

Identidad de la cultura urbano-industrial y sus tendencias

Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche, o.c.d.
Obispo auxiliar de Porto Alegre

I En busca de la identidad del fenómeno de la urbanización

1. El fenómeno de la urbanización y la futura cultura

Afirma Puebla que "en el pasaje de la cultura agraria para la urbano-industrial, la ciudad se transforma en propulsora de la nueva civilización universal"¹. De hecho, la gran ciudad moderna, además de concentrar al máximo un variado repertorio de posibilidades, de realización del hombre, refleja también un semblante psicológico que coincide con los trazos esenciales de la psicología de la cultura actualmente dominante. Por eso mismo, cualquier tentativa que se proponga estudiar, en el presente, las líneas que deberán configurar, en el futuro, las formas de la cultura advenediza, debe incluir la reflexión sobre la identidad del fenómeno de la urbanización y sus macro-tendencias. Haciendo alusión a esa dimensión prospectiva de la cultura urbana, que sucede por el carácter dinámico del proceso de urbanización; el documento de Puebla señala también "la necesidad de trazar criterios o caminos, basados en la experiencia y en la imaginación, para una pastoral de la ciudad, donde se encuentran en gestación los nuevos modos de cultura"². "Pasaje físico y horizonte mental", como la definía Labasse, la ciudad moderna representa el lugar donde nace, se desenvuelve, y en el cual se expande, el nuevo estilo de vida planetario". Por su contenido dinámico, todavía inconcluso, el fenómeno de urbanización tiene condiciones de colaborar para el descubrimiento del hilo conductor, que desdoblándose, puede anticipar las posibles configuraciones de la cultura advenida. A esto se le suma el hecho de ser el fenómeno de urbanización un verdadero proceso y, como tal, no constituye un momento

¹ DP 423.

² DP 421.

definido, no sucede de una vez por todas; él no es más que el efecto directo y automático de variables aisladas, como por ejemplo, la industrialización y el crecimiento demográfico. Aún considerado en su aspecto de proceso, no resuelve el problema, el intento de Lewis Mumford al querer interpretar la urbanización como un fenómeno cíclico, eterno retorno, inspirado en la teoría de los "cursos y recursos" de Vico³, y las propias metrópolis de los países comunistas se encargan de refutar la teoría marxista que atribuye las relaciones de producción del sistema capitalista al fenómeno de urbanización.

Los autores de la historia de la urbanización acostumbran dividir la vida de las ciudades, a lo largo de su trayectoria, en dos períodos: la ciudad pre-industrial y la ciudad post-industrial. Aunque vaga, sin carecer entretanto de significación universal y de valor didáctico, el período pre-industrial de la historia urbana, con más de diez milenios de existencia, abarca los más variados tipos de ciudad. Expresión de diferentes formas de convivencia aglomerada y compacta, ellas ofrecen un común denominador al cual, en último análisis, ellas pueden reducirse. El criterio que dirige entonces la construcción de la ciudad se apoya en motivos espontáneamente humanos, que configuran la ciudad clásica, la ciudad oriental, la ciudad medieval, la ciudad barroca, la ciudad colonial latinoamericana, etc. En su evolución, las ciudades crecen sin solución de continuidad histórica, superponiendo estratificaciones culturales, conservando todos los vestigios del pasado, a los cuales, por otra parte, nadie pensaba destruir. La ciudad aparece como archivo de la historia⁴. Esto ya no sucede con la ciudad post-industrial. Del crecimiento anárquico al principio, ya al final del primer cuarto de este siglo, la ciudad post-industrial presenta características propias; a partir de entonces, ya bajo la dirección de la técnica moderna que aplica a la construcción del habitat urbano válidas conquistas de las ciencias naturales, se inicia la planificación de la ciudad, los planos directores, a través de los cuales la memoria del pasado es reemplazada por la proyección del futuro. Desde entonces, a partir del futuro es que la ciudad moderna comienza a ser pensada, proyectada y ejecutada⁵. Es así como conforme al decir de Topfler, la Segunda Onda no agotó sus energías y su proceso continúa⁶, con grandes promesas de futuro.

Si, por un lado, la estructura urbana moderna nos arroja en dirección al futuro, desde el cual la ciudad es proyectada; por otro lado, la propia índole del proceso de urbanización exige interrogar al porvenir en cuanto

³ MUMFORD, Lewis, *La cité a travers l'histoire*, Paris, Seuil, 201.

⁴ CHUECA GOITIA, Fernando, *Breve historia del urbanismo*, Madrid, Alianza, 1979, 42.

⁵ BERRY, Brian J. L., *Consecuencias humanas de la urbanización*, Madrid, Pirámide, 1975, 42.

⁶ TOPFLER, Alvin, *A terceira onda*, Rio de Janeiro, Record, 27.

forma de futura cultura. El término de urbanización —nuevo en los diccionarios y de reciente vigencia como categoría mental— revela un proceso inédito, dinámico y todavía inconcluso, cuyo interés aumenta de día en día. Para caracterizarlo, los estudiosos continúan apelando al método comparativo, y al elaborar una tipología urbana, no encuentran otro camino más que el de contraste con el tipo rural⁷. Ninguno de ellos, no obstante, alude a un posible proceso de ruralización. Las tendencias de incorporar la naturaleza a las estructuras urbanas, la necesidad manifiesta y reciente del hombre urbanizado de mayor contacto con las formas vivas de la naturaleza, significan apenas que el proceso de urbanización, además de no ser todavía ni total, ni completo, tiene la capacidad de rescatar los verdaderos valores de la cultura agraria e incorporarlos a sí misma. En la hipótesis de que todo fuese transformado en la ciudad, se podría hablar ciertamente de un mundo urbanizado, pero no tendría sentido aplicar el término urbanización a aquella realidad. Surgiría, tal vez, un término nuevo para significar una realidad cultural, que superaría el contraste, la oposición y el dualismo agrario-urbano.

2. Identificación del proceso de urbanización

Fenómeno rico en posibilidades de desarrollo, proceso en devenir, la urbanización es el resultado dinámico de la interacción de varios factores de alta potencia. Para poder identificar el proceso de urbanización es necesario señalar los elementos nuevos que lo caracterizan y, al mismo tiempo, lo distinguen de las anteriores estructuras de convivencia urbana que lo precedieron históricamente. Tres son las dimensiones de la ciudad moderna cuyo análisis puede proporcionar la identificación del proceso urbano en su globalidad: la dimensión morfológica, la dimensión funcional y la dimensión mental. Según Labasse, la ciudad es "un paisaje físico y un horizonte mental".

a) *La dimensión morfológica de la ciudad moderna*

Ya decía Platón que el filósofo debe ser al mismo tiempo un filólogo, por lo tanto el amante de la sabiduría, debe ser también amante de las palabras. Dos palabras eran empleadas en la lengua latina para expresar la realidad de los aglomerados de la convivencia compacta, sin ser sinónimos; con respecto al término *civitas*, designaba el conjunto de las ciudades libres, el cuerpo social, la ciudad políticamente considerada; la palabra *urbs* indicaba el espacio físico, el conjunto de las construcciones, con las costumbres y las tradiciones propias de aquellos que la habitaban. De acuerdo con su raíz etimológica, la primera percepción, el dato inmediato

⁷ PINILLOS, José Luis, *Psicopatología della vita urbana*, Assis, Cittadella, 1980, 78.

de la imagen de la urbanización es el de su paisaje físico, al que se refiere Labasse. Se trata de una palabra que evoca siempre la imagen del proceso de crecimiento del habitat urbano, de proporciones gigantescas, inéditas en la historia, que hoy presentan las ciudades en EE. UU., en Japón y en América Latina, con el aumento de la población urbana mundial en una proporción igualmente sin precedentes. Concentración urbana en ritmo de crecimiento acelerado, multiplicación de centros y barrios, calles, avenidas y plazas, donde todo puede ser medido y contabilizado automáticamente. Por eso, el estudio de los criterios en orden a determinar cuándo un conjunto de edificios se presenta suficientemente compacto, y qué distancia debe mediar entre ellos, para que puedan ser considerados como parte de una unidad urbana; por eso también, las tentativas de fijar, por número de habitantes, la clasificación de pequeña, media y gran ciudad. Al contrario de lo que sucedía, en general, en el período pre-industrial, el título y la realidad ciudadana obedecen a criterios de proporciones geográficas y densidad humana.

En el tiempo de la independencia de EE. UU., no había en aquel país ninguna ciudad con más de cincuenta mil habitantes; actualmente el 90% de la población americana vive en la ciudad. En el año de la revolución rusa, el 82% de la población era rural, hoy su población urbana supera el 56%. En América Latina, la ciudad de Méjico ya cuenta con 16 millones de habitantes; y en Brasil según los datos del último censo, presenta una población urbana de 82.013.375 habitantes en tanto permanecen todavía en el campo 39.137.198 habitantes; solamente en una década, el crecimiento urbano del país fue del orden del 57,4%, en tanto la población rural disminuyó en 4,7%⁸. De acuerdo con los datos del Departamento de Asuntos Sociales, de la Secretaría General de la OEA, de 1980, en Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Ecuador, México, Panamá, Perú, Uruguay y Venezuela, la población urbana ya representa más del 50% del total de habitantes, destacándose Uruguay con el 83,6%, Argentina con el 82,9%, Venezuela con el 78,8%, Chile con el 75,3%, México con el 69%, Colombia con el 66,7% de población urbana⁹.

b). *La dimensión funcional*

La multiplicación progresiva de funciones y actividades, que otorgan a la ciudad moderna características propias constituye otra perspectiva para identificar el proceso de urbanización. Aunque afirme Mumford que la diversidad de actividades señale el surgimiento de las primeras ciudades en el paleolítico, es, no obstante, en el período post-industrial de la historia de la ciudad que el fenómeno urbano se transforma en emporio de funciones y actividades, y cuyas perspectivas de aumento y mayor dosificación

⁸ Anuario do IBGE, 1981.

⁹ CASTELLS, Manuel, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 63.

sen mayores todavía. Con el proceso de urbanización, las obligaciones y funciones, observan Tonies y Max Weber, que hasta entonces se encontraban definidas por la autoridad tradicional, por el status, pasan a ser reguladas por contratos. Más que del grupo natural el hombre urbanizado comienza a depender del grupo funcional, y las relaciones primarias basadas en la proximidad física, dan lugar a las relaciones secundarias y funcionales¹⁰. Las macroactividades de la ciudad moderna ya permiten distinguir los aglomerados urbanos secundarios de los aglomerados urbanos terciarios, a diferencia del sector primario del campo.

En la morfología de la ciudad moderna, al contrario de la ciudad pre-industrial, a cada función o actividad corresponde un espacio propio, definido —sector administrativo, sector comercial, sector industrial, sector residencial, campo universitario, sector deportivo etc.—. Del mismo modo, en contraste con el hombre de campo, que vivía confinado en el espacio cerrado de su comunidad agraria y por ella controlado, el hombre urbanizado es desafiado a vivir simultáneamente en una pluralidad de espacios, sin identificarse con casi ninguno de ellos. Si la división del trabajo, la organización del mismo, y la consecuente especialización transforman el espacio urbano en lugar de actividades diversificadas —funciones diferenciadas— a eso corresponde una variada caracterización de ambientes. Del esfuerzo de adaptar el espacio a la función surge el estilo funcional como característica de la arquitectura del proceso de urbanización.

c) *La dimensión mental*

Es en el horizonte mental de la ciudad donde se concentra toda la energía expansiva del proceso de urbanización, expansión ésa que yendo más allá de las fronteras visibles del espacio físico de la ciudad, comienza a configurar aquello que Henry Théry llama de urbanización de los espíritus. Verdadero desafío a los métodos de pastoral tradicional, la dimensión mental del proceso de urbanización revela el modo propio de ver, de ser, de actuar del hombre de la ciudad: su manera peculiar, dentro del contexto de la ciudad, de cultivar las relaciones con la naturaleza, con las otras personas y con Dios y sus modalidades de participación social. En la dimensión mental del proceso de urbanización se ubica al estilo propio de la vida de la ciudad, los valores que la animan y los desvalores, que la debilitan. La dimensión mental en último análisis, ofrece clara, la visión de la cultura urbana.

d) *La ciudad como hecho cultural y la urbanización como proceso de transculturación*

Si la ciudad representa una de las más trascendentales creaciones de la cultura, como obra del hombre, espacio de múltiples posibilidades de

¹⁰ BERRY, Brian J. L., o. c., 35.

autorrealización personal, el proceso de urbanización posibilita rápidas y profundas transformaciones que, a su vez, determinan y aseguran, en su función pedagógica, la permanencia de aquellos valores. Se trata del acelerado proceso de transculturación. Como fragua de la nueva cultura, de la cultura urbana, el proceso de urbanización abarca todas las conquistas de la ciencia y de la técnica moderna, hace suyo el progreso de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, ocupando un espacio físico, funcional y económico. La racionalización, la industrialización, los medios modernos de comunicación social, la socialización pueden ser considerados como fenómenos de la urbanización en sus variados aspectos. ¿Qué sería de ellos sin la urbanización y viceversa?

II El horizonte mental del proceso de urbanización

El proceso de urbanización, tal como lo entendemos hoy, tiene como factor condicionante inmediato la revolución industrial, de la cual arranca históricamente, para dirigirse, inmediatamente después, al encuentro del problema del crecimiento demográfico. Por lo tanto la segunda ola, a la que se refiere Topfler, se debe en primera instancia, no sólo al crecimiento inédito del nuevo tipo de aglomeración urbana, sino también al hecho de transformarse en sede y motor de la nueva cultura. A través de la revolución industrial, el paisaje urbano se transforma en nuevo espacio económico, centro de gravitación social y política; al abrir entonces el abanico, hasta hoy desconocido, de posibilidades funcionales, el efecto del proceso resultante se transforma en horizonte mental, cuya influencia es aún mayor que las dimensiones físicas y la densidad demográfica de las grandes metrópolis.

Pero, a fin de cuentas, ¿en qué consiste la esencia del proceso de urbanización? ¿Cuál es el espíritu que en él palpita? ¿Cuál es la "idea energía" —para emplear una expresión tan cara a la concepción cultural de Spengler— capaz de determinar la nueva forma de ver, de ser y de actuar del hombre urbanizado? ¿Cuál es el valor fundamental que comanda el proceso, fraguando el nuevo estilo universal de la vida?

1. Razón, racionalismo, racionalización

La razón, el "logos" griego, en su calidad de instrumento de conocimiento, es incorporado a la cultura europea y figura en ella como una de las más notables contribuciones del pensamiento helénico. Sin embargo, cuando Descartes, además de recorrer en ella el órgano de conocimiento, le reivindica la condición de norma de vida, queda abierto el camino para que, con el correr del tiempo, la razón se afirme como fuerza independiente y absoluta, único instrumento válido de conocimiento. El pensamiento racional, con su enorme poder de conceptualización y su capacidad de

disecar analíticamente los fenómenos, se transforma en camino real de la verdad y única norma orientadora del hombre frente a la vida y el mundo. En el fondo del racionalismo, contemporáneo de la revolución industrial y presente, por lo tanto, en la raíz misma del proceso de urbanización, se observa una firme voluntad de dominar el mundo mediante la razón y, a través de ella, organizar la vida de la humanidad. En esto consiste propiamente la racionalización. Esta actitud de racionalismo va a inaugurar una nueva etapa cultural. A partir de entonces, la racionalización asume la tarea, no sólo de conquistar la imagen del mundo que se refleja en la conciencia humana, sino también de determinar el comportamiento del hombre frente al mundo. En síntesis, la racionalización se constituye en idea-energía cultural, capaz de configurar la nueva imagen del mundo, el nuevo "ethos", el nuevo estilo de vida de la cultura urbano-industrial.

2. Imagen del mundo y estilo de vida

En la visión racionalizada del universo, la nueva imagen del mundo se desentiende del componente de las grandes instituciones originales, de los golpes de vista sintéticos, de las relaciones simbólicas y de la preocupación metafísica. En ella se observa una renuncia del milenarismo filosófico de llegar al conocimiento de las cosas en sí, para limitarlo al descubrimiento de las relaciones funcionales que condicionan el comportamiento de las mismas. De esta manera, el modo peculiar de cultivar las relaciones del hombre con la realidad circundante, se orienta desde el comienzo, a la conquista de esa misma realidad. Todo es reducido a conceptos, relaciones funcionales y leyes científicas, cuyo conocimiento posibilita al hombre los medios técnicos para instalarse en el mundo de forma calculada, y disponer de él de acuerdo con las exigencias más inmediatas para hacer la vida más humana. La imagen del mundo aparece como un campo inagotablemente disponible para fines de utilidad. En orden a esa aventura cultural, sin precedentes en la historia de la humanidad, se inventa el aparato, ese sistema de relaciones funcionales, cuya acción obedece a un plan de conjunto, cuyos resultados pueden calcularse de antemano y posteriormente ser evaluados. El aparato, del cual la máquina es el prototipo, puede, sin embargo, revestir variadas formas, ya sea política, económica, estatal, militar, etc. Inspirado en los criterios de la racionalización el aparato es usado para dominar el mundo, satisfacer las necesidades de la vida o intereses individuales. Hay casos en que se llega a organizar la vida "bajo la dictadura del aparato", como escribe Jaspers¹¹.

El estilo de vida que se organiza a partir de esa imagen del mundo, continúa en un mismo plano, fuertes contrastes de sombra y de luz. Uno de los valores que de ella emergen consiste en el valor de la acción, del

¹¹ JASPERS, Karl, *A situação espiritual do nosso tempo*, Lisboa, Moraes, 1968, 55.

“hacer”, del trabajo, en el proceso de la cultura, pues haciendo, el *hombre* se hace a sí mismo, realizando, se realiza a sí mismo. De una visión estática se evoluciona a una visión dinámica de la cultura, lo que no significa desvalorización de la contemplación. Por el contrario, toda acción exige contemplación. Sin embargo, en la práctica, el hombre urbanizado se revela como tipo extrovertido, vuelto hacia afuera, bajo la amenaza de perder su espacio exterior, como lo califica Marcuse¹². Inspirado en la razón práctica, ve mucho más allá de las necesidades inmediatas de la existencia material y de las exigencias de confort. De esta manera, en el contexto de la cultura urbano industrial, emerge la llamada sociedad de consumo. Se trata del propio aparato de la producción industrial, manejado con criterios efímeros y fines lucrativos. Complejo y complicado el aparato es un círculo vicioso: exponer el producto, hacer su publicidad, crear las condiciones para que sea adquirido, venderlo, para así continuar produciendo, cosas, ideas, arte. Nada consigue librarse del rol compresor de la sociedad de consumo. A la experiencia permanente de lo efímero, que acaba por erigirse en criterio de valorización y hasta de compromiso, se suma esta consecuencia de la mentalidad consumista: identificar la felicidad con el bienestar y el confort; consecuencia de enormes repercusiones en la propia sensibilidad religiosa. Se consume amor y hasta religión, como cualquier otro objeto. Detrás de imágenes y slogans que la publicidad pone al servicio de la sociedad de consumo, se esconde un ideal de vida, consecuencia de tres valores que, al ser absolutizados, aparecen como los nuevos ídolos del consumismo: el “tener”, el “poder” y el “placer”. El ideal de vida es tener más, para poder más, a fin de gozar más¹³.

3. Racionalización y mediatización de la realidad

En su decisión de dominar, la racionalización acaba imponiendo a la cultura urbano-industrial un ethos de valores útiles, de valores de fin, sin ni siquiera aludir a los valores de sentido. En esto radica precisamente la crítica que grandes pensadores opusieron a la cultura urbano-industrial, en su primera etapa. Spengler se refiere a un racionalismo que se encarna en la soberbia del “espíritu urbano” y transforma al habitante de la ciudad en nómada intelectual y apátrida integral¹⁴. Según Ortega y Gasset, en la medida en que el aparato conceptual aumenta su poder, se empobrece el mundo de las ideas, pues el concepto nada nos puede decir de las cosas en sí: se limita a indicarnos lo que podemos hacer con ellos¹⁵. Hammacher afirma que la frialdad del pensamiento conceptual aniquila al gran “pa-

¹² MARCUSE, Herbert, *Ideología da sociedade industria*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967, c. II.

¹³ DP 491.

¹⁴ SPENGLER, O., *Die Jahre der Entscheidung*, 1933, 5.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*.

thós", los sentimientos fundamentales, sin los cuales es imposible empresa cultural alguna¹⁶. Contra esa mediatización del mundo, embiste el primer pensador que se refirió a la conciencia de la crisis de la cultura occidental, "todo —escribe Rathenau— se convierte en medio, las cosas, la naturaleza, los hombres, Dios, y todo aparece como un espectro... es el fin"¹⁷.

La impresión final de Rathenau coincide exactamente con el sentimiento general que invade el espíritu de los feudos de la cultura romana en el siglo V¹⁸. La Roma invencible, el eje de la historia, el edificio inexpugnable en el decir de Tácito, "pues quien intentara derrumbarlo caería deshecho bajo su peso"¹⁹, había sido invadida y parcialmente destruida por el bárbaro Alarico. San Jerónimo lamenta la desgracia y San Agustín, el último ciudadano romano y el primer hombre moderno (como lo define Bréquier) lamenta la causa de la tragedia. Sin embargo reacciona de acuerdo a su genio, a su temperamento y a su fe: el fin de Roma no es el fin de la historia, sino el fin de un período de la historia. Dos años después del triste acontecimiento, el obispo de Hipona da comienzo a su "De Civitate Dei". En vez de lamentar las ruinas del pasado, comienza a pensar en los cimientos del futuro²⁰.

III Las relaciones fundamentales en la cultura urbano-industrial

Hoy se cuenta con una considerable bibliografía sobre la estructura geográfica y las relaciones sociales propias del fenómeno de urbanización. Sin embargo, hay poco material referente a la mentalidad urbana, a la urbanización de los espíritus, principalmente en lo concerniente a la manera peculiar con que el hombre urbanizado cultiva sus relaciones con la naturaleza, con las otras personas y con Dios. Y es precisamente aquí, donde se sitúa el horizonte mental del proceso de urbanización, es esto lo que confiere a la cultura urbana identidad propia. Si la cultura en general abarca esta triple relación, la característica de cada cultura histórica deviene de la modalidad como se manifiestan, de la talla de valores que inspiran y mantienen, del conjunto de expresiones y estructuras de convivencia que esos valores configuran, de forma dinámica. Si por un lado, los valores se encarnan en expresiones y estructuras, por el otro, éstas contribuyen a la permanencia de aquellos. A la relación causal de los valores para con las expresiones y estructuras corresponde la relación pedagógica de las expresiones y estructuras para con los valores.

¹⁶ HAMMACHER, E., *Hauptfragen der modernen Kultur*, 104, citado por Philipp LERSCH en *El hombre en la actualidad*, Gredos, 1958.

¹⁷ RATHENAU, W., *Von kommenden Dingen*, 48, citado por Philipp LERSCH, o.c.

¹⁸ DANIEL ROPS, *Historia da Igreja de Cristo*, II, Porto, Tavares Martins, 1960, 51.

¹⁹ TACITO, *Anales*, en *Obras Completas*, Aguilar, XII, 54.

²⁰ DANIEL ROPS, o.c., 52.

Múltiples dificultades se interponen en el trabajo de ecuacionar los datos de la cultura urbano-industrial. La complejidad del proceso que va haciendo la realidad, la multiplicidad de los factores que intervienen en ella, la vanidad en la interacción de sus componentes, son apenas algunos de los ejemplos. En ella se siente más el peso del control de expresiones y estructuras que imponen valores, que la acción de los valores concretizándose en expresiones y estructuras. En una interpretación cultural de la tesis lamarkiana, se puede afirmar que en ella son las funciones quienes crean nuevos órganos. En ella se observa un creciente divorcio entre los valores personales y las estructuras sociales. A todo esto se puede agregar el carácter ambiguo de la cultura urbano-industrial. Esto determina que el binomio concentración - dispersión reside en el corazón mismo de las estructuras urbanas y su trazado sirve tanto para abrir como para cerrar. En la ciudad, generalmente, el hombre no ve, se limita a andar y funcionar. De ella se puede decir lo mismo que Ortega y Gasset afirma de los árboles que forman el bosque: ¡qué pena que los edificios no dejen ver la ciudad! En la ciudad moderna existen valores que alejan al hombre de la naturaleza y de sus valores, principalmente a partir de la segunda etapa del proceso de urbanización.

Según Labasse, ella es simultáneamente posibilidad de liberación y riesgo de alienación, posibilidad de comunión afectiva y amenaza de soledad desencantada²¹. Ella se erige sede de estructuras de convivencia más humana y de la dimensión deshumana del pecado, como dice el Documento de Puebla²².

De hecho, no cabe pegarle a la cultura urbano-industrial una serie de valores positivos, que al cerrarse a la trascendencia son incompletos y se revelan muchas veces ineficaces. Ya hace algún tiempo el hombre se embarcó en la aventura cultural de construir por sí solo y solamente para sí, un mundo nuevo, cuyo pálido precedente, analizado por Marguerite Yourcenar, se da apenas en Roma, bajo el reinado de Adriano²³.

Albert Camus se dedica a retratarla a través de la metáfora de *La Peste*: "como Dios no cura la herida, ni alivia el dolor, no interesa la existencia o inexistencia de El: lo decisivo es entregarse a la construcción del mundo sin El, aunque esto exija el heroísmo de santo sin Dios. Así el antiteísmo pasa a caracterizar la cultura urbano-industrial. No se niega la existencia de Dios, pero se prescinde de ella en esta etapa cultural de humanización de la vida.

²¹ LABASSE, C., *Urbanisation et pastorale*, AA.VV., Paris, Fleurus, 1967, 61.

²² DP 429.

²³ YOURCENAR, Marguerite, *Mémoires d'Adrien*.

1. Relaciones con la naturaleza

En la cultura agraria imperaba una relación social del hombre con la naturaleza, la cual, por su parte, despertaba y alimentaba en él sentimientos de reverencia, de emoción artística y de asombro metafísico. Obra de Dios, en ella lo finito revela lo infinito. El lenguaje de la naturaleza se expresa por formas simbólicas; por eso las cosas son en sí, y al mismo tiempo, apuntan a algo que se encuentra más allá de ellas. De esta manera cada objeto natural es también metáfora, imagen de relación. La inmensidad del firmamento es símbolo de la trascendencia, y las criaturas marcan el paso de quién las revistió de su hermosura²⁴. Tal vez sea Goethe uno de los últimos hombres modernos que sintió aún la naturaleza como madre en cuyos brazos reposar; ella le ofrece el criterio con que distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo bello de lo feo²⁵. Guardini no cree que el hombre contemporáneo sea capaz de hacer suya la célebre página de Goethe, en el *Diario de Tiefert*²⁶.

Ocurre que el proceso de urbanización, ya en sus comienzos, merece una ruptura con la naturaleza. A partir de la racionalización, deja de verse la naturaleza en sí, pero su realidad es analizada y disecada, reducida a conceptos, relaciones funcionales, leyes científicas, materia prima que el hombre manipulea, aplica y transforma. Al liberar las energías naturales, se libera, por su parte de los ritmos de la naturaleza: se libera del ritmo natural invierno-verano por medio de los sistemas de calefacción y refrigeración; se libera del ritmo natural noche-día por los sistemas de iluminación eléctrica.

A los ritmos naturales se superponen los ritmos humanos, en los cuales la división del tiempo pasa a tener un sentido fundamental bien definido. A ese proceso acelerado de desacralización de la naturaleza, corresponde un proceso paralelo de exaltación del hombre. Hecho cultural, la ciudad moderna es la obra del hombre, ella carga las marcas de su inteligencia, la impronta de su decisión; es la prueba concreta de su valor. En ella se fragua un nuevo tipo cultural, el hombre urbanizado, que se opone al hombre de la cultura agraria: un tipo humano abierto, desenraizado, dinámico, de mentalidad técnico-científica, un tipo humano de relaciones secundarias, etc.

Se observa, finalmente, en la fase actual del proceso de urbanización un retorno a los valores de la naturaleza, a la necesidad de mayor contacto con ella, a la decisión de incorporarla a las estructuras urbanas. Si en el primer caso no hay ningún vestigio —y no podría ser lo contrario— de la

²⁴ CRUZ, San Juan de la, *Cántico espiritual*, 5

²⁵ GUARDINI, Romano, *El fin de los tiempos modernos*, Bs. As., Sur, 59.

²⁶ Id., *ibid.*, 39.

desacralización de la naturaleza, el segundo revela únicamente la tendencia de humanización de las formas naturales.

La manera peculiar con la que el hombre urbanizado cultiva sus relaciones con el espacio natural y el tiempo físico, contribuye también a la identificación de la cultura urbano-industrial, y puede ayudar a descubrir las tendencias que anticipan el futuro cultural y sus desafíos a la evangelización.

a) *En relación al espacio*

Hay en la cultura agraria, un profundo sentido del espacio sagrado, de los lugares donde la divinidad irrumpe, se manifiesta, habita y de donde convoca. Ellos están ocupados por templos que se transforman en puntos de orientación, lugares de peregrinación, ámbitos sagrados intocables, refugios inviolables. El pórtico del templo fija la frontera que separa el espacio sagrado del espacio profano y, según la opinión de Rudolf Schwertz, más que la solución al problema de estética formal, en las catedrales de la Edad Media, el pórtico también indica movimiento de afuera hacia adentro²⁷.

En la cultura agraria, la casa, el hogar, reviste también un sentido casi religioso. En la parte sur de Brasil, la palabra "querencia" significa el lugar donde alguien nació, donde tiene sus raíces, hacia donde es necesario volver, hacia el cual, según la leyenda, hasta el mismo animal vuelve la cabeza en la hora de la muerte.

Por el contrario, la ciudad, que opuestamente había sido creada para responder a la necesidad de vida sedentaria, de "lugar de reposo", pierde en su etapa moderna, todo sentido de espacio donde la comunidad celebra. Las modificaciones constantes que sufren las estructuras urbanas, el carácter efímero de las construcciones, la falta de contacto inmediato con el suelo, no contribuyen para identificar en el espacio urbano las raíces. La casa, afirma Le Corbusier, se asemeja a una máquina para habitar, de la cual el hombre se muda, como cambia de automóvil. En el espacio de la cultura urbano-industrial, sin raíces que puedan ir más hondo que los pies del hombre, comienza a imponerse la línea horizontal del movimiento, donde el ejercicio y la necesidad de movilidad conduce a un cierto culto del valor de la velocidad. "De la vacía velocidad, en la cual mutamos el tiempo y juzgamos el espacio", según la expresión de Ortega y Gasset²⁸. Sin embargo, esa velocidad sin rumbo, a la que se refiere el pensador español, parece finalmente orientarse hacia el espacio de las raíces humanas. Actualmente se valoriza más el paisaje, el barrio.

²⁷ SCHWARZ, Rudolf, *Von Bau der Kirche*, L. Schneider, 1947, 81.

²⁸ ORTEGA Y GASSET, José, o.c., 146.

Topfler cree que la tercera ola, que irrumpe ahora, al abrazar la playa, dará más condiciones para revalorizar la casa, el hogar, la familia.

b) *En relación al tiempo*

El valor sacro del tiempo dejó su impronta indeleble en la cultura agraria, aunque este carácter no se presente ni homogéneo ni continuo. Por el contrario, el tiempo sagrado se alterna con el profano. Los ciclos sagrados del tiempo actualizan periódicamente el tiempo primordial, el tiempo de los acontecimientos originales, el tiempo de la creación y el tiempo de la redención.

Actualmente, de acuerdo con el Vaticano II, "la humanidad vive una fase nueva de su historia, en la cual profundas y rápidas transformaciones se extienden progresivamente por toda la tierra... la mentalidad científica modela la cultura y los modos de pensar... mientras la técnica progresa tanto que transforma la faz de la tierra... sobre el tiempo extiende la inteligencia humana su dominio... el propio movimiento de la historia se torna tan rápido que los hombres difícilmente la pueden seguir"²⁹. La tendencia normal del hombre urbanizado frente al tiempo consiste en minimizar el pasado, que le es ofrecido, y supervalorizar el futuro que él está construyendo. El descubrimiento del principio de la evolución, como explicación de la historia del pasado, al ser proyectada en el futuro se transforma en garantía del progreso indefinido, progreso que, en la primera etapa del proceso de urbanización, se pensó que, además de material, sería también moral y social. Lo nuevo pasó entonces a ser garantía de lo bueno y verdadero, criterio de valor y norma de comportamiento ético.

Hoy en día, nadie más cree en el progreso como ley mecánica de la historia o de la cultura, como proceso globalizante. Las dos últimas guerras contribuyeron para convencer a los hombres de su falta de fundamento histórico. Se discierne actualmente una manifiesta tendencia de los hombres de radicarse en el pasado, no en el sentido de retornar a él sino de buscar y encontrar en él sus raíces a fin de no perderse en el remolino de las transformaciones y poder asegurar así la continuidad en el futuro. La propia ciudad se muestra altamente preocupada en conservar su patrimonio histórico, en preservar los vestigios del pasado, los centros, los barrios antiguos, los monumentos.

2. Relaciones personales

En la cultura agraria predomina el tipo primario de relaciones interpersonales, en el sentido en que éstas se establecen y se mantienen a partir de los lazos del parentesco y de la proximidad física. Este contacto personal,

²⁹ GS 5.

concreto y permanente, funciona como control social y, por eso mismo, asegura la continuidad incuestionable de la cultura tradicional. Se heredan valores y costumbres con la tradición, es lo mismo que retornar al tiempo original, cuando todo era mejor. En el plano socio-político, impera el sentido casi sagrado de la autoridad.

La cultura urbano-industrial rompe con aquel tipo de relaciones interpersonales. La multiplicidad de contactos, la variedad de espacios funcionales, la riqueza de posibilidades que la ciudad moderna proporciona, el tipo abierto y pluralista de sociedad que ella presenta, la influencia de los medios modernos de comunicación social, todo contribuye para desarticular a la persona de su grupo natural y del control social que él ejerce; a las relaciones primarias suceden las relaciones secundarias o funcionales, donde ya no acontece que la herencia cultural y la propia fe religiosa es transmitida de padres a hijos. Se desenvuelve el espíritu crítico y se inaugura un sentido más democrático de las estructuras de convivencia humana.

Aunque las relaciones se hagan en forma anónima, entra en falencia el sentido cuasi-religioso de autoridad. Se afirma cada vez más el valor de la persona y de sus inalienables derechos, a pesar de todos los atentados de que son objeto. Guardini observa que a partir de 1930 el término "personalidad", en el sentido de élite social que se aplica a los notables, pierde su poder y cede lugar a la palabra "persona", cuya dignidad, independiente de cualquier condición, comienza a ser afirmada³⁰.

3. ¿Y las relaciones con Dios?

Las relaciones del hombre urbanizado con Dios, constituye el aspecto menos estudiado de la cultura urbano-industrial, sin embargo es el mayor desafío para la Evangelización, en el presente y en el futuro. En la sociedad urbanizada ya no se identifican como escribe Rahner, la conciencia eclesial con la conciencia pública y ésta, como conciencia profana se muestra más fuerte³¹. No se puede pensar, observa Puebla, que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente relacionadas a la cultura agraria. Es falso pensar que la nueva civilización urbana significa ateísmo. En todo caso constituye un evidente desafío al condicionar la conciencia religiosa y la vida cristiana a las nuevas formas y estructuras³². Y agrega el mismo documento que "la Iglesia se encuentra frente al desafío de renovar su Evangelización para ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad y para la acción y la contemplación,

³⁰ GUARDINI, Romano, o.c., 60.

³¹ RAHNER, Karl, *Dios y la ciudad*, AA.VV., Madrid, Cristiandad, 1975, 76.

³² DP 432.

para las relaciones entre los hombres que se tornan anónimas y arraigadas a lo meramente funcional”³³.

Frente al desafío que la cultura urbano-industrial significa para la Evangelización, conviene recordar que, aunque portadora de un mensaje transcultural y, por eso mismo, capaz de encarnarse en todas las culturas, la Iglesia sin embargo nace, se desenvuelve y se organiza en el seno de las culturas agrarias. Ella ya contaba con 18 siglos de existencia cuando comienza a aparecer la cultura urbana, propiamente dicha.

Pero como la historia de la Evangelización consiste, en síntesis, en la historia del encuentro o de los desencuentros del Evangelio con las culturas, el peligro actual parece consistir en querer continuar dando respuestas agrarias a problemas urbanos, y de esto sobran ejemplos.

Después del Vaticano II, ya no es posible la crítica cristiana contra la autonomía de la cultura, que el propio Concilio reconoce y afirma³⁴. Guardini está convencido de que una crítica de la cultura que se sitúa fuera de la propia cultura, aunque tenga razón, permanece históricamente ineficaz³⁵. El camino, vislumbrado proféticamente por Pablo VI y asumido por Juan Pablo II es el de la evangelización de la cultura actual. La presencia de los cristianos en la ciudad no es una situación adquirida³⁶ y posiciones que antiguamente parecían ajenas o incompatibles con la vida cristiana, deben ser hoy ocupadas por aquellos que, siendo Iglesia, permaneciendo fieles a Cristo, están comprometidos con la dimensión temporal del Reino de Dios. Y la dimensión temporal del Reino de Dios coincide con el espacio de la cultura, donde el cristiano debe actuar como levadura y elevar la masa de la historia.

³³ DP 431.

³⁴ GS 55.

³⁵ GUARDINI, Romano, o.c., 75.

³⁶ COMBLIN - CALVO, *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino, 80.

Espiritualidad del trabajo

Ricardo Antoncich, S.J.

Por la trascendencia del espíritu ante la materia, el ser humano puede dar un *sentido* al trabajo. La captación y atribución de sentido sólo puede acontecer dentro de un proceso hermenéutico, de interpretación. El trabajo interesa en cuanto ayuda a una interpretación del hombre mismo.

La actividad humana muestra al hombre como ser espiritual, con capacidad de trascender la materia y de dar al trabajo un sentido, que no nace de la simple relación de estímulos-reacciones, que observamos en el mundo físico o biológico. La inteligencia se desarrolla mediante la creación de los instrumentos del trabajo; la libertad se ejerce en la elección de posibilidades, y sobre todo por la elección de sí mismo como ser activo en medio de una comunidad de personas, es decir, por la aceptación personal del impulso y la necesidad del trabajo para una vida humana en la sociedad e historia.

El trabajo puede tener muchos pequeños sentidos o finalidades, v.g. puramente pragmáticas o utilitarias (ganar dinero), o evitar un castigo (trabajo de los esclavos). El trabajo puede ser también la expresión de una gran riqueza interior, como el artista que se siente creador y trabaja sobre su obra, al margen de cualquier gratificación o temor. Se puede trabajar por amor a la familia, a la patria, a la clase social, a la humanidad.

Una pequeña analogía de la vida ordinaria nos permite comprender el enriquecimiento de sentido por el "encuentro" interpersonal. Un artista puede dar sentido a su obra, pero si ésta tiene además un gran *sentido* para una persona muy querida, el sentido original de la creación artística se ve enriquecido por el encuentro de la amistad y del amor.

Cuando hablamos de la espiritualidad del trabajo nos referimos, de alguna manera, a un "sensus plenior", a un sentido mucho más rico y pleno, que el espíritu humano no podría atribuir al trabajo sin el encuentro con el Espíritu de Dios. La revelación cristiana nos dice que nuestro trabajo tiene sentido también para Dios. Por eso el encuentro amoroso del hombre con Dios, da al trabajo un *sentido plentísimo*.

La idea del encuentro del espíritu del hombre con el Espíritu de Dios está a la base de la espiritualidad del trabajo según Juan Pablo II.

El Papa destaca que todo trabajo, aun el físico o manual, es siempre actividad de todo el ser humano y por tanto, el espíritu del hombre participa dando al trabajo su sentido. Cuando este sentido coincide con

el que Dios espera, tenemos entonces la espiritualidad del trabajo. "Dado que el trabajo en su aspecto subjetivo es siempre una acción personal, *actus personae*, se sigue necesariamente que en él participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu, independientemente del hecho de que sea un trabajo manual o intelectual. Al hombre entero se dirige también la Palabra del Dios vivo, el mensaje evangélico de la salvación en el que encontramos muchos contenidos —como luces particulares— dedicados al trabajo humano. Ahora bien, es necesaria una adecuada asimilación de estos contenidos; hace falta el esfuerzo interior del espíritu humano, guiado por la fe, la esperanza y la caridad, con el fin de dar al trabajo del hombre concreto, con la ayuda de estos contenidos, aquel significado que el trabajo tiene ante los ojos de Dios, y mediante el cual entra en la obra de la salvación al igual que sus tramas y componentes ordinarios, que son al mismo tiempo, particularmente importantes" (LE 24).

En el trabajo humano se da, pues, la participación de todo el ser humano, "participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu, independientemente del hecho de que sea un trabajo intelectual o manual" (id). El Papa establece un paralelismo entre la realidad del trabajo como expresión de la totalidad del hombre, y la revelación dirigida también a la totalidad del ser humano. La revelación interpela todo el ser.

La acción del Espíritu de Dios, interpellando al espíritu humano, es creadora de las actitudes de la fe, la esperanza y la caridad; por medio de ellas, el creyente puede dar al trabajo una significación que no brota únicamente de su propia experiencia, sino que radica en Dios mismo. El sentido que el hombre, guiado por el Espíritu, da al trabajo, es el mismo *que tiene ante los ojos de Dios* (cfr. LE 24a) y por tanto, la posibilidad de que el trabajo entre "en la obra de la salvación" participando de alguna manera de los proyectos salvíficos de Dios sobre la historia de la humanidad.

El pasaje de 1 Co 2,10 nos ayuda a entender el significado de la espiritualidad como "encuentro" de espíritus: "A nosotros, Dios nos revela sus misterios por el Espíritu, pues el Espíritu sondea todas las cosas, incluso las profundidades de Dios. ¿Quién conoce el interior del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? De la misma manera nadie conoce lo que está en Dios, sino el Espíritu de Dios. Nosotros no recibimos el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, a fin de conocer los dones de la gracia de Dios".

La revelación de los misterios de Dios por el Espíritu es ofrecida al espíritu del hombre capaz de "conocer lo que está en él", es decir, a una auto-conciencia que permite dar sentido a su vida y su trabajo.

En síntesis, llamamos *espiritualidad del trabajo* a aquel sentido que el espíritu humano atribuye a su trabajo, guiado por la fe, la esperanza y la caridad, es decir, por la acción del Espíritu de Dios. La auténtica espiritualidad supone un encuentro de dos espíritus, el humano y el divino.

En este encuentro, el sentido viene dado desde arriba; el hombre acepta, reconoce, acoge ese sentido y trata de realizarlo con su propio trabajo.

El sentido que el Espíritu de Dios da al trabajo se realiza a través de *dos movimientos*: descendente y ascendente. Por el primero, aprendemos lo que el Espíritu nos comunica; por el segundo, actuamos conforme ese sentido, viviéndolo conscientemente como movimiento ascensional de nuestro trabajo.

Los movimientos descendente y ascendente son complementarios. El primero, como iniciativa de Dios, desciende como una luz que da sentido al mundo, a las cosas creadas, a la historia, a la actividad humana. En este movimiento, el hombre escucha la Palabra, acoge el mensaje, vive una actitud contemplativa y obediente.

El movimiento ascendente nace del anterior. El hombre responde creativamente glorificando con su trabajo al Señor, su creador y liberador.

En el doble proceso queremos señalar la significación específicamente cristocéntrica, enriqueciendo, por tanto, los datos del Antiguo Testamento con su perfecto cumplimiento en el Nuevo.

I. El movimiento descendente de la espiritualidad del trabajo

Llamamos "descendente" al proceso que ilumina el trabajo "desde arriba", es decir, desde el ser y la acción de Dios.

El centro de este "movimiento descendente", su eje medular, es el mensaje de que el ser humano es *imagen de Dios*, como libertad creada, y como tal, capaz de glorificar a su Creador por medio de su trabajo. Esta revelación del hombre-imagen, en libertad, se realiza en forma eminente en la persona de Jesús, quien a través de su humanidad hace visible, por la Encarnación del Verbo, al Dios invisible.

1. Movimiento descendente en el Antiguo Testamento

La revelación del ser del hombre y del sentido de su trabajo se da, en el Antiguo Testamento, al interior de la historia viva de un pueblo. Por eso, lo importante de este mensaje no queda reducido sólo a "lo que es dicho", sino que incluye también el "cómo" y el "cuándo". El mensaje es dado en el contexto de una alianza con un pueblo liberado de la esclavitud, es decir, el paso del trabajo sin sentido (como esclavos), al trabajo con pleno sentido (como personas libres), aunque también surja un nuevo peligro, dentro de la libertad, de adorar el fruto del propio trabajo y olvidar la referencia a Dios. Por eso Dios no acepta imágenes suyas hechas por manos del hombre.

Tenemos, por tanto, algunos elementos claves de la comprensión del hombre como imagen de Dios. En este núcleo complejo: liberación, alianza, trabajo, culto, imagen, idolatría, vamos a distinguir cuatro dialécticas de oposiciones de elementos que tienden a resolverse en síntesis de ellos.

El esquema lógico de la dialéctica ayuda a percibir, por un lado, las necesarias distinciones que deben respetarse, pero, por otro, a no perderse en la distinción, sino llegar a la unidad rica, dinámica, siempre sostenida por una cierta tensión de extremos que hay que mantener a la vez.

El uso que aquí hacemos de la dialéctica se sitúa exclusivamente en el nivel lógico, como oposición y superación de la oposición de los conceptos que nos ayudan a entender la complejidad del fenómeno del trabajo. Es evidente que el uso de una dialéctica, no tanto lógica como ontológica, y mucho más de una dialéctica materialista, impediría radicalmente hablar de una auténtica espiritualidad del trabajo, como verdadero encuentro del hombre con Dios.

Las cuatro dialécticas que vamos a trabajar giran en torno a la libertad, al poder, al trabajo y al culto. De estas cuatro, las dos primeras se refieren ante todo al movimiento descendente y las dos últimas al ascendente. Sin embargo, las cuatro forman una unidad que es necesario percibir en su conjunto. La totalidad de elementos nos permite comprender la espiritualidad del trabajo.

A. Primera dialéctica: elección - esclavitud - liberación

Esta dialéctica, de carácter fuertemente histórico, marca el contraste entre tres momentos de la vida del pueblo israelita: su vocación en Abraham, su esclavitud en Egipto y su liberación por el Exodo.

a) La Elección y la Promesa

La historia del pueblo elegido se remonta hasta el diálogo de Dios con Abraham, el hombre de fe que sale de su tierra para inaugurar un futuro (Gn 11,31; 12, 1-9). Fe y confianza en la palabra del Señor que le ha prometido descendencia (Gn 15, 5-6), fe firme aun en el momento de la prueba dura de creer que Dios le pide la vida de su único hijo (Gn 22, 1-18). Israel, como pueblo, se sabe ser la herencia prometida a Abraham por su fe; reconoce su propia identidad como pueblo elegido por Dios.

b) La Esclavitud

Si la promesa podría tener la función de "tesis" en un proceso dialéctico, la esclavitud en Egipto ejerce la función de "antítesis", es decir, negación de la tesis. ¿Cómo pueden ser esclavos de los hombres los que fueron elegidos como pueblo de Dios?

El sufrimiento del pueblo llega a Dios (Ex 3,7). El pueblo está obligado a un trabajo fatigante. Era una "vida dura por los trabajos exigidos" (Ex 1,11), "vida amarga por la preparación de la arcilla, fabricación de ladrillos, trabajos del campo y otros trabajos a los que eran obligados por sus amos" (Ex 1,14). La represión se torna más violenta

cuando hay semillas de libertad. "No den más paja... pero exijan el mismo número de ladrillos...". (cfr. Ex 5, 7-8).

