

TEOLOGIA

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

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000033778

Tomo XXIV, N° 49

Año 1987: 1° semestre

JOSE CUBAS 3543 • BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXIV - Nº 49

AÑO 1987: 1º SEMESTRE

SUMARIO

<i>Francisco Bergant:</i> Discurso parabólico de Mateo. Estudio de redacción e interpretación teológica	5
<i>Enrique Contreras:</i> Las Actas del Tercer Concilio Bautismal de Cartago del año 256	29
<i>Guillermo Rodríguez Melgarejo:</i> ¿Una mística de la evangelización?	59
<i>Enzo Cortese:</i> Pobres y humildes en los Salmos: no confundir las cartas	95
<i>Ricardo Oscar Díez:</i> De lo trágico	107
<i>Notas bibliográficas</i>	115

DISCURSO PARABOLICO DE MATEO

(Estudio de redacción e interpretación teológica)

Según una teoría popularizada por la Biblia de Jerusalén el evangelio de Mateo estaría dividido en cinco libros, precedidos de un prólogo (1-2) y seguidos de un epílogo (26-28). Cada libro, a su vez, se subdividiría en una parte narrativa y un discurso.¹ Sin entrar en la discusión sobre el acierto o no de esta estructura, hay que admitir que algunas de las unidades indicadas parecen claramente definidas tanto desde el punto de vista literario como también temático (Ej.: Mt 1-2; 3-4; 5-7; 8-9; 13; 26-28) revelando una clara intención ordenadora del redactor.

El propósito del presente estudio es la *redacción del discurso parabolico de Mateo*. En primer lugar trataré la *extensión* del discurso proponiendo como partes integrantes del mismo tanto la perícopa del verdadero parentesco de Jesús (12, 46-50), como también la visita a Nazaret (13, 53-58) (I). La segunda parte estará dedicada al análisis del arreglo literario del discurso donde pondré de relieve su *estructura simétrica* y las ampliaciones posteriores que ha sufrido el texto (13, 31-35; 45-50; 52) (II). La tercera parte comprenderá una interpretación teológica orgánica del discurso, tal como lo sugiere la articulación del plan (III).

I. LA EXTENSION DEL DISCURSO PARABOLICO

Con respecto a la extensión del discurso la diferencia observada en distintos autores se reduce a la inclusión o exclusión de la perícopa de la "Visita de Jesús a Nazaret" (13, 53-58). Mi propuesta es, no sólo incluir esta última, sino también la del "Verdadero parentesco con Jesús" (12, 46-50) en el discurso.

¹ Esta división introducida por P. Benoit ("L'Evangile selon Saint Matthieu" en La Sainte Bible, Paris, 1961, pp. 1287s), no es sin embargo aceptada unánimemente. Una reseña de opiniones al respecto y divisiones alternativas pueden verse en J. Caba, De los Evangelios al Jesús histórico, (BAC) Madrid, 1980, pp. 288 s.

1. La perícopa del parentesco (12, 46-50) no guarda una particular vinculación con el contexto que precede ni desde el punto de vista literario, ni temático, como para considerarla necesariamente parte integrante del cap. 12. Temáticamente armoniza mejor con la enseñanza en parábolas (13). Juntamente con los vv. 13, 1-2 conforma la presentación del auditorio de Jesús. Tanto en 12, 46-50 como en 13, 1-2 Jesús aparece en actitud *docente* rodeado por los discípulos y la gente. Desde luego que se trata de un arreglo redaccional (cf. II, 1.1.).

Algunos detalles literarios propios de Mateo parecen revelar la intención de ensamblar la perícopa de los parientes con la introducción de la parábola del sembrador (13, 1-2) a manera de una introducción ampliada al capítulo de las parábolas, y *en paralelo* con la perícopa de los nazaretanos al final del mismo (53-58).

a) V. 12, 46: *Todavía estaba hablando a las gentes*. . . La frase de transición al mismo tiempo que hace una vaga referencia a lo que precede, marca también una separación² y bien puede introducir una nueva unidad literaria. En Mc 3, 31 (paralelo) la perícopa comienza con un simple *kai* porque va unida al contexto que precede (3, 7-31), sobre todo engancha con el v. 21 (parientes que vienen a buscar a Jesús). Mateo, que indudablemente depende de Marcos, modifica el versículo introductorio para poder introducir la palabra *ochlois* (gentes) con la cual acopla o acerca la perícopa a 13, 2 (ochloi 2x).

b) V. 13, 1: *Aquel día salió Jesús de casa*. . . También en este caso Mateo modifica la frase de Marcos (4, 1) —donde falta el dato cronológico— para establecer una inmediatez con la perícopa precedente. Si bien la frase “aquel día” en sí no expresa necesariamente un valor cronológico, no obstante literariamente implica una inmediatez con lo precedente. Asimismo la frase “salió de casa” (que falta en Marcos) marca un vínculo con la perícopa anterior, donde Jesús supuestamente se encuentra en una casa (cf. 12, 46: estaban *afuera*). Por todas estas razones literarias, creo, queda justificada la inclusión de la perícopa en el discurso parabólico. (cf. también III. 1, a).

2. En cuanto a la perícopa de la “visita de Jesús a Nazaret” (53-58) tanto podría encabezar una nueva sección como concluir el capítulo de las parábolas. La sola presencia aquí de la característica frase de transición (v. 53), no obsta que toda esta perícopa forme parte del discurso. Por lo menos en uno de los casos (7, 28s) pertenece clara-

² P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, (Cristiandad) Madrid, 1976, p. 386 *ad* Mt 12, 46, observa que las palabras introductorias no empalman bien con lo que precede.

mente al contexto que precede: es decir concluye el discurso. Más atendible sería el cambio del género literario. Pero el contenido de la perícopa armoniza mejor con las parábolas que con el contexto inmediato del cap. 14. En efecto, tanto en las parábolas como en esta perícopa se trata de la *enseñanza* de Jesús y de la reacción a ella (cf. vv. 54s: *enseñaba, sabiduría*). Finalmente, si, como he propuesto, la perícopa del verdadero parentesco con Jesús forma la introducción a las parábolas, resulta evidente que el redactor buscó relacionarla con esta última. En ambas se mencionan los parientes de Jesús (madre, hermanos, hermanas). Tenemos, pues, una clara inclusión entre las dos perícopas establecida a través del capítulo de las parábolas.

De esta manera las dos perícopas (12, 46-50 y 13, 53-58), que de otro modo quedarían desconectadas de un contexto preciso, unidas al capítulo de las parábolas conforman un marco adecuado para las mismas. En efecto, en 12, 46ss Jesús, al mismo tiempo que toma cierta distancia de su familia de sangre, anuncia una nueva, espiritual y universal (v. 50). Las parábolas ilustran cómo se llega a formar parte de esta nueva familia, es decir discípulos de Jesús. Por otro lado el incidente de Nazaret (13, 53ss) ejemplifica el aspecto negativo de aquellos que no acogen la Palabra y rehusan ser miembros de esta familia espiritual (cf. también III. b).

Hechas estas consideraciones, creo justificada la inclusión de esta perícopa al capítulo de las parábolas a manera de una conclusión.

II. LA ESTRUCTURA LITERARIA DE Mt 12, 46-13, 58

En esta sección me detendré en el análisis de la labor redaccional del discurso poniendo de relieve la *técnica* ordenadora del material, cuya característica —como veremos— es la *simetría*; es decir, las unidades literarias (episodios) correspondientes guardan un estricto paralelismo estructural y temático. La técnica se aplica no sólo al arreglo global del discurso, sino también al interior de cada episodio. Asimismo el análisis permitirá identificar ampliaciones posteriores hechas en el discurso. El esquema global del discurso es el siguiente:

A' - (44-58) (6)

- a 44a *Semejante es el Reino de los cielos al tesoro escondido en el campo*
 b 44b encontrándolo un hombre, de alegría vende todo y compra aquel campo
 c 45 Semejante es el Reino de los cielos al mercader que busca perlas. . .
 a' 46 *al encontrar una perla preciosa, vende todo. . . y la compra*
 c' 47 Semejante es el Reino de los cielos a una red. . . y recogiendo de . . .
 b' 48 cuando llena la sacan . . .recogen los buenos en cestos, los malos. . .
 a 51 *¿Entendisteis todo esto? -sí. 53. . .acabó las parábolas, partió de allí*
 b 54 Viniendo a su patria les enseñaba en su sinagoga, -decían maravillados
 c ¿de dónde le viene esa sabiduría. . .? 55a ¿no es este hijo del carpintero?
 a' 55b *¿no se llama su madre María y sus hermanos Santiago, José. . .*
 c' 56 ¿sus hermanas. . .? ¿de dónde le viene todo esto? 57a se escandalizaban
 b' 57b Jesús dijo: un profeta carece de estima sólo en su patria y su casa
 a 58 *y no hizo allí muchos milagros, a causa de su falta de fe.*

1.2. Análisis del episodio A (12, 46-13, 10)³

El episodio, como puede observarse en el esquema, consta de dos párrafos concéntricos: 12, 46 - 13, 3 y 13, 3-10. A su vez en su conjunto forman una estructura concéntrica teniendo por núcleo el v. 13, 3 en el cual se "suelan" la introducción y la parábola. Como núcleo del episodio cumple la función de nexo entre los dos párrafos por medio de enganches verbales con las líneas extremas del episodio: 12, 46 *hablando, hablarle* - 3 *les hablaba en parábolas* - 10 *les hablas en parábolas*.⁴

El primer párrafo está estructurado alrededor del v. 12, 50 (a'): de un lado están la *madre - hermanos* (b - c), del otro la *gente* (c' - b'). El v. central (12, 50) establece la identidad o la correlación entre los términos *madre-hermanos* y *la gente*; el cumplimiento de la voluntad del Padre genera el nuevo verdadero parentesco con Jesús para unos y otros.

El segundo párrafo gira en torno del v. 6 que expresa el aspecto negativo de la siembra (cf. 12,50: aspecto positivo). En su rededor se distribuyen los cuatro terrenos: *camino - pedregal* (b - c) y *abrojos - buena tierra* (c' - b').

³ El v. 12, 47 falta en los mejores testigos y probablemente sea una armonización con Mc 3, 32 y Lc 8,20.

⁴ Los vv. 10. 17. 36b. 44 en cuanto versículos de transición, cumplen a la vez la función de separar y ligar los episodios correspondientes y por lo tanto son comunes a ambos.

Los dos párrafos quedan así integrados en unidad literaria (episodio), no sólo por medio de estos artificios literarios, sino también a nivel de la temática: tanto en el primero como en el segundo se trata de la *enseñanza* de Jesús. Los familiares de Jesús, sus discípulos y la gente son el terreno sobre el cual cae la semilla de la Palabra.

1.3. *Análisis del episodio A' (13,44-58)*

Este episodio es idéntico (simétrico) en su estructura y análogo en cuanto al contenido (género literario) al anterior - A. Consta de dos párrafos concéntricos: 44-51 + 53 y 51 + 53-58. Veamos algunos elementos que definen su estructura. En su conjunto también estos dos párrafos forman un esquema concéntrico con su núcleo en vv. 51 + 53 formando una sola línea (*a*) en la cual concluyen las parábolas y Jesús se encamina hacia su patria (partió de allí, *ekeithen*);⁵ este núcleo conecta ambos párrafos a través del siguiente procedimiento: 44 *Semejante es el Reino*. . . (= parábola) - 51 *¿Habéis entendido*. . . ? *sí* (respuesta positiva) + 53 acabó las *parábolas*, *partió de allí (ekeithen)* - 58 no hizo *allí (ekei)* milagros, a causa de su *falta de fe* (respuesta negativa).

El primer párrafo (44-53) tiene por núcleo el v. 46 (*a'*): la adquisición de la perla preciosa (aspecto positivo). En su rededor tenemos por un lado la compra del campo con el *tesoro (b)* - Semejante es el *Reino* a un *mercader (c)* y por el otro, Semejante es el *Reino* a una *red (c')* - recogen los *buenos* y tiran los *malos (b')*.

El segundo párrafo (53-58) tiene como núcleo el v. 55b (*a'*): referencia a la madre y hermanos como razón o pretexto del rechazo de Jesús (aspecto negativo). En rededor del núcleo tenemos por un lado: Jesús en *su patria* enseñando en *su sinagoga (b)* - *¿de dónde la sabiduría? hijo del carpintero (c)*, y por el otro: sus *hermanas* *¿de dónde todo esto? (c')* - profeta sin estima en *su patria y su casa (b')*.

La relación entre los dos párrafos está dada no sólo por elementos literarios indicados, sino también en el plano de la temática. En ambos se trata de la *enseñanza* de Jesús. Además en la sección de las parábolas (44-51) se presenta hombres "sabios" que sacrifican todo por adquirir el Reino (tesoro), mientras que la gente de Nazaret aparece como "necia", por rechazar el mensaje de Jesús por un pretexto de familiaridad.

⁵ El v. 52 pertenece a la "ampliación" del discurso (cf. II 4. c).

1.4. Paralelismos entre episodios A - A'

Para completar el análisis de estos dos episodios es necesario destacar los paralelismos entre ellos. De lo dicho hasta ahora se ha podido colegir una afinidad global tanto en el aspecto literario-estructural como también temático. Al final de esta segunda parte (6.) podrá apreciarse un cuadro del vocabulario temático común a ambos episodios. Aquí quiero indicar los paralelismos entre las líneas de la serie *a - a'* que forman el armazón estructural de los respectivos episodios (obsérvese su disposición regular).

a) Paralelismo antitético entre *a* 12,46 y *a* 13,58:

12,46: Creo que Mateo atribuye sentido *positivo* a esta búsqueda de los parientes que quieren hablar con Jesús; sentido positivo domina el párrafo entero, a pesar de cierta "distancia" que hemos de entender como didáctica.

13,58: Aquí el sentido es decididamente *negativo* y refleja todo el párrafo; la gente de Nazaret con su falta de fe ha frustrado la actividad salvadora de Jesús.

b) Paralelismo antitético entre *a'* 12,50 y *a'* 13,55b:

12,50: El versículo que define el verdadero parentesco (madre, hermanos) con Jesús tiene sentido *positivo*.

13,55b: La referencia a la madre y hermanos de Jesús en boca de la gente de Nazaret tiene sentido *negativo*, pues encontraron en ello un obstáculo (escándalo) para su fe.

c) Paralelismo sintético entre *a* 13,3 y *a* 51 + 53: (se completan)

13,55b: La referencia a la madre y hermanos de Jesús en boca de mienzo).

51 + 53: ¿Habéis entendido esto? —sí. Cuando acabó estas *parábolas* (fin).

d) Paralelismo antitético entre *a'* 6 y *a'* 46:

6: El versículo expresa el aspecto *negativo* de la siembra.

46: El versículo expresa el aspecto *positivo* de la búsqueda.

e) Paralelismo de pregunta y respuesta entre *a* 10 + 11a y *a* 44a:

10 + 11a: ¿Por qué les hablas en parábolas? Mas él *respondiendo* dijo:

44a: *Semejante es el Reino* de los cielos. . .

La parábola, que carece de introducción propia ("Les dijo otra parábola" o algo por el estilo), literariamente

puede apoyarse directamente sobre la frase “mas él respondiendo dijo:”. Es probable que esta conexión no sea sólo literaria, sino una verdadera respuesta a la pregunta de los discípulos, en el sentido de que las parábolas esconden el misterioso tesoro del Reino de los cielos, —sólo hay que buscarlo.

2. LA ESTRUCTURA DE LOS EPISODIOS B y B' (2 y 5)

B - (13,10-17) (2)

- a* 10 *discípulos: ¿por qué les hablas en parábolas? 11 El les respondió:*
b 11 *a vosotros se os ha dado conocer los misterios del R., a ellos no*
c 12 *a quien tiene se le dará y le sobrá; a quien no tiene. . . quitará*
a' 13 *Por eso les hablo en parábolas, porque viendo no ven, oyendo no. . .*
b' 14a *y se cumple en ellos la profecía. . . : oír, oiréis, no entenderéis*
b 15b *mirar miraréis, no veréis. 15a embotado corazón de este pueblo*
a 15a *han hecho duros sus oídos, sus ojos han cerrado, no sea que vean*
c' 15c *con sus oídos oigan, . . . entiendan, se conviertan y los sane*
b' 16 *dichosos vuestros ojos, porque ven y vuestros oídos porque oyen*
a' 17 *muchos profetas y justos desearon ver lo que veis. . . y oír lo que oís*

B' - (13,36-44) (5)

- a* 36b *discípulos: Explicanos la parábola de la cizaña del campo.*
b 37 *respondió: el que siembra es el Hijo del hombre. 38a El campo mundo*
c 38b *buena semilla son hijos del Reino; cizaña son hijos del Maligno*
a' 39 *el enemigo que la sembró es el Diablo; la siega es el fin del mundo*
b' *los segadores ángeles. 40a Así como se recoge la cizaña y se quema*
b *así será fin del mundo. 41a El Hijo del h. enviará a sus ángeles*
a 41b *y recogerán de su Reino los escándalos y obradores de iniquidad*
c' 42 *y los arrojarán en el horno del fuego; allí llanto y rechinar. . .*
b' 43 *entonces los justos brillarán. . . en el Reino de su Padre. Oídos, oiga*
a' 44 *Semejante es el Reino de los cielos al tesoro escondido en el campo*

2.1. Análisis del episodio B (10-17)

La unidad del episodio es clara: está delimitado por los vv. 10 y 17. Se trata de una estructura paralela no-concéntrica, dividida en dos mitades simétricas que dicen cada una de ellas esencialmente lo mismo. De esta manera la estructura misma sugiere que el episodio no se cierra sobre sí mismo (alrededor de un núcleo), sino que está

abierto, por un lado al contexto que precede (parábola del sembrador), y por el otro al contexto que sigue (explicación de la parábola).

Leyendo las líneas *a - a' - a - a'* una a continuación de la otra notamos su mutua concatenación por medio del vocabulario temático: *hablar en parábolas, ver, no ver, oír, no oír, oídos duros, ojos cerrados*, vocabulario que constituye el almacén global del episodio.

En las líneas *b - b' - b - b'*, que forman el segundo hilo de la trama, se acentúa el contraste entre “vosotros” y “ellos” (discípulos y los de afuera):

- b* - a *vosotros* se os ha dado conocer . . . a *ellos* no se ha dado;
- b'* - y se cumple en *ellos* . . . oiréis y no entenderéis;
- b* - miraréis y no veréis . . . embotado el corazón de *este* pueblo;
- b'* - dichosos *vuestros* ojos porque ven y oídos porque oyen.

Mientras que las líneas *c - c'*, centros de sus respectivas mitades, forman un paralelismo sintético expresando el juicio positivo para los *unos*: ‘quien tiene se le dará . . .’, y negativo para los *otros*: ‘quien no tiene se le quitará’ (*c*), ‘para que no oigan, no se conviertan y se los sane’ (*c'*). Esta última línea de alguna manera completa el sentido de “quitar” (12b).

2.2. Análisis del episodio B' (36b-44)

Como puede observarse tenemos una estructura idéntica a la del episodio B. Está delimitado por los vv. 36 b y 44. Si bien este último en rigor pertenece a la última sección de parábolas (44-51), como versículo de transición, queda ligado también de alguna manera al episodio precedente. Por lo pronto tenemos una inclusión entre el v. 36b . . . cizaña del *campo* y el v. 44 . . . tesoro escondido en un *campo*. Además la exhortación final del v. 43: “Quien tenga oídos, que oiga”, puede ser ambivalente: tanto se refiere a la sección que concluye, como a la que comienza, tanto más cuanto la parábola comienza sin introducción, como apoyándose en el dicho.

En la primera mitad del episodio (36b-40a) tenemos una transposición alegórica de la parábola de la cizaña, con lo que queda estrechamente ligado a ella. En la segunda mitad (40b-44) la correspondiente interpretación escatológica de la alegoría se proyecta hacia el grupo de parábolas escatológicas (44-51).

Las líneas *a - a' - a - a'*, que conforman el almacén de la estructura, se concatenan mediante el vocabulario temático: . . . *cizaña del campo* (36b) - el enemigo que *la sembró* . . . *la siega* es el fin del mun-

do (39) - y *recogerán* de su *Reino* los escándalos (41b) - Semejante es el *Reino* . . . tesoro . . . *campo* (44).

Las líneas *b - b' - b - b'* forman el segundo hilo de la trama, describiendo sobre todo la suerte de los justos. Mientras que las líneas *c - c'*, centros de sus respectivas mitades simétricas, describen el destino de los malos.

Por último, comparando los episodios B y B', además de la simetría estructural, se advierte un paralelismo entre las líneas *c - c' // c - c'*:

c: (12) representa los que entienden y los que no entienden

c: (38b) los hijos del Reino y los hijos del Maligno

c': (15c) la suerte de los del corazón duro: no se los sana

c': (42) la suerte de los malos: el fuego.

3. LA ESTRUCTURA DE LOS EPISODIOS C y C' (3 y 4)

- a* 17 muchos profetas y justos desearon ver lo que veis. . . oír lo que oís
b 18 escuchad par. sembrador: 19a el que oye Palabra del R. y no entiendé,
c 19b viene Maligno y arrebató sembrado en su corazón: es junto al camino
a' 20a el que fue sembrado en el pedregal, es el que oye la Palabra
b' la recibe con alegría, 21a no tiene raíz, inconstante, la tribulación
C *b* 21b o persecución por la Palabra, enseguida se escandaliza
a 22a el sembrado entre abrojos, oye la Palabra, pero preocupaciones
c' 22b y riquezas ahogan Palabra, queda sin fruto. 23a sembrado b. tierra
b' 23a el que oye la Palabra y entiende, da fruto y produce 100, 60, 30
a' 24 Otra Parábola: el Reino. . . un hombre que sembró buena semilla en su campo
b 25 mientras dormían vino el enemigo y sembró cizaña en medio del trigo
c 26 cuando brotó la hierba y produjo fruto, apareció también la cizaña
a 27a . . . los siervos del amo: ¿No sembraste buena semilla en tu campo?
b' 27b ¿de dónde cizaña? 28a y dijo: algún hombre enemigo ha hecho esto
C *b* 28b los siervos: ¿quieres que vayamos a recogerle? Díceles: no,
a' 29 no sea que recogiendo la cizaña arranquéis a la vez el trigo
c' 30 crezcan juntos. . . y en tiempo de siega diré: recoged primero la cizaña
b' 30b y atadla en gavillas para quemarla, el trigo recogedlo en mi granero
a 36b discípulos: explícanos la parábola de la cizaña del campo.

3.1. Análisis de los episodios C y C' (17-36b)

Estas dos parábolas contiguas ocupan el centro de la composición y forman una sola unidad literaria. Lo que tienen en común, además del género literario, es que ambas describen el Reino en su situación eclesial. La estructura interna de los episodios C - C' es idéntica a la que hemos observado en B - B': es decir una estructura paralela no-

concéntrica; leyendo sucesivamente las respectivas líneas y comparándolas, se advertirá su concatenamiento y paralelismos. Pero en su conjunto los episodios C - C' forman una estructura concéntrica teniendo como núcleo el v. 24.

Algunos indicios literarios revelan la intención del redactor de ensamblar las dos parábolas alrededor del v. 24. En efecto, este enunciado es aplicable tanto al episodio C (17-24), donde la *semilla* - Palabra evidentemente *es buena*, como al episodio C' (24-36b). La manera como el redactor modificó el v. 19 de la "explicación", colocando el "terreno" al final de la frase, y no al inicio, como en los tres restantes casos (20.22.23), revela la intención de invertir el orden de la explicación, presentando el v. 19 como *último*; con este procedimiento la atención está llevada al v. 24 (centro) y cuyo enunciado es punto de partida para ambas parábolas. La misma intención se advierte en el vocabulario temático común en los versículos contiguos al v. 24:

- a (22a): *sembrado entre abrojos.*
- c' (22b): *queda sin fruto, (23a) sembrado en buena tierra.*
- b' (23b): *da fruto y produce.*
- a' (24): *Parábola: sembró buena semilla en su campo.*
- b (25): *enemigo sembró cizaña en medio del buen trigo.*
- c (26): *produjo fruto, apareció cizaña.*
- a (27): *¿no sembraste buena semilla en su campo?*

4. AMPLIACION DEL DISCURSO PARABOLICO

Lo expuesto hasta aquí sería el plan o la estructura *original* del discurso. Su regularidad y perfecto equilibrio literario y temático, su desarrollo orgánico, sin solución de continuidad, demuestran su consistencia y permiten esclarecer algunas "anomalías" que se observan en el texto actual del discurso. En efecto, los vv. 13, 31-35 y 49-50+53, dejados fuera del esquema original, pertenecen a una ampliación posterior del discurso. Las interpolaciones causaron un ligero reagrupamiento del material, pero preservando el equilibrio global de la composición original. El esquema ampliado es el siguiente:

- a - 12,46-13,3: Introducción: la familia de Jesús.
- B - 13,3-24: El sembrador - ¿Por qué en parábolas? - Explicación.
- C - 24-33: La cizaña - grano de mostaza - levadura.
- B' - 33-53: Sólo en parábolas - alegoría de la cizaña - Tesoro, perla, red.
- a' - 53-58: Conclusión: los suyos no lo recibieron.

a) La unidad B (13,3-24) no ha sufrido ninguna interpolación, sino sólo un ligero reagrupamiento del material. Separando la "Intro-

ducción" (a) de la parábola del sembrador, la unidad B queda delimitada por los vv. 3 y 24, quedando en paralelo la parábola del sembrador y su respectiva explicación.

b) En la unidad C (24-33) fueron agregadas a la parábola de la cizaña la del grano de *mostaza* y *levadura* (31-33). Por su temática (expansión y fuerza transformadora del Reino) estas dos parábolas cuadrarán bien en el contexto eclesial del Reino. Es probable que la razón de la ampliación del discurso se debió precisamente a estas dos parábolas, ya que los demás versículos agregados no aportan ideas nuevas al discurso. Estas tres parábolas delimitadas por los vv. 24 y 33 constituyen el *episodio central* del esquema modificado.

c) La unidad B': los vv. 34-35 pertenecen a esta tercera sección de parábolas. Los indicios de una manipulación del texto son aquí más evidentes, pues los versículos introducen una solución de continuidad en el discurso. Si bien los dos versículos podrían considerarse como conclusión del episodio precedente, varios indicios literarios aconsejan unirlos con el episodio B'. Por un lado, como quedó dicho, el episodio C está claramente delimitado por los vv. paralelos 24 y 33, y por el otro los vv. 34-35 forman un paralelo con 52-53 al final del presente episodio. Finalmente también el equilibrio textual entre B y B' exige tal opción.

Los vv. 49-50 representan una explicación del sentido escatológico de la parábola de la *red*, y no son más que una adaptación y repetición de 40-42. El propósito de esta interpolación, además de exigencias redaccionales de equilibrar textualmente los episodios B - B', es estrechar el grupo de las tres parábolas con la alegoría de la cizaña.

El v. 52, por último, aparece como una ampliación del v. 51 (conclusión original de la sección de parábolas) y está en paralelo con 35. En efecto, tanto en uno como en el otro se habla de traer a luz cosas *ocultas* (35) o *guardadas* en el arca (52). El v. 52 queda enganchado también con las parábolas que preceden a través del vocablo *thesauros* (v. 44).

5. LA TRAMA DEL VOCABULARIO TEMATICO

El siguiente cuadro del vocabulario temático de las parábolas no sólo refuerza la unidad literaria del discurso, sino que también destaca el desarrollo orgánico del mismo. Cada sección de parábolas (A - C/C' - A') remite parte de su vocabulario a la siguiente:

A (13,3-9): *Situación inaugural*

parábolas
sembrador/sembrar
camino . . . tierra buena
ahogaron
raíz
dieron fruto
oídos, que oiga

C (18-23): *Situación eclesial*

parábola
sembrador/lo sembrado
camino . . . tierra buena
ahogan
raíz
da fruto
escuchad, oye

parábola
sembrador/lo sembrado
Palabra del Reino
raíz (*rizan*)
dar fruto
tierra
buena

C' (24-30): *Situación eclesial*

parábola
hombre que sembró/sembrar
Reino de los cielos
arranquéis (*ekrizosete*)
produjo fruto
campo
buena (semilla)

A' (44-53): *Situación escatológica*

Reino de los cielos
buenos
campo
recoger
tirar afuera
en cestos (*eis age*)
parábolas

Reino de los cielos
buena (semilla)
campo
recoger
para quemar
en mi granero (*eis apotheken*)
parábola

Vocabulario que tienen en común los episodios A y A':

A (12-46-13,10):

hablar (*lalein*)
madre
hermanos/as
Padre (voluntad de . . .)
Jesús
casa
se sentó
mar
parábolas
ribera
tierra
buena
oídos, que oiga

A' (44-58):

enseñar (*didaskein*)
madre
hermanos/as
hijo (del carpintero)
Jesús
casa
se sientan
mar
parábolas
ribera
campo
buenos
¿habéis entendido?

III. INTERPRETACION TEOLOGICA DEL DISCURSO PARABOLICO

La presente interpretación teológica se ajusta estrechamente a la estructura o plan que se acaba de proponer. La cuidadosa disposición del material revela la intención del redactor de desarrollar un pensamiento teológico orgánico a través del discurso. El tema englobante es *el Reino de los cielos* en sus dos aspectos: interior o espiritual y eclesial o comunitario. Esta temática está encuadrada en una proyección histórica que va desde su inauguración (episodio A), pasa por la etapa misional o eclesial (episodios C - C'), y culmina en el tiempo escatológico (episodio A'). En esta distribución tripartita se intercala el tema de la comprensión o no del mensaje y el consiguiente juicio moral de los oyentes (episodio B), y la separación definitiva de buenos y malos en el juicio final (episodio B').

El propósito de la sección, por lo tanto, no es la exégesis del texto (aunque la interpretación teológica la presupone y se basa sobre ella)⁶, sino la teología redaccional que sugiere el contexto que acabamos de esbozar.⁷ El orden de tratamiento de los episodios será progresivo (1, 2, 3, 4, 5, 6), siguiendo estrictamente la lógica discursiva del redactor.

1. LA INAUGURACION DEL REINO DE LOS CIELOS

(= A: 12,46-13,10)

a) La familia espiritual de Jesús⁸ (12,46-13,2)

Este párrafo constituye la introducción al discurso en general y a la parábola del sembrador en particular con la que conforma el primer episodio (A) (cf. I. 1 y II. 1.1.). En relación con la parábola del sembrador el párrafo representa el "campo" sobre el cual se siembra: lo constituyen los parientes de Jesús esperando fuera de la casa (12, 46), el grupo de discípulos junto a Jesús dentro de la casa (12, 49) (el

⁶ Para la exégesis del capítulo de las parábolas de Mateo puede consultarse el comentario de P. Bonnard, *ob. cit.*, pp. 286-324.

⁷ Para la teología de las parábolas cf. W. Trilling, *El verdadero Israel* (Teología de Mateo), (Fax) Madrid, 1974. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, (Fax) Madrid, 1974 (Parte II, caps. 1 a 4). J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios* (Sígueme), Sal. 1974, pp. 165-168.

