

● TEOLOGIA

REVISTA

DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

DE LA P. UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Tomo VIII / 1970

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REP. ARGENTINA

TEOLOGIA

TOMO VIII

AÑO 1970

Nº 17

SUMARIO

DIRECCION: Presentación	5
EDUARDO PIRONIO: <i>Teología de la liberación</i>	7
EDUARDO PIRONIO: <i>Figura teológico espiritual del obispo</i>	29
EDUARDO PIRONIO: <i>Reflexión teológica sobre el sacerdote</i>	46
LUIS H. RIVAS: " <i>Poner la otra mejilla</i> ", estudio sobre la redacción de FACULTAD DE TEOLOGIA: <i>Estatutos y plan de estudios</i>	62
<i>Mt. 5, 39-41 y Lc. 6, 29-30</i>	70
SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA: <i>Convocatoria</i>	72
SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION: <i>Cartas sobre los estatutos</i>	86
NOTAS BIBLIOGRAFICAS	87
LIBROS RECIBIDOS	91

PRESENTACION

Cuando las ideas elaboradas en la obscura reflexión de un hombre se hacen camino y llegan a sus contemporáneos o sucesores, generalmente producen ruido al provocar primero la discusión y luego un cambio de conducta. Y por ello el ruido puede ser un indicio de que algunas ideas nuevas están encarnándose aunque no sin dificultades. Es verdad que "el ruido no hace bien, ni el bien hace ruido", pero no podemos menos que escuchar el ruido cuando existe; sería infantil cerrar nuestros oídos para hacerlo desaparecer.

Si queremos que el ruido disminuya y desaparezca tenemos que tratar en primer lugar de analizar las ideas. El ser nuevas no es una garantía de que sean verdaderas. Pero si llegamos a la conclusión de que son verdaderas la segunda tarea consistirá en hacerlas asimilables a quienes no están predispuestos a recibirlas. Una tarea crítica y una tarea pedagógica son absolutamente inseparables en las actuales circunstancias de nuestro mundo y de nuestra Iglesia.

Pienso que en la actual coyuntura de la Iglesia Católica en Latinoamérica dos son los problemas que producen más "ruido": la liberación del hombre latinoamericano y la concepción del ministerio episcopal y sacerdotal. Dos problemas íntimamente relacionados, aunque formalmente diversos.

Las ideas que están originalmente en la base de los actuales conflictos puede decirse que han sido elaboradas en el Concilio Vaticano II, en Medellín y en San Miguel. Quizás ellas no hayan caminado siempre de acuerdo con la intención de quienes las formularon. Quizás también haya muchas resistencias para asimilarlas en todo lo que tienen de verdaderas, que es mucho. Sea lo que fuere era imprescindible abordar estos temas por parte de nuestra Revista.

Monseñor Pironio, actual secretario general del CELAM y antiguo miembro de nuestra Facultad, es quien en tres extensos artículos ilumina los planteos y las soluciones. Los tres artículos son diversas ponencias ya presentadas en reuniones episcopales o sacerdotales. Pero su publicación es importante para que llegue a todos lo dicho en grupos más selectos. Agradezco a Monseñor Pironio su ayuda en la confección de este número. Sin ella no hubiera podido salir a la luz.

El P. Rivas, profesor de Sagrada Escritura de nuestra Facultad, estudia en su artículo dos textos en los que se habla de la actitud cristiana ante las ofensas. Se puede encuadrar este artículo en el contexto de la liberación cristiana al que hace referencia este número de *TEOLOGÍA*.

Publicamos también los estatutos de nuestra Facultad de Teología, aprobados en principio por la Santa Sede. Quizás deban ser modificados por iniciativa de Roma o por la experiencia que indique la conve-

niencia de hacerlo. Pero entretanto son los estatutos que nos rigen, y pareció conveniente hacerlos públicos. Es el fruto de casi un año entero de trabajos de todos los profesores de la Facultad.

Pocas son las notas bibliográficas que presentamos en este número. La ocasión es buena para mostrar la eficaz labor cumplida en esta sección y en la Revista en general por el Pbro. Osvaldo Santagada, quien desde comienzos de este año dejó de ser secretario de redacción. Su colaboración ha sido muy eficaz, y desde aquí se la agradezco sinceramente. La Revista continuará su sección bibliográfica como hasta ahora, si bien en este número no se pudo hacer como quisiéramos.

Agradezco asimismo al Pbro. Rafael Tello quien por razones de reestructuración administrativa de la Facultad deja su puesto de administrador de la Revista.

Entretanto nos preparamos para la Primera Semana Argentina de Teología, convocada por la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo de acuerdo con lo determinado por la Conferencia Episcopal Argentina. Algunos profesores de nuestra Facultad colaborarán en ella presentando algunas ponencias y comunicaciones. El tema central será *La imagen de Dios y el hombre argentino*. Más detalles se podrán leer en la convocatoria oficial que publicamos. Las actas de esa semana serán, Dios mediante, el contenido del próximo número de la Revista, el segundo y último de este año.

JUAN F. RADRIZZANI
Director

TEOLOGIA DE LA LIBERACION

INTRODUCCIÓN

1. — El tema de la liberación no es nuevo. Es tan viejo como la historia del Pueblo de Israel. Tampoco es meramente profano o temporal. Es tan bíblico y escatológico como el Misterio Pascual de Cristo, Señor del universo. Mucho menos es un tema que incite a la violencia. Es tan hondo y pacificador como la reconciliación obrada por la donación generosa de la cruz.

Pero hemos de entenderlo bien. Ante todo digamos que no agota la esencia del cristianismo ni la reflexión teológica, ni la misión de la Iglesia. Querer reducirlo todo a “liberación” es parcializar el mensaje cristiano, recortar el horizonte de la teología y empuqueñecer la actividad apostólica. Sigue siendo verdadero que lo único que importa es “el reino de Dios y su justicia” (*Mt.*, 6, 33). Y que la predicación del Cristo crucificado es la única “fuerza y sabiduría de Dios” para los llamados (*I Cor.*, 1, 23-24).

La insistencia exclusiva en la liberación puede llevarnos a oscurecer la globalidad del misterio de Cristo y de su Iglesia.

2. — El tema de la liberación debe ser entendido en el contexto integral de la historia de la salvación y de la misión esencialmente religiosa de la Iglesia. Como Cristo, la Iglesia es enviada para “anunciar a los pobres la Buena Nueva, proclamar la liberación a los cautivos y dar la libertad a los oprimidos” (*Lc.*, 4, 18). Se trata de la Buena Nueva del Reino (*Mt.*, 9, 35) y de la libertad esencial del Espíritu (*II Cor.*, 3, 17).

El camino para el cambio pasa siempre por las exigencias interiores de las bienaventuranzas evangélicas (*Mt.*, 5, 3-11). Antes de pretender transformar las estructuras es preciso revestirse del Hombre nuevo, creado “a imagen de Dios en la justicia y en la verdadera santidad” (*Ef.*, 4, 24). En este sentido “la liberación” empieza adentro.

Cada hombre necesita ser interiormente liberado. Para ganar definitivamente la vida hay que tener coraje de perderla (*Mt.*, 16, 25). Sólo es verdaderamente libre el hombre que se deja “alcanzar por Cristo Jesús” (*Flp.*, 3, 12) y “encadenar por el Espíritu” (*Hechos*, 20, 22). Sólo

pueden proclamar la liberación los que “liberados del pecado han llegado a ser servidores de la justicia” (*Rom.*, 6, 18).

Si el cristiano pretende convertirse en profeta y artífice de liberación (lo cual es exigencia de su vocación apostólica), debe empezar por ser pobre y crucificado, amigo verdadero de Dios y hermano universal de los hombres. En nombre de la liberación podemos esclavizar el pensamiento de los otros considerándonos los poseedores absolutos de la verdad. En nombre, también, de la liberación podemos fácilmente condenar a nuestros hermanos juzgando con precipitada superficialidad sus actitudes. Si nos interesa la liberación del hombre es porque, en definitiva, nos interesa Dios y la acción redentora de Jesucristo. Nos interesa “la gloria del Señor” (*II Cor.*, 3, 18) reflejada en cada uno de los hombres, como “en el rostro de Cristo se refleja la gloria de Dios” (*II Cor.*, 4, 6).

3. — El sentido cristiano de la liberación arranca del Misterio Pascual de Cristo, muerto y resucitado por todos, exige la re-creación del hombre por el don interior del Espíritu y tiende a la recapitulación final de las cosas en la consumación de la escatología (*Ef.*, 1, 10). No podemos perder esta perspectiva esencial sin caer en las limitaciones utópicas de las concepciones materialistas.

El Concilio lo señala explícitamente: “Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente sus deseos” (*G. S.* 10). Es decir: la liberación “*verdadera y plena*” supone la actividad y esfuerzo de los hombres, pero exige además la interior comunicación del Espíritu que da la vida (*Rom.*, 8, 2). Supone la perfecta dominación de la tierra (*Gn.*, I, 28) —“donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo” (*G. S.* 39)—, pero exige además la fundamental tensión escatológica en la espera de una tierra nueva.

“Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal” (*G. S.* 20). Es esencial al cristiano la perfecta fidelidad a sus compromisos temporales (*G. S.* 43); con ello prepara los elementos de una sociedad nueva donde pueda el hombre nuevo desarrollar plenamente su personalidad, realizar libremente su destino y ser generosamente fiel a su vocación divina. Pero no puede el cristiano olvidar que es profeta y testigo de los bienes invisibles y ciudadano del cielo (*Flp.*, 3, 20) en situación de peregrino. La liberación así concebida —interior y exterior, temporal y eterna— es esencialmente

evangélica. “El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado” (G. S. 41).

4. — El camino para la liberación es el de Cristo: la donación generosa de sí mismo hasta la muerte de la cruz. La única sangre que debe ser vertida es la propia “para la vida del mundo” (Jn., 6, 51). La liberación no supone la violencia. Al contrario. La única violencia que se pide es la del Reino y del perfecto ejercicio de las bienaventuranzas.

En este sentido se desfigura totalmente el concepto de liberación (y sus exigencias en los documentos episcopales de Medellín) cuando se la confunde con la revolución violenta o la justificación de las guerrillas. Nadie puede escudarse en Medellín para sembrar el caos. Tampoco nadie puede acusar a Medellín de haber provocado la violencia. Es preciso leer a Medellín en su contexto esencialmente religioso de acontecimiento salvífico. Sólo así podrán interpretarse justamente expresiones aparentemente duras y ambiguas como “situación de pecado”, “estructuras injustas”, “violencia institucionalizada”, “anhelo de liberación”, etcétera.

Hoy todo el mundo habla de liberación. Algunos “temen” la palabra. Otros “abusan” de ella. Hay una impresionante literatura sobre su contenido (desde la más valiosa y profunda hasta la más ligera y superficial). Es preciso describir “el hecho”, interpretarlo “a la luz de la Escritura” y señalar luego cuál es “la misión liberadora de la Iglesia”.

I. — EL HECHO

5. — Corresponde a la Teología interpretar, a la luz del Evangelio, los acontecimientos que forman la trama de la historia y dentro de los cuales se mueve providencialmente la Iglesia.

Con respecto al tema de la liberación, “el hecho” se nos plantea desde tres perspectivas distintas: la aspiración universal de los pueblos a la liberación, el compromiso creciente de determinados grupos (p. e., los jóvenes) y la actitud asumida por la Iglesia Latinoamericana en Medellín.

El anhelo de liberación constituye una característica fundamental de nuestro tiempo en América Latina. Las generaciones jóvenes son particularmente sensibles al fenómeno, y la Iglesia ha tratado de escuchar con fidelidad la voz del Espíritu. Es que si la aspiración es legítima, el compromiso liberador del cristiano es impostergable.

“Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una *liberación* que no les llega de ninguna parte” (M. 14, 2). La respuesta será entonces: presentar “*una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de TODO PODER TEMPORAL y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los hombres*”

(M., 5, 15). Será ésta, sobre todo, la mejor respuesta a los legítimos y vehementes reclamos de la juventud.

La "Liberación" constituye una de las aspiraciones más hondas y fuertes de nuestros pueblos. Es uno de los signos de los tiempos que hemos de interpretar a la luz del Evangelio.

Tal aspiración profunda pertenece al designio salvífico de Dios. Es una llamada de Dios al hombre. Una irrupción de su gracia. Un comienzo de su acción salvadora. Dios le descubre al hombre la profundidad de su miseria y la grandeza de su vocación. Le revela su vacío y que está sin embargo llamado a realizarse en la plenitud de su ser.

6. — Este anhelo de liberación surge de la conciencia, cada vez más clara y dolorosa, de un estado de dependencia y opresión interna y externa. Dominio del hombre por el hombre, de un pueblo por otro pueblo. Esta visión, más profunda y trágica, completa y ahonda la simple comprobación inmediata de un estado de subdesarrollo o marginación. Llega hasta las raíces mismas del problema y señala sus causas.

Paralelamente despierta la conciencia, en los hombres y los pueblos, de ser ellos mismos, por voluntad de Dios, los artífices de su propio destino. Pero se sienten amarrados por condiciones de vida tales —sistemas y estructuras— que les impiden ser los auténticos realizadores de su vocación, los activos constructores de la historia.

Sienten por eso la necesidad urgente de cambios estructurales profundos que les permitan la creación de un hombre nuevo en el advenimiento de una sociedad más justa y fraterna.

Por un lado, la liberación importa el sacudimiento de todo tipo de servidumbre. Por otro, es la proyección, hacia el futuro, de una sociedad nueva donde el hombre pueda, libre de presiones que lo paralicen, ser el sujeto activo de sus propias decisiones. Es decir, por un lado la liberación es concebida como superación de toda esclavitud, por otro como vocación a ser hombres nuevos, creadores de un mundo nuevo.

No se trata simplemente de desarrollar ciertas posibilidades (económico-sociales) para que los hombres "*tengan más*". Se trata de cambiar radicalmente aquellas estructuras injustas que impiden que los hombres "*sean más*".

7. — Con frecuencia, entre nosotros, este legítimo deseo de liberación va siendo acompañado de desesperadas manifestaciones de violencia. No podemos aprobarlas ni justificarlas con facilidad: "la violencia no es ni cristiana ni evangélica" (Pablo VI). Pero tampoco podemos condenarlas con ligereza sin analizar con seriedad sus causas. Hay una "violencia institucionalizada" (M., 2, 16) que provoca con frecuencia el drama de la violencia armada.

Un intento cristiano de liberación debe hacerse siempre por los caminos de la paz. Pero de la paz verdadera, que es fruto de la justicia

y del amor. "Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz" (M., 2, 16).

Todo cambio de estructuras, radical y profundo, debe hacerse desde adentro, con la efectiva participación de todos y la conveniente transformación interior. Se exige rapidez pero se excluye la violencia.

8. — Este es el hecho: por un lado, aspiración profunda de los hombres y los pueblos a su liberación; por otro, creciente sensibilidad de compromiso liberador en determinados grupos (cristianos o no cristianos).

Corresponde a la Iglesia interpretar este hecho a la luz del Evangelio. Ante todo, tomar conciencia de su importancia dramática. En la Introducción a las *Conclusiones de Medellín* decían los obispos: "Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (M., I. 4).

La liberación supone quitar todo lo que oprime, facilitar al hombre la realización plena de su destino y construir la historia en la auténtica comunidad de los pueblos. El camino hacia la liberación es siempre un camino a la maduración *personal* en la verdadera *comunidad* de los hombres.

La Iglesia descubre en Medellín una dolorosa situación de subdesarrollo y marginalidad producida por estructuras de *dependencia* social, económica, política y cultural. La raíz misma del subdesarrollo es la *dependencia injusta*. Hay estructuras injustas —culpablemente mantenidas por grupos interesados de poder— que impiden a muchos el acceso a la cultura, la participación en la política, la mejor repartición de los bienes de la naturaleza. De allí las "*actitudes de protesta y aspiraciones de liberación*". De allí, también, "*el desafío de un compromiso liberador y humanizante*" (Mt., 10, 2).