Es menester tomar en serio los dos datos a la vez, de elección y esclavitud, para comprender la urgencia del clamor del pueblo a su Dios. El simple hecho de la esclavitud, tan frecuente en el mundo antiguo, no arranca ese grito de dolor y esperanza, sino cuando hay una elección divina de por medio.

c) Liberación

En el choque de la elección-promesa (tesis) con la antítesis de la esclavitud, surge la síntesis del Exodo, como experiencia de liberación. Esta síntesis es incomprensible sin la elección y su negación, la esclavitud. El éxodo es la prueba de la *fidelidad* de Dios, a pesar de la esclavitud de los hombres. Es la prueba del poder de Dios en la historia, poder que es ejercido para traer la libertad a los oprimidos (cfr. Is 61,1).

Por eso la liturgia judía se centra en la celebración de la Pascua, fiesta de alegría, de libertad, de la fidelidad de Dios. Será el permanente recuerdo de la presencia liberadora.

En la pedagogía de Dios se prepara, en el desierto el gran momento de la alianza en el Sinaí. El Dios que libera su pueblo, le pide también servicio, fidelidad, alianza. Pero el servicio a Dios no es como la esclavitud impuesta por los hombres. El servicio del Señor es garantía de la paz y armonía de la sociedad humana. Por eso el Decálogo (Ex 20, 1-21) vincula la alianza con la liberación, con la ley, con la ordenación social del pueblo en sus trazos fundamentales, y por tanto, también en el trabajo. Los temas de las cuatro dialécticas (libertad, poder, trabajo, culto) están aquí presentes. El Dios creador y liberador señala los límites y el sentido del trabajo humano y su relación con el culto.

B. Segunda dialéctica: poder de Dios, poder del hombre, imagen de Dios

El proceso dialéctico de la libertad tiene un trasfondo doctrinal muy claro: el Dios de la promesa, que escuchó el clamor del pueblo y le dió la libertad, es el mismo Dios creador de todas las cosas.

a) El Poder de Dios

El poder de Dios ha sido más fuerte que el poder de los dioses del Faraón. Así camina Israel desde el politeísmo primitivo hacia la certeza del monoteísmo: un único Dios, creador y libertador. En esta forma, la experiencia del éxodo como liberación de una esclavitud histórica es indisociable de la contemplación de la naturaleza. Un ejemplo de esta unidad lo encontramos en el salmo 95, elegido como invitatorio para la liturgia de las horas: "Aclamemos al Señor, Dios grande, soberano de todos los dioses, que tiene en sus manos las simas de la tierra y las cumbres de los montes; el mar es suyo y la tierra que modelaron sus manos" (Ps 95,3-5).

Ese mismo Señor es "Nuestro Dios, y nosotros su pueblo, el rebaño que El guía".

La unidad del Dios creador-liberador aparece de múltiples formas, como un sello característico de la religión judía que no disocia nunca la naturaleza de la historia, y que reconoce al hombre un lugar privilegiado en ambas.

b) El Poder del hombre

La admiración por el poder de Dios se vuelve también al hombre. En el salmo 8, el salmista proclama, en primer lugar, la gloria del Señor, cantada por los pequeños y humildes, que no temen la grandeza del creador, lo que, en cambio, no sucede con los que hacen el mal. Ante tanta grandeza, el hombre parece desaparecer, ser nada. Y sin embargo, el salmista se admira también de la grandeza del hombre y del poder que tiene sobre la naturaleza creada. Pero este poder humano se armoniza nuevamente en el canto de la gloria del Señor, tema inicial y final de este himno al poder divino y humano.

Sin embargo, el poder del hombre no puede oponerse al de Dios, porque lleva todas las de perder (Job 12, 14-25). El poder que el hombre ha recibido es una participación del poder creador; tiene sentido, en cuanto es colaboración en la obra de Dios.

El trabajo, por sí solo, cuando no es bendecido por Dios, bien poco aprovecha al hombre: "Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los constructores, si El no guarda la ciudad, en vano vigilan los guardias... es inútil madrugar o prolongar el trabajo nocturno... Dios da el pan a los que El ama (Ps 127, 1-2).

Por eso, la torre de Babel es el símbolo del trabajo humano infructuoso e inútil; trabajo "incomprensible" donde no eran escasos ni el material, ni las fuerzas, pero sí los "sentidos" del trabajo, unidos a la palabra portadora de sentido. Babel es símbolo de una historia dividida en dos proyectos: el de Dios y el del hombre. Y esta historia acaba en la frustración porque el hombre acaba por destruir el sentido de aquello que él mismo hace.

Babel muestra además que el poder de Dios y el del hombre no siempre van juntos. Hay, incluso, quienes los consideran poderes antagónicos, para concluir por tanto en la necesidad de suprimir uno para exaltar el otro.

La necesaria distinción de dos sujetos activos de la historia no debe concluir necesariamente en antagonismo; puede armonizarse en una síntesis. La manera bíblica de expresarla es a través de la colaboración del hombre como "imagen" de Dios, con la obra del Creador.

c) El hombre como imagen de Dios

La dialéctica entre poder de Dios y poder del hombre se supera en

el momento en que el hombre *como imagen* de Dios, bajo su autoridad y *en obediencia a El*, domina las cosas creadas de este mundo.

La síntesis entre los dos poderes es la colaboración en una historia única donde Dios y el hombre revelan su poder. La tradición yavista, en su forma popular de presentar la creación, explica la ausencia de árboles en la naturaleza, por dos motivos: Dios no había hecho llover sobre la tierra y no existía el hombre que trabajase el suelo (Gn 2,5). La naturaleza está incompleta, no acabada, mientras el hombre no la trabaje, contando siempre con los recursos que Dios le dará. El hombre, en su colaboración, refleja a Dios.

El concepto de imagen es fundamental para una antropología bíblica, porque significa que el hombre, al volverse a su propio ser, encuentra dentro de sí, la explicación de quien es. Pero esa explicación, a su vez, no se agota en su propio ser, sino que remite en forma inmediata a otro de quien se es imagen. Cuanto más rico sea el concepto de Dios, más rico será también el concepto del hombre, y viceversa, cuanto más oscuro sea el concepto del hombre, más oscuro será el concepto de Dios.

Por eso, para una espiritualidad del trabajo iluminada por el movimiento descendente del hombre como imagen, es muy importante no disociar las dos dialécticas de la libertad y del poder.

La actividad o trabajo creador de Dios, ha sido narrado como "obra de seis días", con un día de descanso. La tradición sacerdotal quiere subrayar con un paralelismo casi matemático, que el descanso sabático del israelita fiel se fundamenta en el descanso del mismo Dios, y como secuencia de su trabajo creador.

El poder de Dios ha creado las cosas; el poder del hombre las perfecciona. Pero el poder liberador de Dios ha ido más lejos: ha roto las cadenas de la esclavitud. En consecuencia, el hombre puede ejercer su poder dominando las cosas, pero nunca esclavizando las personas. Por el contrario, el poder de Dios se refleja en la liberación de personas y pueblos. Dios quiere una historia de hombres libres.

No siempre las dos dialécticas son subrayadas con igual vigor. La segunda dialéctica del hombre como imagen de Dios, es, con frecuencia, más destacada que la primera, como lo podemos observar en *Laborem Exercens*, encíclica por otra parte tan llena de ricos contenidos.

En el n. 25, el Papa cita un párrafo de GS 34: la actividad humana, para lograr mejores condiciones de vida, corresponde a la voluntad de Dios, y por el sometimiento de todas las cosas al hombre, es admirable el nombre de Dios en el mundo. El hombre-imagen, participa en la obra del creador, porque la investiga, la desarrolla, la completa y participa aún con las actividades más sencillas de la vida ordinaria.

La espiritualidad del trabajo contribuye también a clarificar y superar la aparente oposición entre el poder de Dios y el poder del hombre. Vale

la pena tomar de nuevo GS 34; citada por LE 25. "Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la creatura racional pretende rivalizar con el Creador, están por el contrario persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio. Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplía es su responsabilidad individual y colectiva... El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo".

2. Movimiento descendente en el Nuevo Testamento

La plenitud de la revelación por el Espíritu se da en el Nuevo Testamento. La Palabra eterna del Padre se hace carne. La imagen perfecta de Dios se hace visible en la humanidad de Jesús.

El movimiento descendente que ilumina el sentido del hombre y del trabajo, se hace, pues, más claro y luminoso. No sólo ilumina al hombre, sino, incluso, ilumina la propia luz, es decir, revela la riqueza de la revelación del Antiguo Testamento al ser releída desde el Nuevo.

Las dos dialécticas del movimiento descendente deben ser retomadas desde una perspectiva cristocéntrica. La dimensión soteriológica de la obra o trabajo de Jesús revela una nueva riqueza en la dialéctica elección-esclavitud-éxodo. El misterio pascual cristiano manifiesta una liberación muy radical y profunda que el Dios liberador hace aparecer a través de su Hijo.

A su vez, el Dios creador que hace participar en su obra al hombre como imagen suya, ha revelado en forma insospechada, por la humanidad de Jesús, hecha imagen perfectísima del Padre, quienes somos cuando nos hacemos semejantes a Jesús.

Las dos dialécticas de la libertad y de la imagen aparecen en forma nueva. La *obra* de Jesús, su tarea, trabajo o misión, es inseparable de su *identidad*. Conocemos lo que *es* por aquello que *hace*. La forma como Jesús se define a sí mismo, es con frecuencia por la referencia a lo que debe hacer como enviado del Padre. Viene a completar 'la obra del Padre' (Jn 4,34; 17,4). Se describe a sí mismo como un ser en relación al bien de otros: "Yo soy la luz" (que ilumina a otros) (Jn 8,17); "Yo soy el pan de vida" (que alimenta a otros) (Jn 6,34). Las personas iluminadas por El, alimentadas y vivificadas por El le reconocen como camino, verdad y vida.

Esta *acción* de Jesús, su trabajo, es prolongación del trabajo del Padre. "Mi Padre trabaja siempre y yo también" (Jn 5,17).

A. Dialéctica de la libertad

La liberación de la esclavitud de Egipto quedará en la memoria cristiana como el hecho histórico que anticipa la plenitud de la redención por la muerte y resurrección de Jesucristo. La Pascua cristiana evocará y

superará la Pascua judía, por su radicalidad, porque la esclavitud de la que somos liberados es la raíz misma de donde nacen todas las opresiones y esclavitudes. La supera también, por la victoria, que es definitiva y absoluta. La supera, además, por la perfección de la nueva alianza sobre la antigua; y por el mismo Reino que está ya en la historia, anunciado y hecho presente por el Señor Jesús.

También en esta dialéctica de la libertad debemos referirnos a la elección, sobre todo para la fe. Pablo se dirige específicamente, en sus cartas, a las comunidades de fe y enfatiza ante todo la *elección* para ser miembros de estas comunidades. Elección que nace de la iniciativa de Dios, que no sigue los criterios del mundo (escogió a los pobres para confundir a los ricos, 1 Co 1, 26-29), elección desde el comienzo de los tiempos (Ef 1,4) para ser hijos adoptivos por Jesucristo (Ef 1,5).

Esta comunidad de bautizados ha reconocido salir de la esclavitud del pecado y de la servidumbre de la ley, por la revelación del amor de Dios "rico en misericordia, por el gran amor que nos tuvo, cuando estábamos muertos, nos dió vida por Cristo" (Ef 2,4). El amor fue derramado en nuestros corazones, porque cuando éramos pecadores y enemigos, Cristo murió por nosotros (cfr. Ro 5, 5-8).

¿No se da bruscamente un 'cambio de clave' en la dialéctica de la libertad? Mientras que en el Antiguo Testamento, la liberación es experiencia de un pueblo políticamente oprimido, en el Nuevo, la libertad parece referirse más bien a una realidad moral, interior, de pecado.

En realidad, hay que mantener ambos términos, que forman parte de una única historia de salvación. Hay pues, que hacer una nueva dialéctica de las dos dialécticas de la libertad, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento, porque en realidad en ambas se dan elementos de la integral libertad humana que es interior y exterior, personal y social. La observancia de la ley en el Antiguo Testamento, por ejemplo, no puede reducirse al cumplimiento externo que una comunidad ve y controla; debe ser interior, debe nacer de un corazón que no es de piedra, sino de carne, fruto de un espíritu nuevo (Ez 36,26).

El cántico a la libertad cristiana (Gá 5) es la descripción de una vida libre que está guiada por el Espíritu. No encontramos —evidentemente— como en el Antiguo Testamento 'leyes sociales', porque la comunidad cristiana no forma una 'nación' aparte, distinta de las otras. La 'tierra prometida' que congregará a todos, es escatológica. En la historia, los cristianos caminaremos juntos a todos los pueblos, siendo *dentro* de ellos el fermento de libertad, incluso en sus proyecciones sociales. Pablo sabe que la esclavitud es una realidad social y jurídica, contraria a la fraternidad cristiana (Filemón), y sitúa la obediencia —y por consiguiente, también la desobediencia— a la autoridad en el contexto de la fidelidad a la propia conciencia ante el juicio absoluto de Dios. (Ro 13, 1-7).

Que la libertad que hemos recibido en Cristo deba ampliarse desde

la interioridad del propio ser hasta la totalidad del mundo, es consecuencia de la naturaleza misma de la obra de Dios, que quiere recapitular todo en Cristo (Ef 4,10; 1, 15-23). Las aplicaciones de este principio de 'irradiación' se encuentran limitadas a los marcos sociológicos de entonces que permiten escasas posibilidades a los cristianos. No sería adecuado atribuir un valor teológico (v.g. sobre la naturaleza y alcances de la libertad cristiana) a lo que puede deberse a límites sociológicos. Para Pablo no existía todavía el problema de la conciencia cristiana que debe "mandar" en el plano político (es decir, tomar decisiones en ejercicio de la autoridad), sino sólo la conciencia que debe "obedecer", incluso a una autoridad pagana (Ro 13, 1-7), mientras que sí explicita el ejercicio de la autoridad en otros ámbitos más reducidos como el de la familia —a pesar de ser núcleo natural de la sociedad civil— y el de la comunidad eclesial (Ef 5, 21-6,9; epístolas pastorales a Timoteo y Tito).

A través de la conducta personal y social de los cristianos, aun en espacios sociales reducidos, toda la humanidad es convocada a la experiencia de la liberación de Cristo. Toda ella es elegida también para un destino de salvación, puesto que en Dios no hay acepción de personas, ni existen fronteras entre elegidos y paganos, en Cristo Jesús.

La dialéctica de la libertad se remite en la perspectiva cristocéntrica al "trabajo" de Jesús, a su estilo de vida y acción sobre la sociedad, transformándola en Reino. Este tema será trabajado dentro del movimiento ascendente de la espiritualidad del trabajo.

B. Dialéctica de la imagen (y del poder)

La persona de Cristo enriquece la revelación del hombre y su poder, como imagen de Dios.

¿Qué es el hombre? se preguntaba el salmista en el salmo 8. Y su respuesta se queda corta delante del misterio de la Encarnación. El ser humano tiene tal apertura y capacidad que *no contradice* a una unión hipostática con la naturaleza de Dios. La dialéctica creador-creatura que se sintetizaba en la imagen, se transporta ahora a la clave Padre-Hijo. Los dos polos de esta alteridad están íntimamente unidos por el espíritu de amor: unidad que no destruye la identidad de cada persona, pero que sí los hace tan mutuamente referidos que no puede existir la una sin la otra.

La particular dependencia que se expresa en esta relación prueba que no siempre la dependencia tiene sentido negativo, ni que toda *independencia* es siempre positiva. Hay independencias que son soledades, aislamientos individualistas.

A esta unidad en el ser de varios en uno, de las personas divinas en la comunión trinitaria, corresponde también la unidad de la acción, la colaboración.

La relación Padre-Hijo se revela en Jesús como la perfecta comunión de voluntades, la obediencia del Hijo al Padre. Esta obediencia no es la

mera ejecución del trabajo, material, físico, propio de la condición humana de ganarse el pan con el sudor del rostro. Jesús es enviado a realizar un *trabajo social*, es decir, a regenerar las relaciones humanas y viciadas por el pecado. Sus curaciones de salud física son signos de curación interior, del amor de Dios y de los hermanos, el cumplimiento de la plenitud de la ley.

El gran trabajo de Jesús que le revela como imagen (porque es Hijo) del Padre es re-crear una comunidad de hombres libres, cada vez más imágenes de Dios porque se hacen más hijos en el Hijo, por el Espíritu.

La imagen nueva que el hombre percibe en Jesús es, por tanto, la de ser "hijo" del Padre. La co-laboración nace de una revelación de proyectos. No somos más "siervos" sino "amigos" de Jesús y por tanto conocemos sus secretos sobre creación e historia (cfr. Jn 15,15).

II. El movimiento ascendente de la espiritualidad del trabajo

Este movimiento es respuesta al anterior, parte de la *acción* del hombre, que se orienta con un *sentido*, aquel que el movimiento descendente le reveló.

De las cuatro dialécticas, las que en este caso tienen mayor relieve son las "activas" del trabajo y del culto.

1. El movimiento ascendente en el Antiguo Testamento

La alianza llama a una cooperación del hombre con las iniciativas de Dios. El hombre que se conoce como imagen de un Dios creador del universo y liberador del pueblo, responde con una actividad que le hace colaborador, prolongando la creación y también la liberación, expresándose como libertad en la donación de sí mismo por el culto. Los profetas recordarán insistentemente la unidad entre libertad y culto.

A. Tercera dialéctica: el trabajo

La espiritualidad del trabajo debe escuchar el Espíritu (para ser espiritualidad), pero debe ejercitarse en la actividad humana (para ser espiritualidad del "trabajo"). El movimiento descendente nos permitió escuchar el Espíritu.

a) Trabajo

La vocación de dominar todas las cosas creadas ha de realizarse por medio del trabajo. Pero hay expresiones muy negativas del trabajo cuando es realizado en condiciones de esclavitud.

El trabajo de esclavos es trabajo en tierra ajena, despojados de toda propiedad de la tierra y del fruto del trabajo. Es además un trabajo sin descanso, que se vuelve embrutecedor. Tal era el objetivo de los opresores de Israel en Egipto: "que el trabajo sea pesado para que no se distraigan

con palabras mentirosas (diciendo que quieren ofrecer sacrificios a su Dios") (Ex 5,9).

Todo lo contrario es el trabajo realizado en libertad: quienes así trabajan son los dueños de la tierra y de sus productos; pueden disponer de ellos, pero sin absolutizar su relación de dominio; por eso deben ofrecer parte de esos bienes como sacrificio que reconoce a Dios como fuente de los mismos.

b) Descanso

Lo que marca sustancialmente la diferencia entre el trabajo de esclavos en Egipto y el trabajo de hombres libres en la tierra prometida, es el hecho del descanso como espacio de sentido del trabajo. El descanso no es meramente una interrupción del trabajo. Es, en realidad, el momento privilegiado de atribución de sentido, según la experiencia del Exodo, que da sentido a la historia y a la naturaleza.

Por eso, como verdadera antítesis del trabajo, el descanso supone otra actitud ante la obra del trabajo: no tanto en la línea del *qué* y del *cómo* hacer, sino en la del *por qué*. Se puede descansar físicamente, con la mente aún ocupada en las tareas del trabajo futuro. Tal observancia exterior fue denunciada por los profetas como Amós: "Escuchen esto los que aplastan al indigente y quieren eliminar a los pobres del país. Ustedes dicen: cuándo pasará la luna nueva (cfr. Lv 23,24: se deben interrumpir los negocios), para poder vender el grano, y el sábado (cfr. Ex 20,8) para poder abrir el trigo, disminuir el efa, aumentar el siclo y falsificar las balanzas engañosas, para poder comprar al débil con plata y al pobre por un par de sandalias, para vender los desechos del trigo? (Am 8, 4-6; cfr. Mi 6, 10-11).

Lo que Amós censura no es sólo la incoherencia de la quietud exterior y del trabajo interior, sino el hecho de no percibir las exigencias de la justicia, que el trato con Dios en el día sábado debía desarrollar. El *cómo* y el *qué* pensados ya en el sábado, se llenan de iniquidad e injusticia a causa de la ausencia del *por qué*.

Cuando el descanso no es mera interrupción sino instancia privilegiada de atribución de sentido, entonces el hombre se percibe como imagen de Dios, reflejando la actividad creadora (Dios también descansó el séptimo día) y su actividad liberadora.

c) Sentido del trabajo por el descanso

Dos tradiciones diferentes atribuyen sentido al trabajo por medio del descanso, en el AT: Ex 20,7 y Dt 5,15.

La bina trabajo-descanso, como expresión de la actividad (trabajo) y de su sentido (descanso) viene a ser la encarnación de las grandes vivencias religiosas de Israel.

En primer lugar, la certeza del poder de Dios único, creador del universo, a cuya imagen, el hombre ha sido creado: El séptimo día es día de Yavé, tu Dios... no trabajarás... porque en seis días Yavé hizo el cielo, la tierra y todo lo que ellos contienen, y descansó el séptimo día; por eso Yavé bendijo y santificó el día sábado. (Cfr. Ex 20, 10-11).

Pero aun en este mismo texto, ese Dios creador es siempre percibido como el autor de la liberación (Ex 20,2). ¿Quién ordena el Decálogo? "Soy yo, el Señor, tu Dios, que te hizo salir de Egipto, de la casa de la esclavitud".

En forma aún más explícita el descanso sabático está vinculado a la experiencia *liberadora*. "Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yavé tu Dios te hizo salir de allí con mano fuerte y brazo extendido. Por eso Yavé tu Dios te ordenó guardar el día sábado" (Dt 5,15).

El hombre con su trabajo y descanso es imagen del Dios que crea y libera. Precisamente esta segunda línea estará subrayada en la práctica de Jesús de curar el día sábado, contradiciendo la interpretación legalista del mínimo esfuerzo físico permitido.

El sábado se convierte en el espacio de sentido del trabajo, que en forma negativa (indicando lo que no puede ser sentido) señala que el trabajo no puede absolutizarse ni adorarse su fruto. Pero, además, en forma positiva, sitúa el sentido en relación con el culto de Dios.

Esta tercera dialéctica nos permite descubrir en lo profundo del trabajo, el eco del movimiento descendente. Al interior mismo del trabajo (entendido como trabajo-descanso) se sitúa el sentido del trabajo que surge de las dos dialécticas anteriores.

El Papa Juan Pablo II expresa en forma muy apropiada el problema del sentido captado en el descanso: "El hombre tiene que imitar a Dios tanto trabajando como descansando, dado que Dios mismo ha querido presentarle la propia obra creadora bajo la forma del trabajo y del reposo... Por lo tanto, el trabajo humano no sólo exige el descanso cada siete días, sino que además no puede consistir en el mero ejercicio de las fuerzas humanas en una acción exterior; debe dejar un espacio interior, donde el hombre, convirtiéndose cada vez más en lo que por voluntad divina tiene que ser, se va preparando a aquel 'descanso' que el Señor reserva a sus siervos y amigos" (LE 25c).

La gran tentación del trabajo humano es convertir el fruto del esfuerzo humano en un sustituto de Dios, en un ídolo, y por tanto, escapar de esta llamada a la colaboración, rehusar ser interlocutor en la construcción de una historia, para hacer otra diferente, sin Dios o contra El.

Por eso, la cuarta dialéctica nos sitúa ante el culto a Dios o a los ídolos, tema que brota inmediatamente del trabajo.

B. Cuarta dialéctica: culto a Dios, culto a los ídolos

a) Culto a Dios

El trabajo se convierte en adoración por su propio dinamismo, pues ya desde el momento inicial el hombre encuentra un mundo que le es dado para ser transformado: "En cada fase del desarrollo de su trabajo el hombre se encuentra ante el hecho de la principal donación por parte de la 'naturaleza', y en definitiva, por parte del Creador. En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación" (LE 12c).

Sin embargo la experiencia de Dios se realiza en la oscuridad de quien no ve *su rostro*. El AT nos presenta a menudo la idea de la invisibilidad de Dios, e incluso el temor de ver sus manifestaciones. De allí que el mundo inmediato y visible, sea tentador para olvidar a Dios, para debilitar su experiencia, y para sustituir la presencia oscura en la fe, por un objeto visible, una imagen que deja de ser mera representación referida a Dios para convertirse en Dios mismo, en ídolo. Aquí se abre, pues, la dialéctica al otro polo.

b) Culto a los ídolos

La antítesis de la adoración del Dios invisible es la adoración del ídolo visible y por tanto material. A la materia se le atribuye un poder y una fuerza que ella no tiene.

La idolatría es un fenómeno abominable por dos razones: la más obvia es de tipo *teológico*, es decir, se sustituye al Dios verdadero, espiritual e invisible, por un objeto, falso dios, material y visible. Tal sustitución no sólo implica una ofensa a Dios, un desconocimiento de su ser espiritual y un rechazo a vivir en su presencia por la fe que se sitúa ante el misterio; implica además que el hombre al renunciar a orientar su vida hacia el Espíritu, cede a la fácil tentación de lo inmediato, lo accesible, lo material.

Tal renuncia al Espíritu como referencia del propio espíritu va a costar caro al hombre. Se colocará al nivel de los mecanismos naturales, incapaz de actos de libertad ante los determinismos psicológicos; privará a otros de la libertad social, económica o política en nombre de leyes de la economía o de la historia.

El otro aspecto de la idolatría se coloca en el nivel *antropológico*. En el pensamiento contemporáneo se llama 'alienación' al hecho de ser el hombre *productor* de un objeto, cuando sus productos se vuelven contra él y lo amenazan (cfr. RH 15). El ídolo es *producto* del trabajo del hombre (como objeto hecho por sus manos) pero va a volverse *destino* y *finalidad* de su trabajo y vida (como ídolo). El hombre deja de ser el sujeto productor y dueño de su obra, para reducirse a sujeto-adorador-de-objetos. Existe pues una reducción de la cualidad personal del trabajo. Lo subjetivo es puesto debajo de lo objetivo.

No deja de ser sintomático que los ídolos modernos (ideologías, sistemas) siempre pongan encima de la persona humana lo que ella ha

producido como fruto de su trabajo y le debería estar subordinado: la 'economía', el 'desarrollo', 'el estado', 'el partido', 'la seguridad nacional'. Los ídolos de hoy no son *objetos materiales* como los describía Jeremías en su carta a los exiliados (cfr. Bar 6), sino *abstracciones sociales* que se imponen a lo concreto-social, (que son las personas) como si fuesen objetos de culto, y además, con exigencia de sacrificios humanos como todo ídolo termina por exigir.

c) Culto al Espíritu por medio de la materia

¿Cómo devolver al objeto material, trabajado por el hombre, su auténtica relación al Dios espiritual? ¿Cómo atribuir a las abstracciones sociales la auténtica relación de subordinación a la comunión de personas?

Aquí tocamos lo esencial del culto que es, a la vez, el sentido plenísimo del trabajo.

La obra material tiene una capacidad simbólica de establecer una relación con el Ser espiritual. Aun en el mutuo encuentro de personas humanas, los obsequios atestiguan un acercamiento espiritual. En el sentido amplio de la palabra, las cosas tienen una potencialidad 'sacramental' para unirnos a Dios. El objeto fruto del trabajo está plétórico de sentido cuando expresa el *dominio* del hombre que transforma el mundo, en medio de relaciones fraternas de justicia y caridad, y con una orientación de adoración a Dios. Lo material se hace, así, camino de encuentro con el Dios espiritual.

En el A.T. es el *sacrificio*, el *holocausto*, el reconocimiento de que aquello que podría servir para alimentar en un sentido material, la vida humana —frutos de la tierra, animales— al ser sacrificado, lo "alimenta" de otra manera, por una relación a Dios. Los diversos libros del AT describen minuciosamente los distintos tipos de sacrificios: holocaustos de expiación (Lv 1), sacrificios de acción de gracias (1 S 6,14; 10,8) o para obtener favores de Dios (1 R 3,4; 1 S 7,9). Pero lo importante de estas ofrendas está en la actitud interior del corazón contrito: "Tu no quieres sacrificios, ni los holocaustos te agradan. El sacrificio a Dios es un corazón contrito; un corazón contrito y humillado, oh Dios, Tú no lo desprecias". (Ps 51 (50) 18-19).

El auténtico 'encuentro' con el Espíritu de Dios sólo puede nacer del espíritu del hombre. Por eso los profetas denuncian el culto hipócrita que ya ha roto la comunión con el Espíritu (por la injusticia) y disfraza esta ruptura con un culto puramente exterior. "¿Qué me importan sacrificios de ustedes? dice Yavé. Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasa de becerros cebados; no tengo placer en sangre de toros de corderos o de machos cabríos..., luna nueva, sábado, asamblea..., no puedo aguantar iniquidad y solemnidad! (Is 1, 11-13; cfr. también Am 5,21; Jr 6,20; Jl 2,13; Zac 7, 4-6; Mi 6, 5-8)".

Vale la pena destacar la distinta mentalidad de la Biblia y de la cultura secular moderna. Los profetas al denunciar un culto vacío de sentido por no ir acompañado por la justicia, no 'salen' de la esfera religiosa para 'meterse' en la política. En cambio en la mentalidad moderna, el trabajo se sitúa exclusivamente en el espacio autónomo de los valores temporales, que deben estar separados de la esfera de los valores religiosos. Por eso se piensa, desde la mentalidad secular moderna, que es 'salirse' de la religión y 'meterse' en la política el denunciar las injusticias y las explotaciones, desde el culto.

Esta dicotomía es impensable en el AT. En realidad, el concepto de culto y de religión es englobante de toda la vida humana. El culto está vacío cuando falta la justicia. Y por la misma razón, el trabajo no es sólo una actividad económica o sólo problema de política laboral, sino verdadera tarea religiosa y cultural. El fruto del trabajo debe ser ofrecido a Dios.

2. El movimiento ascendente en el Nuevo Testamento

La perspectiva cristocéntrica amplía los horizontes de lo revelado en el Antiguo Testamento.

A. Dialéctica del trabajo

La realidad del trabajo es vivida por Jesús. En diversas formas y etapas de su vida. Presumiblemente en el trabajo manual del carpintero, lo cual constituye ya una fuerte interpelación de criterios: "La edad antigua introdujo entre los hombres una propia y típica diferenciación en gremios según el tipo de trabajos que realizaban. El trabajo que exigía de parte del trabajador el uso de sus fuerzas físicas, el trabajo de los músculos y manos era considerado indigno de los hombres libres y por ello ejecutado por los esclavos. El cristianismo... ha llevado a cabo una fundamental transformación de conceptos, partiendo de todo el contenido del mensaje evangélico y sobre todo del hecho de que Aquel, que siendo Dios se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero. Esta circunstancia constituye por sí sola el más elocuente 'evangelio del trabajo' que manifiesta cómo el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecutó es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva" (LE 6d).

El principal trabajo de Jesús no consistió en vencer las resistencias de la naturaleza física (por ejemplo, la madera, como carpintero) sino en vencer las resistencias sociales (tradiciones, costumbres, abusos de poder). Lo interesante de este *trabajo social* (de transformar las conciencias, los corazones, en el seno de comunidades vivas) es que sigue empleando el trabajo humano como 'materia prima' de sus parábolas para expresar el

trabajo de Dios: "Jesucristo, en sus parábolas sobre el Reino de Dios se refiere constantemente al trabajo humano: al trabajo del pastor, del labrador, del médico, del sembrador, del dueño de casa, del siervo, del administrador, del pescador, del mercader, del obrero. Habla además, de los distintos trabajos de las mujeres. Presenta el apostolado a semejanza del trabajo manual de los segadores o de los pescadores. Además, se refiere al trabajo de los estudiosos" (LE 26b).

La feliz expresión introducida por Juan Pablo II, del 'evangelio del trabajo' (LE 6,26) muestra que el trabajo hace comprensible el evangelio y que éste es una buena noticia sobre aquel. Esta reciprocidad de sentidos se diluye cuando el Evangelio se separa de la vida, y sobre todo, de la vida de trabajo. Pero, en cambio, la mutua iluminación de trabajo y evangelio, da sentido a la vida toda.

También debemos acudir al *descanso* para entender el *trabajo* de Jesús. El descanso es el espacio de atribución de sentido. Entendido de esta manera, encontramos en la vida de Jesús, grandes y pequeños espacios de búsqueda de sentido. Se retira al desierto, absteniéndose de todo trabajo para encontrar el sentido de su vocación mesiánica. Ante las tentaciones de caminos triunfalistas, Jesús comprende que el Padre espera su obra de siervo sufridor, profetizado por Isaías.

Las noches, tiempo de descanso, son también momentos privilegiados de oración para Jesús, sobre todo ante las opciones decisivas: elección de los discípulos (Lc 6,17), pregunta sobre su identidad percibida por los Doce (Lc 9,18).

En la soledad del desierto, en ese 'gran descanso' previo a su trabajo, Jesús asume el estilo de su ministerio mesiánico como servidor sufriente de Yavé. La manera de ejercitar el poder (dialéctica sobre el poder y la imagen de Dios) se revelará en la liberación del hombre (dialéctica de la esclavitud-libertad). Poder y libertad pasan por la paradoja de la debilidad de la pasión de Jesús. Los misterios de la Pascua son la culminación de la obra o trabajo de Jesús.

El sentido del trabajo, buscado en el descanso, coincide con el hecho del culto. La manera de interpretar el sábado tiene, pues, dos dimensiones: cómo debe entenderse el trabajo y cómo debe entenderse el culto de Dios. Jesús nos interpela en ambas direcciones cuando se sale de las normas rígidas sobre el descanso sabático, cuando éstas han perdido precisamente su sentido, es decir, cuando se ha deformado la imagen de Dios a partir de los excesos de la interpretación de la ley.

De allí que su *práctica* de la caridad *en* día de sábado (el hecho escandaloso de 'trabajar' en el día de 'descanso') es la mejor síntesis de la dialéctica trabajo-descanso, vivido por Jesús y de la relación del trabajo con el culto. La 'protesta' de Jesús contra la absolutización del sábado es una llamada hacia el auténtico sentido del trabajo y culto. Deben entenderse

ambos desde el amor a Dios y al prójimo. Cuando el sábado impide este sentido, se ha puesto encima del hombre y no debajo de él (Mc 2,27).

La observancia de la ley, sin el espíritu del amor es como una "desintegración" de las exigencias del Reino, que unen precisamente la ley y el amor. El gran trabajo de Jesús fue implantar el Reino, acercarlo, hacerlo presente.

En el Reino se une la autoridad de Dios (ley) con la libertad del hombre (amor). La ley del amor es la liberación de todo lo que divide y separa a los hombres, sobre todo a causa de las interpretaciones de la ley.

Jesús cuestiona, pues, la observancia de una ley que ha perdido su referencia al amor a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a sí mismo (cfr. Lc 10,27). La explicación del mandamiento del amor por la parábola del buen samaritano, muestra un hermano necesitado (prescindiendo de las causas que le llevan a esa situación) que interpela concretamente el amor. El servicio gratuito y desinteresado del samaritano, devuelve la confianza en la vida y en los otros, que el caminante, asaltado por los bandidos y abandonado por el sacerdote y el levita, había ya perdido. Amar al prójimo es decirle que no toda la humanidad se deja conducir por la violencia, el interés o la ambición; que hay personas dispuestas a encaminar el fruto de sus trabajos para servir al hermano en necesidad, por sentirse movidos por Dios.

Ante la *urgencia* de esta interpelación, una aparente estricta observancia del descanso deja de ser grata a Dios. Se ha perdido lo esencial: el amor. Por eso, la interpelación del descanso sin el amor nos plantea el problema del culto.

B. Dialéctica del culto

El trabajo de Jesús es vivido en el ámbito de la adoración y del culto al Padre. El concepto de culto que se hereda del Antiguo Testamento con la separación entre lo sagrado y lo profano en personas, lugares y tiempos, es esencialmente modificada en el sacerdocio de Cristo. Frente a la distinción que separa la persona sagrada del mundo profano, Jesús se inserta en el pueblo y se identifica con él (He 2, 17-18). Frente a un sacerdocio que se limita a determinados actos rituales, el sacerdocio de Cristo se extiende a toda la vida y sufrimientos (He 5, 1-10), y frente al ejercicio mismo de la función sacerdotal en el lugar sagrado sacrificando holocaustos y víctimas, Jesús ejerce su poder sacerdotal, fuera del lugar sagrado, fuera de la ciudad santa (He 13,12) y se ofrece a sí mismo.

En el AT se ofrecen *frutos* del trabajo; en el NT la vida misma de quien estuvo dedicado a transformar el mundo pecador en Reino de Dios. El *fruto* de este tipo de trabajo es la comunidad de personas renacidas en el Espíritu.

La antítesis del culto a Dios es *el culto a los ídolos*. El trabajo que debe someterse a Dios, puede rebelarse contra Él. La materia puede

sustituir al Espíritu. El fruto del trabajo puede desviarse del holocausto y convertirse en objeto de adoración. También el trabajo en la sociedad en vez de glorificar a Dios puede encaminarse a los ídolos del poder, del tener, del placer.

El trabajo de Jesús se ejerce sobre todo en la transformación de la vida social. Se trata de verdadero *trabajo* con resistencias (como en el mundo de la materia); con una situación inicial y otra final conseguida mediante el trabajo. Pero también en este tipo de trabajo hay tentaciones de idolatría, esta vez no de imágenes que reproducen a Dios físicamente, sino de divinizaciones de las *abstracciones sociales* (ley, nación, estado y aun la misma Iglesia) como realidades independientes de las personas concretas que las sustentan. En la vida de Jesús, tal abstracción social se refleja sobre todo en la interpretación de la ley del sábado; se pone el sábado antes que el hombre.

Jesús subordina toda su obra al Padre, sin ninguna concesión a tentaciones idolátricas. En el desierto, al ser tentado, relativiza el poder económico (multiplicar panes), el político (adorar los poderes de este mundo), el cultural-religioso (descender del pináculo del templo). Ninguna de estas realidades visibles se vuelve proyecto alternativo que aleje a Jesús de la voluntad del Padre.

En la tentación entre el culto a Dios y el culto a los ídolos, en ese antagonismo, se sitúa el trabajo de Jesús, y también el culto de su sacerdocio.

El trabajo de Jesús de transformar conciencias y corazones es rechazado por aquellos que resisten al Reino. Los misterios de su Pasión y de su muerte parecerían demostrar el fracaso de su tarea. Sin embargo, por la Resurrección, la Iglesia comprende el sentido total del trabajo de Jesús, de su actividad en el mundo.

Por eso, el misterio pascual (muerte y resurrección de Jesús) celebrado en la Eucaristía es el punto más elevado del sentido del trabajo. Si todas las reflexiones anteriores pueden articularse en unidad, ésta se encuentra en la Eucaristía como sentido plenisimo del trabajo y, por tanto, como verdadera culminación de la *espiritualidad del trabajo*.

En efecto, en la Eucaristía se recoge el trabajo del campesino que produce el pan y el vino. Como en el AT los frutos de la tierra son ofrecidos a Dios reconociendo que El es la fuente de todos los bienes, el creador de cielos y tierra, el liberador de su Pueblo. La síntesis de la tierra y del hombre que la trabaja es ofrecida en medio de una comunidad vinculada también al 'trabajo' del anuncio de la Palabra, de la fe y de la conversión, dimensión del trabajo social de edificar el cuerpo de Cristo.

Este ofertorio explícito contiene los muchos trabajos manuales, intelectuales, sociales, cuyos frutos son la materia, el pensamiento o la sociedad transformada. Ellos, en forma implícita, están contenidos en la ofrenda del 'fruto de la tierra y del trabajo de los hombres'.

La comunidad puede atribuir a ese pan y vino todo ese conjunto de sentidos. Pero hay algo más rico aún. Al ofrecerlos, la comunidad recuerda el gesto de Jesús antes de morir; su gran trabajo sacerdotal, puesto que estos objetos (pan y vino) en medio de estos sujetos (comunidad) son memorial del sacrificio de Jesús, de su muerte y de su resurrección.

La fe de la Iglesia reconoce, pues, por la acción del Espíritu, la presencia de Jesús en las especies de pan y vino. No hay comunión sacramental más profunda entre el Espíritu y la materia, que estos pedazos de materia de este mundo en los cuales está contenido el Espíritu.

La gran tentación de la idolatría es querer reproducir con la materia, fruto del trabajo humano, al Dios invisible. La materia se separaba —como ídolo— y se oponía a Dios. El fruto del trabajo humano se volvía alienación.

En la Eucaristía, el Espíritu está en lo que vemos y tocamos como materia. No se reproduce un 'rostro', por una reproducción física, sino 'un gesto', un momento de la historia que es siempre divino: dar la vida por los demás, por amor.

Lo *objetivo* del pan y vino, nos conduce en la fe a lo inter-subjetivo de la comunión con Dios y con los hermanos. Nunca algo que nuestras manos hicieron, como el pan y el vino, pudo ser tan portador de sentido como cuando el Espíritu los transforma en cuerpo y sangre del Señor, entramos en comunión con El y nos hacemos 'memoria' de su pasión, dispuestos a dar la vida por los demás. Ahora bien, la manera cotidiana de dar la vida por los otros es precisamente el trabajo. Por eso, en todo trabajo hay algo de la Pascua de Jesús, porque hay en él una bifurcación que lleva a la muerte del culto idolátrico y a la vida del Dios verdadero. La 'conversión' desde los ídolos a Dios pasa de alguna manera por el trabajo y su sentido.

El misterio de la Pascua queda como 'matriz' de todo trabajo, como 'sello' de toda actividad humana. Porque todo ello entraña fatiga, esfuerzo, pero también gozo y alegría.

El aspecto de *esfuerzo* del trabajo está explicado en Gn 2-3, como un 'castigo' por la desobediencia a Dios. A veces se habla de la 'maldición' del trabajo, por una falsa interpretación de este pasaje. Si el trabajo fuese castigo, mal podría hacernos imágenes de Dios. Lo que tiene de carácter punitivo es el aspecto costoso y difícil del trabajo, o los pocos resultados de él. Las bendiciones y maldiciones de Dios a su pueblo (cfr. Lv 26) se expresan como abundancia y propiedad, o como escasez y despojo de los frutos del propio trabajo.

La realidad tan humana del pecado, queda marcada en el trabajo, si éste tiene lugar tan central en la vida humana.

El fracaso aparente de Jesús en la transformación de la sociedad muestra el poder del mal, del pecado, de las resistencias al Reino. Sin embargo, Jesús no ahorró ningún esfuerzo en su trabajo y su victoria es

cierta con la Resurrección. El trabajo entra en la vida y muerte redentora de Jesús. Todo trabajo humano entraña esfuerzo, como participación, de alguna manera, en la actividad redentora, y alegría como fruto de la redención.

A esta analogía pascual que tiene todo trabajo, dedica el Papa el último número de *Laborem Exercens*. El Papa subraya el aspecto de *muerte*. No sólo la muerte del hombre, sino la de Cristo. "El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre, que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte de cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día, en la actividad que ha sido llamado a realizar... En el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención con el cual Cristo ha aceptado su cruz por nosotros" (LE 27 c,e).

El trabajo nos recuerda también la Resurrección. Es como un gran 'pregón pascual' porque en todo trabajo existe un bien realizado: "En el trabajo, merced a la luz que penetra dentro de nosotros por la resurrección de Cristo, encontramos siempre un tenue resplandor de la vida nueva, del nuevo bien, casi como un anuncio de los nuevos cielos y otra tierra nueva, los cuales precisamente mediante la fatiga del trabajo son participados por el hombre y por el mundo. A través del cansancio y jamás sin él. Esto confirma, por una parte, lo indispensable de la cruz en la espiritualidad del trabajo humano; pero, por otra parte, se descubre en esta cruz y fatiga un bien nuevo que comienza con el mismo trabajo: con el trabajo entendido en profundidad y bajo todos sus aspectos, y jamás sin él. ¿No es ya este nuevo bien —fruto del trabajo humano— una pequeña parte de aquella 'tierra nueva' en la que mora la justicia? ¿En qué relación está ese nuevo bien con la resurrección de Cristo si es verdad que la múltiple fatiga del trabajo del hombre es una pequeña parte de la cruz de Cristo?" (LE 27 e,f). La interrogación suscitada es pertinente. Si el trabajo participa del misterio de la muerte, también debe significar resurrección. La alegría del producto realizado es como una anticipación de la alegría escatológica. No es todavía ella misma, pero la anuncia y por eso tiene sentido toda mejora del mundo y de la sociedad. La espera de la tierra nueva no amortigua sino aviva la preocupación de perfeccionar esta historia (cfr. GS 39).

De los trabajos humanos, el que más participa del misterio pascual es aquel que se encamina a *transformar* la sociedad por la liberación de los oprimidos. La espiritualidad del trabajo en último término es espiri-

tualidad de la liberación, y por ella íntimamente unida a la teología de la liberación y al proceso de la liberación como tarea histórica de los oprimidos.

En efecto, no basta con dominar la naturaleza por el trabajo (segunda dialéctica, del poder) si olvidamos que la imagen de Dios es no sólo la del *colaborador* en la creación, sino también la del *liberador* de la esclavitud (primera dialéctica). Si disociamos ambas dialécticas, podemos admirarnos ante las maravillas del mundo moderno altamente tecnificado (señal de progreso y poder) y ocultar las más terribles esclavitudes que este mismo mundo técnico está imponiendo a naciones y continentes enteros.

Pero, por el contrario, si procuramos la imagen de Dios en el hombre, como el que domina la tierra *en medio de una comunidad de personas*, ya que el Dios cristiano no es el individuo poderoso sino la comunión de amor entre las personas, entonces sí, nuestro trabajo mantendrá las dos dialécticas del movimiento descendente y subirá a su vez en las dos del movimiento ascendente, como glorificación a Dios.

La espiritualidad del trabajo se torna no sólo *crístocéntrica* sino también *trinitaria*. La verdadera imagen del Dios cristiano no puede darse en la individualidad aislada, por más que domine el mundo con su técnica. A lo más se reproduce una dialéctica, la del poder y la imagen. En Jesucristo, nuestro concepto de Dios se ha enriquecido al contemplar el misterio trinitario como comunión de personas. Aquí tiene su lugar la dialéctica de la libertad. Dominar la tierra *desde* la libertad de todos los hombres, y por la comunión de toda la humanidad, he ahí la verdadera y auténtica imagen de Dios. Los espacios de contemplación —el descanso en medio del trabajo— nos muestran las personas en comunión, que reproducimos con nuestro trabajo solidario y fraternal. Esa es la ofrenda de nosotros mismos: "Les exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios a que se ofrezcan como hostia viva, santa y agradable a Dios: este es el culto espiritual de ustedes. No se conformen con este mundo, sino transformense, renovando sus mentes, para poder discernir cual es la voluntad de Dios, lo que es bueno, agradable y perfecto" (Ro 12, 1-2).

Trabajo y culto (tercera y cuarta dialécticas) son el eco del sentido de Dios. A un modo de ser y de actuar de Dios corresponde, si la imagen es fiel, un modo de ser y de actuar del hombre.

Conclusión

Las cuatro dialécticas, cada una de ellas con tres momentos, y la distinción de movimientos descendente y ascendente, y de perspectivas del Antiguo y Nuevo Testamento pueden parecer una atomización de un hecho tan simple y cotidiano como el trabajo. Pero era necesario detenernos en el análisis de las dialécticas antes de llegar a la síntesis.

