-sin-Dios?
 - 2) ¿Porque si Dios existiera, no existiría tanto mal en el mundo?
 - 3) ¿Porque los que dicen que creen en Dios no lo "muestran" con su vida?
 - 4) ¿Porque usted piensa que la ciencia demuestra que Dios no existe?
 - 5) ¿Porque usted cree en "algo-que-no-es-Dios", pero que ocupa su lugar en su vida? ¿Qué es?
 - 6) ¿Por otra razón? ¿Cuál?
- X) No sé
- Y) No corresponde.

[Temporalidad de la creencia]

4. ¿Usted creyó alguna vez en Dios?

Si

No.
5. ¿Por qué dejó de creer en Dios?
6. ¿Cree usted que los descubrimientos que hay en medicina, televisión, viajes espaciales, armas atómicas, etc.
 - 1) ¿No tienen importancia en las relaciones del hombre con Dios?
 - 2) ¿Pueden alejar a los hombres de Dios?
 - 3) ¿Pueden ayudarles a acercarse a Dios?
 - 4) ¿Pueden crearles problemas en su creencia?
- X) No sé
- Y) No corresponde.
7. ¿Cuál o cuáles de estas cosas alejan a la gente de Dios?
 - 1) ¿La enfermedad?
 - 2) ¿La salud?
 - 3) ¿El trabajo?
 - 4) ¿La pobreza?
 - 5) ¿La riqueza?
 - 6) ¿La ignorancia?
 - 7) ¿La falta de educación religiosa?
 - 8) ¿La vida licenciosa u otros vicios?
 - 9) ¿El apego a las cosas de este mundo?
 - 10) ¿El aburrimiento, la angustia, el hastío, la soledad?
 - 11) ¿El exceso de normas morales, que hacen insoportable a la religión?
 - 12) ¿Otra cosa? ¿Cuál?
8. ¿Cree usted que si la gente tuviera todo lo necesario para una vida decente: habitación, vestimenta, educación, etc., se acercaría más a Dios?

Si

No

No sé

No corresponde.

¿Por qué?

9. De las cosas que a continuación se detallan, marque por orden de importancia las tres (1º, 2º, 3º) que usted toma con mayor empeño y ardor:

- 1) Su salud
- 2) Su trabajo
- 3) Su educación
- 4) El amor entre hombre y mujer
- 5) Su familia
- 6) El amor al prójimo
- 7) La profesión
- 8) La justicia
- 9) Su partido político
- 10) La gente de su misma condición social
- 11) Su patria
- 12) Dios
- X) No sé
- Y) No corresponde

10. Lo que usted marcó con el número 1º ¿por qué es lo más importante?

11. ¿Siente que Dios está cerca de usted?

- 1) ¿Cuándo sufre?
- 3) ¿Cuándo trabaja?
- 3) ¿Cuándo hace algo en bien de los demás?
- 4) ¿En los hechos de la naturaleza?
- 5) ¿Cuándo a usted le va bien?
- 6) ¿Cuándo a usted le va mal?
- 7) ¿Cuándo reza?
- 8) En los hechos comunes de la vida diaria?
- 9) ¿En otros momentos? ¿Cuáles?
- 10) Siempre
- 11) Nunca
- X) No sé
- Y) No corresponde

12. ¿Cuándo a un hombre le va bien en la vida es:

- 1) ¿Por suerte o casualidad?
- 2) ¿Porque Dios lo ayuda?
- 3) ¿Por lo que llaman "destino"?
- 4) ¿Por su propia voluntad?
- 5) ¿Por otra cosa? ¿Cuál?

13. ¿Cree usted que puede ser bueno sin la ayuda de Dios?

Sí

No

No sé

No corresponde

14. ¿Cree usted:

- 1) ¿Que los hombres deben acercarse a Dios solos?
- 2) ¿O que para acercarse a Dios deben reunirse con otros y no hacerlo solos?
- 3) ¿O cree usted que, por el contrario, cuando los hombres se reúnen y se ayudan entre ellos ya no necesitan de Dios?

X) No sé

Y) No corresponde

15. ¿Cuando usted necesita de una fuerza superior a la suya (la ayuda de Dios o de aquello que usted considera el valor supremo de su vida) recurre:
- 1) ¿A alguna ceremonia religiosa colectiva? ¿Cuál?
 - 2) ¿A procesiones
 - 3) ¿A peregrinaciones?
 - 4) ¿A asambleas?
 - 5) ¿A predicaciones?
 - 6) ¿A conferencias o clases?
 - 7) ¿A discusiones en grupos de personas interesadas?
 - 8) ¿A socorrer, con otros, a personas necesitadas? (Por ejemplo, perteneciendo a alguna asociación)
 - 9) ¿A conversaciones en familia?
 - 10) ¿A los amigos?
 - 11) ¿O busca llenar su necesidad individualmente, por sus propias fuerzas?
 - 12) ¿O no busca nada?
 - 13) ¿Otra cosa? ¿Cuál?

[Mediación de los ministros]

16. ¿Cree usted que el que haya ministros en las religiones (sacerdotes, rabinos, pastores), etc.):
- 1) ¿Es indiferente para usted en sus relaciones con Dios?
 - 2) ¿Le impide acercarse a Dios?
 - 3) ¿Lo ayuda a acercarse a Dios?
 - 4) ¿Crea problemas en su creencia?
 - 5) ¿Otra cosa?
- ¿Cuál?
- ¿Por qué?
17. ¿Cree usted que para ser mejor, más bueno, le ayudan los ejemplos que le dan:
- | | Mucho | Poco | Nada |
|---|-------|------|------|
| 1) ¿Sus jefes en el trabajo? | | | |
| 2) ¿Sus compañeros de trabajo? | | | |
| 3) ¿Los jefes de su partido político? | | | |
| 4) ¿Sus correligionarios políticos? | | | |
| 5) ¿Sus jefes gremiales? | | | |
| 6) ¿Los ministros de su religión? | | | |
| 7) ¿Los compañeros de su comunidad religiosa? | | | |
| 8) ¿Sus maestros o profesores? | | | |
| 9) ¿Sus compañeros de estudio? | | | |
| 10) ¿Sus familiares? | | | |
| 11) ¿Los gobernantes? | | | |
| 12) ¿O cualquier hombre bueno? | | | |
18. ¿Cree usted que la comunidad religiosa debe ayudar a los hombres:
- 1) ¿En las necesidades espirituales?
 - 2) ¿En las materiales?
 - 3) ¿En ambas cosas a la vez?
 - 4) ¿O no debe ayudarles?
19. ¿Por qué?
20. Cuando usted necesita algo que está por encima de sus propias fuerzas, ¿a quién recurre?
- 1) ¿A algún santo? ¿Cuál?
 - 2) ¿A las ánimas?

- 3) ¿A la Virgen? ¿Cuál?
 - 4) ¿A Jesucristo?
 - 5) ¿A Dios directamente?
 - 6) ¿A alguna persona que tenga poder sobrenatural?
 - 7) ¿A familiares o amigos?
 - 8) ¿A nadie?
21. ¿Cree usted que hay algunas cosas que tienen un poder especial, por ejemplo, una herradura, una imagen o alguna otra cosa?
- Sí
No
¿Cuáles?

[Imagen y mediación de Jesucristo]

22. ¿Quién es para usted Jesucristo?
- 1) ¿Es un gran maestro que enseñó las mayores verdades?
 - 2) ¿Es el único Salvador que le trajo el perdón de los pecados?
 - 3) ¿Aquel por medio del cual usted puede alcanzar la vida divina?
 - 4) ¿Es sólo un gran hombre, que dio buenos ejemplos?
 - 5) ¿Es el Hijo de Dios hecho hombre?
 - 6) ¿Es un revolucionario social?
 - 7) ¿Un neurótico?
 - 8) ¿Un hombre sin importancia?
 - 9) ¿Otra cosa? ¿Cuál?
23. ¿Piensa usted que para encontrarse con Dios, creer en Jesucristo es:
- 1) ¿Necesario?
 - 2) ¿No necesario, pero sí importante?
 - 3) ¿No tiene importancia?