⁸ Sobre el tema del discipulado de Jesús cf. Trilling, *ob. cit.*, pp. 41/43.

primer núcleo de su nueva familia), y la gente reunida junto al mar (13,2). Jesús toma cierta distancia de su familia de sangre⁹ y propone un parentesco más amplio: "Todo el que cumple la voluntad del Padre. . .", puede llegar a ser miembro de su nueva familia espiritual, es decir su discípulo. El contexto permite discernir tanto el aspecto personal o interior del Reino, es decir el compromiso individual del discípulo (todo el que cumple. . .), como también el aspecto comunitario implícito en el concepto de familia (12,50). Además no está ausente la idea del universalismo del Reino: en efecto, mientras los familiares de Jesús representan al Israel histórico, la gente reunida junto al mar (13,2) representa a los gentiles¹⁰ (ver comentario a 13, 53-58: 6. b). En síntesis, tenemos enunciado aquí el propósito de la predicación de Jesús desarrollado orgánicamente a lo largo del discurso: la edificación del Reino como una nueva familia o pueblo de Dios.

b) La siembra inaugural (13,3-10)¹¹

Preparado el campo el sembrador puede salir a echar la semilla. La parábola del sembrador es una parábola pura, un *mashal* o enigma, pues no nos da la clave de su interpretación, sino sólo una exhortación a la reflexión al final (v. 9). Aquí nos interesa sobre todo la función que cumple la parábola en el contexto del discurso: *la siembra inaugural del Reino*, vista como algo pasado (verbos en aoristo-pasado). La omisión de la fórmula introductoria: "Semejante es el Reino de los cielos", probablemente implica que esta siembra era una acción previa cuyo resultado recién será el Reino, o también para reforzar el sentido enigmático y por lo tanto de "ocultamiento" para aquellos que demostrarán ser terrenos no aptos (cf. vv. 13-15). La pa-

⁹ Creo que no sería hacer justicia a la objetividad el insistir sobre el sentido negativo de este episodio y otros semejantes (cf. 8, 21 s; 10, 37 y parl.); aunque es un hecho que algunos de los parientes no congeniaban con él (Mc 3, 21; Jn 7, 5). Más bien este "distanciamiento" debe entenderse como un procedimiento didáctico mediante el cual Jesús marcaba el carácter universal de su misión. (Cf. también Lc 11, 27 s; Hech 1, 14).

¹⁰ Los detalles geográficos como "mar", juntamente con "orilla" y "pasar a otra orilla" adquirieron en la interpretación de la primera comunidad una significación misional en referencia a los gentiles (cf. R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, I. (ed. Paideia), Brescia, 1982, pp. 447 s).

¹¹ Para un estudio exhaustivo sobre la parábola del Sembrador cf. X. Léon-Dufour, *Etudes d'Évangile* (ed. Seuil), Paris, 1965, pp. 256-301 (traducido al castellano). C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Cristiandad), Madrid, 1974.

rábola, o lo que ella representa, tiene el propósito de suscitar en la gente un acto de fe hacia Jesús (ser buena tierra) como base sobre la cual el Reino pueda ser edificado con ulteriores revelaciones (cf. vv. 11.12.18 ss, etc.).

La parábola describe la experiencia de Jesús hacia el final de su misión galilea¹². La impresión que se saca de esta descripción es que el entusiasmo inicial iba paulatinamente menguando; muchos se habían quedado en el camino, pero un grupo perseveró y rindió frutos (de conversión y de fe), si bien matizados por diferentes porcentajes (100, 60, 30 por uno), pero todos positivos (= buena tierra). La diferenciación de rendimientos probablemente no expresa una reticencia de adhesión al mensaje de Jesús, sino la diferente capacidad de entendimiento humano.¹³ Estas vicisitudes de la predicación de Jesús que manifiestan aparente escaso éxito de convocatoria, aunque compensado por la calidad de rendimiento de los que perseveraron, echa por tierra la idea de un Reino triunfalista en términos humanos o numéricos, pero por otro lado resalta su poder vital donde echa raíces.

2. JUICIO MORAL SOBRE LOS OYENTES DE JESUS (= B: 13, 10-17)

La parábola del sembrador provoca una interrogación acerca de este método de enseñanza¹⁴. Los discípulos en este caso no son solamente los Doce sino todos los que adhirieron al mensaje de Jesús (cf.

¹² Cf *Dodd, ob. cit.*, p. 173; *Léon-Dufour, ob. cit.*, p. 282 s.

¹³ No es probable que en el orden descendente del rendimiento deba verse reflejada una nota de pesimismo acerca de la siembra descrita en la parábola; más bien Mateo reproduce la forma original del versículo. En Mc 4, 8 en cambio, el orden ascendente (modificado por él), juntamente con los agregados: *anabai* = *non-ta* = que subía y *auxanomena* = que aumentaba (crecía) indudablemente expresa optimismo.

En la Patrística Mt 13, 8 adquiere diferentes aplicaciones. *San Justino*, (Dial. 125, 1s) une hábilmente los diferentes rendimientos sobre la tierra buena con los *talentos*. *San Efreñ* (Comm. in Diatess. XI, 17), refiere diferentes porcentajes del rendimiento a las edades del hombre: infancia, juventud y vejez. *San Ireneo* (Adv. Haeres. V. 36, 2) en alusión a Jn 14, 2 aplica la fructificación de 100, 60 y 30 por uno a las moradas celestiales: "... quorum quidam in caelum assumuntur, alii in paradiso conversabuntur, alii in civitate inhabitabunt: et propter hoc dixisse Dominum multas esse apud Patrem mansiones." (Fuente: *A. Orbe*, Parábolas evangélicas en San Ireneo, II (BAC), Madrid, 1972).

¹⁴ Esta pregunta se presta a algunas consideraciones: a) ¿Habla Jesús en parábolas sólo a la gente (los de afuera), y no a los discípulos, como parece suge-

Mc 4, 10). La pregunta: “¿Por qué *les* hablas en parábolas? introduce de entrada una neta separación de los oyentes en dos grupos: de un lado están los discípulos que dieron prueba de ser “buena tierra”, aptos para el Reino, y por el otro los que no llegaron a comprender (aceptar) el mensaje. Los primeros reciben ulteriores revelaciones acerca del Reino, los segundos no (vv. 11-12). La razón de esta discriminación no proviene de un acto de predeterminación por parte de Jesús, sino que es la consecuencia de la disposición del corazón de los oyentes (cf. vv. 13.15.16). Las parábolas aparecen así como un ocultamiento, una sanción moral para aquellos que no dieron muestras de buena disposición. Jesús pronuncia este juicio aplicándoles el oráculo de Isaías que encontró igual dureza de corazón en sus contemporáneos (vv. 14-15). En cambio los discípulos son premiados con una bendición (makarioi) porque “ven y oyen” los misterios del Reino que no vieron ni oyeron los justos y los profetas (vv. 16-17).

Este juicio intercalado entre la situación del Reino en su fase inaugural (Sembrador) y la situación eclesial del mismo (Explicación del sembrador), alcanza lógicamente tanto a los contemporáneos de Jesús (cf. verbos en aoristo: se os ha dado . . . no se ha dado, v. 11) representados en la parábola del sembrador, como también a los que la Palabra del Reino (v. 19) es anunciada en el presente (Iglesia) (cf. verbos en presente: ven . . . oyen, veis . . . oís, (vv. 16–17), representados en la “Explicación” de la parábola (18-23).

rir la pregunta (cf. ¿Por qué *les* hablas? *les* hablo . . .). Del contexto de los evangelios sinópticos resulta claro que éstas eran dirigidas a todos indistintamente, pero a los discípulos se daban explicaciones adicionales acerca del Reino (Mc 4, 34). En el contexto del discurso de Mateo esta dicotomía se debe al hecho de que las parábolas son presentadas como una sanción moral (ocultamiento) para los del corazón duro, mientras que las explicaciones adicionales como premio para los que creían (cf. 11 s, 16 s, 18, 36 ss). Se trata por lo tanto de un concepto convencional y esquemático. *b*) Cabe preguntarse también si la pregunta de los discípulos no implica una *objeción* a este método enigmático de enseñanza como causante de la no-comprensión y por ende no-adhesión al mensaje. Pero de la respuesta de Jesús (11-16) se deduce que todos indistintamente habían recibido una enseñanza suficientemente clara como para producir frutos de conversión y de fe. Los que no lo han hecho era debido a la dureza de su corazón y por eso no estaban en condiciones de recibir los misterios del Reino. *c*) En el contexto del discurso de Mateo esta enseñanza previa, destinada a despertar la conversión y la fe, está ejemplificada en la parábola del Sembrador: era una siembra en busca de “buena tierra”. Pero al mismo tiempo la parábola del sembrador es un típico “mashal” o enigma cerrado para los del corazón obstinado.

3. LA PREDICACION EN LA SITUACION ECLESIAL DEL REINO (= C: 17-23)

Los versículos conclusivos del episodio precedente (16-17) introducen este ejemplo de una enseñanza más explícita acerca del Reino a los discípulos (*Vosotros*, pues, escuchad. . .). En el contexto del discurso esta "explicación" es una adaptación de la parábola del sembrador a la situación eclesial del Reino¹⁵ (cf. verbos en tiempo presente), donde la Palabra del Reino continúa siendo anunciada con análogas vicisitudes que en tiempo de Jesús. De esta manera queda establecida la continuidad de la misión inaugurada por Jesús. Lo nuevo aquí, además de la identificación de la semilla como Palabra del Reino (v. 19), es la explicitación de las causas que malogran la predicación: la acción del Maligno, la inconstancia y el materialismo de la vida. Significativamente no se identifica al *sembrador*, puesto que en la situación presente el predicador inaugural es sustituido por los misioneros cristianos, mientras que *aquél* es más bien asimilado a la Palabra (Logos) del Reino, objeto o sujeto de la predicación.

A la idea de *semilla-Palabra* se sobrepone la de *semilla-oyentes*¹⁶ diferenciada según la calidad de terrenos (cf. *el* que fue sembrado en. . .). Es decir a la imagen de la semilla (Palabra) que cae en tierra, se pasa a la imagen de *trigo que crece* (espiga) identificado en los *oyentes* que, en cuanto tales, son también tierra que condiciona la calidad del producto. Esta compleja metáfora ilustra sobre todo el aspecto espiritual del Reino, es decir la vida cristiana (o su defecto), que la Palabra suscita en el corazón de los hombres.¹⁷ A través del concepto de trigo-oyentes la parábola (explicación) prepara la del "buen trigo y la cizaña" y establece la continuidad temática.

¹⁵ Cf. *Léon-Dufour*, *ob. cit.*, p. 297; *Dodd*, *ob. cit.*, p. 172.

¹⁶ Cf. *Léon-Dufour*, *ob. cit.*, p. 295; *Biblia de Jer.*, nota ad Mt 13, 19.

¹⁷ La explicación de la parábola del sembrador de Mateo (19-23) difiere notoriamente de la de Marcos (4, 13 ss y Lc 8, 11 ss) precisamente por esta superposición de imágenes, desde el punto de vista estilístico bastante tortuosa. Opino que la diferencia se debe a una elaboración conciente del redactor en orden a adaptarla al contexto que conforman esta explicación juntamente con la parábola de la cizaña, y no a una fuente diferente.

4. LA COEXISTENCIA DE BUENOS Y MALOS EN EL REINO (IGLESIA) (= C': 24-30)

La parábola de la cizaña¹⁸ toma de la anterior (18-23) tanto la imagen de *semilla-Palabra* que fue sembrada, como la del *grano (cizaña)-hombres* que crecen en el campo del Reino. Pero a diferencia de la anterior, aquí el campo no es condicionante del buen o mal resultado, sino el ámbito físico, geográfico en el cual se desarrolla la realidad del Reino. El buen trigo y la cizaña proceden de dos sembradores diferentes: uno bueno, otro malo. La parábola no se detiene en el tema de la siembra-misión, a la cual se alude como algo *pasado (sembró* vv. 24s; *sembraste* v. 27), sino en el problema de la coexistencia de buenos y malos en el Reino (Iglesia). Este planteo indudablemente refleja la inquietud de la primera comunidad cristiana a este respecto. Este estado de cosas es atribuido al *enemigo* (Maligno, Diablo, vv. 19. 39), lo cual parece ser una alusión al Gn 3, 1-15 (cf. Sab 2, 24; Jn 8, 44; Apoc 12, 9; Rom 5, 12-21) sobre el origen del pecado, o del mal en la creación¹⁹. La existencia de malos, pues, no puede ser atribuida al Dueño del campo (mala semilla), sino a la acción siniestra de este misterioso enemigo de Dios y de los hombres que conserva cierto poder de acción en la situación terrena del Reino.²⁰

Otro tema de la parábola es la *espera de la cosecha* que orienta la atención hacia el momento escatológico del Reino. La presente situación eclesial del Reino no es tiempo de juicio, sino de paciencia; subyace aquí el concepto del Reino como historia de salvación en permanente tensión entre el bien y el mal²¹. La razón de esta tolerancia

¹⁸ Para una interpretación de la parábola de la cizaña (fuera del contexto eclesial que tiene en este discurso), referida únicamente a la situación de la vida de Jesús, cf. *Dodd, ob. cit.*, pp. 174-177 y *Bonnard, ob. cit.*, pp. 303-305.

¹⁹ Cf. *IV Esd* I. 4, 26-32: "Quoniam granum mali seminatum est in corde Adam ab initio, et quantum impietatis generaverit usque nunc et generabit usque cum veniat area". Esta idea es bastante común en la Patrística (cf. *Orbe, ob. cit.*, pp. 381-386).

²⁰ Sobre el poder de Satanás en el mundo: *H. Kruse*, "Das Reich Satans", *Bib* 58 (1977) 29-61. Según el judaísmo apocalíptico (Henoc XV-XVI) los demonios tienen poder para atormentar a los hombres hasta el día del juicio (cf. *Mt* 8, 29).

²¹ *A. Orbe, ob. cit.*, p. 299, comentando la parábola de la cizaña según el *Ev de Tomas*, dice: "Más que la economía de la buena semilla, atiende al origen, historia y destino de la mala. . .". La misma parábola en Mateo atiende de preferencia a la situación de los buenos en el mundo. El estado actual de la Iglesia, reino de los cielos, no es de pureza, luz y bienestar para los buenos, sino de contaminación, noche, convivencia con los malos. . .".

es plenamente comprensible, pues, a diferencia de lo que sucede a nivel de la imagen (parábola), a nivel de su significación *los buenos y los malos* no pueden dividirse de una manera maniquea en grupos definidos, sino que el bien y el mal coexisten dentro de cada individuo que eventualmente resultará “bueno” o “malo”. Se trata de un tiempo de lucha y de opciones cuando el juicio de condena es impracticable, es cosa del futuro. Esta espera o paciencia, pues, no es un signo de impotencia, sino de misericordia de Dios - hasta el momento del juicio.

Las dos parábolas (C - C') describen en su conjunto de una manera muy realista la situación eclesial del Reino, desechando las expectativas triunfalistas que podrían inducir a los cristianos a una equivocada valoración del verdadero éxito y poder del Reino y adoptar métodos reñidos con el plan salvífico de Dios. La Iglesia deberá contar y convivir con estas contradicciones y fracasos en su mismo seno, no para bajar los brazos resignadamente, sino como un permanente estímulo para afirmar su fe y dar testimonio de ella. Este estado de cosas serán para los cristianos las “tribulaciones” (cf. Mt 24, 4 ss) que pondrán a prueba su fe y perseverancia en vista del juicio de Dios. (Acerca de las parábolas del grano de mostaza y levadura, ver II. 4. Ampliación del discurso)²².

5. EL JUICIO ESCATOLOGICO: SEPARACION DE BUENOS Y MALOS (= B': 36-43)

Aquí se repite el esquema que hemos encontrado en el v. 10, donde a continuación de la parábola los discípulos formulan la pregunta, esta vez acerca del significado de la parábola de la cizaña. Como en el caso paralelo (B), la explicación se da a los discípulos en particular (cristianos). En la primera parte del episodio (37-40a) tenemos una transposición alegórica de la parábola de la cizaña, y en la segunda (40b-43) su correspondiente interpretación escatológica. De esta manera el episodio establece una relación de continuidad con la parábola de la cizaña y prolepticamente con el grupo de parábolas

²² *Bonnard, ob. cit.*, p. 300, observa con razón que es sorprendente que la parábola de la cizaña no sea seguida inmediatamente de su explicación. Esta anomalía (como quedó dicho en II 4, b y c) se debe a la interpolación posterior de los vv. 31-35. La semejanza con la parábola del sembrador, donde entre la parábola y su explicación hay una interrupción, es sólo aparente, pues allí (v. 10) no se pregunta sobre el significado de la parábola, sino sobre el porqué de esta manera de hablar. De modo que no hay solución de continuidad.

escatológicas (44-48). El juicio está descrito como un acontecimiento universal²³ (v. 38a) y definitivo (final: v. 40b) cuando las opciones fueron hechas y definidas y por lo tanto la separación de buenos y malos es practicable. Más que un acontecimiento apocalíptico (cf. Mt 24), con la presencia del Juez divino y los consabidos signos que lo acompañan, el juicio es visto como una selección de frutos después del tiempo de maduración. Los malos son separados para el castigo (del fuego) y los buenos para el premio que es el Reino del Padre, es decir el Reino en su consumación celestial y eterna. Es interesante observar cómo en Mateo coexiste junto a la imagen del juicio como un drama apocalíptico (24, 29-31; 25, 31-46), esta otra mucho más sobria y despojada de elementos “temibles” que hacen imaginar el juicio como algo impredecible en cuanto a su resultado; la cosa es mucho más sencilla y lógica: es como recoger el trigo en el granero y quemar la maleza cuando llega la mies.

6. EL REINO COMO SUPREMO BIEN ESCATOLOGICO (= A': 44-58)

a) La posesión del Reino escatológico (44-51) (Ver también II. 4. c)

Esta sección de parábolas está a las antípodas de la del sembrador (A, b) y describen el Reino en su situación final o escatológica²⁴; el Reino es el del Padre como premio para los justos (v. 43). El sentido escatológico está presente no sólo en la parábola de la *red* (selección de buenos y malos), sino también en las del *tesoro* y la *perla*²⁵. En efecto, estas dos son una exhortación a adoptar una actitud sabia en vista del juicio (B'). Ante tal perspectiva lo único que debe interesar al hombre, lo único sabio es poseer el Reino. El tesoro y la perla ya no ilustran algún que otro aspecto o modalidad del Reino, sino expresan su misma esencia: el Reino como bien supremo para cuya ob-

²³ Cf. *Trilling, ob. cit.*, pp. 182-184: universalismo del Reino.

²⁴ En esta sección de parábolas están ausentes significativamente parábolas de tipo agrícola que impliquen siembra o crecimiento. El único vestigio de las parábolas agrícolas se encuentra en la del tesoro escondido en el *campo*. Esta ausencia es consecuente con el carácter escatológico de la sección, cuando ya no es tiempo de sembrar, sino de recoger y seleccionar.

²⁵ Cf. *Trilling, ob. cit.*, p. 147: “Los símiles del *tesoro* y *perla* que son un testimonio claro del valor estupendo del Reino de Dios, tienen su hito definitivo en el Reino pleno de Dios.”

tención el hombre sabio no vacila en sacrificar todo lo demás. La parábola de la *red* finalmente describe la culminación de la misión eclesial del Reino: la red ha sido sacada a la orilla y ha llegado el tiempo de la selección de lo recogido. Los peces ni se mencionan en la parábola, sino que se habla directamente de “buenos” y “malos”, lo que debe entenderse como una interpretación simultánea: se piensa en los hombres aptos para el Reino del Padre o para el descarte.

Encontramos en esta sección parabólica una enseñanza sumamente valiosa para la Iglesia sobre el verdadero concepto del Reino de Dios y su misión terrena. Lo fundamental, lo esencial es conducir a los hombres a obtener la vida eterna —el Reino del Padre²⁶. Todos los demás objetivos y valores temporales deben subordinarse a este fin, de lo contrario el mensaje cristiano queda vaciado de su verdadera eficacia transformadora de la sociedad humana. En la medida en que este objetivo trascendente quede relegado, la propuesta cristiana va perdiendo su originalidad y atractivo aún en términos puramente temporales. La pregunta final: “¿Habéis entendido todo esto?”, es decir, el conjunto de las parábolas, interpela a los cristianos de todos los tiempos a adoptar actitudes congruentes con las enseñanzas de Aquél que un día bajó a la tierra con una propuesta maravillosa en espera de nuestro *sí*.

b) Los suyos no lo recibieron (53-58)

(Cf. I. 2). Este último párrafo que constituye una conclusión global del discurso, se vincula de manera particular con el grupo de parábolas escatológicas (44-51) con las que conforma unidad literaria. En efecto, mientras las parábolas presentan ejemplos de hombres sabios que hacen todo lo posible para adueñarse del Reino, la gente de Nazaret aparece como *necia*, pues, se maravillan de la sabiduría y milagros de Jesús, pero no adhieren a su nueva familia —no creen en él—, todo por el fútil prejuicio de familiaridad: es uno de ellos. . . Este *escándalo* de los nazaretanos es un ejemplo de otras tantas excusas y pretextos con que los hombres tratarán de justificar su no-compromiso con el mensaje de Cristo. Si han encontrado “el

²⁶ Cf. Schnackenburg, *ob. cit.*, p. 148: “No hay duda de que la estrella polar del anuncio de salud es el *Reino futuro* —aún pendiente— *de gloria*, que es no sólo un punto de contacto y una perspectiva de su predicación salvífica actual, sino por el contrario, el punto de perspectiva del que toman su luminosidad, su trayectoria y su dependencia las manifestaciones de presencia actual.”

punto débil" a Jesús, cuanto más lo harán a los misioneros cristianos. El *escándalo* será un dato permanente en la misión eclesial del Reino.

Pero considerando el contexto global del discurso, estructurado —como queda dicho más arriba— sobre la idea de la historia de la salvación, el incidente de Nazaret trasciende el carácter doméstico para convertirse en paradigma del Israel histórico, cuyas ideas acerca del Reino no coincidían con las de Jesús y por eso rehusó creer en él. Este concepto está implícito en el dicho de que 'un profeta sólo carece de estima *en su patria y en su casa*', con que, además, insinúa que fuera de ella será mejor acogido (universalismo).

Esta interpretación teológica por supuesto no pretende ser exhaustiva. El propósito perseguido, como lo dije en la introducción, era ante todo destacar el carácter metódico y orgánico con que el tema del Reino de los cielos es tratado en el discurso acorde a un plan prefijado: inauguración, misión eclesial y consumación del Reino.

FRANCISCO BERGANT

LAS ACTAS DEL TERCER CONCILIO BAUTISMAL DE CARTAGO DEL AÑO 256 *

Introducción

Las *Sententiae Episcoporum numero LXXXVII* (De haereticis baptizandis) son sin ninguna duda, como lo señalara el estudioso P. Monceaux¹, un documento de primerísima importancia para la historia de la Iglesia antigua. Son las primeras actas de un concilio occidental que han llegado hasta nosotros. Este hecho justifica por sí mismo un análisis de las *Sententiae*. Pero además debe considerarse su aporte al tema, en nuestro tiempo de gran actualidad en la Iglesia, y sobre todo en nuestra iglesia latinoamericana, de los concilios y sínodos locales. La importancia, ventajas y dificultades de estas reuniones ya se hallan planteadas en este documento del pasado. La historia eclesial y también la patrología no son ciencias que permanecen ancladas en el tranquilo puerto del pasado: iluminando hombres y poniendo de relieve acontecimientos y textos de otros tiempos orientan nuestro peregrinar de hoy.

Antes de llegar al análisis de las actas es necesario, aunque se haga de modo muy breve, plantearse dos cuestiones: ¿cuál fue la posición de la iglesia africana antes del año 255, frente al tema debatido en la reunión conciliar de la que surgieron las *Sententiae*? Y, en segundo lugar, ¿cuál era la posición de Cipriano de Cartago en la cuestión del bautismo de los herejes? Ambos problemas, como se verá, están relacionados entre sí y constituyen el *contexto* dentro del que deben leerse las actas.

El estudio de las *Sententiae* tiene como primera meta el argumento interno del texto, en particular los aspectos bíblico y teológico.

* Este artículo es un resumen del trabajo presentado para obtener la licencia en teología y ciencias patristicas en el *Institutum Patristicum Augustinianum* (Roma 1984). Adoptamos las abreviaciones del *Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane* (Roma 1983 ss).

¹ *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris 1901-1923), vol. 2, p. 65. *Sententiae* hace alusión al texto en su conjunto (abreviamos *Sent.*). Mientras que *sententiae* (sentencias) indica las intervenciones de los obispos en el concilio.

Sólo así se podrá tener una idea acabada de la problemática suscitada en la controversia bautismal, y del papel que en ella tuvieron Cipriano y los obispos que participaron del concilio².

1. EL BAUTISMO DE LOS HEREJES EN AFRICA ANTES DEL AÑO 255

A principios del siglo III, Tertuliano en su tratado *De baptismo*, enuncia por vez primera en una obra escrita la tesis de la invalidez del bautismo de los herejes³. Para ello se basa en tres argumentos principales:

- a. Efesios 4, 5: *unus Deus et unum baptismum*⁴;
- b. la falsedad de la fe profesada en la herejía: *nec Deus unus est nobis et illis nec unus Christus est idem*⁵;
- c. el abandono de la única Iglesia con la consiguiente pérdida de todos sus dones y la imposibilidad de administrarlos a otros: *nec possunt accipere quia non habent*⁶.

La argumentación de Tertuliano debe ubicarse en el contexto de la polémica antignóstica⁷, y su desarrollo está marcado por la influencia de algunos principios jurídicos, que le ofrecen buenos puntos de

² La bibliografía es muy abundante, por tal motivo remitimos a los trabajos que viene presentando J. A. Fischer en *Annuario Historiae Conciliorum* (Paderborn) desde el año 1974, en ellos ofrece un excelente *status quaestionis* y una exhaustiva bibliografía.

³ "No tenemos sino un solo bautismo, según el evangelio del Señor y las epístolas del Apóstol. Porque no hay más que un Dios, un bautismo y una Iglesia en el cielo. Pero acerca de los herejes se exige una reserva. Porque es sólo a nosotros que se dirigen las Escrituras. Los herejes no tienen nuestra disciplina, ellos son extranjeros pues están privados de nuestra comunión. Yo no debo admitir para ellos la regla que se ha hecho para mí. Porque no tenemos el mismo Dios, nosotros y ellos, ni el mismo Cristo, ni el mismo bautismo. Por tanto, no teniendo nuestro bautismo como se debe tener, no lo tienen de ninguna manera, y no hay posibilidad de tomarlo en consideración. En consecuencia, no pueden recibirlo porque no lo tienen", *De bapt.* 15, 1-2: CCL 1, p. 290. Ver P. A. Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli* (Brescia, 1973), pp. 62-80: buen comentario del tratado de Tertuliano.

⁴ *De bapt.* 15, 1: CCL 1, p. 290. Tertuliano también cita implícitamente Jn 13, 10 y 1 P 3, 20, pero son textos menos importantes en su argumentación.

⁵ *De bapt.* 15, 2: CCL 1, p. 290.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ver *De bapt.* 1, 2-3: CCL 1, p. 277. La secta era la de los *cainitas*.

apoyo para mostrar con más claridad y fuerza la carencia del bautismo por parte de los herejes⁸.

Tertuliano establece que existe una incompatibilidad total entre la fe de los cristianos y la profesada por los herejes, pues la de estos es falsa y por eso no puede darse confesión en un mismo Dios y en un único Cristo. Relaciona además de modo indisoluble Iglesia y sacramento, fuera de aquella no se puede recibir el Espíritu Santo. La Iglesia es una, no pueden existir dos iglesias⁹. Por tanto, estar fuera de la Iglesia es abandonar la verdadera *disciplina*¹⁰. Regla de fe e Iglesia se relacionan en torno al argumento de la *unidad*. A causa de la controversia contra el gnosticismo esta es casi erigida en categoría teológica. La unidad del verdadero Dios se enfrenta con la dualidad del dios de los gnósticos. De aquí se sigue la exigencia de la unidad de la Iglesia y de su bautismo. Si no pueden existir dos dioses o dos reglas de fe, tampoco pueden darse dos iglesias o dos bautismos.

En este desarrollo resulta evidente que la posibilidad de recibir el *bautismo verdadero* está ligada a la *confesión de fe* que se puede dar de modo verdadero sólo dentro de la única Iglesia. Y esto porque el bautismo se posee y administra en la unidad de la fe y en comunión con la Iglesia¹¹.

⁸ Según Tertuliano, los herejes no pueden administrar el bautismo porque no lo tienen. Se les aplica un principio jurídico: "Nadie puede transferir a otro más derecho que el que tiene", *Digestae* 50, 17, 54, ed. T. Mommsen - P. Krüger (Berlín¹⁶ 1954), vol. 1, p. 922, ese principio luego se fijará en el aforismo *nemo dat quod non habet*. Ver Tertuliano, *Adv. Marc.* 4, 19, 12: CCL 1, p. 593. Sobre el uso de argumentos jurídicos por parte de Tertuliano en su teología ver E. Langstad, *Observations on Tertullian's Legalism*: SP 6 (1962) 112-126.

⁹ "... Tenemos una sola fe, un Dios, el mismo Cristo, la misma esperanza, el mismo bautismo, los mismos sacramentos, somos una Iglesia", *De vir. vel.*, 2, 2: CCL 2, p. 1.210. Ver *De pud.*, 21, 16, 17: CCL 2, p. 1.238, donde Tertuliano montanista afirma que la Iglesia propiamente dicha es el Espíritu Santo que se revela por boca de un hombre inspirado.

¹⁰ Según V. Morel, *Le développement de la "Disciplina" sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*: RHE 35 (1939) 253, en el cap. 15 del *De Bapt.* la palabra *disciplina* se refiere al bautismo, que es una parte de ella. Por eso la corrupción de la regla de fe conduce a la nulidad del bautismo de los herejes. Tertuliano distingue, por tanto, entre *regla de fe* y *disciplina*. Ver *De praes. haer.*, 36, 5-37, 5: CCL 1, pp. 217-218.

¹¹ Ver T. Sagi-Bunic, "*Ecclesia sola baptizat*": *Sententia Tertuliani et S. Cypriani*: Laurentianum 2 (1961), 261-273. También en Clemente de Alejandría (+ 215/6?) hallamos una referencia al bautismo de los herejes, mas se trata de un pasaje de no fácil interpretación: *Stromata*, 1, 95, 6-96, 4: GCS 52, pp. 61-62. El texto bíblico sobre el que se apoya la reflexión sobre el bautismo he-

La posición de Tertuliano sobre la invalidez del bautismo de los herejes quedará definitivamente sancionada por un concilio, presidido por Agripino, que se celebró en Cartago el año 220. No se ha conservado ninguna documentación directa de esta reunión, que con mucha probabilidad sea la primera en su género en la iglesia del Africa Proconsular¹². Cipriano es la fuente principal que nos informa de la celebración de dicho concilio¹³. En cuatro ocasiones se refiere a ese hecho señalando que estuvieron presentes los obispos de Africa Proconsular y Numidia, y que luego de una deliberación se decidió establecer que los herejes llegados a la Iglesia deben ser bautizados; esta es por tanto una norma santa y legítima para la Iglesia católica: en modo alguno se trata de una novedad. Este es un argumento histórico de primerísima importancia para Cipriano¹⁴.

Las noticias que ofrecen los textos posteriores a Cipriano no hacen sino corroborar sus informaciones. Tal el caso de Agustín de Hipona que además afirma que al concilio asistieron 70 obispos¹⁵.

rético es Pr 9, 18b (LXX). El contexto en que se inscribe el pasaje es el de la demostración de que la Escritura es más severa con los herejes que con los filósofos. El bautismo de aquellos es como *agua extranjera y falsa*; es el río que desvía y arrastra hacia el mar: donde caen todos los que se dejan apartar de la verdad.