En el plano lógico podríamos decir que el trabajo que domina las fuerzas de la naturaleza tiene su mayor plenitud de sentido cuando es ofrecido a Dios, por quien es su imagen, en la doble acción de creación y liberación. También, en el nivel lógico, comprendemos la plenitud de este proceso cuando está asociado al trabajo de Jesús, Hijo de Dios, liberador del pecado y de todas sus consecuencias.

Pero el plano de las ideas, aun en su convergencia sintética, es insuficiente para una espiritualidad, porque esta supone un *encuentro* entre el espíritu del hombre y el Espíritu de Dios. Tal encuentro se da en la profundidad del silencio y de la adoración del misterio de Dios, al cual cada uno de nosotros es invitado a entrar. Es el Espíritu el mejor guía de este encuentro y ante sus palabras, deben callar las nuestras.

PRESENTACION

Las buenas relaciones entre judíos y católicos constituyen una de las grandes preocupaciones de la Santa Sede. El hecho de que el Papa Paulo VI haya constituido el 22 de octubre de 1974 la Commissione per i rapporti con l'Ebraismo encabezada por el cardenal Johannes WILLEBRANDS da testimonio del afán de la jerarquía por prolongar las orientaciones del Concilio Vaticano II en la declaración Nostra Aetate (n. 4). Varias intervenciones recientes de S.S. el Papa Juan Pablo II han mantenido firmemente este rumbo.

Hoy MEDELLIN abre sus páginas a dos expertos del diálogo entre "ambas ramas del mismo olivo" (Ro 11, 17-24). El rabino León KLENICKI es director en Nueva York del Department of Interfaith Affairs de la Liga B'nai B'rith. El Dr. Eugene J. FISHER es secretario de la Comisión para las relaciones entre católicos y judíos de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos.

Hacemos preceder estos interesantes estudios por un texto oficial de la Santa Sede que ofrece, para los católicos, unas pautas claras sobre tan delicado asunto. En cuanto a los aportes de nuestros colaboradores, por tratarse de un diálogo amistoso sobre un telón de fondo de siglos de incomprensiones, no se sorprenderá el lector si de pronto no se siente en perfecto acuerdo con cada afirmación de los autores a quienes dejamos fraternalmente la responsabilidad de sus puntos de vista en temas todavía discutidos entre exégetas. Pero cualesquiera sean las reticencias que uno pueda expresar en este debate, creemos que ambos textos ayudarán a progresar en el camino de un mayor acercamiento entre hombres de buena voluntad, herederos de inmensas riquezas comunes.

Al publicar estas reflexiones, esta revista no quiere tomar posición en problemas políticos dolorosos que enfrentan a hijos de Abraham llamados a vivir como hermanos. El corazón de la Iglesia es bastante amplio como para abarcar en su amor a todos los hombres de todas las naciones. La reflexión del P. Salvador CARRILLO nos recuerda que la bendición otorgada a Abraham y a sus descendientes (Gn 12, 1-3) es misión de ser instrumentos de paz para todos los pueblos, de contagiar amor y justicia en el mundo entero.

A. M.

Notas para una correcta presentación de los judíos en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica

Comisión para las Relaciones Religiosas con los Judíos

El Papa Juan Pablo II decía, el 6 de marzo de 1982, a los delegados de las Conferencias Episcopales y otros expertos, reunidos en Roma para estudiar las relaciones entre Iglesia y Judaísmo: "...os habéis interesado, durante vuestra reunión, de la enseñanza católica y de la catequesis, en relación con los judíos y el judaísmo... Se debería llegar a que esta enseñanza, en los diversos niveles de formación religiosa, y en la catequesis impartida a niños y adolescentes, presentará a los judíos y el judaísmo, no sólo de manera honesta y objetiva, sin ningún prejuicio y sin ofender a nadie, sino mejor todavía con una conciencia viva de la herencia" común a judíos y cristianos.

En este texto, tan denso de contenido, el Papa se inspiraba visiblemente de la Declaración conciliar "Nostra Aetate" N. 4, donde se dice:

"Por consiguiente, procuren todos no enseñar cosa alguna que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, tanto en la catequesis como en la predicación de la palabra de Dios". Tenía también presentes estas palabras: "Como es... tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos".

Igualmente, las "Orientaciones y Sugerencias para la aplicación de la Declaración conciliar 'Nostra Aetate' N.º 4" concluyen el capítulo III, intitulado "Enseñanza y Educación", donde se enumeran una serie de indicaciones concretas destinadas a ser puestas en práctica en uno y otro campo, con esta recomendación:

"La información acerca de estas cuestiones debe ser impartida a todos los niveles de enseñanza y educación del cristiano. Entre los medios de información, revisten particular importancia los siguientes:

- Manuales de catequesis;
- Libros de historia;
- Medios de comunicación social (prensa, radio, cine, TV).

El empleo eficaz de estos medios presupone una específica formación de los profesores y de los educadores en las escuelas, así como en los Seminarios y Universidades" (AAS 77, 1975, p. 73).

Los párrafos que siguen se proponen servir a este propósito.

I. Enseñanza Religiosa y Judaísmo

1. En la Declaración conciliar "Nostra Aetate" N. 4, el Concilio habla del "vínculo" que une "espiritualmente" a cristianos y judíos; así como del "gran patrimonio espiritual común" a ambos, y afirma todavía que "la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de la fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios".

2. En razón de estas relaciones únicas, existentes entre cristianismo y judaísmo, "vinculados en el nivel mismo de su propia identidad" (Juan Pablo II, discurso del 6 de marzo de 1982), relaciones "fundadas en el designio del Dios de la Alianza" (ib.), los judíos y el judaísmo no debería ocupar un lugar tan sólo marginal y ocasional en la catequesis (y la predicación). Su presencia indispensable debe ser en ella integrada de manera orgánica.

3. Este interés por el judaísmo en la enseñanza católica no tiene solamente un fundamento histórico o arqueológico. Como decía el Santo Padre, en el discurso varias veces citado, después de mencionar el "patrimonio común" entre Iglesia y judaísmo, que es "considerable": "Hacer el inventario de este patrimonio en sí mismo, pero también teniendo en cuenta la fe y la vida religiosa del pueblo judío, *tal como se la profesa y practica hoy*, puede ayudar a entender mejor determinados aspectos de la vida de la Iglesia" (subrayado nuestro). Se trata por consiguiente de una preocupación *pastoral* por una realidad siempre viva en estrecha relación con la Iglesia. El Santo Padre ha presentado esta realidad permanente del pueblo judío con una notable fórmula teológica, en su alocución a los representantes de la comunidad judía de Alemania Federal, en Maguncia, el 17 de noviembre de 1980: "...el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, nunca revocada...".

4. Es preciso referir ya aquí el texto en el cual las "Orientaciones y Sugerencias" (I) han procurado definir la condición fundamental del diálogo: "Respetar al interlocutor tal como es", "entender mejor los elementos fundamentales de la tradición religiosa judía", y además procurar "captar los rasgos esenciales con que los judíos se definen a sí mismos a la luz de su actual realidad religiosa" (Intr.).

5. La singularidad y la dificultad de la enseñanza cristiana acerca de los judíos y el judaísmo consisten sobre todo en la exigencia de retener a la vez ambos términos de varias expresiones dobles, en las que se expresa la conexión entre las dos economías del Antiguo y del Nuevo Testamento:

- Promesa y cumplimiento
- Continuidad y novedad
- Singularidad y universalidad
- Unicidad y ejemplaridad.

Importa que el teólogo o el catequista que quiera tratar de este tema, se preocupe de hacer ver, en la práctica misma de su enseñanza, que:

- La promesa y el cumplimiento se iluminan mutuamente.
- La novedad consiste en una transformación de lo que ya existía antes.
- El carácter singular del pueblo del Antiguo Testamento no es exclusivo, sino que está abierto, en la visión divina, a una extensión universal.
- El carácter único de ese mismo pueblo existe en función de una ejemplaridad.

6. Finalmente, “en este campo, la imprecisión y la mediocridad causarían grave daño” al diálogo judeo-cristiano (Juan Pablo II, discurso del 6 de marzo de 1982). Pero sobre todo dañarían, puesto que se trata de enseñanza y educación, a la “propia identidad” cristiana (ibid.).

7. “En virtud de su misión divina, la “Iglesia” que es “el auxilio general de salvación” y en quien se encuentra “la total plenitud de los medios de salvación” (*Unitatis Redintegratio*, N. 3), “tiene por naturaleza el deber de proclamar a Jesucristo en el mundo” (*Orientaciones y sugerencias* I). En efecto, creemos que es por él que vamos al Padre (cfr. Jn 14,6), y que “la vida eterna es que te conozcan a tí, único Dios verdadero y a tu enviado, Jesucristo” (Jn 17,3).

Jesús afirma (ibid. 10,16) que “habrá un solo rebaño y un solo pastor”, Iglesia y judaísmo no pueden así ser presentados como dos vías paralelas de salvación, y la Iglesia debe dar testimonio de Cristo redentor a todos, “respetando escrupulosamente la libertad religiosa tal como la ha enseñado el Concilio Vaticano II (Declaración *Dignitatis Humanae*)” (*Orient. y Sug.* 1).

8. La urgencia y la importancia de una enseñanza precisa, objetiva y rigurosamente exacta acerca del judaísmo, a nuestros fieles, se deduce también del peligro de un antisemitismo siempre a punto de reaparecer bajo rostros diferentes. En esto, no se trata solamente de erradicar, en nuestros fieles, los restos de antisemitismo que se encuentran todavía aquí y allá, sino mucho más de suscitar en ellos, mediante la tarea educativa, un conocimiento exacto del “vínculo” (cfr. *Nostra Aetate*, N. 4) absolutamente único, que, como Iglesia, nos liga a los judíos y al judaísmo. De este modo les enseñaríamos a apreciar y amar a aquéllos que, elegidos por Dios para preparar la venida de Cristo, han conservado todo aquello que les fuera progresivamente revelado y otorgado en el curso de esta preparación, no obstante su dificultad a reconocer en él su Mesías.

II. Relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

1. Antes de referirse a cada uno de los acontecimientos de la historia, es preciso presentar la unidad de la Revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento) y del plan divino, a fin de subrayar bien que cada uno de ellos no adquiere su significación sino a la luz de la totalidad de esa historia, de la creación a la consumación. Ella concierne a todo el género humano y particularmente a los creyentes. De ese modo, el sentido definitivo de la elección de Israel aparece solamente a la luz de la realización plena (Ro 9,11) y la elección en Jesucristo se comprende todavía mejor en relación con el anuncio y la promesa (cfr. He 4, 1-11).

2. Se trata sin duda de acontecimientos singulares que conciernen a una nación singular, pero que, en la intención de Dios que revela su propósito, están destinados a recibir un significado universal y ejemplar.

Se trata además de presentar los acontecimientos del Antiguo Testamento no como hechos que tocan solamente a los judíos, sino que nos afectan también personalmente. Abraham es de veras el Padre de nuestra fe (cfr. Ro 4, 11-12; Canon romano: *patriarchae nostri Abrahæ*). Y se nos dice (1 Co 10,1): "Nuestros Padres estuvieron todos bajo la nube, todos atravesaron el mar". Los patriarcas y los profetas y otras personalidades del Antiguo Testamento han sido y serán siempre venerados como santos en la tradición litúrgica de la Iglesia oriental como también de la Iglesia latina.

3. De esta unidad del plan divino surge el problema de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La Iglesia, ya en los tiempos apostólicos (cfr. 1 Co 10,11; He 10,1), y luego constantemente en su tradición, ha resuelto ese problema sobre todo con la ayuda de la tipología lo cual subraya el valor primordial que en el Antiguo Testamento debe haber en la perspectiva cristiana. No obstante, la tipología suscita en no pocos un malestar y ello es quizá indicio de un problema irresuelto.

4. En el uso de la tipología, cuya doctrina y cuya práctica hemos recibido de la Liturgia y de los Padres de la Iglesia, se tendrá cuidado, pues, de evitar toda transición del Antiguo Testamento que fuera considerada solamente como ruptura. La Iglesia, con la espontaneidad del Espíritu que la anima, ha condenado enérgicamente la actitud de Marción (*) y se ha opuesto a su dualismo.

5. Interesa igualmente acentuar que la interpretación tipológica consiste en leer el Antiguo Testamento como preparación, y, bajo ciertos aspectos, como esbozo y anuncio del Nuevo (cfr. vgr. He 5, 5-10, etc.). Cristo es, a partir de éste, la referencia clave de las Escrituras: "la roca era Cristo" (1 Co 10,4).

* Personaje de tendencias gnósticas, del siglo segundo d.C., quien rechazaba el Antiguo Testamento y una parte del Nuevo, como obra de un Dios malo, de un demiurgo. La Iglesia ha reaccionado con vigor frente a esta herejía. (cf. Ireneo).

6. Es entonces verdad, y es preciso asimismo subrayarlo, que la Iglesia y los cristianos leen el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento de Cristo, muerto y resucitado, y que, por este motivo, hay una lectura cristiana del Antiguo Testamento que no coincide necesariamente con la lectura judía. De este modo, identidad cristiana e identidad judía deben ser cuidadosamente distinguidas en sus respectivas lecturas de la Biblia. Pero esto nada quita del valor del Antiguo Testamento en la Iglesia e impide que los cristianos puedan a su vez aprovechar con discernimiento de las tradiciones de la lectura judía.

7. La lectura tipológica no hace más que manifestar las riquezas insondables del Antiguo Testamento, su contenido inagotable y el misterio del que está colmado. No debe hacer olvidar que conserva su valor propio de Revelación, que el Nuevo Testamento a menudo no hará más que reasumir (cfr. Mc 12, 29-31). Por lo demás, el mismo Nuevo Testamento pide ser leído también a la luz del Antiguo. La catequesis primitiva recurría constantemente a él (cfr. vgr. 1 Co 5, 6-8; 10, 1-11).

8. La tipología significa además la proyección hacia el cumplimiento del plan divino, cuando "Dios será todo en todas las cosas" (1 Co 15,28). Esto vale también para la Iglesia, que, realizada ya en Cristo, no por eso deja de esperar su perfección definitiva, como Cuerpo suyo. El hecho que el Cuerpo de Cristo tienda todavía hacia su estatura perfecta (cfr. Ef 4, 12-13), nada detrae al valor del ser cristiano. Igualmente, la vocación de los patriarcas y el Exodo de Egipto no pierden su importancia y su consistencia propia en el plan de Dios porque son, a la par, etapas intermediarias de ese plan (cfr. vgr. *Nostra Aetate* n. 4).

9. El Exodo, por ejemplo, representa una experiencia de salvación y de liberación que no se concluye en sí misma, sino al contrario, llevan en sí, además de su significación propia, el germen de un desarrollo ulterior. La salvación y la liberación han sido ya realizadas en Cristo y a la vez se realizan gradualmente por los sacramentos en la Iglesia. Así se prepara el cumplimiento definitivo del plan de Dios, que espera entonces su definitiva consumación con el retorno de Jesús, como Mesías, por el cual rezamos cada día. El Reino, por el cual oramos igualmente todos los días, será entonces finalmente instaurado. Entonces, la salvación y la liberación habrán transformado en Cristo a los elegidos y a la totalidad de la creación (cfr. Ro 8, 19-23).

10. Además, al subrayar la dimensión escatológica del cristianismo, se adquirirá una más viva conciencia del hecho que el pueblo de Dios de la antigua y de la nueva Alianza, tiende hacia metas análogas: la venida, o el retorno, del Mesías, aún si se parte de dos puntos de vista diferentes. Y nos daremos cuenta con mayor claridad de que la persona del Mesías, en relación con la cual el pueblo de Dios está dividido, es también para él un punto de convergencia (cfr. "*Sussidi per l'ecumenismo*" de la diócesis de Roma, n. 140). Se puede así decir que judíos y cristianos se encuentran en una esperanza comparable, fundada sobre una misma promesa hecha a Abraham (cfr. Gn 12, 1-3; He 6, 13-18).

11. Atentos al mismo Dios que ha hablado, suspendidos a la misma palabra, nos corresponde dar testimonio de una misma memoria y de una

común esperanza en Aquel que es el Señor de la historia. Deberíamos así asumir nuestra responsabilidad de preparar el mundo a la venida del Mesías, operando juntos por la justicia social, el respeto de los derechos de la persona humana y de las naciones, en orden a la reconciliación social e internacional. A ello somos impulsados, judíos y cristianos, por el precepto del amor del prójimo, una común esperanza del Reino de Dios y la gran herencia de los Profetas. Inculcada desde temprano por la catequesis, una concepción semejante educaría de manera concreta a los jóvenes cristianos a una relación de cooperación con los judíos, yendo más allá del simple diálogo (cfr. *Orient. y Sug.* IV).

III Raíces Judías del Cristianismo

1. Jesús era judío y no ha dejado nunca de serlo. Su ministerio se ha limitado, voluntariamente, a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15,24). Jesús era plenamente un hombre de su tiempo y de su ambiente, el ambiente judío palestino del siglo I d.C., cuyas angustias y esperanzas ha compartido. Esta afirmación no es más que una acentuación de la realidad de la Encarnación, y del sentido mismo de la historia de la salvación, como nos ha sido revelado en la Biblia (cfr. Ro 1, 3-4; Gá 4, 4-5).

2. La relación de Jesús con la ley bíblica y sus interpretaciones más o menos tradicionales son ciertamente complejas. Respecto de ella ha dado pruebas de una gran libertad (cfr. las "antítesis" del Sermón de la Montaña: Mt 5, 21-48, con la debida consideración de las dificultades exegéticas; cfr. también la actitud de Jesús ante una observancia rigurosa del sábado: Mr 3, 1-6 etc.).

Pero, por otra parte, no cabe duda de que quiere someterse a la ley (cfr. Gá 4,4), ha sido circuncidado y presentado al Templo, como cualquier otro judío de su tiempo (cfr. Lc 2, 21-22-24), y fue educado para observarla. Exhortaba a respetarla (cfr. Mt 5, 17-20), e invitaba a obedecerla (cfr. Mt 8, 4). El ritmo de su vida estaba marcado por la observancia de las peregrinaciones, con ocasión de las grandes fiestas, y ello desde su infancia (cfr. Lc 2, 41-50; Jn 2, 13; 7,10, etc.). Con frecuencia se ha notado, en el Evangelio de Juan, la importancia del ciclo de las fiestas judías (cfr. 2, 13; 5,1; 7,2; 10,37; 10,22; 12,1; 13,1; 18,28; 19,42, etc.).

3. Conviene notar todavía que Jesús enseña a menudo en las sinagogas (cfr. Mt 4,23; 9, 35; Lc 4, 15-18; Jn 18, 20, etc.) y en el Templo (cfr. Jn 18, 20, etc.), que frecuentaba, como sus discípulos, incluso después de la resurrección (cfr. vgr. Hch 2, 46; 3, 1; 21,26, etc.). Ha querido insertar en el contexto del culto en la sinagoga la proclamación de su mesianidad (cfr. Lc 4, 16-21). Pero sobre todo ha querido realizar el acto supremo del don de sí mismo en el marco de la festividad pascual (cfr. Mr 14, 1.12 y paralelos; Jn 18, 28). Y ello permite comprender mejor el carácter de "memorial" de la Eucaristía.

4. El Hijo de Dios se ha encarnado así en un pueblo y una familia humana (cfr. Gá 4,4; Ro 9,5), lo cual no quita nada al hecho de que haya nacido por todos los hombres, antes al contrario (alrededor de su

cuna están los pastores judíos y los magos paganos: Lc 2, 8-20; Mt 2, 1-12; y de que haya muerto por todos (al pie de la cruz, de nuevo encontramos los judíos, María y Juan entre ellos: Jn 19, 25-27, y los paganos, como el centurión: Mr 15,39 y paralelos). De esta manera, Jesús ha hecho uno de los dos pueblos, en su carne (cfr. Ef 2, 14-17). Se explica entonces que hubiera, en Palestina y en otras partes, junto a la *Ecclesia ex gentibus*, una *Ecclesia ex circumcissione*, de la cual habla por ejemplo Eusebio (Hist. Eccl. IV, 5).

5. Las relaciones de Jesús con los Fariseos no fueron siempre ni del todo polémicas. Hay de esto numerosos ejemplos:

—Son fariseos quienes previenen a Jesús del peligro que corre (Lc 13,31);

—Fariseos son alabados, como el "escriba" de Mr 12,34;

—Jesús come con Fariseos (Lc 7, 36; 14, 1).

6. Jesús comparte, como la mayoría de los judíos palestinos de aquel tiempo, doctrinas propias de los Fariseos: la resurrección de los cuerpos; las formas de piedad: limosna, oración, ayuno (cfr. Mt 6, 1-18); la costumbre litúrgica de dirigirse a Dios como Padre; la prioridad del precepto del amor de Dios y del prójimo (cfr. Mr 12, 28-34). Lo mismo vale de Pablo (cfr. vgr. Hch 23,8), quien ha tenido siempre como un título honorífico su pertenencia al grupo fariseo (cfr. ib. 23, 6; 26,5; Fil 3,5).

7. Pablo, como por lo demás el mismo Jesús, ha utilizado métodos de lectura y de interpretación de la Escritura y de enseñanza a los propios discípulos, comunes a los Fariseos de su tiempo. Es el caso del uso de las parábolas en el ministerio de Jesús, como también del método aplicado por Jesús y por Pablo, de sustentar una conclusión con una cita de la Escritura.

8. Hay que notar todavía que los Fariseos no son mencionados en los relatos de la Pasión. Gamaliel (cfr. Hch 5, 34-39) toma la defensa de los Apóstoles en una reunión del Sanhedrín.

Una presentación exclusivamente negativa de los Fariseos corre el riesgo de ser inexacta e injusta (cfr. *Orient. y sug.* Nota 1; AAS 1. c., p. 76). Si se encuentran en los Evangelios y en otras partes del Nuevo Testamento toda clase de referencias desfavorables a los Fariseos, es necesario verlas contra el telón de fondo de un movimiento complejo y diversificado. Las críticas contra tipos diferentes de Fariseos no faltan por lo demás en las fuentes rabínicas (cfr. Talmud de Babilonia, tratado Sotah 22 b etc.). El "fariseísmo", en sentido peyorativo, puede prosperar en cualquier religión.

Se puede también notar que, si Jesús se muestra severo con los Fariseos, la razón es que, entre ellos y él, existe mayor proximidad que con los demás grupos judíos del mismo período (cfr. supra n. 17).

9. Todo esto debiera contribuir a hacer entender mejor la afirmación de San Pablo (Ro 11, 16 ss.) sobre la "raíz" y las "ramas". La Iglesia y el cristianismo, con toda su novedad, encuentran su origen en el ambiente

judío del primer siglo de nuestra era, y más profundamente todavía en el "plan de Dios" (*Nostra Aetate* n. 4), realizado en los patriarcas, Moisés y los profetas (*ibid.*), hasta su consumación en Cristo Jesús.

IV Los Judíos en el Nuevo Testamento

1. Las "Orientaciones..." decían ya (nota 1): "La fórmula 'los judíos' en San Juan designa a veces, según los contextos, a 'los jefes de los judíos' o a 'los adversarios de Jesús', expresiones que formulan mejor el pensamiento del evangelista y evitan que dé la impresión de que se acusa al pueblo judío como tal".

Una presentación objetiva del papel del pueblo judío en el Nuevo Testamento debe tomar en cuenta los siguientes datos:

A. Los Evangelios son el fruto de una labor redaccional prolongada y complicada. La Constitución dogmática *Dei Verbum*, a la zaga de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* de la Pontificia Comisión Bíblica, distingue en ella tres etapas: "Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación; así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús" (n. 19).

No se excluye entonces que algunas referencias hostiles o poco favorables a los judíos, tengan como su contexto histórico los conflictos entre la Iglesia naciente y la comunidad judía.

Ciertas polémicas reflejan la condición de las relaciones entre judíos y cristianos, bien posteriores a Jesús.

Esta comprobación tiene un valor capital si se quiere recabar el sentido de algunos textos de los Evangelios para los cristianos de hoy.

De todo esto se debe tomar nota cuando se preparan las catequesis y las homilias para las últimas semanas de Cuaresma y para la Semana Santa (cfr. ya *Orient.* y *Sug II*; y ahora también los "Sussidi" de la diócesis de Roma, n. 144 b.).

B. Es claro, por otra parte, que, desde el comienzo del ministerio de Jesús, hubo conflictos entre él y ciertas categorías de judíos de su tiempo, también con los Fariseos (cfr. *Mr 2*, 1-11.24; 3,6, etc.).

C. Se da igualmente el hecho doloroso que la mayoría del pueblo judío y sus autoridades no han creído en Jesús, hecho que no es solamente un acontecimiento histórico, sino que posee importancia teológica, dimensión cuyo significado San Pablo procura interpretar (*Ro cap. 9-11*).

D. Tal hecho, acentuado a medida que se desarrollaba la misión cristiana, sobre todo entre los paganos, ha llevado a una inevitable ruptura entre el Judaísmo y la Iglesia naciente, a partir de este momento irreduciblemente separados y divergentes en el plano mismo de la fe, situación que se refleja en la redacción de los textos del Nuevo Testamento, y en

especial en los Evangelios. No se trata de disminuir o disimular esta ruptura; ello no haría más que perjudicar la identidad de cada uno. No obstante, la ruptura no suprime ciertamente el "vínculo" espiritual del cual habla el Concilio: (*Nostra Aetate*, n. 4); y algunas de cuyas dimensiones nos proponemos elaborar en el presente texto.

E. Al reflexionar sobre el hecho aludido, a la luz de la Escritura, y especialmente de los capítulos citados de la carta a los Romanos, los cristianos no deben nunca olvidar que la fe es un don libre de Dios (cfr. Ro 9,12) y que la conciencia ajena no debe ser juzgada. La exhortación de San Pablo a no "engreirse" (Ro 11, 18) respecto de la "raíz" (ib.), cobra aquí todo su sentido.

F. No se puede poner en un mismo plano a los judíos que conocieron a Jesús y no creyeron en él, o los que se opusieron a la predicación de los apóstoles, con los que vinieron después y con los judíos de nuestro tiempo. Si en la responsabilidad de aquéllos en su actitud frente a Jesús permanece un misterio de Dios (cfr. Ro 11, 25), éstos se encuentran en una situación del todo diferente. El Segundo Concilio Vaticano (Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa) enseña que "todos los hombres deben estar inmunes de coacción... y ello de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella..." (n. 2). Esta es una de las bases sobre las que se apoya el diálogo judeo-cristiano, promovido por el Concilio.

2. La delicada cuestión de la responsabilidad por la muerte de Cristo debe ser encarada en la óptica de la Declaración conciliar "*Nostra Aetate*" y las "Orientaciones y sugerencias" (III). "Lo que se hizo en la Pasión de Cristo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy", aunque las autoridades de los judíos, con sus seguidores, reclamaron la muerte de Cristo". Y más abajo: "Cristo... abrazó voluntariamente, movido por inmensa caridad, su pasión y muerte por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación" (*Nostra Aetate*, n. 4).

El Catecismo del Concilio de Trento enseña además que los cristianos que pecan son más culpables de la muerte de Cristo que los pocos judíos que en ella intervinieron: éstos en efecto, "no sabían lo que hacían" (Lc 23, 34) y nosotros, en cambio, lo sabemos demasiado bien (Parte I, cap. V, cuest. XI). En la misma línea y por la misma razón, "no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras" (*Nostra Aetate*, n. 4), aún si es verdad que "la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios" (ib.).

V La Liturgia

1. Judíos y cristianos hacen de la Biblia la substancia misma de la liturgia: en la proclamación de la palabra de Dios en la respuesta a ella, en la oración de alabanza y de intercesión por los vivos y por los muertos, en el recurso a la misericordia divina. La liturgia de la Palabra, en su

estructura propia, tiene su origen en el judaísmo. La Liturgia de las Horas y otros textos y formularios litúrgicos tienen paralelos en el Judaísmo, como también las mismas fórmulas de nuestras oraciones más venerables, entre ellas el Padrenuestro. Las oraciones eucarísticas se inspiran asimismo de modelos de la tradición judía. Como decía Juan Pablo II (alocución del 6 de marzo de 1982) "La fe y la vida religiosa del pueblo judío, tal como son vividas y profesadas todavía, (pueden) ayudar a comprender mejor ciertos aspectos de la vida de la Iglesia. Es el caso de la liturgia...".

2. Esto es particularmente visible en las grandes fiestas del año litúrgico, como la Pascua. Cristianos y judíos celebran la Pascua: Pascua de la historia, en tensión hacia el futuro, para los judíos; Pascua realizada a la muerte y la Resurrección de Cristo, para los cristianos, pero siempre a la espera de la consumación definitiva (cfr. supra n. 9). Es el "memorial", que nos viene de la tradición judía, con un contenido específico diverso en cada caso. Hay así, en una parte como en la otra, un dinamismo semejante: para los cristianos, este dinamismo confiere su significación a la celebración eucarística (cfr. la antifona "O Sacrum Convivium"), celebración pascual, y como tal, actualización del pasado, pero vivida en la espera "hasta que El venga" (1 Co 11, 26).

VI Judaísmo y Cristianismo en la Historia

1. La historia de Israel no acaba el año 70 (cfr. *Orientaciones y Sugerencias* II). Seguirá adelante, especialmente en una numerosa diáspora, que permitirá a Israel llevar a todas partes el testimonio, a menudo heroico, de su fidelidad al Dios único y "ensalzarle ante todos los vivientes" (Tb 13,4), conservando siempre la memoria de la tierra de los antepasados en lo más íntimo de su esperanza (cfr. *Seder* pascual).

Los cristianos son animados a comprender este vínculo religioso, que hunde sus raíces en la tradición bíblica, sin por eso apropiarse una interpretación religiosa particular de esta relación (cfr. Declaración de la Conferencia de los Obispos católicos de los Estados Unidos, 20 de noviembre de 1975).

Por lo que toca a la existencia del Estado de Israel y sus opciones políticas, deben ser encaradas en una óptica que no es en sí misma religiosa, sino referida a los principios comunes del derecho internacional.

La persistencia de Israel (cuando tantos pueblos antiguos han desaparecido sin dejar rastros) es un hecho histórico y a la vez un signo que pide ser interpretado en el plan de Dios. Es preciso, en todo caso, liberarse de la concepción tradicional de un pueblo *castigado*, que habría sido conservado para servir de *argumento viviente* para la apologética cristiana. Es siempre el pueblo electo, "el olivo legítimo en el cual han sido injertadas las ramas del olivo silvestre, que son los gentiles" (Juan Pablo II, 6 de marzo de 1982, aludiendo a Ro 11, 17-24). Se tendrá presente cuán negativo es el balance de las relaciones entre judíos y cristianos, durante dos milenios. Se recordará también que esta permanencia de Israel ha

sido acompañada por una continua creatividad espiritual, el período rabínico, durante la Edad Media, y en los tiempos modernos, a partir de un patrimonio que por mucho tiempo, nos ha sido común, de tal manera que "la fe y la vida religiosa del pueblo judío, tal como son vividas y profesadas todavía hoy, (pueden) ayudar a comprender mejor ciertos aspectos de la vida de la Iglesia" (Juan Pablo II, 6 de marzo de 1982). La catequesis debería, por otra parte, ayudar a comprender el significado para los judíos de su exterminación durante los años 1939 a 1945 y de sus consecuencias.

2. La educación y la catequesis deben ocuparse del problema del racismo, siempre activo en las diferentes formas de antisemitismo. El Concilio presentaba el problema de este modo: "Además, la Iglesia... consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada, no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos" (*Nostra Aetate* n. 4). y las *Orientaciones* comentan: "Los vínculos espirituales y las relaciones históricas que unen a la Iglesia con el judaísmo, condenan como contrarias al espíritu mismo del cristianismo todas las formas de antisemitismo y discriminación, cosa que de por sí la dignidad de la persona humana basta para condenar" (Preámbulo).

VII Conclusiones

□ La enseñanza religiosa, la catequesis y la predicación deben disponer, no sólo a la objetividad, la justicia y la tolerancia, sino a la comprensión y al diálogo. Nuestras dos tradiciones tienen un parentesco tan estrecho que no se pueden ignorar. Es preciso exhortar a un conocimiento mutuo a todos los niveles. Porque se comprueba una penosa ignorancia, en especial de la historia y de las tradiciones del judaísmo, del cual sólo los aspectos negativos y a menudo caricaturales, parecen ser parte del bagaje común de muchos cristianos.

A esto estas Notas se proponen poner remedio. De esta manera, el texto del Concilio y de las *Orientaciones* y *Sugerencias* serán más fácilmente puestos en práctica.

Johannes Cardenal Willebrands
Presidente

Pierre Duprey
Vicepresidente

Jorge Mejía
Secretario

Junio 24 de 1985

La Raíz y las Ramas

El Judaísmo Rabínico y el Cristianismo de los Primeros Tiempos

Introducción

Relaciones teológicas e históricas entre el Judaísmo y el Cristianismo

El Concilio Vaticano II enfatizó los "lazos espirituales" que ligan a la Iglesia y al pueblo judío "al nivel mismo de su identidad". Dicha relación, creemos, es una relación vital tal como la de dos ramas de un mismo olivo. La imagen que se utiliza aquí está tomada de san Pablo, en Romanos 9-11. En ella, la raíz es el Israel bíblico, la Torá y la Alianza. Las ramas son la Iglesia y el Judaísmo rabínico, e históricamente su desarrollo parte de dicha raíz común, desde el siglo primero de la Era Común (E.C.). Tomando su inspiración espiritual de la misma fuente (el Israel bíblico), el Judaísmo y el Cristianismo dan testimonio, cada uno a su modo único y sin paralelo, "de una sola memoria y de una esperanza común en El, quien es el Señor de la historia". (*Notas Vaticanas sobre la Correcta Presentación de los Judíos y del Judaísmo*, 1985).

Las características teológicas de las dos tradiciones deben respetarse en todo momento. Para los cristianos, el significado central de la historia humana se encuentra en la Venida de Cristo, en la muerte y resurrección de Jesús, mientras que para los judíos la "Venida del Mesías" no se ha presentado aún. Reconociendo esto, las *Notas Vaticanas* de 1985 nos invitan a "una mayor conciencia" de que la Iglesia y el pueblo judío "tienden hacia un fin similar en el futuro: la venida o regreso del Mesías, aún si cada uno parte de un punto de vista diferente" y a "aceptar nuestra responsabilidad para preparar al mundo a la venida del Mesías, trabajando juntos por la justicia social y por la reconciliación internacional".

Esta es la visión de las relaciones Judeo-Cristianas que corre en estas páginas. Visión de unidad, orgánica, antes que discontinua y mecánica. Al mismo tiempo, rechaza falsas nociones de "continuidad", tales como las expresadas en la idea de que el Cristianismo ha reemplazado al pueblo judío dentro del plan de salvación de Dios, o en la engañosa expresión "tradicción Judeo-Cristiana", que fue rechazada con razón por Arthur Cohen en 1970. Más bien, en conformidad con las palabras del Papa Juan Pablo II, expresadas durante su histórica visita a la Sinagoga de Roma el 13 de abril de 1986, cada tradición debe ser "reconocida y respetada dentro de su propia identidad, más allá de cualquier sincretismo y de cualquier apropiación ambigua". (*Origins*, Vol. 15:45, 24 de abril de 1986, 729-733).

Históricamente, tanto el Cristianismo como el Judaísmo rabínico tienen su origen en la misma era, la del Judaísmo del Segundo Templo. Ambos fueron conformados por sus respuestas propias a la misma gran crisis de la historia judía, la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 de la Era Común (E.C.). Ambos sobrevivieron a dicho cataclismo y a muchos más a través de los siglos, para ofrecer a la humanidad un testimonio esencial del Dios Único de Israel y del verdadero destino de la humanidad en el Reino de Dios por venir.

Ofrecemos aquí a continuación un esquema de la emergencia del Judaísmo rabínico y del Cristianismo a partir de su raíz común. Se espera que estos apuntes, aunque breves por necesidad, ayuden a los profesores y predicadores católicos y judíos para una mejor presentación de las profundas realidades del Judaísmo y del Cristianismo.

Rabino León Klenicki

Doctor Eugene J. Fisher

El Judaísmo Rabínico

Por el Rabino León Klenicki

I. Exilio y Retorno

El Judaísmo es una forma permanente de experiencia humana, orientada por Dios, y que se expresa dentro de muchas formas vitales. Incluye un pacto (Dios e Israel), una llamada y una respuesta (Abraham), una revelación (la experiencia del Siná) y un testimonio (los profetas). El Judaísmo transmite la palabra y el mandato de Dios y los implementa en la diaria realidad de la vida, tanto de los individuos como de la comunidad judía. La vida en Alianza es una escuela de santidad.

La existencia judía en Alianza ha experimentado un patrón histórico presente a través del tiempo, inclusive en el siglo XX. Es el leitmotiv del exilio y el retorno: la pérdida de la propia tierra, la Tierra Prometida por Dios a Abraham (Génesis 12, 1), y retorno a la Tierra Prometida por voluntad y mandato de Dios. Ejemplos de exilio y retorno lo son la esclavitud de Egipto y el llamado a la Alianza en el Monte Siná; el exilio de Babilonia (586 antes de la Era Común), y el regreso para la reconstrucción de Jerusalén (Esdras Nehemías); la destrucción del Templo de Jerusalén (año 70 de la Era Común) y la construcción del Santuario Interior de oración y culto por parte de los rabinos y sabios. El Siglo XX es testigo de esta repetición de exilio y retorno: el exilio de Auschwitz, la muerte de seis millones de judíos, y el retorno a la Tierra Prometida por la creación del Estado de Israel.

1. El exilio en Babilonia y la experiencia de renovación

En el año 586 A.E.C., el rey Nabucodonosor de Babilonia se apoderó de Jerusalén y obligó a sus líderes espirituales y políticos a exilarse en Babilonia. La comunidad perdió el Templo, y sintió que nunca más se podría adorar a Dios mientras estuvieran en el exilio. El Salmo 137, 1-6 describe la frustración y la tristeza de la comunidad:

Junto a los ríos de Babilonia
Allí nos sentábamos, y allí llorábamos,
Acordándonos de Sión.
Sobre los sauces
Colgamos nuestras arpas.

Y los que nos habían llevado cautivos
nos pedían qué cantásemos.

Y los que nos habían desolado,
nos pedían alegría diciendo:

“Cantadnos algunos de los cánticos de Sión”.

¿Cómo cantaremos el cántico de Dios
en tierra de extraños?

Si me olvidare de tí, Oh Jerusalén,
Pierda mi diestra su destreza.

Mi lengua se pegue a mi paladar.

El sentimiento predominante en el exilio era de crisis espiritual.
¿Existía posibilidad alguna de vivir una espiritualidad de Alianza fuera
de Jerusalén y de la Tierra Prometida?

¿Escucharía Dios las plegarias más allá del destruido Templo, centro
de la presencia de Dios (*Shejiná*)? La desesperanza de la comunidad se
describe en los escritos de Jeremías y de Ezequiel, dos profetas del exilio.
La imagen de los huesos secos, cap. 37, 1-14 de Ezequiel, es ejemplo del
vacío espiritual del pueblo, tanto como de su esperanza de renovación.
La comunidad necesitaba un cambio interno, un renacimiento interior.
Este cambio y este renacimiento ocurrieron al retornar a la vida normal.
Fue una renovación de la realidad diaria, una renovación del corazón que
precedería a la renovación del espíritu. Jeremías expresa ambas reno-
vaciones:

Así habla el Señor de los ejércitos, el Dios de Israel a todos los
desterrados que yo hice deportar de Jerusalén a Babilonia: Construyan
casas y habítenlas; planten huertas y coman sus frutos; cásen y
tengan hijos e hijas; casen a sus hijos y den a sus hijas como esposas,
para que tengan hijos e hijas: multiplíquense allí y no disminuyan.
Busquen la prosperidad del país adonde yo les he deportado, y
rueguen al Señor en su favor, porque de su prosperidad depende la
prosperidad de ustedes. (Jeremías 29, 4-7).

La renovación del espíritu requiere la *Teshuvá*, un proceso de limpieza
del alma, de arrepentimiento, que involucra la transformación de la
persona, pasando del mal y de la transgresión a la integridad de la Alianza.

La *Teshuvá* es el preludio a una renovación de la relación Dios-pueblo.
Dios llama a un nuevo pacto, a una renovación hecha con un propósito y
dentro de un significado que debería interpretar la comunidad:

Llegarán los días —oráculo del Señor— en que estableceré una nueva
Alianza con la casa de Israel y la casa de Judá. No será como la
Alianza que establecí con sus padres el día en que los tomé de la
mano para hacerlos salir del país de Egipto, mi Alianza que ellos
rompieron, aunque yo era su dueño —oráculo del Señor—. Esta es

la Alianza que estableceré con la casa de Israel, después de aquellos días —oráculo del Señor—: pondré mi Ley dentro de ellos, y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios, y ellos serán mi Pueblo. Y ya no tendrán que enseñarse mutuamente, diciéndose el uno al otro: "Conozcan al Señor". Porque todos me conocerán, del más pequeño al más grande —oráculo del Señor—. Porque yo habré perdonado su iniquidad y no me acordaré más de su pecado.

(Jeremías 31, 31-33)

El nuevo pacto se convirtió en realidad al regreso a Jerusalén. El rey Ciro de Persia venció a Babilonia y decretó que la comunidad judía debía retornar a Jerusalén y reconstruir el hogar nacional (Esdras 1, 1-4). Comenzó entonces un nuevo período de la historia judía, período que duraría unos quinientos años, hasta completarse el corpus en el cual los rabinos consignaron su interpretación teológica de la palabra de Dios.

2. La Alianza como estilo de vida

Mientras que algunos judíos permanecían en Babilonia, Esdras, Nehemías y otros líderes comunitarios dejaron Babilonia y llegaron a Jerusalén con el propósito de reconstruir la ciudad y el Templo. Ellos reorganizaron la estructura política de la nueva comunidad de acuerdo con los preceptos de la *Torá*, o sea, de acuerdo con los cinco primeros libros de la Biblia Hebrea. Esdras y Nehemías representaban los dos principales aspectos de la vida del pueblo: Esdras la renovación espiritual y Nehemías la reorganización política.

Esdras se ocupó de los deberes religiosos, litúrgicos y rituales, pero lanzó también el proceso de explicar el significado de las Escrituras, especialmente el del libro del Deuteronomio. Sus explicaciones fueron intentos de interpretar el texto con el fin de traducir en la práctica la relación sagrada Dios-Israel, dando un sentido de santidad a la vida diaria, tanto para la persona como para la comunidad.

Esdras inició el proceso de interpretación, tal como se señala en Nehemías 8:

Al llegar el séptimo mes, los Israelitas ya instalados en sus aldeas, el pueblo entero se reunió como un solo hombre en la plaza que estaba frente a la Fuente de Agua, y pidieron a Esdras el escriba que llevara el rollo de las enseñanzas de Moisés, el cual había sido dado por Dios a Israel. El primer día del séptimo mes, Esdras el sacerdote llevó las enseñanzas ante la congregación, hombres y mujeres, y a todos aquellos que podían escuchar y comprender. El leyó de allí, de frente a la plaza, ante la Fuente de Agua, desde la primera luz hasta la mitad del día...

Esdras inició un proceso de explicación y de interpretación que involucraría a maestros y escribas durante varios siglos. La interpretación im-

plica inevitablemente la reestructuración del texto con el propósito de hacerlo comprensible para el presente. El profesor Simón Rawidowicz lo define como "una revolución desde el interior", como una empresa que da nueva forma a la espiritualidad y que actualiza la Palabra y la Alianza de Dios:

"En varios grados, la interpretación vive de crisis. La crisis que la estimula será también su guía. La interpretación puede caracterizarse por una actitud especial del intérprete, quien se esfuerza por lograr un equilibrio entre preservar o rechazar ciertas formas de contenido de la palabra sometida a su interpretación, por una tensión entre continuidad y rebelión, entre tradición e innovación. La interpretación saca su fuerza tanto de una profunda adhesión al "texto" como de una cierta libertad frente a éste, una cierta distancia, un vacío sobre el cual hay que tender un puente. La interpretación es la "salida" que encuentra uno cuando tiene que escoger entre aceptar un texto tal cual o descartarlo del todo. Más de una batalla se ha luchado y perdido en el campo de la interpretación. Y la batalla continúa mientras uno se empeña en este proceso".

3. El reto de ser religioso

La tradición y la innovación inspiraron las vocaciones de innumerables generaciones de comentadores e intérpretes. Ellos fueron retados por la vida y por la historia, por la muy difícil tarea de ser religiosos en medio de una historia que los enfrentaba a varios reinos y regímenes políticos. La ley persa dió al pueblo judío la libertad política para poder continuar su existencia en fidelidad a la Alianza, iniciada por Dios en el Monte Sinaí (Exodo 20), y para explorar nuevos significados de la relación con Dios. Los judíos vivieron por todo el Medio Oriente, así como en Babilonia e Israel. En Asuán, en Egipto, por ejemplo, una colonia militar judía estaba a cargo de la seguridad del Sur de Egipto. La colonia consultaba a Jerusalén con respecto a la celebración de la Pascua y a asuntos relativos al ritual y al culto. Un consejo de ancianos, *Anshei Kneset Hagedolah*, o "los hombres de la Gran Asamblea", respondieron a sus preguntas. Poco se sabe sobre la formación y trabajos de este grupo, pero su genio interpretativo cambió la vida interna del pueblo judío, dando forma a la liturgia, al estudio del texto y al significado del sacrificio celebrado en el Segundo Templo, que fue construido por quienes regresaron de Babilonia a la Tierra Prometida.

La vida religiosa encaraba un nuevo reto luego del triunfo de Alejandro, quien conquistó y dominó todo el Oriente Medio. El rey inició algo equivalente a una ideología de conversión nacional y cultural. El helenismo esparció los ideales griegos, su filosofía y religión, su arte y cultura por todos los países conquistados por Alejandro, incluyendo la tierra de Israel. Era Atenas contra Jerusalén, valores culturales seculares

enfrentando la espiritualidad del Sinaí. La batalla, en muchos aspectos, continúa hasta el presente.

Los libros de los Macabeos, que no fueron incluidos dentro del canon de la Biblia Hebrea, describen la lucha judía por el derecho a ser diferente bajo la dominación helenista. Después de Alejandro, la dinastía seléucida dominó Jerusalén. Trató de imponer el helenismo en todos los aspectos de la vida judía, incluyendo el Templo, el cual fue profanado con figuras mitológicas e ídolos griegos. El helenismo corrompió también al sumo sacerdocio y a los líderes judíos, quienes cayeron bajo el encanto de las costumbres y tendencias intelectuales helénicas. Finalmente, los judíos se rebelaron. La rebelión fue inspirada por un grupo de líderes espirituales, los *Jasidim*, mencionados en los libros de los Macabeos como escribas que continuaron el método interpretativo de Esdras. Los *Jasidim* sondearon y exploraron la voluntad de Dios, tal y como estaba descrita por la tradición de la *Torá*. Uno de los principios era el de "hacer un cerco alrededor de la enseñanza de la *Torá* (*Pirkei Avot* 1:1), para defender y explicar la palabra de Dios, creando una "tradición de los ancianos", la cual fue reconocida como dogma básico del Judaísmo (Marcos 7,3).

El gobernante seléucida Antíoco IV prohibió la práctica de la religión judía. La revuelta contra el rey fue dirigida por Matafías, sacerdote que vivía en Modín, cerca de Jerusalén. La revuelta duró dos generaciones. Cuando la guerra terminó, el Templo fue purificado y consagrado de nuevo al Dios de Israel. Este evento se recuerda todos los años en la celebración de *Januká*, la Festividad de las Luces, a la que también se hace referencia en los Evangelios (Juan 10,22).