[Imagen de Dios]

24. ¿Cuando usted piensa en Dios se lo imagina como un ser que:
- 1) ...no se interesa por nosotros?
 - 2) ...está sólo para castigar nuestras faltas?
 - 3) ...es el creador de todas las cosas?
 - 4) ...para darnos lo que le pedimos nos exige siempre un sacrificio?
 - 5) ...busca siempre nuestro bien?
 - 6) ...ha sido inventado por las iglesias para dominar a los pueblos?
 - 7) ...es todopoderoso?
 - 8) ...conduce a la verdad?
 - 9) ...o es sólo una buena idea creada por los hombres para satisfacer ciertas necesidades suyas?
25. ¿Cree usted que Dios es:
- 1) ¿Como nosotros?
 - 2) ¿Muy parecido a nosotros?
 - 3) ¿Algo parecido a nosotros, pero infinitamente superior?
 - 4) ¿No se nos parece en nada?
26. Cuando usted hace algo ¿qué es más importante para su conciencia (y para Dios, si usted cree:
- 1) ¿Las intenciones que usted tiene?
 - 2) ¿Los resultados de su acción?
 - 3) ¿Ambas cosas?

DATOS PERSONALES:

27. Sexo
28. Edad
29. ¿Es usted soltero, casado, viudo, separado, separado y vuelto a casar, se ha unido a otra persona sin estar casado?
30. ¿Es argentino?
31. ¿Es extranjero?
32. ¿De dónde?
33. ¿A qué edad llegó al país?
34. ¿Cuál es la nacionalidad de su padre?
35. ¿Cuál es la nacionalidad de su madre?
36. ¿Trabaja usted?
37. ¿Cuál es su ocupación? (Si tiene trabajo)
38. ¿Realizó usted estudios primarios?
39. ¿En qué tipo de escuela?
 - 1) ¿Pública (nacional, provincial, universitaria)?
 - 2) ¿Privada religiosa?
 - 3) ¿Privada no religiosa?
 - 4) ¿Alguna combinación de las anteriores?
40. Sobre el tipo de estudios que usted ha hecho:
 - 1) No fue a la escuela.
 - 2) Primaria incompleta.
 - 3) Primaria completa.
 - 4) Escuela secundaria incompleta.
 - 5) Secundaria completa.
 - 6) Universidad incompleta.
 - 7) Universidad completa.
41. ¿Cuál es su religión?
 - 1) ¿Católica, ortodoxa, protestante, judía?
 - 2) ¿Otra? ¿Cuál?
 - 3) ¿Cree en Dios, pero no profesa ninguna religión particular?
 - 4) ¿No tiene religión?

≠

Para concluir esta crónica deseo llamar la atención sobre el valor teológico que tiene *el hecho* de esta Primera Semana de Teología, y *sus consecuencias*. Con respecto a lo primero, el conocimiento entre teólogos, la audición de las ponencias y el debate particular y general de sus implicaciones, y la constitución de la Sociedad Argentina de Teólogos, son otros tantos pasos para superar la "incomunicación" argentina. Con respecto a lo segundo, el contacto entre profesores e investigadores, el descubrimiento de áreas de trabajo común, la posibilidad de publicar el pensamiento que se conoce difusamente a través de "conversaciones", permite una verdadera promoción de la actividad teológica y un diálogo a todo nivel.

OSVALDO D. SANTAGADA

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

El "Liber Psalmorum" de la Neo-Vulgata.

Hacia fines del año 1961 aparecía, en una sencilla edición de la Políglota Vaticana, la nueva traducción latina del Salterio¹, perteneciente a lo que se llama la Neo-Vulgata, es decir, la nueva versión latina de la Biblia, destinada a sustituir en el uso oficial de la Iglesia de Occidente a la vieja Vulgata jeronimiana. Esta, como se sabe, es un conglomerado histórico de versiones auténticas de San Jerónimo (el Antiguo Testamento protocanónico, en su mayor parte), correcciones suyas sobre las antiguas versiones latinas (el Salterio y el Nuevo Testamento) y otras versiones latinas no corregidas (algunos libros deuterocanónicos). Semejante compuesto accidental, desfigurado todavía por muchos siglos de traducción manuscrita e impresiones deficientes (incluida la Vulgata Sixto-Clementina), requiere, a esta altura, urgente revisión. Los primeros pasos se dieron ya cuando por orden de San Pío X se comenzó la edición crítica que publica la abadía romana de San Jerónimo, hoy muy adelantada y en parte anticipada por la reciente publicación de la Württembergische Bibel-Anstalt de Stuttgart².

Este meritorio trabajo se limita al establecimiento crítico del texto de la Vulgata, sin tocar la versión misma, lo cual hasta ahora no se había hecho. La versión Piana del Salterio³, realizada por orden de Pío XII, no es una corrección de la Vulgata, sino una nueva traducción,

que por otra parte nunca la sustituyó completamente. Pero ahora se trata, muy precisamente, de corregir la Vulgata. En Roma existe una comisión, creada por Pablo VI, que tiene este cometido. En su tiempo presidida por el cardenal Bea, hoy la preside un obispo alemán, Mons. Eduardo Schick, y tiene por secretario al conocido biblista italiano Salvatore Garofalo. Su tarea consiste en dotar a la Iglesia occidental de una versión latina adecuada al progreso de los estudios bíblicos, que pueda sustituir en el uso oficial de esa Iglesia, a la Vulgata. De esta manera, por ejemplo, la reciente edición de la *Liturgia Horarum*⁴ reproduce el Salterio que ahora comentamos (no así, por desgracia, a causa aparentemente de las dificultades de tiempo, la más reciente edición de las Epístolas⁵).

Corregir la Vulgata significa partir del texto de esa versión, no crear una versión enteramente nueva. En cierta medida, la labor que la Comisión se propone es semejante a la que el mismo Jerónimo se propuso en su conocida revisión de la *Vetus Latina*. Las razones también son las mismas. La Vulgata goza de la aprobación que viene del *longo saeculorum usu*⁶, como entonces (pero en menor escala), la *Vetus latina*. Es, además, distinta de ésta y superior, en cuanto es una versión de los textos originales, al menos parcialmente. No se hace en-

1 Pontificia Commissio pro Nova Vulgata. *Liber Psalmorum*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, XII-176 pp.

2 *Biblia Sacra iuxta Vulgatan versionem*, adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Vol. I-II, Stuttgart, 1969.

3 *Liber Psalmorum cum Canticles Breviarium Romanum*. Roma (Pontificio Instituto Biblico), 1945.

4 *Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi Instauratum... Liturgia Horarum iuxta Ritus Romanum*. I Tempus Adventus. Tempus Nativitatis. Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, cf. p. 937, etc.

5 Pontificia Commissio pro Nova Vulgata. *Epistulae Sancti Pauli et Catholicae*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1970.

6 Concilio de Trento, sesión IV (8 abril 1546), decreto segundo (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Basilea, etc., 1962, p. 640).

tonces necesario cambiarla por otra. Bastará aplicar, con mayor o menor proporción, los criterios de corrección, y se tendrá una Neo-Vulgata. Se habrá mantenido así la continuidad de la tradición y se habrá incorporado al mismo tiempo la riqueza de los aportes de la moderna ciencia bíblica. El primer fruto de este programa es la presente versión del Salterio. El mismo Segundo Concilio Vaticano (constitución *Sacrosanctum Concilium*, nº 91), consciente de la necesidad de esta versión, había resuelto que se llevara a buen término el trabajo emprendido, e indicado, a grandes rasgos, el camino a seguir ⁷.