¹² Ver J. A. Fischer, *Die ersten Konzilien im römischen Nordwest Afrika: Pietas. Festschrift für B. Kötting* (Münster, 1980), pp. 217-227.

¹³ Además de Cipriano, el único testimonio que puede aducirse sobre la celebración de este concilio, es una breve noticia que nos transmite Hipólito en su obra *Philosophumena* 9, 12: GCS 26, p. 251: "En su tiempo (se refiere al pontificado de Calixto), se pretendió repetir el primer bautismo". Esta información podría ser importante por lo que a la fecha de dicho concilio atañe, pero su extrema concisión da pie a diversas interpretaciones. Ver A. d'Alès, *La théologie de Saint Hyppolite* (Paris, 1906), pp. 59-64 (no cree que el texto aluda al concilio de Cartago del 220).

¹⁴ Primera ocasión (?): *Ep.* 1, 1-2, 1: ed. Bayard (Paris, ² 1961-1962), pp. 2-3, y *Ep.* 55, 20, 1: Bayard, p. 144 (año 251). Segunda ocasión: *Ep.* 70, 1-2: Bayard, p. 253: "Nuestra decisión no es nueva, sino que fue tomada por nuestros predecesores y observada por nosotros como por vosotros de común acuerdo" (año 255). Tercera ocasión: *Ep.* 71, 4, 1: Bayard, p. 259 (año 255). Cuarta ocasión: *Ep.* 73, 3, 1: Bayard, p. 264 (año 256). Para la cronología de estas cartas de Cipriano ver: L. Campeau, *L'origine de la querelle baptismale: Science et esprit* 21 (1969), 329-356; 22 (1970), 19-48; L. Duquenne, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce* (Bruxelles, 1972); M. Bévenot, *Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy: The Heythrop Journal* 19 (1978), 123-142 (subraya la importancia del argumento histórico para Cipriano).

¹⁵ "Nam illud quod adiungit de episcopo Carthaginensi Agrippino, de inclito martyre Cypriano, de septuaginta praecessoribus Cypriani, quia hoc fecerunt

Es importante asimismo el testimonio de Eusebio de Cesarea por cuanto ha conservado una buena documentación relativa a la costumbre de *rebautizar* en las iglesias orientales¹⁶. No menciona para nada el concilio de Cartago del año 220, pero recuerda dos reuniones que tuvieron lugar en Asia Menor antes del año 240. En ellas se llegó a idéntica conclusión respecto al bautismo de los herejes: es inválido.

¿Contra qué errores reaccionaron las iglesias de Africa y Asia Menor? La carta de Firmiliano a Cipriano en algo puede responder al interrogante:

(El hereje) tampoco puede bautizar, ni ejercer alguna función santificante y espiritual, porque es extranjero (alienus) a la santidad espiritual y santificante. Esto es lo que hace tiempo ya, en una asamblea realizada en Iconio, en Frigia, en la que se reunieron obispos venidos de Galacia y de Cilicia, y de otras provincias vecinas, nosotros resolvimos mantener firmemente y reivindicar contra los herejes, en virtud de que algunos dudaban sobre este asunto¹⁷.

Y más adelante agrega:

Como algunos tenían dudas sobre el bautismo de los que, aún recibiendo de los nuevos profetas, parecen con todo reconocer el mismo Padre y el mismo Hijo que nosotros, nos reunimos en un gran número en Iconio, estudiamos atentísimamente la cuestión y resolvimos repudiar todo bautismo que se hiciera fuera de la Iglesia¹⁸.

La expresión *novos prophetas* hace alusión a los montanistas, quienes en los primeros años del siglo III eran acusados de profesar doctrinas erróneas sobre la Trinidad. El episcopado de una parte de Asia Menor reacciona, pues, contra el peligro de que se acepte como válido un bautismo viciado en su raíz por desviaciones doctrinales. Así lo sostiene Firmiliano cuando expresa que si bien reconocen al mismo Padre y al mismo Hijo nada dicen sobre el Espíritu Santo. Varios años más tarde Basilio de Cesarea confirma este testimonio en una carta dirigida a *Anfilochio* de Iconio. En ella dice que el bautismo de los montanistas carece de valor porque han blasfemado contra el Es-

et fieri praeceperunt", *De unico bapt. ctr. Pet.*, 13, 22: CSEL 52, p. 21. Ver *Ctr. Cresc.*, 3, 3: CSEL 52, p. 412; *De bapt. ctr. don.*, 2, 7, 12; 3, 2, 3; 4, 6, 8: CSEL 51, pp. 186-189; 198-199; Vicente de Lérins, *Comm.*, 1, 6: PL 50, 645-647.

¹⁶ HE 7, 2 ss: GCS 9/2, pp. 636 ss.

¹⁷ Ep. 75, 7, 4-5 (entre las de Cipriano): Bayard, p. 294 (año 256/7). Ver M. Girardi, *Scrittura e battesimo degli eretici nella lettera di Firmiliano a Cipriano*: Vet Chr 19 (1982), 37-67.

¹⁸ Ep. 75, 19, 4: Bayard, p. 303.

píritu Santo al compararlo con hombres como Montano y Priscila, atribuyéndoles el nombre de Paráclito. No se puede aceptar un bautismo que se confiere en el nombre del Padre, del Hijo y de Montano o Priscila¹⁹.

La argumentación de Basilio viene a completar lo expresado por Firmiliano y confirma el carácter antimontanista de la sentencia contra el bautismo de los herejes en el concilio de Iconio. Sin embargo, resta abierta la cuestión por lo que hace a la asamblea de Cartago. En el terreno de las suposiciones lo más sensato es pensar que los obispos de la Proconsular y la Numidia también reaccionan contra el montanismo y, tal vez, contra el gnosticismo(?). Mas los textos en modo alguno autorizan a ofrecer una respuesta definitiva al interrogante.

En resumen, la tradición que considera inválido el bautismo de los herejes surge a inicios del siglo III en Africa Proconsular. Aparece por primera vez atestiguada en el *De baptismo* de Tertuliano, en el contexto de la polémica antignóstica. Luego es sancionada por el concilio de Cartago del año 220, el cual —probablemente— haya tenido como punto de mira el bautismo montanista. Los obispos de la Numidia también adhirieron a la sentencia de la asamblea. Mientras que hacia el año 230 algunas iglesias de Asia Menor llegaron a idéntica conclusión en el contexto de la controversia antimontanista. Esto explica el apoyo que más tarde Firmiliano prestará a Cipriano durante la controversia bautismal con Esteban de Roma.

2. CIPRIANO DE CARTAGO Y EL BAUTISMO DE LOS HEREJES

El obispo de Cartago se mantendrá fiel a lo establecido en tiempos de su predecesor Agripino. Pero a partir del año 255 se verá solicitado por la controversia, y tiene que desarrollar con amplitud las motivaciones en favor de su postura, que es la de su iglesia.

a. Cipriano y el bautismo de los herejes antes del año 255

En el año 251 publica Cipriano un tratado para defender la unidad de la Iglesia contra los cismas. Es una obra principalmente dirigida contra Novaciano y Felicísimo de Cartago. Se trata del *De ecclesiae catholicae unitate*.

¹⁹ Ep. 118, 1: ed. Y. Courtonne (Paris, 1961), vol. 2. pp. 121-122.

En el capítulo once de ese libro, a partir de un pasaje del profeta Jeremías (2, 13), se desarrolla el tema del bautismo de los herejes²⁰. Cipriano interpreta la profecía en el sentido que los herejes abandonan al Señor y, por consiguiente, también su bautismo, ya que el verdadero bautismo procede sólo de El, que es la fuente de agua viva. Y si existe un único bautismo es evidente que los herejes no pueden bautizar. Con lo que al conferir el bautismo provocan las siguientes consecuencias:

- a) no hay lavado sino suciedad;
- b) no hay regeneración para Dios sino para el demonio;
- c) no consiguen la paz porque con la discordia han roto la paz del Señor.

Se quiere, pues, demostrar la invalidez del bautismo de los herejes a partir del tema del abandono del Señor. Al separarse de El los herejes se apartan también de la Iglesia y pierden sus sacramentos. Pienzan que pueden administrar un bautismo válido, pero en verdad hay un solo Señor, una sola Iglesia y un solo bautismo²¹. Los herejes pretenden dar algo que no tienen, y al hacerlo provocan los efectos contrarios a los buscados. En la eclesiología ciprianea Iglesia y bautismo son dos realidades inseparables. Por lo que no se puede pensar en un sacramento válido fuera de la Iglesia. Esta se compone de multitud de comunidades y, sin embargo, es una. Fuera de ella no hay sacramentos ni salvación:

La esposa de Cristo no puede ser adúltera (adulterari), es incorrupta y pura. Conoce una casa, custodia la santidad del

²⁰ "No puede haber más que un solo bautismo, y ellos (los herejes) creen bautizar. Mientras abandonan la fuente de la vida, prometen a otros el don de un agua de vida y salud. Pero en ella los hermanos no son limpiados sino ensuciados; no se lavan las culpas, sino que se agravan. Esa agua no genera hijos para Dios, sino para el diablo. Nacidos de la mentira no podrán recibir las promesas de la verdad; generados de la infidelidad (perfidia), pierden la gracia de la fe. No pueden alcanzar el premio de la paz los que han roto con el furor de la discordia la paz del Señor", *De eccl.*, 11: CCL 3, p. 257. Debe tenerse en cuenta que esta obra fue revisada por el mismo Cipriano durante la controversia baptismal, procediendo su autor a efectuar una segunda redacción del capítulo 4.

²¹ "Quien no mantiene esta unidad de la Iglesia, ¿piensa mantener la fe? Quien reniega y resiste a la Iglesia, ¿confía estar en la Iglesia? Cuando precisamente el beato apóstol Pablo enseña esta misma verdad y muestra el misterio (sacramentum) de esta unidad diciendo: *Un cuerpo y un Espíritu, una la esperanza de nuestra vocación, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios* (Ef 4, 4-5)", *De eccl.*, 4 (TR = primera ed.): CCL 3, p. 252. Ver *ibid.*, 23: CCL 3, p. 266.

único tálamo con casto pudor. Ella nos preserva para Dios, ella destina para el reino a los hijos que ha engendrado. Todo el que se separa de la Iglesia se une a una adúltera, de las promesas de la Iglesia se separa, no logrará las recompensas de Cristo quien abandona la Iglesia de Cristo. Es un extranjero, es un profano, es un enemigo. Ya no puede tener a Dios por Padre, quien no tiene a la Iglesia por madre. Si pudo salvarse alguno fuera del arca de Noé, también quien está fuera de la Iglesia se salvará. Nos advierte el Señor y dice: *Quien no está conmigo está contra mí; y quien no recoge conmigo, desparrama* (Mt 12, 30). Quien rompe la paz y concordia de Cristo está contra Cristo. Quien en otra parte recoge, fuera de la Iglesia, desparrama la Iglesia de Cristo. Dice el Señor: *El Padre y yo somos uno* (Jn 10, 30). Y también está escrito del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: *Y los tres son uno* (1 Jn 5, 7). ¿Y cree alguno que esta unidad que procede del poder de Dios, tan coherente por los misterios celestiales, puede escindirse en la Iglesia y separarse por el divorcio y la pugna de voluntades? Quien no mantiene esta unidad, no mantiene la ley de Dios, no mantiene la fe en el Padre y el Hijo, no mantiene la vida y la salvación²².

Una de las tesis fundamentales de Cipriano es que solamente la Iglesia tiene el bautismo y es ella ministro principal de los sacramentos. Nadie puede, por tanto, bautizar si no se encuentra en comunión con la Iglesia. Es ella la que confiere, por intermedio del ministro, el sacramento²³. Pero Cipriano no explica de qué modo la Iglesia confiere el bautismo a través del ministro. Es más, trata el tema de la Iglesia de modo directo y concreto, por el contrario, el del bautismo es abordado de forma abstracta y especulativa.

La Iglesia es una. Su unidad ha sido establecida en el NT y tiene por símbolo la unidad del episcopado; en cada ciudad se reconoce la verdadera comunidad: es la que está en comunión con las otras iglesias católicas; fuera de esta única comunidad legítima hay error y desorden²⁴.

Se deduce de los anteriores postulados que quien deja a la Iglesia para unirse a un *adúltero*, un hereje, renuncia a Cristo y se convierte

²² *De eccl.*, 6: CCL 3, pp. 253-254.

²³ Sagi-Bunic, *art. cit.*, pp. 267-269.

²⁴ Monceaux, *op. cit.*, vol. 2, p. 302. Ver A. d'Alès, *La théologie de Saint Cyprien* (Paris, 1922), p. 99 (sigue siendo una obra fundamental).

en su enemigo²⁵. Así se comprende la falta de una verdadera distinción entre herejía y cisma en Cipriano, al punto de utilizar juntos estos términos, casi como sinónimos²⁶.

En Cipriano la cuestión sacramental es, en definitiva, una cuestión eclesiológica. El tema de los sacramentos no se pone en el plano de las cualidades requeridas al ministro y al fiel, sino sobre el de los derechos exclusivos de la Iglesia respecto de los sacramentos, “de forma que todo el que rompe con la Iglesia —aunque sea un obispo— sólo hace daño a quienes bautiza”²⁷.

Cipriano y Esteban

“En la ciudad de Roma, después que Cornelio ejerció el episcopado alrededor de tres años, se estableció como sucesor suyo a Lucio, que, sin embargo, vivió en su ministerio algo menos de ocho meses y, al morir, transmitió su cargo a Esteban”²⁸. El novel pastor accedió, pues, a la sede romana en el año 254, permaneciendo en ella hasta el 257. Dos episodios difíciles pondrán de manifiesto la diversidad de criterios y modos de proceder entre Esteban y Cipriano.

El primero sucede en España y es consecuencia de la apostasía de los obispos Basílides y Marcial²⁹. Según Cipriano, el pueblo fiel procedió bien al deponer a estos dos prelados y proveer a una nueva elección cumpliendo las normas previstas para una correcta reposición³⁰. Ambos prelados habían caído en la idolatría y otros graves pecados.

²⁵ Ver P. Fietta, “*Salus extra ecclesiam non est*”. *Indagine storico-teologica sul significato dell'assioma nel pensiero di S. Cipriano* (Padova, 1976), pp. 51-55.

²⁶ Más precisamente hay que decir que Cipriano distingue, en el plano *formal*, entre herejes y cismáticos, pero en la *práctica* los asimila y considera herejes a los novacianistas. La *distinción* no se halla, por tanto, enteramente integrada en su reflexión teológica, tal vez porque no la considera parte de la enseñanza del NT: “El beato apóstol Juan tampoco distingue alguna especie de herejía o cisma, haciendo una categoría aparte, sino que ha llamado anticristos a todos los que han salido de la Iglesia y trabajan contra ella”, *Ep.* 69, 1, 2: Bayard, p. 239 (año 255). Ver Y. Congar, art. *Schisme*: DTC 14/1 (1939) 1289; M. Girardi, *Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio de Cesarea*: *Vet Chr* 17 (1980), 69-70.

²⁷ Bévenot, art. cit., p. 123. Ver Cipriano, *Ep.* 66, 5, 2: Bayard, p. 224.

²⁸ Eusebio, *HE* 7, 2: GCS 9/2, pp. 636.638. Ver Eusebio, *Chronicon*: GCS 47, p. 219.

²⁹ Ver Cipriano, *Ep.* 67, 1, 1 y 6, 1-2: Bayard, pp. 227-228. 231-232.

³⁰ Ver Cipriano, *Ep.* 67, 5, 1-2: Bayard, pp. 230-231.

dos³¹. Además Cipriano apoya su opinión con la de los obispos con él reunidos en Cartago, con motivo del concilio anual del 254³². Pero uno de los pastores depuestos, Basílides, se presenta en Roma y engaña a Esteban. A este le reprocha Cipriano el haber caído en la trampa, permitiendo que el apóstata lo engañase, aunque reconoce que Esteban en razón de su lejanía del lugar de los acontecimientos no podía estar bien informado sobre lo sucedido³³. Ciertamente Cipriano no considera culpable a Esteban, mas le recrimina haber permitido que se lo engañase con lo que provoca la desorientación y confusión del pueblo fiel. Esteban no ha procedido con cautela y no ha tenido en cuenta que en tiempos de Cornelio se había establecido que los obispos sacrílegos debían ser removidos de su actividad como pastores³⁴. El proceder del obispo de Roma ha puesto en peligro la unidad de la iglesia de España. Así opina Cipriano.

El segundo problema se suscita a raíz de Marciano, obispo de Arles. Este pastor estaba en comunión con Novaciano y aplicaba los principios de éste en la reconciliación de los herejes. Por tal motivo es denunciado por Faustino, obispo de Lyon. Asimismo, otros obispos de la *Galia* le escribieron a Esteban sobre el mismo asunto, pero el obispo de Roma no intervino. Entonces le solicitaron a Cipriano que hiciera de mediador ante el papa. El de Cartago le escribió una carta a su colega romano solicitando la deposición de Marciano. El contenido de dicha epístola puede resumirse como sigue:

I,2: deberes del obispo;

II,1: descripción de los hechos;

II, 2-III: instrucciones a Esteban de cómo debe proceder;

IV: las obligaciones de los buenos pastores;

V: se recuerda lo ya decidido por Cornelio y Lucio respecto de los *lapsos*³⁵.

El tono de la carta de Cipriano es bastante duro, y además se da por hecho el cambio de obispo. Esteban no puede obrar de otro modo, ya que si lo hiciese se apartaría de la comunión del episcopado

³¹ Ver Cipriano, *Ep.* 67, 6, 2: Bayard, p. 232.

³² Ver Cipriano, *Ep.* 67: Bayard, p. 227. Campeau, *art. cit.*, pp. 343-344, coloca este concilio en el año 255.

³³ Cipriano, *Ep.* 67, 5, 3-4: Bayard, p. 231.

³⁴ Cipriano, *Ep.* 67, 3, 2 y 6, 3: Bayard, pp. 229 y 232.

³⁵ *Ep.* 68: Bayard, pp. 234-238 (año 254). Ver D'Alès, *La théol. de S. Cyprien*, pp. 183-184.

católico, pues no tiene la verdad del Espíritu Santo quien disiente de lo que todos los obispos, y en todas partes, han aceptado y sancionado^{35a}.

Evidentemente estos dos sucesos no eran una buena preparación para resolver de modo tranquilo un problema tan delicado como el del bautismo de los herejes. Una cierta incompreensión y los tonos duros son ya una componente de la relación entre los dos obispos antes del año 255. Y aunque no debe exagerarse la influencia de estos dos episodios en lo acaecido después, resulta evidente que de alguna forma deben haber marcado los ánimos, estableciendo ciertas prevenciones recíprocas y un recelo mutuo.

En síntesis, ya antes de la controversia baptismal Cipriano manifiesta su plena adhesión a la *tradición* de su iglesia que considera inválido el bautismo de los herejes. Enriquece además su posición apoyándola en una eclesiología más desarrollada que la presentada por Tertuliano, según la cual no puede concebirse ningún sacramento válido fuera de la comunión eclesial.

Para Cipriano, Novaciano y sus secuaces en lo que hace a la comunión eclesial y al sacramento del bautismo deben ser considerados como herejes.

Las dificultades que hallará el obispo de Cartago para comprender la postura y actitud de Esteban en el episodio de los obispos españoles y en el de Marciano de Arles, eran antecedentes poco favorables para que se llegase a un entendimiento cuando surgiese el problema del bautismo de los herejes.

b. La controversia baptismal antes del 1º de setiembre del 256

A comienzos del año 255, un personaje llamado Magno, probablemente un laico, escribe al obispo de Cartago y por vez primera plantea *in extenso*, fuera de toda exigencia polémica inmediata, el tema del bautismo de los herejes.

Magno pone la cuestión de si se debe bautizar a los que vienen del novacianismo. Parece que no tenía dudas por lo que se refería a los herejes, pero el caso de los seguidores de Novaciano pedía una mayor reflexión. Cipriano le responde señalando ante todo dos premisas básicas:

^{35a} Cipriano, *Ep.* 68, 5, 2: Bayard, p. 238.

- a) herejes y cismáticos no tienen ninguna jurisdicción ni derecho;
- b) quien está fuera de la Iglesia obrando contra la paz y la caridad de Cristo debe ser contado entre los adversarios y anticristos³⁶.

La argumentación presentada por Cipriano en su epístola a Magno es coherente con su postura anterior al año 255, y no experimentará mayores modificaciones en sus cartas subsiguientes. Puede resumirse en los siguientes puntos:

- a. los herejes no tienen el derecho de bautizar;
- b. los herejes están fuera de la Iglesia;
- c. fuera de la Iglesia es imposible participar del Espíritu Santo, y si no se lo posee no se lo puede dar a otros;
- d. la Iglesia es una y no existe bautismo fuera de ella, es lo que afirma la Escritura (Ct 6, 8; 1 P 3, 20-21; Ef 5, 25-26);
- e. para aceptar el bautismo de Novaciano o cualquier otro cismático primero debe probarse que están en la Iglesia;
- f. la Iglesia no puede dividirse contra sí misma; su unidad procede de la divina autoridad y se manifiesta en la existencia de un solo rebaño y un solo sacrificio;
- g. fuera de la Iglesia no puede haber otro bautismo, aunque se confiese al mismo Dios Uno y Trino;
- h. el solo hecho de separarse de la Iglesia hace que todas las acciones de los que la abandonan sean ilícitas;
- i. están fuera de la Iglesia no solamente los jefes de la herejía y/o el cisma, sino también los que los siguen o colaboran con ellos;
- j. sólo el bautismo recibido en la Iglesia confiere el perdón de los pecados;
- k. en el bautismo el Espíritu Santo se da sin medida;
- l. la gracia que se recibe en el bautismo se disminuye o aumenta por nuestra conducta;
- m. cada obispo debe decidir lo que es conveniente, teniendo presente que Dios será su juez.

En las epístolas posteriores Cipriano ya no modificará más ninguna de estas sus tesis fundamentales³⁷. Sin duda la carta al misterioso

³⁶ *Ep.* 69, 1, 1: Bayard, p. 239.

³⁷ *Ep.* 70: Bayard, pp. 252-256 (año 255: sinodal); *Ep.* 71: Bayard, pp. 256 ss (año 255: a Quinto obispo); *Ep.* 72: Bayard, pp. 259 ss. (año 256: sinodal del concilio "ordinario").

Yubayano es la más importante, junto con la dirigida a Magno, de las que se refieren a la controversia bautismal³⁸. No sabemos de qué fuentes ha tomado Yubayano las cuestiones que plantea. Es posible que algunas de ellas provengan de fuera del Africa, tal vez de España o de Roma. Incluso podría pensarse en ambientes próximos al mismo Esteban, o en el mismo pontífice³⁹. Sin embargo, no pueden probarse ninguna de estas hipótesis en forma definitiva. La comparación con el *De rebaptismate* no soluciona ni aclara el problema⁴⁰. Es más, presenta la dificultad de establecer las posibles dependencias entre ambos textos y la cronología, cuestión que no se puede resolver mediante un análisis comparado de los respectivos contenidos. No se puede sancionar ni la hipótesis de la anterioridad ni la de la posterioridad del tratado anónimo respecto de la epístola al misterioso Yubayano⁴¹.

En la carta a Yubayano puede apreciarse cuánto permanece Cipriano fiel a sus ideas fundamentales. Ellas son:

- a. no existe bautismo válido donde *la regla de fe* está corrompida, donde no existe una fe auténtica en el Dios Uno y Trino;

³⁸ La carta a Yubayano lleva el N° 73 en el epistolario cipriano: Bayard, pp. 262 ss. (año 256).

³⁹ D'Alès, *La théol. de S. Cyprien*, p. 191, se inclina por Mauretania, pues su nombre no aparece en los concilios de Cartago, índice probable de que no pertenece ni a la Proconsular ni a la Numidia. Campeau, *art. cit.*, pp. 26-28, lo ubica en España, pero sin que sus argumentos sean del todo convincentes, a pesar de que constituyen una buena crítica a quienes defienden la proveniencia de Mauretania. Bévenot, *art. cit.*, pp. 133-135, nada dice sobre la posible localización de Yubayano. Señala, sin embargo, que la epístola *no* va dirigida contra Esteban, con lo que debería descartarse una sede sufragánea de la romana para el misterioso Yubayano. El interrogante, pues, queda en pie.

⁴⁰ El anónimo tratado se halla editado en CSEL 3/3, pp. 69-92. D'Alès señala varios paralelos entre esta obra y la *Ep. 73* de Cipriano, quien "parece haber considerado (visé) en esta carta el *De rebaptismate*" (*La théol. de S. Cyprien*, p. 193). Del mismo parecer, pero con mayores reservas, se muestra Bévenot (*art. cit.*, pp. 33-41). Por el contrario, Campeau, *art. cit.*, pp. 33-41, piensa que el tratado es posterior a la *Ep. 73* y al segundo concilio bautismal del 256: debe entonces datarse entre los años 256/7, y habría sido escrito en Africa o Italia.

⁴¹ Considero que el problema radica en que se parte invariablemente de la siguiente pregunta: ¿Cipriano tuvo (o no) en sus manos el *De rebapt.*? Mientras que es bastante probable que sólo haya recibido un resumen o una presentación de la obra. Cipriano no estaría, en consecuencia, respondiendo al *De rebapt.* mismo sino a lo que de él le deja saber su colega Yubayano. Dejo la demostración de esta afirmación para otra oportunidad, ya que se sale del tema que ahora nos ocupa.

- b. no puede recibirse el Espíritu Santo fuera de la Iglesia; la remisión de los pecados se obtiene en la Iglesia y sólo en ella;
- c. tanto Cristo como los apóstoles ordenan bautizar en nombre de la Trinidad: no se puede aceptar el bautismo en el sólo nombre de Cristo;
- d. es necesario nacer del agua y del Espíritu Santo para obtener la salvación; no es válida la tesis de dos bautismos: uno de agua y otro de Espíritu Santo;
- e. *en el verdadero bautismo de agua en nombre de la Trinidad se recibe el Espíritu Santo en la Iglesia;*
- f. *bautismo e Iglesia están indisolublemente unidos:* no se puede aceptar la existencia del bautismo fuera de la Iglesia;
- g. incluso el bautismo de sangre de los mártires sólo tiene valor en la Iglesia, de nada le sirve a los herejes;
- h. el mártir catecúmeno recibe la corona de la victoria porque entrega su sangre en la verdadera Iglesia;
- i. Dios es ciertamente todopoderoso, por eso será indulgente con los que fueron recibidos en la Iglesia sin ser bautizados y luego murieron;
- j. *dejar el bautismo en manos de los herejes es entregar la Iglesia a sus designios.*

Cipriano identifica, si bien no en el terreno formal, a los efectos de la validez del bautismo, herejes y cismáticos. Unos y otros deben ser considerados enemigos de Cristo y de su Iglesia. Es probable que en lo esencial Esteban compartiera este punto de vista, pero como en la práctica de su acción pastoral intenta no sancionar el cisma de Novaciano elevándolo a la categoría de iglesia, no reconoce que su bautismo sea distinto al de la Iglesia católica. Se enfrentan entonces dos posiciones opuestas frente a un mismo problema. Para Cipriano, Novaciano y sus seguidores carecen de todo porque están fuera de la Iglesia. Para Esteban efectivamente están fuera de la Iglesia pero siguen teniendo el mismo bautismo, y por ello no son una iglesia totalmente distinta⁴².

En síntesis, durante los años 255 y 256, antes del 1º de setiembre, la posición de Cipriano en torno al problema del bautismo de herejes y cismáticos se hizo más rígida e intransigente. No reconoce una posible unidad exterior del rito como argumento en favor de la validez

⁴² S. G. Hall, *Stephen I of Rome and the One Baptism*: SP 17 (1982) 797-798.

del bautismo. Lo que importa es la fe, la cual confiere a palabras y gestos su verdadero sentido. Y esa fe se manifiesta ante todo por la pertenencia a una comunidad visible: la Iglesia. Fuertemente influenciado por la teología de Tertuliano y evidentemente presionado por las exigencias de la polémica que se había desatado, Cipriano llega a considerar que, en última instancia, el único sacramento es la Iglesia. Por eso es la Iglesia la que confiere valor al sacramento, y lo que se realiza fuera de ella es vano e inútil. Cipriano defiende lo que puede denominarse la *vertiente horizontal* del sacramento, mientras que sus adversarios insisten más bien en la dimensión *vertical*: el bautismo es un valor en sí mismo porque es un acto de Cristo, y es este el aspecto esencial del bautismo. Pero es más que dudoso que los oponentes de Cipriano presentaran con tanta claridad sus puntos de vista. Por el contrario, en este momento la posición de aquel aparece muy sólida y apoyada en una fuerte tradición de su iglesia local⁴³.

3. EL CONCILIO DE CARTAGO DEL 1º DE SETIEMBRE DEL AÑO 256

Clausurado el concilio *ordinario* celebrado en la primavera del año 256 en Cartago⁴⁴, y enviada la correspondiente carta sinodal a Esteban, algunos sectores de la iglesia africana parecen haber reaccionado negativamente, encontrando inmediato apoyo en la iglesia de Roma y, tal vez, en el mismo Esteban. Sin embargo, es arduo establecer en qué medida hubo una intromisión directa del romano pontífice en todo este asunto. Lo que sí es indudable es que Cipriano percibió enseguida el peligro de una escisión grave al interno de su propia iglesia. Por eso no vaciló ni un instante en reunir un concilio *extraordinario* que restableciese la paz y zanjase definitivamente la cuestión, evitando así nuevos desgarramientos.

Ese segundo concilio del 256 no sólo debía resolver el problema de la validez del bautismo de herejes y cismáticos, sino dar también un ejemplo de unidad y armonía del episcopado africano. Importaba,

⁴³ Ver. J. Hamer, *Le baptême et l'Église*: Irénikon 25 (1952) 274-275. Sin embargo, adviértase que la terminología de estas últimas líneas *no* es de Cipriano, a ella recurrimos solamente para aclarar las principales cuestiones que se planteaban en la controversia.

⁴⁴ Cipriano, *Ep.* 72, 1, 1: Bayard, p. 259: "Para arreglar algunos asuntos sometiéndolos al examen de una asamblea común, tuvimos necesidad de reunirnos varios obispos y celebrar un concilio".

pues, que la presencia de obispos fuese, a un mismo tiempo, suficientemente numerosa y representativa de las tres provincias. Sólo en parte parece haberse conseguido esta meta. Es cuanto menos llamativa la escasa representación de la Mauretania. Es probable que muchos preladados de esta región no compartieran las ideas de sus colegas de las otras dos provincias. Suposición que estaría avalada por la ausencia de la Mauretania en el concilio del año 220. Si la Mauretania, en el tema de la validez del bautismo de los herejes y cismáticos, hubiese tenido una tradición diferente a la de la Proconsular y la Numidia, se entendería mejor su poca representatividad en el concilio⁴⁵. Lamentablemente las actas de la reunión no resuelven el interrogante sobre el papel desempeñado por la Iglesia de Mauretania en la controversia bautismal. Es un punto que resta en las penumbras.