9. — Frente al hecho —y a la urgencia de su desafío— la Iglesia asume el compromiso evangélico de liberar plenamente al hombre y a todos los hombres. Pertenece a la esencia de su misión, como continuadora de la misión de Cristo el Salvador. "Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado. En la historia de la salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión" (M., 1, 3 y 4).

No es de extrañar por eso que, en el fondo, todos los documentos de Medellín apunten a lo mismo: a comprometer a la Iglesia en el proceso de la promoción humana integral de los hombres y los pueblos, a

fin de que cada hombre y cada pueblo puedan realizar libremente su vocación original y propia.

A ello tienden también el compromiso para una nueva evangelización del continente (que permita una fe más personal y comunitaria, más madura y comprometida) y la revisión de las estructuras visibles de la Iglesia.

No es de extrañar tampoco que la mayoría de los documentos sean fundamentalmente enfocados desde las exigencias evangélicas de la liberación.

10. — Pero hay sobre todo, algunos de ellos que merecen una atención particular. Tales por ejemplo los de Justicia y Paz, Educación, Catequesis, Movimientos de los Laicos, Pobreza de la Iglesia.

Concretamente en el campo de la educación, la liberación es presentada como “anticipo de la plena redención de Cristo” (por consiguiente, tarea esencial de la Iglesia) y como verdadera creación del “hombre nuevo”, hecho a imagen del “Cristo pascual, primogénito entre muchos hermanos” (*M.*, 4, 9).

La “educación liberadora” —“la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo”— es concebida esencialmente como “creadora”, es decir, la que anticipa el nuevo tipo de sociedad donde el hombre (hecho persona en comunión) se siente redimido de las servidumbres injustas y se convierte en artífice de su propio destino (*M.*, 4, 8).

11. — La idea de liberación constituye así como una de las ideas-fuerza de Medellín. Como la clave teológica de todos sus documentos.

Pero es preciso interpretarla bien, en toda su riqueza bíblica, en todo su contenido pascual y escatológico, en la totalidad de sus exigencias evangélicas.

No podemos reducir la liberación a la simple esfera de lo interior y definitivo (gracia y escatología). Pero tampoco podemos reducirla a lo puramente histórico y temporal.

La liberación debe ser entendida, a la luz de Cristo y su Misterio Pascual, en su sentido pleno: realización en el tiempo de la salvación integral, en la totalidad del hombre y su historia, en tensión permanente hacia la consumación escatológica.

La liberación supone esencialmente la creación del “hombre nuevo”. Pero plena y definitivamente nuevo según el esquema del Señor resucitado hecho “hombre nuevo” (*Ef.*, 2, 15) por el “Espíritu de santidad” (*Rom.*, 1, 4) que le devolvió a la vida (*Rom.*, 8 11). Lo cual supone la re-creación en Cristo, mediante el don del Espíritu, y la consumación por la gloria. El hombre nuevo es el que dice relaciones nuevas con Dios, con los hombres, con el mundo. El hombre de la plena comunión divina, fraterna, cósmica. El hombre que es verdaderamente hijo de

Dios, hermano de los hombres y señor de las cosas. El hombre que se decide a crear una sociedad nueva, más justa y fraterna.

12. — La liberación tiene así un *sentido temporal* y un *sentido eterno*. Se realiza “ya” en la historia (mejor, es el único modo de realizar la historia), pero “todavía no” puede ser acabada hasta que el Señor vuelva. Se inscribe siempre en la tensión de la esperanza escatológica. El hombre se realiza en su plenitud acabada (aun en lo humano) en la eternidad. Sólo entonces será definitivamente él mismo.

La liberación tiene, además, un *sentido espiritual* y un *sentido material*. Es todo el hombre el que debe ser liberado (cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad) (G. S. 2). Se trata de quitar del corazón del hombre el pecado que esclaviza (*Jn.*, 8, 34), liberarlo del poder de las tinieblas para trasladarlo al Reino del Hijo del amor (*Col.*, 1, 1). Pero se trata también de desprenderlo de todas las servidumbres derivadas del pecado (egoísmo, injusticia, ignorancia, hambre, miseria, desnudez, muerte, etcétera).

La liberación tiene, finalmente, un *sentido personal* y un *sentido social* (en cierto modo, un sentido cósmico). No es sólo el hombre liberado. Son también los pueblos, es la entera comunidad humana, es toda la creación “liberada ya en esperanza” (*Rom.*, 8, 20–21). El hombre es plenamente liberado, no sólo en su interioridad personal, sino en su esencial relación con los otros hombres y al mundo entero. El hombre es enteramente libre cuando puede hacer libres a los demás, cuando puede construir libremente su historia, cuando puede llevar al mundo hacia su liberación completa. Entonces es verdaderamente “señor”, a imagen de Cristo “Señor de la historia”.

II. — SENTIDO BÍBLICO DE LA LIBERACIÓN

13. — El sentido cristiano de la liberación —plena, pacífica y fecunda— sólo nos es manifestado en Cristo y su Misterio Pascual.

Podemos verlo desde tres perspectivas convergentes:

- a) Desde “la historia de la salvación”, que culmina en el Misterio Pascual de Cristo “Señor del universo”. La liberación se inscribe en el corazón de esta historia.
- b) Desde la creación del “hombre nuevo”, re-creado en Cristo Jesús por el Espíritu. La liberación tiende esencialmente a la creación de un hombre nuevo.
- c) Desde “la esperanza cristiana”. La liberación supone la actividad creadora de la esperanza cristiana y tiende a su consumación escatológica.

En definitiva, la liberación se ubica siempre en la perspectiva de una Pascua (la de Cristo, la del hombre, la de la historia).

a) *La historia de la salvación*

14. — Alcanza su plenitud en Cristo ungido por el Espíritu del Señor y “enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos” (*Lc.*, 4, 18-21).

Cristo nos libera del pecado, de la ley de la muerte. Nos hace esencialmente libres: “Para ser libres nos libertó Cristo” (*Gál.*, 5, 1). El mensaje del Reino a los pobres y oprimidos es ya una forma de liberación. Es la liberación por el conocimiento de la Verdad que nos hace libres (*Jn.*, 8, 32). Toda la vida y la muerte de Cristo —hecho “esclavo” hasta la cruz (*Flp.*, 2, 7)— tiene sentido de liberación plena. De un modo especial lo expresa Cristo en sus milagros: la expulsión de los demonios, la curación de una dolencia, la resurrección de un muerto, son al mismo tiempo “signos” de la gloria divina y de la liberación del hombre.

El misterio liberador de Cristo es preparado en la Antigua Alianza.

15. — El *Exodo* describe la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto. Hay todo un estado de opresión que tiende a hacer desaparecer a los hijos de Israel (*Ex.*, 1, 11-14). Israel comienza a tomar conciencia de este estado de opresión y grita a Dios por su liberación. Se siente “consumido por la dura servidumbre” (*Ex.*, 6, 9).

Dios interviene entonces y suscita la misión liberadora de Moisés (*Ex.*, 2, 23-24). Siempre la liberación supone el despertar de la conciencia ante la profundidad de la miseria y el dramatismo de la situación.

La intervención de Dios es gratuita y definitiva. Provocada doblemente: por la visión de la injusta opresión de los egipcios y por el clamor sufrido de los israelitas. “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa... Así, pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto” (*Ex.*, 3, 7-10).

Moisés es enviado por el Dios de la Alianza, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (*Ex.*, 3, 12-15), el Dios eternamente fiel a sus promesas, el que está permanentemente actuando en medio de su pueblo, el que en definitiva irá haciendo la historia de Israel.

16. — Dios interviene para una liberación política (Israel que sale de la servidumbre de Egipto). Tal liberación marcará el comienzo del Pueblo de Dios como pueblo nuevo, como pueblo libre, como pueblo consagrado (*Ex.*, 6, 5-7). Un pueblo que entre todos los pueblos de la tierra será de exclusiva pertenencia de Yavé, como reina de sacerdotes

y nación santa (*Ex.*, 19, 4-6), para ser ante el mundo heredero y testigo de la espera mesiánica (*Ef.*, 1, 11-12).

Dios libera a Israel sacándolo de “la casa de la servidumbre” (*Ex.*, 13, 3) para conducirlo a una “tierra nueva”. La Pascua será siempre el memorial de este acontecimiento salvífico o liberador. El tránsito por el Mar Rojo (*Ex.*, 14) —momento central de la intervención liberadora de Dios— señalará el punto de partida para el pueblo nuevo, constituido definitivamente por la Alianza del Sinaí como “Pueblo de Dios” (*Ex.*, 19, 4-6; 24, 3-8).

El canto triunfal de Moisés (*Ex.*, 15) será para siempre en Israel la celebración litúrgica de la liberación. Todo israelita volverá a él para cantar la fidelidad de Dios que salva. En adelante, para Israel, Dios será “aquel que sacó de Egipto a su pueblo”. Cuantas veces (p. e. en el pobre y oprimido de los salmos) se quiera golpear en el corazón de la fidelidad del Dios de la Alianza, para resolver una situación difícil, se recordarán las maravillas salvadoras del Dios que marca las aguas del Mar Rojo con el signo de una nueva creación y liberación, es decir, con el signo de una Pascua. Todo el mundo recordará que Yavé “trazó camino en el mar y vereda en aguas impetuosas” (*Is.*, 43, 16).

17. — Lo importante, sin embargo, no es el hecho material de la salida de “la casa de la servidumbre”. Lo importante —aun desde el punto de vista histórico de Israel, pero sobre todo desde su perspectiva eminentemente religiosa— es la creación de un pueblo libre y consagrado. Un pueblo de exclusiva pertenencia de Dios (*Ex.*, 19). Un pueblo hijo (*Ex.*, 4, 22). Un pueblo esposa (*Is.*, 50, 1). Un pueblo heredero de las promesas, principio y germen de la salvación del mundo.

Un pueblo “en marcha”: que va haciendo su propia historia, de la mano de Dios, pero que todavía no ha alcanzado su etapa definitiva. La larga peregrinación por el desierto es esencial para avivar la espera de la tierra nueva “que mana leche y miel”, para tener una fecunda experiencia de lo provisorio y sentir materialmente las continuas y amorosas intervenciones del Dios que va liberando.

Hará falta esperar “la plenitud de los tiempos”. En el corazón del Pueblo de Israel, en camino hacia su liberación última, se planta la esperanza de los tiempos mesiánicos. Cristo dará cumplimiento a esta esperanza y abrirá una nueva.

18. — Entre tanto, Israel ha vuelto a caer —por infidelidad a la Alianza— en nueva servidumbre. La voz de los profetas amenaza el castigo, llama a la conversión y anuncia la esperanza. Los cautivos en Babilonia llorarán su extranjería y opresión junto a los sauces del río, añorando por el regreso a la propia tierra. También ahora Dios interviene gratuitamente, por pura misericordia, y el Santo de Israel se convierte esencialmente en el “Liberador”.

Esta segunda liberación se inscribe en la misma línea que la primera: como “cuando levantó su bastón contra el mar, en el camino de Egipto. Aquel día te quitará su carga de encima del hombro y su yugo de sobre tu cerviz” (*Is.*, 10, 26-27).

Todo esto, sin embargo, es un camino a Cristo. Apoyados en Aquel que libertó a Israel de Egipto, esperan a “Aquel que ha de liberar a Israel” (*Lc.*, 24, 21).

Los salmistas interiorizan —hacen más personal— esta idea de liberación. Con frecuencia, la liberación constituyó el tema de la oración en los salmos. “Líbrame, Yavé, ten piedad de mí” (*S.*, 26 11). “En tus manos encomiendo mi espíritu, tú me liberas, oh Yavé” (*S.*, 31, 6). El Señor será, para el salmista, la Roca, la Fortaleza, el Libertador (*S.*, 17, 3).

19. — Los profetas urgen la liberación del pobre del explotado del oprimido. Ese es el verdadero ayuno y el verdadero culto.

El ayuno que Dios quiere es éste: “Desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo”. Partir del propio pan al hambriento, recibir en casa a los pobres sin hogar, cubrir al desnudo, no apartarse del prójimo (*Is.*, 58, 5 sgs.).

El verdadero culto está allí: “Si mejoraréis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar” (*Jer.*, 4, 3-11).

A través de los profetas hay un continuo llamado de Dios a la conversión de la injusticia y opresión. El hombre mismo debe ser interiormente liberado de su egoísmo para no constituirse en dominador injusto de los otros.

El profeta Amós brama contra los que “oprimen a los débiles”, “aplastan y pisotean a los pobres”, “suprimen a los humildes”, “falsifican balanza de fraude”, “tiran por tierra la justicia”. El verdadero culto no está en las fiestas ni sacrificios de novillos cebados, sino en que fluya “la justicia como un torrente inagotable” (*Amós*, 5, 24).

En el pueblo de Israel se va despertando la conciencia de un estado de opresión, crece la esperanza por El que ha de venir a liberarlo y se intensifica el clamor.

Los tiempos mesiánicos están anunciados como tiempos de justicia, de libertad, de paz, de prosperidad material, de liberación de potencias extranjeras, de convocación de los que estaban dispersos en países extraños.

El Liberador prometido es señalado como el Servidor de Yavé, elegido, formado y consagrado para ser “alianza del pueblo y luz de las gentes, para abrir los ojos ciegos, para sacar del calabozo al preso, de la cárcel a los que viven en tinieblas” (*Is.*, 42, 6-7).

El Espíritu de Yavé lo unge y es enviado “a anunciar la Buena Nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad” (*Is.*, 61, 1).

20. — Cristo marca la plenitud de los tiempos y el cumplimiento de las profecías. “Esta Escritura se ha cumplido hoy” (*Lc.*, 4, 17-21). El ha nacido bajo la Ley, para rescatarnos de la servidumbre de la Ley; ha sido formado en una mujer para darnos la realidad nueva de hijos adoptivos (*Gal.*, 4, 4).

Esencialmente Cristo es el que “salvará a su pueblo de sus pecados” (*Mt.*, 1, 21). Se someterá a la debilidad de la carne de pecado porque El es “el que quita el pecado del mundo” (*Jn.*, 1, 29). Para librar al hombre de la esclavitud del pecado y de la muerte Cristo pagará el rescate de su vida (*Mt.*, 20, 28). Empezará a hacer tomar conciencia de un estado de servidumbre: “Todo el que comete pecado es un esclavo” (*Jn.*, 8, 34). “Vuestro padre es el diablo” (*Jn.*, 8, 44).

La tarea liberadora de Cristo se realiza en un doble plano: el de *las almas* (Cristo anuncia la Buena Nueva del Reino —la Verdad que nos hace libres (*Jn.*, 8, 32)— e introduce en las almas la gracia del perdón: “Tus pecados te son perdonados” (*Mt.*, 9, 2); es un modo de hacernos pasar de las tinieblas a la luz, de liberarnos fundamentalmente del demonio y del pecado) y el de *los cuerpos* (Cristo alivia el hambre material, sana a los enfermos, resucita a los muertos).

En definitiva, son dos aspectos de una misma liberación plena: si Cristo cura y echa a los demonios, es signo de que el Reino de Dios ha llegado a nosotros (*Lc.*, 11, 20). La señal de que Cristo es Aquel que debía venir es ésta: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva” (*Lc.*, 7, 20-23).

21. — El Misterio Pascual marca el momento decisivo de nuestra liberación por Cristo. Con su muerte, resurrección y ascensión al cielo, Cristo rompe las ataduras del demonio, del pecado, de la ley y de la muerte. Hace posible un Pueblo nuevo, congregado de judíos y gentiles (*Ef.*, 2, 14). Mediante la efusión de su Espíritu en Pentecostés crea definitivamente el “hombre nuevo”. Envía desde el Padre el Espíritu de adopción que anula en nosotros el espíritu de la servidumbre (*Rom.*, 8, 15). Esa es ahora nuestra vocación: “Hermanos, habéis sido llamados a la libertad” (*Gal.*, 5, 13).