Los *Prolegomena* (pp. VII-XII) dan cuenta del método seguido. El texto de base es el Salterio gálico. Pero se intenta adaptarlo al texto masorético (TM) cuando sea necesario. De esta manera, el texto que tenemos entre manos presenta continuamente una doble referencia: el Salterio de la Vulgata y al texto hebreo. Como a su vez, aquél depende de la versión de los Setenta, ocasionalmente el resultado ha de reflejar también el tenor del texto griego. Los criterios de aplicación de estos principios son los siguientes. Cuando el Salterio gálico reproduce correctamente el original, aunque la versión sea más o menos material (a través del griego), no se lo modifica. Cuando no coincide con él, y éste es seguro en sí y en el contexto, se lo corrige. Cuando el texto masorético no es seguro o parece corrompido, pero la versión de los Setenta, y por consiguiente, la Vulgata, puede ser tenida por testigo del texto original, se la sigue. Este criterio se sigue incluso cuando se demuestra que la versión de los Setenta no es literal y no puede ser tenida por testigo de una *Vorlage* hebrea cierta (así por ejemplo en Sal. 8, 2c-3a *quoniam elevata est magnificenti tua super cæ-*

los 8). El margen que se deja así a la conjetura es mínimo, y aun en este caso, conforme a las reglas críticas comúnmente aceptadas, se respetan lo más posible las consonantes del texto masorético. Se es igualmente reservado ante las reinterpretaciones de términos hebreos a partir de la lingüística semítica comparada, y no se aceptan las correcciones destinadas solamente al mejoramiento del texto (cf. pp. VII-VIII). Principios críticos estos últimos que merecen toda aprobación, y que acentúan la diferencia con la versión Piana ⁹.

Se advierte claramente que la presente versión tiene un carácter que se pueda llamar tradicional, tanto en el texto cuanto en el lenguaje, sin que desdiga por eso de las adquisiciones modernas. El lector se convencerá fácilmente de este carácter al comprobar que muchos vocablos y expresiones típicas del latín de la Vulgata han sido conservados en la nueva versión. Así *confiteri* (VP *celebrare*), *subsannare* (VP *irridere*), *salutare* (VP *salus*), *magnificare* (VP *magnum facere*), *in sæculum* (VP generalmente *perpetuo*, *in æternum*), *veritas* (VP *fidelitas*, *fides*), *refugium*, etc. (VP *rupes*, *petra*, dicho de Dios), los compuestos verbales con *super* (VP los ignora), etc. Igualmente se ha mantenido el *casus pendens* (cf. Sal. 17/18, 31; 67/68, 17), el genitivo de elación (*cæli cælorum*: 148, 4; *sæcula sæculis* 9, 6, etc.), la partícula *in* con el ablativo, el uso de otras construcciones en lugar de la oración de infinitivo (cfr. vgr. 9, 21, etc.). Junto a esto, otras cosas han sido corregidas, sea porque son imposibles en latín, sea porque no son propiamente traducción sino calco. Citemos, por ejemplo, el cambio del femenino al neutro en 26, 4 (donde se evita un contrasentido, porque el femenino es el neutro en hebreo), la supresión de la construcción con el pronombre expletivo en la oración de relativo (67/68, 17 *mons in quo beneplacitum est Deo in-*

⁷ "Opus recognitionis Psalterii, feliciter inchoatum, quamprimum perducatur ad finem, respectu habito latinitatis christianæ, usu liturgici etiam in cantu, necnon totius traditionis latinæ Ecclesiæ" (Sacrosanctum Concilium Œcumenicum Vaticanum Secundum. **Constitutiones Decreta Declarationes**. Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 43).

⁸ Sobre este texto ver últimamente: R. Tournay, *Le Psaume VIII et la doctrine biblique du Nom*, RB 72 (1971), pp. 18-30.

⁹ Y con ciertas versiones recientes, como la de M. Dahood, *Psalms I y II* (The Anchor Bible, 16-17, New York, 1965/66-68).

habitare). En cambio, la construcción de preposición y nombre (*a facie, ante faciem*), no ha sido evitada, a pesar de las manifestaciones de los *Prolegomena* (p. XI; cf. 37/38, 4.6; 147, 17, etc.), ni ello parece objetable desde el punto de vista del estilo.

Por esta vía, se ha mejorado el latín de la Vulgata, en lo que tenía de reproducción material del original hebreo (a través del griego), sin que se pierda al mismo tiempo la identidad propia de ese lenguaje eclesiástico, ya establecido por el uso. Es sabido que la versión Piana había sido severamente criticada por haberse apartado precisamente de este uso para rendir culto a un latín formalmente clásico, pero en realidad artificial¹⁰. Incluso en lo que la nueva versión tiene de propio se propone mantener la fidelidad a este lenguaje, al menos en la medida de lo posible. Véase, por ejemplo, el Salmo 57, 9, donde el *fetus abortivus* de VP se transforma en simple *abortivus*, que es usado cinco veces por Vg, según las Concordancias, mientras el *limax* (ausente de Vg) es usado por ambas versiones, sin duda porque es la palabra adecuada. En 17, 19 *fulcimentum* (VP *prasidium*; TM *mis*) se justifica por la misma razón: el sustantivo no se encuentra en Vg, sí el verbo (seis veces¹¹). No se ve bien por qué han subsistido los "unicornios" (21/22, 22; 28/29, 6; 91/92, 11; 77/78, 69 hace excepción, porque se lee *excelsus*, según las consonantes del TM), que ciertamente no responden a los *remim/remeim* del original (VP *bubali*). Si se explica el haber mantenido el *ero-*

dius, en lugar de la *ardea* (= garza) o la *ciconia* (VP; TM *hasidá*) en razón del griego, cuando la identidad de esa ave es incierta, no se explica en cambio la presencia de una moderna versión latina de este animal mítico, ausente de la Escritura. No se trata de zoología científica, sino de simple exactitud de traducción.

Esta ha sido normalmente respetada con exquisito cuidado, sin apartarse del TM, de acuerdo con las normas transcritas más arriba. Ello ha significado el sacrificio de textos incorporados al acervo tradicional de la fraseología eclesiástica latina. Pero el original tiene sus derechos exclusivos. Por otra parte, como ya hemos notado, se procura que el lenguaje del nuevo texto se adapte al de la vieja versión. Ya en el Salmo 1, 1 la *cathedra pestilentia* se convierte en el *conventu(s) derisorum*, (VP *conventu protervorum*). En el mismo salmo, v. 4, desaparece la adición *a facie terra*, que ya Jerónimo consideraba superflua (cf. su *Psalterium iuxta hebraeos*). También 2, 6 ha vuelto al original al cambiar el pasivo (Vg) por el activo: *constitui*; y en v. 11 se ha omitido *Dominus* y el adjetivo *iusta*, mientras la puntuación respeta la lectura del TM al separar la fórmula de felicitación (*Beati omnes*) del estico precedente (lo mismo en 119/120, 6-7). En Sal 3, 8 *sine causa* del LXX (= *matáioōs*) deja el lugar a *maxillam*, como corresponde según el TM. *Quae dicitis in cordibus vestris, in cubilibus vestris compungimini* (4, 5) pasa a ser *loquimini in cordibus vestris, in cubilibus vestris et conquiescite*, mientras en v. 4 se suprime el pronombre acusativo (*me*) y en 7 se lee *leva in signum super nos*. Este esfuerzo por seguir el TM dondequiera se puede conservar su lectura, se advierte casi en cada salmo, especialmente en aquellos donde la fidelidad al texto griego había desfigurado más la calidad de la versión (cf. 13/14, 3 que pierde su larga adición: 67/68, que se vuelve más legible; 90/91, que se lee ahora todo en segunda persona; 148, 5, que se libera de la frase procedente de 32/33, 9; etc.)¹².

10 La frase de la Constitución *Sacrosantum Concilium* recién citada, da la razón a estas críticas, a pesar de la apasionada apología del entonces P. Agustín Bea, cf. *Die neue lateinische Psalmenübersetzung*, Freiburg 1949.

11 *Epotabunt* (74/75, 9), que podría parecer rebuscado, es usado por la Vg en una construcción idéntica (Ez 23, 34 *epotabis usque ad faeces*; cf. también Pe 23, 30). *Devolvit*, en cambio (17/18, 11), es insólito. Parece haber sido escogido para evitar la repetición de *volavit* (ib.), pero otras veces no se ha tenido este escrúpulo: 36/37, 20 *deficient* bis; 37/38, 12 *steterunt* bis; 55/56, 11 *sermonem* bis. Sin embargo, cuando se trata de *laudare*, el paralelo es *collaudare* (116/117, 1; 147, 12).