Cipriano, plenamente consciente de todo lo que se jugaba en esta asamblea, se preocupó de que hubiese taquígrafos presentes en el concilio, con la misión de tomar nota de cada una de las intervenciones de los obispos⁴⁶. Para lo cual ciertamente habrá contado con la aprobación de sus colegas. Se trataba de una aplicación del sistema de actas o procesos verbales utilizado en el senado romano⁴⁷.

Que realmente estamos frente a las actas auténticas del concilio así parecen indicarlo varios elementos. Ante todo, el modo en que comienzan las *Sententiae*:

Cum in unum Carthagini convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa Numidia Mauretania cum presbyteris et diaconis, praesente etiam plebis maxima parte⁴⁸

⁴⁵ Al concilio "extraordinario" según las *Sent.* asistieron 85 obispos, teniendo Natalio de Oëa la representación de los obispos Pompeyo de *Sabrathensis* y Dioga de *Leptimagnensis*: "Qui mihi mandaverunt, corpore quidem absentes, spiritu praesentes" (*Sent.* 83-85: NGWG 3, p. 276). De ese total de 87 preladados, 50 eran de la Proconsular (el 57%), 20 de la Numidia (el 23%) y hay 17 diócesis (el 20%), cuya identificación permanece incierta. De estas últimas sólo tres conducen, con alguna posibilidad, a la Mauretania (ver *Sent.* 54; 63; 66: NGWG 3, pp. 270-272). Ver J. L. Maier, *L'Épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine* (Neuchâtel, 1973).

⁴⁶ Ver. P. Batiffol, *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain*: BALAC 3 (1913), 3-19, este artículo sigue teniendo vigencia en lo fundamental y ha sido retomado por H. J. Sieben en su obra *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn, 1979), pp. 476-482.

⁴⁷ Batiffol, *art. cit.*, p. 6.

⁴⁸ "Cuando se reunieron en Cartago, en las calendas de septiembre, muchos de los obispos de las provincias: Africa, Numidia, Mauretania, con presbíteros y diáconos, con la presencia también de gran cantidad de pueblo", *Sent.* pr.: NGWG

El cual tiene asimismo un notable parecido con la apertura de los procesos verbales del senado⁴⁹.

Otro elemento es la mención de la lectura de los documentos que tienen alguna relación inmediata con el tema que se debe tratar en el concilio. Igualmente, en las actas del senado romano el magistrado que tenía a su cargo la *relatio* hacía leer la documentación en cuestión⁵⁰.

Notamos asimismo una gran variedad de lenguaje en las distintas intervenciones, lo que es una característica propia de las actas de cualquier reunión colegial. Esta variedad se aprecia, por ejemplo, en la forma con que cada obispo inicia su intervención⁵¹; en la diversa extensión, en el mayor o menor uso de textos bíblicos, en el deseo de precisar los argumentos sobre los que se funda el voto o en el simple limitarse a expresar de modo escueto el propio parecer⁵².

El proceso verbal al igual que el del senado romano debía concluirse con el protocolo de la votación. Pero si todas las *sententiae* estaban de acuerdo, entonces el voto se dejaba de lado. Caso contrario, se procedía a votar por *discensio*. La falta de una votación en el concilio que nos ocupa es, pues, producto de la unanimidad de las sentencias. Es más que probable que tal unanimidad se buscase con especial cuidado, y que también se preparase fuera de las sesiones ordinarias por medio de reuniones, conferencias e intercambios previos⁵³.

La casi completa seguridad de poseer el texto original del proceso verbal del tercer concilio bautismal, no significa que no haya sido revisado por Cipriano. Parece bastante evidente que él debe haber

3, pp. 247-248. Citamos siempre según la edición de Hans von Soden en NGWG 3 (Göttingen, 1909). También hemos tenido en cuenta la edición de G. Hartel en el CSEL 3/1 (Wien 1868), pp. 433-461. Son pocas las variantes entre ambas ediciones. Hay una traducción griega de las *Sent.* en PL 3, 1080 (1119) ss.

⁴⁹ Ver *Historia Augusta*, Tacitus 3, citado por Batiffol, *art. cit.*, p. 6, nota 5.

⁵⁰ "Y leídas que fueron las cartas escritas por Yubayano a Cipriano como también las respuestas de Cipriano a Yubayano sobre el bautismo de los herejes, y lo que después Cipriano igualmente volvió a escribir a Yubayano" (*Sent.* pr.: NGWG 3, p. 248). Ver *Historia Augusta*, Divus Aurelianus 41; Batiffol, *art. cit.*, p. 9.

⁵¹ Ver, por ejemplo, *Sent.* 2; 9; 45; 69; 73; 75: NGWG 3, pp. 250 ss.

⁵² Ver, por ejemplo, *Sent.* 4: "Todos los cismáticos y herejes que vuelven a la Iglesia, deben ser bautizados, pero los que entre ellos habían sido ordenados, sean recibidos como laicos" (NGWG 3, p. 251). El obispo luego de una breve alusión al testimonio de la Sagrada Escritura y a los decretos de sus predecesores en el episcopado enuncia la *sententia*. Ver Monceaux, *op. cit.*, vol. 2, p. 62.

⁵³ Batiffol, *art. cit.*, pp. 13-14.

realizado una cuidadosa revisión de las actas para luego adjuntarla a sus obras. Era un concilio demasiado importante para el de Cartago, y además le asignaba un valor especial a la opinión de los obispos allí reunidos. Esto explica por qué en los más antiguos manuscritos que han conservado las obras de Cipriano, también hallamos las *Sententiae* como un apéndice a sus tratados⁵⁴.

a. El prooemium y el discurso inaugural de Cipriano en las Sententiae

En el *prooemium* primero se indica la fecha en que se reunieron los obispos: el 1° de setiembre (*kalendis Septembribus*). El año, a pesar de que no es señalado, debe ser el 256, con posterioridad a la epístola de Cipriano a Yubayano que se leyó en la reunión. A continuación se dice que hubo gran número de obispos presentes (*episcopi plurimi*), en total eran 85 presentes, pues Natalio de Oëa tenía la representación de los obispos Pompeyo de *Sabrathensis* y Dioga de *Leptimagnensis*⁵⁵. Ya hemos visto que aunque se mencionan las tres provincias la Mauretania contó con un exiguo número de obispos en este concilio.

También se señala la presencia de presbíteros, diáconos y mucho pueblo (*cum presbyteris et diaconis, praesente etiam plebis maxima*). La reunión probablemente tuvo lugar en alguna iglesia apropiada para la circunstancia, y que permitía la presencia de tan gran multitud.

Se menciona asimismo el intercambio epistolar entre Yubayano y Cipriano, el cual parece haber precedido inmediatamente el concilio. Estas epístolas, tres en total, fueron leídas antes del discurso inaugural⁵⁶.

Cipriano ejerce la función de presidente del concilio, ante todo por el hecho que el concilio se celebrase en su diócesis; pero además casi con toda seguridad porque fue él mismo quien convocó los obispos a una reunión extraordinaria. Y al presidente le compete abrir las deliberaciones. Cipriano lo hace no por medio de una larga diserta-

⁵⁴ Ver C. H. Turner, *The original order and contents of our oldest Ms. of St. Cyprian*: JThS 3 (1902) 282-285.

⁵⁵ *Sent.* 83-85: NGWG 3, p. 276.

⁵⁶ *Sent.* pr.: NGWG 3, p. 248. Pero ver también la *Sent.* 8: en ella el obispo Crescente afirma que se leyó la *Ep.* 72 de Cipriano a Esteban. Si su afirmación es exacta: ¿por qué no se menciona el hecho en el *prooemium* de las *Sent.*?

ción, sino con una breve y concisa *relatio*. Vocablo que en el procedimiento del senado romano designaba la declaración por la cual el magistrado que había convocado el senado exponía la cuestión que se debía tratar en la sesión que se abría. No podía dar una solución, debía sólo proponer el problema, delimitarlo y solicitar de cada uno de los presentes su opinión⁵⁷.

Cipriano divide su *relatio* en dos partes. En la primera se limita a presentar el intercambio epistolar que había mantenido con Yubayano:

Audistis, collegae dilectissimi, quid mihi Iubaianus coepiscopus noster scripserit, consulens mediocritatem nostram de inclito et profano haeticorum baptismo, quidque ego ei rescripserim, censens scilicet, quod semel atque iterum et saepe censuimus, haeticos ad ecclesiam venientes ecclesiae baptismo baptizari et sanctificari oportet. Item lectae sunt vobis aliae Iubaiani litterae, quibus pro sua sincera et religiosa devotione ad epistolam nostram rescribens non tantum consensit, sed etiam instructum se esse gratias agit⁵⁸.

De este intercambio sólo se conserva la carta de Cipriano a Yubayano, a la que nos referimos más arriba⁵⁹.

En la segunda parte de su *relatio* indica Cipriano la tarea del concilio y el modo en que deben proceder los obispos:

Superest, ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ab obsequendi necessitatem collegas suo adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbi-

⁵⁷ Batiffol, *art. cit.*, pp. 8-9.

⁵⁸ "Oísteis, colegas queridísimos, lo que me escribió Yubayano (hermano), nuestro en el episcopado (coepiscopus), consultando nuestra mediocridad sobre el ilícito y profano bautismo de los herejes, y lo que yo le contesté, considerando indudable (scilicet) lo que una vez, varias veces y siempre pensamos: es necesario (oportet) bautizar y santificar a los herejes, que vienen a la Iglesia, con el bautismo de la Iglesia. Asimismo, os fueron leídas las otras cartas de Yubayano con las cuales por su sincera y religiosa devoción contestó a nuestra carta, no sólo asintiendo, sino también agradeciendo y (confesándose) instruido", *Sent. pr.*: NGWG 3, p. 248.

⁵⁹ Ver *supra*, p. 40-41.

trium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed exspectamus universi iudicium domini nostri Iesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi⁶⁰.

Cipriano invita a que cada obispo exprese su voto sin juzgar ni excomulgar al que no sea del mismo parecer. Se trata del *verba facere*. Luego hace una referencia que puede valorarse de distintos modos. Podría tratarse únicamente de una forma de confirmar que el presidente no entiende ejercer ninguna presión sobre sus colegas. Pero también es posible suponer que la declaración esté pensada en función de Esteban, quien intentaba imponer por medio de su autoridad la tesis de la validez del bautismo de los herejes⁶¹.

Al referirse, pues, el obispo de Cartago, a la libertad propia de cada obispo torna sobre un tema que le es especialmente querido y niega la autoridad de Esteban, o de cualquier otro obispo, para imponer una costumbre a la iglesia africana. Todo esto resultaría todavía más concreto si efectivamente se hubiese leído la epístola 72 horas antes del discurso de Cipriano. Puede entonces pensarse en una doble intención en la *relatio* de Cipriano:

- a. hay que respetar un principio fundamental: los obispos reciben su autoridad de Jesucristo y sólo a él deberán dar cuenta el día del juicio⁶².
- b. ni Cipriano mismo ni ningún otro obispo puede constituirse en juez (*episcopus episcoporum*) de sus hermanos en el episcopado.

Es evidente que para Cipriano esta *relatio* revestía una peculiar importancia y habrá preparado con suma cautela lo que iba a decir, dejando a un lado todo lo que pudiese ser considerado como un en-

⁶⁰ "Resta que, de este mismo asunto, cada uno de nosotros exprese lo que piensa (*sentiamus*), no juzgando o excomulgando alguno que, opinando distinto, se aparte. Que ninguno de nosotros se constituya en obispo de los obispos, o con tiránico terror domine a sus colegas para imponer su voluntad. Porque todo obispo tiene, en virtud de su libertad y potestad, un propio juicio, de modo que no puede ser juzgado por otro, ni él puede juzgar a otro. Sino que esperemos el juicio universal de Nuestro Señor Jesucristo, que es el único y solo que tiene potestad, nos ha encomendado el gobierno de su Iglesia y juzgará nuestras acciones", *Sent. pr.*: NGWG 3, pp. 248-249.

⁶¹ Ver Batiffol, *art. cit.*, p. 10; Monceaux, *op. cit.*, vol. 2, p. 60.

⁶² Ver M. Bévenot, *A Bishop is responsible to God alone (St. Cyprian)*: RSR 39 (1951-52), 399-415.

frentamiento abierto y directo con Esteban. Mas sin renunciar a dejar claramente establecido que ningún obispo tiene derecho a juzgar o imponer algo a sus colegas en el ministerio episcopal⁶³.

El principio: *un obispo sólo es responsable ante Dios*, debe ser interpretado como: *no se debe interferir en el actuar de un hermano en esa carga si este todavía mantiene la unidad y la disciplina de la Iglesia*⁶⁴. Es decir, no hay obispos superiores a otros y, por tanto, el procedimiento para establecer una determinada disciplina es reunir un concilio, sobre todo si está en juego una cuestión importante, como era el caso del bautismo de los herejes y cismáticos. Sin embargo, así queda sin resolver el tipo de relación que existe entre las diversas iglesias y de cada una con el sucesor de Pedro. Tanto más cuanto que Cipriano no modifica su convencimiento de que Roma debe ser informada de todos los asuntos trascendentes.

Cipriano desea entonces asegurarle a cada hermano suyo en el episcopado que puede, y debe, expresarse con absoluta libertad, sin juzgar ni condenar a otros porque el único que puede juzgar es Dios.

b. Las "sentencias" de los obispos

Toda ahora el turno a los obispos: deben emitir su *sententia*. Y nuevamente debe tenerse en cuenta el paralelo con la forma de proceder del senado romano, donde los senadores eran llamados a intervenir según un orden ya establecido de antemano, expresando su opinión sobre el tema que se había propuesto en la *relatio*. La "sentencia" es la solución que el senador propone adoptar, y puede justificarla con algunos argumentos o por medio de un discurso, concluyendo siempre con una *sententia*⁶⁵.

El análisis de las intervenciones de los obispos confirma el paralelismo con el procedimiento recién descrito. Cada obispo pronuncia su *sententia*; bien de modo breve, bien sosteniéndola con diversos argumentos, bien uniéndola a un discurso, habitualmente bastante corto. Además, las intervenciones parecen seguir un orden preestablecido: el de la antigüedad en el ministerio episcopal. Esta afirmación no puede

⁶³ En toda la cuestión de la relación Cipriano-Esteban es importante la fecha que se le asigne a la *Ep.* 74 del obispo de Cartago. Para Duquenne, *op. cit.*, pp. 26-27, es anterior al concilio. En cambio, para Campeau, *art. cit.*, p. 336, y Bévenot, *Cyprian's...*, p. 136, es posterior.

⁶⁴ Bévenot, *A Bishop...*, pp. 405-415.

⁶⁵ Batiffol, *art. cit.*, pp. 11-12.

probarse de modo incontrastable, mas el hecho que dos obispos de reciente ordenación intervengan al final así parece indicarlo. Tal el caso de Pudenciano y Víctor: ambos inician su discurso señalando que son nuevos en el episcopado⁶⁶.

Las *sententiae* son unánimes en considerar inválido el bautismo conferido en la herejía o en el cisma⁶⁷. Las mismas tres razones sobre las que Tertuliano había apoyado su tesis se repiten varias veces en las intervenciones de los padres conciliares. Ellas son:

- a) la palabra del Señor que por boca del apóstol Pablo proclama la existencia de un solo bautismo *en la Iglesia* (Ef 4, 5);
- b) la imposibilidad de que exista una confesión de fe verdadera en la herejía, requisito absolutamente indispensable para que pueda hablarse de un bautismo válido: este también es un mandato del Señor (Mt 28, 19);
- c) la *praescriptio haereticorum* dentro de la cual también caen los cismáticos por haber dejado la única Iglesia, perdiendo de esa forma todo derecho sobre los dones de Cristo, ya que él quiso dárselos sólo a ella.

De las *sententiae* se desprende que los obispos acuden al concilio y participan en él con una marcada conciencia de *estar en la Iglesia*, fundada por Cristo sobre Pedro y los apóstoles, y de *haber sido elegidos para presidirla*. Para ellos estar en la Iglesia significa amarla como madre, custodiarla como esposa de Cristo y preservarla de los ataques de los enemigos. Haber sido elegidos para presidirla significa que son los sucesores legítimos de los Doce, y como a tales les compete enseñar el evangelio, mantener la pureza de la fe y decidir lo que debe hacerse en todas las cuestiones disciplinares.

No menos importante es la comprobación de la difusión y conocimiento de la Sagrada Escritura en la iglesia del Africa latina. Muchos de los libros del NT son citados por los obispos en sus intervenciones. El AT es bastante menos citado, pero lo suficiente para dar buena prueba de su progresiva difusión.

En el concilio no se trataron temas nuevos con respecto a los desarrollados por Cipriano en su correspondencia de la controversia. De

⁶⁶ *Sent.* 71: "Novitas episcopatus effecit" (NGWG 3, p. 273); *Sent.* 78: "Non olim sum episcopus constitutus" (NGWG 3, pp. 274-275).

⁶⁷ En el concilio prevalece la opinión de Cipriano, quien sostenía que herejes y cismáticos, a los efectos de la validez del bautismo que administran, no se distinguen. Ver *Ep.* 69, 1, 3-4: Bayard, pp. 239-240; *Sent.* 5; 7; 33; NGWG 3, pp. 253-255; 263-264.

hecho, los obispos se limitan a repetir las principales tesis defendidas por Cipriano en su carta a Yubayano: un sólo bautismo en la Iglesia; el bautismo va unido a una recta confesión de fe; fuera de la Iglesia no hay salvación. Pero se advierte una mayor insistencia que en la argumentación ciprianea sobre dos puntos: a) la condena de la herejía, aduciendo su carácter *maligno* y *dañino*; b) la condena de los ministros de la herejía, *anticristos* y *enemigos* de la Iglesia. La frecuencia con que los obispos asientan sus *sententiae* sobre estos dos argumentos no hace sino mostrar la ausencia de pastores dueños de una reflexión teológica comparable a la de Cipriano.

c. La influencia de Cipriano en la reunión conciliar

Es imposible negar la influencia ejercida por el obispo de Cartago sobre sus colegas en este concilio. La lectura de la carta a Yubayano y, tal vez, de la epístola a Esteban necesariamente deben haber marcado el ánimo y el modo de pensar de los padres conciliares. La autoridad y el prestigio de Cipriano concedían a esas cartas un especial valor. Sin embargo, detrás del acuerdo unánime de los obispos se aprecia el modo de pensar y expresarse de cada uno de ellos: su mayor o menor preparación bíblica y teológica, la relevancia que le asignaba al problema herejía-cisma y el enfoque que de éste tenía.

En lo que atañe a las *pruebas bíblicas* notamos una continuidad entre Cipriano y el concilio, sobre todo en lo que se refiere a los textos fundamentales. Una breve síntesis ofrecerá una visión más clara de este aspecto:

- a) textos que se refieren primariamente al bautismo (en sí mismo en relación con algún otro tema): Gn 1, 2 (*Sent.* 5); Pr 9, 18 (*Sent.* 5); Ct 4, 12 (*Sent.* 33); Mt 10, 8 (*Sent.* 37: el exorcismo debe preceder al bautismo); Mt 28, 19 (*Sent.* 7; 10; 29; 37; 79); Jn 3, 5 (*Sent.* 5); Jn 3, 6 (*Sent.* 5); Jn 8, 12 (*Sent.* 22); Ef 4, 3-5 (sobre todo 4, 5: *Sent.* 1; 2; 5; 7; 14; 18; 21; 27; 34; 36; 45; 46; 50; 55; 67; 68; 72; 73; 80; 87). La mayor parte de estos textos ya habían sido utilizados por Cipriano en su correspondencia de la controversia baptismal. Solamente no aparecen en ella Gn 1, 2; Mt 10, 8; Jn 3, 6; Jn 8, 12;
- b) textos que se refieren a la Iglesia (como tema central): Mt 16, 18-19 (*Sent.* 17; 48); Jn 1, 17 (*Sent.* 34); Jn 10, 16 (*Sent.* 33); Ef 5, 21 ss (*Sent.* 49). Únicamente Jn 1, 17 no es citado por Cipriano en las cartas de la controversia;

- c) textos que se aplican a herejes y cismáticos: Gn 1, 4 (*Sent.* 43); Pr 14, 9 (*Sent.* 7); Sir 34, 25 (*Sent.* 27); Mt 5, 13 (*Sent.* 7); Mt 6, 24 (*Sent.* 66); Mt 12, 30 (*Sent.* 11; 17; 21; 24; 51; 87); Mt 15, 14 (*Sent.* 12); Mt 18, 17 (*Sent.* 37); Jn 3, 27 (*Sent.* 37); Jn 9, 31 (*Sent.* 62); Jn 10, 12 (*Sent.* 17); Jn 15, 15 (*Sent.* 11); Rm 1, 17 (*Sent.* 27); Rm 3, 3-4 (*Sent.* 47); 2 Cor 6, 14 (*Sent.* 43); Gál 5, 19-21 (*Sent.* 5); Col 4, 5 s (*Sent.* 7); 1 Tm 5, 22 (*Sent.* 41); 2 Tm 2, 17 (*Sent.* 1; 10; 18); Hb 12, 8? (*Sent.* 22); 1 Jn 2, 18 (*Sent.* 11; 24; 51; 64; 87); 2 Jn 10-11 (*Sent.* 81); Ap 2, 9 (*Sent.* 60). Cipriano no cita durante la controversia bautismal los textos siguientes: Gn 1, 4; Pr 14, 9; Mt 5, 13; Mt 6, 24; Mt 15, 14; Jn 3, 27; Jn 10, 12; Jn 15, 15; Rm 1, 17; Rm 3, 3-4; Gál 5, 19-21; Col 4, 5 s; 1 Tm 5, 22; Hb 12, 8; 2 Jn 10-11; Ap 2, 9;
- d) textos destinados a ilustrar el argumento de los ministros impuros de la herejía: Pr 9, 12 (*Sent.* 5); Sir 34, 25 (*Sent.* 27); Mt 15, 14 (*Sent.* 82). En la controversia bautismal Cipriano utiliza solamente Sir 34, 25;
- e) texto que prueba que se debe seguir la verdad y no la costumbre: Jn 14, 6 (*Sent.* 30 y 77). Cipriano lo había citado en su carta a Yubayano.

Se nota entonces que los obispos presentes en el concilio dependen, en notable medida, de las mismas pruebas bíblicas que Cipriano había establecido en su correspondencia. Es en la argumentación contra la herejía que se aprecia la mayor independencia de los obispos en sus citas bíblicas: 16 no se hallan en la correspondencia ciprianea de la controversia sobre 24 que aparecen en las sentencias. También es llamativo que el tema de los ministros, al igual que en Cipriano, ocupe un lugar muy secundario en la *argumentación* bíblica.

Los textos que pueden calificarse como fundamentales en el desarrollo de la controversia bautismal, y que ya el de Cartago había erigido en piedras angulares de su reflexión teológica son: Mt 28, 18-19 y Ef 4, 3-5, que se refieren al bautismo, y Mt 12, 30 y 1 Jn 2, 18, que se refieren a los herejes. Todos ellos aparecen en varias de las intervenciones, sobre todo Ef 4, 5: en 20 oportunidades. Faltan, por el contrario, en las *sententiae* 1 P 3, 21 y Jr 2, 13. Y hay que destacar el desplazamiento del acento en Pr 9, 18 y Ct 4, 12, especialmente notable en este último que pasa a ser un *texto bautismal* cuando por Cipriano era considerado *eclesiológico*.

Setenta y siete citas o alusiones a la Sagrada Escritura dan buena prueba del lugar preponderante que dan los padres conciliares a la autoridad de la palabra de Dios.

En el terreno de la reflexión teológica los obispos no vacilan en seguir a Cipriano en la afirmación de que existe un solo bautismo en la Iglesia (*Sent.* 1; 2; 4; 5; 10; 34; 36; 39; 41; 43; 48; 51; 53; 67; 68; 72; 74; 75; 77; 80). Y ello por las razones que Cipriano sostenía ya en su correspondencia: la relación indisoluble que existe entre bautismo y fe, que no se da ni en la herejía ni en el cisma (*Sent.* 2; 7; 10; 17; 18; 27; 29; 31; 37; 44; 45; 50; 67; 75); fuera de la Iglesia no hay salvación (*Sent.* 1; 2; 10; 24; 33; 34; 68; 69; 75). Ninguno de estos argumentos es mayormente desarrollado o especificado, simplemente se los cita como justificación de la sentencia emitida. Con todo, se puede tener una idea más exacta del *alcance* que los obispos asignaban a estos enunciados analizando sus afirmaciones sobre: la Iglesia, el episcopado, el sacramento del bautismo y sus ministros, la herejía.

La Iglesia es una, del mismo modo que hay una sola fe y un solo Dios (*Sent.* 2). La Iglesia es madre y tiene la verdad en lo que se refiere a la Trinidad del bautismo (*Sent.* 10). Jesucristo edificó a la Iglesia sobre Pedro (*Sent.* 17). La Iglesia es instruida por Dios y por Cristo (*Sent.* 28). Unicamente la Iglesia ha recibido la gracia y la verdad de Cristo (*Sent.* 34), y por eso no puede tener nada en común con la herejía (*Sent.* 42). La Iglesia es la esposa de Cristo (*Sent.* 47). Entre los herejes no hay Iglesia (*Sent.* 53). Están, pues, claras en estas afirmaciones las notas propias de la Iglesia: una, instituida por Dios, fundada sobre Pedro, madre y esposa, asistida por Dios y, por ende, en posesión de la verdad.

En la Iglesia es el episcopado, los obispos, quienes tienen la misión de interpretar la Sagrada Escritura y resolver, en casos de disciplina, lo que es más conveniente para sus iglesias respectivas (*Sent.* 21). Ellos son los custodios de la verdad de la Iglesia (*Sent.* 10). La ordenación episcopal que han recibido es un sacramento divino que confiere la gracia celestial (*Sent.* 14). Los obispos han recibido de Jesucristo el poder de bautizar (*Sent.* 17), y tienen asimismo el poder de atar y desatar en la Iglesia (*Sent.* 48). Son los guardianes no sólo de la verdad de la Iglesia sino también de ella misma (*Sent.* 23 y 47). Cuentan con la asistencia del Espíritu Santo (*Sent.* 73), son los sucesores de los apóstoles (*Sent.* 48). Por eso no pueden defender el error (*Sent.* 50). Aparecen con bastante nitidez las notas principales del ministerio episcopal: carácter sacramental de la ordenación, asistencia del Espíritu Santo, sucesión apostólica, intérpretes de la Sagrada Escritura, custodios de la verdad de la fe y de la Iglesia, ministros *ordinarios* del bautismo.

Más limitadas son las referencias a las características específicas del sacramento del bautismo. En este obran conjuntamente el Espí-

ritu Santo y el agua (*Sent.* 5). El bautismo es imperado por la Sagrada Escritura (*Sent.* 4; 6; 29; 33; 74), que prescribe sea conferido en el nombre de la Trinidad (*Sent.* 10). Existe una íntima vinculación entre el bautismo y la confirmación (*Sent.* 5; 22; 24; 29). El bautismo concede la remisión de los pecados (*Sent.* 9; 18; 25; 27; 39; 40; 41; 48; 50; 53; 80), es puerta de acceso a la vida eterna (*Sent.* 27) y por medio de él nos santificamos (*Sent.* 77). Es irrepetible cuando se ha recibido en el seno de la Iglesia católica (*Sent.* 8; 22). Debe ser precedido por el rito del exorcismo (*Sent.* 31; 37). Falta en las sentencias toda alusión al papel que desempeña el ministro en el bautismo. Aunque somera es acertada la presentación que hacen los obispos del bautismo: se confiere en el nombre de la Trinidad; el Espíritu obra a través del agua; perdona los pecados; santifica a quien lo recibe, va precedido por algunos *ritos previos* (cual es el caso del exorcismo); está vinculado con la confirmación.

El tema del ministro del bautismo si bien es cierto que no viene desarrollado en conexión con el sacramento, no está totalmente ausente de las sentencias. Los padres conciliares se refieren a él en relación con la herejía y el cisma. Así, afirman que los ministros de la herejía son ministros del demonio (*Sent.* 1; 5; 11; 18; 21; 25; 27; 31), proceden de modo carnal (*Sent.* 5) y, en consecuencia, provocan un efecto contrario al que deberían cuando administran el sacramento (*Sent.* 1; 27; 31). El hereje y el cismático son enemigos de Cristo y de la Iglesia (*Sent.* 6; 7; 21; 59; 64; 82; 87). Por lo que debe evitarse la comunión con quienes no han recibido el perdón de los pecados en el verdadero bautismo (*Sent.* 1; 15; 20; 40; 41; 53; 81; 83-85). Por tanto, no tiene sentido hablar de un ministro del bautismo en la herejía y el cisma ya que, en última instancia, se trata de enemigos de Cristo. Los padres conciliares no aceptan una distinción entre la herejía o el cisma en sí mismos y sus respectivos ministros.

De forma aislada hallamos en las *sententiae* algunos otros temas tratados por los obispos:

- a. cierta distinción entre herejes y cismáticos (*Sent.* 7);
- b. importancia y autoridad de lo establecido por anteriores concilios (*Sent.* 4; 27; 59; 86);
- c. la autoridad de Cipriano (*Sent.* 8);
- d. alusión al aforismo *nemo dat quod non habet* (*Sent.* 33; 38; 57; 65; 70; 71; 76);
- e. se debe seguir la verdad y no la costumbre (*Sent.* 28; 30; 56; 63; 77);

- f. críticas, más o menos veladas, contra los obispos que intentan defender la validez del bautismo de los herejes (*Sent.* 21; 26; 28; 30; 35; 38; 47; 49; 52; 56; 58; 59; 61; 80).

Sintetizando, puede afirmarse que la reflexión teológica de los padres conciliares no se aparta, en lo fundamental, de los principios que Cipriano había enunciado. Sin embargo, en dos aspectos se muestra especialmente interesante: *la eclesiología y la misión de los obispos en la Iglesia*. Hay además en todos los participantes una clara conciencia de que el verdadero bautismo sólo es posible en la Iglesia. Consideran, pues, que esta es la voluntad de Dios, asegurada por la prueba de la falsedad de la herejía y del cisma. Los pastores presentes en el concilio sienten que son ellos los verdaderos sucesores de los apóstoles, y no aquellos que han abandonado el rebaño único de Cristo.

Conclusiones

1. A mediados del siglo III las iglesias locales de una parte del Africa latina son bastante numerosas, cuentan con un episcopado organizado y que se reúne con una cierta periodicidad. En las actas que hemos analizado se aprecia que se seguía un determinado procedimiento en las reuniones conciliares, que tiene semejanzas con el utilizado por el senado romano. Estamos, pues, ante un texto que nos muestra una cristiandad floreciente y en pleno proceso de crecimiento.

2. Las *Sententiae episcoporum* ofrecen asimismo una contribución de gran valor en el terreno geográfico-histórico, dándonos a conocer un buen número de diócesis del Africa Proconsular y de la Numidia. Y nos presentan a esas iglesias locales en posesión de tradiciones propias, entre las que ciertamente debe contarse la certeza de considerar inválido el bautismo de los herejes.

3. El análisis de las *Sententiae* no aclara mayormente ninguna de las grandes cuestiones que plantea el estudio de la controversia baptismal. La figura de Esteban queda en la más absoluta penumbra. Las críticas de algunos padres conciliares contra sus colegas defensores del bautismo de los herejes, no permiten establecer a quiénes se dirigen. Tampoco hay indicios claros que consientan saber si antes de la reunión se produjo alguna intervención directa de Esteban. Se advierte, en todo caso, un esfuerzo por parte de los obispos reunidos en evitar un nuevo cisma.