Con su Misterio Pascual Cristo no sólo toca el interior del hombre. La carne glorificada del “último Adán” es anticipo y prenda de la liberación futura de nuestro cuerpo (*I Cor.*, 15, 12 ss).

La liberación se proyecta sobre la creación entera “redimida en esperanza” (*Rom.*, 8, 27). Cristo ha sido definitivamente constituido Señor del universo. Todas las cosas le han sido inicialmente sometidas

por el Padre. El estará incesantemente obrando en la historia, por la misteriosa comunicación de su Espíritu, tratando de que la totalidad de los hombres pasen a ser Pueblo de Dios y el mundo redimido se transforme en Iglesia.

Pero mientras dure la historia la liberación irá siempre “haciéndose”. Sólo acabará toda servidumbre —y Dios nos hará definitivamente libres— cuando el Señor vuelva. Entonces acabará el egoísmo que engendra injusticia, esclavitud y dependencia. Entonces también será sometido el último enemigo que es la muerte (I *Cor.*, 15, 26).

b) *El “hombre nuevo”*

22. — El tema de la liberación está íntimamente conectado con el del “hombre nuevo”, creado en Cristo Jesús por el Espíritu (*Ef.*, 4, 24; 2, 15; *Col.*, 3, 10 sgs.), de acuerdo con el prototipo de humanidad nueva inaugurada en la persona de Cristo resucitado como “último Adán” (I *Cor.*, 15, 45).

Todo el Antiguo Testamento dice relación a “lo nuevo”. También el Nuevo Testamento. Cristo nos trae lo definitivamente nuevo. Inaugura la nueva creación. En su resurrección comienza la humanidad nueva.

Cristiano es el hombre nuevo que se compromete a renovar el mundo según el esquema de la resurrección de Cristo. El hombre nuevo es el hombre creado “en la justicia y la santidad verdadera”.

Es toda una antropología cristiana la que se plantea en la base de la liberación: el hombre como “imagen de Dios”. Participe de su inteligencia y voluntad libre. Con capacidad para penetrar en el misterio de las cosas y dominarlas (*Gn.*, 1, 28). Llamado a la comunión profunda con Dios, a través del conocimiento y del amor, y hecho para acabar la obra de la creación mediante el señorío espiritual de su trabajo.

El hombre va haciendo así su propia historia. En permanente evolución creadora. En esencial relación con los otros y las cosas. En intrínseca y fundamental relación con Dios.

El hombre es sujeto activo —y no simple objeto— de su desarrollo integral. Es plenamente hombre cuando tiene capacidad de proyectar su futuro, de ir haciéndolo, desde la riqueza del presente y del pasado. Cuando tiene posibilidad de descubrir su vocación original y medios indispensables para realizarla. Cuando el Espíritu de adopción puede gritar en su interior: Abba, Padre (*Rom.*, 8, 15). Todo lo que impide al hombre ser él mismo y realizar libremente su destino destruye en él la imagen original de Dios.

23. — También aquí aparece la fuerza liberadora de Cristo en el Misterio Pascual. Incorporados a su muerte y resurrección por el Bau-

tismo, empezamos a tener “vida nueva” en Cristo (*Rom.*, 6, 4). Dejamos de ser “esclavos del pecado” para entrar “al servicio de Dios” (*Rom.*, 6, 6 y 13). Crucificados con Cristo por el Bautismo, Cristo vive en nosotros (*Gal.*, 2, 19–20).

El “hombre nuevo” es esencialmente re-creado en Cristo por el Espíritu Santo: “creados en Cristo Jesús” (*Ef.*, 2, 10), somos en El “una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” (*II Cor.*, 5, 17). Por el Bautismo nos hemos “revestido de Cristo” (*Gal.*, 3, 27). Lo único que cuenta ahora es “la creación nueva” (*Gal.*, 6, 15). Al hombre, nacido de lo alto (*Jn.*, 3, 3), se le pide que se despoje del hombre viejo y revista al “hombre nuevo” (*Ef.*, 4, 24); (*Col.*, 3, 10). Se le exige que se purifique de la “vieja levadura, para ser una masa nueva” (*I Cor.*, 5 7).

Es la totalidad del hombre —alma y cuerpo— el que se hace “nuevo” por el Espíritu de adopción que nos fue comunicado, que habita en nuestro interior como en un templo y que nos da seguridad de la novedad y liberación definitiva. “Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros” (*Rom.*, 8, 11).

24. — Por eso el “hombre nuevo” es esencialmente el hombre de la *Pascua*.

El hombre *libre*: “Erais esclavos del pecado” pero ahora “liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia” (*Rom.*, 6, 17–18). El hombre *luz*: “en otro tiempo fuisteis tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor” (*Ef.*, 5, 8). El hombre *hermano*: “quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza; pero quien aborrece a su hermano está en las tinieblas” (*I Jn.*, 2, 10–11). El hombre *Cristo*: “vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (*Gal.*, 2 20). Por lo mismo, es el hombre de la *unidad*: “Crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz” (*Ef.*, 2, 15). “Revestíos del hombre nuevo, donde no hay griego y judío, sino que Cristo es todo y en todos” (*Col.* 3, 10–11). “Os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (*Gal.*, 3, 27–28).

El hombre nuevo es el hombre liberado del pecado y de la muerte por la comunicación del Espíritu: “Porque la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte” (*Rom.*, 8, 2). Lo específico del hombre nuevo —hijo de Dios— es la libertad del Espíritu. No hemos recibido el espíritu de servidumbre, sino el de adopción (*Rom.*, 8, 15).

25. — Re-creado en Cristo Jesús el hombre dice ahora una relación nueva con los otros y con la creación entera. “Nacido de Dios” (*I Jn.*, 4, 7) siente la urgencia de comprometerse, porque “ama a Aquel que da el Ser”, con todo aquel que “ha nacido de El” (*I Jn.*, 5, 1). “Amaos

intensamente unos a otros, con un corazón puro, como quien se esfuerza de veras por hacer libres a los demás.”

La relación con el mundo es también nueva. Hecho libre en el Cristo pascual, el hombre se esfuerza por ir completando la obra de la creación, liberándola así progresivamente de la servidumbre de la corrupción y preparándola para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (*Rom.*, 8, 20–21). El hombre nuevo mejora las cosas, hace más confortable el mundo y prepara en el tiempo los gérmenes de la nueva tierra y los nuevos cielos.

El hombre nuevo participa del señorío de Cristo sobre el universo: “Todo es vuestro, vosotros, de Cristo; y Cristo, de Dios” (*I Cor.*, 3, 23).

El hombre nuevo es fundamentalmente el hombre “cristiano”. Es decir, el hombre “en Cristo”. Con tal que lo entendamos en toda su riqueza y exigencia evangélica.

El hombre nuevo es el hombre “espiritual”. Es decir, el que vive “según el Espíritu” (*Rom.*, 8, 5 sgs.).

En síntesis: el “hombre nuevo” es el que puede construir libremente su historia, ser verdaderamente artifice de su propio destino, realizar plenamente su vocación humana y divina.

Este “hombre nuevo” existe: porque el Espíritu del Señor Jesús nos está continuamente “re-creando en Cristo”. Pero vive todavía apisionado por diversas servidumbres que nacen del egoísmo y la injusticia y que le impiden ser él mismo, es decir, convertirse en verdadero agente y sujeto de su desarrollo integral en marcha hacia su plenitud.

La multiplicación de este “hombre nuevo” es urgente. “No tendremos un Continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras, sobre todo, no habrá Continente nuevo sin *hombres nuevos* que, a la luz del Evangelio, sepan ser verdaderamente libres y responsables” (*M.*, 1, 3).

c) *La Esperanza cristiana*

26. — Finalmente el tema de la liberación se conecta con el de la *esperanza cristiana*. “Nuestra salvación es objeto de esperanza” (*Rom.* 8 24). Fuimos sellados por el Espíritu “para el día de la liberación final” (*Ef.* 4, 30).

San Pablo define al cristiano como el que espera (*Ef.*, 2, 12–13). San Pedro, como el que sabe dar razón de su esperanza (*I Ped.*, 3, 15). Pero la esperanza cristiana es esencialmente productiva y creadora. Cristiano es el hombre comprometido a ir re-creando las cosas, rehaciendo la historia, descubriendo y anticipando el futuro.

Desde el punto de vista bíblico la liberación arranca de la Pascua y se consuma en la escatología. En el plano personal la liberación empieza con el Bautismo —cuando fue crucificado nuestro “hombre viejo” y dejamos “de ser esclavos del pecado” (*Rom.*, 6, 6)— y alcanza

su término en la gloria cuando “seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es” (I Jn., 3, 2).

Pero es en el tiempo, en la historia, donde la liberación se va cotidianamente realizando. Supone el compromiso activo de todos los cristianos.

El término de la liberación lo marca la escatología, la vuelta del Señor. Entonces el hombre alcanzará la plenitud de la imagen, cuando el Salvador y Señor Jesucristo transfigure “este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo” (Flp., 3, 20-21). Será la manifestación del hombre definitivamente nuevo en la revelación gloriosa de Cristo “nuestra vida” (Col., 3, 3-4).

Es la inevitable y gozosa tensión de la esperanza cristiana. Ya la novedad nos fue dada en “la vida oculta con Cristo en Dios”. Pero “todavía no” ha sido *plenamente manifestada*. “Ya” ahora “somos hijos de Dios”, pero “aún no” se ha manifestado lo que seremos (I Jn., 3, 1-2). Ya el Espíritu habita en *nosotros* como anticipo y prenda de la redención futura, pero aún gemimos en nuestro interior anhelando la redención de nuestro cuerpo (Rom., 8, 23). La esperanza cristiana es posesión y anhelo, reposo y actividad, presencia y camino.

27. — El momento definitivamente último de la tarea liberadora de Cristo está por llegar y es objeto de nuestra esperanza. Aguardamos “la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo; el cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo” (Tito, 2, 13-14).

Entonces el hombre será arrancado de la servidumbre del último enemigo que lo oprime, la muerte. Cristo será el único Señor a quien todas las cosas le serán espontáneamente sometidas, y El mismo entregará su señorío al Padre para que sea Dios todo en todas las cosas (I Cor., 15, 26-28).

Por su Misterio Pascual —muerte, resurrección y ascensión a los cielos— Cristo es constituido “Señor del universo”. A ese Jesús que los hombres crucificaron “Dios lo ha hecho Señor y Mesías” (Hechos, 2, 36).

El supremo anonadamiento de la cruz es el camino para su definitiva exaltación como “Señor para la gloria del Padre” (Flp., 2, 5-11).

Cristo —por quien todas las cosas fueron hechas (Jn., 1, 3; Col., 1, 16) en la creación primera— es ahora “el Principio” de la re-creación (Col., 1, 18), asume la historia y recapitula en Sí “todas las cosas, las del cielo y las de la tierra” (Ef., 1, 10).

Establece así una relación profunda entre la creación y la redención, entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, entre la historia humana y la historia de la salvación.

Exaltado a la derecha del Padre, constituido Señor de la historia, Cristo ejerce ahora su señorío mediante la actividad comprometida de los cristianos. Pero es siempre en tensión creadora de esperanza.

28. — Entretanto, la creación entera aguarda entre dolorosos gemidos el momento de la manifestación de la gloria de Dios, de la definitiva liberación de toda servidumbre y de la participación en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (*Rom.*, 8, 18-23). La esperanza bíblica es esencialmente una esperanza cósmica: está orientada hacia el único futuro del mundo. Cuando el Señor vuelva la creación entera será liberada de toda servidumbre y el mundo quedará definitivamente transfigurado.

La liberación escatológica se manifestará así en tres niveles:

- el del hombre definitivamente nuevo: “imagen de Dios”, “hijo de Dios”, “Señor de las cosas”;
- el de los pueblos: que habrán alcanzado la meta de su historia, se habrán integrado plenamente en la comunidad humana y formarán verdaderamente el único Pueblo de Dios, el Pueblo de las Promesas y la Alianza;
- el del mundo: que será transformado en “nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia” (*II Ped.*, 3, 13).

29. — Pero la esperanza cristiana es esencialmente actividad y compromiso. No es espera pasiva y ociosa de felicidad suprahumana, de liberación futura. No es evasión del tiempo sino construcción efectiva de la historia. “La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio” (*G. S.*, 21).

En la valoración positiva de los bienes temporales —abiertos siempre a la consumación escatológica— el cristiano se siente evangélicamente comprometido a cambiar incesantemente el mundo, a crear condiciones de vida verdaderamente humanas, a hacer cotidianamente la historia en perfecta comunión con sus hermanos. En virtud del dinamismo creador de la esperanza escatológica el cristiano se lanza cotidianamente a transformar la tierra y preparar el mundo futuro.

La liberación es algo que “ya” se viene dando desde la Pascua de Cristo. Pero que “todavía no” puede ser plena hasta que el Señor vuelva. Entretanto es algo que esencialmente asume la Iglesia como continuadora de la misión única de Cristo: salvar al mundo, redimirlo, liberarlo.

III. — MISIÓN LIBERADORA DE LA IGLESIA

30. — Vista así la liberación —en su contexto global: espiritual y material, personal y social, temporal y eterno— no puede la Iglesia de-

jar de asumirla como tarea propia, como misión esencial. En definitiva, la Iglesia debe —como Cristo— procurar la salvación integral de todos los hombres y todos los pueblos. “Cristo nuestro Salvador, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación” (*M.*, 14, 7).

Pero se trata de ubicar la liberación en su contexto bíblico y pas-cual. Es decir, se trata de una “liberación plena”. Lo cual implica, ante todo, quitar “el pecado del mundo” que es lo que esencialmente esclaviza (*Jn.*, 8, 34).

Implica, también, poner al hombre en condiciones tales que él pueda realizar, con la perfecta libertad a la que ha sido llamado (*Gal.*, 5, 13) su única vocación humana y divina. Lo cual exige ayudar al hombre a desprenderse de todas las servidumbres derivadas del pecado.

a) Situación de pecado

31. — La misión única de la Iglesia —“sacramento universal de salvación”— importa, como en Cristo, “quitar el pecado del mundo” (*Jn.*, 1, 29). Porque la salvación importa siempre una liberación del pecado, mediante la comunicación de la gracia de Cristo. “El nos libró del poder de las tinieblas y nos hizo entrar en el Reino de su hijo muy querido, en quien tenemos la redención y el perdón de los pecados” (*Col.*, 1, 13–14).

Medellín nos habla de “una situación de pecado” (*M.*, 2, 1). Concretamente se refiere a una situación de injusticia que clama al cielo, que engendra tensiones y provoca violencia, que mantiene injustamente a los hombres y los pueblos bajo la opresión, el dominio y la dependencia. Conviene que expliquemos un poco más esta expresión que puede aparecer algo dura y quizás injusta. Y sin embargo, ninguna liberación tiene sentido si no es en la doble perspectiva de una fundamental vocación a la libertad y de una dolorosa experiencia del “misterio de iniquidad” que está siempre obrando (*II Tes.*, 2, 7).

32. — El pecado se da siempre en el interior del hombre que por su libertad, es capaz de rechazar el amor e instalar la injusticia. Es decir, es capaz de rechazar a Dios. Es siempre el hombre, fundamentalmente, quien peca. Pero de allí pasa luego a las actividades del hombre, a sus instituciones y cosas, a las estructuras creadas por él. La misma creación —obra del Dios bueno— puede estar sometida a vaciedad y servidumbre “por causa de quien la sometió” (*Rom.*, 8, 20).

De allí surgen situaciones que, subjetivamente libres de la inmediata responsabilidad de muchos, resultan sin embargo objetivamente situaciones de pecado. Constituyen un desorden, lo manifiestan o engendran.