4. La Religión como modo de ser y de actuar

La gran preocupación de los intérpretes de la enseñanza bíblica, desde Esdras hasta el siglo segundo de la Era Común, era Dios, la voz y la palabra soberana de Dios, el modo de encarnar ésta en la vida diaria de Israel. Su misión era hallar caminos y formas para hacer de la relación de Alianza, de la elección de Israel por Dios, una realidad en la vida del Pueblo Escogido; una continua realidad del amor de Dios. Su preocupación produjo un conjunto de reglas y recomendaciones sobre cómo llevar una vida de santidad. La metodología de la santidad la llamaron *Halajá*, que a menudo se traduce como "ley", error que ha afectado la comprensión del judaísmo Rabínico durante dos milenios.

Halajá es un sustantivo que se deriva del verbo *Halaj*, ir. *Halajá* es un modo de ser y de caminar, una manifestación del Pacto con Dios, una manera de vivir y de revivir los mandatos y la asociación con Dios. Ser *halájico* es hacer de la presencia de Dios una realidad en todos los aspectos de la vida: en el momento de levantarse por la mañana, agradeciendo a

Dios por el descanso; en las comidas, agradeciendo a Dios por el alimento delicioso; durante la oración y el estudio, agradeciendo a Dios por Su presencia. *Halajá* es el gozo de guiar y de conformar la propia vida por medio de la experiencia de la Alianza, guiados por la tradición. *Halajá* es la disciplina de ser religioso y de vivir una existencia religiosa, un modo de ser con Dios y para Dios.

¿En qué consiste la explicación o implementación *halájica*? Es la Tradición Oral que completa la Tradición Escrita. Un ejemplo ilustra su significado. Exodo 20,8 recuerda a Israel que debe tener en mente el día Sábado para santificarlo. Existe la prohibición de trabajar, pero el texto bíblico, o Tradición Escrita, no da detalles específicos. No dice si el llevar un niño en los brazos pueda ser transgresión, o el caminar, o el alimentar a los enfermos, o el salvar a un prójimo. La interpretación *halájica* expone el significado del texto del Exodo de dos modos distintos. Uno es la explicación *halájica* de las órdenes de Dios, compilada a finales del segundo siglo de la E.C. en la *Mishná*. Es un conjunto de seis volúmenes que cubren todos los aspectos de la vida, desde los momentos de oración hasta el monto de una responsabilidad legal, desde el matrimonio hasta el divorcio, del sacrificio en el Templo hasta la cuestión de la pureza familiar. El mandato del Sábado, que sólo ocupa unas pocas frases del Exodo, se convierte en una sección completa de la *Mishná*, y un libro completo en el *Talmud*, que es la interpretación de la *Mishná*, compilada hacia el siglo VI E.C. Las pocas líneas de la Tradición Escrita se convirtieron en la voluminosa interpretación de la Tradición Oral, haciendo de la palabra de Dios una realidad en cada aspecto de la vida diaria.

El otro conjunto de escritos es el *Midrash*, la explicación literaria y homilética del versículo bíblico. Se exponía en la sinagoga. No cuestiona el significado normativo de los versículos bíblicos. Era más bien una respuesta a la curiosidad humana sobre el fruto del árbol en el jardín del Edén, el porqué se dio a José una hermosa capa, la envidia de sus hermanos, etc... El *Midrash* es tradición narrada en historias, dichos y parábolas. Las respuestas existenciales satisfacían a los corazones de los fieles e inspiraban en ellos el sentimiento de compromiso, renovado de generación en generación.

II. La realidad pluralista del siglo primero

La sociedad judía durante el siglo primero era una estructura compleja, donde se manifestaban varios modos de opinar y de vivir. Allí actuaban muchos grupos sociales y religiosos diferentes, tales como los saduceos, los fariseos, los esenios y los zelotas. Luego de la destrucción del Templo en el año 70 E.C. por los romanos, los fariseos fueron uno de los dos movimientos religiosos que continuaron su prédica y su actividad, siendo el otro el de los nazarenos o cristianos. La principal fuente de información

sobre la rica realidad espiritual del siglo primero es el trabajo de Flavio Josefo, historiador judío, y la literatura de los Rollos del Mar Muerto descubiertos en 1947, además de las varias referencias talmúdicas que, sin embargo, son difíciles de situar cronológicamente con exactitud.

1. La Dominación Romana

El pluralismo religioso judío existió en un país que estaba bajo la dominación política de Roma. La muerte de Herodes y la incompetencia de sus hijos, quienes heredaron el reino, dio inicio a una época de intranquilidad social y política, que terminó en ataques contra las tropas romanas y en luchas políticas judías internas. Finalmente, en el año 6 E.C., Roma decidió convertir a Judea y a sus territorios anexos en una provincia. Se nombró a un procurador para gobernar al país y el Sumo Sacerdote del Templo se convirtió en el líder religioso y en la figura política responsable ante los funcionarios romanos. El procurador tenía, sin embargo, la autoridad final. El designaba al Sumo Sacerdote y mantenía bajo su custodia las sagradas vestiduras del *Iom Kippur*. El procurador permitía al Sumo Sacerdote el uso de la sagrada vestimenta bajo la condición de "cooperar". El Sumo Sacerdote estaba, por ejemplo, obligado a ofrecer dos sacrificios por día en el Templo por el bienestar del Emperador (Josefo, *La Guerra Judía*, 2:197).

Los judíos tenían cierta independencia legal en materia religiosa por intermedio del *Sanedrín*. El Sumo Sacerdote, en virtud de su oficio, actuaba como Presidente, pero su opinión en asuntos religiosos canónicos no era tomada en serio por los setenta jueces de la corte, muchos de los cuales provenían del movimiento fariseo. El *Sanedrín* no era un instrumento de Roma, como lo era el Sumo Sacerdote, y representaba de modo más efectivo a la comunidad judía. Su interés principal era la *Halajá* y los problemas religiosos. Los jueces continuaban la tradición de los "Hombres de la Gran Asamblea", interpretando la *Halajá* y la tradición. Los fariseos se esforzaban por influenciar al *Sanedrín* con el fin de que mantuviese su distancia de la burocracia del Templo y del grupo sacerdotal saduceo.

Los jueces a menudo eran reacios a comprometerse en acciones políticas o religiosas saduceas. Un buen ejemplo es el juicio de Pedro, presentado en el Libro de los Hechos, cuando el Sumo Sacerdote trata en vano de lograr el apoyo de los fariseos contra los nazarenos, y se ve rechazado por los jueces del *Sanedrín*.

2. Los Saduceos (*Zadukim*)

Este grupo se originó hacia el siglo tercero A.E.C. y se componía mayoritariamente de sacerdotes, mercaderes y miembros de las clases altas. Los saduceos controlaban el Templo y muchos de ellos eran miembros del *Sanedrín*, consejo supremo y tribunal del Segundo Templo.

Conforme a la tradición, su nombre se deriva de Zadok, el sumo sacerdote en épocas de David y Salomón (2 Samuel 8,17 y 1 Reyes 1,34 sig.). El profeta Ezequiel seleccionó a la familia para la administración del Templo, función con la cual se identificaron hasta el año 70, momento de la destrucción del Segundo Templo.

Los saduceos seguían las prescripciones de la *Torá Escrita* y se oponían a cualquier interpretación que siguiese la tradición de la *Torá Oral*, que era la guía de los fariseos. Los saduceos hacían énfasis en el valor del sacrificio en el Templo, recordatorio de la ofrenda bíblica, como una manera de hacer bajar a Dios hacia el pueblo. Los fariseos, por su parte, a través de la disciplina del estudio, de la oración y del ejercicio *halájico*, buscaban elevar a la gente hacia el Dios Altísimo.

3. Los Fariseos

Cualquier diccionario dará como sinónimo de fariseo la palabra "hipócrita". El Diccionario Webster, por ejemplo, añade "devoción autosuficiente a ritos y ceremonias externas; demostración externa de religiosidad sin su espíritu". El movimiento ha tenido mala prensa a causa de la interpretación negativa de los escritos cristianos posteriores, compilados sesenta u ochenta años después de la muerte de Jesús, cuando los autores del Nuevo Testamento confundían a los saduceos con los fariseos (Mateo 15,1; 16,6 ss). Del mismo modo, no revela un conocimiento de los diferentes movimientos que existían dentro del Judaísmo, tales como las "escuelas" rivales de Hillel y Shammai. Se estima que dentro del movimiento fariseo había siete grupos diferentes, cada uno sosteniendo sus propias opiniones.

El Fariseísmo era un movimiento espiritual único, que renovó la vida judía luego del exilio (Esdras y los *Jasidim*) y de la destrucción del Templo. El Fariseísmo se convirtió en el movimiento de los sabios rabínicos, el cual reconstruyó el Judaísmo luego de dicha destrucción. Los sabios construyeron, basados en el estudio de la *Torá Escrita* y de la plegaria, un Templo Interno, una fortaleza de Dios que ha durado por siglos. El pensamiento rabínico dio y da aún, una guía y un sentido vital de la presencia de Dios en el pueblo, a pesar de sufrimientos tan grandes y crisis espirituales tales como la persecución romana, el aislamiento medieval, la expulsión de España en 1492 y, en nuestro siglo, la agonía del Holocausto. El Judaísmo rabínico, que es un modo de aplicar la *Halajá* a la vida diaria, era y es un proceso creativo continuado de renovación interna. Los rabinos, a través de los siglos, han interpretado y expuesto el significado de la *Torá*, para darle un significado vital cotidiano.

Los fariseos se consideraban a sí mismos los herederos de Moisés y de Esdras, exponiendo la *Torá Escrita* hasta sus últimos límites de significado y propósito. Los fariseos estaban interesados en profundizar la vida interior, en reforzar la relación de Alianza entre Dios e Israel, en implementar la

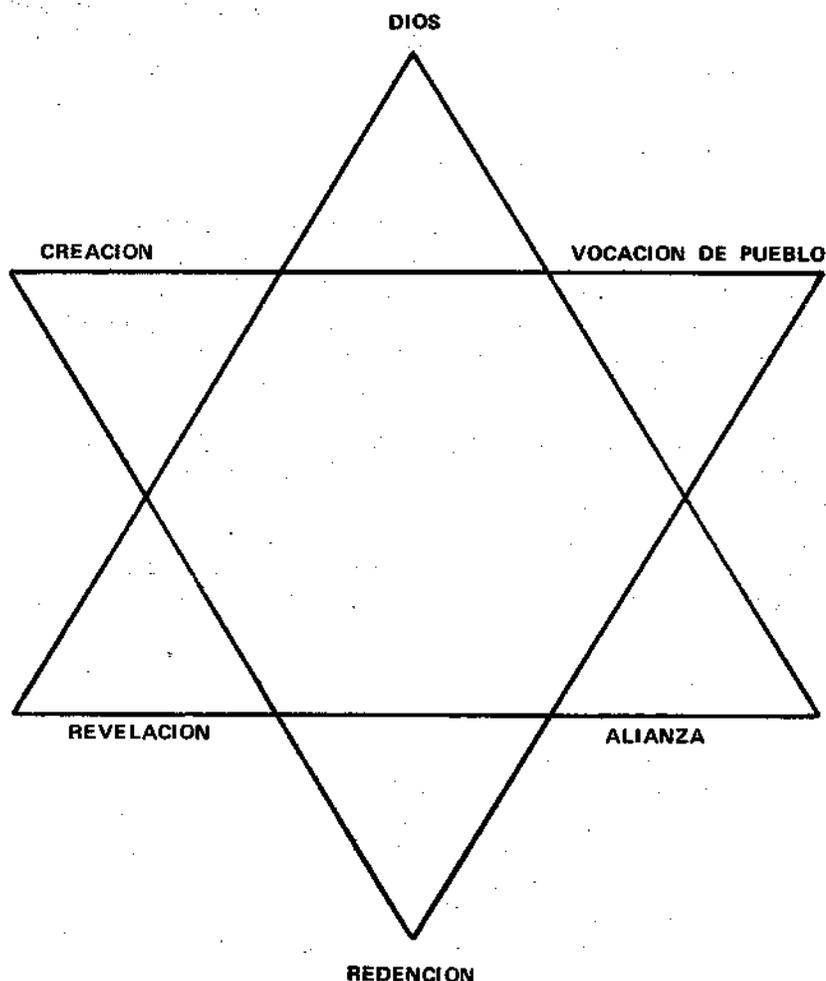
voluntad de Dios dentro de la vida diaria. Su propósito nacional era enseñar, exponer y predicar la *Torá* de Dios. Su preocupación sobre los valores religiosos era tan primordial que primaba sobre los asuntos políticos. De este modo, los rabinos estaban dispuestos a someterse, aunque sin aceptarla, a la dominación extranjera, siempre y cuando ésta no interfiriese en la vida de la *Halajá*.

El origen del nombre no está esclarecido, aunque a modo general se acepta que se deriva de la palabra hebrea *Parash*, estar separado, aquellos a quienes se aparta con el fin de alejarlos de la impureza o de las influencias paganas. En este sentido es similar a la palabra básica para "sagrado", que significa también ser apartado para Dios.

Los fariseos se relacionaban con las clases pobres y populares. Se enfrentaban a los saduceos de modo tanto ideológico como religioso, y aunque compartían el deseo de libertad, criticaban a los zelotas por estar más interesados en la independencia nacional que en la renovación espiritual. Ellos espiritualizaron el sacrificio del Templo, desarrollaron la plegaria y elaboraron la detallada observancia de los días festivos. Luego del año 70, una vez destruido el Templo por Roma, los fariseos se establecieron en Iavne, y conjuntamente con los escribas que habían quedado, terminaron la compilación de la *Mishná* y el *Midras*, convirtiendo a la sinagoga en un lugar de plegaria y de estudio que reemplazó al Templo y al servicio sacrificial. Desde tal fecha y durante siglos, el pueblo judío construyó y reconstruyó el santuario interno en la plegaria comunitaria, la observancia, la vida de familia y el destino común.

4. Las principales ideas de la Teología Rabínica conforme a la tradición farisea

El fariseísmo desarrolló una teología, a pesar de que los rabinos no consideraban su sistema una teología y que se hubieran sorprendido ante tal etiqueta. La reflexión farisea se puede representar con el símbolo de la estrella de David, cada punta siendo un concepto esencial del pensamiento rabínico. El primer triángulo sería conformado por: Dios-Creación-Vocación de Pueblo. Y el segundo por: Revelación-Alianza-Redención.



A. Dios

A Dios se le define como Uno y Unico, en conformidad con el texto deuteronomico (5:6) que se lee cada día durante los servicios en la Sinagoga. Dios es concebido por los rabinos como un ser espiritual omnipotente, todo justicia y misericordia. Dios es trascendente, aunque la divinidad se comunica con el pueblo por medio de la Presencia y el Espíritu de Dios (*Shejiná*). Dios es *Abba*, Padre, y *Shejiná*, Presencia Divina, nunca vista, pero parte activa en la historia y en los individuos.

Todo es ordenado por Dios, pero cada persona tiene el poder de escoger entre el bien y el mal, y es responsable por sus actos. El Talmud, *Shabbat 104A*, hace énfasis en que "si una persona escoge hacer el bien, los poderes del cielo la ayudarán. Si una persona escoge hacer el mal, dicho mal guiará su camino".

Los fariseos creían en la resurrección de los muertos por Dios y mantenían asimismo la creencia en otro mundo, en donde la justicia divina se haría cargo de la injusticia sobre la tierra y de la maldad humana.

B. Creación - Vocación de Pueblo

La narración bíblica de la creación no era considerada por los rabinos como un informe científico. Se la considera como la primera etapa dentro del designio divino para suministrar a la humanidad un lugar de relación de Alianza y de redención. La creación es una invitación para renovar el don de Dios. Esta idea se repite diariamente en la plegaria y recuerda al pueblo judío su obligación ante este presente divino.

Dios llamó a Abraham y le prometió una tierra y un destino: el de convertirlo en el pueblo de Dios (Génesis 12). Dios se relaciona al pueblo como su socio para ayudar a lograr el Reinado de Dios sobre la tierra. La condición de Pueblo se expresa en la liturgia. Una celebración supone diez personas presentes en la plegaria. Celebraciones tales como la Pascua requieren una familia que represente al pueblo de Israel.

C. Revelación - Alianza

Dios comparte su esencia divina con el individuo, así como con la comunidad entera. Esto se hace por la acción y por la palabra, por el fuego (zarza ardiente) y por el mandamiento, por la historia y por el arrepentimiento individual. Dios, para los rabinos, actúa en sus apariciones, pero también por medio de la palabra divina. Este hecho fue de importancia extrema para los rabinos. Ellos consideraban la entrega de la *Torá* como la más grande forma de revelación, como la suma perfección.

La revelación se relaciona con la Alianza, la cual es un pacto entre Dios y el Pueblo Escogido para la misión de dar testimonio de la Presencia y el Nombre de Dios. El Pacto está gobernado por las promesas, *Génesis 12:1-3*, entre Abraham y Dios, o por un decálogo de conducta humana (*Exodo 20*). Dios renueva su Alianza (*Jeremías 31, 31*) cuando explica qué significan su pacto y su promesa y cuando actualiza su santa voluntad en la realidad de todos los días.

D. Redención

Redención es liberación. Es el cumplimiento de la promesa de Dios por la observancia de las instrucciones de la *Halajá*, por la implementación de la Presencia y de la Alianza de Dios. La Redención es un modo de ser y de actuar, de trabajar de modo creativo dentro del Pacto divino, de hacer

realidad los mandamientos en la vida diaria. La redención es un evento histórico, es la celebración de la Pascua, la liberación de Egipto, el regreso a la Tierra Prometida luego del exilio en Babilonia y la actual historia de exilio, *Auschwitz* y el regreso a la Tierra, la creación del Estado de Israel. Redención es una experiencia personal o comunitaria, por medio del mantenimiento del Pacto y de un proceso de arrepentimiento, *Teshuvá* (Talmud, *Shabbath*, 118b). La esperanza final de redención es la venida del Mesías, quien traerá consigo un tiempo de paz y de perfección. La Redención es el comienzo del Reinado de Dios.

4. Los Esenios

Los Esenios eran una hermandad religiosa que apareció hacia el siglo segundo A.E.C. Para fines del siglo primero ya se habían asentado y organizado como comunidad monástica en la costa noroccidental del Mar Muerto. El origen de su nombre es incierto. Algunos autores lo relacionan a los *Jasidim*, los piadosos; otros prefieren traducir "los silenciosos". Una opinión más generalizada es que la palabra Esenio se deriva del arameo *Isain*, que significa "curanderos". La principal fuente de información sobre el grupo es Josefo. Los Rollos del Mar Muerto, como veremos más tarde, contribuyen a la comprensión del movimiento en cuanto que estos documentos se consideran como procedentes de una secta similar a la de los Esenios.

Los Esenios hacían énfasis en la necesidad de la piedad personal y de la separación del pecado y de la iniquidad. Creían en la inmortalidad del alma, pero rechazaban el concepto de la resurrección corporal. No aceptaban el ritual ni la burocracia del Templo y optaban por una vida retirada en los desiertos de Judea como modo de vivir su relación de Alianza con Dios.

Es muy probable que los Esenios viviesen en pequeñas comunidades de base, siguiendo una estricta observancia de las reglas y ritos de la *Torá*. Acostumbraban levantarse al amanecer para orar, dar las gracias por las comidas y observar silencio total mientras estaban reunidos. La vida que llevaban era sencilla, despreciaban el lujo y compartían sus bienes. Los recién llegados al grupo debían someterse a un rito de iniciación, por medio de la purificación, de la plegaria y de la disciplina, siendo finalmente aceptados para compartir con la comunidad las comidas y los baños rituales. El nuevo miembro debía prometer bajo juramento que practicaría una vida de piedad, de justicia con todos, ayudando a los pobres y evitando todo lujo.

Las costumbres monásticas esenias se reflejaban en el estilo de vida de Juan el Bautista y de la Iglesia naciente.

5. Los Zelotas *

Los Zelotas eran un grupo nacionalista que tomó parte en la guerra judía (66 a 73 E.C.), y Josefo los describe como terroristas que combatían el poder romano (pero debe recordarse que Josefo escribía desde Roma para una audiencia romana y que él mismo había tomado parte en la insurrección). Israel era considerado por los Zelotas como una teocracia, y Judas el Galileo, probablemente un rabino, pidió a sus hermanos judíos no pagar tributo a Roma ni reconocer al Emperador como su líder.

El Nuevo Testamento se refiere a los Zelotas, aunque las fuentes cristianas son deliberadamente poco claras con respecto a la relación entre los Zelotas y el Cristianismo de los primeros tiempos. Simón aparece como un Zelota y este grupo es llamado a veces "los galileos". Jesús fue crucificado entre dos *lestai*, palabra griega utilizada por Josefo para describir a los Zelotas (Marcos 15:27). Queda mucho por saber con respecto a ellos, además de la información dada por Josefo en *La Guerra Judía* y de las referencias dadas en el Nuevo Testamento.

6. Los Rollos del Mar Muerto

Los Rollos del Mar Muerto son una colección de escritos teológicos descubiertos en el área de Qumran, cerca del Mar Muerto, en 1947. La colección incluye textos bíblicos, así como comentarios, textos de los Apócrifos, o libros que no se hallan incluidos dentro del canon de la Biblia Hebrea, así como literatura mística de la secta.

La literatura de este grupo refleja el movimiento apocalíptico judío, compartiendo su esperanza en el fin de los tiempos, cuando se acabe el mal. Ellos adoptaron una visión religiosa fundamentalista, y vivieron retirados en el desierto. La secta observaba de modo muy estricto los mandamientos de Dios, dentro del contexto de la vida comunitaria y creían en la relación íntima con Dios y en la salvación por medio de la gracia divina. El grupo creía en la inmortalidad del alma, pero no se interesaba por la resurrección. Pertenecer a la comunidad significaba ser elegido dentro del grupo de los salvados, i.e. los "Hijos de la Gracia". Una sucesión de guías espirituales llevarían a la comunidad a la salvación. Estos líderes providenciales son Moisés, el sacerdote Zadok y, finalmente, el Maestro de Justicia, o tercer líder, quien salvaría a la comunidad.

Esta secta, perseguida por las tropas romanas, escondió sus escritos o rollos y desapareció de la historia. Podrían haber sido destruidos por los ejércitos de Roma. Sus escritos son una fuente de conocimiento del primer siglo, así como un ejemplo de su espiritualidad.

* Nota de la Redacción. Para interpretación distinta del fenómeno zelota, ver en este mismo número el artículo "Los Zelotas y la muerte de Jesús".

III La Vida de Oración

La vida de oración experimenta, durante el período rabínico, dos etapas de desarrollo: antes de la destrucción del Templo en el año 70 E.C., y después. La oración fue, desde los primeros días de Israel, un modo de relacionarse y comunicarse con Dios. La oración es palabra de adoración, de acción de gracias, de petición y de confesión, dirigida al Eterno, quien escucha y contesta las plegarias (Salmo 65:2).

Originalmente, la plegaria era sin duda espontánea, una respuesta a la presencia del Dios de la Alianza. Pero la necesidad de organizar la vida espiritual dio origen a los patrones litúrgicos (1 Crónicas 16). Los patrones normativos de oración fueron establecidos por los fariseos en un libro de oración, cuya estructura central sigue siendo prácticamente la misma hasta el presente.

1. Sacrificio en el Templo

El sacrificio en el Templo se describe en la literatura posterior a la destrucción del Templo de Jerusalén: El tratado *Tamid* del Talmud dicta el ritual del sacrificio. La víctima era cocinada, no se ofrecía viva. Seguía una comida sacramental.

Luego de la ofrenda del incienso se daba inicio a un servicio especial, que más tarde se hizo parte de la liturgia diaria. El sacerdote recitaba la bendición sacerdotal (Números 6, 24-26), el *Shema* o proclamación de la unidad de Dios: "Escucha oh Israel, Dios es nuestro Dios, Dios es uno", (Deuteronomio 6,4), seguido de las bendiciones del *Shema*. Los sacerdotes continuaban entonces el servicio sacrificial recitando los Diez Mandamientos, y dos de las Dieciocho Bendiciones, una sobre el servicio divino y la otra pidiendo a Dios que estableciese la paz sobre todos. Después del sacrificio, quien lo ofrecía oraba y recitaba pasajes de los primeros cinco libros de la Biblia o Pentateuco. En el día Sábado se ofrecía un sacrificio público adicional, compuesto por una sección de plegarias que más tarde se incorporaron al libro de oraciones bajo el nombre de *Musaf*, o sacrificio adicional.

2. El *Sidur* (Libro de Plegarias)

La destrucción del Templo marcó una época de crisis que los rabinos superaron por medio de un proceso interno de autoevaluación y de reconstrucción similar a lo que Esdras hizo después del regreso del exilio en Babilonia. El sacrificio ya no se ofrecía más y no se podía adorar libremente a Dios en Jerusalén, aunque sí en el resto del país. Los rabinos en Iavne, lugar en el que se refugiaron, se empeñaron en reconstruir la vida espiritual y un santuario interior regulado por la oración y por el estudio de

la *Torá*. Los rabinos enfatizaron el rol de la sinagoga como centro de espiritualidad. La sinagoga, luego del exilio en Babilonia, se convirtió en un lugar de estudio y oración. Existían también sinagogas en la tierra de Israel y aún en el mismo Templo de Jerusalén, así como en cualquier ciudad de la antigüedad donde hubiese una comunidad judía. La palabra *sinagoga* es una palabra de origen griego que significa una reunión o el hecho de congregar gente. Las funciones de la sinagoga adquirieron importancia central para la vida del pueblo judío en el primer siglo. La plegaria tomó el lugar del sacrificio y la lectura y estudio de la Biblia se convirtieron en un mandato que se observaba los jueves y los sábados por la mañana.

En la sinagoga el pueblo sigue un leccionario basado en los primeros cinco libros de la Biblia (*Parashá*) y secciones de los profetas (*Haftará*). La lectura y explicación seguían dos sistemas: uno para leer toda la Biblia en un año, y otro sistema para leerla en tres años. El sistema más aceptado es el de la lectura anual. La sinagoga seguía el orden litúrgico preparado por los rabinos. Había tres servicios en el día, en conformidad con el orden sacrificial, y las plegarias estaban reunidas en un libro llamado el *Sidur*, u orden de las plegarias. Tan sólo el servicio comunitario de la mañana será descrito aquí, por falta de espacio.

El servicio de la mañana comienza con la devoción privada en casa al levantarse, dando gracias a Dios por la vida y recitando una serie de bendiciones y de textos bíblicos, entre ellos el Génesis 22, 1-19, o sacrificio de Isaac, que da ejemplo del reto de la fe y de la relación de pacto con Dios.

El servicio de la mañana, así como las otras dos plegarias diarias, es una colección de bendiciones, alabanzas, textos bíblicos, peticiones y devoción privada, exaltando el Nombre y la Palabra de Dios. La devoción diaria es una manera de estudiar, resumiendo los principales conceptos del Judaísmo; la plegaria es esencialmente un estudio de teología. Orar es afirmar y reafirmar la Alianza de Dios.

5. Descripción del servicio semanal de la mañana

- a. *Llamada al Servicio*: "Alabado sea el Eterno a quien se debe toda alabanza para siempre".
- b. *Creación*: Salmo 104,24; Isaías 6, 3.
- c. *Revelación*: Salmo 86,11.
- d. *Shema*: Deuteronomio 6,4.
- e. *Redención*: Deuteronomio 11, 13-21.
- f. *Dieciocho Bendiciones* (Padres, Soberanía de Dios, Santificación, Conocimiento, Arrepentimiento, Perdón, Redención, Salud, Ben-

dición, Libertad, Justicia, Calumniadores, Rectitud, Jerusalén, Esperanza Mesiánica, Misericordia, Aceptación de Israel y de sus Plegarias, Regreso a la Tierra Prometida).

g. *Kaddish* - Oraciones de los dolientes.

h. *Alabanzas a Dios*.

i. *Tajanun* - Súplicas.

6. **La celebración del Sábado: Creación y Libertad dentro de la Espiritualidad del Sábado**

La celebración del *Sábado* está arraigada en el mandato de Dios en *Génesis* 2:3, "Dios bendijo el séptimo día y lo hizo santo, puesto que en dicho día El detuvo todo el trabajo que se había propuesto llevar a cabo". La celebración sabática es una llamada al recogimiento y a la celebración de un momento especial.

El *Sábado* y su espiritualidad van más allá del mandamiento de detener todo trabajo: hacen memoria de la creación y de la liberación de Egipto. En la noche del viernes, comienzo del Sábado en el calendario hebreo, cada expresión ritual y litúrgica comunitaria y familiar se halla cargada de resonancias escatológicas, recordando a los judíos su Alianza con Dios, el cumplimiento ético y religioso de su testimonio, sus obligaciones para con Dios y el establecimiento del Reinado de Dios en el universo.

La Biblia Hebrea se refiere de modo específico al *Sábado* en dos de sus libros: Exodo 20, 8-11 y Deuteronomio 5, 12-15. Este último presenta el concepto de liberación de la esclavitud que toma un significado especial durante la bendición del vino en la noche del viernes, el *Kidush*. Ninguna fuente bíblica da reglas detalladas con respecto a la observancia del *Sábado*. Lo que se manda es "recordar" y "mantener" el *Sábado* y abstenerse de trabajo, tanto de la familia como de la comunidad. El texto no indica cómo cumplir en la experiencia diaria los mandamientos establecidos para la observancia del *Sábado*. Los rabinos y sabios, desde los días de Esdras hasta las dos compilaciones del *Talmud* en el siglo V, Babilonia y Jerusalén, desarrollaron un recuento detallado de preceptos y disposiciones que regulan cada aspecto de la celebración del Sábado. Cubrieron cada aspecto de la vida individual y comunitaria y dieron a la celebración tonos escatológicos que permean cada etapa de la celebración del *Sábado*.

Se recuerdan dos temas centrales dentro de la espiritualidad del *Sábado*: *Menujá* (descanso) y libertad. El teólogo judío-alemán Leo Baeck los explica así:

"El sábado no significa tan sólo ausencia de trabajo ni tampoco quietud vacía. Tiene un sentido positivo. El Sábado ha guiado el alma

judía hacia su misterio, de tal forma que no es mera interrupción, sino renuevo, palabra de eternidad. No sólo obliga a descanso, sino que da orientación a la vida. Si fuera tan sólo descanso, o si llegase a consistir sólo en esto, habría perdido su sentido profundo. No quedaría más que una concha vacía”.

El rabino Baeck se refiere aquí a la Tradición Judía y considera al ser humano como colaborador en el trabajo de creación de Dios, y en la ayuda para acercar el cumplimiento del plan divino para el Reinado de Dios sobre la tierra. El *Midrash* reflexionará sobre este aspecto especial de la relación entre Dios y el ser humano:

Los he colocado a ustedes en este mi mundo: todo lo he creado para ustedes. Aplíquense a no corromper ni destruir mi trabajo.

El descanso del Sábado detiene la corriente creativa de la semana, pero es más que un momento de descanso: es un momento de actividad interior. La auténtica expresión de *Menujá*, o descanso, requiere que tanto el individuo como la comunidad dirijan su fortaleza creativa, no al trabajo del mundo, sino al del espíritu. Las energías creativas no se suspenden, sino que se sujetan a una transformación cuyo objeto es el mundo interno del espíritu. El *Sábado* es un día de interiorización, de autodescubrimiento, un momento de restauración de la integridad, luego de una semana de trabajo y de alienación. Permite una recuperación del yo librándolo de la rutina de la semana laboral.

Tanak: La Biblia Hebrea

T = *Torá* Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio,

N = *Neviim*: Profetas: Josué, Jueces, Samuel I y II, Reyes I y II, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías, Malaquías.

K = *Ketuvim* - Escritos

Salmos, Proverbios, Job, El Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas I y II.

Mishná = Seis Tratados

- | | | |
|-----|-------|-----------------------|
| I | Orden | <i>Semillas</i> |
| II | Orden | <i>Festivales</i> |
| III | Orden | <i>Mujeres</i> |
| IV | Orden | <i>Daños</i> |
| V | Orden | <i>Cosas Sagradas</i> |
| VI | Orden | <i>Purificaciones</i> |

PEQUEÑA ANTOLOGIA DE TEXTOS RABINICOS

Mishná: Berajot 1:1 (Bendiciones)

¿A partir de qué momento de la tarde se puede recitar el *Shemá*?¹ Desde el momento en que los sacerdotes² ingresan a su vivienda para comer la ofrenda mecida³ hasta el final de la primera guardia⁴. Esta es la opinión de R. Eliezer. Pero los Sabios dicen: hasta la medianoche. Rabban Gamaliel dice: hasta el amanecer. Sus hijos regresaron en una ocasión de una fiesta después de la medianoche. Ellos dijeron: No hemos recitado aún el *Shemá* de la noche. El dijo: Si no se ha levantado aún el alba, están obligados a recitarlo. Además, cuando los Sabios prescriben "hasta la medianoche", el deber dura hasta el amanecer. ¿Por qué entonces dicen los Sabios: hasta la medianoche? Para alejar al hombre de toda posibilidad de transgresión⁵.

Midrash: Eclesiastés Rabbah 8: 28

En la hora en que el Santísimo, bendito sea, creó al primer hombre, lo tomó y lo dejó pasar frente a todos los árboles del jardín del Eden, y le dijo:

¡Ve mi obra, qué buena y excelente es!

Ahora bien, todo lo que he creado, por tí lo he creado.

Piensa en esto y no corrompas ni saquees este mundo mío, ya que, si lo destruyes, nadie después podrá rehacerlo.

Pirkei Avot: Etica de los Padres (selección del capítulo I)

(Se recita los Sábados entre *Pascua* y *Rosh Hashaná*)

Todo Israel posee una parte del mundo por venir, como está dicho: "Tu pueblo todo será justo; ellos poseerán la tierra por siempre; ellos son una de mis propias plantas, el trabajo de mis propias manos, en que me glorificaré".

¹ La obligación de recitar el *Shemá* cada tarde y cada mañana se halla en el Deuteronomio 6, 4. Los comentaristas están de acuerdo en que, desde los primeros tiempos, el *Shemá* y el *Ve'ahavá* (Dt 6, 5-9 y 11, 13-21) se recitaban seguidos dos veces al día. Luego de la destrucción del Templo en el año 70 E.C., los rabinos consideraron otras oportunidades para recitar el *Shemá*, v.g. al sacar la *Torá*.

² Luego de haber sido purificados por medio del baño, los sacerdotes que estaban ritualmente impuros debían esperar hasta la noche para volver a ingresar al área del Templo (cfr. Lv 22, 7).

³ Existen muchas fuentes bíblicas para las leyes de la ofrenda mecida: Números 18,8-11; 8,19; Levítico 7,30,34; 8,27-29; 9,21; 10,14-15; 14,12; 23,9-12,20.

⁴ Se consideraba que la noche tenía doce horas de duración, y se dividía en tres guardias de cuatro horas cada una.

⁵ Es un principio fundamental dentro de la ley rabinica el proteger a las gentes del incumplimiento de un mandamiento (*Mitzvá*) que tiene límite de tiempo, a causa del hábito humano de aplazar. Esto es parte del principio más amplio de "construir una valla alrededor de la *Torá*".

Capítulo I

Moisés recibió la *Torá* en el Sinaí y la transmitió a Josué; Josué a los ancianos; los ancianos a los profetas; y los profetas a los hombres de la Gran Asamblea. Estos últimos pronunciaron tres sentencias: Sed pacientes en la administración de la justicia; preparad muchos discípulos; y haced una valla para la *Torá*.

Simeón el Justo fue uno de los últimos sobrevivientes de la Gran Asamblea. El acostumbraba decir: El mundo está basado en tres principios: la *Torá*, el culto y las obras de caridad.

Antígono de Sojo recibió la tradición oral de Simeón el Justo. El acostumbraba decir: No seáis como siervos que sirven a su maestro para recibir una recompensa; sed como siervos que sirven al señor sin esperar recompensa; y dejad que el temor del Cielo esté sobre vosotros.

Iosé ben lo'ezer de Zeredá y Iosé ben Iohanan de Jerusalén recibieron la tradición oral de los anteriores. Iosé ben lo'ezer de Zeredá decía:

Deja que tu casa sea un lugar de reunión para los estudiosos; siéntate en el polvo a sus pies y bebe con avidez sus sentencias.

Josué ben Perajjá y Nittai de Arbel recibieron la tradición oral de los precedentes. Josué ben Perajjá decía: "Consíguete un maestro; consíguete un compañero, y juzga a todas las personas con benignidad.

Nittai de Arbel decía: Aléjate del mal vecino; no te asocies con un hombre malvado; y no dejes de creer en la retribución (la maldad no triunfará al final).

Shemaiá y Aytalión recibieron la tradición de los anteriores. Shemaiá decía: Ama el trabajo; odia desempeñar cargos públicos, y no busques relaciones con los gobernantes.

Conclusión

La intención de estas breves páginas ha sido resumir muchos siglos de pensamiento rabínico y de búsqueda de una existencia diaria significativa en la Presencia de Dios. El método interpretativo fariseo-rabínico dio forma una y otra vez a la existencia y espiritualidad judías desde los días de Esdras, en el siglo V, A.E.C. Fue una respuesta creativa y liberadora a la destrucción del Templo. La teología rabínica contribuyó a la construcción del Santuario interior de la fe judía, construyendo a diario la realidad de la Alianza entre Dios e Israel. La tarea rabínica continúa mientras Israel exista, un proceso continuo hacia el futuro, hacia cuando llegue el Reinado definitivo de Dios.

El Cristianismo

de los primeros tiempos

Eugene J. Fisher

i. El Judaísmo de Jesús

En una importante conferencia ofrecida por el presidente de la 49ª reunión general de la Asociación Bíblica Católica de Norteamérica, en agosto de 1986, Daniel J. Harrington, S.J., analizó el creciente cuerpo de literatura erudita sobre "el Judaísmo de Jesús". Puede decirse que más se ha publicado en esta área en las dos últimas décadas, desde el Concilio Vaticano Segundo, que en los dos milenios anteriores de nuestra relación interconfesional.

Aunque reconociendo y celebrando la riqueza de conocimiento que está cambiando de modo radical la forma en que la Iglesia comprende su propio misterio, Harrington citó también tres "problemas metodológicos" que aún nos enfrentan en el diálogo. Los dos primeros tienen que ver con el modo de evaluar las antiguas fuentes. De acuerdo con la fuente que uno sigue, Jesús puede ser visto como un profeta judío, un fariseo, un predicador apocalíptico, un rabino, un galileo carismático (i.e. un curandero y guía espiritual nómada), un esenio o hasta un revolucionario político (zelota). O sea, varios aspectos de la vida y de la enseñanza de Jesús pueden ser analizados por casi todos los diferentes grupos y movimientos que el rabino Klenicki ha descrito adecuadamente como integrantes de la "realidad pluralista" de la sociedad judía en el siglo I.

No es aquí mi propósito actuar como juez entre estas varias opciones. Más bien, lo es el hacer énfasis en que Jesús no puede ser comprendido excepto como "un hombre plenamente de su tiempo y de su ambiente... cuyas ansiedades y esperanzas compartió" (*Notas* 20). Jesús se entregó a sí mismo a la renovación espiritual de la "casa de Israel" (Mt 15,24), observó y debatió la interpretación de la Torá, tal como cualquier judío de su tiempo (*Notas* 21) e invitó a su obediencia (Mt 8,4).

Jesús enseñó en las sinagogas de su pueblo (v.g. Mt 4,23; 9,35; Lc 4,15-18; Jn 18,20) por completo como uno de ellos. Su mensaje sólo puede comprenderse como un mensaje judío, dirigido a los judíos por un judío. Cualquier idea de presentar a Jesús en contra o en oposición a la Torá y al Judaísmo resultará, por tanto y de modo inevitable, en una disminución o hasta corrupción de su proclamación esencial.

Lo anterior no significa negar la singularidad de las contribuciones de Jesús al testimonio de Israel. El Nuevo Testamento, aunque sea a menudo el resultado, de manera polémica, de la situación de conflicto entre la Iglesia primitiva y el movimiento rabínico emergente que prevalecía al final del siglo I (cuando realmente se escribieron los evangelios), da firme testimonio de la notable autoridad con que Jesús predicaba. Esta visión apostólica, sin embargo, a su turno está enmarcada y condicionada por la experiencia que la Iglesia primitiva tuvo de Jesús como presencia viva entre ellos. Antes de la resurrección y del descenso del Espíritu en el primer Pentecostés hebreo que celebraron después de la muerte de Jesús, los mismos discípulos dudaron y hasta negaron la autoridad divina del mensaje de Jesús.

La cuestión de la naturaleza de Jesús como "más" que judía, lo que equivale a decir "más" que humana, es por tanto, finalmente una cuestión de fe. Y la fe, es preciso recordarlo, es siempre un don de Dios libremente ofrecido. En el Libro de los Hechos se describe a dos fariseos. Uno, Saúl, se presenta como un sujeto de carácter antipático, inclinado a la violencia contra aquellos con quienes no estaba de acuerdo, que violaba los preceptos fariseos al perseguir con empeño a los disidentes religiosos; aparentemente cerrado a Dios, si lo juzgamos con criterio humano.

El otro fariseo, Gamaliel, en contraste, se ve abierto a Dios y a su voluntad, busca la verdad, observa los mandamientos de la Torá y enseña a otros el camino al amor de Dios por medio del ejemplo y de gestos salvíficos. Sin la sabiduría y el coraje del fariseo Gamaliel, según Hechos 6, la Iglesia podría fácilmente haber perecido en su infancia. Pero Gamaliel salvó las vidas de los apóstoles, asegurando de este modo la supervivencia de la Iglesia.

Los caminos de Dios son, sin embargo, misteriosos, como se ve en la reflexión de San Pablo en Romanos 11. Por intermedio de Gamaliel y de sus compañeros rabinos, tanto el Judaísmo como el Cristianismo sobrevivieron con sus diferentes comprensiones de la naturaleza de Jesús y del destino de Israel. Pero, no fue a Gamaliel, sino a Pablo, el que parecía el menos indicado, a quien Dios escogió para llevar la fe de Cristo al mundo gentil.

El observador moderno tan sólo puede concluir, junto con Pablo en Romanos, creo yo, que fue voluntad de Dios dar a unos fe en Jesús y escoger a otros (el pueblo judío) para mantener y desarrollar la significación religiosa del Sinaí, del Exilio y Retorno a la Tierra, que forman la majestuosa espiral de la historia judía.

Si la total apreciación de la singularidad de Jesús descansa en el dominio de la fe y del misterio divino, algunos aspectos, sin embargo, de la dinámica de continuidad / discontinuidad entre la enseñanza de Jesús y la de sus hermanos judíos pueden ser y han sido, iluminados por los estudiosos modernos, quienes buscan erradicar los estereotipos anti-judíos

y las polémicas del pasado y acercarse a los evangelios con una visión y un corazón abierto. Tan sólo unos pocos ejemplos de la profundidad de discernimiento que resulta de esta posición pueden ser dados aquí a modo de ilustración.

El primero es la "Torá del Amor" de Jesús (Marcos 12, Lucas 10, Mateo 22). Jesús, al pedírsele que diera el mandamiento "primero" o central, contesta con la misma Biblia, citando las palabras iniciales del *Shemá* en Deuteronomio 6: "Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios; el Señor es Uno. Por lo tanto amarás...". Este pasaje lo rezaba en la época de Jesús, así como en el presente, al menos dos veces al día cada judío piadoso. Plegaria central en la vida judía, se halla en el Deuteronomio después de la entrega de los diez mandamientos, Dt 5, precisamente como comentario e interpretación del significado del decálogo. La respuesta de Jesús fue perspicaz y judía en todo sentido. Uno puede fácilmente imaginar a un fariseo, inclusive a un saduceo ofreciendo una respuesta semejante.

Jesús sabiamente da, después del *Shemá*, una referencia al gran texto del Levítico 19 que, como parte del *Código de Santidad* sacerdotal, es asimismo ampliación y profundización de los mandamientos bíblicos. Es costumbre dentro del Judaísmo hacer referencia a un pasaje entero por medio de la cita de tan sólo una pequeña porción de la referencia. (Los capítulos y versículos numerados son un invento relativamente reciente). Con el fin de comprender la *Torá del Amor* de Jesús, por lo tanto, los cristianos deben meditar profundamente sobre el papel del *Shemá* en la vida judía de oración, dejando penetrar en sus corazones la totalidad de los pasajes bíblicos a que Jesús hace referencia: Deuteronomio 5-6 y Levítico 19, con sus indicaciones contra la venganza y contra el mantener rencor hacia otros (19,17) y con su mandamiento de tener por el extraño el mismo amor que se tiene por los conciudadanos (19,34).

Es el sentido profundamente judío de la palabra de Jesús el que nosotros los cristianos dejamos escapar al tratarla como una especie de "nueva" ley de amor que "supera" o "trasciende" la misma Palabra de Dios en la Torá. Más bien que exaltar la enseñanza de Jesús, logramos así tan sólo reducir lo que quiere ser una estructura *halájica* precisa y detallada para la santificación de la vida diaria, a una exhortación homilética general sin mucho impacto práctico. Sacar a Jesús de su contexto judío empobrece el kerigma cristiano. La religión se convierte en filosofía cuando se le niega su capacidad de exigir nuestra inmediata respuesta en la vida diaria.

En el Padre Nuestro se puede encontrar un segundo ejemplo del Judaísmo de Jesús (Mateo 6; Lucas 11). Aquí también hay referencias a las Escrituras Hebreas (v.g. Proverbios 3,8-9). Aún más sorprendentes son los paralelos con la tradición litúrgica judía, por ejemplo el *Qaddish* ("Sea exaltado y santificado el gran Nombre") y el *Alenu* ("No nos dejes caer

en la tentación, pero manténnos lejos de todo mal"). La forma de orar de Jesús halla entonces su contexto original y su sentido más profundo en la oración sinagoga. Esta es una realidad que debería moderar nuestra tendencia cristiana al triunfalismo. La Torá nos enseña que Dios es el Padre de su Pueblo. Los fariseos y rabinos, no menos que Jesús, nos enseñan a tener presente que debemos dirigirnos a Dios como Padre y también como Soberano en nuestras oraciones (*Ab* en Hebreo, *Abba* en arameo).

Se ha hecho gran énfasis en el uso que hace Jesús de la palabra aramea *Abba*, "Padre" durante su agonía en el jardín. Mirado con los ojos de la fe después de la Resurrección, creo que esto nos enseña mucho sobre la singularidad de la relación personal de Jesús con el Padre. Pero no indica necesariamente una mayor "intimidad" en la oración entre los cristianos y Dios que la intimidad lograda por los judíos con Dios, como lo han mantenido de modo apoloético ciertos autores cristianos. Ambos somos el pueblo de Dios, cada uno a su manera. Las parábolas de Jesús nos advierten una y otra vez contra una rivalidad que nos haría reclamar como un derecho exclusivo los favores de Dios, como lo hace también san Pablo en Romanos 10,6-9 y 11,17-18. Tal comportamiento, se nos enseña, no es digno del maravilloso e inmerecido don de fe que nos ha sido dado como cristianos.

El último ejemplo que vamos a presentar es el Sermón de la Montaña. Nuevamente, el asunto es complejo y ha sido objeto de mucha investigación. No solamente halla cada bienaventuranza ricos paralelos en la literatura rabínica posterior (v.g. "A quien quiera que se humilla, el Santísimo, bendito sea su Nombre, lo eleva.. A quien quiera que se ensalza, el Santísimo lo humilla" (*Eruvin* 13b), sino que hasta las, así llamadas, "antítesis" del Sermón se comprenden mejor dentro de su más amplio contexto judío, antes que ver en ellas una implacable oposición entre Jesús y el Judaísmo como tal, o (aún peor) entre Jesús y la Torá.