4. El conocimiento que los obispos demuestran tener del Nuevo Testamento es una de las notas salientes de las *Sententiae*. Esta afir-

mación debe ser valorada en su justo contexto. Es decir, una buena parte de los obispos estaban al frente de pequeñas diócesis, a menudo alejadas de los grandes centros urbanos, verdaderamente pobres y con dificultades de comunicación. Estos obispos eran hombres que, en muchos casos, carecían de una adecuada formación cultural y que bien poco interés tendrían por la discusión de complicadas cuestiones teológicas. Sin embargo, el uso y la mención de tantos y tan variados textos bíblicos, por varios obispos, demuestra el conocimiento que poseían del Nuevo Testamento, en particular del evangelio y las epístolas de Pablo.

5. Los obispos reunidos en el concilio no son, ni tienen que serlo, exégetas; tampoco muestran la visión comprehensiva de la Biblia que hallamos en los Padres de los siglos IV y V, pero proponen un magnífico ejemplo de *difusión* de la palabra inspirada, sobre todo del NT, por el Africa del Norte a nivel de las comunidades locales. Obispos de diócesis tan pequeñas como *Obba* (*Sent.* 47), o distantes de las grandes ciudades como *Luperciana* (*Sent.* 44) citando el NT e incluso el AT, son buena prueba de lo dicho.

6. Los obispos en sus intervenciones no ofrecen teorías acerca de la Sagrada Escritura, sino su experiencia pastoral expresada en una forma directa y simple. Leían el Nuevo Testamento, lo meditaban, lo explicaban a sus fieles y sabían recurrir a él en las controversias pues estaban convencidos que era la base de toda reflexión teológica. El Antiguo Testamento aparece todavía en una fase que puede denominarse *difusiva*, siendo llamativa la ausencia de toda referencia a los *Salmos*.

7. Las *Sententiae episcoporum* no constituyen un tratado de teología sistemática, ni siquiera son la exposición orgánica de un determinado argumento; tampoco pueden considerarse el desarrollo de la teoría de lo que debe ser un concilio. Simplemente son las actas de una reunión conciliar de singular importancia, y en tanto que tales no tienen —primariamente— pretensiones teóricas o doctrinales.

8. La mayor parte de los obispos presentes, sino todos, no pretenden hacer un desarrollo articulado de la teología de la Iglesia o del bautismo, cuanto *salvaguardar la unidad de la Iglesia y la integridad de la fe*: es para esto que se han reunido en asamblea conciliar.

9. *El concilio tiene por finalidad* central tratar un tema muy importante: el bautismo de los herejes y/o cismáticos. Los padres conciliares consideran que la unidad de la Iglesia se mantiene no por medio de una imposición autoritaria, sino por el principio de la comunión. Por eso, la decisión a que se llegase en el concilio debía impo-

nerse por sí misma a quienes quisiesen seguir en comunión con los asistentes al concilio: pues a estos los inspiraba el Espíritu Santo en sus deliberaciones y decisiones.

10. El aporte teológico más importante de las sentencias está en esa dirección: *la noción implícita de colegialidad*; la certeza de la presencia del Espíritu Santo en una congregación de obispos que busca aclarar una cuestión controvertida. El concilio es como una sede legislativa, donde clero y fieles representados por sus pastores aspiran a remover todos aquellos obstáculos que conspiran contra una más perfecta unidad. El concilio es también un medio apto para mantener a todo el pueblo de Dios preocupado e interesado en los problemas que afectan a las distintas iglesias locales.

11. Resulta imposible dejar de constatar que tras esta *realidad* hay una eclesiología que, en una gran medida, proviene de Cipriano de Cartago: el papel que le asignaba al colegio de obispos, su concepto de colegialidad como signo e instrumento de la unidad, la función que le asigna al obispo —signo e instrumento de la unidad en su iglesia local—, el paralelismo que establece entre el fiel y el obispo, obispo y colegio de pastores. Las actas del concilio del 1º de septiembre del 256 son *la realización vital* de la eclesiología desarrollada por Cipriano en sus escritos. Son la confirmación de la postura que él había adoptado en la controversia baptismal, fruto de una honda convicción, de una visión de la Iglesia madurada y enriquecida a través de su propia experiencia pastoral y de la celebración de varios concilios.

12. Y si la eclesiología de Cipriano no es una reflexión teológica abstracta, entonces en alguna medida es el reflejo de la vida de su iglesia. Esto explica, al menos en parte, algunas limitaciones importantes de las sentencias. Estas, al igual que la correspondencia de Cipriano de la controversia, no resuelven dos puntos fundamentales: la relación Iglesia-bautismo y la relación Espíritu Santo-bautismo. Como también explica la insistencia de los obispos en mantener la cohesión entre ellos, ya que sobre ella se asienta y mantiene la unidad. Era esta justamente una de las premisas fundamentales del obispo de Cartago: “*Ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*”⁶⁸.

ENRIQUE CONTRERAS osb

⁶⁸ “La Iglesia católica es una, no separada ni dividida, sino que forma un todo y la unión de los obispos entre sí constituye el aglutinante”, *Ep.* 66, 8, 3: Bayard, p. 226 (año 254). Ver M. Collarini, *Dimensioni dell'unità della Chiesa*: *Laurentianum* 14 (1973), 253 ss.

¿UNA MISTICA DE LA EVANGELIZACION?

INTRODUCCION

La feliz conjunción de dos acontecimientos eclesiales —el Sínodo sobre los Laicos a celebrarse en octubre de 1987 y el desafío de una “nueva evangelización” que nos planteó Juan Pablo II en su discurso de Santo Domingo— hacen releer, una y otra vez, la *“Evangelii Nuntiandi”*. Es en tal contexto que nos atrevemos a formular un interrogante como hilo conductor de estas páginas. Y es el siguiente: *¿El Pueblo de Dios —en cuanto tal— posee una espiritualidad propia, una mística común y a la vez específica?* Intentaremos aproximarnos a una respuesta en el presente artículo.

En la Iglesia existen “espiritualidades”. A lo largo de la historia se fue configurando —en oriente y occidente— un rico mosaico de modos de vida eclesiales. Es un hecho que pocas pinceladas lo tornan evidente.

El dinamismo misionero de la Iglesia naciente, con su espiritualidad apostólica, testimonial —martirio— y apologética, dio origen luego al monacato. Cuando las jóvenes comunidades cristianas son reconocidas en el Imperio Constantiniano, cobra dinamismo el anhelo de “fuga mundi” inspirador de la espiritualidad monástica. Antes que ésta se diversifique en las tradiciones benedictinas, eremíticas, cistercienses y trapenses, el monaquismo en su conjunto desempeñó un rol protagónico en la inculturación de la fe cristiana en Europa naciente. Análogo proceso desarrolló el hesicasmo en el oriente.

En los umbrales del medioevo, primero las órdenes canónicas y luego las mendicantes afianzaron, con sus respectivos matices, una cultura espiritual de cristiandad. Agustinos, dominicos, franciscanos, mercedarios y trinitarios, afirmaron diversos acentos en el intento continuado de encarnar el Evangelio en la vida.

Tanto los movimientos del misticismo neoplatónico como los inspirados por la “devotio moderna” evidencian que la “espiritualidad” no es un privilegio de algunos —clérigos o monjes—, sino una posibilidad abierta a todo bautizado.

En los inicios de la modernidad, cuando el medioevo entra decididamente en crisis, hombres como Cayetano de Thiene e Ignacio de Loyola abren nuevos caminos al fundar las órdenes de clérigos regulares. Los teatinos y jesuitas representan opciones nuevas de espiritualidad, radicalmente diversas a la institución monacal.

El período de reforma y contrarreforma es testigo de los esfuerzos de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz para injertar retoños de auténtico radicalismo evangélico en el viejo tronco del Carmelo.

Francisco de Sales y Vicente de Paul, entre otros, recuerdan la vocación a la caridad de todo bautizado. La vida cristiana puede ser plenamente vivida en el mundo.

La descristianización de la sociedad parece desmentirlo. Se multiplican las congregaciones y sociedades clericales y laicales, cada una con su espiritualidad propia derivada del carisma fundacional. La Iglesia cobija en su seno multiplicidad de espiritualidades. En la imposibilidad de sintetizar tal diversidad se consideran las espiritualidades conforme a los tipos de vida. Así se habla de una espiritualidad activa, de otra contemplativa, y de una espiritualidad activo-contemplativa, o mixta.

Después del Concilio Vaticano I, comienzan a surgir síntomas de renovación más profundos. Nacen y se desarrollan contemporáneamente los movimientos bíblico, litúrgico, patrístico, ecuménico, mariológico, catequístico. Cada uno aporta su propia "espiritualidad".

La acción católica, los movimientos apostólicos y los institutos seculares, afirman una espiritualidad laical. El mundo obrero, la vida conyugal, el compromiso político, el trabajo intelectual, van configurando búsquedas de espiritualidades propias. En esta línea los ejemplos son numerosos: movimiento por un mundo mejor, focolares, Schönstatt, carismáticos, cursillos de cristiandad, Opus Dei, etc. La espiritualidad del sacerdote diocesano no queda al margen.

Sería incompleto el panorama si no se incluyeran los énfasis aportados por la renovación de la teología. Se hace frecuente el hablar de espiritualidad cristológica, pneumatológica, trinitaria, eclesiológica, mariana, misionera, escatológica, etc.

Detrás de cada una de las espiritualidades señaladas está el intento —y la realidad— de llevar adelante una vida cristiana con peculiar intensidad¹. Cada una tiene su peculiar legitimación, historia, protagonistas y santos.

¹ Cfr. A. Queralt, *La "espiritualidad" como disciplina teológica*. "Gregorianum" (Roma) LX (1979), 342.

¿Qué horizontes surgen luego del Concilio Vaticano II? En pleno desarrollo de las sesiones conciliares, Pablo VI lo caracterizó como

*... la hora en que la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio*².

La respuesta a la pregunta ¿Iglesia, qué dices de ti misma? fue la Constitución *Lumen Gentium*. Diez años después del Concilio el mismo Pablo VI, como cerrando el ciclo de la búsqueda renovada de la específica identidad eclesial, ofrece la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*³. La Iglesia reencontrada en su ser ha de realizarse en su misión: la evangelización.

Sin desnaturalizar cada una de las espiritualidades existentes, ¿no ha llegado el momento de reformularlas a la luz de *Lumen Gentium* y *Evangelii Nuntiandi*? ¿Hasta qué punto la “evangelización —ser evangelizado y evangelizar— no es, en el hoy del Pueblo de Dios, como la piedra de toque en virtud de la cual las diversas espiritualidades ponen de manifiesto su catolicidad o su marginalidad?

Dilucidar este interrogante significa preguntarse si existe una espiritualidad propia, específica, del Pueblo de Dios. Más que una espiritualidad, si existe una mística común que dé forma, organicidad y catolicidad a la diversidad de espiritualidades.

Esta búsqueda es previa a la dilucidación de cuál es la espiritualidad que surge del *Documento de Puebla*. Inspirado éste en la *Evangelii Nuntiandi* y deseando implementarla en modo análogo, como diez años antes el Documento de Medellín buscó implementar el Concilio Vaticano II, se requiere ahondar en la *Evangelii Nuntiandi* para descubrir si el Espíritu impulsa hacia “una mística de la evangelización”, título que —a modo de interrogante— llevan estas páginas.

Dividiremos el artículo en tres partes. En la primera intentaremos precisar el sentido y alcance de ambos términos: mística y evangelización. En la segunda y tercera nos ocuparemos de su contenido y dinamismo. La conclusión dará cuenta de los límites del camino recorrido.

I. APROXIMACION A LOS CONCEPTOS

La equivocidad que a lo largo de la historia encierran los conceptos de “mística” y “evangelización” exige indicar —al menos breve-

² ES 3.

³ EN 2.

mente— en qué sentido son considerados. No se trata de elaborar una definición precisa, cuanto de intentar expresar el sentido y contenidos que se otorgará a ambos conceptos en estas páginas.

a) *Mística*

El concepto tiene una antigua historia. Los santos padres de Alejandría⁴ iniciaron su uso cristiano refiriéndolo a la lectura y comprensión de la Escritura a la luz del misterio de Cristo. También incluyó la celebración litúrgica —especialmente eucarística— del misterio.

En su tratado *De los nombres divinos*⁵ el pseudo Dionisio amplía el uso del concepto para designar con él la experiencia espiritual que surge de la lectura de la Escritura y la participación en la asamblea litúrgica.

El pseudo Dionisio recoge la tradición de Orígenes y de San Gregorio de Nisa, quienes sólo otorgan la adjetivación de mística a la experiencia que surge del contacto inmediato con ambas mediaciones. Lo original del pseudo Dionisio es incluir la dimensión de experiencia pero conservando los acentos tradicionales.

La evolución posterior fue en la línea de tornar sustantivo lo que hasta entonces sólo había sido adjetivo. En la época moderna el término designa preferentemente la experiencia con una fuerte coloración psicológica y subjetiva⁶.

En este sentido la mística es definida como:

*una experiencia inmediata de Dios y de las cosas divinas por vía de conocimiento y amor, debida a especial influjo del Espíritu Santo*⁷.

Tal es el actual sentido “primario” que tiene el concepto.

Sin embargo, en el vocabulario actual posee también un sentido que podemos denominar “alternativo”. Paul de Surgy lo describe de la siguiente forma:

⁴ Cfr. L. Bouyer, *“Mystique”. Essai sur l’histoire d’un mot*. “La Vie Spirituelle” - Supplément (Paris), III (1949), 3-23.

⁵ PG III, 997-1.064.

⁶ Cfr. Ch. Bernard, *Le projet spirituel*, P.U.G., Roma, 1970, 51.

⁷ F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, Edit. de Espiritualidad, Madrid, 1978², 517.

Decimos que un hombre profesa “una mística” cuando consagra su vida a un ideal que le sostiene y le hace actuar de forma determinada en todas sus empresas. Hablamos, v.gr. de la mística nazi, ideología fundada en el principio del dominio de un grupo racial que, además, enseña a sus adeptos cómo deben alcanzar su objetivo; de la mística marxista, visión materialista del mundo y de su evolución, que exige sacrificios reales, aunque erróneos; de la mística cristiana, finalmente, visión del mundo y de su destino, inspirada por la fe y llevada a la práctica. Escudriñando atentamente, pueden descubrirse día a día los efectos de esta mística cristiana: hombres capaces de dar su sangre por Cristo; misioneros y religiosas que lo abandonan todo para anunciar el Evangelio; sacerdotes que renuncian a un porvenir humano y a su familia propia para consagrarse al servicio de Dios y del prójimo; militantes cristianos que rechazan quizás el progreso material, al que tienen derecho, para continuar estando más cerca de sus hermanos; laicos que dan testimonio de Cristo en sus familias y en la sociedad. . .

*Desde este punto de vista, la mística podría definirse como una visión del mundo y de la historia que impulsa al hombre a obrar, orientando su acción*⁸.

Al sentido que denominamos “primario”, de Surgy lo llama “la mística” de un modo claramente sustantivado, mientras que al sentido “alternativo” lo designa mediante la expresión “una mística”⁹.

En la definición propuesta por de Surgy para ésta, describe con acierto el carácter de cosmovisión en virtud de la cual se actúa. Antes de llegar a la definición, de Surgy en la descripción previa, brinda una serie de elementos que cabe destacar. Así, la expresión “una mística” incluye, no sólo la cosmovisión subyacente —derivada de la experiencia de fe y amor a Jesucristo— sino también todo lo que se puede describir como: dinamismo interior, aliento, fuego, entusiasmo, interés, alegría, fervor, impulso apasionado. Aspectos todos de carácter exis-

⁸ P. de Surgy, *Las grandes etapas del misterio de salvación. Una visión de conjunto de la Biblia*, Nova Terra (Barcelona, 1973⁹), 11-12.

⁹ P. de Surgy, *op. cit.*, 11. Otros autores también utilizan este sentido de “mística”, que hemos designado como “alternativo”. Así, por ejemplo: Dornier, Pierre, *La mística del apóstol*; J. Delorme (Dir.) y col., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad (Madrid, 1975), 98-100; S. Galilea, *Mística misionera*; “Boletín CLAR” (Bogotá), 8-9 (1979), 16-18.

tencial y emotivo que parecen estar sintetizados en la expresión “ímpetu interior”¹⁰ utilizada por Pablo VI.

Conforme a todo ello, al decir “una mística” se quiere expresar no sólo la experiencia de fe, la cosmovisión y el conjunto de motivaciones interiores, sino también el tono afectivo, el impulso, dinamismo y vitalidad con los cuales se vive, piensa, trabaja y ama. En cierto sentido, con la expresión “una mística” se refleja el lenguaje total de la persona.

Se ha objetado que el concepto mística sea utilizado con un contenido diverso a su sentido primario¹¹. Sería preferible evitar la equivocidad. Incluso al sentido alternativo podría llamárselo espiritualidad. Pero tal sustantivo sería pobre: referirse a una espiritualidad común a las diversas espiritualidades, es menos significativo que intentar expresar una mística común a todo el Pueblo de Dios y que dé forma específica a cada una de las espiritualidades. De eso se trata,

b) Evangelización

No hace mucho más de cuarenta años que la teología kerigmática comenzó a utilizar el término “evangelización”. Con él designaba una de las etapas del camino de fe: kerigma, evangelización y catequesis. El contenido era muy específico, quizás tanto que las etapas elaboradas trabajosamente en los laboratorios teológicos, difícilmente podían realizarse en la práctica pastoral. No era utilizado en una perspectiva más englobante. Para ésta estaban las categorías de apostolado, misión y, más tardíamente, de pastoral o pastoral de conjunto.

En los años cercanos al Concilio Vaticano II el sustantivo “evangelización” comienza a ser usado como alternativa pastoral a la sacramentalización. Se constituye una antinomia. Evangelización enfatiza la importancia de la Palabra en un contexto en el que la praxis sacramental manifiesta signos de estar polarizada por el *ex opere operatum*. Las teologías de la Reforma fueron estimulantes de la constitución de un planteo alternativo: por una parte la justa reivindicación del

¹⁰ EN 80: *Conservemos, pues, el fervor espiritual. Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Hagámoslo. . . con un ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir.*

¹¹ Así, por ejemplo, entre otros, F. Ruiz Salvador, *op. cit.*, 515-516.

papel esencial de la proclamación de la Palabra y, por otra, el menosprecio barthiano de la dimensión simbólica, cultural y religiosa, expresado detrás de la antinomia fe - religión.

En tal contexto tiende a identificarse la fe con la posesión de una conciencia y explicitación intelectual de esa misma fe. Postura pastoral ampliamente difundida por las corrientes inspiradas en el P. Liégé o.p. Postura, que, por lo demás, tenderá a una formación de élites con conciencia ilustrada, tornando marginales los modos de expresión —no racionales— de la fe: promesas, peregrinaciones, sacramentales, procesiones, etc.

No obstante las dificultades, tal reacción fue necesaria para fecundar y hacer posibles las síntesis del Concilio Vaticano II. La conexión esencial que Trento establecía entre palabra y signo sagrado, corría el riesgo de ser olvidada por una especie de mecanismo sacramental, de carácter jurídico-casuístico, que tendía a independizarse de la naturaleza de la liturgia como celebración, fiesta y acto de Cristo en el seno de la comunidad.

En virtud del Concilio la situación fue cambiando. La Palabra recobra su importancia vital en la estructura misma de toda celebración litúrgica. La utilización de las lenguas de cada pueblo la hace comprensible. Si bien queda mucho por realizar en orden a una real aculturación, los primeros pasos para la resolución de la antinomia evangelización - sacramentalización se están dando.

Tanto los esfuerzos de la teología kerigmática, cuanto la antinomia formulada en términos de evangelización - sacramentalización, no surgen porque sí. Son intentos de responder a una sociedad de postguerra que busca reconstruirse a la sombra del existencialismo, primero, y luego a la del secularismo.

La cristiandad se ha desintegrado por completo. Los intentos de revitalizarla mediante la creación de instituciones paralelas ha fracasado. ¿Entonces qué? La diáspora, el país de misión, el pequeño resto. La pastoral individual, el testimonio silencioso, el compromiso, el cristianismo anónimo. En una palabra la pastoral del "cada uno"¹².

Surgen las crisis de identidad, la sensación de batalla perdida, de impotencia, de fracaso. El avance del secularismo se lo percibe con

¹² Para la caracterización de la pastoral del "cada uno" y la del "todos", nos servimos del excelente trabajo de: C. Giaquinta, *"Cultura Latinoamericana y Evangelización. Apuntes, reflexiones y disgresiones en torno a Puebla"*, "Criterio" (Buenos Aires), LII (1980), 239-252.

un sentido fatalista¹³, inexorable. La fe católica divorciada de la religión se debilita y, a veces, muere. ¿Dónde parece más fuerte la fe? En el pueblo sencillo, en la religiosidad popular. En Latinoamérica primero, y luego en otras latitudes, comienza a percibirse que los pobres conservan la fe. Es más, muchas veces gracias a ella siguen viviendo la fidelidad a la cruz hecha miseria, enfermedad, injusticia, opresión. No se trata de hacer una apología de la religiosidad popular. Como toda realidad humana presenta sus claroscuros, sus ambigüedades¹⁴, pero frente a una pastoral tendiente a exclusivizar el “cada uno”, ella pone en evidencia que se requiere, también y simultáneamente, una pastoral para “todos”. Surge la urgencia de la *síntesis nueva y genial*¹⁵ anhelada por Pablo VI.

Estamos en los umbrales del Sínodo de 1974. Los conceptos de “misión” y “apostolado” se redescubren dentro del contexto de la “evangelización”, entendida ésta como proceso integrativo y global¹⁶.

Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*:

... el documento pastoral más acabado de toda la historia de la Iglesia¹⁷

¹³ G. Rodríguez-Melgarejo, *Reflexiones acerca de la Pastoral Popular desde el interior de un Santuario*, “Teología” (Buenos Aires), X (1972-1973), 124.

¹⁴ Cfr. J. Alliende Luque, *Religiosidad Popular en Puebla. Madurez de una reflexión*, “Medellín” V (1979), 92-114.

¹⁵ Pablo VI, *América Latina, ésta es tu hora. Homilía durante la Misa en la Basílica Vaticana* (3-VII-1966), para la ordenación de 70 diáconos de diversas partes del mundo que ejercerán su ministerio en países de América Latina: L'Osservatore Romano (edición argentina), XVI (1966), 714, 1: *América Latina, ésta es tu hora. Fiel heredera del patrimonio de fe y de civilización que la antigua —pero no vieja— Europa te entregó el día de tu independencia, y que la Iglesia, madre y maestra, protegió con amor a veces superior a sus fuerzas realizadoras, ahora un nuevo día ilumina tu historia: el de la vida moderna, con todos sus portentosos e impetuosos problemas. Una vida que no es paganamente profana y que no ignora los destinos espirituales y trascendentales del hombre, sino que tiene conciencia de tu vocación original para aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros te entregaron y tu propia originalidad. Una vida que no es ni incierta, ni débil, ni lenta, sino justa, fuerte, libre y católica. Tu continente es inmenso; el mundo entero espera tu testimonio de energía, de sabiduría, de renovación social, de concordia y de paz; un testimonio muy nuevo de civilización cristiana.*

¹⁶ Puede apreciarse la evolución del concepto de evangelización en la excelente obra de G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, “La Civiltà Cattolica”, Roma, 1975.

¹⁷ C. Giaquinta, *op. cit.*, 246.

afirma que:

... ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales¹⁸.

La *Evangelii Nuntiandi* es la maduración de un Concilio que ha deseado ser, por sobre todas las cosas, un Concilio Pastoral. Se supera, en complementaria integración, tanto la pastoral del “todos”, cuanto la pastoral del “cada uno”. Quedan atrás las formulaciones antitéticas. La evangelización será una tarea máximamente “personalizante” y, a la vez, amplia, magnánima, realmente católica y universal.

Incluso se acierta en dar nombre a la civilización nueva que habrá de surgir. Ya quedan atrás los planteos de vieja o de nueva cristiandad. La síntesis nueva y genial será llamada *Civilización del Amor*¹⁹. Para ello la evangelización ha de llegar al núcleo más íntimo de cada persona y de cada pueblo y cultura. La persona a medida que crece en evangelización se sentirá llamada a insertarse, de un modo nuevo y solidario, no sólo en su comunidad cristiana sino en toda la comunidad humana. Quedan atrás las fórmulas que propugnaban una “fuga mundi”; también las que llevaban a los cristianos a impulsar la crea-

¹⁸ EN 17.

¹⁹ Pablo VI, *Nuestra reconciliación con Cristo y con los hermanos en la nueva “Civilización del amor”*. Homilía en la Misa de Nochebuena (24/25-XII-1975): Pablo VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1976, vol. 8 (1975), 482; —, *La consigna del momento actual de la Iglesia: la Evangelización* (7-I-1976): Pablo VI, *op. cit.*, vol. 9 (1976), 3, Città del Vaticano, 1977; —, *El Reino del Señor* (14-I-1976), *ibid.*, 6-7; —, *Los auténticos y plenos valores de la vida* (21-I-1976), *ibid.*, 9-11; —, *Verdad y caridad* (18-II-1976), *ibid.*, 20-21; —, *Esperanza* (25-II-1976), *ibid.*, 22-23; —, *Fortaleza* (3-III-1976), *ibid.*, 25; —, *Rezar* (17-III-1976), *ibid.*, 28-29; —, *Formar la conciencia cristiana* (15-IX-1976), *ibid.*, 107; —, *Orientaciones para la vida católica* (20-X-1976), *ibid.*, 122; —, *Si quieres la paz, defiende la vida. Mensaje para la “Jornada de la Paz” que se celebrará el 1 de enero de 1977* (8-XII-1976), *ibid.*, 387; —, *María y la Paz. Homilía en la XI Jornada Mundial de la Paz* (1-I-1978): Pablo VI, *op. cit.*, vol. 10 (1978), Città del Vaticano, 1978, 84; —, *Lucha contra la lepra y contra todas las lepras que se extienden por la sociedad contemporánea. Homilía durante la Misa para la XXV Jornada Mundial de los leprosos* (29-I-1978), *ibid.*, 105-106; —, *Llamada del Papa a los Jóvenes para transformar el mundo y construir la “Civilización del Amor”* (25-II-1978), *ibid.*, 131; —, *Nueva llamada del Papa a los Jóvenes para construir la “Civilización del Amor”*. Discurso a los muchachos de la Acción Católica Italiana (20-V-1978), *ibid.*, 203.

ción de mundos y ambientes “paralelos”. Se trata ahora de asumir el desafío y los riesgos de una auténtica encarnación del Evangelio en cada hombre, pueblo, cultura y mundo. Encarnación al modo de la levadura en la masa, con todas las exigencias necesarias para mantener la identidad leudante.

Una evangelización que ha de tocar a todo el hombre: todas las dimensiones de su ser y de su actuar han de llegar a ser evangelizadas. Nada queda fuera: ni su psicología, ni la economía, las relaciones interpersonales, la justicia, la política, etc.; a todo el hombre en un proceso dialogal mediante el cual quien evangeliza es, al mismo tiempo, permeable a ser él mismo evangelizado. Un proceso continuo que no parece tener un término diverso del escatológico.

Así, con la expresión “una mística de la evangelización” se apunta a expresar esta perspectiva unificadora y englobante. En la segunda parte intentaremos adentrarnos en los contenidos o dimensiones, que configuran la cosmovisión subyacente. La tercera se ocupará de poner en relieve los elementos que le confieren dinamismo y vitalidad.

II. LA COSMOVISION QUE SUBYACE A LA EVANGELIZACION

Plantear tal interrogante significa preguntarse por los contenidos de la evangelización. No se trata de contenidos teóricos y abstractos, sino más bien de las diversas dimensiones que surgen de la experiencia de fe, esperanza y amor, que el cristiano, el Pueblo de Dios, vive en relación con Cristo. No es la evangelización una transmisión de teorías sino la comunicación de vida. Y la vida posee múltiples facetas. De allí que nos veamos necesitados de expresar diversos contenidos; no en el sentido que se yuxtapongan o contradigan, cuanto en el horizonte de que una misma vida puede ser expresada desde ángulos diferentes.

a) Dimensión Trinitaria

Dios es Amor²⁰. Esta afirmación de Juan está a la base de toda experiencia cristiana. Vivir será:

²⁰ I Jn 4, 8.

*... testimoniar que ha amado al mundo en su Hijo; que en su Verbo Encarnado ha dado a todas las cosas el ser, y ha llamado a los hombres a la vida eterna*²¹.

De allí que Pablo VI al encarar el tema del contenido de la evangelización, ofrezca una primera definición de neto corte trinitario:

... evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo...

*... este testimonio resulta plenamente evangelizador cuando pone de manifiesto que para el hombre el creador no es un poder anónimo y lejano: es Padre. "Nosotros somos llamados hijos de Dios y en verdad lo somos" (I Jn 3, 1; cfr. Rom 8, 14-17) y, por tanto, somos hermanos los unos de los otros, en Dios*²².

El hombre no es fruto del azar. Creaturas de un Dios que es Amor, fuimos hechos hijos del Padre, en Cristo, por el Espíritu Santo. Anunciar la dimensión trinitaria, es, al mismo tiempo, testimoniar la dignidad de la persona humana y la igualdad y fraternidad que brotan de una única filiación divina.

Todo lo que haga a una mayor personalización del hombre y a su crecimiento para acoger y brindar amor, estará íntimamente ligado a la posibilidad de captar y transmitir el misterio de comunión en el amor, que constituye el núcleo mismo del Dios trino, revelado por Jesucristo.

b) Dimensión Cristológica

Evangelizar es anunciar la Buena Noticia de la Salvación²³. ¿De qué salvación? Pablo VI la especifica:

No una salvación puramente inmanente, a medida que las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una evangelización que desborda todos estos límites para realizar-

²¹ EN 26.

²² EN 26.

²³ Cfr. EN 9.

*se en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad*²⁴.

La culminación de la salvación es descripta en términos de “comunión con Dios”. Términos que hacen explícita referencia a una relación interpersonal de amor y, a la vez, definen la santidad a la que está llamado e invitado todo cristiano²⁵.

¿Cómo puede acceder el hombre a una relación interpersonal de comunión con Dios? Sólo a través de Jesucristo. De allí que:

*La evangelización también debe contener siempre —como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo— una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios*²⁶.

La dimensión cristológica no se agota en la proclamación de Jesucristo, sino que su misma Persona es signo, instrumento y modelo de evangelización. En Jesús la evangelización es el sentido de su vida. Todos sus gestos y palabras se armonizan en su ser con el núcleo más profundo de su misión:

*Proclamar de ciudad en ciudad, sobre todo a los más pobres, con frecuencia los más dispuestos, el gozoso anuncio del cumplimiento de las promesas y de la Alianza propuestas por Dios, tal es la misión para la que Jesús se declara enviado por el Padre; todos los aspectos de su Misterio —la misma Encarnación, los milagros, las enseñanzas, la convocación de sus discípulos, el envío de los Doce, la cruz y la resurrección, la continuidad de su presencia en medio de los suyos— forman parte de su actividad evangelizadora*²⁷.

Anunciar a Jesucristo como Salvador y encontrar en El el modelo y la realización más plena de la evangelización, lleva a redescubrir el sentido profundo de la Encarnación. Dios no revela, en Jesucristo, ni un plan de salvación espiritualista, ni uno materialista. El plan de salvación es encarnacionista. San Ireneo afirmará:

²⁴ EN 27.