Corresponde a la Iglesia descubrirlas, denunciar las causas libres que las originan, ayudar a superarlas en cuanto dependen de la vo-

luntad culpable de los hombres. No siempre la desigualdad social —la marginación o dependencia— es obra de una injusticia inmediata y, por consiguiente, reveladora de una situación de pecado. Forma parte, a veces, de un designio divino cuyo misterio hay que penetrar de otra manera.

El hombre es, a veces, el único responsable de no ser personalmente fiel a su vocación divina de un desarrollo integral, de no asumir generosamente su propio destino, de no salir de una servidumbre interna o externa que lo oprime, de mantenerse pasivamente bajo la dominación de otros, o la esclavitud de la propia persona está entonces en el interior del hombre mismo. Aquí la tarea liberadora de la Iglesia consiste en hacerle descubrir su semilla divina y su misión, despertarle su conciencia, infundirle la potencia vivificadora del Espíritu.

33. — Pero hay situaciones que dependen de actitudes injustas, más o menos conscientes, de otros. Actitudes injustas que originan fundamentalmente un estado de opresión y dependencia. Acumulación excesiva de bienes materiales, que Dios ha creado para servicio de todos, en manos de unos pocos, con la consiguiente situación de miseria en la mayoría (hambre, desnudez, enfermedad, falta de vivienda y de trabajo). Acaparamiento del poder de decisión por unos pocos, con la consiguiente falta de participación en la mayoría. Condiciones infrahumanas de existencia que hacen prácticamente imposible el acceso de muchos a los bienes de la civilización y de la cultura, interés de unos pocos por detener injustamente el desarrollo integral de los demás.

Todo lo cual constituye un oprimente estado de dependencia —a nivel de pueblos, de clases o de personas— que impiden el ejercicio de una libertad plena. Dependencia económica, social, política o cultural, que impide que un hombre o un pueblo se realicen en su originalidad propia.

El pecado está aquí en la injusticia de los hombres que —por egoísmo, por evasión o por insensibilidad— crean o mantienen culpablemente estructuras opresoras de la dignidad humana. Originan un estado de “violencia institucionalizada” que provoca fácilmente las “explosivas tentaciones de la desesperación” (Pablo VI). Todo esto destruye, impide o desfigura, la imagen de Dios en el hombre. Ataca a Dios (y eso es el pecado) al atacar su obra. Dificulta la libertad personal y compromete la paz.

34. — Corresponde a la Iglesia —en su tarea liberadora— denunciar proféticamente estas injusticias, despertar la conciencia de las clases dirigentes, y comprometer a sus miembros en la transformación pacífica, pero rápida, global y profunda, de tales estructuras. Corresponde a la Iglesia inspirar, promover y asumir el verdadero cambio que no

sólo posibilite a los hombres “tener más” y vivir mejor, sino “ser más” y convertirse verdaderamente en artífices libres de su destino.

En su tarea liberadora la Iglesia no puede tranquilizar a los oprimidos, adormecerlos en su servidumbre o alienarlos en su resignación. Su misión es “proclamar la liberación a los cautivos y dar a los oprimidos la libertad” (*Lc.*, 4, 18).

b) Misión de la Iglesia

35. — La misión de la Iglesia, como la de Cristo, se ubica siempre frente a la liberación del pecado (pero en todas sus formas y en todas sus consecuencias). Su tarea directa no es construir la ciudad terrena, sino preparar en el tiempo la Jerusalén definitiva. “La Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación” (*G. S.*, 40). Su misión es exclusivamente religiosa (*G. S.*, 42), pero “por lo mismo plenamente humana” (*G. S.*, 11).

La misión esencial de la Iglesia es predicar el Evangelio del Reino, que ya viene dándose ahora, re-crear a los hombres en Cristo, conducirlos por el Espíritu a su plenitud consumada en la gloria del Padre. En otras palabras, su misión esencial es ofrecer a *todo* el hombre (alma y cuerpo, tiempo y eternidad), su salvación *integral*. Lo cual supone comprometerse a *liberarlo*, ya desde ahora, del pecado y sus servidumbres, ayudarlo a realizar todos sus valores humanos, *insertarlo* por la fe y la caridad en el Cristo vivo.

Surge así la tarea evangelizadora de la Iglesia. Eminentemente religiosa y apostólica. El mensaje central será siempre el mismo: “Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura. Fue sepultado y resucitó al tercer día, de acuerdo a la Escritura” (*I Cor.*, 15, 3-4). Es decir, nos corresponde siempre anunciar “la Buena Nueva de Jesús” (*Hechos*, 8, 35).

La realidad religiosa de nuestro pueblo —bautizado en su mayoría, pero apenas superficialmente evangelizado— exige un compromiso serio en todos los miembros de nuestra Iglesia: asimilar hondamente la Palabra de Dios para llevar a los hombres a una sabia purificación de su fe, a su plena maduración y a su auténtico compromiso. Será todo el trabajo de una Predicación, de una Catequesis, de una Liturgia, auténticamente renovadas.

36. — Pero la evangelización —transmisión de la Buena Nueva de la salvación, por la palabra y el testimonio— comprende necesariamente, si es verdadero, todo el ámbito de la promoción humana, si es integral y plena. Son campos esencialmente distintos, pero misteriosamente compenetrados e inseparablemente unidos.

La misión de la Iglesia es una sola: salvar integralmente al hombre, como “la vocación suprema del hombre es una sola, es decir, divina” (*G. S.*, 22).

No podemos reducir el Evangelio a una simple declaración de los derechos humanos ni a una violenta reclamación contra la injusticia de los poderosos. El Evangelio es esencialmente la manifestación de la "gracia de Dios, que es fuente de salvación para todos los hombres" (*Tito*, 2, 11). Es una exigencia a la conversión y a la fe, porque el Reino de Dios ha entrado por Cristo en la historia (*Mc.*, 1, 15). Es una invitación al anonadamiento y a la cruz, como condición esencial de seguimiento del Señor (*Mt.*, 16, 24). Es una exhortación a la vigilancia y a la fidelidad (*Mt.*, 24, 44). El Evangelio es esencialmente la revelación de la *acción salvadora de Dios* para el hombre.

Pero por lo mismo, el Evangelio no puede reducirse a una abstracta proclamación de los misterios divinos, sin ninguna relación con la situación concreta del hombre que debe ser salvado. Y que debe ser salvado *ya desde ahora*. Las Bienaventuranzas evangélicas constituyen una meta que debe empeñarse a alcanzar *ya en el tiempo*.

37. — A Jesucristo le interesa el hombre de su tiempo. Se identifica con él en su situación concreta y lo asume en su totalidad, excepto el pecado. Siente necesidad de abrirle "los misterios del Reino de los cielos" (*Mt.*, 13, 11), pero experimenta "compasión de la muchedumbre, que le sigue en la pobreza" (*Mt.*, 15, 32). Introduce en el paralítico la gracia del perdón de sus pecados, pero restituye la agilidad de sus miembros paralizados (*Mc.* 2, 1-13). Manda a sus apóstoles que anuncien la Buena Noticia, pero les da también poder para que curen enfermos en todas partes (*Lc.*, 9, 1-6). Es decir, que la proclamación del Reino y su cercanía van siempre unidas con una liberación y promoción del hombre. El signo de que el Reino de Dios ha llegado a nosotros, es que Cristo expulsa el mal por el Espíritu de Dios (*M.*, 12, 28).

Cuando la promoción humana es entendida en su dimensión total (inserción vital en Cristo hasta la vida eterna), es inseparable de una auténtica evangelización. Esta debe llevar al hombre a una plena realización de su imagen divina. Cuando el hombre no puede participar en los bienes de la civilización y de la cultura, cuando no puede liberarse por sí mismo de las servidumbres que lo oprimen, cuando no puede ser él mismo el artífice de su vocación divina, la Iglesia se siente comprometida a proclamar el Evangelio de la salvación, llamando a los responsables a la conversión, testificando la verdad, reclamando la justicia, urgiendo el amor.

38. — Pero la misión profética de la Iglesia —responsabilidad de todo el Pueblo de Dios— exige ser ejercida de modo distinto por clérigos y laicos. Todos somos responsables de la misma tarea evangelizadora de la Iglesia. Pero de distinto modo.

Aun en el campo de la pura proclamación de la fe —en orden a una religiosidad más profunda y madura— el laico debe asumir su

condición esencialmente “secular” y realizar su tarea apostólica, por la palabra y el testimonio, viviendo a fondo “en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo”, y guiado por el espíritu evangélico, santificar el mundo “desde dentro, a modo de fermento” (*L. G.*, 31). La vocación apostólica de los laicos —el compromiso concreto de su fe— debe ser comprendido “en el interior, y no fuera de su propio compromiso temporal” (*M.*, 10, 11).

39. — Pero es en el ámbito de la promoción humana donde la tarea evangelizadora de la Iglesia exige deslindar bien los campos. Para que los laicos no exijan de la jerarquía —obispos y sacerdotes— lo que ella no puede dar. “De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. *No es ésa su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio*” (*G. S.*, 43). A los pastores corresponde animar los grupos apostólicos, haciéndolos reflexionar y madurar en la acción mediante una constante referencia al Evangelio.

Por parte de la jerarquía —obispos y sacerdotes— puede haber un doble riesgo: asumir actitudes específicas de los laicos (nueva forma de “clericalismo”) o evadir sistemáticamente, por desconocimiento, por insensibilidad, por miedo, o por falta de comprensión de lo que importa su tarea específica (exigencias plenas de la evangelización, compromiso de lo espiritual y religioso), la denuncia concreta de injusticias evidentes, llamamiento claro y valiente a los principales responsables para una transformación rápida y global de las estructuras que atentan contra la dignidad humana y la promoción de los pueblos.

CONCLUSIÓN

40. — Nos hallamos frente a un hecho: la aspiración legítima de tantos hombres y pueblos que ansían su liberación. Aspiración que surge de una conciencia, cada vez más clara de la propia vocación original y de la dolorosa comprobación de diversas formas de servidumbres inhumanas.

Corresponde a la Iglesia iluminarla desde su perspectiva pascual y comprometerse audazmente en la liberación plena del hombre a fin de que éste pueda ser verdaderamente el artífice de su destino, el realizador de la historia, el activo y libre constructor de su futuro.

Si la Iglesia no lo hace con las eficaces “armas del espíritu”, lo intentarán otros por la desesperada violencia de la sangre.

De aquí, la responsabilidad común de los cristianos. Esencialmente “artesanos de la paz” (*Mt.*, 5, 9), deberán ser los testigos del “Evangelio

de la salvación" (*Rom.*, 1, 16), los profetas de la justicia, los ardientes heraldos del amor.

Empezarán ellos mismos a dejarse liberar por Cristo y transformar por el Espíritu en "el hombre nuevo" (*Ef.*, 4, 24; *Col.*, 3, 10) en "la nueva creación" (*Gal.*, 6, 15), en "la levadura nueva" (*I Cor.*, 5, 7). Y se convertirán para los hombres en los auténticos artifices de la liberación cristiana —la pacífica y honda liberación del Espíritu— que ha nacido de la Pascua de Jesús y será consumada en la venida gloriosa del Señor de la historia.

"Para ser libres nos libertó Cristo" (*Gal.*, 5, 1). Esa es ahora nuestra vocación.

Nuestra misión, como la de Cristo, "anunciar a los pobres la Buena Nueva, proclamar la liberación a los cautivos, dar la libertad a los oprimidos" (*Lc.*, 4, 18).

EDUARDO E. PIRONIO

Obispo

Secretario general del CELAM

Conferencia presentada en la Reunión de Presidentes y Secretarios de Comisiones Episcopales de Educación, Medellín, 27 de agosto a 2 de septiembre de 1970.

FIGURA TEOLOGICO - ESPIRITUAL DEL OBISPO

INTRODUCCIÓN: EL MOMENTO EPISCOPAL

1. — Es preciso comprender ante todo, el “momento episcopal”. Está lleno de riquezas y de riesgos, de claridad y de sombras, de comunión y de tensiones. A la luz del Espíritu hemos de descubrir las exigencias de nuestra hora y esforzarnos por ser fieles; asumiendo con gozo nuestro compromiso y con serenidad nuestro difícil ministerio.

Nunca fue fácil ni cómodo ser obispo. Siempre la Palabra de Dios —que pusieron sobre nuestros hombros en la Ordenación Episcopal— se convirtió en dolorosa y suavísima exigencia. Pero hoy resulta tremendamente difícil y heroico. ¿Quién de nosotros desearía humanamente, en esta hora, ser obispo? ¿y quién no ha sentido alguna vez la liberadora tentación de la renuncia? Pasó el tiempo en que la figura del obispo era venerada, su palabra indiscutida, su autoridad plenamente aceptada.

Hoy el obispo se ha convertido en “signo de contradicción”. Más que nunca es el hombre crucificado. Lo importante es comprender que eso es divino y saborear en el gozo del Espíritu la fecundidad de la cruz. Es la cruz de no ver claro. La cruz de la búsqueda de nuevas formas pastorales. La cruz de no ser comprendidos en nuestras exigencias y aceptados en nuestras limitaciones. La cruz de no saber comprender plenamente a los demás. La cruz de no entender del todo el lenguaje de las generaciones nuevas. La cruz de la impotencia. La cruz de tener que despojarnos de un pensamiento que nos parecía infalible, desprendernos de actitudes que nos resultaban seguras, abandonar métodos que ya habíamos asimilado. La cruz de tener que estar siempre disponibles para escuchar, para aprender, para empezar todos los días de nuevo.

2. — El Concilio Vaticano II —explicitando y completando la ecle-siología del Vaticano I— subrayó la figura del obispo como sacramentalmente partícipe en la consagración y misión de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice (*L. G.*, 21; *C. D.*, 2), como miembro del Colegio Episcopal (*L. G.*, 22; *C. D.*, 2 y 3), como principio visible de unidad en su

Iglesia particular (*L. G.*, 23). Todo esto, que constituye su grandeza, se convierte en peso y responsabilidad.

La función del obispo se define hoy en esencial actitud de *ministerio, servicio o diaconía* (*L. G.*, 24). La eclesiología del Vaticano II se centra fundamentalmente en la misteriosa realidad del Pueblo de Dios. Los pastores han sido consagrados por el Espíritu para apacentarlo siempre y acrecentarlo, es decir, para servirlo en orden a la salvación (*L. G.*, 18). Por lo mismo, la figura del obispo debe ser definida desde una particular configuración con Cristo Pastor, desde un "servicio eximio" (*L. G.*, 21) a todo el Pueblo de Dios y desde una clara penetración en los signos de los tiempos.

Comprender "el momento episcopal" es, por eso, comprender que "algo nuevo" está pasando en la Iglesia y en el mundo.

El obispo está ubicado en una Iglesia que se renueva incesantemente por la fuerza del Espíritu para ser "luz de las gentes" (*L. G.*, 1) y "sacramento universal de salvación" (*L. G.*, 48). Una Iglesia que es esencialmente Pueblo de Dios reunido "por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (*L. G.*, 4). El obispo surge de la identidad fundamental de este Pueblo para presidirlo en nombre del Señor no como quien manda sino como quien sirve. "Para vosotros soy el obispo. Con vosotros soy el cristiano" (San Agustín).

El obispo está ubicado en un mundo que cambia profunda y aceleradamente (*G. S.*, 4) y que plantea a la Iglesia interrogantes y aspiraciones nuevas (*G. S.*, 9 y 10). Un mundo que despierta en la conciencia de los valores propios, que aspira a la completa liberación del hombre y que exige cada vez más la presencia salvadora de la Iglesia. Un mundo que marcha hacia la unidad y padece tensiones dolorosas. Un mundo que descubre la injusticia, sufre profundos desequilibrios y se manifiesta en continuas tentaciones de violencia.

En esta situación nueva de la Iglesia y del mundo, el obispo ejerce su ministerio pastoral con la seguridad en la potencia del Espíritu Santo que lo ha revestido de fortaleza para ser el auténtico testigo de la Pascua (*Hechos*, 1, 8).