12 46/47, 10 corrige la haplografía: 'am en lugar de 'fm'am. 133/139, 17

A veces, se ha ido en esto más lejos que la misma VP: cf. 40/41, 2, donde se ha omitido *et pauperem* (m), que está ausente del TM.

El problema se agudiza cuando el TM es ininteligible y parece corrompido: un caso no infrecuente en el Salterio. Aquí, como hemos visto, la nueva versión tiende a seguir la lectura de los LXX, al menos cuando corresponde al contexto y se la puede aceptar. Cuando es inaceptable, no queda más recurso que la conjetura. Esta doble posición nos depara algunas sorpresas. *Apprehendite disciplinam* de 2, 12 ha sido conservado, aunque hay dos conjeturas, una ya antigua (A. Bertholet: ZAW 28 (1908) pp. 58 s) y otra más reciente (H. Cazelles: *Oriens Antiquus* 3 (1964) pp. 45-54) que brindan una mejor lectura. En 4,3 *usquequo gravi corde* también subsiste, aunque el TM podía haber sido preferido sin mayor dificultad (cf. H. J. Kraus). 68/68, 31 lee, con mínimas divergencias respecto de Vg: *increpa feram arundinis, congregationem taurorum in vitulis populorum*. Pero 109/110, 3 traduce, a diferencia de LXX y Vg: *ex utero matutini velut rorem genui te*. 140/41, 7 tiene el pronombre sufijo de tercera persona (*ossa eorum*), en lugar de la primera plural de TM (11Q Ps^a: *ossa mea*), LXX y Vg. En 44/45, 5 *rekab* es traducido *currum ascende* (BJ edición francesa y española: cabalga) y *tôrka et sagittabit* (de yrh). Una novedad es también la traducción de *halifôt* (54/5, 20) por *pacto* siguiendo una sugerencia de E. Zolli (cf. p. VIII) que se funda en el árabe. Igualmente *disputaverunt* (63/64, 6) llama la atención como traducción de *yesapperû*. Otras conjeturas son más corrientes: 9, 7; 15/16, 4; o parecen recomendables; 126/127, 2 (*duplicitia* por *somnium*).

Las estructuras literarias han sido tenidas en cuenta al traducir. Ello se desprende de la lista de las páginas XI-XII, así como del estudio de ciertos salmos: 28/29, 4-9; 92/93, 3-4. Se percibe que se ha querido respetar los quiasmos, inclu-

so en la disposición tipográfica (cf. vgr. 37/38, 22). Pero el propósito de seguir en lo posible la Vg ponía límites a esta consideración de nuevo cuño. Por otra parte, la presente edición resulta deficiente precisamente bajo este aspecto. La disposición tipográfica, lejos de subrayar, o por lo menos respetar, las formas literarias del original, la ignora por momentos del todo. No se ve por qué razón separa líneas que debieran ir juntas, y al contrario une las que se deberían separar. Esto es tan frecuente, que produce la impresión de un verdadero descuido. Véase, por ejemplo, el Salmo 36/37, alfabético, donde a veces se ha puesto un claro entre esticos que pertenecen a la misma letra (vv. 8-9 21-22). En el Salmo 106/107 cuya estructura literaria es tan importante y tan perspicua se han cortado en dos tres de las cuatro estrofas que lo componen (vv. 12-13 19-20 28-29). Lo mismo se puede decir de 58/59, 11-12; 113/15, 10-11 (pero no en 134/135, 19-20). Una nueva edición debería tener en cuenta esta observación. Por desgracia, la *Liturgia Horarum* padece del mismo defecto (cf. vgr. pp. 656-7), lo cual prueba que ha reproducido materialmente la edición presente¹⁴.

Hay que notar, en cambio, con aprobación, que los nombres geográficos y sus derivados han sido restituidos cuando la Vg, a la zaga de los LXX, los había convertido en sustantivos comunes: cf. *Philistea* (86/87, 4) en lugar de *alienigenæ*; *Mosoch* (119/120, 5) en lugar de *prolongatus est*; *Sarion* en lugar de *dilectus* (28/29, 6); en 41/42, 7 el monte *modico* de Vg ha sido escrito con mayúscula, a pesar de que algunas traducciones modernas (BJ) lo consideran sustantivo común.

Digamos, en resumen, que el Salterio de la Neo-Vulgata podrá ocupar un puesto honroso junto a las numerosas y excelentes traducciones modernas. Si de he-

¹³ Pontificia Commissio pro Nova Vulgata. *Evangelia IV*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970. Para las Epístolas, cf. supra, nota 5.

¹⁴ Encuentro un solo error de imprenta: 118/119, 167, p. 147: *custodivi* por *custodivit* (corregida por la *Liturgia Horarum*).

mihl autem nimis pretiosæ cogitationes tuæ, Deus etc. acaba con un texto de singular fortuna litúrgica.

cho no alcanzará una difusión considerable, a causa precisamente del uso de estas traducciones en la liturgia, ha de quedar siempre como un testimonio de la seriedad con que la Iglesia latina aprecia el progreso de los estudios bíblicos. En adelante, sea los documentos del magisterio, sea los textos litúrgicos oficiales, han de contar con un Salterio que refleje adecuadamente el tenor de la palabra inspirada. Y en breve, es de esperar, después de la publicación de los Evangelios y las Epístolas, se contará con una Biblia latina completa, que reemplace ventajosamente la venerable vulgata¹⁵.

Jorge Mejía

WELTE, BERNHARD: *Determination und Freiheit*, J. Knecht, Frankfurt am Main, 1969, pp. 149.

El filósofo friburgués nos ofrece un ensayo fenomenológico de la libertad, a través de un estudio comparativo del universo *determinante* de las ciencias naturales (perspectiva conscientemente limitada) y del recinto *abierto* de la libertad. Ella le conduce, en último análisis, a una perspectiva original sobre el *lugar del hombre* en la totalidad del ser.

La relación de determinación y libertad es encarada en una doble instancia.

La primera implica un pasaje del hombre como naturaleza (als *Natur*) al hombre como más que naturaleza (als *Selbst*). Encarado como naturaleza, el hombre cae en el universo de las determinaciones, internas y externas (pp. 46-47), perspectiva propia de las ciencias naturales que lo sitúan por lo mismo dentro del complejo de determinismo y de modelos de conducta conocidos, verificados y establecidos. En una palabra, el hombre preso, encerrado, limitado. Pero el hombre no es sólo naturaleza, sino que es él mismo (*Selbst*), enfrentado así a la na-

turalaleza, guardando sus distancias con ella. Esto es expresado a través de las expresiones "*das Verhalten zum Verhalten*", "*Selbstverhalten*" o "*Sich-selbst-verhalten*" (pp. 53 a 56), que ponen en relieve la conducta propia del hombre, es decir, que éste es dueño de su conducta, en la medida que es capaz de conducir (libremente) la conducta que le es determinada por su naturaleza (determinada). Las páginas destinadas a ejemplificar e iluminar esta aserción mediante el recurso al lenguaje en especial, pero también a la alimentación, al caminar y a la conducta sexual son tan sugestivas como esclarecedoras (pp. 57 a 65). En ellas se manifiesta el fenomenólogo profundo.

Así se ha pasado del hombre encerrado al hombre como trascendiendo el encuadre de la determinación natural. Esto nos conduce a la segunda instancia.

La afirmación de la *trascendencia* del yo es ulteriormente escudriñada en varios aspectos: la dimensión del principio de las determinaciones (el "*Woher*" de la conducta), y la dimensión del proyecto o finalidad de la conducta humana (el "*Wohin*", el "*um derentwillen*"). Esta meditación dialéctica va mostrando la progresiva trascendencia de la libertad del hombre, que se devela así como espacio de *mayores posibilidades* en primer lugar, para brillar luego como la *realidad misma de la auto-determinación* (pp. 102 ss.). Es decir, descubrimos que no sólo existe una determinación negativa e imperfecta sino que se puede y debe hablar de formas positivas y perfectas de determinación, y es allí que se descubren las formas más finas de la libertad. Nuevamente las ejemplificaciones de Welte, las del juego y del canto en especial, aportan a su exposición una claridad y un encanto particular (págs. 111-122).