El pasaje se inicia, por supuesto, con la afirmación que hace Jesús de la validez de la Torá hasta su más mínimo detalle (Mt 5,17-19), y por el llamado a sus seguidores para que se esfuercen y hasta sobrepasen "la santidad de los escribas y fariseos (5,20). Con respecto al odio por el propio hermano (5,21-26) y al amor por los enemigos (5,43-48), ya hemos visto los mismos sentimientos en Levítico 19. En ninguna parte de la Biblia o dentro de la literatura rabínica se hallará el mandato de "odiar al enemigo" (5,43), de modo que uno debe presumir que aquí Jesús está debatiendo algún dicho ya perdido, quizás de los celotes, o del *Manual de Disciplina* hallado entre los Rollos del Mar Muerto en Qumran. Este rollo instruye a los iniciados en la secta a "odiar a todos los hijos de la oscuridad, a cada uno según la medida de su culpa, lo que será finalmente recompensado por Dios". El imperativo moral de emular la perfección

moral del Creador (5,48) se edifica, por supuesto, sobre el atrevido mandamiento de Levítico 11,44-45 ("Sed santos, así como yo soy santo").

La así llamada *lex talionis* (ojo por ojo", etc.) de Mateo 5,38-42, no es en realidad un mandamiento perteneciente a la Biblia, sino, en cada una de sus tres citas, un modo de afirmar el principio legal de que el castigo debe ser proporcional a la gravedad de la ofensa (Ex 21, Dt 19, Lv 24). Luego de que el *Código de Santidad* (Lv 17-26) modificó al previo *Código de Alianza* (Ex 20,23), la *lex talionis* no parece haber sido aplicada de modo literal ni en los tiempos bíblicos. Y la tradición rabínica la reemplazó más tarde, junto con un sistema de compensación monetaria como en la moderna ley de agravio.

El ideal ético de devolver bien por mal se halla en las Escrituras Hebreas: "Si tu enemigo está hambriento, dale pan para comer, y si está sediento, agua para beber" (Proverbios 25,21; ver Lv 19,17), y se ve expandido en el Talmud, dentro de un comentario a Proverbios 17,13.

El rabino Hama ben Hanina dijo: "Aún si tu enemigo se ha levantado temprano con el fin de matarte, y llega hambriento y sediento a tu casa, dale alimento y bebida. Dios lo pondrá en paz contigo". El rabino Simeón ben Abba dijo: "El verso significa que si uno devuelve mal por mal, los males no dejarán su hogar".

Con esto no pretendemos que las interpretaciones "radicales" o "extremas" que hace Jesús de la Torá, tal como se presentan en el Sermón, no le son características. Lo son, especialmente si los cristianos las tomamos en serio, lo que a menudo no hacemos. Aquí, sin embargo, se está haciendo énfasis en que uno no puede sentar una simple oposición entre las dos tradiciones sin ignorar gran parte de lo que les son propias.

II. Conflictos en contexto: Jesús y los Fariseos

Una lectura superficial de los evangelios puede dar la impresión de que las relaciones de Jesús con los fariseos, más aún, con la mayor parte de sus hermanos judíos, estuvieran siempre marcadas por el conflicto y la polémica. Las *Notas Vaticanas*, junto con los estudios recientes, deberían sin embargo desengañarnos.

Las *Notas* señalan, por ejemplo, que muchas doctrinas que son cruciales dentro de la enseñanza de Jesús, fueron claramente fariseas, tales como la creencia en la resurrección del cuerpo y en los ángeles; en la prioridad del mandamiento de amar a Dios y al prójimo, el total rechazo de la hipocresía religiosa (v.g. *Sotah* 22b); ciertas formas fariseas de piedad tales como la limosna, la oración y el ayuno; y prácticas litúrgicas que van desde las comidas comunitarias hasta el dirigirse a Dios como Padre (Nº 25).

Las *Notas* nos recuerdan también que los fariseos advirtieron a Jesús para que no fuera a Jerusalén a causa de un complot que allí se tramaba contra su vida (Lc 13,31) y que, con excepción de una sola referencia

casual en Juan, no se menciona a los fariseos como participantes en los sucesos que rodearon la muerte de Jesús. El hecho de que se destaquen los fariseos como interlocutores de Jesús en sus debates con otros judíos sobre la interpretación de la Torá (por ejemplo, sobre la debida observancia del Sábado), puede explicarse, sugieren las *Notas*, por el hecho de que Jesús "se hallaba más cercano a ellos que a otros grupos contemporáneos" y que en gran parte compartía su interés por el pueblo.

Así como debemos distinguir entre los fariseos y otras autoridades religiosas judías al discutir sobre la pasión de Jesús, asimismo debemos distinguir *entre* los mismos fariseos con respecto a las narraciones de los conflictos en los evangelios. Muchos de los debates de Jesús con los "fariseos" pueden en realidad traer el recuerdo de su participación en disputas que tuvieron lugar *dentro* de la comunidad farisea.

El Talmud registra que, durante el tiempo de Jesús y durante gran parte del período transcurrido hasta la destrucción del Templo, el fariseísmo se hallaba dividido entre dos principales escuelas o "casas" de pensamiento: la de Hillel y la de Shammai. Aunque el Talmud no se escribió sino hasta bastante tiempo después de la muerte de Jesús, no existe razón para sospechar de la veracidad histórica de las dos casas, ni de que existiese una disputa desde hace tiempo trenzada entre ellos sobre un amplio abanico de temas.

En algunos casos Jesús parece apoyar las interpretaciones más indulgentes de la casa de Hillel, cuyos criterios prevalecerían finalmente en el Talmud, y colocarse en contra de los más estrictos criterios *halájicos* de la casa de Shammai, que se estaban imponiendo siempre más en tiempo de Jesús. (Una notable excepción a lo anterior podría hallarse en la cuestión del divorcio, donde Shammai aceptaba sólo una excepción y Jesús ninguna, en contraste con Hillel, quien aceptaba muchas).

Es preciso subrayar, dentro de cualquier presentación del Nuevo Testamento, que los evangelios se compilaron por escrito tan sólo hacia finales del siglo I. Los textos reflejan a menudo las preocupaciones de sus autores y de sus comunidades, tal y como existían en el momento de la redacción. Las *Notas* nos recuerdan que muchas de las referencias del Nuevo Testamento "hostiles, o menos que favorables a los judíos, hallan su contexto histórico en el conflicto entre la Iglesia naciente y la comunidad judía... mucho después del tiempo de Jesús" (Nº 29), aún si los evangelistas ponen dichas referencias en boca de Jesús (v.g. Mateo 23, que es claramente una elaboración del autor posterior).

III. Pablo y el Judaísmo Rabínico

Pablo siempre consideró su pertenencia al fariseísmo como un título de honor (Hechos 23,6-8; Filipenses 3,5) y utilizó métodos para leer e interpretar las Escrituras que parecen haber sido comunes entre los fariseos

(Notas, 25,26). Pablo usa la palabra *nomos* ("ley") en varios sentidos. Que le haya dado el mismo sentido que los fariseos y los rabinos posteriores a la palabra "*Torá*" es, sin embargo, muy discutible.

Uno debe siempre tomar en cuenta el contexto de las cartas de Pablo. Allí Pablo alegaba en defensa de su misión ante los gentiles y en contra de aquellos que estaban apremiando a los gentiles conversos a Cristo para que se sometieran a la circuncisión, así como a la inmersión ritual, y para que se viesan obligados a la observancia de toda la *Torá*. Pablo arguye que Cristo es suficiente y que por lo tanto la Ley es innecesaria para la salvación.

En Cristo pueden ahora los gentiles hacerse hijos de Dios (Gálatas 4,21-31), estado que previamente estaba reservado a los judíos en virtud del pacto con Dios. Sin embargo, en Cristo la misericordia de Dios se "manifiesta aparte de la Ley" (Ro 3,21). No es la Ley que justifica, sino la fe en el Legislador.

¿Significa esto que la Ley queda abrogada y que Dios ha rechazado a su pueblo? "¡Por supuesto que no!", replica enfáticamente Pablo en Romanos 9-11. A los judíos les pertenecen "la adopción, la gloria, las alianzas, la entrega de la Ley, el culto y las promesas" (Ro 9,4). "Los dones de Dios y su llamado son irrevocables" (11,29). Aun el "no" dado por los judíos al Cristo de la fe cristiana, razona Pablo, adelanta de modo misterioso el plan de Dios, ya que por su intermedio "la salvación ha llegado a los gentiles" (11,11). Aunque enmarcada por una retórica negativa que no hace justicia a la comprensión judía de la *Torá*, la creencia intuitiva de Pablo de que los judíos como pueblo cumplen con el plan de Dios por medio de su compromiso de fe en el Judaísmo, ofrece una guía segura para la búsqueda cristiana contemporánea de una teología "no triunfalista" de las relaciones judeo-cristianas.

La reciente investigación erudita del pensamiento de Pablo ha sido abundante. Ha dado nuevas percepciones y perspectivas sorprendentes, que demuelen muchas de las presunciones y estereotipos negativos con respecto a la naturaleza del Judaísmo que tradicionalmente han sido incorporados por los cristianos en su lectura de la Epístola. Gran parte de esta literatura se ha resumido y presentado en forma cómoda y popular en *Jewish Apostle to the Gentiles* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1986) de Philip A. Cunningham, que se recomienda de modo muy especial tanto a los catequistas como a los predicadores.

IV. Las Liturgias de la Iglesia y de la Sinagoga

Los términos *ecclesia* (Iglesia) y *sinagoga*, tienen ambos su origen en la palabra *qahal*, "reunión". Después de la destrucción del Templo, tanto la Iglesia naciente como el movimiento rabínico de Yavneh llenaron el vacío de la vida litúrgica de sus comunidades adoptando como propias y

adaptando a una situación nueva las estructuras litúrgicas de la sinagoga, ya que eran ampliamente conocidas entre los judíos de la Tierra de Israel y, aun antes de la época de Jesús, entre los judíos esparcidos de la Diáspora. La Epístola a los Hebreos, así como fuentes cristianas antiguas tales como la *Didajé* y los mismos evangelios, revelan de qué modo este desarrollo litúrgico se produjo en el Cristianismo.

En *Hebreos* se ve a Cristo reemplazando las funciones sacrificiales tanto del sacerdote del Templo, como de la víctima. En el Judaísmo rabínico, la vida judía de oración, estudio y buenas obras reemplaza al sacrificio del Templo. De este modo *Hebreos* nos dice mucho sobre la Iglesia primitiva, y es vital para cualquier cristología. Pero, a pesar de su lenguaje de "nueva Alianza" (9,15) y de "primera Alianza" (9,1) su enfoque es muy circunscrito y poco nos dice sobre el modo como debemos comprender la relación entre el Cristianismo y el Judaísmo contemporáneo, o sea el rabínico, el cual no tiene ni necesita un Sumo Sacerdote, y que se reserva la cuestión de reconstruir el Templo para el *esjatón* (fin de los tiempos).

Hoy nos vamos dando mejor cuenta de que la liturgia eucarística cristiana se ha estructurado al combinar varios elementos del servicio tradicional de la sinagoga (la liturgia de la Palabra, en la que alternan lecturas de la Biblia, salmos y oraciones comunitarias) con elementos de la cena judía del Sábado (bendiciones sobre el pan y el vino, partición de una hogaza común para simbolizar la unidad del pueblo con su Dios, etc.).

Más aún, el Nuevo Testamento se empeña en demostrar que la Eucaristía, como celebración litúrgica de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús, se entiende fundamentalmente a partir del *Séder* de la Pascua. No es una coincidencia que la Pascua judía y la Semana Santa coincidan tan a menudo en nuestros calendarios litúrgicos. La Pascua cristiana se originó al adaptar el ritual de la Pascua de los hebreos a sus propias necesidades de fe relativas a la Venida de Cristo. Fue tan sólo siglos después, con la reforma solar gregoriana del calendario lunar judío, que la Semana Santa comenzó apenas a divergir de sus raíces pascales hebreas.

Del mismo modo, el Pentecostés cristiano es adaptación del Pentecostés judío (Hch 1-2), cada uno de éstos celebrando los sucesos de la fundación de sus respectivos "pueblos" (el Sinaí y la Venida del Espíritu Santo). El gran ciclo judío de *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) y de *Iom Kippur* (Día de la Expiación) tienen también notables paralelos en tema y contenido con la iniciación del año cristiano en Adviento. Temas básicos tales como el énfasis penitencial y el uso de lecturas proféticas (v.g. Isaías 40 y 60), que ofrecen la visión de esperanza mesiánica, son también comunes a los dos ciclos.

También hay sacramentos específicos, tales como el bautismo, con su obvia adaptación del ritual de purificación de la *Mikvá*, y como la liturgia del matrimonio, que asumen temas esenciales y elementos rituales de la

tradicón judía (esto último es especialmente obvio en la Iglesia Oriental). Sospecho que la hermosa descripción del Sábado, presentada por el rabino Klenicki, no suena del todo extraña a los oídos cristianos.

El Cristianismo naciente se desarrolló al lado del Judaísmo rabínico en la historia. La Iglesia fue percibida originalmente por el mundo greco-romano tan sólo como una secta judía más, y no sin razón. Pero dada la naturaleza radical de su nueva fe en Jesús como Señor, era inevitable que se presentase una "separación de caminos" entre la Iglesia y su hermano mayor, el Judaísmo de la sinagoga.

Lo trágico es que, al reclamar su herencia propia, el Cristianismo llegase a negar la herencia de su hermano, olvidando sus propias raíces e ignorando a riesgo propio el consejo de san Pablo contra "la vanagloria" (Romanos 9,11). Indecible sufrimiento resultaría de aquel desliz, así como un empobrecimiento de la auto-comprensión del Cristianismo (ver *Declaración sobre las Relaciones Judeo-Católicas*, Conferencia Nacional de los Obispos Católicos de EE. UU., Noviembre de 1975).

Lo que resultó peor aún, fue la consecuente disminución de la capacidad de la Iglesia para cumplir con su misión en y para el mundo, puesto que la Iglesia, no menos que el Judaísmo, está llamada a dar testimonio de la fidelidad de Dios ante las divinas promesas de la Torá y del Testamento. Hasta el punto que las polémicas cristianas llegaran a crear dudas sobre la fidelidad de Dios a su divina palabra, al afirmar que Dios rompería dicha palabra (las Escrituras son inequívocas en que la Alianza judía es "duradera" y "eterna"), hasta tal grado, y debemos ser francos en el uso de las palabras dentro de tal contexto, se ha permitido al pecado cristiano frustrar la misma voluntad divina.

V. Antiguas polémicas en versión moderna

El propósito de este estudio no es repetir la larga y triste historia de la persecución por los cristianos de su tradición hermana, ni siquiera definir las razones por esta antigua animosidad. Parte de ella, lo vemos hoy en día, proviene de buenas intenciones extraviadas y de puntos de vista religiosos válidos que se salieron de cauces.

Al final del siglo I, cuando se puso por escrito el evangelio de san Mateo, por ejemplo, la Iglesia estaba trabada en una lucha religiosa con los rabinos con respecto a cuál grupo poseía la adecuada interpretación de la Biblia Hebrea que ambos compartían como Escritura. La comunidad de Mateo, siendo una minoría dentro de la minoría judía que a su vez se hallaba dentro del hostil mundo romano, sintió que necesitaba una apologética con el fin de defender su propia interpretación contra la que ofrecían los rabinos. El evangelio de Mateo no duda en hacer uso de todos los recursos retóricos de su tiempo para presentar su caso.

Uno de tales recursos, bien conocido también en la actualidad, fue el *argumentum ad hominem*, que desacreditaba al oponente. Como resul-

tado tenemos las pesadas inectivas dirigidas a "los fariseos" por Mateo (v.g. Mateo 23). La comparación de la descripción de la Torá de amor de Jesús, en Marcos 12,28-34, con la posterior descripción de la misma escena en Mateo, nos dará una indicación de la dinámica imperante. Allí donde Marcos describe un diálogo respetuoso y enriquecedor entre Jesús y un escriba, Mateo presenta a "los fariseos" en una escena que ahora más se parece a una polémica que a un intercambio religioso. Obviamente, el evangelio de Mateo retroproyecta sobre el tiempo de Jesús la situación de tensas relaciones entre cristianos y judíos que prevalecía en la época de Mateo, al final del siglo I, tal como se expresó antes. Aunque el recurso retórico de Mateo puede haber sido apropiado para su audiencia inmediata (y muy acorralada), las generaciones posteriores de cristianos, olvidando la situación histórica dentro de la cual se escribió, tendieron a absolutizarlo y a convertirlo en algo que sin duda Mateo nunca intentó: una condenación divina y total del Judaísmo rabínico. De este modo el evangelio se utilizó, o más bien se abusó de él, a fines de la Edad Media, para racionalizar la quema del Talmud y hasta la reducción de los judíos a los ghettos.

Otro problema sigue presentándose hoy. Para maestros y predicadores puede resultar aún más difícil manejarlo en forma adecuada: se trata de la extrapolación de otro recurso literario del Nuevo Testamento, ciertamente válido en sí mismo, pero del que se puede abusar hasta el punto de negar la validez esencial del Judaísmo rabínico como expresión auténtica del Judaísmo bíblico. Me refiero aquí a varios fenómenos relacionados del Nuevo Testamento y de la exégesis patristica generalmente conocidos como "doctrina de la substitución" ("*supercessionism*").

La doctrina de la "substitución", tal como fue desarrollada por algunos Padres de la Iglesia durante los primeros seis siglos de la Era Común, mantenía que Dios había abolido la Alianza con el pueblo judío en razón del supuesto crimen de deicidio, castigándolo por medio de la destrucción del Templo y colocando a la Iglesia en el lugar del pueblo judío como escogida por Dios. Con esta teoría, varios Padres de la Iglesia fueron bastante más allá del testimonio mismo del Nuevo Testamento, llamando a los judíos "pueblo maldito" (noción que fue condenada de modo específico por el Concilio Vaticano Segundo) y viendo a la Iglesia presente, no sólo como "*verus Israel*" (i.e. en verdadera continuidad con el Israel bíblico), sino como el reemplazo único y exclusivo de Israel ante el favor de Dios.

Colocados dentro de este contexto polémico más amplio, varios temas del Nuevo Testamento tomaron gradualmente un nuevo y ominoso significado con el paso de los siglos. Los autores del Nuevo Testamento que buscaban modos de articular y proclamar los misterios característicos del acontecimiento cristiano, por ejemplo, se basaron muy naturalmente, siendo judíos, en el lenguaje y en las imágenes presentadas por las Escrituras Hebreas. Eventos bíblicos tales como la atadura de Isaac en el Génesis o profecías como los pasajes del Servidor Doliente de Isaías, fueron vistos

como realidades que iluminaban la vida y misión de Jesús. Estos "tipos" bíblicos sirvieron, dentro del Nuevo Testamento, para ubicar la vida y enseñanza de Jesús dentro del contexto de la historia de Israel, que es la misma historia del plan de Dios para la salvación de toda la humanidad.

En esta forma, la tipología auténtica dentro del Nuevo Testamento y de la tradición litúrgica hace énfasis en la continuidad y unidad del plan de Dios y coloca la misión de la Iglesia dentro de este plan. Algunos Padres de la Iglesia, sin embargo, llevaron la tipología hasta tal extremo que, como Marción, terminaron afirmando tan sólo la discontinuidad.

Esta "teología del reemplazo" hacía entonces énfasis en la separación entre ambos Testamentos. El "nuevo" no sólo cumplía el "antiguo", sino que lo reemplazaba por completo. La Iglesia tal como existe hoy, pensaron, no sólo afirma y testifica las promesas bíblicas y la proclamación por Jesús de la presencia del Reino de Dios. Para los teólogos de la discontinuidad, la Iglesia presente debía confundirse con el Reino (i.e. la Iglesia, esencialmente, se proclama a sí misma). Esto, por supuesto, es triunfalismo, que en terminología tradicional consiste en igualar a la "Iglesia militante" con la "Iglesia triunfante", al mundo presente y no realizado con el fin de los tiempos.

Tristemente, aún hoy en día se pueden escuchar en los púlpitos cristianos y en las aulas de clase usos triunfalistas de temas y discusiones tipológicos sobre cómo la Iglesia "cumple" todas las esperanzas de Israel, lo que equivale a decir que la Segunda Venida ha sucedido ya, que el león yace en paz al lado del cordero y que, de algún modo, no nos hemos dado cuenta.

Otros ejemplos de recursos retóricos empleados por los autores del Nuevo Testamento se entienden con mayor facilidad pero deben ser aún examinados con atención por los maestros y predicadores. El uso del término *hoi 'Ioudaioi* ("los judíos") dentro del evangelio de Juan, por ejemplo, es obviamente tardío y artificial. Mientras que los Sinópticos y Hechos reflejan en parte la gran variedad de agrupaciones judías de principios del siglo I, Juan tiende simplemente a utilizar "los judíos". La investigación contemporánea, como la del Padre Raymond Brown, S.S., ha demostrado que *hoi 'Ioudaioi* es en Juan una categoría más a menudo teológica que histórica, haciendo referencia a quienes, con inclusión de los cristianos de la misma época de Juan, no aceptaban la "alta cristología" presentada en su Evangelio a fines de siglo.

Este punto debe aclararse especialmente en la preparación para la Semana Santa, que hace uso del Evangelio de Juan para la celebración del Viernes Santo. Obviamente, ya que la mayoría de los judíos vivían fuera de la Tierra de Israel en aquella época, y ya que, aún de los que residían en Jerusalén, pocos habrían estado presentes (especialmente dada la naturaleza subrepticia del arresto de Jesús) en la "audiencia" del caso

por parte de Pilatos, hablar de que "los judíos" clamaban por la muerte de Jesús es una exageración histórica.

Las narraciones de la pasión en el Nuevo Testamento, aunque con base histórica, se preocupan más por suministrar una interpretación teológica del significado de la Venida de Cristo, que por "hacer historia" en nuestro sentido moderno de la palabra. Una vez más, las polémicas de las previas generaciones de cristianos hacen que sea necesario hoy en día adoptar, en nuestros púlpitos y aulas, una "preocupación de capital importancia", en palabras de las Orientaciones Vaticanas de 1975, "para presentar explícitamente el significado de un texto, tomando en cuenta los estudios exegéticos".

De gran ayuda en esta empresa será el nuevo libro de Terrance Callan, *Forgetting the Root: The Emergence of Christianity from Judaism* (Paulist, 1986). Callan distingue cuatro grupos principales de cristianos a fines del siglo I, cuando se estaban poniendo los Evangelios por escrito: por una parte, los *Cristianos Judíos Conservadores* y los *Cristianos Gentiles Conservadores*, y por otra, los *Cristianos Judíos Liberales* y los *Cristianos Gentiles Liberales*.

La distinción esencial entre "conservadores" y "liberales" en ambas agrupaciones, emana, para Callan, de sus posiciones con respecto a la primera gran "división de la Iglesia", tema del siglo primero referente a si los gentiles que ingresaban a la Iglesia deberían observar la Torá, i.e. hacerse judíos o no. La respuesta afirmativa representa la actitud espontánea de los primeros cristianos (cfr. Hch 2,6), hasta verse enfrentados por san Pablo (Hch 15, 1-35); comparar con la relación muy diferente que hace Pablo en Gálatas (2, 1-10). La convicción de Pablo de que los conversos gentiles no necesitaban ser circuncidados conforme a la Ley refleja así el punto de vista cristiano judío "liberal".

El esquema de Callan nos permite comprender mejor en el presente las tensiones internas de la Iglesia primitiva y evitar una visión simplista de su realidad. Sus tesis, cada una respaldada por un capítulo separado de documentación, son de mucha ayuda para los educadores y predicadores, como un andamiaje que les permite la interpretación de pasajes difíciles del Nuevo Testamento. Ellas resumen también oportunamente muchas de las conclusiones de los estudiosos modernos con respecto a la "separación de los caminos" del Judaísmo rabínico y la Iglesia naciente:

1. Jesús no se separó del Judaísmo, sino que se dirigió al Judaísmo de su tiempo de manera profética;
2. La Iglesia naciente, en su creencia de que Jesús era el Mesías, constituía una secta dentro del Judaísmo, aunque no separada de él;
3. La adopción de una política liberal hacia los conversos gentiles por la mayor parte de la Iglesia naciente fue el factor decisivo en su separación del Judaísmo;
4. Quienes adoptaron una política más conservadora hacia los con-

versos gentiles (v.g. la Epístola de Santiago) siguieron estrechamente unidos al Judaísmo hasta que nuevos desarrollos internos de éste los separaron;

5. La rama liberal de la Iglesia constaba primero de cristianos judíos que retenían una visión positiva del Judaísmo, a pesar de mantener que los conversos gentiles no estaban obligados por la Ley (v.g. san Pablo), y

6. Llegó un momento en el que la rama liberal de la Iglesia quedó totalmente integrada por gentiles, quienes desarrollaron una visión negativa del Cristianismo judío y del Judaísmo; entonces (v.g. Crisóstomo) la separación del Cristianismo y del Judaísmo resultó completa y el Cristianismo (gentil) se hizo antijudío.

Estas tesis ayudan a explicar, no sólo el desarrollo de la teología anti-judía dentro del período posterior al Nuevo Testamento, sino cómo la Iglesia llegó a leer las discusiones entre los cristianos judíos "liberales" y "conservadores" de un modo que no respondió nunca, sin duda, a la intención de sus autores, i.e., como ataques contra el Judaísmo como tal. La retórica del siglo I referente a un problema (los conversos gentiles) fue aplicada de modo erróneo por las generaciones siguientes a otro problema totalmente distinto (la actitud de la Iglesia hacia el Judaísmo rabínico). Las consecuencias de semejante malentendido han sido, a través de los siglos, trágicas.

Por esto las *Notas Vaticanas* de 1985 hacen énfasis en la "dimensión escatológica" del kerigma de la Iglesia. Es decir: mientras que el Reino de Dios está ya presente sacramentalmente para nosotros en la Venida de Cristo, el plan de Dios no está aún "perfectamente realizado". Por esto oramos, no menos que los judíos: "Venga tu Reino".

Necesitamos, por lo tanto, como predicadores y educadores cristianos, comenzar a desarrollar la virtud de la humildad cuando hablamos de nosotros mismos como Iglesia de Cristo. No somos los únicos en el mundo que proclamamos y preparamos el camino del Reinado de Dios sobre la Tierra. Tenemos a nuestro lado una tradición hermana, unida espiritualmente a nosotros al nivel mismo de la identidad de la Iglesia como pueblo de Dios. Es el pueblo judío, que también se mantiene en estricta continuidad con el Israel bíblico y que "cumple" la promesa de Israel a su modo propio y singular. Nutridas por la misma raíz, las ramas se entrelazan e, idealmente, se apoyan mutuamente en la fe que cada una tiene en el Dios Único que sigue fiel a ambas.

Conclusión

La creciente conciencia del judaísmo de Jesús y del Cristianismo representa desafíos diferentes, pero relacionados, para judíos y cristianos. Dados los sufrimientos de los judíos a través de los siglos, a menudo y trágicamente a manos de los cristianos, estos retos son especialmente sensibles, al presentarse tan cerca del singular trauma de la *Shoa* (Holocausto).

Dentro de la larga era de disputas entre nuestras dos comunidades,

fue relativamente fácil para ambas olvidar los lazos que nos unen. La reconciliación y el restablecimiento de dichos lazos exige previamente de los cristianos un profundo arrepentimiento y el reconocimiento de la validez teológica del "otro" judío que está en medio de nosotros. A los judíos les exigirá algo quizás más difícil: la reconstrucción de la confianza y el reconocimiento de que la Iglesia, a pesar de la gravedad de los pecados de sus miembros a través de los tiempos, está relacionada, en su esencia, a la esencia del testimonio judío en y para el mundo.

Se puede decir que, tanto el Judaísmo como el Cristianismo, han pasado la prueba expresada por el gran sabio y fariseo, el rabino Gamaliel, tal y como se registra en Hechos 5, 38-39. Ambos, como podremos reconocerlo algún día por medio del diálogo sincero, "proviene de Dios". Y ambos están llamados por Dios para dar testimonio conjunto del mandato divino, que es nuestra misión, separada aunque común, y que debemos cumplir para bien de la humanidad.

B I B L I O G R A F I A

- Cunningham, Philip A., *Jewish Apostle to the Gentiles: Paul as He Saw Himself*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1986.
- Davies, W. D., *Jewish and Pauline Studies*. Philadelphia: Fortres, 1984.
- Hayim H. Donin, *To Pray As A Jew*, New York, Basic Books, 1980.
- Fisher, Eugene, *Faith Without Prejudice*. Paulist, 1977.
- Fisher, Eugene, *Seminary Education and Christian-Jewish Relations*. Washington, D. C.: National Catholic Education Association, 1983.
- Fisher, Eugene; Rudin, James; and Tanenbaum, Marc, *Twenty Years of Jewish-Catholic Relations, Mahwah, N.J.*: Paulist Press, 1986.
- Freyne, Sean, *The World of the New Testament*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1980.
- Fujita, Neil S., *A Crack in the Jar: What Ancient Jewish Documents Tell Us About the New Testament*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1986.
- Gager, John G., *The Origins of Anti-Semitism*. Oxford University Press, 1983.
- Klenicki, Leon and Huck, Gabe, ed's., *Spirituality and Prayer*. Paulist Press, Stimulus Books, 1983.
- Koenig, John, *Jews and Christians in Dialogue: New Testament Foundations*, Philadelphia: Westminster, 1979.
- Midrash Rabbah*. Translated into English by H. Freedman and Maurice Simon, London, Soncino Press, 1961, Ten volumes.
- The Mishnah*. Translated by Herbert Danby, London, Oxford University Press, 1933.
- Mishnayot*. Translated by Philip Blackman, London, Mishna Press, 1951. 6 volumes.
- Montefiore, C. G., and Loewe, H., *A Rabbinic Anthology*. New York, Schocken, 1974.
- Jacob Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, KTAV, 1979.
- Nuesner, Jacob, *Judaism in the Beginning of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Jacob Neusner, Ed., *Understanding Rabbinic Judaism*, New York, KTAV-ADL, 1974.
- Pawlikowski, John, *Christ In The Light of the Christian-Jewish Dialogue*. Paulist Press, Stimulus Books, 1982.
- Simon Rawidowicz, *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1974.
- Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution*, Nashville, Abingdon, 1978.
- Rowland, Christopher, *Christian Origins*. Minneapolis: Augsburg Publ., 1985.
- Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Sanders, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Sandmel, Samuel, *Judaism and Christian Beginnings*. Oxford University Press, 1933.
- Schechter, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology*. New York: Schocken, 1961.
- Sloyan, Gerard S., *Jesus in Focus*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publication, 1983.
- Ephraim E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem, Magnes Press, 1975.
- van Buren, Paul M., *A Christian Theology of the People Israel*. New York: Seabury, 1983.
- Zeik, M. and Siegel, M., ed's., *Root and Branch*, New York: Roth, 1973.

"Y serán bendecidas en ti
todas las familias de la tierra"

Gn 12, 1-3 en el Diálogo judío-católico *

Salvador Carrillo Alday, M. Sp. S.

Es de todos admitido que Gn 12, 1-3, texto de la tradición yavista, es un pasaje clave y central tanto para la Toráh, como en el conjunto de todo el AT. Su importancia está subrayada mediante la estructura rítmica del texto hebreo.

- 12,1: Y dijo el Señor a Abram:
 *"Sal de tu tierra, y de tu parentela,
 y de la casa de tu padre,
 a la tierra que te mostraré.*
- 2: *Haré de ti una nación grande;
 y te bendeciré y engrandeceré tu nombre.
 Y sé tú una bendición.*
- 3: *Bendeciré a los que te bendigan;
 y al que te desprecie, lo maldeciré.
 Y serán bendecidas en ti
 todas las familias de la tierra".*

Se trata de un momento en que va a comenzar algo nuevo. Es una nueva etapa en la historia de la salvación. Es como un "comienzo radical": Abram, hijo de Téraj-politeísta, respondiendo a una llamada personal que le hace "su Dios", lo dejará todo y emprenderá un camino nuevo hacia lo inédito y desconocido.

Es también el punto de partida hacia el nacimiento de un nuevo pueblo en el mundo. En efecto, a su tiempo, los descendientes de Abram serán tan numerosos que podrán constituir una nación, a la que Dios tomará como "su pueblo" y hará alianza con él.

* Salvador Carrillo Alday, M.Sp.S.
Encuentro Judío-Católico.
Bogotá (Colombia).
15 de septiembre de 1986.

Las promesas de Dios a Abram (Gn 12, 1-3) correrán como hilo conductor por toda la historia patriarcal, pues les serán renovadas a cada uno de los patriarcas (Gn 13, 14-16; 15,5.7.18; 18,10; 22,17; 26,24; 28, 3-4.13-15; 32,13; 35,9-12; 48,16).

I. El Texto Yavista del Siglo X

La hermenéutica moderna nos ha hecho tomar conciencia de que un texto necesariamente presenta diversos matices de sentido si se lee en distintos contextos y en niveles diferentes.

Siendo así, Gn 12, 1-3 puede ser leído: a nivel del documento yavista del siglo X; a nivel de las fusiones de tradiciones yavista y elohista; a nivel de la redacción final de la Toráh; a nivel de la versión griega de los Setenta; a nivel del "sentido canónico" de todo el AT; a nivel de la revelación aportada por Cristo Jesús en el NT; a nivel de los acontecimientos que actualmente viven, dentro de la común historia de un mismo mundo, el pueblo de Israel-simiente-de-Abraham, y el pueblo cristiano que tiene a Abraham por padre en la fe.

Pues bien, ¿qué sentido tiene "*la vocación de Abraham*" a nivel del documento yavista del siglo X?

Ante todo, la idea fundamental en este pasaje es la de "*bendición*". El término se encuentra hasta cinco veces. Dios, bendiciendo a Abraham, lo colmará de dones, y lo hará a él mismo "*bendición*": "*Y sé tú una bendición*" (v. 2c).

Pero la frase llamada a tener una fortuna singular es el final del v.3: "*Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra*". Esta promesa de claros alcances universalistas tiene eco en otros cuatro pasajes:

Gn 18,18: "*Abraham será una nación grande y fuerte, y serán bendecidas en él todas las naciones de la tierra*".

Gn 22,18: "*Y se bendecirán por tu descendencia todas las naciones de la tierra*".

Gn 26,4 a propósito de Isaac:

"Y se bendecirán por tu descendencia todas las naciones de la tierra".

Gn 28,14 a propósito de Jacob:

"Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra, y en tu descendencia".

El verbo "bendecir" se lee tres veces en la forma nif'al, que normalmente tiene significación pasiva (Gn 12,3; 18,18; 28,14); y dos veces en la forma hitpa'el, la cual responde a una acción reflexiva (Gn 22,18; 26,4).

De aquí se deducen dos posibles interpretaciones de Gn 12,3c.

- 1ª En sentido reflexivo sería: "Las naciones de la tierra se dirán: ¡Bendito seas como Abraham!" (cfr. Gn 48,20; Jr 29,22).
- 2ª En sentido pasivo será: "Las naciones de la tierra serán bendecidas en ti".

El texto capital de Gn 12,3c podría, en rigor, interpretarse en sentido reflexivo, si se tuviera en cuenta solamente la vida del patriarca, cargada de bendiciones por Dios. En este caso, ante tantos favores divinos, todas las familias y pueblos de la tierra se bendecirán diciendo: "*¡Bendito seas como Abraham!*".

Sin embargo, partiendo del contexto político en que se escribió la tradición yavista, esto es bajo David y Salomón, el texto de Gn 12,3 tiene sabor de "etiología de Israel" y se refiere —a través de la figura de Abraham— a la situación histórica del pueblo de Israel (Judá-Israel), linaje de los patriarcas, gobernado por la dinastía davídica; y en esta situación la interpretación más adecuada del texto es el significado pasivo: "*Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra*".

En efecto, viviendo en el ambiente cosmopolita de la Jerusalén de David-Salomón, el yavista interpreta las tradiciones patriarcales en perspectiva universalista: El Señor no es sólo el Dios del pueblo de Israel, sino el Dios de todos los hombres. En esta forma, el yavista ensancha hasta los límites de la humanidad las promesas restringidas y limitadas hechas primitivamente a los clanes seminómadas descendientes de Abraham.

El yavista no sólo quiere asegurar que Abraham se convierte en fórmula de bendición por doquier, sino que afirma mucho más: Dios otorga a Abraham un papel de mediador o portador de bendición para todas las familias de la tierra; misión que se cumple a través de la dinastía davídica. De esta manera, el destino de los pueblos depende de la actitud que tomen frente a aquel que vive bajo la bendición de Dios aquí y ahora, y ése es en concreto el rey davídico: ¡Será bendito quien bendiga a David; será maldecido quien desprecie a David; pues en él serán bendecidos todos los pueblos de la tierra!

Así, la promesa de Gn 12,3c está abierta hacia el futuro y lanzada hacia el porvenir con perspectivas de amplio universalismo.

II. Génesis 12, 1-3 a nivel de la redacción final de la Toráh

Sin eliminar el sentido que Gn 12, 1-3 pudo tener a nivel de la tradición yavista del siglo X, es necesario preguntarnos sobre el sentido

de ese texto importante para quienes elaboraron la redacción última de la Toráh.

Judá vive en los días de Esdras (año 398 a.C.), el cual ha venido del Imperio persa para una reforma religiosa del pueblo judío. Desde David-Salomón a la fecha han corrido más de 500 años. El pueblo heredero de las promesas hechas a Abraham, Isaac y Jacob, se ha enriquecido poco a poco con variadísimas experiencias, y ha ido acumulando historia. La gran tribulación de Jerusalén en 586, y sobre todo la silenciosa pero fecunda época del Destierro en Babilonia, ha sido la ocasión para el surgimiento, por decir así, de un nuevo pueblo. En efecto, Israel y Judá desaparecieron como monarquías; pero ahora ha nacido el judaísmo, y éste nutre su fe constantemente con la lectura de las tradiciones antiguas y con la meditación de los grandes profetas que Dios le ha enviado a lo largo de su historia: Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Sofonías, Nahum, Habaquq, Jeremías, Ezequiel.

El pueblo reflexiona profundamente sobre sus experiencias pasadas e indaga sobre todo acerca del misterioso designio de Dios al llevarlo cautivo en medio de paganos, los *goyim* de Babilonia. Fruto maduro de sus meditaciones son los oráculos del Profeta de la consolación (Is 40-55).

El Segundo Isaías intuye que Dios tiene intenciones salvíficas en favor de todos los pueblos, sirviéndose para ello de su "Siervo Jacob-Israel", el pueblo elegido. La cautividad del pueblo ha redundado en bien de los gentiles, los cuales han visto la luz y han recibido la revelación del Dios único salvador.

Las menciones a Abraham en los escritos del Destierro no son numerosas, pero sí significativas. (Abraham es mencionado en Is 29,22; 41,8; 51,2; 63,16; Jr 33,26; Ez 33,24; Mi 7,20; Sal 47,10; 105,6.9.42).

1. La primera mención de "Abraham" en el profeta del consuelo se encuentra Is 41,8, a propósito de Jacob-Israel pueblo elegido, "siente de Abraham", que está cautivo en Babilonia, pero que goza de la protección divina:

*"Y tú, Israel, siervo mío,
Jacob, mi elegido;
siente-de-Abraham, mi amigo.
Tú, a quien cogí desde los confines
de la tierra,
y a quien llamé
desde lo más remoto,
y a quien dije:
¡Tú eres mi siervo,
te he escogido y no te he rechazado!"*

(Is 41,8-9).

Este poema está en conexión estrecha con el primer Cántico del Siervo de Dios, donde se subraya la misión que éste tiene en relación a las naciones paganas:

*"He aquí a mi Siervo, a quien sostengo,
mi elegido en quien se complace mi alma.
He puesto mi Espíritu sobre él
para que dé ley a las naciones..."*

*Yo, el Señor, te he llamado para la justicia,
te he cogido de la mano,
te he formado,
y te he destinado
a ser 'alianza de un pueblo'
y 'luz de las naciones';
para que abras los ojos de los ciegos,
para que saques del calabozo a los presos
y de la cárcel a los que viven en tinieblas".*

(Is 42,1.6-7).

2. Otra mención de "Abraham" se lee en Is 51,2 dentro del gran poema dedicado a la restauración de Sión (Is 51,1-52,12):

*"Mirad la roca de donde fuisteis tallados,
y la cantera de donde fuisteis extraídos:
mirad a Abraham, vuestro padre;
y a Sara, que os dio a luz;
pues uno solo era cuando lo llamé,
pero lo bendije y lo multipliqué".*

(Is 51,1-2).

Este texto trata justamente de los "desterrados", ese pueblo salido de las entrañas de Abraham "*¡siente-de-Abraham!*", que ha sido depositario de una Toráh y de un Mishpát para "luz de las naciones" (le'or gōyīm)... (Is 51,4).

Este universalismo de salvación es cantado en el Salmo 47, que es un himno escatológico, el primero de los "Salmos del Reino de Dios", Soberano de Israel y Señor del mundo:

*"Los príncipes de los pueblos se reúnen
con el pueblo del Dios de Abraham;
pues de Dios son los escudos de la tierra;
él, inmensamente excelso".*

(Sal 47-10)

Hay que recordar igualmente que varios autores sitúan a lo largo del siglo V escritos bíblicos que amplían sus horizontes de salvación hacia

los pueblos gentiles. Así, por ejemplo, la historia de Rut y el librito de Jonás.

Finalmente, el Salmo 72 —que suspira por la venida del Rey justo— aplica al rey mesiánico esperado el privilegio concedido a Abraham:

*"¡Sea su nombre para siempre;
que dure tanto como el sol.
Y sean bendecidos en él
todos los pueblos...!"*

(Sal 72,17).

En este contexto es legítimo suponer que el editor de la Toráh, al copiar el antiguo texto poético de Gn 12,3b: "*Y serán bendecidas en ti...*" (venibreku bekâ), pudo pensar en la bendición que las naciones gentiles, los "goyim", habían recibido en Abraham al ser la roca y la cantera de donde fue tallado el pueblo de Israel que tanta luz religiosa ha proyectado sobre los pueblos paganos que no conocían al Dios único y verdadero. En esta perspectiva, el texto debe ser interpretado correctamente en el sentido pasivo: "*¡Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra!"*

III. Lectura de Génesis 12, 1-3 en la traducción de los Setenta

Hacia mediados del siglo III a.C., en Alejandría de Egipto, se traducía la Toráh a la lengua griega. Es la versión llamada de los Setenta. En esa traducción, el texto de Gn 12,3b dice: Kai 'eneulogêthêsontai 'en soi pasai ai fylai tês gês. "*Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra*". El verbo pasivo se utilizará también en la versión de los textos de Gn 18,18; 22,18; 26,4; 28,14.

Al traducir en esa forma, la versión griega consagraba, por una parte, la interpretación que parecía probable en la redacción definitiva de la Toráh; y, por otra, esa hermenéutica era grandemente positiva en el ambiente gentil-helenista, donde no solamente tenían los judíos que mantener, alimentar y defender su fe; sino que también podían desarrollar una propaganda misionera de proselitismo: era bueno adherirse al pueblo de Israel, pues en Abraham, el padre de la raza, habían sido ya bendecidos por Dios todos los goyim de la tierra (Gn 18,18).

Un poco más tarde, hacia el año 190-180 a.C., en la Sabiduría de Jesús ben-Sirá (traducida del hebreo al griego en Alejandría hacia el 132) se lee:

"Por eso Dios le prometió con juramento que las naciones serían bendecidas en su linaje, que lo multiplicaría como el polvo de la tierra..." (Eclo 44,21).

Este texto manifiesta la convicción de que en los descendientes de Abraham serían bendecidas las naciones de la tierra, esto es, que las bendiciones que Dios había concedido a Abraham y a su linaje pasarían igualmente a los demás pueblos.

El autor del libro de la Sabiduría (año 50 a.C.), a propósito de las tinieblas que invadieron a los egipcios cuando éstos perseguían a los israelitas, escribe: "*Bien merecían verse privados de luz y prisioneros de tinieblas, los que en prisión tuvieron encerrados a aquellos hijos tuyos que habían de dar al mundo la luz incorruptible de la Ley*" (Sab 18,4).

Sin embargo, estas ideas beneficiosas para los gentiles deberían tal vez ser entendidas a la luz y en el sentido de la conducta de aquellos no-israelitas que fueron admitidos a participar en la Pascua del 515, con ocasión de la dedicación del segundo Templo: "*Comieron la Pascua los israelitas que habían vuelto del destierro, y todos aquellos que, habiendo roto con la impureza de las gentes del país, se habían unido a ellos para buscar al Señor, Dios de Israel*" (Esd 6,21).

IV. Interpretación Neo-Testamentaria de Génesis 12,1-3

1. Abraham en el NT

Antes de investigar los pasajes precisos en los que el NT cita el texto de Gn 12,1-3, es impresionante tomar conciencia de la siguiente constatación: tres personajes del AT son mencionados con mucha frecuencia en el NT. Estos son Abraham (73 veces), Moisés (80 veces) y David (59 veces).

Si tenemos en cuenta que el nombre nuevo de "*Abraham*" aparece en el cánón judío 172 veces, resulta que el número de veces que el patriarca es mencionado en el NT (73 veces) equivale al 43,4% de las menciones que de él hace el AT (*).

Entre tantos textos, permítasenos entresacar solamente algunas ideas que atañen más directamente a nuestro tema.

1º Mateo comienza su libro con este encabezado: "*Libro del origen (génesis) de Jesu-Cristo, hijo de David, hijo de Abraham*" (Mt 1,1), y en seguida nos ofrece una "genealogía" teológica, ficticia pero perfecta, de 42 personajes: Abraham —40 eslabones— Jesús. Y es que el evangelista considera a Jesús como el hijo por excelencia de Abraham, el padre de la raza.

(*) "*Abram*", nombre original del patriarca, aparece en el AT 57 veces.

"*Abraham*" es mencionado en el NT 73 veces. En Mt 7v.; Mc 1v.; Lc 15v.; Jn 11v.; Hch 7v.; Pablo 19v.; He 10v.; Sant 2v.; I P 1v.

2º Al prever Jesús que un día muchos gentiles serían admitidos a participar del banquete del Reino de Dios, los siente por ese mismo hecho integrados a la gran familia del patriarca: "*Os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob...*" (Mt 8,11; Lc 13,28-29).

3º El evangelista Juan ha percibido que, entre Abraham y Jesús, existe una relación muy especial: si Abraham es el padre de la raza, Jesús es el verdadero Isaac, el fruto por antonomasia del linaje del patriarca, el hijo de la promesa: "*Nuestro padre Abraham se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró...*" (Jn 8,56).

4º Pablo de Tarso es bien explícito en declarar que Abraham, a causa de su acto de fe en Dios, ha sido hecho "*padre de todos los creyentes*", judíos y no-judíos (Ro 4,11-12), y basa su afirmación en aquella palabra de la Escritura: "*Te he constituido padre de muchas naciones*" (Ro 4,17 = Gn 17,5).

5º También Pablo a su manera, como ya Mateo y Juan, considera a Jesús como "el heredero" o "la semilla" o "el descendiente" por excelencia de Abraham: "*Las promesas fueron dirigidas a Abraham y a su descendencia. No dice 'y a los descendientes', como si fueran muchos, sino a uno solo, 'a tu descendencia', es decir, a Cristo*" (Gá 3,16); y, como consecuencia, considera a los discípulos de Jesús como "descendencia de Abraham": "*Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa*" (Gá 3,29).