3. — El "momento episcopal" está lleno de riquezas. El obispo realiza una particular presencia de Cristo (*L. G.* 21). Le es conferida, de un modo especial y nuevo, "la gracia del Espíritu Santo" para el "supremo sacerdocio" o "cumbre del ministerio". Siente la seguridad de la indefectible "sucesión apostólica" (*L. G.*, 20).

Pero "el momento episcopal" está lleno, también, de tensiones dolorosas. Se dan, primero, en el corazón mismo del obispo: quiere ser fiel a la Verdad y no adulterarla (*II Tim.*, 4, 1-5); comprende que "el Evangelio de la salvación" (*Rom.*, 1, 16) es esencialmente la predica-

ción de “un Cristo crucificado” (I *Cor.*, 1, 23) y que en su ministerio no debe buscar el favor de los hombres sino el de Dios (*Gal.*, 1, 9-10). Pero entiende, también, que a veces no puede hablar a los hombres “como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo” (I *Cor.*, 3, 1). Su función de maestro se hace tremendamente dolorosa. No todos aceptan fácilmente su irrenunciable tarea de profeta. Unos quisieran un mensaje más tranquilo y desencarnado. Otros quisieran un Evangelio más tenso y revolucionario.

Lo mismo ocurre con su función de Pastor. Sabe que debe preceder a sus ovejas, con el ejemplo y la exhortación, que debe esforzarse por conocerlas una por una, en su interioridad complicada, que debe estar dispuesto a consumir cotidianamente su vida por ellas. Pero también entiende que ha recibido del Señor una potestad sagrada —no para destruir, sino para construir, no para ser servido, sino para servir— y que esa potestad sagrada exige, a veces, el ejercicio firme de la autoridad.

4. — Interiormente el obispo sufre. Sabe que debe escuchar a sus súbditos para descubrir la voz del Espíritu. Pero la fidelidad a la Palabra le exige a veces disentir de los juicios de los otros. Sabe que debe tener un corazón de padre, hermano y amigo —lleno de comprensión y de interminable misericordia—, pero sabe, también, que el definitivo servicio para el bien pleno de sus hijos, hermanos y amigos, le impone actitudes de firmeza apostólica y de aparente dureza evangélica.

Exteriormente la figura del obispo es hoy fuertemente “cuestionada”. Su magisterio es discutido. Su autoridad rechazada o disminuida. El obispo es hoy con frecuencia el centro de las “contestaciones” y “críticas” en el seno mismo del Pueblo de Dios. Al obispo se le exige mucho, se lo examina cotidianamente, se lo interpela y discute. Con frecuencia, más allá de sus justas reclamaciones. En todo caso, sin la justicia de comprenderlo en la misteriosa pobreza de sus límites humanos.

Pero esto es hoy uno de los signos de los tiempos. Conviene que los penetremos con serenidad y seamos generosamente fieles a los reclamos del Espíritu. Es evidente que existe hoy, en muchísimos casos, una peligrosa crisis de fe, una pérdida del sentido sobrenatural, un desconocimiento del misterio de la Iglesia en su realidad invisible y divina. Pero también es cierto que el Espíritu de Dios nos está llamando a los obispos —a través de las contestaciones y crisis— a una revisión de nuestras actitudes fundamentales, a una más profunda comprensión de nuestra función ministerial, a una más humilde y generosa asunción de nuestra insustituible diaconía episcopal. ¿Es muy duro decir que necesitamos cotidianamente convertirnos?

5. — En todo caso, este “momento episcopal” —tan providencialmente rico y difícil— exige de nosotros tres actitudes fundamentales: pobreza, confianza, comunión.

a) *Pobreza*: en el reconocimiento sereno de nuestros propios límites, en la aceptación gozosa de la ayuda de los otros, en la imperiosa necesidad de una constante comunicación del Señor. El obispo no lo sabe todo ni lo puede todo. Sin embargo, el pueblo se lo exige todo, como si fuera perfecto. Hoy se ensancharon los campos de su actividad pastoral (incluso, más allá de los límites de su Iglesia particular), se agudizaron los problemas, se multiplicaron las exigencias de su servicio, se hizo más claro el sentido de su responsabilidad universal. Es una gracia de Dios no perder la paz cuando las cosas se complican. ¿Qué hacer cuando las tareas desbordan nuestros talentos y nuestras fuerzas? Tener la suficiente sencillez para reconocernos incompletos y aprovechar las luces de nuestros “próvidos cooperadores” y “necesarios consejeros”. El obispo pobre necesariamente escucha, consulta, recibe. Sobre todo, el obispo pobre confía, reza y se entrega a Aquel para Quien “nada es imposible”.

b) *Confianza*: en la permanente presencia del Señor Jesucristo —“imagen del Padre”— cuya consagración y misión participa y prolonga; en la misteriosa operación del Espíritu Santo cuya “efusión especial” le fue dada en la consagración episcopal (*L. G.*, 21). Es importante que el obispo se sienta en posesión del “don del Espíritu Santo” que le fue comunicado por la imposición de las manos. Todo obispo —sucesor de los apóstoles— es, ante todo, testigo del “acontecimiento” de Pentecostés. Debe manifestar esta seguridad y esta esperanza. El primer servicio que debemos prestar a nuestro pueblo es el de la incommovible seguridad que nos comunica la promesa y la Pascua de Jesús. Debemos descartar de nuestro ministerio la angustia, el miedo, el pesimismo. Frente a las crisis agudas que hoy sacuden a la Iglesia universal (con frecuencia, a nuestras propias iglesias particulares), debemos repetirnos siempre las consoladoras palabras del Señor: “No se turbe vuestro corazón, ni tenga miedo”. Hemos de evitar, sobre todo, contagiar nuestro pesimismo convirtiéndonos en “profetas de calamidades” (Juan XXIII). (Al tema de la “confianza” dedicó Pablo VI todo su discurso a la Conferencia Episcopal Italiana de este año, 19 de abril de 1970.)

c) *Comunión*: en la corresponsable asunción de nuestros problemas, en la enriquecedora comunicación de nuestras experiencias, en el generoso intercambio de nuestros bienes. Hoy no hay problemas que afecten a una sola diócesis o a un solo país. La marcha hacia la unidad es uno de los signos de los tiempos. Nuestra respuesta debe ser vivir a fondo, y en lo práctico, nuestro “afecto colegial”. Quizás sea fácil re-

clamarlo cuando lo necesitamos; es más difícil vivirlo cuando lo necesitan otros (y sería terrible si ni siquiera tuviéramos sensibilidad para descubrirlo). Los diversos problemas de nuestras iglesias particulares exigen hoy ser examinados juntos: a nivel de Conferencia Episcopal, de Consejo Regional o de Consejo Latinoamericano. Todos tenemos algo que ofrecer y algo que recibir. Hace falta la comunión plena de los obispos: para la exactitud del diagnóstico, para la seguridad de la reflexión, para la eficacia de las actitudes pastorales.

I. — EL OBISPO AL SERVICIO DEL PUEBLO DE DIOS

1. — La figura del Obispo —su teología y espiritualidad— debe ser definida desde su esencial relación con el Pueblo de Dios al que sirve para su salvación. Ha sido configurado a Cristo, Cabeza y Pastor, “para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre” (*L. G.*, 18). Le ha sido comunicada “la gracia del Espíritu Santo” (*L. G.*, 21), para “el servicio de sus hermanos” (*L. G.*, 18).

El Espíritu Santo consagró a los apóstoles —y a sus sucesores los Obispos— como los primeros y auténticos testigos de la Pascua. “Este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio y en la Sagrada Escritura se llama significativamente «diacónía», o sea ministerio” (*L. G.*, 24).

Importa subrayar la esencia de este servicio y las exigencias concretas de este Pueblo.

¿Qué es servir?

Es poner la totalidad de los dones y carismas, la totalidad de la vida y la función, en plena disponibilidad para el bien de los demás. En definitiva, servir es dar cotidianamente la vida por los otros. Vivir permanentemente en actitud de donación y estar siempre dispuestos a morir “para la vida del mundo”.

El servicio episcopal se inscribe en la línea del Servidor de Yavé (Cfr. *Isaias*, 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12): el elegido, formado y consagrado por el Espíritu, que se siente particularmente sostenido y en el hueco de su mano; el que fue llamado para alianza del pueblo y luz de las gentes; el que recibió oído y lengua de discípulo; el que realiza su misión en la sencillez y la dulzura; el que experimentó, a veces, sensación de fracaso y tentación de desaliento; el que no hurtó el hombro a la cruz; el que cargó con la dolencia de todos los hombres; el que esperó, en la tarde de la crucifixión, la madrugada de la Pascua.

Sólo sirve bien a los hombres el que se siente “encadenado por el Espíritu” (*Hechos*, 20, 22), como “siervo de Cristo” (*Rom.*, 1, 1). “Que los hombres nos tengan por servidores de Cristo” (*I Cor.*, 4, 1). El ser-

vicio episcopal pasa siempre por el corazón de la cruz y se consuma en el misterio de la Pascua.

2. — La primera forma de servicio es el *Evangelio*: “Pablo, servidor de Jesucristo... y elegido para anunciar el Evangelio de Dios” (*Rom.*, 1, 1).

El Obispo servidor es *maestro, testigo y profeta*. Se le ha encomendado el Evangelio para que lo proclame. Esencialmente es “el pregonero de la fe”, “maestro auténtico”, “testigo de la verdad divina”. “Entre los principales oficios de los Obispos se destaca la predicación del Evangelio” (*L. G.*, 25; *C. D.*, 12). En todas sus formas: el Kerigma, la Catequesis, la iluminación cristiana de las realidades temporales, Consagrado por el Espíritu el Obispo es esencialmente “heraldo y apóstol” (*I Tim.*, 2, 7) de la Buena Nueva de la salvación, constituido ministro del Evangelio para anunciar a todos “la insondable riqueza de Cristo, y poner de manifiesto la dispensación del Misterio que estaba escondido desde siempre en Dios” (*Ef.*, 3, 7-9).

El Obispo se siente urgido, sobre todo hoy, por la luminosa y ardiente proclamación del Evangelio: “Pobre de mí si no predicara el Evangelio” (*I Cor.*, 9, 16). Aunque el ministerio del Obispo se consuma en la Eucaristía —“que hace vivir y crecer la Iglesia” (*L. G.*, 26)— el Pueblo de Dios se congrega por la Palabra que despierta la fe, la madura y la confirma. El Obispo no sólo anuncia el Evangelio, sino que asegura su invariable permanencia y su interpretación auténtica.

Pero no basta que “proclame la Palabra de Dios con ocasión y sin ella” (*II Tim.*, 4, 2). Es necesario que él mismo se convierta en servidor de la Palabra, en discípulo del Señor, en voz ardiente del Espíritu.

La Palabra tiene que nacer en él como luz y como fuego. Tiene que ser fiel a la Palabra que predica: penetrarla sabrosamente en su interioridad y proclamarla valientemente en su integridad. No puede disminuirla por comodidad, desfigurarla por pereza, ocultarla por cobardía.

La Palabra de Dios debe brotar en él como un desborde de la plenitud de su contemplación, como un eco externo de lo que él “ha visto y oído”. Siempre la Palabra debe ser un testimonio.

Además, el servicio episcopal de la Palabra debe ser una respuesta concreta a las exigencias reales de su pueblo. Lo cual supone una gran capacidad para entender la historia, descifrar los signos de los tiempos y penetrar en las angustias de los hombres. El magisterio episcopal no se reduce a repetir las verdades reveladas, sino que exige el esfuerzo de interpretar, corregir o confirmar desde la fe, las situaciones concretas de la historia (*C. D.*, 12). El profeta anuncia siempre las invariables maravillas de Dios en el lenguaje diverso de los hombres.

El Obispo es “maestro de la fe” y “testigo de la verdad divina”. Debe, por eso, penetrar en la Palabra revelada por el estudio, la refle-

xión y el don del Espíritu de la Sabiduría. Pero necesita, además, estar atento a los signos de los tiempos, escuchar con atención las voces de su pueblo (sacerdotes, religiosos, laicos), consultar con humildad a los teólogos auténticos. El Espíritu lo asiste y lo ilumina; pero lo impulsa, también, a solicitar con sencillez evangélica la sabiduría de los otros.

3. — La segunda forma de servicio es la *Eucaristía*. Esencialmente el Obispo es “el gran Sacerdote” del Pueblo de Dios establecido “para ofrecer dones y sacrificios (*Hebreos*, 5, 1). Fundamentalmente así “hace” a la Iglesia y engendra en la vida divina a su pueblo.

El Obispo servidor es, “el *administrador de la gracia del supremo sacerdocio*” (*L. G.*, 26). Es la fuente de la vida sacramental —sobre todo de la Eucaristía— en su iglesia particular. No hay Eucaristía sin el Obispo. Como no puede haber unidad —que es fruto primero de la Eucaristía— sin el Obispo.

Pero el servicio episcopal de la Eucaristía exige en él un triple compromiso:

a) él mismo debe dejarse transformar en aquello que celebra y reproducir visiblemente en su vida el misterio de una muerte y de una resurrección; él mismo debe asumir un estado de víctima y convertirse cotidianamente en el “pan vivo” para la vida del mundo; él mismo debe ser un hombre despojado, crucificado y comido;

b) su preocupación debe ser crear la comunidad diocesana y eclesial. La Eucaristía engendra la unidad. Pero la Eucaristía auténtica supone una comunidad. Si hay divisiones entre vosotros —dice San Pablo— eso ya no es celebrar la Cena del Señor (*I Cor.*, 11, 17–20).

Es magnífica una concelebración presidida por el Obispo: es un signo de la comunión sacramental del presbiterio. Pero si la comunidad diocesana está quebrada —por tensiones de unos, incomprensión de otros o indiferencia de muchos— ya no se realiza en lo profundo la misteriosa presencia del Señor;

c) la santidad de los miembros de la diócesis —particularmente el bien espiritual de los sacerdotes— depende, en gran parte, de la función y actitud santificadora del Obispo. A él corresponde, en primer lugar, la maduración de la fe y el crecimiento en gracia de los miembros de su pueblo (*L. G.*, 26; *C. D.*, 15). La plenitud del sacerdocio cristiano reside en el Obispo. A él le toca engendrar —“de la plenitud de la santidad de Cristo” (*L. G.*, 26)— al pueblo sacerdotal.

El Concilio urge a los Obispos la atención espiritual de los sacerdotes. No hay duda que la mediocridad sacerdotal —y la dolorosa defección de muchos sacerdotes— depende fundamentalmente de su responsabilidad personal y de su falta de fidelidad al compromiso evan-

gético contraído. Pero los Obispos debemos examinarnos, con sinceridad ante Dios, si nos hemos ocupado siempre con generosidad de la situación humana y de la vida espiritual de nuestros sacerdotes.

4. — La tercera forma de servicio es el *gobierno*.

El Obispo servidor es *vicario y legado de Cristo* (L. G., 27) para regir, con corazón de buen Pastor, la iglesia particular que le ha sido encomendada. Juntamente con el Papa y los demás Obispos tiene el oficio de “regir la casa del Dios vivo” (L. G., 18).

Le ha sido conferida, en su consagración episcopal, una autoridad y potestad sagrada. Debe tener seguridad en ella. Debe ejercerla con sabiduría y con firmeza, sin concesiones fáciles, ni miedo o cobardía. Debe ejercerla, también con bondad y sencillez, no como quien domina sino como quien sirve (Mt., 20, 24–28).

La autoridad es divina e insustituible. Pero debe ser ejercida en la línea de un servicio y en la dimensión generosa del corazón del buen Pastor: que sabe comprender los momentos y los hombres, las posibilidades y los límites, la fragilidad y las riquezas.

El servicio episcopal de la autoridad sagrada se inscribe en el corazón de la caridad pastoral. Velar por el rebaño que nos ha sido encomendado supone en nosotros —más que la fuerza y el dominio— mucho amor, generosa abnegación, luminoso testimonio (I Pedro, 5, 1–3).