²⁵ Cfr. el tema de la “vocación universal a la santidad”. LG 39-42.

²⁶ EN 27.

²⁷ EN 6.

... *lo que no es asumido no es redimido*²⁸.

Este principio, a veces olvidado, atraviesa toda la existencia de Cristo. La salvación ofrecida —y la santidad misma en cuanto plenitud de la salvación— no implica la más pequeña mutilación de la naturaleza humana, sino por el contrario, su plenitud y acabamiento en el plano personal y comunitario.

Una mística de la evangelización centrada en el misterio de Cristo, habrá de ser coherente, en todas sus manifestaciones, con el principio de la Encarnación. Los viejos adagios tomistas de que

*la gracia supone la naturaleza y la perfecciona*²⁹

no son más que una concreción de tal principio.

c) Dimensión escatológica

Es inherente a la evangelización el dinamismo. La evangelización es anuncio y proceso. Aquí y ahora Cristo ofrece su salvación y, de hecho comienza ya, en el preciso instante en que cada hombre acepta, acoge y libremente responde al mensaje y ofrecimiento salvífico. Hablar de un comienzo, implica el supuesto de un crecimiento y una culminación. Destacaremos ahora este último aspecto, ya que:

*... la evangelización no puede dejar de incluir el anuncio profético de un más allá, vocación profunda y definitiva del hombre, en continuidad y discontinuidad a la vez con la situación presente: más allá del tiempo y de la historia, más allá de la realidad de este mundo, cuya imagen pasa, y de las cosas de este mundo, cuya dimensión oculta se manifestará un día; más allá del hombre mismo, cuyo verdadero destino no se agota en su dimensión temporal, sino que nos será revelado en la vida futura*³⁰.

Anunciar proféticamente un más allá en el que será revelado el verdadero destino del hombre, equivale a ubicar su plena realización fuera del ámbito del tiempo y de la historia. Si bien es cierto que tal culminación no puede ser exigida por la naturaleza misma del hombre, sino que es efecto último de la gratuita autocomunicación de Dios, existe cierta coherencia profunda entre la existencia humana en su

²⁸ Citado en DP 400.

²⁹ Cfr. S. Th., I-II, 109-114.

³⁰ EN 28.

dimensión histórica y su plenitud escatológica. El texto citado formula esta realidad en términos de “continuidad” y “discontinuidad”. Expresiones adecuadas para enunciar un proceso en el cual es tan cierta y real la dimensión del “ya” como la del “todavía no”, a las que se refiere Pablo.

Esta dimensión escatológica llevará a concebir la existencia cristiana en términos de peregrinación³¹. Peregrinación que exige ir reconociendo y viviendo intensamente cada uno de los suelos y paisajes del camino y, a la vez, no considerar a ninguno de ellos como el término definitivo.

Toda realidad creatural participa de esta provisoriedad. Los consejos de pobreza, castidad y obediencia, que, conforme al espíritu de las Bienaventuranzas, son signo y anticipo de la realidad escatológica, no escapan a esta ley de provisoriedad. La provisoriedad del signo en relación a la realidad de lo significado; la provisoriedad del anticipo en relación a la plenitud de lo anticipado. Provisoriedad y relatividad no significan falta de valor y de autenticidad. Son realidades plenamente válidas y auténticas a condición que no sean objeto de idolatría, esto es, asumidas como absoluto. Y lo mismo cabe decir de todas las realidades creaturales que integran la existencia del cristiano peregrino.

d) Dimensión moral

Si bien el principio de la salvación, desde la perspectiva del hombre, es la aceptación por la fe, ésta no es plena y completa si no va acompañada de todo el dinamismo armónico de la vida teologal. De allí que explícitamente se afirme:

*La evangelización comprende además la predicación de la esperanza en las promesas hechas por Dios mediante la nueva alianza en Jesucristo; la predicación del amor de Dios para con nosotros y de nuestro amor hacia Dios; la predicación del amor fraterno para con todos los hombres —capacidad de donación y de perdón, de renuncia, de ayuda al hermano— que, por descender del amor de Dios, es el núcleo del Evangelio; predicación del misterio del mal y de la búsqueda activa del bien*³².

³¹ Cfr. C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid, 1977.

³² EN 28.

La fe específicamente cristiana es una fe operante en el amor que expresa una arraigada perspectiva de esperanza. Son estas tres virtudes teologales las que posibilitan tanto la relación interpersonal con Dios, cuanto una relación cualitativamente distinta con los hermanos. En esta perspectiva se comprende el hecho específicamente cristiano del amor al enemigo³³.

La dimensión moral de la evangelización nos pone de lleno en una perspectiva de mutua colaboración entre la acción del Amor de Dios y la respuesta de la creatura. Si bien ésta ha de estar activamente vigilante respecto de sus actitudes morales que apartan del mal e impulsan a la búsqueda activa del bien, la iniciativa en el crecimiento de todo el dinamismo teologal es propia de la gratuidad del Amor salvífico de Dios.

Aquí reside la diferencia cualitativa entre las actitudes éticas inspiradas en el Evangelio y los esfuerzos meramente autónomos de carácter estoico o voluntarista. Asimismo, es en esta perspectiva del organismo de la vida teologal, en donde hallan armonía e integración las vivencias propias de la ascética y la mística cristianas.

e) Dimensión religiosa-ecclesial-sacramental

En íntima conexión con las dimensiones precedentemente señaladas, se encuentra ésta. La religión entendida no sólo como uno de los aspectos de la justicia, sino asumida desde el organismo de las virtudes específicamente teologales. Si existe la posibilidad de establecer una antinomia entre fe y religión natural, esta posibilidad queda anulada cuando la virtud de religión es vivida en un contexto de fe, esperanza y comunión en el amor.

La dinámica de la encarnación plantea todo el problema de la existencia y aceptación consciente de la necesidad de las mediaciones. Es el ámbito de la analogía y de los signos. De allí que Pablo VI afirme que la evangelización comprende tanto la predicación como

³³ Los evangelios atribuyen directamente a Jesús el mandamiento de amar a los enemigos (Mt 5, 43-48; Lc 10, 29-37). Jesús exhorta a sus discípulos para que bendigan a los que los maldicen y a rogar por los que los maltratan (Lc 6, 28; cfr. también Rom 12, 14; I Cor 4, 12-13). No se espera del discípulo del Señor que acepte pasivamente los insultos, sino que responda activamente con el amor a toda acción hostil.

... la búsqueda del mismo Dios a través de la oración, sobre todo de adoración y de acción de gracias, y también a través de la comunión con ese signo visible del encuentro con Dios que es la Iglesia de Jesucristo; comunión que a su vez se expresa mediante la participación en esos otros signos de Cristo, viviente y operante en la Iglesia, que son los sacramentos. Vivir de tal suerte los sacramentos hasta conseguir en su celebración una verdadera plenitud, no es, como algunos pretenden, poner un obstáculo o aceptar una desviación de la evangelización: es darle toda su integridad. Porque la totalidad de la evangelización, aparte la predicación del mensaje, consiste en implantar la Iglesia, la cual no existe sin este respiro de la vida sacramental culminante en la Eucaristía³⁴.

El crecimiento de la salvación en nosotros, o —lo que es en este sentido idéntico— la progresiva maduración en la santidad, se verifica a través de la apropiación de mediaciones salvíficas. Mediaciones que posibilitan, a la vez, la comunión y la participación. Mediaciones que alimentan, oxigenan, despiertan, y también concretan, el crecimiento del organismo teologal.

Así, tanto la oración, como el Sacramento de la Iglesia y los sacramentos de la Iglesia, auténticamente vividos, llevan a una más plena y comprometida comunión con Dios y con los demás hermanos. Una infravaloración de esta dimensión que olvide el carácter históricamente necesario de la mediación, suele generar actitudes predominantemente subjetivas e individualistas. Por su parte una sobrevaloración, que desconozca el carácter relativo de la mediación, tiende a frenar la integración de las personas en una perspectiva de crecimiento teologal. En esta línea, no siempre se desenmascara la existencia de un secularismo práctico, engendrado por un ritualismo formal, que alimenta sus raíces en un trascendentalismo espiritualista. Sólo en apariencia es cristiano.

f) Dimensión histórico-social

El hecho de la evangelización afecta a toda la vida. Es de naturaleza totalizante. Del mismo modo como no puede reducirse a una dimensión exclusivamente temporal y colectiva, tampoco puede aislarse a un ámbito meramente individual y trascendente. Quizás sea ésta

³⁴ EN 28.

una de las dimensiones más álgidas y difíciles. El ámbito en el cual el Evangelio interpela la cultura, la política y hasta la más pequeña faceta de la dimensión social de la convivencia humana:

La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre. Precisamente por esto la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual apenas es posible el progreso personal (cfr. GS 47-52; HV) sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación³⁵.

Es en el horizonte histórico-temporal donde el Evangelio toma carne; se torna vida personal y social. Pero es también el ámbito de las autonomías relativas que originan un legítimo pluralismo. La fórmula *interpelación recíproca* es de naturaleza dialéctica: por una parte se requiere el respeto y por otra la permeabilidad. Respeto a la legítima autonomía de lo temporal y contingente. Permeabilidad en orden a que puedan ser plenificadas y potenciadas por el Evangelio. De allí que se utilicen fórmulas tales como “autonomía relativa” y “encarnación del Evangelio”.

Fórmulas que de suyo no agotan el problema. En efecto, la fe cristiana es siempre una instancia crítica a la luz de la cual cabe discernir las opciones concretas³⁶. Pero se requiere siempre la opción, el compromiso, el esfuerzo de encarnación. El hecho de que resulten, en el concreto, encarnaciones plurales, no resta validez a los esfuerzos dado que:

... una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diversos³⁷.

La vasta dificultad objetiva que ofrece esta dimensión de la evangelización, se acrecienta por los condicionamientos subjetivos³⁸. Una

³⁵ EN 29.

³⁶ Este aspecto ha sido detenidamente desarrollado por Pablo VI: OA 32-37 y 48-50.

³⁷ OA 50.

³⁸ OA 50: *Ciertamente muchos, insertados en las estructuras y condicionamientos actuales, están determinados por sus propios hábitos mentales, sus pro-*

mística de la evangelización impulsa claramente a la acción —con la complejidad de opciones particulares y contingentes que implica— y, a la vez, exige una humilde conciencia crítica que impide identificar —teórica o prácticamente— “una opción” con “la opción”. Al modo como el Evangelio, llamado a encarnarse en cada una de las culturas, aún encarnándose a fondo y todo lo posible en cada una de ellas, no se agota ni se identifica absolutamente con ninguna, sino que las trasciende a todas³⁹. Esta dialéctica de encarnación auténtica —no “a medias” ni “un poco”— y, a la vez, de transcendencia crítica, pareciera ser la difícil regla de oro.

Obviar la búsqueda de encarnación auténtica es, en el fondo, la manifestación de una incredulidad en la fuerza transformadora del Evangelio en este mundo, en esta historia; pretender desentenderse del dinamismo de un Reino que “ya” ha comenzado. Olvidar la transcendencia crítica lleva, por su parte, a sacralizar lo que por naturaleza es contingente y temporal; a vaciarlo de la tensión escatológica creyendo ilusoriamente que el “todavía no” del Reino, ya ha llegado.

g) Dimensión de liberación

Esta dimensión ha resultado polémica, entre otras causas, por la equivocidad del concepto de liberación. En sentido corriente, por liberación se entiende la superación de todo condicionamiento, de toda esclavitud u opresión, y la adquisición de autonomía y real ejercicio de la libertad⁴⁰. ¿Pero qué significa realmente libertad? Conforme cuál sea la perspectiva antropológica que se asuma, tal será la respuesta. No todas las antropologías son coherentes con la fe cristiana⁴¹.

pias funciones, cuando no por el interés en resguardar, sus propios bienes materiales. Tales están tan ligados por una identificación con la propia clase y cultura, que llegan a compartir, sin reserva alguna, todo juicio y opción de su propio ambiente.

³⁹ Cfr. L. Gera - G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, Edit. MIEC - JECI, Montevideo, 1970, 65.

⁴⁰ En esta perspectiva se habla —en diversos niveles— de liberación de los pueblos; de liberación política, económica, cultural, social, etc. También de liberación psicológica; liberación de la mujer; liberación de los padres; liberación sexual, etc.

⁴¹ Por ejemplo, ciertas antropologías dualistas de origen oriental, para las cuales la plenitud del hombre está en relación a la liberación del cuerpo, entendido éste como peso, carga o prisión. Asimismo, las antropologías marxistas y positivistas que en aspectos esenciales son incompatibles con el sentido cristiano del hombre.

Por otra parte, la salvación que Jesucristo realiza y es característica del Evangelio —Buena Noticia de Salvación—, ha sido designada de modo diverso en relación a la sensibilidad cultural de cada tiempo. Así, el concepto de redención reflejaba un contexto histórico en el que había cautivos que rescatar. Análogamente, hoy es posible designar la obra de la salvación con el término liberación. Sin embargo, tal sustantivo exige ser adjetivado para evitar la ambigüedad. Se hablará entonces de liberación integral, de liberación cristiana.

Es claro que la plenitud de la salvación se verifica en la santidad, dentro de la perspectiva evangélica. El santo es el absolutamente esclavo del Señor⁴², y paradójicamente quien vive la libertad más plena y personalizante. Una de las dimensiones de la evangelización es la de hacer a los hombres libres de toda dependencia, a partir de la llamada de Dios y de las exigencias del Reino⁴³. Salvadas las diferencias de planos y clarificados los supuestos antropológicos, es necesario afirmar —como magistralmente lo hace Pablo VI— que:

Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede dissociar el plan de creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nosotros mismos lo indicamos, al recordar que no es posible aceptar “que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad” (Pablo VI, Discurso en la apertura de la Tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos: AAS, 66 (1974), 562⁴⁴).

⁴² Cfr. Lc 1, 38. María como prototipo de la santidad cristiana, manifiesta la disponibilidad más absoluta de la creatura respecto a Dios.

⁴³ Cfr. C. Floristán, *La evangelización, tarea del cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1979.

⁴⁴ EN 31. Véase también EN 30-39.

De este modo se retoman y completan las perspectivas enunciadas en el Documento del Sínodo General de los Obispos de 1971, que afirma:

*La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo, aparecen claramente para nosotros, como dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio*⁴⁵.

La predicación del Evangelio no se agota en ninguna tarea meramente temporal, pero tampoco puede sustraerse de ellas, por cuanto:

*... la misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente exige que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena*⁴⁶.

Está en juego —según el Sínodo— nada menos que la *credibilidad*⁴⁷ del mismo Evangelio.

Al referirnos al alcance que intentábamos dar a la expresión “una mística”, indicábamos tanto el aspecto de cosmovisión subyacente, cuanto el de empuje, dinamismo e ímpetu interior. Al comienzo del presente capítulo decíamos que el Evangelio es una vida y, en cuanto tal, susceptible de ser expresada desde ángulos diferentes.

Hemos reseñado los contenidos o dimensiones principales de esta vida. Puede quedar la impresión de un rápido sucederse de diapositivas. Y es verdad. La diapositiva refleja la vida, pero no transmite algo que le es esencial: el movimiento. En el próximo capítulo intentaremos ocuparnos de él, en el deseo de hacer justicia a ese “ímpetu interior” que oportunamente destacamos.

III. LA EVANGELIZACION DESDE SU DINAMISMO

Desde dos ángulos diversos y complementarios, a la vez, intentaremos enunciar este aspecto. En el primero, de carácter más bien fenomenológico, nos aproximaremos al hecho evangelizador en cuanto proceso. En el segundo, haremos lugar a varios aspectos que configuran el ímpetu evangelizador.

⁴⁵ JM, EV, IV, 1270.

⁴⁶ JM, EV, IV, 1270.

⁴⁷ *Ibid.*

a) La evangelización como proceso

Una auténtica evangelización exige anunciar:

*... el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazareth Hijo de Dios*⁴⁸.

Se trata siempre de una comunicación de persona a persona, *de hombre a hombre*⁴⁹. Y la comunicación interpersonal, si bien se realiza de un modo primario y principal, a través de la palabra, no se agota ni se exclusiviza en ella:

*Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva*⁵⁰.

En el ejemplo presentado se da una comunicación. La actitud global de la persona se constituye en lenguaje, en testimonio, al que —en su momento— la palabra hablada le otorgará plenitud.

Es una comunicación vital. Una comunicación que, vaciando al término de toda connotación peyorativa, tiene mucho de contagio. Implica un proceso gradual, progresivo, complejo. De allí que se pueda hablar de una génesis, un desarrollo, una maduración, una plenitud⁵¹.

⁴⁸ EN 22.

⁴⁹ Pablo VI, *Alocución en el día de la Epifanía (6-I-1975)*: L'Osservatore Romano" (Edición Semanal en Lengua Española), VII (1975), 2. 1.

⁵⁰ EN 21.

⁵¹ L. Gera - G. T. Farrell y col., *Comentario a la Evangelii Nuntiandi*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, 59.

Proceso de comunicación en el cual intervienen un agente y un destinatario, que a través de medios y formas concretas de expresión, transmite y/o recibe un contenido y una finalidad. A estos dos últimos aspectos hemos hecho referencia precedentemente. Nos detendremos ahora en el agente, el destinatario, y los medios o formas de comunicación.

1. EL AGENTE

Ha de ser considerado en tres niveles: el Espíritu Santo, la Iglesia y cada Cristiano.

*Puede decirse que el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización: él es quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y quien en lo hondo de las conciencias hace aceptar y comprender la Palabra de salvación*⁵².

Jesucristo, *primer evangelizador*⁵³, continúa su presencia y acción salvadora por el Espíritu Santo que es el *alma*⁵⁴ de la Iglesia.

*La presencia del Espíritu en la comunidad de la Iglesia, se torna presencia dinámica que mueve a los fieles a comunicar, a evangelizar, para que otros, acogiendo la palabra de fe, puedan también recibir el mismo Espíritu y unirse en un mismo Pueblo*⁵⁵.

En tal perspectiva, el Espíritu Santo es a la vez el agente principal de la evangelización, y la raíz y origen de todo el dinamismo evangelizador de la Iglesia.

Gracias al Espíritu que habita en la Iglesia desde Pentecostés, ésta es el agente que realiza la evangelización en la historia⁵⁶. De allí, esto es, de la pertenencia y comunión en la Iglesia, se deriva el rol de cada cristiano como agente de evangelización. Pablo VI lo ha formulado del siguiente modo:

⁵² EN 75.

⁵³ EN 7.

⁵⁴ EN 54.

⁵⁵ *Op. cit.*, en nota 51, 173.

⁵⁶ Cfr. EN 59; DH 13; LG 5; AG 1 y AG 35.

La constatación de que la Iglesia es enviada y tiene el mandato de evangelizar a todo el mundo, debería despertar en nosotros una doble convicción.

Primera: Evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado, sino profundamente eclesial. Cuando el más humilde predicador, catequista, o pastor, en el lugar más apartado, predica el Evangelio, reúne su pequeña comunidad o administra un sacramento, aún cuando se encuentre solo, ejerce un acto de Iglesia y su gesto se enlaza mediante relaciones institucionales ciertamente, pero también mediante vínculos invisibles y raíces escondidas del orden de la gracia, a la actividad evangelizadora de toda la Iglesia. Esto supone que lo haga, no por una misión que él se atribuye o por inspiración personal, sino en unión con la misión de la Iglesia y en su nombre.

De ahí la segunda convicción: si cada cual evangeliza en nombre de la Iglesia, que a su vez lo hace en virtud de un mandato del Señor, ningún evangelizador es el dueño absoluto de su acción evangelizadora, con un poder discrecional para cumplirla según los criterios y perspectivas individualistas, sino en comunión con la Iglesia y sus Pastores.

La Iglesia es toda ella evangelizadora, como hemos subrayado. Esto significa que para el conjunto del mundo y para cada parte del mismo donde ella se encuentra, la Iglesia se siente responsable de la tarea de difundir el Evangelio⁵⁷.

Cada cristiano, cada orden, movimiento o familia religiosa, cada institución particular de la Iglesia, sólo puede ser con verdad agente evangelizador, en la medida que lo haga en comunión con la Iglesia y sus Pastores. Se requiere un claro juicio crítico y un sereno discernimiento para no confundir los intereses del propio yo —o del nosotros— con la inspiración del Espíritu. Como veremos más adelante, en tal comunión se concreta de un modo privilegiado esa espiritualidad común, esa mística de la evangelización que precede a toda vocación, inspiración o carisma más particular.

2. EL DESTINATARIO:

Lucio Gera destaca cómo la *Evangelii Nuntiandi* entiende

⁵⁷ EN 60.

*... por evangelización no solamente la acción del agente que evangeliza, sino también la acogida positiva, la adhesión que el destinatario presta al anuncio evangélico*⁵⁸.

Porque no es dar una mera información teórica, sino que se trata de contagiar, de comunicar una vida, la evangelización comprende:

*... desde la acción inicial del agente, que busca suscitar la fe, hasta el efecto de fe efectivamente obtenido en el destinatario*⁵⁹.

En tal perspectiva cabe preguntarse: ¿quiénes son los destinatarios? La primera y fundamental respuesta es: todos y cada uno de los hombres. La Iglesia ha sido instituida para anunciar el Evangelio

*¡A todo el mundo! ¡A toda criatura! ¡Hasta los confines de la tierra! Lo ha hecho nuevamente en el Sínodo, como una llamada a no encadenar el anuncio evangélico limitándolo a un sector de la humanidad o a una clase de hombres o a un solo tipo de cultura*⁶⁰.

Este no estar limitada a un grupo, raza o sector social, constituye una de las notas de la Iglesia: su catolicidad. El Evangelio de Jesucristo es para todos y no sólo para algunos. El proyecto de Dios:

*... consiste en congregarnos a todos los hombres, de distinta raza, sexo, nación o condición, en un solo Pueblo, su Pueblo, que es la Iglesia*⁶¹.

Esta conciencia debe impedir que se actúe como secta o ghetto, como grupo —pequeño o grande— cerrado; reservado solamente a elegidos o iniciados. Es una Iglesia santa que no se avergüenza de estar constituida por pecadores, aún cuando a todos los llama tenazmente a la santidad.

Al afirmar la universalidad, la evangelización no tiene como destinatario sólo a individuos aislados en sus situaciones concretas, sino también a los pueblos y a las culturas, esto es, a las personas en cuanto relacionadas y creadoras.

⁵⁸ *Op. cit.*, en nota 51, 125.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ EN 51.

⁶¹ *Op. cit.*, en nota 51, 125.

Incluso quienes ya pertenecen a la Iglesia son también destinatarios, a la vez que agentes. Como se trata de un proceso, se requiere que la evangelización tienda continuamente a:

... profundizar, consolidar, alimentar, hacer cada vez más madura la fe de aquellos que se llaman ya fieles o creyentes, a fin de que lo sean cada vez más.

Esta fe está casi siempre enfrentada al secularismo, es decir, a un ateísmo militante; es una fe expuesta a pruebas y amenazas, más aún una fe asediada y combatida. Corre el riesgo de morir por asfixia o por inanición si no se la alimenta y sostiene cada día. Por tanto, evangelizar debe ser, con frecuencia, comunicar a la fe de los fieles —particularmente mediante una catequesis llena de savia evangélica y con un lenguaje adaptado a los tiempos y a las personas— este alimento y este apoyo necesarios⁶².

Como comunicación que es, la evangelización supone un *contacto personal indispensable*⁶³ entre agente y destinatario. Es imprescindible acercarse a éste, conocerlo, comprenderlo, amarlo. No sólo en la acción pastoral que llamamos directa, se requiere un tal esfuerzo; la oración de intercesión de las comunidades puramente contemplativas, adquiere nuevos horizontes cuando la misma es iluminada por un conocimiento e información adecuada de las necesidades reales, de las personas, de las situaciones que concretamente enfrenta la predicación del Evangelio⁶⁴.

3. LOS MEDIOS O FORMAS DE COMUNICACION

La Buena Noticia de la Salvación nos llega siempre como una comunicación que usa medios y formas humanas. Nos llega por las vías normales y ordinarias a través de las cuales los hombres solemos enterarnos de las cosas: a través de las comunicaciones con otras personas; mediante diversas formas de expresión.

⁶² EN 54.

⁶³ EN 46.

⁶⁴ Cfr. E. F. Pironio, Card., *Comunione nella diversità delle membra del Popolo di Dio*: CISM - USMI, *Presenza e missione dei religiosi e delle religiose nella Chiesa di Roma*, Rogate, Roma, 1980, 237; B. Olivera, *Contemplación en el hoy de América Latina*, Patria Grande, Buenos Aires, 1977.

Los medios o formas de comunicación con las cuales somos evangelizados y evangelizamos, son múltiples. Pablo VI las resume fundamentalmente en tres: la vida cristiana, la palabra y el sacramento.

La vida cristiana incluye el modo habitual como se piensa y actúa. Un estilo, un modo, un tipo de actitud o de conducta frente a las diversas situaciones o realidades que presenta la existencia. A través de los gestos externos se revela o manifiesta el interior del corazón. Y en concreto, la vida auténticamente cristiana revela una escala de valores y criterios netamente evangélicos⁶⁵.

Si la conducta es signo de los valores que la inspiran, éstos sólo se hacen nítidos por la palabra. La palabra pone nombre a lo que un modo de vivir tan sólo sugiere, sin nombrarlo. Sin la palabra no es posible que se perciba a Aquél en quien se deposita la propia fe, quien es objeto de la propia esperanza. La función de la palabra se inscribe en la línea de explicitar las razones de vivir y de esperar. El testimonio requiere ser completado por la palabra⁶⁶.

La palabra puede asumir diversas formas: anuncio, enseñanza, catequesis, homilía. La palabra simple cumple el papel de “esclarecer” y de “justificar”⁶⁷.

El tercer medio por el cual se evangeliza es el sacramento⁶⁸. Así como la vida está constituida por acciones y obras; el hablar, lo está por la palabra y el culto, por los ritos. De los tres modos: viviendo, hablando y celebrando, se evangeliza.

Los ritos son acciones que representan lo que queremos expresar. Son significaciones de algo en lo que creemos, esperamos, amamos, suplicamos. Por caminos diversos al de la palabra —de naturaleza más conceptual—, los símbolos son sumamente expresivos y comunicativos. Mediante símbolos celebramos aquello en lo cual creemos. Celebrar es festejar. Y no festejamos cualquier cosa, sino tan sólo aquello que es digno de ser celebrado.

La celebración litúrgica y sacramental es siempre una celebración de la fe. De una fe que merece la pena ser celebrada. Y al celebrarla, ésta se despierta, se intensifica y se renueva en cada uno de los que participan. Y esto significa evangelizar y ser evangelizado, mediante las celebraciones, los sacramentos y también las fiestas religiosas.

⁶⁵ Cfr. EN 41; 69 y 76.

⁶⁶ Cfr. EN 42-44; 22 y 11.

⁶⁷ Cfr. EN 22.

⁶⁸ Cfr. EN 47 y 23.

b) El ímpetu interior evangelizador

Las dimensiones reseñadas cobran unidad en el sujeto que evangeliza, mediante ese tono y armonía interiores, esa espiritualidad básica, que designamos como ímpetu interior. El fundamento del mismo ha de radicar en una inquebrantable confianza de que el poder de Dios está presente siempre que se transmite su Palabra⁶⁹.

El evangelizador ha de acoger en sí mismo y luego esparcir como semilla, una Palabra que se identifica con la persona de Cristo. Una Palabra que lleva dentro de sí el poder de germinar, de desarrollarse y de dar fruto, independientemente aún de quien la ha sembrado. Se le exige al portador de la Palabra una fe que lo trasciende y, a la vez, lo realiza. Fe en el poder de Dios, en la energía escondida, en la fuerza evangélica que:

*... puede transformar verdaderamente al hombre de hoy*⁷⁰.

No ofrece una semilla de segunda calidad, vencida. Tal convicción es esencial para que pueda alojarse y crecer en el evangelizador el ímpetu interior, en el que intentaremos adentrarnos seguidamente.

1. TESTIMONIO TRANSPARENTE

Se ha hablado mucho de testimonio, hasta el punto de tornarlo un objetivo de la vida cristiana. Ciertamente la vida conforme al Evangelio es una vida que testimonia. Pero esto es muy distinto que hacer del testimonio un objetivo, una meta, un fin. Por este camino se corre el riesgo de irse deslizando por el tobogán de las apariencias, de las actitudes forzadas o también artificiales. Y así no se contagia el Evangelio.

Con la expresión *testimonio transparente* se busca expresar algo no postizo sino real: vivir conforme a lo que se cree. Dejar que el Evangelio impregne el ser mismo de la persona. Ya no preocupará dar o no dar testimonio —en cuanto fin u objetivo—, sino transparentar simplemente la verdad de lo que se es, de lo que se vive. En una palabra dejar que aflore la autenticidad de la vida tal cual es. Esta actitud es esencial por cuanto:

⁶⁹ EN 4.

⁷⁰ Ibid.

Tácitamente o a grandes gritos, pero siempre con fuerza se nos pregunta: ¿Creéis verdaderamente en lo que anunciáis? ¿Vivís lo que creéis? ¿Predicáis verdaderamente lo que vivís? Hoy más que nunca el testimonio de vida se ha convertido en una condición esencial con vistas a una eficacia real de la predicación. Sin andar con rodeos, podemos decir que en cierta medida nos hacemos responsables del Evangelio que proclamamos . . .

el mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible (cfr. Heb 11, 27). El mundo exige y espera de nosotros sencillez de vida, espíritu de oración, caridad para con todos, especialmente para los pequeños y los pobres, obediencia y humildad, desapego de sí mismos y renuncia. Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda⁷¹.

La autenticidad de vida y su coherencia supone un proceso. Ellas son reflejo del crecimiento y armonización de la totalidad de la persona. Signo de salud y madurez humana.

No se trata aquí de cualquier crecimiento, sino de un crecimiento e integración en la línea de los valores evangélicos bajo el influjo de las virtudes teologales.

La palabra que no surge en coherencia con la vida corre el riesgo de hacerse vana e infecunda. El fundamento del testimonio transparente es la experiencia de Dios. Cuando ella es real, por el poder del Espíritu, la Palabra va armonizando la existencia concreta de la persona. Se requiere también el esfuerzo y la ascética por parte de la persona. Pero un esfuerzo y ascética en el orden de crecer en la línea del ser en comunión con el Dios Amor revelado en Jesucristo. El resultado de tal proceso será una serena posesión de la propia identidad cristiana, del propio ser que evangeliza con su testimonio transparente y hace creíble el mensaje, la Buena Noticia, que anuncia a los otros.

Este es un aspecto esencial del ímpetu interior: la coherencia de la fe con la vida, no por artificios o forzados equilibrios exteriores, sino desde la coherencia de la identidad personal.

⁷¹ EN 76.

2. BUSQUEDA DE LA UNIDAD EN EL AMOR

La unidad de la persona es difusiva, así como su desintegración suele ser conflictiva. El crecimiento del evangelizador en su identidad personal lo va llevando a una paciente y perseverante búsqueda de la unidad en el amor. De la unidad interior surge la posibilidad de una positiva construcción de la unidad en la comunicación eclesial. Sin querer limitar la obra del Espíritu, éste normalmente opera la unidad de la Iglesia, a través de personas concretas capaces de generar gestos de fraternidad y comunión, sea entre agentes de evangelización, sea entre instituciones apostólicas.