En fin, esta libertad superior no deja de ser ambigua, considerado el estado actual del hombre. En efecto, no excluye la posibilidad del mal. Su presencia entra en el horizonte de la libertad humana que aparece así como ontológicamente ambivalente (pp. 122 ss.).

A la luz de lo dicho, el hombre apa-

¹⁵ La edición no da más nombre que el del secretario (entonces) de la Comisión, Petrus Rossano. Sería interesante saber quiénes componían el grupo que se ocupó especialmente del Salterio (p. VI) y quiénes fueron los "*centum amplius studiosos*" (ib.), a los cuales el texto fue enviado para su última revisión. Es claro, de todos modos, que el trabajo ha sido hecho con una amplia y seria base científica.

rece en una situación doblemente intermedia (un doble "*Zwischen*"). Primero, porque está simultáneamente en la naturaleza y sobre ella. La razón radica sobre todo en ese momento privilegiado de su voluntad libre: el proyecto (*Umwillen*) dirigido a lo Incondicional y a lo Ilimitado, al que todo lo abarca y ante quien el hombre se percibe responsable (pp. 86 ss.). Esto explica la fórmula de Welte: el hombre es "*naturfrei*", pero no "*naturlos*". Liberado de la naturaleza determinante, el hombre no carece de naturaleza, que no es en él sino un sistema de determinaciones liberantes reflejo en él del Incondicional (p. 136).

La libertad humana es también intermedia entre el bien y el mal (*das instabile Zwischen*; p. 138). La razón es que el hombre no es dueño del Incondicional. No es Dios, no puede estar seguro de su libertad: impulsado hacia lo más alto, está igualmente abierto hacia el máximo peligro. El hombre vive en situación de grandeza y de peligro.

Hasta aquí el libro de Welte. Su interés, creemos, está patente. Y a la riqueza del contenido se añaden las cualidades que son propias del autor: uso equilibrado y personal de sus fuentes, tanto modernas como clásicas, un lenguaje claro y penetrante al mismo tiempo (cosa no frecuente en los pensadores germánicos) y una capacidad de evocar la reflexión creativa del lector, puesto en apetito por las observaciones fenomenológicas del autor. En síntesis, un libro para leer y releer.

Eduardo Briancesco

BOWKER, JOHN: *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*. Cambridge - At The University Press - 1969 - XXI - 379 págs.

Los modernos estudios sobre el Nuevo Testamento dan testimonio de una convicción general entre los exégetas y estudiosos de la Biblia: es esencial un conocimiento del pensamiento y de la literatura rabínica para poder interpretar los escritos neotestamentarios. Hasta hace pocos años, no era muy común hallar referencias al Targum o a la literatura

rabínica en los comentarios bíblicos, pero en la actualidad es un recurso imprescindible. Prueba de esto es la decisión tomada en Amsterdam (1964) de publicar una Serie titulada "*Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*", la proliferación de artículos y libros dedicados especialmente a la materia (Le Déaut, McNamara, entre otros autores), la aparición en 1970 de un "*Journal for the study of Judaism in the persian, hellenistic and roman period*" como respuesta al creciente interés de los especialistas por conocer el trasfondo judío del Nuevo Testamento.

La novedad de la obra de John Bowker, si se la compara con otras similares (la Introducción de Strack, por ejemplo), es que concentra todo su interés en el Targum, dejando en segundo lugar la literatura rabínica. El cambio de perspectiva es intencional, como lo reconoce el Autor en el Prólogo, y se debe a la importancia que el mismo atribuye a este material.

El libro está dividido en dos partes desiguales: La primera de ellas, más breve (92 páginas sobre 379), contiene la Introducción, donde sintetiza los orígenes de la exégesis bíblica judía y describe las obras principales: Pre-rabínicas (Pseudo-Filón, Flavio Josefo, Aristéas, los apócrifos y pseudo-epígrafos, los manuscritos del Mar Muerto), No-rabínicas, y Rabínicas clásicas (Halakah y Hagadah, Midrash y Mishnah).

En la segunda parte, ofrece una versión de pasajes selectos del Génesis en el Targum Ps-Jonathan, seguidos de una selección de los paralelos de otros Targumim. Con distinto tipo de letra se indican los pasajes del Targum que guardan correspondencia con el texto hebreo. En las notas aclaratorias se ilustra el proceso de desarrollo de la exégesis reproduciendo —a veces extensamente— datos extraídos de fuentes rabínicas y patristicas.

En un Apéndice se puede leer una traducción de los pasajes referentes al Génesis de las "*Antigüedades Bíblicas*" del Pseudo-Filón.

Limitado por la sensible tardanza en la edición del Ms. Neophyti I, el autor

se ha visto imposibilitado de usar este material hoy tan importante. Es una laguna que se debe lamentar, pero es de esperar que en una futura edición la obra de Bowker se vea enriquecida con textos de este Targum, del cual —en el momento de redactar este comentario— han aparecido los dos primeros volúmenes: Génesis y Exodo.

Este libro está dirigido a estudiosos y especialistas del Nuevo Testamento, que no pueden ser —en la mayoría de los casos— especialistas en escritos rabínicos. Por la actualidad de sus informaciones, la claridad de la exposición y la adecuada selección del material, prestará una valiosa ayuda a todos aquellos a quienes está dirigido. Se le debe augurar una rápida y amplia difusión.

Luis Heriberto Rivas

VIDAL, MARCIANO: *Moral del amor y de la sexualidad*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1971.

Hace tiempo que deseaba leer un libro como el presente. La moral sexual había sido objeto de estudios detalladísimos en otras épocas, cuando la casuística era la manera normal de enseñar la moral en los centros de estudios teológicos. Luego vino la renovación de los estudios de la moral, intentando incorporar criterios más evangélicos, más cristocéntricos, más antropológicos, más psicológicos y sociológicos. Sin embargo la moral del amor y de la sexualidad estuvo como obsesionada por la temática de la anticoncepción. El Concilio incorporó ciertamente en el capítulo sobre el Matrimonio de *Gaudium et Spes* una visión renovada de esos valores cristianos. Pero el tema de la anticoncepción continuaba polarizando la atención tanto dentro como después del Concilio. La *Humanae vitae*, por su parte, aumentó la dificultad para una renovación de esta disciplina, al modificar incluso textos conciliares capitales tales como el de la norma moral de la sexualidad. El Concilio decía: que la moral sexual “debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos” (G. S., n. 51). La *Humanae vitae* dice: que

la norma moral sexual está “manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos” (n. 10). Esta modificación de “persona” por “matrimonio” ¿indicaba la imposibilidad de hacer una moral sexual de corte personalista? ¿Era necesario tener un criterio institucional, esencialista, con rechazo de la corriente renovadora de toda la moral, incluso de la moral sexual?

En esas dudas nos hemos debatido quienes tenemos la misión de enseñar estos tratados en las Facultades o centros teológicos. Algo sin embargo nos decía que la norma puesta por el Concilio debía ser retomada, a la vez que se conservaba íntegra la doctrina de la *Humanae vitae*. A mí entender la modificación de la *Humanae vitae* al Concilio no era necesaria para sostener la misma doctrina. Por el contrario, considero que la principal debilidad en la argumentación de la encíclica está en no haber insistido más en que la misma naturaleza de la persona y del amor se opone a la anticoncepción artificial: o el amor está en su expresión sexual abierto al futuro o va dejando de ser amor.

El presente libro asume con todas sus consecuencias a “la naturaleza de la persona” como criterio moral del amor y la sexualidad. “Es pues el misterio de la persona el que debe estar a la base de toda moral sexual” (p. 241). Este punto de vista es el que justifica la misma estructura de todo el libro, en el que durante una extensa parte se exponen las principales conclusiones a las que han llegado las ciencias del hombre acerca de la sexualidad humana. “La moral sexual ha de nacer de una auténtica antropología de la misma sexualidad humana” (p. 241). Quizás hubiera sido conveniente señalar mejor que el criterio de autenticidad de la antropología en último término está dado por la Revelación. Si bien el Evangelio no es una antropología, Cristo es la realización más perfecta de la humanidad y sus enseñanzas transmitidas desde siempre por la Iglesia, pese a formulaciones más o menos defectuosas, han defendido siempre al hombre del engaño de antropologías no auténticas.