5. — Queda ahora por determinar, en esta función servidora del Obispo, las exigencias concretas de su Pueblo.

Señalemos, ante todo, los *sacerdotes*. El Concilio los ubica siempre en inmediata relación con el Obispo. Ellos son los “próvidos colaboradores del orden episcopal, su ayuda e instrumento” (L. G., 28), sus “necesarios colaboradores y consejeros” (P. O., 7). Participan con el Obispo en el único sacerdocio y ministerio de Cristo y forman con él un “único presbiterio”. Ellos realizan, en comunión con el Obispo, una misteriosa presencia de Cristo: “En los Obispos, a quienes asisten los presbíteros, Jesucristo nuestro Señor está presente en medio de los fieles” (L. G., 21).

Ellos reciben, con los Obispos y los diáconos, “el ministerio de la comunidad para presidir en nombre de Dios” (L. G., 20). Ellos, en cada una de las congregaciones de los fieles “hacen presente al Obispo” y bajo la autoridad del Obispo, “hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal” (L. G., 28).

Ellos “están unidos todos entre sí por la íntima fraternidad sacramental, y forman un presbiterio especial en la diócesis a cuyo servicio se consagran bajo el Obispo propio” (P. O., 8).

Esto impone a cada Obispo una serie de exigencias pastorales: debe amarlos como padre, como hermano y como amigo (L. G., 28; P. O., 7); debe preocuparse por “su condición espiritual, intelectual y material”

(*C. D.*, 15, 16; *P. O.*, 7), teniendo “un cuidado exquisito en la continua formación de su presbiterio” (*P. O.*, 7); debe *escucharlos* con gusto, consultarlos y dialogar con ellos (*P. O.*, 7), ya que a ellos se les ha comunicado también, en su ordenación, “el espíritu de gracia y de consejo”; debe tener una *predilección* especial por los sacerdotes en crisis o que hubiesen fallado en algo (*C. D.*, 16).

La primera preocupación de cada Obispo deben ser sus sacerdotes. Si no hiciera otra cosa más que atender a su santificación y a la eficacia de su ministerio, tendría por bien empleado su tiempo y tarea episcopal (Pablo VI).

6. — Otra categoría del Pueblo de Dios, que debe centrar la preocupación de cada Obispo, son los *religiosos*. Ellos “dan un preclaro y exímio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas” (*L. G.*, 31). Con su oración, e inmolación silenciosa, con el ejemplo de su vida, con la generosa entrega a las obras apostólicas, los religiosos “cooperan diligentemente en la edificación e incremento de todo el Cuerpo Místico de Cristo para bien de las iglesias particulares” (*C. D.* 33).

Corresponde a los Obispos comprenderlos y animarlos en su vocación original y propia. Estimularlos para que sean fieles a su carisma específico en la iglesia y vivan a fondo el espíritu genuino de su congregación o instituto. Edificarán así la Iglesia universal. Pero, respetando su vocación específica en la Iglesia, los Obispos los integrarán plenamente en su pastoral diocesana y los llamarán a colaborar activamente en la construcción de la iglesia particular. Aun respetando los derechos de la exención hoy no se concibe una congregación religiosa ajena a los problemas específicos de la diócesis.

7. — Finalmente, la inquietud servidora del Obispo se vuelca sobre los *laicos*. Constituyen la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. Con frecuencia la relación del Obispo con ellos no es tan directa o cotidiana. Son los sacerdotes los que representan ante ellos al Obispo. Sin embargo, las exigencias del laicado ante el Obispo son múltiples:

a) también ellos necesitan del Obispo maestro, santificador y pastor. Reclaman un contacto más directo. Necesitan su palabra y su Eucaristía (la dominical celebración del Obispo, en la Catedral, es un sacramento —signo e instrumento— de la comunidad diocesana). En este sentido el Obispo debe jerarquizar bien su tiempo;

b) necesitan ser escuchados por el Obispo. Hay campos específicos, que hacen sobre todo al dominio de la actividad temporal, donde ellos pueden aportar su competencia y el sentido real de lo que vive el pueblo; son ellos los que pueden inspirar la palabra profética de los Obispos;

c) su apostolado no tiene sentido sin el Obispo. La misión apostólica del laico deriva esencialmente del llamado y envío del Obispo. Eso significa fundamentalmente el Sacramento de la Confirmación —Sacramento del Testimonio y de la Profecía— reservado normalmente al Obispo. Todo apostolado debe insertarse en la pastoral diocesana promovida y presidida por el Obispo.

II. — EL OBISPO Y LA IGLESIA UNIVERSAL

El Concilio ha definido la colegialidad episcopal (*L. G.*, 22). Es preciso ahora explicitar las consecuencias prácticas. Sea en orden a la iglesia particular: la tarea del Obispo trasciende los límites de su propia diócesis. Sea en orden a su perfecta comunión con la Cabeza: el Obispo siente la corresponsabilidad por la Iglesia universal. Sea en orden a la relación con los demás Obispos; cada Obispo participa en la solicitud por todas las iglesias.

La consagración episcopal hace al Obispo miembro del Cuerpo o Colegio episcopal. Sacramentalmente el Obispo dice relación esencial a la Iglesia universal. Es consagrado por el Espíritu Santo para servir —en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio— a la totalidad del Pueblo de Dios que peregrina en la historia.

Esto nos impone una triple exigencia:

1. — Vivir a fondo “el afecto colegial” (*L. G.*, 23; *C. D.*, 6) aun en la dedicación directa a la iglesia particular. La iglesia particular realiza en síntesis la Iglesia universal, no es sólo una porción de ella.

El “afecto colegial” supone una permanente “solicitud por todas las iglesias”, sobre todo, por las “vecinas y más pobres”. Ante todo, cada Obispo debe padecer como propios los problemas de otras diócesis. Luego debe ayudar fraternalmente, en la medida de sus posibilidades y aun apurando sus necesidades particulares, a los demás Obispos: ofreciéndole bienes materiales y personal apostólico. “En cuanto miembros del Colegio episcopal y como legítimos sucesores de los apóstoles, todos (los Obispos) deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y precepto de Cristo exigen” (*L. G.*, 23). La urgencia misionera pertenece a la esencia misma de la Iglesia.

Podríamos preguntarnos si la pobreza espiritual de nuestras iglesias particulares no obedece, con frecuencia, a nuestro escaso sentido misionero. No somos, a veces, lo suficientemente generosos para ofrecer de aquello mismo que necesitamos. Otras diócesis más pobres pueden necesitar de nuestros recursos económicos. Pero, sobre todo, otras diócesis (u otros trabajos a nivel nacional, regional o continental) pueden exigirnos el sacrificio de elementos sacerdotales muy valiosos.

Sabemos que la colegialidad episcopal es ejercida —bajo la suprema autoridad de Pedro y “nunca sin ella”— de modo solemne en los Concilios ecuménicos o cuantas veces el Papa llame a los Obispos a “una acción colegial”. Pero el “afecto colegial” debe ser vivido permanentemente como algo esencialmente constitutivo de cada Obispo. Pertenece a la esencia del episcopado la naturaleza y forma colegial (*L. G.*, 22).

En este sentido, cuando exigencias nacionales, regionales o universales, lo reclamen, el Obispo no debe sentir la “angustia” de su iglesia particular, aparentemente descuidada. Puede haber urgencias de Iglesia universal anteriores a su directa dedicación a la Iglesia particular. Esto constituye hoy una dolorosa cruz para muchos Obispos comprometidos con tareas que trascienden sus propias diócesis. Y, con frecuencia, deben soportar la incompreensión y la crítica de sus propios diocesanos.

Hay todo un trabajo de educación del pueblo (particularmente entre los sacerdotes), en la línea de la corresponsabilidad colegial de los Obispos frente a la Iglesia universal. Hay, sobre todo, un esfuerzo por cambiar nosotros mismos una mentalidad exclusivamente atada a las urgencias de la iglesia particular. Ciertamente que la mejor manera de edificar la Iglesia universal es “regir bien la propia iglesia”, haciéndola madurar en la fe y la caridad, construyéndola en la unidad, comprometiéndola en el espíritu apostólico y misionero. Pero el Obispo no debe perder nunca el horizonte de la universalidad ni dejarse aprisionar por los problemas locales. Es, ante todo, Obispo de la Iglesia de Dios. Teológicamente ningún Obispo puede sentirse “extraño” a lo que pasa en otra diócesis o en la Iglesia universal.

2. — Otra exigencia de la colegialidad episcopal es esforzarse por aportar a la Iglesia universal lo “*variado y múltiple*” de cada iglesia particular. “Este colegio, en cuanto compuesto de muchos, expresa la variedad y universalidad del Pueblo de Dios; y en cuanto agrupado bajo una sola Cabeza, la unidad de la grey de Cristo” (*L. G.*, 22). Es decir, que la verdadera unidad de la Iglesia universal supone la variada riqueza de las iglesias particulares. Riquezas que distribuye “el mismo y único Espíritu” para la edificación del mismo Cuerpo (*I Cor.*, 12, 11–12).

En este sentido, cada Obispo debe sentir la urgencia —para la auténtica catolicidad de la Iglesia— de aportar lo “específico” de su propia iglesia particular. En la medida en que la construye como “propia” (siempre en perfecta comunión con la Cabeza y los restantes miembros del Colegio episcopal), tiende a la verdadera unidad de la Iglesia universal. “En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumenten a causa de todos

los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad" (L. G., 13).

Esto supone, en cada Obispo, una gran capacidad para "interpretar", "asumir" y "crear" su propia iglesia. No crearla en un sentido de separación o de cisma (no sería la Iglesia de Jesucristo), sino desarrollarla en sus valores propios y promoverla en su riqueza original. No es lo mismo una Iglesia de América Latina que una Iglesia de Oriente. Hay "algo eclesial" —fruto del mismo Espíritu que anima a la totalidad de la Iglesia— que nosotros debemos ofrecer a las iglesias de los otros continentes.

Por lo mismo, cada Obispo debe "interpretar" su iglesia, es decir, tratar de descubrirla en su riqueza y comprenderla en sus necesidades. Para lo cual necesita saber descifrar la realidad global (socio-económica y política, cultural y religiosa) de su pueblo. Lo cual supone un contacto con las diversas categorías de hombres. Supone, también, un diálogo constante con su presbiterio y su laicado.

"Cada Obispo representa a su iglesia" (L. G., 23). Lo cual significa, ante todo, que el Obispo —como "principio y fundamento visible de unidad en su iglesia particular"— es el signo de la entera comunidad diocesana. En él está la Iglesia. Pero significa, también, que cada Obispo "hace presente", en la unidad de la Iglesia universal, las legítimas aspiraciones y la variada riqueza de su propia iglesia.

3. — Una tercera exigencia de la colegialidad episcopal es la *perfecta comunión* con la Cabeza del Colegio episcopal. Únicamente así se asegura la perfecta unidad de la Iglesia universal en la legítima variedad de las iglesias particulares. Únicamente así el episcopado permanece "uno solo e indiviso" (L. G., 17). La comunión del Obispo con el Papa no puede ser vista desde un plano puramente administrativo o jurídico. Es de orden estrictamente teológico y sacramental.

La única Iglesia de Jesucristo ha sido fundada sobre el Colegio de los Apóstoles que preside Pedro. "El Señor puso solamente a Simón como roca y portador de las llaves de la Iglesia y le constituyó Pastor de toda su grey; pero el oficio que dio a Pedro de atar y desatar, consta que lo dio también al Colegio de los apóstoles unido con su Cabeza" (L. G., 22).

En virtud de esta comunión los Obispos no sólo participan de las angustias y alegrías del Papa, sino que se sienten solidariamente responsables del crecimiento y gobierno de la Iglesia universal. Particularmente se sienten corresponsables de la evangelización del mundo. Es todo el cuerpo de pastores el que ha recibido "el cuidado de anunciar el Evangelio en todo el mundo" (L. G., 23). Cada obispo debe sentirse urgido a "promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común en toda la Iglesia" y a imprimir en su iglesia particular un sentido misionero práctico y efectivo.

En virtud también de esta comunión se le impone a cada obispo una doble fidelidad: la de adherir plenamente —con la totalidad de su “iglesia particular”— al magisterio pontificio y la de presentar al Sumo Pontífice, con sincera lealtad, su opinión propia sobre problemas que afectan a la Iglesia universal, interpretando ante él las inquietudes y urgencias de su iglesia particular.

III. — EL OBISPO Y LA IGLESIA PARTICULAR

1. — Sacramentalmente miembro del Colegio episcopal —corresponsable, por lo mismo, de la totalidad del misterio de la Iglesia— la misión del Obispo se relaciona directa e inmediatamente con una Iglesia particular que le ha sido encomendada como propia.

Es preciso subrayar, ante todo, el sentido y valor de esta iglesia particular. No es sólo una parte o porción de la Iglesia universal, como si ésta fuera simplemente la suma yuxtapuesta de las diversas iglesias particulares. Pablo escribe a “la Iglesia de Dios que está en Corinto”. Lo cual significa que en cada Iglesia particular está, se realiza y obra —por la Palabra y la Eucaristía del Obispo— la Iglesia universal (*C. D.*, 11). Vivir a fondo la iglesia particular es vivir el misterio de la totalidad de la Iglesia. No hay más que una única Iglesia, como no hay más que una sola Eucaristía y un único Cristo. La comunidad reunida bajo el ministerio del Obispo, alrededor de su altar y en la proclamación de su Evangelio, “hace presente” a Cristo y a su Iglesia (*L. G.*, 26).

Por la plenitud de su sacerdocio el Obispo es la presencia de Cristo en su Iglesia particular. Esto exige la perfecta integración del presbiterio y del pueblo con el Obispo. El misterio total de la Iglesia está plenamente realizado en el Obispo, su clero y su pueblo. No hay legítima celebración de la Eucaristía, no hay auténtica predicación del Evangelio, no hay perfecta realización del apostolado, sin el Obispo. Romper la comunicación con el Obispo es romper la comunión con la Iglesia.

El pueblo de Dios, que peregrina en una diócesis determinada, constituye y expresa la Iglesia de Cristo si vive plenamente en una triple comunión: con su Obispo (de cuyo Evangelio y Eucaristía participa siempre en todos los casos), con los restantes miembros de su comunidad apostólica y misionera (en cuya planificación pastoral se siente activamente insertado) y con la totalidad de la Iglesia de Cristo (cuya solitud universal asume cotidianamente como propia).

Crear y presidir esta comunión en su iglesia particular es tarea esencial del Obispo. Podríamos concretarla en tres aspectos.

2. — Ante todo, el Obispo es *presencia de Cristo* (cfr. *L. G.*, 21). Participa, en grado sumo, en su consagración y misión. “Como el Padre me

envió, así yo los envió a ustedes" (*Jn.*, 20, 21). El mismo Espíritu que consagró a Jesús es el que consagra al Obispo --sucesor de los apóstoles-- como testigo primario de la Pascua.

Esta consagración no sólo reviste al Obispo de una autoridad especial. Fundamentalmente lo configura a Cristo Pastor, de un modo especial, lo compromete a reproducir constantemente su imagen de Servidor de Yavé y lo lleva a vivir el misterio permanente de una muerte y una resurrección. En términos bíblicos la consagración va unida siempre a los conceptos de sacrificio y de santificación. Por lo mismo, el Obispo debe ser esencialmente el hombre de la cruz. Debe ser, también, el santificador y el que corre incesantemente a la perfección (*Fil.*, 3, 12).

Cristo vive en el Obispo para construir su Iglesia y presidirla. Pero vive, también, para inmolarse cotidianamente al Padre y comunicar su salvación a los hombres. El clero y el pueblo debieran fácilmente descubrir en cada Obispo, no sólo el poder de Cristo y su mensaje, sino la transformadora irradiación de su presencia.