2. Gn 12,3b en el NT

Además de las menciones del patriarca Abraham, hay en el NT dos pasajes que citan el texto de Gn 12,3b: uno es Hch 3,25; el otro es Gá 3,8.

1º "*En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra*" (Hch 3,25).

Se trata del primer discurso que Pedro dirige a los habitantes judíos de Jerusalén anunciándoles a Jesús, el cual después de muerto ha sido resucitado por Dios: "*El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús...*" (Hch 3,13; cfr. Ex 3,6,15; Is 52,13). Y es para ellos, para los judíos de Jerusalén, para quienes en primer lugar Dios ha resucitado a su siervo Jesús como una bendición, pues —dice Pedro—: "*Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres al decir a Abraham: 'En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra'*" (Hch 3,25-26).

El texto griego que ofrece Lucas en los Hechos es el siguiente:

*Kai 'en tō spermati sou
'eneulogēthēsontai pasai ai patriai tēs gês.*

Acerca de esta referencia bíblica, hay que decir ante todo que la cita no responde con exactitud material a ninguno de los cinco textos del Génesis que hablan de la promesa hecha a Abraham. Lucas crea un texto combinado, mediante el cual quiere proyectar sus ideas teológicas.

Además, dividiendo el texto en dos partes, acerca de la primera: "*Y en tu descendencia...*", hay que notar:

— Que la frase no se inspira principalmente en Gn 12,3, ni en Gn 18,18 donde la promesa de bendición radica o está en Abraham, sino en Gn 22,18 donde la promesa ha pasado ya a Isaac, hijo de Abraham: "*Y serán bendecidas en tu descendencia ('en tō spermati sou')*".

— Que Lucas ha invertido intencionalmente el orden de los términos, abriendo la frase por "*Y en tu descendencia...*". Con esta inversión, el acento cae en esa "semilla" del patriarca que para el autor de los Hechos no es ya Isaac, sino JESUS: "*En Jesús serán bendecidas...*".

En cuanto a la segunda parte que dice: "*serán bendecidas todas las familias de la tierra*", Lucas ha sustituido los vocablos originales "tribus - fylai" (Gn 12,3; 28,14) o "naciones - 'ethnê'" (Gn 18,18; 22,18; 26,4) por el sustantivo *patriai* que significa "familia", "linaje", pues este vocablo por su sabor más general le ha parecido preferible en este discurso dirigido a judíos y no a gentiles.

En síntesis, Pedro, aludiendo a la promesa hecha a Abraham, exhorta a los judíos de Jerusalén a creer en Jesús, el Siervo de Dios, muerto y resucitado, pues en él se ha cumplido la promesa de Dios al patriarca: "*En tu descendiente serán bendecidas todas las familias de la tierra*".

2º "*Serán bendecidas en tí todas las naciones*" (Gá 3,8).

Ante todo, esta referencia citada por Pablo es el resultado de una combinación de Gn 12,3: "*Serán bendecidas en tí*"; y de Gn 18,18: "*tódas las naciones*".

Pablo presenta una perspectiva muy diferente al texto de Hch 3,25. No tiene ante su vista a judíos, sino a gentiles: los cristianos de Galacia que han creído en Jesu-Cristo bajo la acción del Espíritu de Dios (Gá 3,1-5). La intención teológica del Apóstol es afirmar que ya en Abraham ellos, "gentiles-creyentes", han sido objeto de la bendición de Dios.

Su argumentación es la siguiente: "*Como Abraham creyó en Dios y le fue contado como justicia; entended, pues, que los que creen ésos son hijos de Abraham. Y, previendo la Escritura que por la fe justificaría Dios a los gentiles, anunció con anterioridad a Abraham esta buena nueva: 'Serán bendecidos en tí todos los gentiles' (ta 'ethnê')*". Y Pablo concluye nítidamente, utilizando un verbo en tiempo presente: "*Así pues, los que creen son bendecidos con Abraham el creyente*" (cfr. Gá 3, 6-9).

Tanto Hch 3,25 como Gá 3,8 son "re-lecturas cristianas" del texto del Génesis. Son a la manera de "pésheh": una palabra profética cuya realización se percibe en el "hoy" de la historia actual.

V. Sentido de Génesis 12,1-3 para el cristiano de todos los tiempos y su significado en el diálogo actual judío-católico

1. *Abraham y los cristianos*

Todo cristiano que, en el correr de los siglos, ha leído la historia de Abraham ha quedado con esta fuerte convicción:

En medio de un mundo pecador Dios eligió a Abraham y lo llamó (Gn 12, 1-3). Luego, entre sus descendientes, en cada generación, escogió libremente a un hombre a quien hizo depositario de sus promesas, sin tener en cuenta el orden natural, al que estaría vinculado el derecho de primogenitura. Finalmente, consagró para sí a todo el pueblo salido de las entrañas de Abraham, haciéndolo el pueblo de su propiedad personal y su siervo: y ése es el pueblo de Israel (Ex 6,7; 19,6; Is 41,8).

Esta elección sobrenatural, fundada sobre una predilección divina (Dt 7,7-8), ha hecho de Israel "un reino de sacerdotes y una nación consagrada" (Ex 19,6; Dt 7,6; 14,2).

La elección lo ha separado del resto de la humanidad para establecerlo en un orden muy particular: viviendo en este mundo, en medio de las otras naciones, es sin embargo "el pueblo santo", a la vez testigo de Dios ante los otros pueblos, y encargado de su servicio cultural; él ha vivido con Dios en una relación íntima que se ha definido con el término de "alianza".

2. *Gn 12,1-3 y el Diálogo judío-católico*

Partiendo de una comprensión renovada de Gn 12,1-3, y conscientes de las diferentes re-interpretaciones con que a lo largo de los siglos se ha ido enriqueciendo ese texto fundamental, la re-lectura actual del relato de la vocación y de la bendición de Dios a Abraham suscita en nosotros cristianos, según el espíritu del Diálogo judío-católico, numerosos puntos de reflexión:

1º En realidad, Abraham y su linaje juntamente con él han sido una verdadera "bendición" (berākāh) para el mundo (Gn 12,2c).

2º Abraham es, ante todo, el padre de todos los que creen en Dios; y es, por tanto, nuestro padre común en la fe (Ro 4,11).

3º Dios ha enriquecido a Abraham y a su descendencia con innumerables dones o "bendiciones" en provecho de la humanidad entera; y de hecho, numerosos beneficios ha recibido el mundo a través del pueblo de Israel:

- la revelación del único y verdadero Dios;
- las esperanzas mesiánicas;
- las doctrinas sobre la revelación, la creación, el hombre "icono de Dios", la Alianza, el decálogo de la libertad, la redención, la escatología y la resurrección de los muertos;
- las actitudes fundamentales que el hombre debe tener ante Dios, como son: santidad, obediencia, temor de Dios, conocimiento de Dios, amor, fidelidad, retorno-conversión constante, alabanza y gratitud;
- el anhelo de un mundo donde reine la justicia y la paz;
- la dedicación de un día semanal para el Señor (shabbat);
- el valor de la solidaridad humana, con su doble principio de responsabilidad colectiva e individual;
- la teología del recuerdo y de la tradición.

4º A través del pueblo de Israel, Dios nos ha hecho el don de las "Escrituras Sagradas", por las que hemos llegado a conocer los dones o bendiciones antes mencionados (2 Ti 3,15-17). Y con el regalo de las Escrituras, se ha suscitado en los cristianos de todos los tiempos el empeño de estudiarlas en profundidad y de re-interpretarlas constantemente.

5º Para nosotros gentiles, el don más grande de Dios y la "bendición" más excelente que hemos recibido a través de Abraham y de su innumerable descendencia es "JESU-CRISTO, hijo de David, hijo de Abraham", a través del cual las promesas hechas por Dios al patriarca han pasado también a la humanidad que acepta a un Dios que "justifica a quien cree en él".

La bendición divina, asegurada en Abraham a todos los hombres (Gn 12,3; Jr 31,14; Is 65,23), incluye todos los bienes concebibles: salvación, paz, luz, consuelo, alegría, vida. A propósito de cada uno de ellos, el AT va pasando poco a poco del plano terrestre a la vida eterna (Dn Sab), mediante una comprensión más profunda y más plena de las intenciones divinas. En el NT estas nociones se ven cargadas con todo el peso de la revelación traída por Jesús. Así pues, la "bendición" de Gn 12, 2-3 es una expresión "preñante" cargada de virtualidades.

Siendo así, nuestro punto de inserción a la gran familia de Abraham es un hijo de Abraham: JESUS. En esta perspectiva, Pablo de Tarso ha escrito: "*Si vosotros sois de Cristo, sois ciertamente 'descendencia de Abraham', herederos según la promesa'*" (Gá 3,29).

6º Además de Jesús, nosotros cristianos nos sentimos muy reconocidos hacia el pueblo judío, porque de Israel "semilla-de-Abraham" hemos recibido a María, la madre de Jesús, el grupo de los Doce Apóstoles "fun-

damento y columna de la Iglesia", y la mayoría de los miembros de la primera comunidad cristiana.

Partiendo de todas estas realidades puede comprenderse con mayor profundidad el alcance de expresiones felices que el Papa Juan Pablo II, —eco viviente de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II—, ha pronunciado en varias ocasiones a propósito del Pueblo judío en el momento actual.

Entre esas expresiones, quiero destacar lo que el 13 de abril de 1986, en su visita a la Sinagoga de Roma, el Sumo Pontífice dijo a los allí presentes:

"¡Sois nuestros hermanos predilectos..., nuestros hermanos mayores!". Y, ¿cuál es el porqué de este parentesco? "La fe en un solo Dios que nos une y nos congrega".

Y esta fe en un solo Dios verdadero tiene su origen y principio en Abraham, "padre de nuestra fe", a quien Dios eligió para hacerlo "bendición" (Gn 12,2c), y para constituirlo padre de una multitud de hijos, numerosa "como las estrellas del cielo" y "como las arenas de las orillas del mar" (Gn 15,5; 22,17).

BIBLIOGRAFIA

1. Al alcance de nuestro medio.

- J. Briend, *El Pentateuco*. Cuadernos bíblicos 13. Verbo Divino. Estella. 1980.
 R. Brown, *The Critical Meaning of the Bible*. Paulist Press. New York. 1981.
 R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*. Cristiandad. Madrid. 1975.
 P. Grelot, *Sentido cristiano del AT*. Desclee. Bilbao. 1967.
 N. Lohfink, *Inerrancia y unidad de la Escritura*. En Estudios Modernos de la Biblia. Sal Terrae. Santander. 1969. p. 47-58.
 E. H. Maly, *Génesis*. Comentario "San Jerónimo". Tomo I. AT 1. Cristiandad. Madrid. 1971.
 R. Michaud, *Los Patriarcas*. Verbo Divino. Estella. 1976.
 F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*. Sígueme. Salamanca, 1983.
 Profesores de Salamanca, *Biblia Comentada I. Pentateuco*. BAC. Madrid. 1960.
 J. Scharbert, *Barak*. En Diccionario Teológico del AT I (Botterweck-Ringgren). Cristiandad. Madrid. 1973. col. 823-857.
 E. F. Sutcliffe, *Génesis*. En "Verbum Dei" Comentario a la Sagrada Escritura I. Herder. Barcelona. 1960.
 P. van Im Schoot, *Teología del AT*. Fax. Madrid. 1969.
 G. von Rad, *El Libro del Génesis*. Sígueme. Salamanca. 1977. *Teología del AT I*. Sígueme. Salamanca. 1972.
 W. Zimmerli, *Manual de Teología del AT*. Cristiandad. Madrid. 1980.

2. Especializada sobre Gn 12, 1-3.

- Bibliografía presentada por J. Scharbert, en su artículo *Barak* col. 824.
 Sobre Gn 12, 1-3 par: L. Díez Merino, *La vocación de Abraham* (Roma 1970); J. Hempel, *Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT*: ZAW 66 (1954) 244-72, espec. 252s; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Eravater* (Leiden 1956); R. Kilian *Die vorpriesterlichen Abrahams-überlieferungen* (BBB 24; (1966) 1-15; R. Mosis, *Gen 12,1-4*, en J. Schreiner, *Die alttestamentlichen Lesungen* (A/1, 1971) 73-83; J. Mulenberg, *Abraham and the Nations: "Interpretation"* 19 (1965) 387-98; R. Rendtorff, *Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten*: KuD 7 (1961) 69-78; J. Scharbert, *Heilsmittler*, 77-81; J. Schreiner, *Segen für die Völker*: BZ NF 6 (1962) 1-31; O. H. Steck, *Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, en *Probleme bibl. Theologie* (Hom. G. von Rad, ed. por H. W. Wolff; 1971) 525-54; H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*: EvTh 24 (1964) 73-98, actualmente en ThB 22 (1964) 345-73.

Los zelotas y la muerte de Jesús

Alfredo MORIN, p.s.s.

El porqué de la entrega, condenación y muerte de Jesús ha interrogado dolorosamente la conciencia cristiana a través de los siglos. Las figuras patéticas de Judas Iscariote¹ "que lo entregó", del pueblo tildado de "deicida", de Pilatos "que se lava las manos", del pueblo que grita: "¡Crucifiquenlo!", han dejado una huella profunda y duradera en nuestra predicación, nuestra catequesis, nuestras paraliturgias y hasta en el folclore de muchos de nuestros pueblos. El crimen de haber crucificado a Jesús, difícil de cargar, aunque todos los pecadores del mundo compartamos en alguna forma su responsabilidad, ha generado sus seculares chivos expiatorios, tratados, por cierto, en forma poco evangélica. Por esto la Iglesia nos invita cada año en Semana Santa a reenfocar nuestra mirada sobre estos eventos tan trascendentales para la historia de la humanidad y considerarlos con los ojos mismos de Jesús que ofreció su vida por sus verdugos: "Padre, perdónales porque no saben lo que hacen".

Acabar con algunos prejuicios persistentes

Una reflexión cristiana sobre el drama del Calvario supone primero librarnos de algunos prejuicios persistentes. Esto mismo se propone el libro reciente de Dom Vincent MORA, *Le refus d'Israel*², en el que el autor, superior del monasterio benedictino de Tabgha en Israel, comenta el texto de Mt 27, 25: "¡Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos!". De este versículo afirmaba GUIGNEBERT: "Pocas palabras evangélicas han hecho tanto daño"³. Dom MORA lo estudia con todos los recursos de la crítica científica moderna y nos entrega un estudio lúcido y de una gran riqueza doctrinal. Valdrá la pena en otra ocasión presentar en detalle esta valiosa obra. De momento bástenos con destacar algunas conclusiones útiles para nuestra reflexión.

¹ Iscariote es en primer término un apodo gentilicio. *Ish Qerioth* significa: el hombre de Qerioth, un pueblo de Judá. Pero, como en arameo, *iaskar tothe* significa: lo entregó, los contemporáneos de Judas, inclinados a leer el destino de cada hombre en las asonancias de su nombre (v.g. Abraham: *pater multitudinis*; Keifa: piedra...), vieron en su apodo un presagio de su traición. Por esto los evangelistas agregan veinte veces a su apodo la etimología popular: el que lo entregó.

² Paris, Cerf, 1986.

³ GUIGNEBERT, Ch., *Jésus*, Paris, 1933, p. 575.

* La expresión "su sangre sobre (la cabeza de)..." no tiene sentido de maldición. Se trata de una fórmula jurídica para fijar la responsabilidad de una muerte. En el caso de Mt 27, mientras Pilatos rehusa la responsabilidad de condenar a Jesús, "el pueblo" la asume. *Dios habla hoy* traduce *ad sensum*: "¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de su muerte!".

* ¿Qué representa "*todo el pueblo*" que responde a Pilatos, y la expresión "*nosotros y nuestros hijos*"? ¿Todos los judíos de la Tierra de Israel y de la diáspora? ¿Los contemporáneos de Jesús y sus descendientes hasta el fin de los tiempos? Aquí conviene hacer varias observaciones.

Es preciso tomar en cuenta el estilo de Mateo quien, a la manera de los profetas, gusta de dramatizar los eventos por presentaciones globales. Como lo anota el P. Bédé RIGAUX, "nadie ha multiplicado los *todos* como Mateo"⁴. Cuando llegaron los magos, *toda Jerusalén* se sobresaltó. Herodes convocó a *todos* los sumos sacerdotes y mandó matar a *todos* los niños de Belén. En cuanto a Jesús, curaba *todas* las enfermedades. Le traían *todos* los enfermos. El recorría *todos* los pueblos, etc....

En Mt 27, 25, cuando "todo el pueblo" asume la responsabilidad de la muerte de Jesús, Mateo no pretende ofrecernos un censo de los culpables. Mateo está haciendo teología y su mensaje, repetido en varias partes de su Evangelio, es que el Pueblo Elegido (en griego: *laos*), el Pueblo de la Alianza no supo acoger al Mesías. Tema que se encuentra también, por ejemplo, en el Prólogo de Juan (1, 11): "El Verbo vino a su casa y los suyos no lo recibieron". Este modo de hablar es estadísticamente tan poco riguroso que Juan prosigue: "Pero a *todos los que lo recibieron* les dió poder de hacerse hijos de Dios". Subrayemos que esta primera comunidad cristiana que supo acoger al Verbo era judía.

* La fórmula "*nosotros y nuestros hijos*" abarca en otra forma globalizante los actores presentes del drama. No alude a las generaciones venideras. Significa: nosotros con los hijos que tenemos. Expresión típica del sentido comunitario judío.

* Para Mateo, las consecuencias de este gesto fatídico serán la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén. ¡Hasta allí y no más! No significa, observa MORA, que la ciudad y su Templo no puedan ser reconstruidos en tiempos mejores. Al contrario, sigue filtrando una luz de esperanza; algún día Jerusalén que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados, volverá a ver a Jesús y cantará el salmo 118, 26: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! (Mt 23, 39).

⁴ RIGAUX, Bédé, *Para una historia de Jesús, II. Testimonio del Evangelio de Mateo*, col. "Temas Bíblicos", Bilbao, DDB, 1969, p. 49.

¿Por qué motivo entregar a Jesús?

Clarificada, aquí en forma demasiado breve, la exégesis de Mt 27, 25, vuelve, lancinante, la pregunta: ¿Por qué? ¿Por qué algunos jefes del pueblo quisieron condenar a Jesús? ¿Por qué lo entregó su discípulo Judas? ¿Cuál era la actitud psicológica de aquéllos que resolvieron eliminar al rabino galileo Jesús? ¿Fue pura maldad? Cuando describen los sentimientos de los perseguidores, los textos del NT y de la literatura cristiana antigua hablan de *zêlos*, de *heris* y de *phthonos*⁵. ¿Qué ocultaban este "celo", esta ira y esta malevolencia? ¿Egoísmo? ¿Ceguera? ¿Mala fe? Aquí conviene recordar que la psicología humana es compleja y que nunca ve uno con perfecta claridad en sus propias motivaciones. En el corazón humano anida lo bueno, lo malo y lo peor, difíciles de separar. ¿Por qué Judas, discípulo de Jesús, escogido por El por sus buenas disposiciones, juzgó necesario entregar a su Maestro? ¿Acaso la esperanza de cobrar una recompensa sórdida, como lo llegó a sugerir una tradición que refleja el asombro escandalizado de una generación posterior, constituye una explicación suficiente?

Sobre este punto, MORA avanza una hipótesis a nuestro juicio no suficientemente matizada, pero que merece atención porque muestra un lado de la medalla que demasiado a menudo se ignora. Escribe:

"Pensamos que los fariseos no aceptaron a Cristo no a causa de sus defectos sino a causa de sus cualidades. No a causa de su superficialidad, sino a causa de su seriedad. No a causa de las debilidades de su religión, sino a causa de sus riquezas. Es preciso reconocer, en efecto, que los fariseos en su conjunto habían hecho de la religión el todo de su vida. Su ciencia, su celo (subrayado nuestro), su profundidad religiosa no están en tela de juicio..." (pp. 144s).

Sin aventurarnos tan lejos en la apología, digamos que los fariseos⁶, a pesar de atravesar en aquel momento un período de crisis profunda,

⁵ Mc 15, 10; Mt 27, 18.

⁶ Varios autores modernos procuran disminuir la responsabilidad de los fariseos en la Pasión de Jesús. El hecho de que los rabinos de hoy sean de línea farisea da una importancia ecuménica a este debate. Ver a este respecto las acertadas observaciones del Dr. Fisher que publicamos en este número de nuestra revista. Sin embargo, no sobra recordar que Mateo recuerda dos decisiones de los fariseos —sin duda ¡algunos! si se tiene en cuenta las usanzas literarias de Mateo— de acabar con Jesús: en 12, 14, luego de una discusión sobre el sábado; y en la conclusión de la parábola de los viñadores homicidas (21, 45s). El caso del fariseo Saulo de Tarso que persigue a Jesús en sus discípulos es significativo. En el camino de Damasco, oye una voz que le dice: "Yo soy Jesús que tú persigues". Los mismos motivos que sirvieron para perseguir a Jesús servirán también para condenar a sus discípulos: Esteban, Santiago, Pedro, Pablo, etc... La maldición que a principios de los años 80 agregarán los rabinos al *Shmoné Esré* ("Que los apóstatas no tengan ninguna esperanza y que el imperio del orgullo sea arraigado pronto en nuestros días. Que los nazarenos (igual: cristianos) y demás *minimí* perezcan en un instante") no constituye una novedad. Refleja sin duda los sentimientos de Saulo cuando sus compañeros lapidaban a Esteban, o cuando el mismo organizaba redadas de nazarenos. Pero tampoco se puede olvidar que otros fariseos se mostraban mucho más benignos (v.g. Gamaliel I) con sus hermanos cristianos.

podían obrar de buena fe, aunque trágicamente equivocados desde el punto de vista cristiano.

El zelotismo, un fenómeno religioso

Bajo este aspecto, parece útil considerar con atención un fenómeno religioso de todas las épocas, pero que en este caso echa raíces profundas en la *Torá* y que ilumina mucho las tensiones que existían en el primer siglo entre la nueva secta cristiana y el resto del judaísmo. Convendrá detenernos especialmente en la figura de Saulo de Tarso, enfrentado con los cristianos en un primer momento, y luego de su "conversión", con los demás hermanos judíos que no habían aceptado a Jesús de Nazaret como Mesías. Es particularmente interesante para nosotros el caso de este apóstol por varios motivos: se trata de un fariseo que, luego de una fuerte crisis, pasó a la secta cristiana; este fariseo se describe a sí mismo como *zelota*⁷, o sea, *celoso* por la *Torá* y el Templo; su caso está muy bien documentado por varios escritos, algunos de su puño y letra, y este Apóstol de los gentiles ha dejado una impronta profunda y perdurable en el cristianismo posterior. Sabemos especialmente que san Pablo ha sido en la Iglesia primitiva un signo de contradicción, como se ve por ejemplo en la literatura seudoclementina de los siglos 2º, 3º y 4º. Pablo estaba, pues, en el nudo del problema ecuménico judeocristiano de los primeros siglos y lo sigue estando hoy entre nosotros. Saulo de Tarso, pues, no es un fenómeno aislado, ni mucho menos. Constituye un eslabón muy importante para nosotros en una cadena de zelotas (celosos) famosos cuyos antecesores más conocidos son, entre otros: Pinjas ben Eleazar, ben Aarón, Elías el tesbita, Jehú, hijo de Josafát y Matatías, hijo de Juan, hijo de Simón.

No confundir zelotas (o celosos) con sicarios (o guerrilleros)

Pero primero que todo importa de una vez señalar una ambigüedad que a menudo nos impide ver con claridad quiénes eran estos *zelotas*⁸. Generalmente han sido confundidos con los *sicarios* de Judas el Galileo, promotor de la 4ª filosofía de que habla Flavio Josefo, jefe de una dinastía de guerrilleros empeñados en liberar la Tierra de Israel del invasor romano, que se movía en los círculos fariseos de Rabi Shamai y, detalle interesante para nosotros de América Latina, que tenía bien clara su "teología de la liberación". Cuando uno visita las ruinas de la fortaleza de Masadá, los guías nos las describen como el último punto de resistencia del grueso de las tropas "zelotas". Pero esta etiqueta de "zelotas" aplicada a los heroicos defensores de Masadá mantiene una confusión lamentable. Es preciso

⁷ Zelota, celote y celoso son tres traducciones de la misma palabra griega. *zelotes*.

⁸ Contra la costumbre de confundir zelotas y sicarios han sido importantes los estudios de Kirsopp LAKE, Günther BAUMBACH y Morton SMITH.

levantar esta hipoteca si queremos conocer mejor el ambiente en el cual se movieron Jesús de Nazaret y Saulo de Tarso. La fuente principal, de lejos la más importante que tenemos sobre la dinastía de los guerrilleros de Judas el Galileo es Flavio Josefo, y éste, que describe con lujo de detalles su frustrada y gloriosa epopeya, no los llama nunca "zelotai". Para aquel importante historiador, son "los discípulos de la 4a filosofía", son los galileos, son los sicarios, o los bandoleros (*lestais*), pero no se les aplica la etiqueta de "zelotas".

**Los zelotas en la Biblia hebrea, el Talmud,
Flavio Josefo y Filón de Alejandría**

¿Quiénes son pues los "zelotai" que el mismo Flavio Josefo cita 52 veces en su *Guerra Judía* y que la Biblia y Filón de Alejandría mencionan a menudo? Para librarnos de las acostumbradas confusiones, es preciso evitar llamar zelotas a todos los violentos de la historia sagrada y estudiar solamente los textos en los que se menciona explícitamente el calificativo de "zelotai". No es del caso repetir aquí el detalle de un estudio minucioso que publiqué en 1973 en la *Revue Biblique de L'Ecole Biblique et Archéologique de Jerusalén*⁹.

El padre reconocido del zelotismo es PINJAS, ben Eleazar, ben Aarón, sacerdote de que nos habla Nu 25, 1-18:

"Israel se estableció en Shittim. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses. Israel se adhirió así al Baal de Peor, y se encendió la cólera de Adonai contra Israel.

Dijo Adonai a Moisés: Toma a todos los jefes del pueblo y despíñalos en honor de Adonai, cara al sol; así cederá el furor de la cólera de Adonai contra Israel. Dijo Moisés a los jueces de Israel: Matad cada uno a los vuestros que se hayan adherido al Baal de Peor.

Sucedió que un hombre, un hijo de Israel, vino y presentó ante sus hermanos a la madianita, a los ojos de Moisés y de toda la comunidad de los hijos de Israel, que estaban llorando a la entrada de la Tienda de Reunión. Al verlos Pinjas, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, se levantó lanza en mano, entró tras el hombre a la alcoba y los atravesó a los dos, al israelita y a la mujer, por el bajo vientre. Y se detuvo la plaga que azotaba a los hijos de Israel. Los muertos por la plaga fueron 24.000.

Adonai habló a Moisés y le dijo: Pinjas, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, ha aplacado mi furor contra los hijos de Israel, porque él ha sido de entre vosotros, el que ha sentido celo por mí; por eso no he acabado con los hijos de Israel a impulso de mis celos...".

⁹ MORIN, Alfred, *Les deux derniers des Douze: Simon le Zélate et Judas Iskarioth*, RB, LXXX (1973), 332-358.

Un digno sucesor de Pinjas será *Elías el tesbita*, que en su celo por Adonai, Dios Sebaot, mandará degollar a los sacerdotes de Baal en el torrente de Quishón (1 R, 18). Otro será *Jehú*. Dice a Jonadáb: "Súbete a mi carro, y verás mi celo por Adonai". Y pasa por la espada a todos los hijos de Israel que se habían manchado en el culto de Baal (2 R 10).

Ya van apareciendo los rasgos característicos de estos zelotas. Son judíos que aman entrañablemente a Adonai su Dios, que se identifican con su causa, y que al ser testigos de infidelidades graves a la Alianza se vuelven instrumentos de la cólera de Adonai contra los pecadores de su Pueblo Elegido. Estos zelotas recrean a su Dios a su propia imagen y semejanza: un Dios agresivo, colérico, castigador: "Yo soy un Dios zelota que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación de los que me odian..." (Ex 20, 5).

La literatura talmúdica nos ha conservado textos sobre estos zelotas (*ganna'im*) que Borge Salomonsen¹⁰ hace remontar a la época asmonea, aun si la redacción es más reciente. Se trata del famoso texto de la Mishná Sanh. 9, 6 y de sus comentarios en la Gemara sea de Babilonia, sea de Palestina:

"Aquel que ha robado un objeto de culto, que ha profanado el Nombre por sus brujerías o que ha tenido relaciones con una aramea, puede ser golpeado por los zelotas. En cuanto al sacerdote que ha participado en el culto en estado de impureza, no lo entregan sus hermanos los sacerdotes ante el tribunal; sino que los más jóvenes de los sacerdotes lo hacen salir del atrio y le rompen el cráneo a garrotazos..."

Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, habla mucho de estos zelotas por quienes no oculta su admiración. Refiere que los que violan el sábado, por ejemplo recogiendo leña para alimentar el fuego, no escapan a la pena de muerte, "pues hay millares de zelotas que vigilan, estrictos guardianes de nuestras instituciones ancestrales, implacables para quienes no las respetan" (*De Specialibus Legibus*, II, 253). Sus escritos dejan en claro que el zelotismo violento no constituye una secta como los fariseos, los saduceos, los esenios o los seguidores de Judas el Galileo, pues la ocasión (*kairós*) es la que hace al zelota. Se trata de un fenómeno carismático, de una manifestación súbita de la *ruaj Adonai*, de un caso de posesión divina: el celo de Adonai irrumpe sobre un zelota como la *ruaj Elohim* se apodera de un profeta. El hombre se vuelve a tal punto instrumento de la cólera de Dios que no tiene que rendir cuentas a nadie. A propósito del crimen de apostasía, Filón escribe:

"Conviene que todos aquellos que anima el celo por la virtud puedan aplicar el castigo con sus propias manos y sin demora, sin arrastrar

¹⁰ SALOMONSEN, B., *Some remarks on the Zealots with Special Regard to the Term 'Qannaim' in Rabbinic Literature*, en *NTS*, XII (1966), 164-176.

al culpable ante ningún tribunal, ningún consejo, ningún magistrado, y den rienda suelta a los sentimientos que los animan: el odio al mal y el amor a Dios que los presionan para aplicar sin misericordia el castigo al impío. Deben estar conscientes de que la ocasión (*kairós*) los ha transformado en consejales, jurados, altos comisarios, miembros de la Asamblea, fiscales, testigos, leyes, pueblo: ¡en todo! de tal manera que sin temor ni trabas puedan defender la santidad con toda seguridad" (*De Spec. Leg.* II, 55).

Y Filón trae a colación el ejemplo de Pinjás quien, "arrebatao por una furia divina", atravesó con su lanza a los amantes escandalosos. "Este gesto, escribe Filón, producido en forma súbita y en el calor de la exaltación, fruto de un celo espontáneo y que nada detiene, ha sido alabado por Dios y premiado por los dones de la paz y del sacerdocio (*ibid.* II, 56s). Notemos de paso que este fenómeno se manifiesta de preferencia en los círculos sacerdotales, encargados de vigilar sobre el cumplimiento de las *mitsvot* de la *Torá* y de purificar el Pueblo de Dios.

Ya hemos dicho que Filón era perfecto contemporáneo de Jesús de Nazaret: nació antes de Jesús y murió después. No nos vayamos a sorprender si encontramos varios zelotas en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas. Uno de los Doce se llama Simón el Zelota (Mc y Mt ponen *kananaïos*, que no significa "cananeo" sino zelota, pues esto mismo significa *qannai*). El mismo Juan el Bautista, presentado como un posible Elías redívivo, usa un lenguaje típicamente zelota: "¡Ha llegado el tiempo de clavar el hacha en el tronco y quemar la paja! ¿Quién os ha enseñado a escapar de la cólera divina?...". Allí están también los Zebedeos, hijos del trueno que piden a Jesús fulminar a la gente de un pueblo samaritano "como antaño lo hiciera Elías". Allí están los verdugos de la mujer adúltera. Y allí está Saulo de Tarso que en varias ocasiones evoca sus antecedentes de zelota. Detenido en Jerusalén por el tribuno de la cohorte, Pablo pide permiso para hablar a sus perseguidores que lo quieren ejecutar por "enseñar contra la Ley y contra el Templo" (Hch 21,28).

"Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy. Yo perseguí a muerte a este Camino, encadenando y arrojando a la cárcel a hombres y mujeres, como puede atestigüarme el Sumo Sacerdote y todo el Consejo de ancianos. De ellos recibí también cartas para los hermanos de Damasco y me puse en camino con intención de traer también encadenados a Jerusalén a todos los que allí había, para que fueran castigados...

"Habiendo vuelto a Jerusalén y estando en oración en el Templo, caí en éxtasis; y le ví a él que me decía: Date prisa y marcha inmediatamente de Jerusalén, pues no recibirán tu testimonio acerca de mí. Yo respondí: Señor, ellos saben que yo andaba por las sinagogas encarcelando y azotando a los que creían en tí; y cuando se derramó la sangre de tu testigo Esteban, yo también me hallaba presente y

estaba de acuerdo con los que le mataban y guardaba sus vestidos. Y me dijo: Marcha, porque yo te enviaré lejos, a los gentiles" (Hch 22, 3-5.17-20).

En términos parecidos, Pablo evoca en su carta a los gálatas su pasado de perseguidor de la Iglesia:

"Ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándolos en el celo por las tradiciones de mis padres...

"Personalmente no me conocían las Iglesias de Judea que están en Cristo. Solamente habían oído decir: El que antes nos perseguía ahora anuncia la buena nueva de la fe que entonces quería destruir..." (Gá 1, 13-14.22s).

Algo muy semejante encontramos en su carta a los filipenses (3, 5s) en la que enumera sus títulos de nobleza: "Circuncidado el octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; *en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia*; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable".

Este mismo celo devora al Sumo Sacerdote y a los saduceos que lo rodean: "llenós de celo echaron mano a los apóstoles y les metieron en la cárcel pública" (Hch 5, 17). Este celo abrasa a los "judíos" de Antioquía de Pisidia: "Al ver a la multitud, los judíos se llenaron de celo y contradecían con blasfemias a cuanto Pablo decía... Promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé y les echaron de su territorio" (Hch 13, 45.50). La epístola a los Hebreos (10, 27) habla del mismo celo de fuego (*purós zelos*) que debe aniquilar a los rebeldes apóstatas: "Si alguno viola la Ley de Moisés, es condenado a muerte sin compasión, por la declaración de dos o tres testigos".

Todos estos textos, y muchos más, nos describen a zelotas de un mismo tipo: hombres profundamente piadosos, fieles a la Alianza, integristas violentos que, a ejemplo de Pinjás, Elías, Jehú y Matatías, destrozan en forma implacable a quienes les parecen violar la *Torá* de Moisés. Estos zelotas no son guerrilleros. Su enemigo no es el romano. Pablo era ciudadano romano y orgulloso de serlo. Son inquisidores, como los que nosotros los católicos tendremos siglos después, de muy triste memoria. En ellos sin duda pensaba Jesús cuando vaticinó: "Llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios". (Jn 16, 2).

Los zelotas en tiempos de Jesús

La corriente zelota estaba en plena efervescencia en tiempos de Jesús. En el fondo, los zelotas compartían el mismo proyecto que Juan el Bautista: *preparar al Señor un pueblo perfecto*. Y para prepararlo, pen-

saban ellos, había que purificarlo de los pecadores. Y como la pena de muerte figuraba en la *Torá* en relación con los mandamientos de la primera tabla, los zelotas no vacilaban en aplicarla a quienes caían en sus redes. Los zelotas decían: "Aquel que derrama la sangre de un impío es como aquel que ofrece un sacrificio". (Nu. R. 21, 3; Tanch. Pinchas 3, ed. Buber 76a). Jesús, como otros rabinos, predicaba una actitud diametralmente opuesta, citando a Os 6, 6: "Lo que quiero es la misericordia, no el sacrificio". Jesús no venía a destruir al pecador sino a buscar su conversión (Jn 3, 17). Buscaba a la oveja perdida y la reintegraba al redil con cariño (Jn 10). Era a imagen del Padre que se adelanta al hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Comía con publicanos y pecadores (Mt 9, 11). Se dejaba tocar por la mujer de mala vida (Lc 7, 38). Perdonaba a la mujer adúltera (Jn 8, 11).

Las actitudes de Jesús se prestaban mucho a chocar a los fundamentalistas, sobre todo a los saduceos. A pesar de que proclamaba que no había venido a abolir la *Torá* sino a darle cumplimiento, no faltaban quienes pensaban que se tomaba grandes libertades con las leyes de pureza, con el *shabát*, con la *Torá*. Seis veces en el Sermón del Monte, se atreve a proclamar: "Habéis oído que se dijo... pues yo os digo...". Hasta el Decálogo queda reinterpretado por este rabbi que se atrevió a decir: "Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos". (Mt 5, 20). El mismo Juan Bautista parece desconcertado: "Juan que estaba en la cárcel tuvo noticias de lo que Cristo estaba haciendo. Entonces envió a algunos de sus discípulos a que le preguntaran si él era de veras el que había de venir o si debían esperar a otro". (Mt 11, 2-3). También sus discípulos más cercanos quedaban extrañados. Más de una vez Marcos nos dice que no entendían.

Un día, Judas, el hombre de Qeriót, compañero de Simón el Zelota, llegó a convencerse de que era su deber entregar a Jesús para que fuera juzgado. Tal como estaba previsto en estos casos, los sacerdotes le pagaron unas monedas por su servicio. Pero Judas, nos dice Orígenes, no era ningún cazador de recompensas. Es poco probable que Jesús se hubiera equivocado cuando lo llamó a seguirlo. El Maestro no lo había escogido por malo, sino por bueno, recto, fervoroso. Judas era sin duda uno de tantos zelotas escandalizados por las novedades de Jesús. Las treinta monedas que le pagaron le quemaban las manos y las devolvió tirándolas, disgustado. Y en aquella triste noche que iba a significar tanto para la historia de la humanidad, Judas, discípulo de Jesús, se suicidó, desesperado.

Si uno considera que Pedro negó tres veces a su Maestro, que de todos sus discípulos, sólo Juan lo acompañó en el Calvario, que los familiares de Jesús lo creían loco, uno ve cuán difícil era para un judío de aquel tiempo reconocer en Jesús a Aquel que debía venir. ¿Quién se atrevería a lanzar la primera piedra?

Nosotros, cristianos, y nuestros hermanos judíos

A nosotros, discípulos de Jesús, nos toca transmitir su mensaje en toda su autenticidad. Este es un mensaje de amor y reconciliación. Cuando nos entregamos al ministerio de la predicación o de la catequesis, somos instrumentos del Dios de misericordia. No puede haber en nuestra boca ninguna palabra injustamente ofensiva. En las últimas décadas, se ha hecho un gran esfuerzo por clarificar la exégesis de pasajes difíciles, v.g. sobre el pretendido antijudaísmo de Mateo¹¹ o de Juan¹², o sobre el valor perenne de la Alianza del Sinaí en Romanos 9-11. Todo esto es útil y merece amplia difusión. Pero la mejor protección para nuestros hermanos judíos son sin duda las mismas palabras que nos dejó Jesús. Si logramos hacerlas llegar a nuestros discípulos en toda su pureza, entonces el antijudaísmo se volverá imposible: "No juzguéis y no seréis juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis se os medirá a vosotros" (Mt 7, 1s).

Ojalá nuestros feligreses lleguen a entender que el antijudaísmo es un insulto para el mismo Jesús, una bofetada en la cara de su santa Madre, de los Apóstoles y de los primeros cristianos, nuestros hermanos. Una bofetada en nuestra propia cara, ya que hemos recibido los tesoros de Israel de manos de nuestro Maestro, el judío Jesús.

¹¹ MORA termina su libro *Le refus d'Israel* con este párrafo:

"De verdad resulta divertido acusar a Mateo de antijudaísmo. Si Mateo se muestra severo frente al judaísmo, es para inculcar mejor a los discípulos de Jesús los valores más altos y más constantes del judaísmo: gracia, praxis y juicio de Dios. Mateo, bien interpretado, no invita ni al desprecio ni al odio. Todo lo contrario. El rostro de Israel, es preciso mirarlo como él, con respeto y amor, como se mira el rostro de la propia madre" (p. 173).

¹² Cf. BROWN, Raymond E., *The Gospel according to John*, 2 tomos, Garden City, N.Y., Doubleday. Ver especialmente tomo I, LXX-LXXV.

DOCUMENTO

Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM)

La respuesta católica

El documento Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM), elaborado por Fe y Constitución, Comisión teológica del Consejo ecuménico de la Iglesia, fue propuesto en Lima, en enero 1982, a los 120 miembros (la Iglesia católica designa oficialmente en la Comisión Fe y Constitución a doce miembros católicos que participan en ella, a título personal, como miembros de derecho pleno). Este texto ha sido enviado a las diferentes Iglesias para solicitar sus reacciones (cfr. la respuesta de la Comisión episcopal francesa para la Unidad de los cristianos, DC 1985 n. 1902, p. 883). La "respuesta católica" a continuación, establecida por el Secretariado para la Unidad de los cristianos en colaboración con la Congregación para la Doctrina de la fe, hecha pública el 21 de julio de 1987, subraya los puntos de convergencia y pone igualmente de relieve las principales interrogaciones que subsisten de parte de la Iglesia católica: nociones de sacramento (y sacramentalidad), naturaleza exacta de la Tradición apostólica y cuestión de la autoridad que tiene el poder último de decisión en la Iglesia. (Documentation Catholique, 17-1-1988).

I. Introducción

El documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM)* de *Fe y Constitución* aparece como el punto culminante de más de cincuenta años de un trabajo que comenzó con la primera Conferencia mundial de *Fe y Constitución* celebrada en Lausanne en 1927. *Fe y Constitución* es uno de los movimientos fundadores del movimiento ecuménico moderno que investiga la restauración de la unidad entre todos los cristianos, y que el Concilio Vaticano II describe como un movimiento "suscitado por la gracia del Espíritu Santo" (*Unitatis redintegratio*, 1). El movimiento *Fe y Constitución* fue uno de los caminos que condujeron a la formación del *Consejo ecuménico de las Iglesias* en 1948. En el cuadro del *Consejo ecuménico*, la Comisión mantiene la dirección del movimiento *Fe y Constitución*. El BEM es tal vez el resultado más significativo hasta ahora.

El BEM es importante por muchas razones. La primera, es el carácter de la Comisión que lo redactó y lo publicó en Lima en 1982. Comprendía

anglicanos, ortodoxos, protestantes y católicos romanos. (Aunque la Iglesia católica no sea miembro del *Consejo ecuménico de las Iglesias*, ella designa oficialmente para la Comisión Fe y Constitución doce miembros católicos que participan en ella, a título personal, como miembros de derecho pleno de la Comisión. Ellos representan una décima parte de la Comisión que cuenta con ciento veinte miembros. La Comisión representa un amplio abanico de Iglesias y de Comunidades, "una rica diversidad de culturas, de tradiciones, de liturgias en numerosas lenguas, de existencia bajo toda suerte de sistemas políticos" (Prefacio del BEM). Esta Comisión afirma que ha alcanzado en el BEM "un grado notable de acuerdo", aun cuando éste no es todavía el consensus completo, que ha alcanzado una "convergencia teológica en dominios importantes" señalando también los "puntos controvertidos que exigen todavía investigación y reconciliación" (Prefacio). Teólogos, provenientes de grupos que, en el curso de la historia, estuvieron con frecuencia en oposición teológica y en desacuerdo unos con otros, afirman ahora juntamente un acuerdo y/o una convergencia sobre puntos claves de la fe. Esto es en sí una realización importante.

En segundo lugar, el BEM es un resultado capital de la dinámica ecuménica que, a la luz del trasfondo histórico de las divisiones entre cristianos, avanza y trabaja hacia la unidad de fe. El reivindica un cierto grado de acuerdo, o al menos de los dominios de convergencia teológica que deberían aportar una contribución importante para alcanzar ese fin. Al recibir en Roma en 1980 —y por tanto antes de la redacción final del documento— a un grupo de trabajo de Fe y Constitución, el Papa Juan Pablo II declaraba: "Vuestro esfuerzo perseverante ha obtenido ya resultados por los que damos gracias a Aquel que nos ha sido dado para guiarnos a la verdad completa (cfr. Jn 16,13). Es necesario continuar. Es necesario conseguir el fin". (Secretariado para la Unidad de los cristianos, *Servicio de información*, n. 45, 1981/1).

En tercer lugar, el BEM es importante porque, por este texto, Fe y Constitución interpela a las Iglesias y Comunidades y les pide una respuesta. Después de haber pasado por una larga evolución durante muchos decenios, Fe y Constitución ha considerado que el Texto de Lima de 1982 estaba maduro, en límites determinados, para ser enviado a las Iglesias y Comunidades y para invitarlas a dar a este texto "una respuesta oficial al más alto nivel de autoridad apropiado", agregando allí sugerencias para favorecer el proceso de recepción. La sexta Asamblea mundial del *Consejo ecuménico de las Iglesias* aprobó esta proposición y recomendó a las Iglesias responder en el lapso indicado. Así comenzó, en el movimiento ecuménico, una fase que muestra un compromiso más profundo de parte de los cristianos, en todas las comunidades en el trabajo indispensable por la unidad.

La Iglesia Católica y el BEM

La Iglesia católica mira el BEM en función de los puntos importantes que *Unitatis redintegratio* indicaba en su propia elaboración de las prioridades ecuménicas. En primer lugar, la necesidad urgente de la unidad

entre cristianos divididos ha sido expresada por el Concilio Vaticano II y también en el BEM. Una preocupación principal del segundo Concilio Vaticano fue la "restauración de la unidad entre todos los cristianos". La división de los cristianos, dice el Concilio, "se opone abiertamente a la voluntad de Cristo. Es para el mundo un objeto de escándalo y pone obstáculo a la más santa de las causas: la predicación del Evangelio a toda criatura" (*Unitatis redintegratio*, 1). El Concilio notaba la iniciativa de Dios que, "en estos últimos tiempos, ha comenzado a derramar más abundantemente en los cristianos divididos entre ellos el espíritu de arrepentimiento y el deseo de la unión". *Unitatis redintegratio* ha sido formulado por el segundo Concilio Vaticano para animar a los católicos a "responder a la gracia de este llamado divino" (*Unitatis redintegratio*, 1). El prefacio del BEM por su parte afirma que "el fin de la unidad visible" es lo que buscan las Iglesias y Comunidades del *Consejo ecuménico de las Iglesias*. Los católicos y los otros cristianos pueden muy bien tener concepciones diferentes sobre lo que entraña para cada uno la unidad de la Iglesia, y eso debe ser, pues, un sujeto de diálogo ecuménico. Pero aquí, la base común es que, en los dos casos, hay convergencia sobre la urgencia de la unidad cristiana. Aun cuando la Iglesia católica no haya participado en las primeras etapas del caminar del movimiento *Fe y Constitución* en el BEM (sin embargo ella ha participado directamente después de Vaticano II), ve en el BEM un resultado significativo del movimiento ecuménico. Es por eso que ella debe estudiar muy seriamente este documento.