Digo esto en razón de alguna afirmación del autor según la cual pareciera que la moral cristiana debiera adaptarse a las situaciones socio-culturales cambiantes (v.gr. p. 377, b). Lo cual vale quizás de las formulaciones, pero no de la moral en cuanto tal.

Lo más positivo del autor evidentemente está dado por ese intento de incorporar la naturaleza de la persona como norma moral. Esta primacía de la persona me parece dar a toda la moral sexual una intelegibilidad mayor para los hombres de nuestra época. Realmente lo más difícil de comprender a los hombres contemporáneos es el planteamiento de la moral sexual a partir de la naturaleza de los actos. Muchas de las formulaciones tradicionales deben ser por ello reformuladas a partir de un criterio personalista. Me queda sin embargo el interrogante de saber si todas las exigencias de la moral sexual señaladas a través de los siglos por la Iglesia pueden ser formuladas en clave personalista. El Concilio no dejó de hecho el criterio de la naturaleza de los actos sexuales como criterio moral. Y en último término me parece que con razón. No creo que el criterio personalista pueda justificar v.gr. la inmoralidad de la masturbación para obtener semen para análisis médico (cosa que el autor pone discretamente en duda: pág. 358, nota 44), o quizás la inmoralidad de la anticoncepción artificial en casos más difíciles, como los que comúnmente suceden en nuestra sociedad. Todo depende de la noción de la persona que se tenga, y en muchos casos el recurso al criterio de la "naturaleza de los actos" puede servir de contraprueba no despreciable. El autor de este libro me parece que tiene menos en cuenta este aspecto.

Muy interesante me pareció la crítica a la posición común de afirmar que en materia sexual no hay "parvedad de materia" o materia leve. La aplicación que hace el autor de su admisión de materia leve en materia sexual a la masturbación de los adolescentes me parece digna de tenerse en cuenta (p. 277 y 368, 5 y 6), aunque desde el punto de vista pastoral me parece que se debe ser muy prudente

en difundir esta posición de suyo discutible.

Más oscuro me parece el autor en su propuesta de crear instituciones para el amor prematrimonial, en las cuales se podrían quizás justificar las relaciones sexuales prematrimoniales (p. 392). El autor reconoce que el noviazgo como institución es tremendamente frágil y apenas se lo puede considerar como una estructura (ibid.). Yo no creo que esto pueda ser de otra manera, máxime en nuestros tiempos en los que incluso el matrimonio ha perdido de hecho muchas de las seguridades que tenía en otros contextos culturales. Si el matrimonio de hecho está mucho más amenazado que antes, ¿qué no decir del noviazgo? Quiero decir que la fragilidad del noviazgo no se debe a la poca defensa institucional que tiene, sino que esa fragilidad es necesariamente así, en el supuesto que cada individuo busque y encuentre su pareja con toda libertad. En otras épocas, cuando los padres decretaban los noviazgos de sus hijos, hubiera comprendido las aspiraciones del autor. Pero en nuestra época me parecen menos adecuadas. Por eso mismo las relaciones sexuales prematrimoniales me parecen hoy más que nunca injustificables desde el punto de vista moral.

Por el contrario estoy totalmente de acuerdo con el autor en sus puntos de vista sobre la moral de las formas de diálogo heterosexual (pp. 393-400) y sobre la patología sexual (pp. 401-417).

Una bibliografía ordenada de todos los libros que se citan hubiera facilitado la tarea de ubicación e incluso adquisición de los mismos. Me ha extrañado la ausencia de toda referencia al libro sobre el matrimonio del P. Schillebeeckx, quien a mi entender mejor que nadie elabora la parte bíblica y teológica que el autor desarrolla en diversos lugares de su libro.

En definitiva, considero el presente un excelente libro que abre realmente perspectivas interesantes a los estudiosos de la moral sexual y del amor. Agradezco al autor por el trabajo que se ha tomado y el servicio que presta así a la comunidad teológica.

Juan F. Radrizzani

LIBROS RECIBIDOS

Editions Aubier, 13, quai Conti, París, 6:
— Bouillard, Henri: *Comprendre ce que l'on croit*.

Editorial Bonum, Maipú 859, Bs. Aires:

— Dussel, Dr. Enrique y Lic. M. Mercedes Essandi: *El catolicismo popular en la Argentina*, nº 5. Histórico.

— Marins, José: *Diaconado y comunidad de base*.

— Santos, Benetti: *La Iglesia*.

Cambridge University Press, Bentley House, 202 Euston Road, London:

— Whybray, R. N.: *The Heavenly Counsellor in Isaiah XI, 13-14*.

La Editorial Católica, Mateo Inurria 15, Madrid, 16:

— González Lamadrid, Antonio: *Los descubrimientos del mar Muerto*.

Editorial Claretiana, Constitución 1071, Buenos Aires:

— Merlin, José M.: *El día del Señor*. Homilias. Ciclo "C".

Facultad Teológica del Norte de España, Burgos:

— *Corpus Marianum Patristicum*, I. Collegit: Sergius Alvarez Campos, ofm.

Editorial Gredos, Sánchez Pacheco, 83, Madrid, 2:

— De Andrés, Teodoro: *El nominalismo de Ockham, como filosofía del lenguaje*.

Editorial Herder, Provenza 388, Barcelona, 13:

— Fischer, Hubert y Alfred Gleissner: *Lo nuevo en el Nuevo Catecismo Católico*.

— Jedin, Hubert: *Manual de historia de la Iglesia*, III.

— Le Du, Jean: *Catequesis y dinámica de grupo*. Ensayos sobre catequesis de jóvenes y adultos.

— *Nuevo catecismo católico*. Creer-vivir-obrar. (Episcopado alemán.)

— Rahner, Karl y Joseph Ratzinger: *Revelación y Tradición*.

Verlag Herder KG, 78, Freiburg im Breisgau, Hermann-Heder-Strasse, 4:

— *Handbuch der Kirchengeschichte*. Band 5: "Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung".

— Jedin, Hubert y otros: *Atlas zur Kirchengeschichte*.

— Schmaus, M.-Grillmeier, A.-Scheffczyk, L.: *Handbuch der Dogmengeschichte*. Band I, 1 a; Band I, 2 b; Band IV, 3 c; Band III, 3 d.

Institución Salesiana, Pte. Roca 150, Rosario:

— Gastaldi, Néstor J.: *Hilario de Poitiers. Exégeta del Salterio*.

Editions P. Lethiellieux, 10 rue Cassette, París, 6:

— Cahiers Laennec: *Avortement et réforme de la législation*, marzo 1971.

— Destoop, Pierre: *Paroles d'Évangile pour chaque jour*.

— Manteau-Bonamy, H.-M.: *La Vierge Marie et le Saint Esprit*.

— Olphe-Galliard, Michel: *Chrétiens consacrés*.

— Pillet, P.: *Le plus bel amour du monde*.

— Rouille, Alexandre: *Prêtres d'aujourd'hui pour demain*.

— Rupp, Mgr. Jean: *Docteurs pour no temps: Catherine et Thérèse*.

Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto:

— Principe, Walter Henry: *William of Auxerre's Theology of Hypostatic Union*. (3 tomos.)

Libreria Editrice Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, Roma:

— Figueroa Campos, Rafael: *La persona "standi in iudicio" en la legislación eclesial*.

— Manzanares Marijuán, Julio: *Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II*.

— Mullenders, J.: *Le mariage présumé*. Sal Terrae, Guevara 20, Apartado 77, Santander:

— Basset, William W.: *El matrimonio ¿es indisoluble?*

Ediciones Sígueme, Fonseca 15, Salamanca:

— Alfrink Bernard: *Amar a la Iglesia*.

— Alonso, Antonio: *Comunidades eclesiales de base*.