Pero Cristo es "imagen del Padre". San Ignacio de Antioquía llama precisamente al Obispo "tipo del Padre". La paternidad espiritual es propia del Obispo. Nadie más que él merece ser llamado "padre". Frente a su clero y su pueblo puede repetir las palabras de San Pablo: "Aunque tengan diez mil preceptores en Cristo, no tienen muchos padres: soy yo quien los ha engendrado en Cristo Jesús, mediante la predicación del Evangelio" (*I Cor.*, 4, 15). El ministerio episcopal tiende a engendrar y hacer crecer a Cristo en el corazón de su Iglesia.

Particularmente el clero necesita descubrir al "Obispo Padre". Por lo mismo, el Obispo debe querer de veras a sus sacerdotes y entregar a ellos su tiempo. Debe preocuparse por el bien material y espiritual de sus sacerdotes; es el primer responsable de la santificación de su clero (con frecuencia, también, puede convertirse en responsable de sus crisis). Debe dialogar con ellos, consultarlos, incorporarlos efectivamente a su ministerio pastoral. Debe visitarlos y convivir con ellos. Debe esforzarse por construir la unidad diversificada de su presbiterio.

El Obispo es presencia de Cristo. De El le viene su autoridad propia, ordinaria e inmediata. No es un simple funcionario o representante del Papa. "No debe ser tenido como vicario del Romano Pontífice" (*L. G.*, 27). Es esencialmente "vicario y legado de Cristo" para regir, con potestad propia, su iglesia particular. Esto le da seguridad en su tarea: es Cristo quien vive y obra por él. Pero esto también lo compromete: no puede limitarse a ejecutar órdenes recibidas; a la luz del Espíritu --y en plena comunión con el Papa-- debe esforzarse por "interpretar", "asumir" y "crear" su iglesia particular.

3. -- El Obispo ha recibido, juntamente con los presbíteros y diáconos, "*el ministerio de la comunidad*" (*L. G.*, 20). La preside en nombre

de Dios como maestro de doctrina, sacerdote del culto sagrado y ministro dotado de autoridad.

Estamos siempre en la línea de un ministerio, es decir, de un verdadero servicio o diaconía. Ministerio que no puede asumir solo, sino en sacramental unión con su presbiterio. Ministerio, en fin, que tiende a crear y promover la comunión en Cristo de su Iglesia.

Sus tres funciones de servicio —magisterio, sacerdocio, gobierno— podríamos ahora resumirlas en una frase: “Yo soy el buen Pastor”. Porque en el ministerio pastoral del Obispo se inscriben la predicación del Evangelio, la celebración de la Eucaristía, el ejercicio servicial de la autoridad.

Nos hemos acostumbrado demasiado a repetir la fórmula: “Padre y Pastor de la diócesis”. Por eso, a veces, no la valoramos suficientemente. Conviene que subrayemos su responsabilidad y destaquemos sus rasgos esenciales.

El Obispo es esencialmente Pastor (como es esencialmente Padre). No se trata de conducir pasivamente un rebaño. El Obispo debe despertar y promover responsabilidades. Juntamente con su presbiterio y su laicado debe estudiar la realidad global de su diócesis, planear juntos la actividad pastoral y asignar a cada uno el compromiso personal de una tarea. No basta que el Obispo apruebe o simplemente permita una experiencia. Debe asumirla y orientarla. En cierto modo, también, comprometer en ella a toda la comunidad diocesana.

Como “buen Pastor” el Obispo debe conocer profundamente la realidad global de su diócesis (no sólo en el campo de lo religioso, sino además en lo social, económico, cultural, etc.). Debe conocer, también —en la interioridad profunda de sus aspiraciones y problemas— a los agentes de la pastoral (sacerdotes, religiosos y laicos) que colaboran inmediatamente con su ministerio.

Como “buen Pastor” debe estar siempre dispuesto a dar la vida por sus ovejas. Dar la vida de Cristo que vive en él, hecha Palabra, Eucaristía y Testimonio. Dar los talentos que le han sido comunicados. Dar el tiempo que él mismo necesita. Dar la voz que denuncia una injusticia, llama a los hombres a la conversión y anuncia la Buena Noticia del advenimiento del Reino.

4. — Finalmente, el Obispo “*es el principio y fundamento visible de unidad en su iglesia particular*” (L. G., 23). No puede haber iglesia particular sin el Evangelio y la Eucaristía del Obispo. Donde quiera los presbíteros convoquen al pueblo en la Palabra y celebren la Cena del Señor “*hacen presente al Obispo*” (L. G., 28).

La unidad de la iglesia particular no es de orden puramente administrativo o jurídico. Pertenece al orden sacramental. La Iglesia es esencialmente comunión. Las exigencias de unidad no vienen impuestas desde

afuera, por mera necesidad de un orden o por simples urgencias de una eficacia pastoral, sino por el dinamismo interior del Espíritu que nos congrega a todos en un único Cristo cuya expresión visible, en la iglesia particular, es el Obispo. No bastan las normas y decretos. Puede haber una aceptación formal de todas las prescripciones episcopales, y la unidad interior seguir quebrada. Hace falta la fe animada por la caridad.

Teológicamente el Obispo es principio de unidad. En él se realiza la Iglesia particular. "El Obispo en la Iglesia y la Iglesia en el Obispo", dice San Cipriano.

Pero, en la práctica, se multiplican a veces las tensiones que resquebrajan dolorosamente una iglesia. No siempre la culpa la tienen los Obispos. No siempre, tampoco, la tienen los cristianos.

Como principio de unidad, el Obispo debe saber discernir los carismas y armonizarlos. Debe empezar respetando la legítima variedad de dones y servicios en la Iglesia. En cada iglesia particular el Espíritu puede suscitar diversas formas de actividad pastoral (cfr. *P. O.*, 8). No puede el Obispo pretender uniformarlas. Corresponde al Obispo "examinarlas" si son del Espíritu e integrarlas. El "pluralismo" de ideas y de métodos puede destruir la comunidad o enriquecerla. Todo depende de la autenticidad y pobreza con que se exponen y de la sabia prudencia del Obispo que discierne, interpreta y armoniza. Porque, en definitiva, el Obispo debe tener fe en el carisma que se le ha dado para escuchar, para interpretar y para unir. Es decir, para construir en el Espíritu la comunión de su iglesia particular.

CONCLUSIÓN

Hoy es tremendamente difícil y heroico ser Obispo. El Papa mismo lo reconoce con sencillez evangélica: "Todos los días, en el ejercicio de nuestro ministerio apostólico, notamos lo difícil y grave que se ha vuelto el ministerio del Obispo. Verdaderamente, la función episcopal no es ya un título de honor temporal sino un deber de servicio pastoral. ¡Y qué servicio!" (11-IV-70).

Una Iglesia sacudida y un mundo en cambio. Exigencias intrínsecas y dificultades externas. Sin embargo, es nuestra hora: la hora de Dios para nosotros, providencialmente rica y fecunda, penetrada de cruz y cargada de esperanzas. Hemos de vivirla con serenidad y alegría, con seguridad y confianza, con fidelidad y pobreza. "No temáis. Esta es para la Iglesia una hora de ánimo y confianza en el Señor" (Pablo VI, 24-VIII-68).

Hoy al Obispo se le exige sabiduría, bondad y firmeza. *Sabiduría* para ver, *bondad* para comprender, *firmeza* para conducir. Son virtudes del jefe verdadero. Pero son, sobre todo, virtudes del Padre, del Pastor, del Amigo.

Nos la dará sin duda —si las pedimos desde la pobreza de Nuestra Señora— el Espíritu de la Verdad, de la Fortaleza y del Amor.

EDUARDO F. PIRONIO

Obispo

Secretario general del CELAM

Exposición presentada a la Asamblea Plenaria del CEDAC.
Guatemala, 28 de mayo de 1970.

REFLEXION TEOLOGICA SOBRE EL SACERDOTE

INTRODUCCIÓN: LA HORA SACERDOTAL

1. — Cristo vivió intensamente su hora. Era la hora del Padre para El. No la había elegido Cristo ni programado en sus detalles. Era simplemente “la plenitud de los tiempos” (*Gál.*, 4, 4). La vivió Cristo en su esencial actitud sacerdotal: la gloria del Padre en la redención de los hombres. Era ésta “la obra” (*Jn.*, 17, 4).

Cristo nos enseña a vivir lo nuestro. Esta hora sacerdotal —tan particularmente dura y difícil, tan llena de tensiones y de riesgos, tan dolorosamente oscura y sacudida— es la hora de Dios para nosotros. No hemos de temerla ni eludirla. Hemos de comprenderla, amarla y asumirla en toda su riqueza. Lo primero que se nos pide es que no nos angustiemos: “No se turbe vuestro corazón ni se acobarde” (*Jn.*, 14, 27).

Nos preocupa la crisis sacerdotal: falta de vocaciones, abandono del ministerio, desorientación en los sacerdotes. Ello engendra, en muchos casos, ambigüedad, desprestigio o desconfianza. Quisiéramos que lo sacerdotal —tan tradicionalmente estable y supramundano— no fuera sacudido por el cambio. Pero el sacerdote, interiormente consagrado por el Espíritu, sigue estando en el mundo (*Jn.*, 17, 15). La historicidad forma parte esencial de su estructura. Es lógico que la rapidez y la profundidad de las transformaciones lo conmuevan.

La fragilidad de su condición humana lo hace providencialmente capaz de “sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados” (*Hebr.*, 5, 2). Lo humano es su riqueza y su peligro. Si nos escandalizamos demasiado es porque aún no hemos entendido el misterio de la Iglesia. Si condicionamos la adhesión personal de nuestra fe a la claridad de una figura indiscutida es porque todavía no nos hemos dejado “alcanzar por Cristo” (*Flp.*, 3, 12) o seguimos siendo “niños en Cristo” (*I Cor.*, 3, 1).

2. — Hemos de afrontar esta hora sacerdotal con realismo, con serenidad, con esperanza. Pero con la esperanza cristiana, que es esencialmente activa y creadora, constante y comprometida.

El problema no es exclusivo de los sacerdotes. Ni siquiera es primordial de ellos. Fundamentalmente es de todo el Pueblo de Dios. Lo

primero siempre —en una verdadera teología del sacerdote— es el Pueblo de Dios; el sacerdote surge de su seno y es vuelto a él como su servidor. Cuando hablamos de crisis sacerdotales, hemos de plantearnos antes las crisis mismas de la comunidad cristiana. El sacerdote es con frecuencia un signo y fruto de esa crisis. Además hemos de preguntarnos qué está haciendo el Pueblo de Dios —de verdaderamente válido y esencial— para ayudar al sacerdote a superar sus problemas. ¿Simplemente rezar? ¡Si al menos lo hiciéramos bien!

Pero ¿no hay toda una responsabilidad activa de la comunidad cristiana frente a sus pastores? ¿No ocurre a veces que los cristianos “monopolizan” al sacerdote para el servicio exclusivo de su salvación? ¿No lo dejan con frecuencia en peligrosa “soledad” porque el sacerdote vive de lo sobrenatural o lo invisible? ¿O tal vez no le contagian fácilmente su propia superficialidad o mundanismo? ¿No son a veces los cristianos los principales responsables de la sensación de fracaso, desubicación o inutilidad de los sacerdotes?

El sacerdote es un don gratuito de Dios, manifestación del amor del Padre. Pero el Espíritu Santo lo elige, lo consagra y lo sostiene en el corazón de una comunidad verdaderamente sacerdotal y misionera.

3. — San Juan nos habla de “la hora” de Jesús. Es importante comprenderla en su fecundidad divina. Es importante, también, iluminar con su luz la hora nuestra sacerdotal.

En Caná de Galilea, Jesús advierte a su Madre: “Todavía no ha llegado mi hora” (*Jn.*, 2, 4). En el templo pretenden detenerlo, pero “todavía no había llegado su hora” (*Jn.*, 7, 30; 8, 20). La inminencia de la hora es anunciada por Jesús: “Ha llegado la hora” (*Jn.*, 12, 23). O también: “Sabiendo Jesús que había llegado su hora” (*Jn.*, 13, 1). Finalmente: “Padre, ha llegado la hora” (*Jn.*, 17, 1).

¿Qué es esta “hora” misteriosa de Jesús? Es la hora sacerdotal por excelencia: la hora de su glorificación por la cruz, la hora de la fecundidad de su misión, la hora de la reconciliación de los hombres con el Padre. “Llega la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado. Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto” (*Jn.*, 12, 23–25).

Es la hora de la Pascua. Por lo mismo, es la hora de la cruz y la esperanza, del anonadamiento y la exaltación (*Flp.*, 2, 7–11), de la máxima donación por sus amigos (*Jn.*, 15, 13) del supremo servicio hasta la muerte (*Mt.*, 20, 28), de la definitiva glorificación por el Espíritu de la Verdad que nos comunicará desde el Padre (*Jn.*, 16, 13–15).

Humanamente es la hora del absurdo. La hora de la cruz que no se entiende (*Mt.*, 16, 21–23; *Lc.*, 9, 44–45; 18, 31–34). La hora de la tristeza, de la angustia y del miedo (*Mt.*, 26–37–38; *Mc.*, 14, 33–34; *Lc.*, 22, 44). La hora de la soledad (*Mt.*, 26, 40) diríamos que es la hora de

la crisis: "Padre mío, si es posible que pase de mí este cáliz. . . (Mt., 26, 39). Coincide en parte con "la hora del poder de las tinieblas" (Lc., 22, 53).

Por eso Cristo —que ardientemente deseaba el bautismo de esta hora (Lc., 12, 49-50)— se siente profundamente sacudido. "Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? Padre, líbrame de esta hora. ¡Si he llegado a esta hora para eso!" (Jn., 12, 27).

Cristo amó esta hora. Se entregó al Padre definitivamente en ella (Jn., 14, 31). Los hombres fueron reconciliados con el Padre y pacificados por la sangre de su cruz (Col., 1, 20).

Esta hora sacerdotal de Cristo —la de la fecundidad de su Misterio Pascual— estuvo señalada por la presencia de María (Jn., 2, 1 sgs.; 19, 25-26) y consumada por la entrega del Espíritu de vida (Jn., 7, 37-39; 19, 30).

4. — Es preciso que el sacerdote viva "su hora". Que asuma con generosidad "el tiempo y el momento" (*Hechos*, 1, 7) que el Padre dispuso por amor.

Es también para el sacerdote la hora de su Pascua: una hora de dolor y agonía, de anonadamiento y de muerte, de incertidumbre y de búsqueda. Una hora de luz y de esperanza, de fecundidad y de gozo, de suprema donación y de servicio. Dios nos lo pide absolutamente todo. Únicamente desde la perspectiva de lo Absoluto de Dios —y de nuestra entrega sin cálculos— podrán disiparse muchas de nuestras dudas y serenarse nuestros ánimos.

Porque es cierto que el momento es duro para el sacerdote. Lleno de oscuridad y de miedo, de tristeza y de angustia, de soledad y de cansancio. También, lleno de búsqueda sincera, de generosa autenticidad, de fidelidad al Evangelio, docilidad al Espíritu y compromiso con el mundo.

El sacerdote quiere de veras servir a un mundo que ya no lo comprende. Es el "hombre de Dios", testigo de lo Absoluto, presencia del Señor resucitado. Pero ¿qué significa eso para un mundo "secularizado" que proclama "la muerte de Dios"? El Evangelio del Reino no llega a preocupar al hombre que conquista los espacios ni le interesa la salvación que le ofrecen los sacerdotes. El sacerdote se siente desubicado y solo, incomprendido y raro, o apenas dolorosamente compadecido. Pareciera que el mundo ya no lo necesita.

5. — También la Iglesia ha cambiado. Una mejor penetración en el Misterio de la Iglesia y una mayor adaptación a las circunstancias concretas de la historia le han impuesto al sacerdote una profunda revisión de sus estructuras mentales, en sus hábitos tradicionales, en sus actitudes pastorales. Se han modificado sus relaciones con los laicos y con el mundo. Ya no es el único dueño de la misión salvífica de la

Iglesia. Ya no posee el monopolio de la verdad, de la palabra, del profetismo. No es el único sacerdote. No es el único apóstol. Todo el Pueblo de Dios es sacerdotal, profético y real.