Unitatis redintegratio pide instantemente el diálogo ecuménico (4), muestra la significación ecuménica del bautismo y recomienda que "la doctrina sobre la Cena del Señor, los otros sacramentos, el culto y los ministerios de la Iglesia se conviertan en objeto del diálogo" (22). El BEM trata directamente de estas preocupaciones. *Unitatis redintegratio* recomienda además que "todos los cristianos, ante el conjunto de las naciones, confiesen su fe en Dios, Uno y Trino, en el Hijo de Dios encarnado, nuestro Redentor y Señor" (12). Un cierto número de reacciones católicas al BEM se han regocijado de la insistencia trinitaria y cristológica del texto.

Alcance del texto

Aun cuando pensamos que ciertos puntos no han sido suficientemente profundizados, creemos que si este texto fuera recibido por las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales, les haría dar un paso importante en el movimiento ecuménico, aunque esto no sea todavía sino una etapa en el caminar ecuménico hacia la unidad visible de los cristianos divididos. Si, a través de este proceso de respuesta al BEM y de recepción, actualmente en curso, un gran número de convergencias, más aún de acuerdos expresados en el BEM, fueran confirmadas por las Iglesias y las Comunidades eclesiales, creemos que esto representaría un avance en el movimiento ecuménico.

El BEM es también una etapa a lo largo del camino, una de las "diversas etapas" que las Iglesias tendrán que pasar en "el camino que conduce a su unidad visible" (Prefacio). Sus pretensiones son, pues, limi-

tadas: "Nosotros no hemos llegado todavía completamente a un 'consensus'. Un consensus completo no puede ser proclamado sino después de que las Iglesias hayan llegado al punto en que ellas puedan vivir y obrar juntamente en la unidad". El texto no presenta un tratado completo y sistemático del Bautismo, de la Eucaristía o del Ministerio, sino que se concentra más bien sobre los aspectos en relación con los problemas de reconocimiento mutuo que conduzcan a la unidad. El texto utiliza también un nuevo vocabulario teológico que necesariamente implica un nuevo horizonte de pensamiento. En pasajes importantes del texto, diferencias en las declaraciones y el vocabulario abren el camino a diversas interpretaciones. Los comentarios del texto señalan los puntos controvertidos que piden todavía un trabajo de investigación y de reconciliación. Hay a veces pasajes que sugieren en teología y en práctica opciones que no están conformes por ejemplo a la fe católica.

Contribución a un proceso a continuar

Así, respondiendo al BEM, queremos constatar y reconocer las adquisiciones, las etapas superadas hasta aquí y al mismo tiempo queremos situarnos como participantes de un proceso que debe continuar hasta el fin de la unidad visible de los cristianos. Los límites del documento limitan también el alcance de nuestra respuesta. Pero queremos reconocer el proceso y queremos ver que continúe desarrollándose. En esta respuesta, tratamos un cierto número de cuestiones que consideramos como especialmente importantes en el texto. Podemos aprobar una gran parte de ellas y debemos construir sobre estos resultados positivos. Criticamos ciertos puntos que serán claramente notados. Hay también algunas conclusiones sobre puntos fundamentales que pensamos deber criticar y cuyo examen debe continuar a fin de alimentar el futuro trabajo en el movimiento ecuménico. Pero no comentaremos todos los puntos del BEM.

Comprensión católica de la eclesiología

Por otra parte, en esta respuesta, no hablamos de manera exhaustiva o detallada de la eclesiología católica (cfr. por ejemplo *Lumen Gentium*), porque nuestro campo es aquí muy limitado ya que se refiere al contenido mismo muy limitado del BEM. Esto debe comprenderse bien a fin de evitar malentendidos. Esta respuesta está hecha en plena conciencia de la unidad y de la verdad propias de la Iglesia católica y sin negar lo que es esencial a la comprensión que ella tiene de sí misma. Creemos, como *Unitatis redintegratio* 4 lo declara, que "la unidad de una sola y única Iglesia que Cristo ha dado a su Iglesia desde el principio... subsiste de manera inamisible en la Iglesia católica y esperamos que crecerá día con día hasta la consumación de los siglos".

Tenemos la convicción de que el estudio de la eclesiología debe estar más y más en el centro del diálogo ecuménico. La mejor reflexión sobre el BEM no vendrá tal vez sino cuando se ponga una atención más seria a la eclesiología en el diálogo ecuménico. Al mismo tiempo, el estudio

del BEM es ya una manera de tratar de realidades esenciales de la Iglesia. Pero aquí no se encontrará un comentario o una reflexión sobre todos los aspectos importantes de la comprensión católica de la eclesiología. Esto no quiere decir que lo que no ha sido comentado sea menos importante o menos significativo. Eso quiere decir simplemente que el centro de este estudio no es la eclesiología como tal. Pero un estudio de la eclesiología en sí misma permitiría, creemos, poner más atención a los puntos cruciales de la eclesiología católica y comprenderlos mejor. Por ejemplo, no se puede verdaderamente comprender la doctrina católica fundamental según la cual la Iglesia de Cristo "subsiste en la Iglesia católica (*Lumen Gentium*, 8) sino en el cuadro de una eclesiología romana de comunión.

Es claro entonces para nosotros que *Fe y Constitución* debe concentrarse más directamente sobre la eclesiología. Creemos que no poner una atención seria a las cuestiones más amplias de la eclesiología presenta inconvenientes, no sólo para el estudio y la comprensión del contenido del BEM, sino también para nuestro avance ecuménico.

En fin nosotros somos sensibles al hecho de que se debe contemplar el BEM en una perspectiva ecuménica más amplia. La Asamblea general del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nairobi en 1975 describía la unidad que nosotros buscamos como una "comunidad conciliar de Iglesias locales verdaderamente unidas". En este contexto, el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio son algunos de los elementos fundamentales de una Iglesia local verdaderamente unida. El ministerio, por ejemplo, debe ser visto como un factor importante que une las Iglesias locales como también un medio esencial de unidad para la Iglesia local.

II. La continuación del trabajo de *Fe y Constitución*

A fin de contribuir para construir sobre el trabajo sólido ya realizado por *Fe y Constitución*, como aparece en una grande parte del BEM y que mostraremos en esta respuesta, deseamos enunciar al principio algunos puntos críticos que tienen necesidad, pensamos nosotros, de ser objeto de un trabajo ulterior de *Fe y Constitución*. Al reflexionar sobre el texto, pensamos que la mayor parte de las críticas que se pueden suscitar se refieren a las nociones de sacramento (y sacramentalidad), a la naturaleza exacta de la Tradición apostólica y a la cuestión de la autoridad que tiene poder último de decisión en la Iglesia. Todos estos puntos forman parte de la eclesiología que debe ser una preocupación constante en el movimiento ecuménico. Los presentamos a *Fe y Constitución* como temas que necesitan ser estudiados más todavía. Cuando, en un cuadro ecuménico, la eclesiología haya sido objeto de un trabajo más profundo, esperamos ver aparecer aspectos nuevos sobre el valor de la presentación de los tres sacramentos en el BEM.

Sacramento y sacramentalidad

Podemos hablar en términos positivos de una grande parte de la exposición sobre el aspecto sacramental del Bautismo, de la Eucaristía y del Ministerio en el BEM. Hay numerosos puntos de convergencia.

Sin embargo, creemos que un concepto claro del sacramento (y de la sacramentalidad) se halla ausente del BEM. Un trabajo ulterior sobre este punto es necesario.

En el texto sobre el Bautismo, por ejemplo, los comentarios de los números 12 y 14 evocan esta dificultad. A pesar de numerosos puntos importantes abordados a propósito de la significación del Bautismo, parece que hay una falta de claridad en cuanto al efecto pleno del Bautismo. El texto no da las razones que muestran claramente por qué el Bautismo es un acto que no se puede repetir. ¿El Bautismo es necesario para la salvación?

Aquí surgen cuestiones sobre el Bautismo y la iniciación en la Iglesia. ¿Cuáles son las plenas dimensiones de la iniciación cristiana? ¿El Bautismo mismo "sacramentaliza", de manera adecuada, toda la realidad de la iniciación cristiana? Nosotros creemos que es necesario un estudio más profundo sobre la confirmación como sacramento. La relación entre el Bautismo y la Eucaristía necesita también ser más explorado (cf. B. comm. 14).

A propósito del texto sobre la Eucaristía, mientras que de nuevo podemos estar de acuerdo sobre una grande parte, notamos también puntos que tienen necesidad, pensamos, de clarificación y de desarrollo. Por ejemplo, a propósito de la presencia real, la descripción del cambio que tiene lugar en la Eucaristía (cfr. E. 15) es ambigua y permite muchas interpretaciones. La terminología empleada en el texto para la Eucaristía como sacrificio suscita cuestiones sobre la manera como ha sido tratado este aspecto.

A propósito del Ministerio, pensamos que se ha alcanzado una convergencia importante porque creemos que la descripción de la ordenación es tal que puede conducir a una comprensión sacramental. Pero la descripción no puede reflejar completamente la fe de los cristianos (comprendidos los católicos) para quienes la ordenación es claramente un sacramento. Así pues, creemos que este punto necesita ser todavía más explorado.

Sobre la noción de sacramento, el BEM muestra que hay muchos aspectos que los cristianos pueden afirmar conjuntamente. Pero, a causa de la importancia de la búsqueda de un acuerdo sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio como una etapa hacia la unidad cristiana (cfr. Relación de Vancouver *Gathered for life* p. 45 y sigs.), creemos que *Fe y Constitución* debe proseguir una exploración ecuménica más detallada y más profunda de la noción de sacramento y de sacramentalidad.

La Tradición Apostólica

La naturaleza exacta de la Tradición Apostólica y sus implicaciones tienen también necesidad de una mayor atención. Seguramente, en el movimiento ecuménico, la Conferencia mundial de *Fe y Constitución* en Montreal en 1963 fue un acontecimiento importante que ofreció una abertura para ir más allá de las controversias sobre Escritura y Tradición que habían marcado las relaciones católicas/protestantes desde la Reforma.

De muchas maneras, el BEM se ha beneficiado de la Conferencia de Montreal. Sin embargo ciertas consideraciones, en particular en los comentarios del BEM, suscitan cuestiones a propósito de la noción de la Tradición Apostólica como es generalmente comprendida por las diferentes Iglesias y comunidades eclesiales, que sugieren que es preciso trabajar todavía esta cuestión de manera ecuménica.

Según la enseñanza católica (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 7-10), la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia. Ellas están estrechamente ligadas entre sí. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición transmite integralmente la Palabra de Dios confiada a los apóstoles por Cristo —en quien se recapitula toda la Revelación de Dios— y por el Espíritu Santo. Ella la transmite a los sucesores de los apóstoles para que, iluminados por el Espíritu de verdad, ellos la guarden, la expongan y la comuniquen fielmente por su predicación. Al adherir a ella, la Iglesia permanece siempre fiel a la enseñanza de los apóstoles y al Evangelio de Cristo.

Así, a nuestro juicio, es necesario hacer una distinción neta entre la Tradición Apostólica que se impone a nosotros, porque está enraizada en la Revelación, y las diversas tradiciones que pueden desarrollarse en las Iglesias locales.

Para ilustrar esta cuestión, el BEM atrae nuestra atención sobre la práctica de ciertas Iglesias africanas que confieren el Bautismo sin agua (cfr. B. comm. 21). El hace notar que, en ciertas partes del mundo donde el pan y el vino no son ni de uso corriente, ni se obtienen fácilmente, se pretende algunas veces que el alimento y la bebida locales sirven más para enraizar la Eucaristía en la vida de todos los días (E. comm. 28). Tal vez se vea muy claramente la diferencia cuando se evoca las opiniones diversas sobre la ordenación de las mujeres. El comentario 18 del documento sobre el Ministerio hace notar que las comunidades que practican la ordenación de las mujeres lo hacen en razón de su comprensión del Evangelio. Dicen que esta convicción teológica ha sido reforzada por su experiencia a través de los años en que han incluido a mujeres en sus ministerios ordenados. Por otra parte, las Iglesias que no practican la ordenación de las mujeres consideran que "la fuerza de diecinueve siglos de tradición no debe ser puesta de lado". No es evidente que haya aquí diferentes concepciones de la Tradición Apostólica y de lo que eso implica para una conclusión sobre un tema tal como la ordenación de las mujeres? En tanto que *Fe y Constitución* prosigue su tarea importante, creemos pues que es necesario incluir un estudio para clarificar la naturaleza exacta de la Tradición Apostólica.

La autoridad en la Iglesia

También es necesario un estudio más profundo sobre la naturaleza de la autoridad en la Iglesia. En el contexto ecuménico, esta preocupación fue nuevamente evocada en la sexta Asamblea del *Consejo ecuménico de*

las Iglesias en Vancouver en 1983. Además de la proposición de someter el BEM a las Iglesias en vista de una respuesta y de su recepción, Vancouver recomendó otro paso hacia la unidad: apoyar "la investigación común de las Iglesias para llegar a un acuerdo sobre prácticas comunes de tomas de decisión y de enseñanza magisterial" (Relación de Vancouver, *Gathered for life*, p. 50).

Para nosotros, el texto del BEM suscita un cierto número de cuestiones: ¿cuáles son los elementos constitutivos de la autoridad y del orden en la Iglesia? ¿Cuál es la naturaleza y cuál es el papel de la autoridad que tiene poder de decisión para discernir la voluntad de Dios en cuanto al desarrollo del ministerio en la Iglesia en el pasado y en cuanto a las necesidades actuales de la Iglesia? En relación con esta cuestión, es necesario añadir la comprensión exacta del triple ministerio y de sus funciones tal como es presentado en el BEM. Por ejemplo, según el texto del BEM, el triple ministerio pertenece al ser constitutivo de la Iglesia en cuanto que está enraizado en la voluntad de Dios para la Iglesia, o solamente al "bien-estar" (*bene esse*) ecuménico de la Iglesia? ¿Cómo se puede decidir? ¿Con qué autoridad?

A propósito de la sucesión episcopal, cuando se dice que es un "signo" de continuidad y de unidad en la Iglesia (M 38), ¿cuál es aquí el significado de "signos"? ¿Cuál es el significado eclesiológico de la sucesión episcopal para la ordenación? ¿Cuál es la diferencia precisa y cuál es la relación entre el sacerdocio de todos y el sacerdocio de los ministros ordenados? ¿Cuáles son las dimensiones eclesiológicas de la autoridad del ministro ordenado? Un estudio más profundo debe hacerse sobre los aspectos eclesiológicos fundamentales del reconocimiento del ministerio. El reconocimiento del ministerio ordenado y el carácter eclesial de una comunidad de Iglesia están indisoluble y mutuamente ligados. La cuestión del ministerio universal en la Iglesia, ¿no debería ser explorada? ¿Qué autoridad resuelve tales cuestiones?

Nosotros quisiéramos animar a *Fe y Constitución* a que continúe la sugerencia de la Asamblea de Vancouver presentada poco antes, y a que estudie la cuestión de la autoridad en la Iglesia. La naturaleza de la autoridad en la Iglesia es una cuestión clave para el progreso del ecumenismo.

III. El BEM y la Fe de la Iglesia

Nos dirigimos hacia una reflexión más particular sobre el texto en relación con "la Fe de la Iglesia a través de los siglos" (Prefacio). Estamos de acuerdo acerca de una buena parte del texto, notando no obstante también algunas dificultades.

A. EL BAUTISMO

1. Apreciación general

Encontramos que el texto sobre el Bautismo está fundado sobre la fe apostólica recibida y confesada por la Iglesia católica. Toma del Nuevo

Testamento, de manera equilibrada, buena parte de la enseñanza sobre el Bautismo, da un lugar importante al testimonio de la Iglesia primitiva. Si bien no discute todas las cuestiones doctrinales importantes suscitadas a propósito del Bautismo, el texto es sensible a sus repercusiones sobre el desarrollo de la comprensión de este sacramento y a los valores positivos de las diferentes soluciones que se han derivado; aprecia la fuerza normativa que ciertas formas de celebración litúrgica pueden tener y la significación de la práctica pastoral; en la óptica ecuménica, se sitúa bien; articula el desarrollo de la comprensión cristiana del Bautismo con un método teológico coherente. Tiene muchas afinidades, a la vez por el estilo y el contenido con la manera como la fe de la Iglesia sobre el Bautismo es expuesta en el Concilio Vaticano II y en la liturgia de la iniciación cristiana promulgada por el Papa Pablo VI (cfr. *SC* 6, *LG* 4 y 10, *UR* 22; Iniciación cristiana, introducción general 1-6, Iniciación de los adultos 8, Iniciación de los niños 2-3).

La fe de la Iglesia está bien expresada en los temas siguientes:

a) El Bautismo es reconocido como el don y la obra del Dios trino (1, 7, 17). La fe en la Trinidad permite al texto tratar en profundidad el lugar central de Cristo en el Bautismo y el papel correspondiente del Espíritu Santo (4, 5, 7, 14).

b) La práctica del Bautismo forma parte integrante del plan de Dios de reunir todo en el Reino a través de la Iglesia en la que la misión de Cristo se continúa por el Espíritu (1, 7, 10).

c) El Bautismo es una realidad sacramental. El texto llama al Bautismo un sacramento (23 y *comm.* 13). Pero trata la cuestión no tanto sirviéndose de la palabra (la cual, por razón de su historia compleja, necesita muchas explicaciones en las conversaciones entre Iglesias) cuanto afirmando los rasgos principales del Bautismo expresados por la palabra "sacramento". Dice:

— El Bautismo es un signo (2, 18), con exigencias rituales precisas (17, 20), celebrado en y por la Iglesia (12, 22, 23); es un signo de la fe de la Iglesia (12), de su fe en Cristo y en la vida nueva que él inauguró en su misterio pascual (2, 3, 4), de su fe en el don del Espíritu Santo, en quien esta vida es participada (5).

— La participación en la muerte de Cristo y el don del Espíritu Santo son a la vez significados y realizados por el Bautismo (14).

— El signo eficaz que es el Bautismo fue inaugurado por Jesús (1).

— El Bautismo es a la vez el don de Dios para nosotros y nuestra respuesta humana a este don (8). El don que significa y realiza es la purificación del pecado y la victoria sobre él (2, 3), la conversión, el perdón y la justificación (3, 4), la incorporación a Cristo (6), la santidad moral (4) de la cual el Espíritu Santo es la fuente y el sello (5). El hace de hombres y mujeres hijos e hijas de Dios en Cristo, el Hijo (5), los cuales finalmente entrarán en posesión de su herencia plena para alabanza de la gloria de Dios (5). Nuestra respuesta es la fe (8), la confesión del

pecado y la conversión (4), el esfuerzo moral de toda la vida bajo el poder transformante de la gracia, para crecer en la semejanza de Cristo (9) y trabajar por la venida del Reino de Dios sobre la tierra como en el cielo (7, 10).

— El Bautismo, al unirnos con Cristo, nos une unos con otros y “con la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares” (96); es el signo y el sello de nuestro compromiso en la comunidad de los discípulos (6) y es un acto que no puede repetirse (13).

2. Comentarios particulares

La institución del Bautismo

El texto es una exposición fiel de la verdad fundamental que se afirma cuando se dice que el Bautismo fue instituido por Cristo. La realidad simbolizada en el rito del Bautismo es la realidad de Cristo mismo, entregándose en su muerte y su resurrección, y recibido, como él lo ordenó, por aquellos que son llamados a entrar en la Nueva Alianza. El Bautismo tal como Cristo lo ordenó es conocido por el testimonio apostólico que se encuentra en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia.

El significado del Bautismo

El Bautismo incorpora a los cristianos al Cuerpo de Cristo, los conduce a la unión de “unos con otros y con la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares” (6). El texto es muy claro sobre este punto. Sin embargo, el documento no pone bastante atención a las implicaciones del hecho que una persona es bautizada en el seno de una comunidad eclesial particular en un cristianismo dividido. Puesto que el texto se dirige a Iglesias y a Comunidades que no están en completa comunión unas con otras, hace resaltar con razón que, al unir a los cristianos con Cristo, el Bautismo establece entre ellos un lazo que es más fuerte que aquello que los divide. Atrae la atención sobre la contradicción entre un único Bautismo y comunidades cristianas divididas e invita a las comunidades a superar sus divisiones y a manifestar visiblemente su comunión bautismal (6).

Cuando el texto habla de la “dinámica del Bautismo que abarca toda la vida, se extiende a todas las naciones y anticipa el día en que toda lengua confesará que Jesucristo es Señor para la gloria de Dios Padre” (7), toca la cuestión de la relación entre el Bautismo y la salvación de toda la humanidad - cuestión que está también ligada a la necesidad de la Iglesia para la salvación. Ya que el texto trata del significado del Bautismo y no de la totalidad del plan de salvación, es tal vez comprensible que no diga nada de aquellos que no están bautizados. Pero el texto tampoco trata explícitamente de la necesidad del Bautismo para la salvación, lo cual exige claramente continuar un estudio común.

La cuestión de la necesidad del Bautismo para la salvación se liga, sin depender totalmente, al desarrollo de la doctrina del pecado original. Sobre esta doctrina, el texto parece referirse a la realidad expresada en

el n. 3 "Por el Bautismo, los cristianos... pero libres". Aquí, como en otros pasajes, el texto dice claramente que el Bautismo quita el pecado pero no aborda la cuestión de saber si o por qué todos son pecadores como lo mira la doctrina del pecado original.

Se comprende que, en un texto de convergencia como éste, *Fe y Constitución* haya preferido evitar el uso del término "pecado original". Sin embargo, en la base de la doctrina del pecado original, hay una comprensión, en la fe, de la condición pecadora universal, de la necesidad universal de salvación, de Cristo como el Salvador universal y de la necesidad del Bautismo para la salvación. Es una doctrina que puede reclamar sólidas raíces en las Escrituras(por ejemplo Ro 5) y que tomó forma en la edad patristica. Ella tiene una profunda influencia sobre la doctrina del Bautismo y su práctica. La fe de la Iglesia que esta doctrina expresa permanece oscura en el texto. Por tanto, pensamos que convendría que la doctrina del pecado original, tanto en la expresión como en el contenido, fuera explícitamente incorporada a la discusión sobre el significado y los efectos del Bautismo.

Al tratar de "la incorporación en el Cuerpo de Cristo" (6), el texto dice: el "Bautismo es un signo y un sello de nuestro compromiso común de discípulos". En el n. 5 igualmente, habla del sello con el cual son marcados los bautizados. Pensamos que convendría clarificar aquí lo que significa el "sello". ¿Cuál es su significado pleno? En vista de esta clarificación, hacemos las observaciones siguientes.

La imagen del "sello", especialmente cuando se pone en relación con la práctica litúrgica de marcar con su signo y una unción en forma de cruz a los que han sido bautizados, se desarrolló especialmente en el período patristico. No es claro si el texto, en los pasajes citados, hace alusión a estos desarrollos patristicos. Estos han tenido ciertamente un lugar importante en la reflexión de la Iglesia, especialmente en la tradición latina, sobre la sacramentalidad del Bautismo. Han contribuido a explicar los puntos siguientes: por qué el Bautismo no se reitera; cómo puede existir un sacramento real aun cuando, a causa de la falta de disposición requerida, un bautizado no parece vivir como santificado; cómo el Bautismo incorpora los cristianos en la Iglesia y cómo el Bautismo, en una comunidad que es considerada fuera de la comunión plena con la Iglesia, puede sin embargo ser reconocido como un verdadero Bautismo.

Todos estos puntos permanecen verdaderas cuestiones en relación con el Bautismo. No han sido abordados en el texto. Una teología del carácter bautismal, a partir de la reflexión de Agustín sobre el sello, desarrollaría y trataría seguramente estos diversos puntos. En la medida en que una teología tal representa una parte importante de la tradición patristica, podría ser objeto de un redescubrimiento ecuménico y enriquecería, creemos, el texto de Lima sobre el Bautismo.

El Bautismo y la fe

Hay una rica doctrina de la gracia implicada en la explicación dada en los n.n. 8-10 sobre la manera como la respuesta humana se encuentra

con la gracia de Dios en el Bautismo. El texto invita a una espiritualidad bautismal profunda.

Por una parte, se afirma que es el don de la salvación de Dios que se encierra (contenido) y se expone (significado) en el Bautismo. Por otra parte, se afirma que esta gracia dada en el Bautismo hace un llamado a la fe y es recibida en la fe, en el compromiso a crecer en la santidad y en la responsabilidad respecto del mundo. Esta gracia es obra del Espíritu Santo. Es dada y crea entre los bautizados una comunión en la fe, en el amor, "en la esperanza de la manifestación de la creación nueva de Dios y del tiempo en que Dios será todo en todos" (9). Las referencias a la Iglesia en estos párrafos y en particular el empleo de la palabra "contexto" para describir su papel (10) parecen menos que suficientes para expresar la dimensión eclesiológica de la gracia bautismal.

La práctica del Bautismo

En lo que concierne a la sección sobre el "Bautismo de los creyentes y de los niños", nos damos cuenta de la dificultad para formular un texto que encierra las convicciones de quienes están convencidos de la importancia del Bautismo de los niños y de quienes creen que el Bautismo no se justifica sino cuando se administra a un adulto creyente. Teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente sobre el pecado original, la gracia, etc., apreciamos los esfuerzos de *Fe y Constitución* que ha buscado en el BEM clarificar el fondo común de estas diversas posiciones. Pero pensamos que sobre este punto es necesario todavía un estudio más profundo.

Este punto se trata a nivel de la práctica. En la vida sacramental de la Iglesia, la práctica expresa la fe, pero también la fe se profundiza a partir de la reflexión sobre la práctica. La práctica constante de la Iglesia es un dato fundamental que justifica el Bautismo de los niños. Al mismo tiempo la fe de la Iglesia ha estado, desde los primeros tiempos, presta a responder a las dificultades suscitadas por esta práctica y a dar razones para mantenerla.

La doctrina según la cual una profesión de fe se pide en el Bautismo está fundada también sobre la práctica pastoral y litúrgica, principalmente para el Bautismo de los adultos pero también para el Bautismo de los niños. Todo esto está bien presentado en el texto. Apreciamos en particular todo lo que sigue: cómo la realidad del Bautismo queda asegurada, por una parte por la "fidelidad de Cristo hasta la muerte" (12) y por la "fidelidad de Dios, fundamento de toda vida en la fe" (*ibid*); y, por otra parte, por la respuesta de fe que es siempre la fe de la comunidad (12). El texto muestra cómo se realiza este modelo a la vez en el Bautismo de quienes hacen una profesión de fe personal en el momento del Bautismo y de quienes son llevados a esta profesión de fe en el curso de una educación cristiana. La fe de estos últimos es considerada como una respuesta a "la promesa y al llamamiento del Evangelio" que han sido puestos en ellos (com. 12).

Pero la terminología empleada en el texto "Bautismo de los creyentes y de los niños" exige un comentario. Los niños bautizados son

incorporados a Cristo y son miembros de la Comunidad creyente. De allí se sigue que la distinción que el texto parece hacer entre "niños" y "creyentes" puede conducir a confusión. Hubiera sido preferible hablar del Bautismo de adultos y de niños.

La práctica y la creencia católica acerca de la importancia del Bautismo de los niños vienen de algunas convicciones de fe fundamentales a propósito del Bautismo, ya mencionadas en el texto. El Bautismo es ante todo un don de Dios (cfr. & 1). Es también un don por el cual se puede participar en los misterios salvíficos de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, en donde el poder del pecado queda roto y donde comienza una vida nueva en Cristo. Los niños son tocados por el pecado original. Pero, por el Bautismo, ellos toman parte en la vida nueva en Cristo. Pero deben ser llevados, por la educación cristiana, a esta profesión de fe. Esto también es muy importante. Puede ser que la inquietud ante un Bautismo dado aparentemente "sin reflexión previa" (& 16) venga de la impresión, de parte de algunos que no lo practican, que el Bautismo de los niños se practica de una manera que parece "mágica" o "automática", como si no hubiera preocupación alguna más allá del acto del Bautismo mismo. De hecho, la Iglesia tiene una seria responsabilidad pastoral, no solamente para la preparación del Bautismo de un niño sino también para su educación cristiana. Los padres o los tutores tienen la seria responsabilidad de vigilar por la educación de los niños bautizados para conducirlos a un compromiso reflexivo con Cristo. Ser fiel a esta responsabilidad puede también contribuir a superar las diferencias entre las Iglesias y las Comunidades que incorporan a los niños a la Comunidad de los creyentes por el Bautismo y las que practican solamente el Bautismo de los adultos creyentes.

A propósito de la discusión concerniente al "Bautismo —crismación— confirmación", el n. 14 es una buena exposición de la fe de la Iglesia sobre el don del Espíritu Santo en la iniciación cristiana, tal como se ha desarrollado en el curso de los siglos. Es un desarrollo teológico complejo como dan testimonio de ello los esfuerzos e investigaciones en nuestra propia Iglesia desde el Vaticano II para renovar la liturgia, la teología y la práctica pastoral de la confirmación.

Creemos sin embargo que la emergencia de un rito sacramental distinto llamado crismación o confirmación es un desarrollo normativo de la fe de la Iglesia. Mientras que el don del Espíritu Santo es dado en el Bautismo, ciertos aspectos del don de Pentecostés han venido a ser efectivamente simbolizados por la unción con el óleo perfumado y por una oración con imposición de manos. Entre estos aspectos, está el poder de testimoniar y de mantenerse firme en las pruebas y la manifestación pública como miembro de la Iglesia. Algunos de estos aspectos han sido ya mencionados en el n. 5 de este texto. Su evocación aquí hubiera abierto el camino a una mejor comprensión teológica de las razones por las cuales la Iglesia católica cree que la crismación-confirmación es un sacramento distinto del Bautismo en el cual se da un don único y especial del Espíritu Santo. Es una parte del proceso litúrgico de la iniciación cristiana que

puede presentarse en sí misma como una celebración sacramental de la Iglesia.

Estamos de acuerdo con esta declaración que "el Bautismo, como incorporación a Cristo, tiende por su misma naturaleza, a la comunión eucarística con el cuerpo y con la sangre de Cristo" (com. 14 b; cfr. UR 22). Se hubiera podido desarrollar más esta verdad en el texto principal. Esto hubiera ayudado a clarificar ciertos aspectos del Bautismo, en particular su dimensión eclesiológica. La iniciación cristiana, comenzada en el Bautismo, se completa por la participación en la Eucaristía que es el sacramento que compromete y manifiesta la plena realidad de la Iglesia.

Estamos de acuerdo con el comentario 14 c: el Bautismo debe ser constantemente reasumido. Nosotros lo hacemos en nuestra liturgia según formas propuestas. Al reasumir el Bautismo, la Eucaristía naturalmente lo completa, pues ella es la plenitud de esa vida hacia la cual se orienta el Bautismo. Vemos la confirmación como otra etapa después del Bautismo en el proceso de la iniciación y tiene por tanto su lugar propio en el desarrollo de la vida que encuentra su plenitud en la Eucaristía.

La celebración del Bautismo

Lo que se dice en esta sección del texto sobre la celebración del Bautismo es rico litúrgicamente y comprende todos los elementos clásicos en relación con esta celebración. Su aceptación por las comunidades eclesiales contribuiría ciertamente en gran parte al proceso de reconocimiento mutuo del Bautismo.

Estamos de acuerdo con la preocupación expresada en el com. 21 a: es importante enraizar cuanto sea posible la celebración del Bautismo en la cultura de aquellos a quienes se evangeliza. En cuanto a la práctica mencionada en el com. 21 c, notamos simplemente que nosotros consideramos el uso del agua como esencial para el Bautismo. Sobre una cuestión de hecho, nos preguntamos sobre qué clase de prueba reposa la opinión expresada en el com. 21 b que "en muchas Iglesias multitudinistas europeas y norte-americanas, se practica a menudo el Bautismo de niños aparentemente sin ninguna discriminación".

Así, en el texto sobre el Bautismo, podemos estar de acuerdo sobre un buen número de puntos, como también encontramos puntos que deben ser estudiados aún más en el trabajo ulterior de *Fe y Constitución*.

B. LA EUCARISTIA

1. Apreciación general

Los católicos pueden reconocer en la exposición sobre la Eucaristía muchos puntos que están en correspondencia con la comprensión y la práctica de la fe apostólica o, como se dice en el documento, con la fe de la Iglesia en el curso de los siglos.

Retenemos especialmente los elementos siguientes:

a) Las fuentes invocadas para interpretar el significado de la Eucaristía y la forma de la celebración son la Escritura y la Tradición. Las liturgias clásicas del primer milenio y la teología patristica son puntos importantes de referencia en este texto.

b) La Eucaristía se describe como perteneciente al contenido de la fe. El texto presenta una fuerte dimensión cristológica que identifica de muchas maneras el misterio de la Eucaristía con la presencia real del Señor resucitado y su sacrificio en la Cruz.

c) La estructura y la articulación de los aspectos fundamentales del documento, al igual que su relación entre ellos, están en conformidad con la enseñanza católica, en particular sobre los siguientes puntos:

— La presentación del misterio de la Eucaristía sigue el desarrollo de las liturgias eucarísticas clásicas, con la teología eucarística que insiste fuertemente en el contenido de la oración tradicional y en las acciones simbólicas de esas liturgias. El texto saca de las fuentes patristicas una explicación suplementaria del misterio de la Eucaristía.

— Hay un fuerte acento sobre la dimensión trinitaria. Se reconoce que la fuente y el fin de la Eucaristía es la Trinidad.

— La explicación del contenido del acto de la Iglesia en la oración eucarística comprende los elementos fundamentales exigidos también por la doctrina católica: la acción de gracias al Padre; el memorial de la institución de la Eucaristía y del sacrificio de la Cruz; la intercesión en unión con Cristo por el mundo; la invocación al Espíritu Santo para que venga sobre el pan y el vino y sobre la comunidad, a fin de que el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo y que la comunidad sea santificada; el banquete de la Nueva Alianza.

d) Hay una fuerte dimensión escatológica. La Eucaristía es contemplada como una pre-gustación de la parusía de Cristo y del Reino eterno (6) dado por el Espíritu (18). Ella se abre a la visión del Reino (22) y a la renovación del mundo (23).

e) La Eucaristía es presentada como el acto central de la liturgia de la Iglesia (1). Por eso el texto recomienda celebrarla frecuentemente (30).

f) El texto tiene dimensiones eclesiológicas importantes (8) e implicaciones para la misión.

2. Comentarios particulares

La institución de la Eucaristía

La explicación de la institución de la Eucaristía encuentra su fundamento histórico en la vida y la muerte de Jesús de Nazaret y la pone también en relación con el Señor resucitado. De esta manera, aparece claramente que la Eucaristía no es simplemente un memorial subjetivo de

lo que Cristo hizo en el pasado sino que está en relación con el misterio salvífico de Cristo en la vida de la Iglesia hoy: el Señor resucitado, sobre el fundamento de su presencia (si se la comprende correctamente), de las palabras de la institución y del poder del Espíritu Santo, es el huésped y el banquete de la Iglesia.

El texto esclarece grandemente el lazo entre la última Cena y la Eucaristía. La descripción de la Eucaristía como "don del Señor", "banquete sacramental" dado a la Iglesia como un medio de "hacer memoria de él y de encontrarlo" y "banquete sacramental" que por medio de signos visibles nos comunica el amor de Dios en Jesucristo: todo esto es igualmente enseñado por la Iglesia católica.

El significado de la Eucaristía

La definición de la Eucaristía como "sacramento del don que Dios nos hace en Cristo por el poder del Espíritu" reúne los dos aspectos del misterio de la Eucaristía: la presencia real de Cristo realizada por el Espíritu, y el don significado por ella. Este don es reconocido como la "salvación" recibida por la comunión "del cuerpo y de la sangre de Cristo". Al declarar que, "en el acto de comer el pan y de beber el vino, Cristo da la comunión con él", el texto muestra que Cristo es el huésped verdadero del banquete, el autor del don. Pero puesto que el don es él mismo, el lenguaje bíblico que habla sin ninguna ambigüedad de la participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo (cfr. 1 Co 10,16; Jn 6,52-56) debería ser empleado aquí.

El lazo entre Eucaristía y perdón de los pecados está fundado sobre Mt 26,28, pero "la seguridad de la remisión de los pecados" por la Eucaristía tiene como condición previa el estado de reconciliación con Dios en la Iglesia.

Esto muestra la necesidad de una reconciliación previa de los pecadores (cfr. 1 Co 11,28). En nuestra interpretación, la reconciliación previa tendría lugar en el sacramento de penitencia.

En la sección sobre la "Eucaristía como acción de gracias al Padre", estimamos que la descripción de la anchura y de la profundidad de la acción de gracias en la oración eucarística refleja fielmente la riqueza de la tradición litúrgica clásica. Pero, cualesquiera que sean los lazos históricos entre la forma de la oración judía (*berajah*) que se menciona¹ y la oración eucarística, ésta tiene un carácter único que se expresa bien en la Eucaristía: acción de gracias por lo que Dios ha hecho en la economía de la salvación marcada por el memorial del acontecimiento-Cristo y fundada sobre él.

La acción de gracias de la Iglesia se funda sobre el único Sumo Sacerdote: "Este sacrificio de alabanza no es posible sino por Cristo, con

¹ ¿Conviene ver la Eucaristía como *berajah* o aun explicar, como se hace en III, 27, que ella tiene su origen "en la tradición judía de la *berajah*"? En el estadio actual de las investigaciones sobre la historia de la *berajah* y su relación con las oraciones eucarísticas, muchas cuestiones permanecen abiertas.

El, en El" (4). Esta declaración recuerda la conclusión del cánón romano que afirma que la oración eucarística es en primer lugar y ante todo la acción de gracias de Jesucristo al Padre. La relación entre el acto de la Iglesia y el acto de Cristo podría ser más claramente expresado declarando que la Iglesia recibe la acción de gracias de Jesucristo en la Eucaristía y se asocia a ella como esposa de Cristo a fin de expresar la acción de gracias agradable por todos los beneficios de Dios. En la interpretación católica, la Eucaristía como acciones de gracias significa sobre todo la acción de gracias de Jesucristo al Padre con la ofrenda de su cuerpo y de su sangre para la remisión de los pecados y la salvación del mundo.

El texto, en el 4, habla del pan y del vino como lugar de la presencia del mundo en la Eucaristía y como de los "frutos de la tierra" "presentados al Padre en la fe y la acción de gracias". Pero la identidad entre el don que hace Jesucristo de su vida y el gesto sacramental de la Iglesia pide que se diga más claramente que los dones del pan y del vino, expresión visible de lo que se celebra aquí y ahora, son los signos sacramentales de la presencia de Cristo.

La presentación de la "Eucaristía como anámnesis o memorial de Cristo" es muy buena. El concepto bíblico de memorial es utilizado de manera exacta. La Eucaristía no es un simple recuerdo de un acontecimiento pasado. Seguramente, anámnesis es empleada para expresar la idea de la presencia activa, eficaz, del sacrificio de la Cruz en y por la celebración eucarística para el bien "de toda la humanidad". La analogía implicada entre la Eucaristía y las liturgias de la Antigua Alianza se funda sobre "esta eficacia actual de la obra de Dios cuando es celebrada por su pueblo en una liturgia". Nosotros encontramos aceptable la presentación que insiste sobre la analogía entre la celebración del memorial para Israel y la Eucaristía. La diferencia entre los dos se expresa en los nn. 5-8.

La relación establecida entre el sacrificio de la Cruz y la Eucaristía es conforme a la interpretación católica. El sacrificio de la Eucaristía es aquel en el cual se representa el sacrificio de la Cruz a fin de que su poder salvífico se aplique aquí y ahora por la salvación del mundo.

La eficacia actual del sacrificio de la Cruz en la Eucaristía se funda sobre la presencia de Cristo resucitado que no puede separarse de su obra salvífica (§ 6). El está presente "en la anámnesis" (presencia personal y conmemorativa) como anticipación para conceder la comunión con él "en anticipo de su regreso y del Reino eterno". La creencia tradicional de que Cristo es el huésped del banquete desde el comienzo, como de que también es el don en este banquete, es puesta en evidencia, y al mismo tiempo se mencionan aspectos eclesiológicos importantes de la Eucaristía. La relación entre la Eucaristía y la economía de la salvación, ya plenamente realizada en la ascensión de Cristo y en aquellos que son santificados en él, está bien establecida.

La relación íntima entre el contenido del misterio de la Eucaristía y la actividad de la Iglesia está formulada sucintamente (§ 7). Recuerda la presentación de la teología católica de la triple dimensión de las celebraciones sacramentales. Puesto que "Cristo actúa a través de la celebración

gozosa de su Iglesia", la Eucaristía no es "solamente un recuerdo del pasado", sino "la proclamación eficaz de la grande obra de Dios" (participación real ahora) y de sus promesas (pre-gustación real de la gloria futura).

La dimensión eclesiológica de la doctrina eucarística se expresa en el texto por la teología de la intercesión: "La Eucaristía es el sacramento del sacrificio único de Cristo, siempre vivo para interceder en nuestro favor... La Iglesia ofrece su intercesión en la comunión con Cristo, nuestro Sumo Sacerdote" (8). Aquí, se mira la Iglesia unida espiritual y sacramentalmente a la presencia activa y conmemorativa del sacrificio de Cristo. En su intercesión, la Iglesia hace suya la intercesión misma de Cristo (cfr. com. 8). En otra parte se dice: "Es en la Eucaristía donde se manifiesta plenamente la comunidad del Pueblo de Dios. Las celebraciones eucarísticas están siempre en relación con la Iglesia entera, y toda la Iglesia está implicada en cada celebración eucarística" (19). Esta declaración supone una interpretación del misterio de la Iglesia y de la Eucaristía que corresponde a la eclesiológica eucarística tradicional de la Iglesia católica.

La Eucaristía concretiza el movimiento de la Iglesia en Cristo hacia el Padre. Se afirma el valor de la acción de gracias y de la intercesión de la Iglesia porque está unida a la intercesión de Cristo (8). Esto está en relación con la doctrina católica que expresa la creencia de que la Eucaristía es una ofrenda hecha al Padre por Cristo entero, cabeza y cuerpo, en el poder del Espíritu Santo.

Pero en muchos puntos (§ 8, com. 8,9) la noción de intercesión se emplea de una manera que podría parecer insuficiente para explicar la naturaleza sacrificial de la Eucaristía en el sentido católico. La declaración que la Eucaristía es "el sacramento del sacrificio único de Cristo" (§ 8) se refiere a la relación entre el sacrificio histórico de la Cruz y la celebración eucarística. El lazo entre el acontecimiento histórico de la Cruz y la eficacia actual de este acontecimiento es el Señor crucificado y resucitado establecido como Sumo Sacerdote e "intercesor". En esta perspectiva es correcto decir que los "acontecimientos" de la vida de Cristo, como acontecimientos históricos, han sido llevados en la ola del tiempo y no se pueden ni repetir ni prolongar. Pero, puesto que el Sumo Sacerdote es el Señor crucificado y resucitado, se puede decir que la ofrenda de sí mismo sobre la Cruz se ha hecho "eterna". Su cuerpo glorificado es el cuerpo del Señor ofrecido una vez para siempre. En consecuencia, no parece que se haga justicia a la realidad del sacrificio de Cristo al describir la continuidad de la obra de salvación de Cristo solamente en términos de simple "intercesión".

Igualmente, la descripción de la actividad de la Iglesia en la Eucaristía como acción de gracias e intercesión tiene que ser completada con alguna referencia a la ofrenda personal de los participantes en la Eucaristía hecha en unión con la ofrenda eterna de Cristo. Se puede leer la sección V, 9-10-11 de una manera tal que esta noción quede allí comprendida.

Se sugiere (com. 8) que las referencias de la doctrina católica a la Eucaristía como sacrificio propiciatorio sean comprendidas en términos

de intercesión. Pero los católicos quisieran preguntar: ¿Es suficiente describir el papel de Cristo —en “la aplicación de los efectos propiciatorios de la Cruz como el de un “Intercesor””?

La oración tradicional, ofrenda-anámnesis, expresa la idea de que hay una ofrenda del único sacrificio agradable hecha por la Iglesia en unión con Cristo. Para los católicos, esta oración expresa la creencia de que, por la Eucaristía, nos hacemos capaces de asociarnos al paso de Cristo a su Padre. Se puede encontrar una referencia discreta a este aspecto en el § 9: “En la Eucaristía, Cristo nos da la fuerza de vivir con él, de sufrir con él... como pecadores justificados”.

Pero la teología católica prefiere declarar más clara y más directamente, en referencia a la Eucaristía, lo que se dice (en el § 10) del culto espiritual ofrecido a Dios en la vida cotidiana. Pero, nuevamente, el poder de Cristo se explica solamente en términos de intercesión (9). En la perspectiva católica, hubiera sido bueno tener más cuenta del papel de Cristo como santificador (cfr. notas precedentes sobre el § 8).

La formulación de la relación de la proclamación de la Palabra con la celebración de la Eucaristía (§ 12), es buena; no confunde la proclamación de la Palabra con la Eucaristía y, al mismo tiempo, afirma la relación íntima entre las dos.

Apreciamos la presentación en el texto de la presencia real de Cristo. Los pasajes que tratan de la relación del Señor resucitado con los elementos de la Eucaristía contienen una llamada que no se limita al testimonio de la Escritura (cfr. 13 “Las palabras y los gestos de Cristo en la institución de la Eucaristía están en el corazón de la celebración”), sino también a la epiclesis de la liturgia que pide la venida del Espíritu Santo sobre los elementos (14-15). Si esto pudiera ser interpretado a la luz de las implicaciones de la teología de la epiclesis del Espíritu, como se la encuentra en la enseñanza de los Padres, la presentación satisfacería las exigencias de la fe católica. La tradición y la práctica católicas, agregaríamos aquí, ponen el acento sobre la importancia de las palabras de la institución en la celebración eucarística.

La importancia del recuerdo hecho por la Iglesia “de las palabras y de los gestos de Cristo en la institución de la Eucaristía (§ 13) es conforme a la doctrina auténtica. “En el corazón de la celebración”, la Iglesia proclama lo que Cristo hizo una vez por todas. El Señor resucitado mismo está en relación con esta acción. El coloca los elementos del pan y del vino en relación entre sí mismo y la comunidad. Estos elementos se convierten en signos que realizan su presencia salvífica, a saber “el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre”. Así, Cristo realiza una de las formas de su presencia entre nosotros según su promesa de estar “con los suyos”.

La exposición sobre el hecho y el modo de “la única” presencia de Cristo, que “no depende de la fe de los individuos”, es buena. Pero la fe católica une el aspecto sacrificial de la Eucaristía al sacramento del Cuerpo y de la Sangre más estrechamente de lo que lo hace el texto. Jesús no dijo simplemente: “Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre”. Según el

Nuevo Testamento, él añade: "...cuerpo entregado por vosotros; ...sangre derramada por la multitud". Cristo ante todo se ofrece sacramentalmente al Padre en la Eucaristía, en un sacrificio que actualiza la redención de la humanidad. Si él se ofrece ahora como un medio de comunión sacramental a los fieles, es para permitirles asociarse a su ofrenda personal al Padre. Solamente en la medida en que Cristo se ofrece al Padre en el acto sacrificial de la liturgia de la Iglesia, los elementos vienen a ser verdaderamente el sacramento de la ofrenda de sí mismo a los comulgantes. Pero, a nuestro juicio, aun cuando el texto habla de "la eficacia actual" (5) "del sacrificio de Cristo" (5), y del "signo viviente y eficaz de su sacrificio" (5) y de la Eucaristía como "el sacramento del sacrificio único de Cristo" (8), no dice netamente que la Eucaristía es en sí misma un sacrificio real, el memorial del sacrificio de Cristo en la Cruz.