— Anciaux, P.-D'Hoog, F.-Ghoos, J.: *El dinamismo de la moral cristiana*.

— Arias, Juan: *Devolvednos a Cristo*.

— Biffi, Giacomo: *El quinto evangelio*.

— Boros, Ladislaus: *Encontrar a Dios en el hombre*.

- Clerq, B. J. de: *Religión, ideología y política*.
- Conferencia Episcopal Alemana: *El ministerio sacerdotal*.
- Congar, Y. M.-J.: *Situación y tareas de la teología, hoy*.
- Continaud, O.: *Elementos de psicología para enfermeras y asistentes sociales*.
- Fierro, Alfredo: *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*.
- Flick, M. y M. Alszeghy: *Antropología teológica*.
- Fries, Heinrich: *Un reto a la fe*.
- Girardi, Jues: *Diálogo, revolución y ateísmo*.
- Häring, B.-Arias, J.-González Ruiz, J. M.: *La violencia de los cristianos*.
- Helder Camara: *Para llegar a tiempo*.
- Hortelano, Antonio y María Luisa Algini: *Celibato, interrogante abierto*.
- Maldonado, Luis: *Homilias seculares sobre el Nuevo Leccionario*.
- Moltmann, Jürgen: *Esperanza y planificación del futuro*.
- Pablo VI: *Siervos del pueblo de Dios*.
- Pronzato, Alessandro: *La smil y una monjas*.
- Sarano, Jacques: *La soledad humana*.
- Trobisch, Walter: *Yo quise a una chica*.
- Van Caster M.: *Dios habla hoy*.

Enviados por sus autores:

- Casabó, J. M.: *La teología moral en San Juan*. Madrid, Ediciones Fax.
- Desecar, Alejandro J.: *La sabiduría y la necedad en Sirac 21-22*. Edizioni Francescane, Roma.

CRONICA DE LA FACULTAD

1. — NOMBRAMIENTOS

En diciembre de 1970 fueron elegidos como profesores ordinarios de la Facultad los Pbro. Ernesto Mai y Ernesto Sonnet.

Como consejeros estudiantiles para el año 1971 se eligieron a los señores Víctor Pinto y Jorge Lynch, por el ciclo básico, y al Pbro. Eduardo González por el ciclo de licenciatura.

2. — PROFESORES

Con los últimos nombramientos el cuerpo de profesores de la Facultad quedó constituido por los profesores:

Eduardo Briancesco	Alfredo Chiesa
Ricardo Ferrara	Lucio Gera
Carmelo Giaquinta	Ernesto Mai
Juan Radrizzani	Jorge Mejía
Cayetano Saladino	Luis Rivas
Ernesto Sonnet	Oswaldo D. Santagada
Ramón Trevijano	Rafael Tello
Luis H. Villalba	

3. — PROFESORES EXTRAORDINARIOS

Manuel Trevijano: Historia de la filosofía antigua.
Miguel Angel Irigoyen: Dios Uno y Trino.
Miguel Angel Irigoyen: Cristología (parte del tratado).
Ricardo Vaccaro: Eucaristía.
Hugo Achával: Teología de la espiritualidad.
Hugo Eggs: Liturgia.
Martín de Elizalde: Ecumenismo.
Gregorio Romero: Latín I, II, III y IV.

EN TEOLOGÍA PASTORAL:

Ismael Calcagno: Iniciación sacramental.
Julio Arch: Literatura argentina.
Modesto González: Catecumenado.
Gerardo Farrell: Pastoral de conjunto en la Argentina.

Francisco Sudrez: Introducción a la sociología.

Amelia Lier: Pastoral juvenil.

4. — ACTIVIDAD TEOLOGICA DE LOS PROFESORES

PUBLICACIONES:

BRIANCESCO, EDUARDO: *La libertad cristiana y la política*, en "Criterio", nº 1626 (26-8-1971).

— *El ideal humano y las tipologías políticas*, en "Teología" nº 20 (1971).

CHIESA, ALFREDO C.: Artículos doctrinales en "Diálogo", publicación del Consejo Superior de la A.M.A.C.

FERRARA, RICARDO: *Dios se llama Padre*, en "Teología" nº 19 (1971).

MEJÍA, JORGE: En la sección *Crónica de la vida de la Iglesia* de la revista "Criterio" publica quincenalmente comentarios de sucesos o problemas actuales. Estos comentarios versaron principalmente sobre: el sínodo de los obispos; mensajes o declaraciones de Pablo VI; del episcopado argentino. Otros artículos enfocaron temas como: El problema de los abusos en la Iglesia; El futuro de la religión en un mundo secularizado; La Trapa de Azul y la vida religiosa.

RADRIZZANI, JUAN F.: *El apóstol, amigo del Esposo*, en "Teología" nº 20 (1971).

RIVAS, LUIS H.: *Los bienes y la justicia*. (Estudio sobre la redacción de Mt. 6, 25-33 y Lc. 12, 22-31), en "Revista Bíblica" (Buenos Aires), nº 137 (1970).

— *Jesús entre sus contemporáneos*, en "Revista Bíblica" nº 139 (1971).

— *Poner la otra mejilla*. (Estudio sobre la redacción de Mt. 5, 39-41 y Lc. 6, 29-30), en "Teología" nº 17 (1970).

SANTAGADA, OSVALDO D.: Publicó quincenalmente en "Criterio", en la sección *Actualidad pastoral*, artículos sobre: Diversos aspectos de la pastoral: de novios, bautismo, vocación, colegios, diálogo pastoral, Consejo Pastoral Diocesano, Directorio general de catequisis. Sobre el aspecto litúrgico: Comisión Litúrgica Diocesana, La Iglesia y la renovación litúrgica, La nueva liturgia de las horas.

— *Guía de bibliotecas teológicas argentinas*, publicada en colaboración con el señor Tomás Cerrutti, bibliotecario del Instituto de Cultura Religiosa Superior.

TREVIJANO, RAMÓN: *La tradición sobre el Bautista en Mc. 1, 4-5 par*, en "Burgense", 12 (1971).

— *La Didaskalia de Orígenes: caracteres de su doctrina*, en "Scriptorium Victorienense" nº 18 (1971).

PARTICIPACION Y COLABORACION EN CONGRESOS, SEMANAS, ENCUENTROS

- Briancesco, Eduardo: *Tercer Encuentro Nacional de Católicos Dirigentes* sobre el tema "Iglesia y mundo", San Miguel, 30.10-1.11.1971.
- Chiesa, Alfredo C., invitado como teólogo consultor en la *Asamblea del Episcopado Argentino*, que consideró los esquemas para la participación en el Sínodo de los obispos, San Miguel, 21-24.8.1971.
- Giaquinta, Carmelo: *El ministerio eclesiástico en la Iglesia de hoy*. Colegio Mayor Teológico Hispanoamericano (Madrid), 2-14.5.1971.
- Mejía, Jorge: *Seminario Internacional de la Federación Católica para el Apostolado Bíblico*, Rocca di Papa, 6-19.7.1971.
- Curso 1971-72 del *Instituto Ecuménico de Altos Estudios Teológicos*, Jerusalén, noviembre 1971-febrero 1972.
 - *Asamblea anual del Secretariado para la Unión Cristiana*. Roma, 3-13.11.1971.
- Rivas, Luis H.: *Convención Sudamericana de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes*, Uruguay, 15-20.4.1971. Asistió como observador del Departamento de Ecumenismo del CELAM.
- Santagada, Osvaldo D.: *Primer Encuentro Episcopal Anglicano, Católico Romano*, Bogotá, 9-14.2.1971. Asistió como perito.
- *Segundo Congreso Internacional de la "Societas Liturgica"*, Strasbourg, 6-11.9.1971. Asistió como miembro del Comité Ejecutivo.
- Trevijano, Ramón: *VI Congreso Internacional de Estudios Patristicos*, Oxford, 6-11.9.1971.