La unidad de la Iglesia no es sólo una unidad formal o jurídica, aún cuando sea susceptible de ser expresada también en formas jurídico-institucionales. Es una unidad de carácter sacramental y escatológico. Sacramental por cuanto la Iglesia, en sí misma, ha sido constituida como sacramento universal de la unidad del género humano. Escatológico, desde el momento que la unidad acabada y perfecta no es propia de este tiempo histórico sino de la consumación prometida por Jesucristo.

Cabe recordar que la unidad de la comunión eclesial no significa uniformidad. Como así también que las más perfectas estructuras de comunión y de participación pueden, de hecho, generar o profundizar divisiones. Esto nos lleva a percibir con mayor claridad que sólo el amor hace posible la unidad en la diversidad. Pero:

¿de qué amor se trata?

se pregunta Pablo VI y responde:

*... mucho más que el de un pedagogo; es el amor de un padre; más aún, el de una madre*⁷².

Y seguidamente Pablo VI caracteriza algunos de sus signos:

Un signo de amor será el deseo de ofrecer la verdad y conducir a la unidad. Un signo de amor será igualmente dedicarse sin reservas y sin mirar atrás al anuncio de Jesucristo. Añadamos ahora otros signos de este amor. El primero es el respeto a la situación religiosa y espiritual de la persona que se evangeliza. Respeto a su ritmo que no se puede forzar demasiado. Respeto a su conciencia y a sus convicciones, que no hay que atropellar.

⁷² EN 79.

*Otra señal de este amor es el cuidado de no herir a los demás, sobre todo si son débiles en su fe, con afirmaciones que pueden ser claras para los iniciados, pero que pueden ser causa de perturbación o escándalo en los fieles, provocando una herida en sus almas*⁷³.

Es un amor en contacto con la verdad de Dios, de uno mismo, de los otros y del mundo. Porque se halla en buenas relaciones con la verdad, puede desear ofrecerla para conducir a la unidad.

Es un amor centrado en una persona: Jesucristo. Al centrarse en una persona, posibilita la entrega, sin reservas ni miramientos, amando todo lo que El ama y anunciándolo con la audacia y fortaleza que brotan de ese amor.

Es un amor que respeta al otro. Respeta su situación, su ritmo, su conciencia. Un amor que evangeliza aceptando al otro como es. Un amor que no lo instrumenta, ni lo manipula. Simplemente, un amor que ama adultamente y porque ama anuncia el Evangelio como un bien para el otro, adecuándose él mismo a la situación, circunstancias y posibilidades del evangelizado.

Es un amor que no atropella, no lastima, no escandaliza. Un amor que construye la unidad, desea la unidad, convencido de que ella constituye el signo más importante de credibilidad exigido por el Señor. Persuadido profundamente que las personas y las estructuras eclesiales son signos eficaces de Cristo presente, en la medida en que vivan la comunión⁷⁴ expresada mediante reales lazos de fraternidad, solidaridad y corresponsabilidad.

Este segundo aspecto del ímpetu interior está profundamente ligado al anterior. Exige que el amor sea la motivación profunda de todas las acciones. Que esté siempre en proceso de dilatación y de profundización. Un amor como el descrito, no puede sino conducir a una creciente integración y armonización auténtica de la persona y, de este modo, acrecienta la posibilidad de un testimonio transparente y es generador de comunión y unidad.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cfr. J. Esquerda Bifet, *Lo spirito dell'evangelizzazione*: AA VV, *L'annuncio del Vangelo oggi*, Pontificia Universidad Urbaniana, Roma, 1977, 488. Este autor es quien más se aproxima a la perspectiva de una mística de la evangelización, aún cuando su reflexión se circunscribe a la espiritualidad misionera.

3. SERVICIO DE LA VERDAD

Jesús se autorevela en el Evangelio de Juan identificándose como:

*... el camino, la verdad y la vida*⁷⁵.

Anunciar a Jesucristo, es un servicio a la verdad. Es entregar la verdad que hemos recibido en su persona, en su Palabra. De allí que pueda designarse al evangelizador como aquél que busca la verdad continuamente y encontrándola la entrega, la sirve, la comparte. Es en esta perspectiva como Pablo VI nos habla de la verdad:

El Evangelio que nos ha sido encomendado es también palabra de verdad. Una verdad que hace libres (cfr. Jn 8, 32), y que es la única que procura la paz de corazón: esto es lo que la gente va buscando cuando le anunciamos la Buena Nueva. La verdad acerca de Dios, la verdad acerca del hombre y su misterioso destino, la verdad acerca del mundo. Verdad difícil que buscamos en la Palabra de Dios y de la cual nosotros no somos, lo repetimos una vez más, ni los dueños, ni los árbitros, sino los depositarios, los herederos, los servidores.

*De todo evangelizador se espera que posea el culto a la verdad, puesto que la verdad que él profundiza y comunica no es otra que la verdad revelada y, por tanto, más que ninguna otra, forma parte de la verdad primera que es el mismo Dios. El predicador del Evangelio será aquél que, aún a costa de renunciaciones y sacrificios, busca siempre la verdad que debe transmitir a los demás. No vende ni disimula jamás la verdad por el deseo de agradar a los hombres, de causar asombro, ni por originalidad o deseo de aparentar. No rechaza nunca la verdad. No oscurece la verdad revelada por pereza de buscarla, por comodidad, por miedo. No deja de estudiarla. La sirve generosamente sin avasallar*⁷⁶.

Dos virtudes están íntimamente ligadas al servicio de la verdad: la humildad y la justicia. La humildad en cuanto veraz conciencia de sí mismo, dilata las pupilas de la mente y el corazón, posibilitándoles la percepción de la realidad tal cual ella es, permitiéndole entrar en pacífica comunión con la verdad de Dios, de los otros, del mundo y de

⁷⁵ Jn 14, 6.

⁷⁶ EN 78.

sí mismo. La justicia, en cuanto que ella es manifestación de la verdad realizada: la verdad se realiza en la justicia.

La verdad exige ser buscada, estudiada, completada. Se nos comunica gradualmente, en la medida en que no nos comportamos respecto de ella como dueños o árbitros, sino como depositarios, herederos y servidores.

El servicio de la verdad conlleva la exigencia de una doble fidelidad: a Dios y a los hombres⁷⁷, aunque ello implique renunciaciones y sacrificios. Tal fidelidad bipolar exige una comunión cada vez más profunda con el misterio de Dios y un conocimiento más respetuoso del misterio del hombre.

El ímpetu interior encuentra así, en la verdad, una densidad objetiva. Le impele a una permanente búsqueda en una ascesis de crecimiento personal y comunitario, ya que no se trata de cualquier verdad, sino de aquella, que nos hace auténticamente libres, esto es, plenamente personas.

4. CON EL FERVOR DE LOS SANTOS

De esta manera intitula Pablo VI, en la *Evangelii Nuntiandi*, el párrafo final de la parte dedicada al espíritu de la evangelización. Es precisamente en ella, en la que se refiere al ímpetu interior.

Muchos son y serán los obstáculos que se oponen a la evangelización: incompreensión, persecución, cerrazón del corazón, escándalo, injusticias, etc. Suelen ser exteriores y superables por la fuerza del Espíritu. Pero también hay obstáculos interiores que anidan en el corazón de quienes, como miembros de la Iglesia, tienen —solidariamente⁷⁸— la misión de evangelizar:

... nos limitaremos a citar la falta de fervor, tanto más grave cuanto viene de dentro. Dicha falta de fervor se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y en el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y de esperanza⁷⁹.

⁷⁷ EN 4: *Fidelidad a un mensaje del que somos servidores, y a las personas, a las que hemos de transmitirlo intacto y vivo.*

⁷⁸ EN 60: *Evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado, sino profundamente eclesial.*

⁷⁹ EN 80.

Es que no basta conocer los contenidos del mensaje que queremos transmitir, como tampoco es suficiente poseer un grado elevado de madurez e integración personales. Ellos son elementos importantísimos e insustituibles, pero carecen de vida si no van acompañados de la dimensión interior del fervor.

Podría argüirse, para justificar la apatía o el escepticismo, que Dios es el principal interesado en la salvación de los hombres y que hallará el camino más adecuado para cada uno. Pablo VI sale al encuentro de tal objeción expresando:

*... los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el Evangelio; pero, ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, por miedo, por vergüenza —lo que San Pablo llama avergonzarse del Evangelio (cfr. Rom 1, 16)— o por ideas falsas omitimos anunciarlo? Porque eso significaría ser infieles a la llamada de Dios, que, a través de los ministros del Evangelio, quiere hacer germinar esa semilla; y de nosotros depende el que esa semilla se convierta en árbol y produzca fruto*⁸⁰.

De un modo análogo a como el cristiano, todo cristiano, está llamado a la santidad, cabe entender la vocación a la evangelización. En uno y otro caso las especificaciones y formas concretas serán diversas, conforme a las circunstancias y estados propios de vida. Sin embargo, algo queda absolutamente claro: la salvación —cuya plenitud es la santidad— no puede alcanzarse si se es infiel a la misión de evangelizar. De allí que Pablo VI en el mismo documento nos exhorte con peculiar énfasis:

Conservemos, pues, el fervor espiritual. Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando haya que sembrar entre lágrimas. Hagámoslo —como Juan el Bautista, como Pedro y Pablo, como los otros Apóstoles, como esa multitud de admirables evangelizadores que se han sucedido a lo largo de la

⁸⁰ *Ibid.*, lo que también es expresado desde otra perspectiva, en EN 24:

... el que ha sido evangelizado evangeliza a su vez. He ahí la prueba de la verdad, la piedra de toque de la evangelización: es impensable que un hombre haya acogido la Palabra y se haya entregado al Reino sin convertirse en alguien que, a su vez, da testimonio y anuncia.

En categorías clásicas podría hablarse de la evangelización como “deber de Estado” de cada bautizado.

*historia de la Iglesia— con un ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir. Sea ésta la mayor alegría de nuestras vidas entregadas. Y ojalá que el mundo actual —que busca a veces con angustia, a veces con esperanza— pueda así recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo*⁸¹.

El fervor espiritual que se requiere, no es un simple entusiasmo de carácter psicológico. Es fruto de ese peculiar equilibrio y plenitud personales que contagia la santidad, entendida ésta no como un subjetivo perfeccionismo, sino como plena comunión de amor con Dios y con todos los hombres, en Jesucristo.

CONCLUSION

El trabajo expuesto tiene sus límites: es una primera aproximación, muy exploratoria aún, a esa espiritualidad que deriva del Bautismo, de la pertenencia al Pueblo de Dios, y que designamos como “una mística de la evangelización”.

El tema mismo, por el carácter complejo que posee, requiere ulteriores aproximaciones. Mencionaremos tan sólo dos de ellas. La primera, abordarlo a través de un triple binomio de categorías sintéticas. Ellas serían: conversión - reconciliación; comunión - participación y personalización - socialización. La segunda, relacionar directamente la “mística de la evangelización” con los diferentes estados de vida y los carismas particulares. Ello, en lugar de anular la riqueza de la diversidad, la enfatizaría por cuanto el resaltar la universalidad de lo que es común, permite que lo particular y específico destaque su peculiar identidad.

Asimismo, con ocasión del Año Mariano instituido por Juan Pablo II, cabría profundizar la reflexión sobre María, *estrella de la evangelización*⁸² ya que, según la expresión de von Balthasar,

⁸¹ EN 80.

⁸² EN 82.

*... la espiritualidad mariana, en su verdadero sentido, es idéntica a la espiritualidad de la Iglesia en el estado previo a su diferenciación en carismas particulares, y precisamente por ello confiere, como "espiritualidad de las espiritualidades", el espíritu universalmente válido y fundamental propio de todos los carismas particulares*⁸³.

Permítasenos finalizar con un interrogante: ¿Hasta qué punto la nueva comprensión y conciencia que la Iglesia tiene de sí misma y de su misión —desde el *Vaticano II* a la *Evangelii Nuntiandi*—, no es una invitación del Espíritu a la reformulación de todas las espiritualidades, de modo que redescubran lo propio y específico, a la luz de *una mística de la evangelización* común a todo el Pueblo de Dios?

GUILLERMO RODRIGUEZ MELGAREJO

⁸³ Balthasar, Hans Urs von, *El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia*: "Concilium" (Madrid), 9 (1965), 21.

POBRES Y HUMILDES EN LOS SALMOS: NO CONFUNDIR LAS CARTAS*

El tema de la pobreza ha merecido llamar la atención del Concilio Vaticano II, aunque de una manera insuficiente¹. El principio pastoral adoptado actualmente por la Iglesia y expresado en el slogan “opción preferencial por los pobres” lo ha vuelto de actualidad. Si el slogan es tomado en serio, puede llegar a ser explosivo en las mismas manos de los que lo difunden. Esto es lo que deseamos por amor al Evangelio y a los pobres.

A esto puede contribuir también un posterior esclarecimiento del concepto de pobreza, especialmente desde el punto de vista bíblico. Esperamos que el examen y las consideraciones sobre los pobres en los *Salmos*, que ahora expondremos, sirvan para este fin. Estos estudios han sido estimulados por una importante publicación, de fecha reciente, sobre este tema²; y después de exponer el estado de la cuestión, trataremos de avanzar sobre el mismo, en primer lugar con un examen de los datos bíblicos, y luego con ulteriores consideraciones de carácter más teológico.

ESTADO DE LA CUESTION

Teniendo presente que la teoría según la cual los pobres de los *Salmos* son un partido que se formó en la tardía época posexílica no ha llegado a imponerse³, creó que podemos reunir las opiniones de los exégetas contemporáneos en dos grupos principales.

* Publicado con autorización de A.B.I. (Associazione Biblica Italiana).

¹ P. Colombo, “*Evangelizare pauperibus*”: *Riflessione teologica*, en “*Evangelizare pauperibus*”, Atti 24ª Sett. Bibl., Brescia, 1978, 29-46.

² N. Lohfink, *Von der “Anawim Partei” zur “Kirche der Armen”. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffes der “Theologie der Befreiung”*. Esperamos ansiosamente el estudio *Der Gott der Armen*, del Prof. N. Lohfink, formulando votos por la superación de sus problemas de salud, que han postergado su publicación.

³ H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, B. K. 15/3, Neukirchen, 1979, 188. En cuanto a la tesis de S. Mowinckel, según la cual los “pobres” serían las víctimas del “mal de ojo”, se la puede ubicar en el segundo de los dos grupos de los que estamos hablando.

El que tiene tal vez más aceptación, especialmente dentro del campo católico, considera que los “pobres de Yahvé” son aquellos que poseen la virtud de la pobreza: esta sería fundamentalmente una actitud piadosa y religiosa que para entendernos mejor podríamos llamar “humildad”. Siguiendo a A. Causse, y siempre dentro de la escuela francesa, A. Gelin⁴ es presentado como el promotor de esta tesis. Este autor parte del análisis del término ‘*anawim* - ‘*anawa*. En su investigación, el examen se concentra sobre los Salmos 34; 37; 9-10; y 25⁵. Estos salmos tienen el mérito o el defecto de ser más bien tardíos, por lo menos a juzgar por el hecho de que son alfabéticos, y el acróstico alfabético parece que se debe datar tardíamente. Por otra parte, en ellos (10, 17; 25, 10; 34, 3 y 37, 11) se concentra el 50% de la recurrencia de ‘*anawim* en los Salmos, esto es 5 casos sobre 10. Si se tiene en cuenta también aunque sea solamente que los dos principales adjetivos que significan “pobre”: ‘*ebion* y ‘*ani* aparecen 49 veces, este procedimiento resulta por lo menos sospechoso.

Para establecer lo que significa “pobre” en los Salmos es necesario examinar más bien los lugares donde aparecen estos últimos adjetivos. Es por eso que H. Birkeland⁶, partiendo del mismo punto, llega a conclusiones opuestas a las de Causse y Gelin. Sus conclusiones son adoptadas hoy por H. J. Kraus⁷: la pobreza no es una virtud sino una situación dolorosa. Parece paradójico, pero en la base de las dos interpretaciones opuestas se encuentra el mismo prejuicio: retener que ‘*anaw* y ‘*ani* significan lo mismo, mientras que en realidad ‘*anaw* indica una cualidad religiosa, y ‘*ani* (junto con sus otros sinónimos⁸, especialmente ‘*ebion*) un estado económico o social.

En realidad los diccionarios ponen de manifiesto la diferencia⁹, pero sin sacar todas las consecuencias en el posterior examen teológico. En los mismos diccionarios se dice además que “pobre” se usa en la Biblia también en un sentido amplio: “sous le coup d’une misè-

⁴ A. Gelin, *Les pauvres de Jahwe*, Paris, 1953.

⁵ O.c., cap. II.

⁶ H. Birkeland, ‘*Ani und ‘Anaw in den Psalmen*, Oslo, 1933.

⁷ O.c. (nota 3), 188-193.

⁸ Estos sinónimos son: *dal*, ‘*ebion*, *ras*, *misken*; E. Bammel y F. Hauck, *ptō-jōs*, ThWNT, VI, 889 ss.

⁹ Bammel, O.c., 888; R. Martin-Achard, ‘*nh*, en “Diccionario Teológico del Antiguo Testamento” (Jenni-Westermann), II, Cristiandad, 1982. De este último autor recordamos además el estudio particular *Jahwe et les ‘Anawim*, ThZ 21 (1965), 349-357, que parece ser víctima de esta confusión, porque insiste demasiado sobre las características pobres de los ‘*anawim*.

re actuelle ou permanente, pauvreté économique et *aussi maladie, prison, oppresion*"¹⁰.

La confusión se produce también por la aplicación del adjetivo "religioso" a cada uno de los estados significados por estas palabras. Es mejor, aunque los significados atribuidos no sean tan precisos, usar simplemente los siguientes adjetivos: por *'anaw* "humilde", y por *'ani* "pobre", entendiendo este último en sentido restringido (pobreza social, económica), y en sentido amplio (desgracia u opresión), ya que la actitud religiosa puede ser propia también de un desgraciado que no es humilde, y por otra parte un pobre no debe pertenecer necesariamente a la categoría de las personas religiosas y humildes. Se dice comúnmente que la pretendida identidad establecida entre *'ani* y *'anaw* se apoya en la traducción de los LXX. Pero este es un lugar común que, por lo menos en lo que respecta a los Salmos, debe ser totalmente dejado de lado. Los LXX traducen normalmente *'anawim* por *πραῖς* (manso, humilde). Si alguna vez utilizan *πτωχός* o *πένης* en donde el hebreo tiene *'anawim* (10, 17; 22, 27 y 69, 33) es por razones particulares y nunca es una prueba de que ni aún tardíamente la idea de pobre en sentido restringido o amplio se ha transformado en la idea de pobre-virtuoso.

Y este es precisamente el otro lugar común que debe ser eliminado: que en el tardío posexilio la idea de pobreza verdadera ha desaparecido para ser suplantada por la de pobreza-humildad. Es verdad que especialmente en el tardío posexilio se extiende y profundiza la estima y el uso de *'anawa* y de la relativa virtud de la humildad-manse-dumbre¹¹. Pero esto no impide que se continúe teniendo en consideración la pobreza y sus problemas. Las dos cosas, en cuanto que son semejantes y conexas, deben mantenerse como distintas, bajo pena de hacer una lamentable confusión cuando se habla de pobreza en el Nuevo Testamento, y en particular de la así llamada "pobreza evangélica". Lamentablemente, para complicar las cosas hay un cuarto uso de "pobre", por lo menos en nuestras lenguas modernas. Cuando decimos "pobre de mí", usamos el adjetivo "pobre" en un sentido que no tiene nada que ver con la pobreza verdadera, en sentido restringido o amplio, ni con la virtud de la humildad. Se trata de un sig-

¹⁰ Así Martin-Achard, en la palabra *'nh* citada más arriba (Jenni-Westermann), obviamente, el subrayado es nuestro.

¹¹ J. Dupont, *Les Béatitudes*, III, Paris, 1973, 496 ss.: Muy apreciada y cultivada en Qumram. Pero también aparece la tendencia contraria en el tardo judaísmo: el sustantivo *anawa* pierde su significado religioso de virtud, y significa la pobreza, a veces en forma peyorativa (Bammel, O.c. 734).

nificado traslaticio nuevo, que no sabemos si se encuentra también en los textos bíblicos y que con todo no ayuda a resolver nuestros problemas, porque es difícil prescindir de nuestra mentalidad moderna cuando nos dedicamos a la investigación de textos antiguos.

A propósito, es necesario recordar que pobreza y riqueza hoy constituyen una realidad y tienen un significado distinto de la pobreza y riqueza de los tiempos y de los textos antiguos. Cuando, por ejemplo, se dice que el ideal del Antiguo Testamento es la riqueza, se entiende en realidad que es una riqueza que hoy llamaríamos “lo suficiente”, tener la cantidad suficiente de bienes necesarios para la vida. Es lo que hoy se debería llamar sobriedad evangélica, sobriedad que —siempre por la misma confusión— es llamada erróneamente “pobreza evangélica”; una pobreza que, casi siempre, es trágicamente ridículo querer identificar con la pobreza verdadera de la que se trata en los textos bíblicos.

LOS DATOS LITERARIOS

Para evitar todas estas confusiones, trataremos de considerar separadamente, en primer lugar, los textos que usan *‘anawim*¹², preguntándonos si allí el texto significa la humildad o la pobreza.

El término se encuentra en las composiciones alfabéticas 10, 17; 25, 9; 34, 3; 37, 11, que como ya hemos dicho se consideran tardoposexílicas. También se encuentran en las lamentaciones individuales 22, 27 y 69, 33. En este caso se trata de perícopas donde el término aparece en agregados redaccionales posexílicos¹³.

También se debe considerar posexílico el himno que trata de los *‘anawim* (149, 4): obsérvese la frecuente mención de los *hasidim* (en los versículos 1, 5 y 9), una categoría que no aparece antes de dicha época¹⁴.

De los dos últimos textos donde aparece esta palabra, y que se encuentran en los cantos de Sion (76, 10 y 147, 6), el segundo es también posexílico: véase el v. 2.

¹² Sal 10, 17; 22, 27; 25, 29; 34, 3; 37, 11; 69, 33; 76, 10; 147, 6; 149, 4.

¹³ A. Gelin, O.c., cap. V, para el Sal 22. Véase sobre todo J. Becker, de quien citamos, en *Wege der Psalmenexegese*, SBS 78 (1975) Stuttgart, las páginas 91-96, que pueden considerarse como una síntesis del trabajo precedente: *Israel deutet seine Psalmen*, SBS 18 (1966).

¹⁴ Es de allí que se ha partido para sostener la tesis del “partido” de los pobres, mencionada más arriba.

Por todo esto se debe admitir que este término y la realidad que el mismo significa han aparecido tardíamente en el salterio. Se debe admitir también que el significado es precisamente el de una actitud y de una virtud religiosa.

Pero también se debe recordar que en los mismos salmos aparece otra terminología, la de *'ani* y que no es lícito atribuir a priori a esta última el mismo significado atribuido a la precedente. Efectivamente, encontramos el término *'ani* y el sinónimo *'ebion* en 22, 25 y 69, 30, 34; en todo el Salmo 9-10 (9, 13 s. 19; 10, 2.9.12¹⁵; añádase en 10, 8.10.14 el sinónimo *helka*); en 25, 16.18; 34, 7 y 37, 14. Pero en 22, 25 y 69, 30.34 se trata de situaciones dolorosas reales, de pobreza verdadera en sentido restringido o amplio (opresión, abandono). Dígase lo mismo de 9, 13 s. 19; 10, 2.9.12; 25, 16.18; 34, 7 y 37, 14, tanto si se trata de la situación del orante (69, 30; 9, 14; 25, 16.18; 34, 7) como de la del príncipe o de la situación general a la que se refiere. Admitamos que en el tardío posexilio se haya hecho una relectura y una reelaboración del salterio¹⁶. Pero si en ellas se hubiera operado tal equiparación de significado de *'anaw* y *'ani*, ¿por qué las palabras aparecen todavía distintas? ¿Por qué los LXX continúan atribuyéndolas a dos grupos de vocablos de distinto significado? Si por una parte, como ya hemos dicho, los LXX usan prevalentemente *πράμῃς* para traducir *'anaw*, y por la otra para *'ani* y *'ebion* usan siempre *πένης* ο *πτωχός* ο *ταπεινός*¹⁷.

Pasemos ahora a un veloz examen de los otros lugares donde aparece en cambio sólo el vocabulario de la pobreza verdadera. Allí es to-

¹⁵ En lugar de *'njm*-pobres del K^etib en 9, 13 y 10, 12, el Q^ere' propone *'anawim*. Esta identificación o confusión no tiene lugar en los otros casos de *'anajim* del salterio ¡y son como cincuenta!

¹⁶ Nos parece que Becker, en el citado *Wege der Psalmenexegese*, 89 ss. exagera demasiado y transforma la relectura, de la que él mismo nos muestra una consistencia bastante reducida, especialmente en la creación, posexílica, del salterio y de todo el Antiguo Testamento.

¹⁷ También este vocablo, por efecto de las confusiones mencionadas más arriba, se ha entendido erróneamente como "humildad". Si se entendiera de esta manera, a la letra, la traducción CEI (Conferencia Episcopal Italiana) del Magnificat, las palabras de la Virgen deberían ser interpretadas como el canto de la violeta de Trilussa: "Nun me'mporta de sta' accanto a l'ortica o la cicoria. Nun me preme; io nun ci ho boria. So' modesta e me ne vanto!" (No me importa estar junto a la ortiga o a la achicoria. No me aflige; yo no tengo vanidad, soy modesta y me jacto de ello!).

¹⁸ En la lista incluimos entre paréntesis los salmos que ya han sido tratados más arriba (porque en ellos también se encuentra usado *'anawim*); el sustantivo

davía más fácil mostrar que no se trata de la humildad, tanto si se trata de salmos antiguos como de tardíos¹⁸.

En gran parte se trata de lamentaciones individuales (14, 6; 31, 8; 35, 10; 41, 2; 70, 6; 86, 1; 88, 10.16; 109, 16.22.31; 140, 13). Si a estos (y a los precedentes 22, 27 y 69, 30.34) añadimos los textos de las lamentaciones colectivas (12, 6; 44, 25; 74, 19.21) alcanzaremos casi al 50% de aquellos salmos en los que aparece nuestra terminología. En general se trata de una situación dolorosa y no de una virtud, también en aquellos casos en los cuales, dada la triste situación del orante, se enuncia un principio general referente a la atención de Dios por los pobres. Sobre este principio deberemos detenernos más adelante en las consideraciones teológicas.

Si fuera verdad que los pobres de estos salmos son los mismos *'anawim*, los humildes que (erróneamente) son llamados "pobres de Yahvé", nuestro vocabulario debería aparecer con la misma frecuencia en los salmos de alabanza¹⁹. En realidad nunca leemos la invitación "Alaben los pobres al Señor". Incluso hasta en las acciones de gracias individuales encontramos raramente nuestro vocabulario: sólo en 40, 18 (y en la acción de gracias colectiva 107, 10.41). Y de todas maneras, en estos textos no significa la asamblea de los piadosos y humildes, sino la verdadera pobreza.

El pobre, en sentido estricto o amplio, en cuanto que es tal, difícilmente puede regocijarse en la alabanza. La alabanza es el estado de ánimo del que está bien o de quien es socorrido por Yahvé. ¿Puede ser que los humildes, así como los pobres de verdad, no estén en condiciones de estar alegres y de alabar a Dios con exultación?

Por el contrario, teniendo en cuenta los pocos casos en que es usado *'anawim* en el salterio, el término aparece muy frecuentemente en los himnos: 149, 4 y (los himnos de Sion) 76, 10; 147, 6. Esto confirma que los humildes alaban tranquilamente al Señor²⁰. Ni siquiera en los otros salmos sapienciales alfabéticos (49, 3; 112, 9; 119,

oni: 9, 14; (25, 18); 31, 8; 44, 25; 88, 10; 107, 10.41; 119, 50.92.153; el adjetivo *'ani*: 9, 13.19; (10, 2.9.12); 12, 6; 14, 6; 18, 28; (22, 25; 25, 16; 34, 7); 35, 10; (37, 14); 40, 18; 68, 11; (69, 30); 70, 6; 72, 2.4.12; 74, 19.21; 82, 3; 88, 16; (102, 1); 109, 16.22; 140, 13; el adjetivo *'ebion*: 9, 19; 12, 6; 35, 10; (37, 14); 40, 18; 49, 3; (69, 34); 70, 6; 72, 21; 82, 4; 86, 1; 107, 41; 109, 16.31; 112, 9; 113, 7; 132, 15; 140, 13; el adjetivo *dal*: 41, 2; 72, 13; 82, 3 s.; 113, 7; el adjetivo *ras* está solamente en 82, 3; *dak* y *helka* se encuentran solamente en el Sal 9 s.

¹⁹ Aparece solamente en dos: 68, 11 y 113, 7.

²⁰ Véase el estudio de Martin-Achard, *Jahwe et les 'Anawim* (más arriba, nota 9); ¡precisamente una de sus partes se titula "Les 'Anawim et la joie"!

50.92.153) el vocabulario referente a los pobres puede ser interpretado en el sentido de la humildad.

Finalmente, en los tres salmos que podemos definir como mesiánicos (o por lo menos en los dos últimos): 18, 28; 72, 2.4.12 s. y 132, 15, los pobres que deben ser salvados por el Mesías son aquellos pobres verdaderos, en sentido restringido sobre todo. No son los humildes que viven bien, tampoco sólo aquellos pobres dotados de la virtud de la humildad los que tienen necesidad del restablecimiento de la justicia, que será una de las principales actividades del Rey Mesías. Por último, no se puede hablar de pobres-virtuosos en el Sal 82.

PROSPECTIVAS TEOLOGICAS

La posición que hemos tratado de defender hasta este punto podrá aparecer como una devaluación religiosa de la pobreza bíblica. Trataremos de desmentirlo.

Ante todo es necesario disipar un gran equívoco: el pobre, el enfermo, el perseguido, el pecador pueden orar. Su actitud orante no puede definirse como "humildad", entendiendo en sentido restringido por *'anawa* aquella virtud que se celebraba y cultivaba, como ya hemos dicho, en el período tardo-posesílico. Y el valor religioso que asume la actitud del pobre, del enfermo, del perseguido y del pecador que oran no equivale al valor de la pobreza, de la enfermedad, de la persecución padecida o del pecado cometido.

Se trata entonces de ver si la pobreza en sí misma no tiene un valor religioso, antes de forzar la bienaventuranza del evangelio de Lucas "Dichosos los pobres" para llevarla a significados poco satisfactorios, como el proclamar dichosos solamente a aquellos pobres que son humildes o que oran, y antes de decir que los pobres a los cuales manda socorrer san Mateo (Mt 25, 31-46) son solamente aquellos pobres que rezan el rosario y van a misa todos los domingos, o, peor aún, son aquellos que hacen el llamado voto de pobreza evangélica.

Parece que la pobreza en sí misma, entendida sobre todo en el sentido restringido y también en el sentido amplio del que hemos tratado más arriba, tiene un profundo valor teológico, puesto en la luz definitivamente por el mensaje evangélico.

Podemos verlo examinando las razones, el significado y los resultados de las súplicas de los pobres en los salmos, o, más concreta y simplemente, examinando los axiomas que encontramos frecuente-

mente en ese mismo contexto y que formulamos de esta manera esquemática: Dios salva al pobre; o también: Dios exalta al pobre.