En el com. 13 se hace una distinción entre las Iglesias que "creen" en la *transformación* de los elementos y las que no unen la presencia de Cristo "de manera tan definida a los signos de pan y del vino". Pero la última frase parece relativizar la palabra "creer". Se pregunta si esta "diferencia puede coexistir con la convergencia formulada en el texto mismo". Por una parte, acogemos bien la convergencia que se desprende. Por otra parte, debemos notar que, para la doctrina católica, la transformación de los elementos es objeto de fe y no está abierta a nuevas explicaciones teológicas eventuales sino es para el "cómo" del cambio intrínseco. El contenido de la palabra "transubstanciación" debe expresarse sin ambigüedad. Para los católicos, es un misterio central de la fe, y no pueden aceptar expresiones que sean ambiguas. Así, parecería que las diferencias, tal como son explicadas aquí, no pueden coexistir con la convergencia formulada en el texto mismo. Se debe proseguir un trabajo sobre este tema.

Cuando se concentra más sobre el elemento pneumatológico, esta sección sobre "la Eucaristía como invocación del Espíritu" (14-18) subraya la relación íntima entre el misterio de la Eucaristía y el misterio de Dios Trinidad. Se desarrolla el papel del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Eucaristía de una manera que es conforme a la enseñanza católica. La declaración de que toda la celebración de la Eucaristía tiene un carácter "epiclético" porque depende de la acción del Espíritu Santo (16) es justa y subraya el hecho de que la Eucaristía es una obra santa desde el principio.

Según el texto, se dice que el pan y el vino "vienen a ser los signos sacramentales del cuerpo y de la sangre de Cristo" (15) en virtud de la palabra de Cristo y del poder del Espíritu. Esto corresponde a la enseñanza católica que se refiere también al pan y al vino como signos sacramentales ("sacramentum tantum", i.e. por cuanto significan). Pero el pensamiento de que ellos vienen a ser signos sacramentales está ligado al cambio intrínseco. Es así como se realiza la unidad entre la realidad significante y la realidad significada. La referencia a la acción santificante del Espíritu hace inclinar el texto en el sentido de un cambio intrínseco. Pero el texto está también abierto a la idea que los dones sufren un cambio de significación, lo cual no va más allá de establecer una relación extrínseca entre

la cosa significativa y la cosa significada. Esto sería insuficiente. Puesto que este tema tiene relación a la importante cuestión de la presencia real, es necesaria una explicación más desarrollada en la perspectiva de la fe católica².

La presentación de "la Eucaristía como comunión de los fieles" expresa un aspecto eclesiológico importante: "La comunión eucarística con Cristo presente, que nutre la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia" (19). Y en este contexto se desprenden implicaciones éticas de la participación en la Eucaristía que convergen a la necesidad de mirar de frente y de superar las divisiones en la Iglesia y en el mundo.

Al mismo tiempo, el com. 19 suscita una cuestión, a saber que "la catolicidad de la Iglesia es menos manifiesta" cuando, "en una Iglesia el derecho de los fieles y de sus ministros de participar en la celebración eucarística y de presidirla, es impugnado por ministros y miembros de otras Iglesias".

Pero la catolicidad de la Eucaristía no es una cosa diferente de la catolicidad de la Iglesia. La catolicidad supone la apertura pero una apertura condicionada por la aceptación del misterio entero de la salvación de Cristo y de sus consecuencias. Pero los puntos señalados (en el com. 19) que se refieren a esta cuestión deben situarse finalmente en una eclesiología para que se les pueda dar una respuesta conveniente.

La explicación de "la Eucaristía como un banquete del Reino" pide un comentario importante sobre el nexo entre el Bautismo y la Eucaristía. Por el Bautismo se recibe la justificación y se es incorporado a Cristo y se tiende hacia la Eucaristía (cfr. UR 22) que es la representación del misterio salvador de Cristo bajo el aspecto de la participación en el banquete gozoso del fin de los tiempos con Cristo y los bienaventurados en el Reino, para la gloria del Padre.

El texto recuerda cómo la dimensión escatológica de la Eucaristía es el fundamento de la misión de la Iglesia. El nexo entre la Eucaristía y la misión forma parte integrante de la explicación católica de la relación entre la Eucaristía y la vida. La moral cristiana tiene un fundamento sacramental. Por la Eucaristía, la Iglesia no sólo recibe su nombre (Cuerpo de Cristo § 24) sino también su misión de extender la salvación de Cristo al mundo.

² Un poco en relación con esto, las diversas tentativas para comprender el misterio de la presencia eucarística de Cristo son situadas (com. 15) en tres niveles: 1. Algunos se limitan a la afirmación pura y simple del hecho; 2. Otros consideran como necesaria la afirmación "de un cambio del pan y del vino"; 3. Otros han elaborado explicaciones teológicas. La teología católica, que incluye estos tres niveles, requiere una reformulación de la descripción de su interpretación en el segundo nivel. Nuestra fe en la presencia real supone que nosotros creamos que el pan y el vino se convierten realmente en el cuerpo y la sangre de Cristo. La expresión "consideran como necesaria la afirmación" no es suficiente para afirmar esto. Considerando necesario confesar sería más exacto.

La celebración de la Eucaristía

En general, la descripción de los elementos de la celebración litúrgica clásica de la Eucaristía es satisfactoria. La lista de los elementos comprende una "*lex orandi*" que puede tender hacia una "*lex credendi*" de la Iglesia. Pero hay algunas reservas o cuestiones del punto de vista de la doctrina católica. Desde luego, en lugar de "declaración del perdón", preferiríamos una expresión que muestre con más precisión el elemento de verdadero perdón del pecado en la vida del cristiano. En segundo lugar, la expresión de la intención de la Iglesia de ofrecer el sacrificio de Cristo es importante. ¿Está comprendida en la enumeración bajo la expresión "la anámnesis o memorial... etc."? Esto debería ser más claro. En tercer lugar, la expresión "comer y beber en comunión con Cristo y con cada miembro de la Iglesia" es débil. No expresa suficientemente la distinción entre la participación sacramental con el cuerpo y con la sangre de Cristo y la comunión con Cristo a través de la comunión con aquellos que están en Cristo.

Saber si los elementos (pan y vino) pueden o no ser modificados para la celebración de la Eucaristía (com. 28) es una cuestión remitida con justa razón a la responsabilidad de la Iglesia. Es la Iglesia, y no el individuo como tal, a la que el Espíritu guiará en tales materias. La descripción de Cristo en obra en la Eucaristía está bien expuesta (29).

Pero la cuestión del presidente de la Eucaristía podría tal vez ser mejor tratada en el texto sobre el Ministerio. La posición católica es que quien preside debe ser un sacerdote sacramentalmente ordenado en la sucesión apostólica.

Se hace una distinción (32) entre Iglesias que insisten "en la duración de la presencia de Cristo en los elementos consagrados, después de la celebración" y otras que ponen "el acento mayor en el acto de la celebración misma y la consumación de los elementos en la comunión". La Iglesia católica está de acuerdo con la primera posición y también con lo que se dice positivamente en la segunda. Está en desacuerdo solamente con quienes niegan la duración de la presencia real después de la celebración. Y quisiéramos preguntar: si se niega la duración de la presencia real después de la celebración, ¿qué es lo que eso significa para la comprensión de la presencia real y la realidad del cambio? Así pues, hubiera sido útil mostrar las bases eclesiológicas, escatológicas y sacramentales de la práctica antigua de la reserva de las especies consagradas. En tanto que el texto declara que "la mejor manera de testificar el respeto debido a los elementos... es su consumación sin excluir su uso para la comunión de los enfermos", agregaríamos que las diversas formas del culto eucarístico, correctamente realizadas, son también formas legítimas y laudables de reconocer la presencia durable de Cristo en la Eucaristía.

En fin, las disciplinas de las Iglesias y de las Comunidades eclesiales difieren en lo concerniente a la participación eucarística. A nuestro juicio, el problema de la participación eucarística (§ 33) tiene una dimensión eclesial y no puede ser resuelto aislándola de la inteligencia del misterio de la Iglesia como también del Ministerio. Bajo este punto de vista, para los católicos, es la unidad de la profesión de fe lo que constituye el corazón

de la comunión eclesial. Ya que la celebración de la Eucaristía es, por su misma naturaleza, una profesión de fe de la Iglesia, es imposible para la Iglesia católica, actualmente, contemplar de una manera general la acogida a la Eucaristía. Porque, a nuestro juicio, no podemos participar en la Eucaristía si no participamos enteramente de la misma fe.

En este texto sobre la Eucaristía, encontramos numerosos puntos de acuerdo y hemos hecho notar las cuestiones que exigen un estudio más profundo de parte de *Fe y Constitución*.

C. MINISTERIO

1. **Apreciación general**

La exposición sobre el Ministerio trata de uno de los temas más complejos en el centro de las conversaciones ecuménicas. Tenemos fuerte conciencia que tal vez ninguna de las Iglesias o Comunidades eclesiales, representadas en la Comisión de *Fe y Constitución*, puede encontrar su fe y su práctica, en lo que toca al Ministerio, plenamente reflejadas y expuestas en este documento en la manera precisa como ella lo ha comprendido y vivido. Esta exposición está necesariamente influenciada por la diversidad de maneras de ver y de las prácticas representadas en la Comisión *Fe y Constitución*. Además, las estructuras ministeriales de las Iglesias y Comunidades separadas unas de otras no están marcadas solamente por teologías diferentes sino que están afectadas también por diversos desarrollos históricos y sociológicos en las Iglesias, los cuales contribuyen profundamente a modelar su identidad. Bien conscientes de la complejidad del diálogo ecuménico sobre el Ministerio, reconocemos el trabajo realizado sobre este tema por la Comisión y apreciamos especialmente el hecho que su presentación sigue las líneas principales que lo reconocemos "como la Fe de la Iglesia a través de los siglos".

A esta luz, quisiéramos especialmente subrayar:

a) El empleo, en un horizonte ecuménico más amplio, de una terminología que refleje la teología cristiana tradicional;

b) Los aspectos trinitario, cristológico y eclesiológico significativos del texto;

c) La incorporación del Ministerio ordenado en el horizonte eclesiológico y teológico más amplio de la obra salvífica de Dios, por Cristo y su Iglesia en quien dones variados y complementarios son concedidos a la comunidad e individualmente a los miembros del pueblo entero (sección I);

d) El nexo continuo del Ministerio ordenado con la misión de los Doce y la apostolicidad fundamental de la Iglesia;

e) La descripción bien equilibrada del Ministerio ordenado como consecuencia de la iniciativa gratuita de Dios y de una delegación por la Iglesia para una responsabilidad en la Iglesia en nombre de Cristo;

f) La descripción positiva de la ordenación que, aunque abierta a diversas interpretaciones, permanece también abierta a una comprensión sacramental;

g) La presentación significativa del triple Ministerio de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos, aun cuando se le considere más bien como una tarea funcional que puede existir concretamente de diferentes maneras (§ 22);

h) La responsabilidad del Ministerio está suficientemente descrita como "la proclamación y la enseñanza de la Palabra de Dios, la celebración de los sacramentos y la dirección de la vida de la comunidad en su culto, su misión y su diaconía (§ 13);

i) La declaración es más que una exposición teológica, ella tiene también una perspectiva pastoral que puede tanto inspirar a los ministros en el ejercicio de su ministerio cuanto ayudar a la comunidad a aceptarlos como "heraldos y embajadores de Jesucristo" (§ 11).

Apreciamos el hecho que el Ministerio ordenado no ha sido tratado aisladamente sino más bien en su contexto eclesiológico más amplio, en su relación con la Iglesia como Pueblo de Dios, a su unidad, su apostolicidad y su catolicidad y a su existencia como comunidad local. Pero será necesaria una reflexión más profunda sobre la eclesiología en la Comisión *Fe y Constitución* a fin de situar el Ministerio ordenado en una perspectiva clara. A título de ejemplo, una dimensión esencial de la Iglesia que permanece oscura, aun cuando es de la más grande importancia para la comprensión y apreciación del Ministerio ordenado, es el aspecto sacramental de toda la Iglesia de una manera particular en el Ministerio, en su papel de enseñanza, en la administración de los sacramentos y en su gobierno. En un sentido real y efectivo, la Iglesia es un icono de la presencia de Dios y de su Reino en el mundo. Es siempre a causa de la fidelidad verdadera y constante de Dios a su promesa en Jesucristo. Las estructuras ministeriales fundamentales participan de esta dimensión sacramental. El diálogo ecuménico en el porvenir deberá tratar de manera más completa esta dimensión sacramental y espiritual de la Iglesia y de su Ministerio.

Autoridad de la Tradición

El texto recurre a las Sagradas Escrituras y especialmente al Nuevo Testamento como fundamento de su argumentación, mostrando el carácter único de la autoridad de Cristo, el papel particular de los apóstoles y el espíritu en el que debe ser ejercido el Ministerio.

Al declarar que la Iglesia nunca ha existido sin personas que detienen una autoridad y una responsabilidad específicas (9), el texto no podía ignorar las dificultades que se suscitarían al querer exponer el origen del verdadero modelo en la Biblia (cfr. com. 17, n.n. 19, 22, com. 40) y debía tratar de evitar el fundamentalismo bíblico.

El texto debía necesariamente tratar de la evolución histórica del Ministerio en la Iglesia primitiva, por ejemplo, la evolución de las formas

del Ministerio ordenado (19-21), la sucesión del Ministerio apostólico (35-36 y com. 36) y la comprensión del sacerdocio. Con frecuencia, da un peso especial a un argumento tomado de la antigüedad³. Un objetivo de este enfoque es contribuir a la ayuda de las comunidades que no han conservado el episcopado, a estimar el episcopado como signo de la continuidad y de la unidad de la Iglesia (38) y tal vez a redescubrir el signo (53 b). Desarrollos más recientes a propósito de las estructuras, puesto que tienen lugar en momentos de crisis en la historia, no parecen tener el mismo peso en el documento como los de los primeros siglos (19-22). Estas referencias a los tiempos apostólicos y a los primeros siglos del cristianismo no se deben solamente a la honestidad de la crítica histórica sino que también tienen un neto peso teológico. Esta evolución es considerada como la acción del Espíritu Santo que guía a la Iglesia (19).

La atención prestada a los orígenes y a "la antigüedad" va de acuerdo ciertamente con la preocupación de numerosas Iglesias. Pero este enfoque del documento permanece todavía incompleto porque muy a menudo lleva consigo una exposición de hecho y no está suficientemente sostenido por la reflexión teológica sobre el carácter normativo de tal antigüedad. En otros términos, debe ser completado también por una reflexión sobre el papel de la autoridad que tiene el poder de decisión en la apreciación de tales desarrollos en el pasado, como también en relación a las necesidades actuales de la Iglesia y a la situación ecuménica de hoy día.

2. Comentarios particulares

La vocación de todo el Pueblo de Dios

En la línea de numerosos textos que han brotado de diálogos bilaterales pero también de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del Concilio Vaticano II, es bueno ver que el texto mira el problema del Ministerio ordenado bajo un ángulo más amplio. Comienza por una breve reflexión teológica y eclesiológica sobre la vocación de todo el Pueblo de Dios.

Muestra cómo se debe considerar esta vocación en la perspectiva del designio trinitario de Dios para la humanidad en su conjunto: el llamado de Dios, la mediación de Jesucristo y el poder de liberación y de renovación del Espíritu Santo. Bajo esta luz es como el documento describe ciertos rasgos de la vocación de la Iglesia, que expresa especialmente su misión de testimonio y de servicio. Como parte de esta vocación, el Espíritu

³ "El ministerio de... personas (responsables de poner en evidencia la dependencia fundamental de la Iglesia en relación a Jesucristo) que desde tiempos muy antiguos han sido ordenadas. (8); "La Iglesia no ha existido jamás sin personas que tienen una autoridad y una responsabilidad específicas" (9); "... desde el principio había papeles diferenciados en la comunidad" (9); "La realidad fundamental de un ministerio ordenado existía desde el principio" (com. 11); "Históricamente... el triple ministerio llegó a ser el modelo generalmente aceptado en la Iglesia de los primeros siglos"; en razón de las circunstancias históricas particulares de la Iglesia que crecía en los primeros siglos, la sucesión de los obispos llegó a ser uno de los modos... según los cuales la tradición apostólica... se expresó (36).

Santo otorga a la comunidad dones diversos y complementarios (5) y carismas que constituyen el trasfondo de todos los ministerios en la Iglesia. Estamos de acuerdo con la interpretación global de la vocación del Pueblo de Dios, como está expuesta en la primera sección.

La pregunta "¿Cómo, según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo, debe concebirse y estructurarse la vida de la Iglesia de manera que el Evangelio pueda extenderse y la comunidad pueda construirse en el amor"? es una buena pregunta. La referencia a la voluntad de Dios y a la guía del Espíritu Santo muestra justamente la conciencia de que la estructura de la Iglesia, al menos en su constitución fundamental, no es el resultado de desarrollos históricos y de organización humana. Pero no se puede responder a la pregunta de una manera concluyente mientras otras preguntas: ¿quién debe decidir?, ¿quién discernirá la voluntad de Dios en los diversos desarrollos y mediante qué autoridad? quedan abiertas. Creemos de hecho que ciertas personas están encargadas en la Iglesia, con una autoridad dada por Dios, de ejercer este ministerio de decisión. La cuestión de la autoridad en la Iglesia debe ser estudiada en relación con el Ministerio.

La Iglesia y el Ministerio ordenado

Uno de los medios por los cuales se construye la Iglesia según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo pasa por la existencia de un Ministerio ordenado. En la descripción de la responsabilidad principal del Ministerio ordenado, expuesta en el n. 13, reconocemos la estructura de la interpretación católica de la misión del Ministerio ordenado. Aprobamos la manera como este Ministerio ha sido ya vinculado a la misión de los Doce. Quisiéramos proponer que esta misión sea puesta más en relación con la propia misión de Cristo enviado por el Padre: "Como el Padre me envió, así yo os envío" (Jn 20,21). Nos regocijamos al ver que el documento menciona las dos formas complementarias de "representación" de los ministros ordenados; la representación del Pueblo de Dios y la representación de Jesucristo como heraldos, embajadores, guías, maestros, pastores (11).

En el comentario del § 13, cuando se menciona la especificidad del Ministerio ordenado, a propósito de la participación de la comunidad en el cumplimiento de dichas funciones, se declara que "el Ministerio ordenado cumple sus funciones de una manera representativa, constituyendo el foco de unidad de la vida y del testimonio de la comunidad" (com. 13). El concepto de "representación" es un concepto importante que tiene sus raíces en la interpretación teológica de las Iglesias. Pero tiene que ser calificado de manera más precisa en el contexto del acuerdo, a fin de que, a través de su relación con el Arquetipo, Cristo, el Ministerio ordenado sea, en y para la Iglesia, una realidad sacramental y eficaz por la cual un ministro actúa *in persona Christi*. Esta consideración ayudaría también a explicar de manera más completa por qué, según la fe católica, la Eucaristía debe ser presidida por un ministro ordenado que represente a Cristo de una manera sacramental y personal (14). De esta manera, también, la imagen del Ministerio ordenado como "foco de su unidad" (8, com. 13 y 14

en relación con la Eucaristía) se podría profundizar. Al insistir sobre el aspecto sacramental que marca a una persona ante Dios y ante la Comunidad, no queremos separar al ministro de la Comunidad, ni elevarlo sobre ella, ya que estamos totalmente de acuerdo con la relación estrecha que el documento establece entre el Ministerio ordenado y la Comunidad (cfr. 12). Sin embargo, existe un papel especial para el Ministerio ordenado. No dudaríamos en ver, a la luz de la Tradición, algo de la presencia sacramental y real de Cristo en el Ministerio ordenado: un signo particular entre otros.

La sección sobre "Ministerio ordenado y autoridad" contiene dos buenos párrafos sobre la manera y el espíritu en los cuales los ministros ordenados deben ejercer su autoridad con la cooperación de toda la Comunidad, se centran sobre el modelo del mismo Cristo y sobre la manera como él ha revelado la autoridad de Dios al mundo (16). Estamos de acuerdo con dichos párrafos. Pero al mismo tiempo, permanece la tarea de reflexionar sobre la dimensión eclesiológica y la naturaleza particular de esta autoridad. Tiene sus raíces, como el documento lo dice con justicia, de acuerdo con la Tradición de la Iglesia, en la relación entre la ordenación y la función, en Jesucristo "que la ha recibido del Padre y que la confiere en el Espíritu Santo, a través del acto de ordenación" (15).

Al considerar el "Ministerio ordenado y el sacerdocio", el comentario del § 17 muestra con razón las diferentes aplicaciones de los términos "sacerdote" y "sacerdocio", en el Nuevo Testamento y en la Iglesia, evitando así una confusión entre el único sacerdocio de Cristo, el sacerdocio profético y real de todos los bautizados y el sacerdocio de ciertos ministros ordenados: pertenecen a diversas evoluciones de los términos "sacerdocio/sacerdote". De esta manera, el texto muestra al mismo tiempo la analogía y la diferencia esencial entre ellas.

Esto es importante pero tiene tal vez que ser clarificado. En la enseñanza de la Iglesia católica, aunque el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico estén estrechamente ligados, siendo cada uno a su manera propia una participación del sacerdocio único de Cristo, tienen entre sí una diferencia de esencia y no solamente de grado (cfr. *Lumen Gentium*, 10). Creemos que *Fe y Constitución* debe hacer un estudio más profundo sobre este punto. Hacemos notar por ejemplo en el § 17 que en las razones apropiadas para "llamar al ministro sacerdote", la realidad del "sacrificio", mencionada explícitamente para Cristo y el sacerdocio de los bautizados, está ausente, aun cuando pertenezca de manera inherente al concepto de sacerdocio ordenado. Ciertos ministros son llamados sacerdotes a causa de su papel específico en la presidencia de la Eucaristía, como "heraldos y embajadores" de Cristo que se entrega a sí mismo en sacrificio por todos. La referencia a la Eucaristía que se hace en el comentario del § 17 hubiera podido hacerse en el párrafo mismo.

Aprobamos la manera matizada como se trata "el Ministerio de los hombres y de las mujeres en la Iglesia" (II D). Reconocemos bien que la experiencia de las Iglesias que practican la ordenación de las mujeres constituye inevitablemente una interpelación a nuestra propia posición. Al mismo tiempo, creemos que hay puntos teológicos enraizados no sólo

en la interpretación de la Tradición, sino también de las Escrituras, en relación a la cristología, que están en el corazón de nuestras convicciones y de nuestra comprensión a propósito de la admisión de las mujeres al Ministerio ordenado (com. 18). Sobre este último tema, el texto declara (18) que "muchas Iglesias afirman que la Tradición de la Iglesia a este respecto no debe cambiarse". A nuestro juicio, sería más exacto decir que nosotros no tenemos ninguna autoridad para cambiarla, pues creemos que pertenece a la Tradición apostólica de la Iglesia. Tal vez este matiz muestre un concepto de la Tradición apostólica en el texto del BEM diferente al que los católicos aceptan. Aun cuando las diferencias sobre estos puntos pueden suscitar obstáculos para el reconocimiento de ciertos ministerios, no deberían jamás ser perjudiciales para una reflexión más profunda sobre el Ministerio ordenado en el contexto ecuménico. "La apertura mutua lleva la posibilidad de que el Espíritu hable a una Iglesia a través de los esclarecimientos de otra" (54).

Las formas del Ministerio ordenado

Es importante para el porvenir del movimiento ecuménico que el texto, después de haber reconocido plenamente la evolución histórica de la forma del Ministerio en la Iglesia, pueda estar tan explícitamente de acuerdo sobre la significación particular del triple ministerio del obispo, del presbítero y del diácono como "la forma generalmente aceptada en la Iglesia desde los primeros siglos" y "conservada todavía hoy en muchas Iglesias" (22).

Esta evolución en la Iglesia es considerada como algo más que el simple resultado de acontecimientos fortuitos. Es mirada en relación con la guía del Espíritu (§ 19 y 22). Y estamos seguramente de acuerdo con la esperanza expresada que "el triple Ministerio pueda servir hoy de expresión a la unidad que buscamos y también de medio para llegar a ella" (22). Esta declaración concuerda bien con la Fe y la Constitución de la Iglesia a través de los siglos. Pero debería profundizarse eclesiológicamente examinando si el texto quiere decir que tal Ministerio pertenece solamente al "bien-estar" (*benese*) ecuménico de la Iglesia o más bien a su ser constitutivo, enraizado en la voluntad de Dios para la Iglesia como ha sido discernida por la autoridad de la Iglesia. Se debe, pues, distinguir entre el núcleo fundamental y constitutivo del triple Ministerio, como la expresión institucional en el mensaje del Nuevo Testamento, y la forma, el estilo y la organización históricas que inevitablemente ha tomado y que tomará en el futuro. Se requiere un discernimiento ecuménico para ver lo que pertenece a la estructura constitutiva de la Iglesia y lo que pertenece a la organización social que es contingente. La invitación a reformar buen número de aspectos exteriores de la triple forma del Ministerio (24), en la apertura de unos con otros y a las necesidades del contexto, debe tomarse en cuenta.

La descripción de los principios directores para el ejercicio del Ministerio ordenado (26-27), de las funciones de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos (28-31) y de la variedad de los carismas (32-33) reúne diversos elementos cuyo origen puede encontrarse en diversos desarrollos

y en la evolución histórica de la Iglesia, en la que se reconoce la práctica de la Iglesia a través de los tiempos.

El episcopado se reconoce con derecho como "un foco de unidad" (20), como necesario para expresar y salvaguardar la unidad del cuerpo (23) y como un servicio de unidad a nivel regional (27), "como los ministros pastorales y representativos de la supervisión, de la continuidad y de la unidad en la Iglesia" (29). Aunque el texto reconozca el hecho de "que ellos ponen en relación la comunidad cristiana en su región con la Iglesia en sentido más amplio y la Iglesia universal con su comunidad" (29), la descripción apenas menciona el aspecto tradicional y esencialmente colegial del episcopado. De manera única, en comparación con los otros ministerios ordenados, los obispos representan y simbolizan en su persona a su Iglesia local y la unen, en comunión con las otras Iglesias, a la Iglesia universal. El Concilio ecuménico viene a ser así una imagen representativa de la Iglesia universal porque se trata de una asamblea del Colegio de los obispos en torno al obispo de Roma que, según la Iglesia católica, es la cabeza de este Colegio. Mientras que todo esto es importante, nos falta aquí la expresión clara de la función magisterial de los obispos, su magisterio, que es un aspecto importante que también debe ser tomado en cuenta, aquí y en el trabajo futuro de *Fe y Constitución*.

Comprendemos que el objetivo actual de *Fe y Constitución* puede no ser el de reflexionar sobre la expresión personal de "un foco de unidad" en la Iglesia universal, pero podemos preguntarnos si no sería un resultado lógico de las reflexiones comenzadas a propósito de un servicio representativo de la supervisión, de la continuidad y de la unidad en la Iglesia.

La sucesión en la Tradición apostólica

En el contexto de las prácticas divergentes entre las Iglesias, el documento trata de la relación entre la apostolicidad de la Iglesia y la Tradición apostólica por una parte, y por otra de la transmisión regular del Ministerio ordenado (35), y más especialmente de la sucesión episcopal como una de sus formas (36). Al hacer esto, da al problema un valor eclesiológico más amplio y aporta una comprensión mutua para prácticas que podrían parecer inaceptables cuando están aisladas.

La relación entre la sucesión apostólica y la Tradición apostólica comprendida como "la continuidad en la permanencia de las características de la Iglesia de los apóstoles", en su testimonio, la proclamación, la celebración, el servicio, etc. (34), es legítima. Aun se puede decir como en el § 36: "La sucesión de los obispos vino a ser uno de los modos, con la transmisión del Evangelio y la vida en comunidad, según los cuales se expresó la Tradición apostólica de la Iglesia. Pero ¿no habrá aquí la tendencia a satisfacerse con una enumeración y una juxtaposición de elementos, que tienen que ver todos con la Tradición apostólica, sin mostrar suficientemente cómo tienen su propia función en el conjunto y cómo se unen entre sí?"

Según el texto, la sucesión episcopal fue comprendida en los primeros siglos en cuanto "servía, simbolizaba y guardaba la continuidad de la fe

y de la comunión apostólica" (36, con referencia a Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía en el comentario). Y hoy, aun Iglesias que no han conservado el episcopado, pueden estimar la sucesión episcopal "como un signo, aun cuando no sea una garantía de continuidad y de unidad de la Iglesia" (§ 38). Se dice que ellas expresan una buena voluntad "de aceptar la sucesión episcopal como un signo de apostolicidad de toda la Iglesia" (38). El texto habla después de una necesidad "de redescubrir el signo de la sucesión episcopal", signo "que fortalecerá y profundizará esta continuidad" con la Iglesia de los apóstoles (53 b).

Estamos de acuerdo en decir que la "sucesión episcopal" es del orden del signo que puede significar, a través de la imagen de la transmisión histórica, el hecho de que la Iglesia está enraizada en la Iglesia apostólica en torno a Cristo y muestra por tanto su apostolicidad fundamental. Sin embargo, la significación de "signo/expresión" necesita ser clara. En la versión precedente, *un solo Bautismo, una sola Eucaristía y un Ministerio mutuamente reconocido* (§ 34), el texto hablaba de un "signo eficaz". Esto muestra mejor la importancia única de la sucesión episcopal para la edificación de la Iglesia a través de los siglos. Esto está inmediatamente en relación con la significación que tiene el Ministerio del obispo en una eclesiología católica: es más que una función de supervisión, cercana a otras funciones y ministerios. En su mismo Ministerio personal, el obispo representa a la Iglesia local que se le ha confiado. El es su portavoz calificado en la comunión de las Iglesias. Al mismo tiempo, es el primer representante de Cristo en la comunidad. Por su ordenación en el episcopado, tiene la misión de conducir la comunidad, de enseñar con autoridad y de juzgar. Todos los demás ministerios están ligados al suyo y obran en unión con él. Así su Ministerio es un signo sacramental de integración y un hogar de comunión. Por la sucesión episcopal, el obispo encarna y realiza la catolicidad en el tiempo, esto es, la continuidad de la Iglesia a través de las generaciones. La comunidad presente queda así unida mediante un signo personal con los orígenes apostólicos; también lo son su enseñanza y su manera de vivir.

En esta perspectiva, la sucesión episcopal puede, con razón, ser llamada una *garantía* (cfr. 38) de la continuidad y de la unidad de la Iglesia, si se reconoce en ella la expresión de la fidelidad de Cristo a la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Al mismo tiempo, ella pone sobre cada uno de los que desempeñan esta función la responsabilidad de ser con diligencia y fidelidad el "fiador" de esta continuidad y unidad de la Iglesia.

La ordenación

Cuando declara que "la Iglesia ordena a algunos de sus miembros para el Ministerio en nombre de Cristo, por la invocación del Espíritu y la imposición de las manos" (39; también 7c, 41, 52), el texto describe el acto de ordenación de una manera que concuerda con la fe y la práctica de la Iglesia católica. El documento precisa tres dimensiones esenciales de la ordenación: 1. Es "una invocación dirigida a Dios para que el nuevo ministro reciba el poder del Espíritu Santo" (42); 2. Es un signo de que el Señor escucha esta oración y concede el don del Ministerio ordenado

(43); 3. Es "un reconocimiento por parte de la Iglesia de los dones del Espíritu a aquél que es ordenado, y un compromiso a la vez de la Iglesia y de aquél que recibe la ordenación en su nueva relación" (44).

Esta evaluación positiva coincide en muchas maneras con el concepto católico de la ordenación como sacramento: la realidad concedida es el poder del Espíritu Santo (42); el Ministerio ordenado como don concedido por el Señor, signo significante de una relación espiritual (43) para "una nueva relación establecida entre el ministro y la comunidad cristiana local" (42, 44). Y esto se reconoce y se da en un signo, la ceremonia de ordenación (42). "La ordenación es un signo realizado en la fe de que la relación espiritual significada está presente en, con y a través de las palabras expresadas, los gestos realizados y las formas empleadas" (43). En el sentido amplio y global, en el cual se hacen las referencias históricas y espirituales, la institución del gesto de ordenación está ligada a "Jesucristo y al testimonio apostólico" (39); "La imposición de las manos es el signo del don del Espíritu que hace visible que el Ministerio ha sido instituido en la revelación realizada en Cristo y que recuerda a la Iglesia que cuente con El como fuente de su misión" (39). Aun cuando esto parece implicado en los pasajes citados, los católicos quisieran que se expusiera claramente que la ordenación no es solamente un signo sino un signo eficaz.

En la descripción de la ordenación, se enumeran los elementos esenciales para el sacramento, aun cuando no se haya pronunciado la palabra. El empleo de esta palabra dos veces en un sentido más amplio pero significativo —una vez como adjetivo (41) y otra vez como adverbio (43)— orienta en la dirección de una interpretación sacramental. Entre las Iglesias y Comunidades representadas en *Fe y Constitución*, la ordenación se describe como un sacramento para algunas, pero no para otras. Esto explica tal vez por qué no se emplea la palabra. Al mismo tiempo, en la línea de la fe, lo esencial de la interpretación sacramental puede reconocerse en el amplio desarrollo que le otorga este texto.

Además, mencionamos de paso tres elementos que atañen a preocupaciones católicas: 1. La intención precisa de la ordenación (39); 2. El contexto eucarístico de la ordenación (41); y 3. La declaración de que la ordenación no se reitera jamás, reconociendo el carisma del Ministerio dado por Dios. Todo esto muestra que el BEM ha llegado a una convergencia importante sobre la ordenación. Sin embargo, la convicción católica de que la ordenación es verdaderamente un sacramento no se ha expresado claramente.

Un punto no ha sido tratado de manera suficiente para la fe católica, a saber el problema del ministro competente de la ordenación. Esto es importante porque, de hecho, es mediante la epiclesis realizada por el ministro competente, que se confiere el don del Espíritu a la persona ordenada (cfr. §43). Comprendemos la dificultad que surge en una exposición que expresa las maneras de ver de Iglesias y de Comunidades eclesiales que difieren acerca del Ministerio cualificado. Apreciamos la declaración según la cual aun las Iglesias que no han conservado la forma del episco-

pado quieren expresar la continuidad en el plan de la fe apostólica, del culto y de la misión en el hecho de que "la ordenación es llevada a cabo siempre por personas en quienes la Iglesia reconoce la autoridad de transmitir el oficio del Ministerio" (37).

Nuestro parecer, sin embargo, es que la ordenación es un sacramento. El ministro competente de este sacramento es un obispo que se sitúa en la sucesión auténtica apostólica y que actúa "*in persona Christi*". Suplícamos pues a la Comisión *Fe y Constitución* que reflexione sobre la significación eclesiológica de la sucesión episcopal para la ordenación. Creemos que su necesidad se debe al hecho de que la sucesión episcopal significa y actualiza el nexo sacramental del Ministerio —en primer lugar del Ministerio episcopal mismo— con el origen apostólico. Está enraizada en la naturaleza sacramental de la Iglesia. Solamente cuando se resuelva la cuestión del ministro de la ordenación de manera satisfactoria, se hará posible un avance serio hacia el reconocimiento del Ministerio.

Hacia el reconocimiento mutuo de los Ministerios ordenados

La manera poco satisfactoria como *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* tratan el problema del reconocimiento mutuo de los Ministerios ordenados muestra que tocamos aquí un punto crucial en los esfuerzos hacia la unidad cristiana. En el centro de esto se encuentra la cuestión muy específica de la ordenación sacramental ligada a la de la sucesión episcopal en la historia. Muchas cuestiones particulares sin embargo no pueden resolverse antes de que comiencen negociaciones concretas en vista de la unión. Parece que se abre un camino cuando crece el respeto mutuo y recíproco de las Iglesias y Comunidades eclesiales.

Podemos reconocer las numerosas maneras como se han conservado la continuidad en la fe apostólica, el culto y la misión en las comunidades que no han conservado la forma del episcopado histórico. Como lo dice el Concilio Vaticano II: "La vida cristiana de estos hermanos se nutre de la fe en Cristo. Se fortifica por la gracia del Bautismo y de la escucha de la palabra de Dios. Se expresa en la oración privada, la meditación de las Escrituras, en la vida de la familia cristiana y en el culto de la comunidad reunida para la alabanza de Dios" (UR 23; cfr. LG 15). Pero creemos que el Ministerio ordenado exige la ordenación sacramental hecha por un obispo que se sitúa en la sucesión apostólica. Esperamos que una solidaridad fraterna creciente de colaboración, de reflexión común, de oración y de servicio entre las Iglesias y Comunidades eclesiales y en particular sus ministros, pueda alcanzar el punto en que se vea si llegue a ser posible, dónde y en qué términos, que todos reconozcan un Ministerio ordenado.

Por esa razón, proponemos de nuevo que se profundice la reflexión teológica sobre la significación de la sucesión episcopal para la comprensión de la Iglesia y de su Ministerio. No es un "redescubrimiento" oportunista "del signo de la sucesión episcopal" lo que resolverá el problema; la solución vendrá cuando, a la luz del Espíritu Santo, se adquieran nuevas convicciones sobre la voluntad de Dios en cuanto a los caracteres constitutivos de la organización de la Iglesia, la sucesión episcopal y su papel en la organización.

Debe quedar claro que el reconocimiento del Ministerio ordenado no puede estar aislado de su contexto eclesiológico. El reconocimiento del Ministerio ordenado y el reconocimiento del carácter eclesial de una comunidad cristiana están indisoluble y mutuamente unidos. En la medida en que se puede reconocer que existe ahora una comunión entre Iglesias y Comunidades eclesiales, por imperfecta que sea dicha comunión, hay implicado un cierto reconocimiento mutuo de la realidad eclesial. La cuestión que de aquí brota es la siguiente: ¿qué es lo que esta comunión implica para la manera como percibimos el Ministerio de la otra (Iglesia)? Es tal vez una cuestión que debería abordarse cuando exista la preocupación de la dimensión eclesiológica fundamental del problema del reconocimiento del Ministerio ordenado.

Puesto que, a nuestro juicio, el Ministerio ordenado exige la ordenación sacramental en la sucesión apostólica, es prematuro pronunciarse sobre la forma que tendría un acto público de reconocimiento mutuo de las Iglesias y de sus ministros (55). Es más bien necesario trabajar por la unidad en la fe sobre este punto eclesiológico central.

IV. Consecuencias del BEM para las relaciones y el Diálogo Ecuménicos

1. Consecuencias para el ecumenismo en general

El texto del BEM hace proposiciones importantes sobre las relaciones ecuménicas en general.

Un enfoque global del ecumenismo

El texto sugiere de diversas maneras un enfoque global del ecumenismo. En primer lugar, los cuatro campos de investigación pedidos a las Iglesias por *Fe y Constitución*, en relación con el BEM, animan a las Iglesias a reflexionar sobre la correlación de los diferentes aspectos del movimiento ecuménico. El diálogo teológico no debe estar aislado de los otros esfuerzos ecuménicos para derribar las barreras entre cristianos. Más bien, cada aspecto del ecumenismo debe alimentar a los otros y alimentarse de ellos. Igualmente, así como debe continuar el diálogo teológico, también debe proseguirse el diálogo de caridad que favorezca el desarrollo de los contactos personales a todos los niveles de la Iglesia, comprendidos los más elevados. Estos contactos aportan comprensión. Debe haber también esfuerzos de testimonio común entre nuestras Iglesias y Comunidades por medio de una organización común en materia de evangelización, de caridad y de justicia. De esta manera, podemos superar las barreras que nos separan y forjar lazos que nos unan en Cristo, en nuestro servicio al mundo.

En segundo lugar, el BEM nos recuerda la importancia del compromiso ecuménico multilateral. Las conversaciones bilaterales como las conversaciones multilaterales son instrumentos importantes en el movimiento ecuménico. En la evolución de los documentos ecuménicos sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio, ha habido una influencia recíproca

en la manera de tratar estos puntos entre el BEM y los acuerdos bilaterales, y una convergencia metodológica y teológica (ver el *Informe para el 4º Foro sobre las conversaciones bilaterales*. Fe y Const. doc. n. 125).

Además, el contexto multilateral proporciona una estructura que permite a una grande diversidad de Iglesias y de Comunidades encontrarse sobre una base continua. Algunas no encuentran a otras sino en un marco multilateral. Cuando ellas se encuentran de manera bilateral y de manera multilateral, el marco multilateral ayuda también a verificar que la comprensión creciente con un compañero en un diálogo bilateral no lleva a separarse de las demás.

El objetivo de la unidad visible

Otra lección o consecuencia del BEM, es que mantiene a los cristianos interesados por el objetivo de la unidad visible a la cual deben aspirar. Habla de este objetivo en el Prefacio. El texto de cada una de las tres partes se concentra sobre dichos aspectos del tema que tienen relación de cierta manera con los problemas de reconocimiento mutuo que conduce a la unidad. Así, el desarrollo del texto conduce a la necesidad de trabajar por "un reconocimiento mutuo del Bautismo" (B 15) y hacia "la unidad en la celebración eucarística y la comunión (E 28) y por "un mutuo reconocimiento de los ministerios ordenados" (F 15). Aun cuando la noción de unidad visible tenga todavía que ser clarificada de un punto de vista ecuménico, el BEM nos recuerda que el movimiento ecuménico tiende no sólo a renovar las actitudes de los cristianos sino también a repensar las relaciones entre las comunidades cristianas divididas.

Hacia la próxima etapa

Creemos que el BEM indica un nivel importante de convergencia sobre esos puntos. Hay puntos que requieren un desarrollo más amplio y otros no han sido abordados todavía. Pero lo que se ha realizado, como se puede ver en el BEM, nos permite medir la convergencia y los acercamientos que se desarrollan, aun en aquellos que han estado más lejos de nosotros bajo el punto de vista doctrinal. Esto es, en sí mismo, estimulante para continuar el diálogo hacia una nueva etapa por el camino hacia la unidad en la fe y la unidad visible de los cristianos.

2. Consecuencias particulares que se desprenden de cada texto

Por lo que toca al Bautismo, el BEM puede ayudarnos a reflexionar nuevamente sobre el Bautismo como base de la unidad cristiana. La Iglesia católica —y cada comunidad cristiana— debería profundizar su conocimiento acerca de los nexos reales de la fe y de la vida en Cristo que existen entre las comunidades que celebran un Bautismo auténtico y debería encontrar los medios para expresar ese re-conocimiento. El BEM presenta reflexiones importantes para ver la base común entre las comunidades que practican el Bautismo de niños y las que practican sólo el Bautismo de adultos. Aun cuando, como lo hemos ya notado, el texto no sea comple-

tamente satisfactorio a nuestro juicio sobre ciertos puntos a propósito del Bautismo, es una contribución importante al movimiento ecuménico. Es sobre la base del Bautismo como podemos decir que, a pesar de nuestras divisiones que continúan, existe ya entre los cristianos separados una comunión real, aunque imperfecta. El texto del BEM explica la base bautismal de esta comunión que ya existe.

Por lo que toca a la Eucaristía, la recepción que haga una Iglesia del texto de Lima sobre la Eucaristía no permitiría inmediatamente la participación eucarística recíproca, porque para la Iglesia católica la noción de participación eucarística está íntimamente unida a otros factores fundamentales como la unidad en toda la fe de la Iglesia y en particular la fe en relación con la Iglesia y el Ministerio.

Como ya se ha notado, no estamos plenamente satisfechos con todos los aspectos del texto del BEM sobre la Eucaristía. Sobre algunos puntos esenciales, no va bastante lejos para representar la plenitud de la fe cristiana. Sin embargo, reconocemos el alcance de la convergencia y aun de acuerdos sobre numerosos puntos de la reflexión eucarística que representa el texto. Así, nosotros diríamos que, si todas las Iglesias y Comunidades eclesiales pueden aceptar al menos la interpretación teológica y la descripción de la celebración de la Eucaristía como la hace el BEM y si ellas pueden ponerla por obra en su vida ordinaria, creemos entonces que esto sería un progreso importante y que los cristianos separados alcanzarían un nuevo grado hacia una fe común en la Eucaristía.

A propósito del *Ministerio*, lo que dice el BEM es importante, aun cuando hayamos mostrado puntos sobre los cuales es necesario continuar el estudio. Por lo que toca al reconocimiento del Ministerio, para nosotros no se trata solamente de un acuerdo sobre la cuestión de la sucesión apostólica, sino que es necesario situarse en esta sucesión para llegar al reconocimiento de la ordenación.

Pero si algunas de las proposiciones del BEM sobre el Ministerio fueran generalmente aceptadas, eso constituiría un paso importante hacia la unidad cristiana. Por ejemplo, si el triple ministerio del obispo, del presbítero y del diácono, tal como lo explica el BEM, fuera generalmente adoptado por las comunidades cristianas, eso colocaría a las Iglesias y a las Comunidades eclesiales en un nuevo grado de relación, aun cuando el significado exacto del triple Ministerio tenga necesidad de ser afinado todavía más.

El BEM hace notar puntos sobre los cuales debe desarrollarse el respeto mutuo por los ministerios. Declara que "las Iglesias que tienen la sucesión por el episcopado reconocen más y más que en las Iglesias que no han guardado la forma del episcopado histórico se ha conservado una continuidad en la fe apostólica, en el culto y la misión" (37). Hace notar sin embargo que "estas consideraciones no disminuyen la importancia del ministerio episcopal" (38) y un buen número de Iglesias "expresan la voluntad de aceptar la sucesión episcopal como un signo de apostolicidad de toda la Iglesia". Estas consideraciones nos recuerdan las enseñanzas del Concilio Vaticano II que dice que "entre nuestros hermanos separados

se realizan muchas acciones sagradas de la religión cristiana que, de maneras diferentes, según la situación diversa de cada Iglesia o Comunidad, pueden ciertamente producir la vida de la gracia efectivamente, y se debe reconocer que dan acceso a la comunión de la salvación". De aquí se sigue que dichas Iglesias y Comunidades separadas en cuanto tales "no están en manera alguna desprovistas de significado y de valor en el misterio de la salvación" (UR 3).

Existen ya materias sobre las cuales se puede desarrollar el respeto mutuo, y pueden construirse dimensiones de comunión entre nuestras comunidades, que reflejen el grado de comunión que existe actualmente. Pero esto no es todavía suficiente. Necesitamos continuar el diálogo en favor de la unidad de la fe en lo que concierne al Ministerio como también a otros temas a medida que avanzamos hacia la comunión plena.

V. Conclusión

El estudio del BEM ha sido para muchos católicos una experiencia enriquecedora. Pueden estar de acuerdo con buena parte de lo que se dijo. Al mismo tiempo, puntos importantes sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio requieren netamente un estudio continuado en el contexto ecuménico que proporciona la Comisión *Fe y Constitución*. Nos alegramos de la convergencia a la que se ha llegado y esperamos que se desarrolle todavía más el avance hacia la unidad.

Para la Iglesia católica, las verdades de la fe no están separadas unas de otras. Ellas constituyen un todo único y orgánico. El pleno acuerdo sobre los sacramentos está pues en relación con el acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia. Los sacramentos, incluido el Bautismo, reciben su plena significación y su eficacia de la extensión de la realidad eclesial global de que dependen y que manifiestan. El objetivo de la unidad de los cristianos separados no puede alcanzarse sin el acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia.

El BEM es un resultado significativo y una continuidad importante del movimiento ecuménico. Muestra claramente que se hace un progreso serio en la búsqueda de la unidad cristiana visible.

Con esta respuesta, la Iglesia católica desea animar a *Fe y Constitución* para que continúe su importante trabajo de búsqueda de la unidad en la fe común fundamento de la unidad visible. Nos comprometemos de nuevo en este proceso con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales en esta tarea importante a la cual Cristo nos llama a todos.

21 de julio de 1987

(Traducción del P. Salvador Carrillo, M.Sp.S.)