CURSOS Y DISERTACIONES A CARGO DE LOS PROFESORES

- Briancesco, Eduardo: *Historia de la filosofía medieval*, en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador.
- *Teología moral: virtudes teologales y prudencia*, en el Instituto de Cultura Religiosa Superior.
- Chiesa, Alfredo C.: *Teología dogmática y moral*, en la Facultad de Letras de la U.C.A.
- *Iglesia, hoy*, en la Escuela de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Religiosa Superior.
 - *Revelación y teología*, en Sedes Sapientiae.
 - *Cristología y moral del hombre nuevo*, en Seminario Catequístico "María Reina".
- Giaquinta, Carmelo: *Visión teológica de la Iglesia*, en el Instituto Sedes Sapientiae (agosto-noviembre 1971).

- *Teología del ministerio sacerdotal*, en Jornadas de Teología Pastoral, Diócesis de Mercedes (28.9.1971).
- Mejía, Jorge: *El futuro de la religión en un mundo secularizado*, curso de temporada, en la Universidad Nacional de Córdoba (9.10.1970).
- Radrizzani, Juan F.: *Teología del matrimonio*, en la Escuela de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Religiosa Superior (2º semestre 1971).
- *Teología moral: fortaleza y templanza*, en la Escuela de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Religiosa Superior (1er. semestre 1971).
- *Teología y moral matrimonial*, en el Studium Theologicum, Córdoba (1-15.8.1971).
- *Iglesia y mundo*, en Semana de Actualización Pastoral, Presidente Roque Sáenz Peña, Chaco (18-22.10.1971).
- *La misión de la Iglesia según los documentos del Magisterio actual*, en la Reunión Mensual del Clero de Buenos Aires (8.6.1971).
- Rivas, Luis H.: *Iniciación bíblica*, en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, año 1971.
- *Introducción a San Juan*, en el Instituto Sedes Sapientiae.
- *El Bautismo en San Pablo*, en el Instituto Teológico de la Universidad Católica de Asunción (Paraguay), 18.10 a 12.11.1971.
- Saladino, Cayetano: *Cristología, Iglesia, Sacramentos*, en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la U.C.A., año 1971.
- *Iglesia y Sacramentos*, en el Profesorado de Filosofía y Pedagogía del Consejo Superior de Educación Católica, año 1971.
- Santagada, Osvaldo D.: *La Cristología del Evangelio de San Juan*, en la Escuela de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Religiosa Superior.
- *Liturgia y Sacramentos*, en el Instituto Catequístico de la Diócesis de Avellaneda.
- *Las virtudes cardinales*, curso para religiosas organizado por el Consejo de Superiores Mayores.
- *El cristiano, la psicología y la política*, curso para superiores organizado por el Consejo de Superiores Mayores.
- *La renovación litúrgica*, en el Ier. Encuentro Anglicano-Católico Romano de Bogotá, 12.2.1971.
- *La fe cristiana y la juventud*, en el Colegio Sagrado Corazón, Venado Tuerto, 30.10.1971.
- Trevijano, Ramón: *La Iglesia en su vida*, en el Instituto Vocacional San José (Ier. semestre 1971).
- *Curso de Patrología*, en la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos (curso 1971-72).

- *El tiempo del Evangelio. Estudios sobre la eclesiología de San Marcos*, en la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos (curso 1971-72).
 - *Tensiones doctrinales en la Iglesia antigua*, en la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Vitoria.
- Villalba, Luis: *Historia de la Iglesia moderna*, en la Escuela de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Religiosa Superior (2º semestre 1971).

ASISTENCIA A CURSOS DE INVESTIGACION O ESPECIALIZACION TEOLOGICA

- Ferrara, Ricardo: *Cursos y Seminarios de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Alemania)*, 1971/72.
- *Escatología* (Prof. K. Lehmann), *Filosofía de la fe* (Prof. B. Welte); *Discusión de la nueva literatura filosófico-religiosa de los Estados Unidos* (Profesores B. Welte - B. Casper).

5. - GRADOS ACADEMICOS (OTORGADOS HASTA EL 4.11.1971)

Fueron promovidos al *Bachillerato en Teología*: Héctor Aguer, en 1971; Carlos Bonilla, Antonio Marino, Oscar Ojea y Víctor Pinto, en 1969; Raúl Martínez, en 1970.

(Los nombres de los Bachilleres 1969 y 1970 fueron omitidos por error en "Teología" de los años respectivos.)

Se otorgó la *Licenciatura en Teología* en el presente año 1971 a: José María Arancedo, Carlos Daniel Arnedillo, Pablo Gazzarri, Juan Guillermo Langan, Antonio Marino, Raúl Martínez, Fernando Moreno Diehl, Ricardo Román, Hugo Antonio Russo, Julio César Santucho, Marcelo Raúl Sellan.

6. - PRIMER ENCUENTRO DE TEOLOGOS ARGENTINOS

Se realizará en la ciudad de Córdoba los días 3, 4 y 5 de diciembre. El motivo de este encuentro es reflexionar sobre las Conclusiones del Sínodo de los obispos.

7. - BIBLIOTECA

Al tomar el clero diocesano nuestra Facultad de Teología en el año 1958, la Biblioteca del Seminario Metropolitano de Buenos Aires quedó a cargo de la Facultad. Desde entonces se ha venido trabajando seriamente para que la Biblioteca sea una fuente de información teológica para todos sus frequentadores, a la vez que contribuye a su enriquecimiento científico y pastoral.

Esta obra se la debemos en sus comienzos a los Pbro. Carmelo Giaquinta y Eduardo Briancesco y desde 1967 al Pbro. Osvaldo D. Santagada, diplomado en esta especialidad por la Biblioteca Apostólica Vaticana.

De este trabajo paciente y constante ya se ven numerosos frutos. Lo más importante, sin duda, es el funcionamiento del catálogo diccionario alfabético según el sistema Vaticano, instrumento de búsqueda imprescindible en cualquier investigación rigurosa y seria. Se trabaja continuamente en su actualización.

Otro objetivo logrado y en el cual también se trabaja incesantemente, es haber dotado a la Biblioteca de obras fundamentales de referencia bibliográfica y de grandes colecciones y series teológicas.

La Bibliografía castellana es un paso más para el mayor aprovechamiento de la Biblioteca, sobre todo por parte del alumnado. En cuanto a las colecciones de revistas se ha conseguido completar muchas de ellas. Se han añadido y se añaden a la hemeroteca publicaciones nuevas y antiguas, contando actualmente con más de doscientos títulos.

En otro aspecto, se ha mejorado notablemente la sala de consulta mediante remodelación, pintura, calefacción e iluminación adecuada.

La concurrencia de lectores va en aumento: en 1970 había un promedio de once lectores diarios; en 1971, de quince lectores.

Como contribución a un conocimiento mayor de la Bibliografía que se adquiere, la Biblioteca publica bimestralmente un "Boletín de libros entrados", que se distribuye entre los profesores y alumnos de la Facultad. Se envía también a diversas instituciones semejantes de la Argentina.

Como gran ayuda para el logro de todos estos objetivos, la Biblioteca ha contado y cuenta con valiosos benefactores. Hay que señalar entre ellos al señor Arzobispo Coadjutor de Buenos Aires, Mons. Juan Carlos Aramburú, a los señores Cardenales J. Frings, de Colonia y E. Tisserant, decano del S. Colegio, a la R. Hna. Dra. Theophora Schneider O.S.B., de la Abadía de la S. Cruz de Herstelle (Alemania), al R. P. Bonifacio Sültrup O.S.B., del Seminario de Essen (Alemania), a los RR. PP. Henri de Lubac S.J., Claude Mondésert S.I., y A. Chavasse (Francia), a Mons. Daniel Figueroa, párroco de S. Nicolás de Bari (Buenos Aires), a la Acción Episcopal "Adveniat" (Alemania) y a los dirigentes de la "Fundación Nuestra Señora de la Merced" por su constante ayuda mensual.

Hay que mencionar por último el trabajo que realiza la Biblioteca junto con otras instituciones para promover las "Reuniones de Bibliotecas teológicas". Como consecuencia de estas reuniones ya se ha publicado la "Guía de Bibliotecas teológicas de la República Argentina" y el primer "Catálogo Colectivo de publicaciones periódicas existentes en las bibliotecas teológicas de la Argentina".