El primer tipo de axioma debería tener orígenes remotos: en la antigua legislación israelita y en la literatura sapiencial paralela. Basta con ver Ex 22, 17-26, donde Dios dice que escucha el grito del huérfano o de aquel que se ve obligado a empeñar su manto. Prov 22, 22 s. dice que el pobre despojado o injustamente condenado por un tribunal es defendido por Dios; y esto sucede sin que necesariamente deban recurrir de manera explícita a El²¹.

No es necesario tratar de reconstruir el desarrollo de esta fórmula de los salmos. Recordamos solamente los textos más característicos: Dios no desprecia (22, 25), libra (35, 10), acepta la oración (102, 18), se pone a la derecha (109, 3), levanta y hace sentar con los príncipes (113, 7), defiende la causa (140, 31) del pobre. Véase también 12, 6, seguridad análoga dada por Dios, y 34, 7; 40, 18; 69, 30, apelación a tales afirmaciones hecha por parte del orante. En nombre de Dios el Mesías obrará de la misma manera con los pobres: 62m 4, 12.

Sin embargo encontramos a veces otra formulación, que parece seguir una idea diferente y derivar de otro contexto: Dios exalta a los humildes y humilla a los soberbios. La encontramos claramente expresada en la historia de Samuel y David. El cántico de Ana (1 Sam 2), que desarrolla ampliamente este género de exaltación y humillación por parte de Dios, alude proféticamente al inesperado encumbramiento de David, el último de los hijos de Jesé, frente a los descendientes de Saúl, o de Salomón, nacido después de la culpa con Betsabé, con respecto a sus otros hermanos pretendientes al trono. Ahora bien, el único texto donde aparece esta fórmula con *ani* en los salmos es el problemático 18, 28: al “pueblo de los pobres” salvados por Dios se contraponen “los ojos” de los soberbios, humillados por El. En los demás casos la fórmula usa otros términos en lugar de pobre: fiel, amante de Yahvé, hambriento, etc. (31, 24; 145, 20; 146, 6); véase también 68, 6 s. y 107, 40 s. Sobre todo la fórmula aquí usa precisamente *‘anawim*, ya que se trata de humildes, y no propiamente de pobres, a partir del ambiente de origen de la misma fórmula. A este segundo grupo de textos y de fórmulas podemos agregar, por ejemplo, también 116, 6: el Señor protege a los sencillos. Como ya hemos visto, es muy raro que se use la segunda fórmula para designar a los pobres. Fue en la segunda fase tardía de la redacción mencionada más arriba que se operó esta particular superposición o nivelación

²¹ Según N. Lohfink, *Le nostre grandi parole*, Brescia 1986, 99, el mismo “esquema interpretativo” sería usado por J en la historia del éxodo.

de pobres y humildes. Naturalmente las intervenciones divinas en favor de los humildes y de los pobres son muy semejantes, pero no es necesario confundirlas. Continuaremos ocupándonos de estos últimos²².

Reiteremos que la intervención divina es una exigencia a la justicia de Dios y a la instancia que podemos continuar llamando “de la retribución divina”, tan apreciada por la mentalidad de Israel (y tratada de la misma manera por los exégetas modernos). Dios debe defender al pobre por justicia, prescindiendo del hecho de que este lo invoque. Obviamente, con esto no queremos negar la oportunidad o la necesidad de la oración. Dios está cerca del pobre: esta es la única categoría de personas que tiene derechos, según nuestra afirmación. El pobre, por sí mismo, es como el sacramento de Dios, y es por eso que Jesús se identifica con el pobre (Mt 25, 40 . . .).

Se suele encontrar un valor religioso en la pobreza expresada en los salmos, por el hecho de que el pobre se vuelve religiosamente a Dios y atestigua que El lo ha salvado²³, y es correcto. Pero el pobre goza (y hace gozar a quien lo ayuda) de la presencia de Dios, prescindiendo de eso.

La afirmación “Dios ayuda al pobre” no es puramente abstracta y teórica. No revela una realidad que se realizará solamente en la escatología. Efectivamente, si como sucede muchas veces (y podemos decir que es la mayoría de las veces), la afirmación de que Dios ayuda al pobre no se realiza en esta vida, ella termina por asumir aquel significado escatológico²⁴.

Pero el pobre advierte y siente esta presencia salvífica de Dios ya desde esta vida, prescindiendo del hecho de ser escuchado. Es precisamente en aquel consuelo que G. von Rad llama “de los espirituales”, en estos Salmos en los que el orante siente con mayor agudeza el problema del mal y de la muerte, de la pobreza entendida en sentido estricto y en sentido amplio, frente a la prosperidad de los malvados (Sal 16; 73; 27 y 36), y es precisamente en estas pruebas que el

²² Dejamos de lado la riquísima teología bíblica del Antiguo Testamento sobre la humildad, cuyo punto culminante es el Mesías-humilde de los Cánticos del Siervo de Yahweh en el Déutero-Isaías. Sobre uno de sus orígenes, véase O. Bächli, *Die Erwählung des Geringen*, Th Z 22 (1966), 385-395.

²³ Véase, por ejemplo, A. Ranon, “*Evangelizzare pauperibus*” nei Salmi e nei *Sapienziali*, en “*Evangeliz. Pauper.*”, 24^a Settim. Bibl., Brescia, 1978, 107-125; H. J. Kraus, O.c. (más arriba, nota 3), 191; etc.

²⁴ J. Dupont, O.c. (más arriba, nota 11), vol. II, 89.

alma hebrea se eleva hasta el concepto de retribución de ultratumba, que el mismo autor no teme llamar fe en la resurrección²⁵.

Esta esperanza no nace del bienestar del malvado: "El necio se dice a sí mismo: 'no hay Dios'. . . ustedes se burlan de las aspiraciones del pobre, pero el Señor es su refugio" (Sal 14, 1.6; véase también 10, 4; 36, 2 s.; 94, 7). En realidad, a juzgar por Dt 8 y 32, 15, se debe decir que solamente en la prueba, o por lo menos principalmente en la prueba, se conserva la debida relación con Dios. Es natural que solamente el que se encuentra en la prueba alcance la veta "mística" del "consuelo de los espirituales".

Podemos agregar que los orantes que repetían las afirmaciones referentes al Dios que protege al pobre no las entendían como ciertamente válidas solamente en los casos en los que eran escuchados. Ni tampoco que los salmos son una oración que debía ser recitada únicamente por aquellos que tenían probabilidad de ser escuchados en sus reclamos materiales: de esta manera se convertiría en una plegaria ridícula. Frente a la muerte, en el momento decisivo de la muerte, ¿no se podría recitar? ¿En ese momento Dios no ayudaría? Y ya que la muerte, en el último caso, y el mal y la pobreza, en tantos casos de la vida, prevalecen inevitablemente, habría que modificar la afirmación de esta manera: ¡Algunas veces, pero no en los casos más importantes, Dios ayuda al pobre!

Por lo menos a partir del momento en que el problema del mal ha sido advertido en toda su gravedad por el individuo, todo pobre que recita el Salmo siente esta presencia consoladora de Dios. Más aún, esta esperanza de los pobres es la que sostiene a todo creyente. "La esperanza de los pobres"²⁶ es el "analogatum princeps" de toda esperanza cristiana. Y se la percibe en la mayor serenidad de los pobres, especialmente frente a la muerte, en la alegría con la que celebran sus fiestas. ¿En la actualidad no es el tercer mundo, el mundo de los pobres, el que produce el ateísmo moderno! Este se difunde en el mundo del progreso . . . y tal vez porque nota la miseria que hay en aquel.

Todo esto nos podría hacer pensar que la pobreza es un estado ideal digno de ser deseado. Efectivamente, podría pensar así el que comete el grosero error indicado al principio, aquel de creer que la sobriedad evangélica es la pobreza de la que hemos hablado hasta ahora. En ese caso tendría razón Nietzsche cuando acusa al cristianismo

²⁵ G. von Rad, *Theologie des A.T.* ³, I, München, 1961, 400-405.

²⁶ Este es precisamente el título de un estudio de J. Sobrino, Buenos Aires, 1984, 5-26, que desarrolla esta idea.

de anular al hombre para hacer triunfar a Dios, y cuando ofrece como contrapropuesta la voluntad de poder y el ateísmo . . . Además de que un tal error favorecería la indolencia en la ayuda al pobre, y quien es rico podría ilusionarse fácilmente de que tiene la conciencia tranquila porque se limita al pequeño esfuerzo de desprenderse "afectivamente" de sus riquezas.

Dios no quiere la pobreza de nadie. Jesús mismo debería llamarse pobre solamente en sentido amplio, y no desde el punto de vista económico²⁷. Quien no siente el deber de socorrer con todas sus fuerzas al que es verdaderamente pobre, no puede ilusionarse de que tiene una fe verdadera. Se lo puede comparar con el malvado del Sal 14, visto más arriba. Es cierto que también ricos y malvados tienen sus pruebas y su muerte, y por eso cada uno de ellos puede llamarse "pobre", por lo menos en sentido amplio. Pero el mismo salmo que consuela al orante ("Me guiarás con tu consejo y después me recibirás con gloria" Sal 73, 24), dice de ellos: "Los que se apartan de ti terminan mal, tú destruyes a los que te son infieles" (Sal 73, 27; ver también los versículos 17-20).

Después de todo lo que hemos dicho, ¿en qué sentido podemos hablar de "Iglesia de los pobres" o de "Iglesia de pobres"?²⁸.

Nos parece que ante todo se debería decir que los pobres forman parte de la Iglesia y no constituyen toda la Iglesia. Más aún, muchos de ellos están fuera, por lo menos formalmente, aún constituyendo ellos mismos aquel sacramento de la presencia de Dios en el mundo, del que hemos hablado.

"Iglesia de pobres" significa entonces una Iglesia que verdaderamente los considera como su tesoro y para ellos da todo lo que es superfluo. Este no es el lugar para establecer si el ideal evangélico de la sobriedad o de vivir con lo necesario, del que hemos hablado, es una obligación o un consejo. Pero ciertamente, en el estado actual de las cosas, si se quiere cumplir con la obligación de ayudar al pobre, que constituye por lo menos una tercera parte de la humanidad, el cristia-

²⁷ L. E. Keck en "Interpreter's Dict. of the Bible, Suppl. Vol.", Nashville, 1976, *Poor*, 673, y su más amplio estudio en ZNT 56 (1965), 100-129. En cambio nadie puede negar la humildad mesiánica de Cristo; cf. nota 21.

²⁸ Aludimos especialmente a la obra de M. Farina, cuyo título es precisamente: *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare*, Roma (LAS), 1985. Esperamos que nuestras consideraciones sean recibidas como una contribución a la profundización, y no como una crítica muy severa a la tesis de este importante trabajo.

nismo del bienestar, que es sólo una pequeña parte de ella, difícilmente puede ahorrar para sí un poco más de lo estrictamente necesario.

En la iglesia romana del diácono Lorenzo, fueron exhibidos ante los ojos ambiciosos de las autoridades civiles los “tesoros” eclesiásticos: eran los pobres de Roma. En esos tiempos las riquezas comenzaron a entrar lentamente en la iglesia y a contribuir a su contaminación²⁹. La opción por los pobres, que hoy se dice que se quiere hacer, debería inducir nuevamente al mundo cristiano, clero y laicos, hacia aquel estado ideal después de casi dos mil años de contaminación.

Quizá sea este el único camino para la salvación de la humanidad, después del fracaso de aquellos del capitalismo y del marxismo.

ENZO CORTESE

²⁹ Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, Vol. II (de G. Lebreton y G. Zeiler), Torino, 1959, 556 s. Versión española a cargo de José María Javierre. Edicep, Valencia, 1976.

DE LO TRAGICO

En un tiempo donde la razón ha sido sobredimensionada, crece la necesidad de volver a experiencias originales. Una de estas experiencias es la tragedia, la cual ha vuelto a tematizarse en los dos últimos siglos. En ello el arte, en especial el poético, y la filosofía han desarrollado el discurso principal, que desemboca en el nihilismo contemporáneo.

Si los “enviados” quieren predicar en este mundo, si el pensar cristiano quiere ser escuchado, debe necesariamente padecer con el hombre de hoy. Esta compasión (tan cuestionada por Nietzsche) no puede ser crítica, porque así no comprende, no puede ser modelo que supera lo trágico, porque así no padece, y no puede ser admonitoria desde el puro lenguaje conceptual, porque no parte de esta experiencia.

En lo profundo de la compasión de este nihilismo sin Dios y sin hombre está Cristo. Porque “se tantea el corazón con el abismo”, en lo profundo de esta desgarrante experiencia el hombre necesita un salvador. Este no es quien queda fuera, sino quien como hombre la padece hasta sus últimas consecuencias, porque la comprende, es modelo en ella y habla desde sí mismo, para luego mostrar como Dios la salvación. Pero la salvación es sólo el último paso que en esperanza sigue a la pasión. Y la pasión es para el hombre en este mundo hasta su propia muerte.

Porque muchas veces creemos que podemos resucitar sin padecer, porque creemos poder juzgar sin misericordia, porque creemos que la repetición de esquemas conceptuales clásicos ya nos salva, porque creemos que el dolor y la muerte deben ser disimulados, es que quiero hacer estas sencillas reflexiones.

Ellas no son ideas deducidas del puro ejercicio de la razón (si ello es posible), sino sólo un intento de meditar reconociendo supuestos previos y consecuencias que aporta la Revelación.

El desarrollo tratará de profundizar algunos pocos aspectos de tres distancias originales, las cuales podrían constituir el fundamento

ontológico de lo trágico, a saber: la distancia ente-bien, esencia-existencia y Creador-creatura.

1. La distancia ente-bien la voy a tomar como el lugar de la tragedia ética y explicitaré principalmente la acción que discurre en la temporalidad entre el bien y el mal. Eliminar esa distancia sería rescatar al hombre de lo trágico. Veamos su posibilidad tanto en la acción buena como en la mala.

— Dos modos manifiestan la tragicidad en la acción buena:

a) Que quien actúa bien no es necesariamente feliz, muestra objetivamente lo trágico en la acción buena.

b) Que el hombre no puede sentirse dueño del bien que hace, manifiesta la ruptura trágica en el seno de lo humano. El hombre por sí mismo no puede obrar el bien, sino solamente y con esfuerzo, lo debido. Tanto su obrar como su ser se inscribe en el ámbito de la deuda. Pero al mismo tiempo, ni el pensamiento ni el sentimiento desean deber el hecho de existir a la decisión de un Dios absoluto. Al hombre le cuesta aceptar la deuda de la existencia y la autodonación de sí de un Dios Creador.

El “plus” que está sobre toda deuda es lo propio del bien que la recrea desde la perspectiva de la donación amorosa. Este viene dado por algo no-humano que le impide al hombre su apropiación. Por ello aquello que decía Platón: cada vez que el bien quiere ser apresado, éste huye y se refugia en lo bello.

— La acción mala es un querer algo bueno que introduce como consecuencia necesaria una ausencia donde debe ser una presencia.

Es querer algo bueno que excede el ámbito de la deuda, pero no en el “plus” de la bondad, sino como defecto, porque se opone al querer del creador.

Es querer algo bueno que excede lo tenido, no para planificarlo, sino para deformarlo porque no acepta la condición de creatura.

Es querer algo bueno que excede el ámbito de la justicia, porque desune la relación Creador-creatura al querer desordenadamente ser semejante a Dios, esto es quererlo según su propio modo.

La consecuencia más grave que acarrea necesariamente la acción mala, no es el abandono de la deuda, porque ya el deseo quiere superarla, tampoco el abandono de lo tenido, porque el deseo quiere

plenificarlo, sino principalmente el abandono de la justicia, la cual unifica y contiene los dos ámbitos anteriores.

Llamo justicia a aquello dado al hombre para que éste pueda aceptar el modo de querer de Dios, la condición de creado y la relación creador-creatura, o dicho de otro modo para que pueda querer lo que Dios quiere que el hombre quiera.

Su abandono introduce la nada más radical y es la consecuencia más trágica de la acción mala, porque es la pérdida del único puente que conduce al deseo humano hacia aquello que lo cumple.

La acción y su consecuencia necesaria configuran lo que podemos llamar la “circularidad del mal”. Ella desarrolla en el hombre una constante caída y por tanto una mayor tragicidad. Circularidad que éste por sí mismo no puede romper, caída de la cual no puede liberarse, porque simplemente no puede volver a darse lo que abandonó.

Sólo un nuevo don puede asumir el acto de redención. Donación amorosa de un hombre que por ser tal se inscribe en esa circularidad. Donación amorosa del Creador que por ser tal pueda restituir lo perdido, tanto en sí mismo como en la creatura. Sólo un Dios-hombre puede invertir la circularidad para que recreando la nada se redima la acción.

A partir de esta recreación la nada se alía con la acción buena y se introduce el “plus” que actualiza el amor. De donde esa acción se hace mediadora entre el amor y la nada. Por ella se muestra lo inútil de la nada sin amor y del amor sin dolor, y se asume en la unidad de ambas realidades la mediación de la justicia. Aquí la tragedia del hombre se introduce y unifica como el Amor de Dios, por ello se aúna la misericordia de Este con la nada de aquél, con lo cual se añade esperanza a la nada y tragedia a la misericordia.

2. La distancia esencia-existencia la voy a tomar como el lugar de la tragicidad antropológica, y explicitaré la itinerante búsqueda de la identidad del hombre en el mundo a través del tiempo.

La identidad itinerante es un estado que se incrementa cuando el hombre pone lo mejor de sí en juego hacia la unidad.

En ese juego lo recibido se arriesga en la existencia. Aquello que somos debe actualizarse a través de un movimiento que lo continúe. Somos el soporte de un destino que no es otra cosa que la consecuencia necesaria de los actos libres de otros.

Esta consecuencia única queda ahora a nuestro cargo y según el uso de lo recibido será nuestra destinación. Intelecto, voluntad y obra son los sujetos que tienen a su cargo la realización del hombre en procura de su propia identidad.

La obra, propia y ajena, es el ámbito donde el intelecto comienza su percepción. Percibimos allí la claridad de la verdad que se manifiesta a través del claroscuro de lo limitado. Esta percepción definida al espacio-tiempo de nuestro modo de ser, es a pesar de su cono de sombra una verdad que exige una acción.

Querer actualizar la exigencia de la verdad impone que la voluntad utilice su potencialidad para la ejecución de su obra. La potencia del querer es la libertad, la cual se pone en uso cuando la verdad es obra.

Esa obra es el lugar donde culmina mi acción, pero a la vez es un nuevo comienzo. Integrándose al mundo lo obrado se hace operante, porque puede leerse nuevamente en su verdad. Así continúa el movimiento, que a partir de una cada vez mayor exigencia de ser, va unificando al hombre cuando éste obra lo encontrado con mayor amor. Lectura, amor y obra sostienen la búsqueda itinerante de la identidad.

Pero a pesar de un posible constante ascenso, el hombre siempre limita la verdad encontrada; su obra es siempre una parte de la verdad querida y ésta nunca alcanza a la percibida. Siempre permanece una ruptura entre el hombre y su propia identidad, entre el hombre y la verdad que le corresponde, la cual manifiesta el núcleo de lo trágico.

Pero la mayor tragicidad se muestra cuando lo percibido no es obrado. Aquí la obra manifiesta el oscurecimiento del querer que no ha sido justificado por la verdad. Al no estar presente lo verdadero no hay continuidad entre intelecto y voluntad, y por eso se obra la no identidad.

Este es el comienzo de la desintegración, la cual trata de ocultarse por lo desgarrante de la experiencia. El modo de tapar este absurdo que hace imposible vivir, toma la forma de ideología, la cual viene a justificar la acción suplantando a la verdad. Se logra así una unidad ficticia que oculta la tragedia de la no-identidad, pero que en determinadas situaciones sale a la luz mostrando su vacuidad.

3. La tercera distancia Creador-creatura la voy a tomar como el lugar de la tragicidad metafísica, la cual trataré de tematizar en la temporalidad buscando la Unidad donde el ser finito se actualiza en el seno de lo eterno.

Si bien el ente puede idealmente llegar a ser bueno, y la esencia a realizarse en la existencia, nunca el Creador puede llegar a ser creatura ni la creatura Creador en sentido estricto. De donde sólo podemos pensar una “Concordia” entre ambos.

Ya hemos explicitado lo que pasa cuando el hombre quiere ser semejante a Dios de modo propio. Ello lleva al rechazo de la relación Creador-creatura porque esta última no acepta su ser creado.

Curiosamente la relación puesta en la “Concordia” originaria depende de la creatura en su permanencia. Y frente a ella ésta responde rechazándola.

De allí que una de las principales divisiones del tiempo para el pensar medieval haya sido según el “antes” y el “después” de ese acto. En el antes tenía lugar un estado original cuya bondad no conocía el mal, un modo de ser pleno en la existencia y una “concordia” única que se anuncia en el relato bíblico con el encuentro visual y dialogal del Creador y su creatura. En este tiempo era tematizado el hombre en cuanto tal. Ese fue el que había sido creado y no la pálida caricatura que acontece después de ese rechazo primigenio.

A partir de ese acto se inicia lo propiamente trágico: la culpa, el dolor y la muerte. Es esa la condición humana a partir de ese origen, el cual no es un origen fundante, sino sólo originante de una nada consecutiva al primer acto de la creatura.

Ya hemos visto que ese origen se produce por el abandono de la justicia y que no es posible al hombre volver a recuperar lo perdido. Sólo un nuevo don que devuelva lo abandonado puede llenar el vacío, lo cual no es sino un acto pleno de misericordia sólo posible de ser actuado por un Dios-hombre. Ello significa que el Creador se hace creatura (a pesar de lo impropio de este lenguaje) para recrear a ésta desde sí misma; porque el hombre quiso ser Dios, Dios se hace hombre para mostrarle su amor. Significa que su justicia se hace misericordia y su misericordia justicia. Y significa que la tragedia del hombre fue asumida de tal modo por el Creador que a partir de ello es posible hablar de la tragedia de Dios así como hablamos de su humanidad.

Fue por un acto que la creatura abandonó la “Concordia” con el Creador, y por otro éste asume su condición y la recrea. Por ello la creatura puede o volver a la concordia del “antes” o asumir la tragedia del solo “después” continuando el rechazo de su condición creatural empecinada por el orgullo de querer ser dios.

Pero la vuelta al “antes” no es según el modo del origen, sino según el de la recreación. Por ello la tragedia aunada con el bien es ahora la forma en que la “concordia” debe llevarse a cabo.

El mismo creador hecho hombre abre el camino de restitución de la “concordia” perdida a través del dolor y la muerte. Se convierte así la tragedia en el camino de la redención. Pero este abrir es también un mantener abierto, para que la creatura pueda dejarse recrear desde su intimidad, para que el “plus” del bien pueda ser hecho y la identidad itinerante conquistada. Dejarse recrear es asumir el modo del cuidado, en la acción perseverante de aquello que de nuevo ha sido recibido y que constituye lo más propio de lo humano.

De este modo la tragedia es pensada en la época medieval en primer lugar como la consecuencia de un acto humano que rompe la “Concordia” inicial, y en segundo lugar como lo asumido por el Creador que motivó su encarnación, dolor y muerte para restituir a través del camino trágico la “Concordia” perdida. Así la nada del mal se hace buena, lo abandonado se devuelve, la culpa se hace feliz y la tragedia esperanza por la mediación del amor.

Reflexiones posibles:

Unas últimas reflexiones quieren abrir lo pensado hacia la búsqueda de figuras trágicas. Adán, Cristo, Edipo... podrían establecer un interesante paralelo.

La acción de cada uno de ellos incide en su relación con Dios o el Padre, con el otro sexo o su madre, y con la tierra según sus respectivos destierros. Según ello se modifica su propia vida y la de su descendencia.

¿Qué significa un Adán desterrado por su culpa contra Dios, a lo cual se sigue el estar desnudo, la ruptura con Eva y con el mundo, tanto para él como para todo el género humano? . . .

¿Qué significa Édipo desterrarse ciego por el dolor de su culpa al matar a su padre, la relación con su madre, la tragedia de su pueblo y la extensión de ese dolor a su descendencia próxima: sus hijos, y a su descendencia lejana: el lector de estas tragedias? . . .

¿Qué significa frente a ellos Cristo, el cual asume la culpa siendo inocente, dando su vida por el Padre en lugar de darle muerte, llevando la recreación del otro sexo tanto a la Samaritana como a la virginidad de su madre, e inaugurando un nuevo pueblo (también desterrado) sobre la base del amor que abre a la esperanza a su descendencia? . . .

Por último. ¿Qué significan estos lugares y modos de relación y estos diferentes modelos para la condición existencial del hombre contemporáneo? . . .

RICARDO OSCAR DIEZ

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

LUIS GLINKA, *Breve historia de la Iglesia ucrania en el milenio de su evangelización*. Buenos Aires, Ediciones Magisterio del Río de la Plata, 1986.

El milenio del Bautismo del príncipe de Kiew, Vladimir, 988-1988, es ya motivo de un sinnúmero de escritos y conferencias, simposios académicos, y en breve futuro de celebraciones eclesíásticas. Como preparación a este aniversario tenemos el libro que nos ocupa ahora aquí. Es una obra destinada a la divulgación entre lectores de habla castellana, pero no está exenta de verdadero valor histórico.

El autor ha dividido su obra en siete partes, a modo de capítulos, más introducciones y conclusión y una bibliografía seleccionada.

En la primera parte trata la Iglesia de Kiew hasta la disolución de este principado-estado en 1164. En el capítulo II el autor trata la historia del principado y reino de Galich. En los capítulos III y IV, el período polono-lituano 1360-1772. El capítulo V trata el derrumbe del reino polono-lituano a partir de 1772. Los capítulos VI y VII presentan la Iglesia de Ucrania en el siglo XX.

Después de recorrer este libro, podemos apreciar su notable valor historiográfico, con la precisión de los datos, la ilación de los acontecimientos expuestos con sencillez pero con rigor científico. Es un aporte al conocimiento del confuso y mortificado cristianismo oriental. El autor nos ha facilitado esta agradable y seria lectura.

No obstante estos méritos, notamos algunas fallas que lesionan la seriedad de la obra. El idioma castellano es deficiente; contiene muchos italicismos, especialmente en la transcripción de nombres propios e históricos. Luego al final, al transcribir el alfabeto cirílico, se dice que los nombres de lugares y personas han sido transcritos literalmente, pero los vemos deformados por la pronunciación dialectal ucrania, así al final no logramos identificarlos. Esta deformación se repite con-

tinuamente junto con la desubicación cronológica del nombre Ucrania y de su respectivo adjetivo, lo cual es ilegítimo hasta la época moderna. Al mismo tiempo el autor mantiene el adjetivo "moscovita" hasta épocas recientes, cuando ya hacía tiempo había sido sustituido por el correspondiente ruso y Rusia. Otro vocablo mal usado es "eclesial", cuando casi siempre debe estar "eclesiástico"; lo primero se usa en contexto dogmático, lo segundo en el histórico. Las expresiones de tipo oratorio que denigran a Moscú y a los rusos impresionan mal en una obra objetiva e histórica; así en la p. 69 "... Baturyn... cayó en manos de los moscovitas, que ajusticiaron a todos bárbara e inhumanamente: muerte, terror y desolación..."; tantas otras son del estilo. En realidad ni Rusia fue tanto más inhumana que otras potencias, ni los ucranios fueron siempre angelicales... Más que tales frases hablan los mismos hechos expuestos objetivamente. No se puede combatir el imperialismo ruso sólo con el nacionalismo ucranio, ni en la historia ni en la literatura.

Domingo Krpan

PEDRO BALZATEGUI, La "vida apostólica" del clero. *Historia de la vida común del clero diocesano*. Editado por los Canónigos Regulares Lateranenses. Buenos Aires, Editorial Pan y Trabajo, 1986.

En el presente libro el ya difunto canónigo lateranense Dr. Pedro Balzategui, nos ha dejado el fruto de sus largas investigaciones históricas que creemos contribuye mucho a aclarar conceptos sobre el itinerario histórico del clero católico de Occidente como también a formular ideas fundamentales sobre el tema, es decir, sobre el sentido y vida de los sacerdotes diocesanos.

La obra consta de diecisiete capítulos y de una conclusión, versando cada uno sobre un momento histórico determinado. A la vez

en cada uno de los capítulos se estudia el tema específico en su propia evolución y se concluye sobre el particular.

La vida comunitaria del clero el autor la deduce de la interpretación primitiva del ideal apostólico expresado en la frase de S. Pedro: "Nosotros lo hemos dejado todo. . .", y la otra: "dejándolo todo lo siguieron. . .". Más aún, analizando la postura del primitivo consejo de "ancianos" en torno al obispo, el autor ve en este consejo la primitiva y original comunidad clerical. En esta deducción histórica diríamos que cataloga las cosas demasiado desde la perspectiva de la comunidad clerical agustiniana, a la cual pertenece. Esta comunidad ha servido luego, a partir del s. IV, como prototipo para la vida comunitaria clerical.

Los principios agustinianos, generalizados en el Occidente a partir del s. XI, el autor los toma como forma acabada de la vida clerical comunitaria: así en la p. 43: "Creó (Ag.) un presbiterio perfecto en cuanto a su esencia, misión, espíritu y realizaciones prácticas". A pesar de la genialidad del Obispo de Hipona, cuyas exageraciones teológicas se perfilan marcadamente luego en la crisis luterana, su ordenamiento del presbiterio, muy valioso y muy logrado, sin embargo, no debe ser tomado más que como una forma, muy buena desde ya, de entender las cosas.

El autor abarca en su recuento histórico todas las formas de vida comunitaria del clero occidental, desde el oscuro período de las migraciones y asentamiento de los "bárba-

ros" (antes de la dinastía Carolingia) hasta las congregaciones canónicas del siglo XVII.

Consideramos que el aporte a las ciencias históricas eclesiásticas es sumamente valioso. Ilustra el itinerario histórico del clero católico tan poco conocido y apreciado en la historiografía clásica. Nos proporciona la necesaria distinción entre el monacato medioeval y el clero célibe "canónico". Es un aporte también para entender mejor el nunca bien fundado celibato clerical.

Con todo, no creemos legítima la afirmación que el presbiterio Agustiniano es la forma perfecta de la vida clerical. La misma Iglesia Romana ensaya actualmente con discreción el diaconado permanente con la forma de vida común a todos los cristianos, como en el pasado ha existido y en el Oriente cristiano está en continua vigencia. Así vemos que no hay que deshechar las distintas formas del sacerdocio, teniendo en cuenta sobre todo las crisis constantes individuales y colectivas. Los errores de Gregorio VII y colaboradores se han pagado tremendamente a través de la historia.

Se podría objetar también el estilo demasiado partidista, los errores ocasionales de citas sin referencias, luego pocas comparaciones con el monacato oriental y occidental; la bibliografía, bien amplia, en Argentina es incontrolable. Todo esto no quita valor a esta importante obra historiográfica, verdadera contribución a la ciencia.

Domingo Krpan

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

1. **Jorge Mejía: Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas.**
2. **Enrique Nardoni: La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos.**
3. **José María Aranciba y Nelson Dellaferra: Los Sínodos del antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria (agotado).**
4. **Pablo Sudar: El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo.**
5. **Juan Guillermo Durán: El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar – Textos – Notas.**
6. **Juan Guillermo Durán: Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI).**
7. **Juan Guillermo Durán: Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II (En imprenta).**