Entonces se pregunta con sinceridad ante Dios quién es él, qué significa para el mundo su existencia, cuál es su misión específica en la Iglesia. Con frecuencia no se formula explícitamente estas preguntas. Pero las padece en su interior sin expresarlas.

En el fondo, el problema es éste: *su identidad sacerdotal*. En el momento de la promoción del laicado, ¿no se oscurece un poco la figura del sacerdote ministerial? Cuando se urge tanto a la Iglesia que se incorpore al proceso de la historia y se encarne en la comunidad humana, ¿qué sentido tiene la existencia de este hombre segregado del mundo, ajeno a una profesión y a una familia?

Por eso hace falta profundizar la naturaleza y la misión del sacerdote ministerial. Buscar las líneas fundamentales para una auténtica Teología del Presbítero. Creo que ello es sólo posible desde esta triple perspectiva:

- I — El Sacerdocio único de Cristo;
- II — La Iglesia Pueblo Sacerdotal;
- III — El Servidor de la comunidad.

I — EL SACERDOCIO ÚNICO DE CRISTO

6. — No entenderemos nunca al sacerdote si lo desvinculamos de la *consagración y misión* de Cristo. De su relación esencial y directa con la Persona de Cristo único Sacerdote.

Todo arranca de aquí: “Como el Padre me amó, Yo también os he amado a vosotros” (*Jn.*, 15, 9). “Como el Padre me envió, también Yo os envío” (*Jn.*, 20, 21).

Esto explica la trascendencia única de nuestra misión. No sucedemos a Cristo. Lo prolongamos. No hay más que un único y eterno sacerdote: Cristo. Pero El vive en nosotros y actúa por nuestro ministerio. Obraremos siempre “in persona Christi”: sea que anunciemos la Palabra, celebremos la Eucaristía o conduzcamos la comunidad de los creyentes. Nuestra misión es ésta: hacer posible que Cristo siga manifestándose en la historia como “el único Mediador entre Dios y los hombres” (1 *Tim.*, 2, 5); “el único que salva” (*Hechos*, 4, 12).

Esto explica también el carácter definitivo de nuestra consagración. Algo ha sido cambiado de modo absoluto en nuestro interior. Hemos quedado marcados para siempre con “el sello” de Cristo. Seguimos siendo frágiles y necesitamos ofrecer cotidianamente sacrificios “por los pecados propios igual que por los del pueblo” (*Hebr.*, 5, 3). Pero el Espíritu Santo nos configuró de un modo esencialmente nuevo a Jesucristo y nos consagró de un modo irrevocable a Dios. “Los presbíteros,

por la unción del Espíritu Santo, quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote, de tal forma que puedan obrar en la persona de Cristo Cabeza" (*P. O.*, 2). No es una simple destinación externa para el cumplimiento transitorio de una función. Es la comunicación interna de poderes irrevocables que capacitan para reproducir "la imagen de Cristo, Sumo y eterno Sacerdote" y participar en su oficio de "único Mediador" (*L. G.*, 28).

Esto explica también nuestra seguridad y compromiso. Cristo vive en nosotros para que lo comuniquemos y obremos en su nombre. Nuestro ministerio arranca de una elección amorosa y de un llamado definitivo. No se trata de un gusto personal de una iniciativa nuestra o de una exigencia de la comunidad. Se trata de una respuesta generosa a Alguien que nos ha llamado. Y que tiene derecho a esperar la totalidad absoluta de nuestra respuesta. "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que Yo os he elegido a vosotros, y os he destinado a que vayáis y déis fruto" (*Jn.*, 15-16). Estas palabras nos tranquilizan (Cristo sabía nuestra pobreza), pero también nos comprometen.

7. — El Concilio conecta siempre el ministerio sacerdotal con la *consagración y misión de Cristo* (*L. G.*, 28; *C. D.*, 1; *P. O.*, 2). Aquel a quien el Padre "santificó y envió al mundo" (*Jn.*, 10, 36), nos hizo partícipes de su ministerio.

Es preciso insistir un poco en esta *consagración y misión* sacerdotal de Cristo.

La carta a los Hebreos —que nos describe el Sacerdocio único de Cristo— subraya particularmente tres aspectos:

a) La *consumación* del sacerdocio de Cristo. Pertenece esencialmente a la misión del sacerdote llevar la comunidad al reposo definitivo de Dios (en esto también Cristo es superior a Moisés). Cristo asegura inicialmente la llegada al Padre de todos los hombres a través de su propia humanidad glorificada. "Teniendo, pues, tal Sumo Sacerdote que *penetró los cielos* —Jesús, el Hijo de Dios— mantengamos firmes la fe que profesamos" (*Hebr.*, 4, 14). "Presentóse Cristo como Sumo Sacerdote de los *bienes futuros*, a través de una Tienda mayor y más perfecta... y *penetró en el santuario* una vez para siempre... consiguiendo una redención eterna" (*Hebr.*, 9, 11, 24).

Lo fundamental es esto: que la humanidad glorificada de Cristo nos asegura la redención y la comunicación de los bienes futuros. "*Este es el punto capital* de cuanto venimos diciendo, que tenemos un Sumo Sacerdote tal, que *se sentó a la diestra* del trono de la Majestad en los cielos" (*Hebr.*, 8, 1).

Este aspecto ilumina la trascendencia esencial de nuestro ministerio. Realizamos nuestro sacerdocio en la historia. Pero no somos sacerdotes para el tiempo ni para los bienes visibles. Nos sentimos solida-

rios con los hombres. Pero nuestra misión se ubica en la línea del *sacramento*: expresamos y comunicamos la *vida eterna* que ya nos ha sido en parte anticipada.

b) Lo profundamente *humano* del Sacerdocio de Cristo. “Por eso tuvo que *asemejarse en todo a sus hermanos*, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo” (*Hebr.*, 2, 17, 18). “No tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino *probado en todo igual que nosotros*, excepto en el pecado” (*Hebr.*, 4, 15). Por lo mismo Cristo asume la debilidad de nuestra carne, la intensidad de la cruz, el gusto de la muerte. Aprende a obedecer “en la escuela del sufrimiento” (*Hebr.*, 5, 8).

Este aspecto nos lo acerca mucho a Cristo. Lo introduce plenamente en el corazón de los hombres. Ilumina, además la problemática esencialmente humana de los sacerdotes. Todo sacerdote es entresacado de los hombres y vuelto a los hombres (*Hebr.*, 5, 1). Deberá ser un “segregado” pero no un “separado”. “No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida más que de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres si permanecieran extraños a su vida y a sus condiciones” (*P. O.*, 3).

Es decir, lo humano en el Sacerdocio de Cristo explica nuestra debilidad y al mismo tiempo urge y orienta nuestra inserción en el mundo.

c) La *perennidad* del Sacerdocio de Cristo. Su Sacerdocio es único y se prolonga ahora en los ministros elegidos. “Este posee un sacerdocio perpetuo porque permanece para siempre” (*Hebr.*, 7, 25). La carta a los Hebreos insiste en que Cristo se ofreció “de una vez para siempre” (*Hebr.*, 7, 27; 10, 10), que se trata de “un solo sacrificio”, de “una sola oblación”, mediante la cual “ha llevado a la perfección para siempre a los santificados” (*Hebr.*, 10, 11-14), y “se convirtió en causa de salvación eterna” (*Hebr.*, 5, 9).

El único Sacerdote es Cristo. La única Víctima es Cristo. Nosotros participamos en su sacerdocio de un modo nuevo (también en condición de víctima) y nos sentimos especialmente revestidos de su Persona sus poderes y sus funciones.

Esto nos tranquiliza porque El “está siempre vivo”. Pero también nos compromete porque El es “santo, inocente, incontaminado” (*Hebr.*, 7, 25, 26). Nos mantiene en una esencial actitud de humildad y dependencia: somos simplemente el Sacramento del Sacerdocio único de Cristo.

8. — Conviene subrayar ahora la actitud fundamental del alma sacerdotal de Cristo: Cristo es esencialmente “el *enviado*” del Padre. Por eso obrará siempre en la línea de ese envío. No vino para hacer su voluntad sino la del Padre que lo ha enviado (*Jn.*, 3, 34; 5, 30; 6, 38).

La Palabra que anuncia no es suya sino del que lo ha enviado (*Jn.*, 14, 24).

Lo que interesa a Cristo es "la gloria del Padre". Es el movimiento radical de su sacerdocio. "Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar" (*Jn.*, 17, 4). Cristo se manifiesta como el "camino" al Padre, la "imagen" del Padre, "una sola cosa" con el Padre (*Jn.*, 14, 5-11). Irá a la cruz "para que conozca el mundo que amo al Padre" (*Jn.*, 14, 31).

Pero el Padre envió a su Hijo al mundo "para que el mundo *se salve por El*" (*Jn.*, 3, 17). La salvación plena de los hombres entra en el dinamismo esencial del sacerdocio único de Cristo. No vino a llamar a los justos sino a los pecadores (*Mt.*, 9, 13). Fue enviado a buscar las ovejas perdidas de la casa de Israel (*Mt.*, 15, 24). Cristo anuncia la Buena Nueva del Reino (*Mt.*, 1, 15), "quita el pecado del mundo" (*Jn.*, 1, 29), cura a los enfermos, expulsa a los demonios y resucita a los muertos. Todo esto es tarea sacerdotal. Tiende a salvar al hombre y al mundo. A hacer que todas las cosas queden definitivamente recapituladas en El (*Ef.*, 1, 10).

9. — El sacerdocio de Cristo se inscribe en la línea del *servidor de Yavé* (*Is.*, 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12).

Es ungido por el Espíritu y enviado por el Padre para "anunciar la Buena Nueva a los pobres, vendar los corazones rotos, proclamar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad" (*Is.*, 6, 1; *Lc.*, 4, 18-19).

La misión del Siervo es "ser alianza del pueblo y luz de las gentes, abrir los ojos ciegos, sacar del calabozo al preso, de la cárcel a los que viven en tinieblas" (*Is.*, 42, 6-7).

Será preciso que el Siervo pase por el misterio de una cruz y de una muerte. Sólo así "verá luz y justificará a muchos" (*Is.*, 53, 11). Deberá ser "varón de dolores y sabedor de dolencias", "herido por nuestras rebeldías, y molido por nuestras culpas", "entregado a expiación" para poder ver descendencia.

Es el camino pascual del sacerdocio de Cristo. Allí tiene esencialmente que desembocar. El mismo se nos describe como el que "no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (*Mt.*, 20, 28).

Pero el fruto sacerdotal por excelencia del Misterio Pascual de Jesucristo ha sido la comunicación del Espíritu Santo.

10. — El sacerdocio de Cristo está marcado —en sus tres etapas principales— por una especial presencia y efusión del Espíritu Santo.

a) *La Encarnación* señala el comienzo del sacerdocio de Cristo. Allí es consagrado sacerdote, en el seno virginal de Nuestra Señora por virtud del Espíritu Santo (*Lc.*, 1, 35). Es la unción predicha para el

Siervo de Yavé (*Is.*, 42, 1; 61, 1). Cristo recibe entonces la plenitud del Espíritu (*Is.*, 11, 2).

b) *La Teofanía del Jordán* indica la iniciación del ministerio apostólico y misionero de Cristo Sacerdote. Sobre El descende el Espíritu Santo, en forma visible, como un signo de la completa efusión del Espíritu de profecía (*Lc.*, 3, 22). La vida pública de Cristo (su ministerio sacerdotal hecho de palabras y de gestos salvíficos) se hará bajo la conducción permanente del Espíritu.

c) *El Misterio Pascual* —muerte, resurrección, ascensión— marca la culminación del sacerdocio de Cristo. Cristo —Mediador único de la Alianza Nueva— se ofrecerá a Sí mismo a Dios “por el Espíritu eterno” a fin de purificarnos con su Sangre y convertirnos en culto del Dios vivo (*Hebr.*, 9, 14).

Mediador de la Nueva Alianza —que es la Alianza del Espíritu— Cristo glorificado a la derecha del Padre comunicará a los hombres (a toda la creación) el fruto esencial de su sacerdocio: el Espíritu Santo. Por eso Pentecostés es el acontecimiento sacerdotal por excelencia: consuma el misterio sacerdotal de Cristo, consagra definitivamente a los apóstoles para el ministerio y forma en el Pueblo de Dios la comunidad profética y sacerdotal de los tiempos mesiánicos.

II — LA IGLESIA, PUEBLO SACERDOTAL

11. — El sacerdocio único de Cristo pasa, ante todo, a la *totalidad del Pueblo de Dios*. Es toda la Iglesia la que es constituida —mediante la comunicación del Espíritu de Pentecostés— en Cuerpo Sacerdotal de Cristo.

Esto es explícito en la doctrina del Concilio: “El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo, hizo partícipe a *todo su Cuerpo místico* de la unción del Espíritu con que El está ungido; puesto que en *El todos los fieles* se constituyen en *sacerdocio santo y real*, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales, y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable” (*P. O.*, 2).

“Cristo, Señor, Pontífice tomado de entre los hombres, a *su nuevo Pueblo lo hizo reino y sacerdotes* para Dios, su Padre” (*L. G.*, 10).

El sacerdote ministerial surge de un Pueblo sacerdotal y es destinado a su servicio. La misión esencial del sacerdote será “el ministerio” de esta comunidad sacerdotal. No es que la elección y los poderes vengan de la comunidad. “Nadie se arroga esta dignidad, si no es llamado por Dios” (*Hebr.*, 5, 4). El “don espiritual” que nos capacita para el ministerio nos ha sido conferido “por la imposición de las manos del presbiterio” (1 *Tim.*, 4, 14; 2 *Tim.*, 1, 6). Es Cristo quien nos envía desde el Padre al Espíritu que nos hace “testigos” de su Pascua (*Hechos*, 1, 8).

Pero Cristo nos elige del seno de la comunidad de sus discípulos (*Lc.*, 6, 13). “Llamó a los que El quiso” (*Mc.*, 3, 13) y después de haberlos instruido y revestido de poderes especiales, los envió a proclamar que “el Reino de los cielos está cerca” (*Mt.*, 10, 7). El proceso de Cristo es éste: la comunidad, los doce, Pedro.

El sacerdote actúa sólo en nombre de Cristo quien lo reviste del poder sagrado del Orden para ofrecer el sacrificio, perdonar los pecados y hacer que los fieles se congreguen todos en un solo cuerpo (*P. O.*, 2). De todos modos —en el comienzo y en el término de su tarea— la vida y el ministerio de los presbíteros están esencialmente relacionados con la comunidad cristiana sacerdotal, profética y real.

12. — Es preciso, por lo mismo, subrayar las riquezas y exigencias de este Pueblo de Dios Sacerdotal. Dios pudo salvarnos individualmente. Pero quiso hacernos, en Cristo, un solo Pueblo santo. Un pueblo consagrado, de exclusiva pertenencia de Dios, insertado en la historia y la comunidad humana. Un Pueblo mesiánico que es “germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano” (*L. G.*, 9). Un Pueblo que es esencialmente “comunidad” de vida, de caridad y de verdad.

Es importante subrayar esta idea de “comunidad” en la totalidad de los miembros de la Iglesia. Es la comunión con Dios, con los cristianos, con el mundo. La Iglesia —Pueblo Sacerdotal— se encarna en el mundo para redimirlo. Pero sólo lo hace como comunidad cristiana, signo de la presencia del Señor (*A. G.*, 15).

Nuestro ministerio sacerdotal está esencialmente relacionado con la Iglesia como comunión. Porque al sacerdote le corresponde precisamente realizar y presidir esta comunión, como expresión visible del Espíritu, que es “el principio de la unidad en la comunión” (*L. G.*, 13).

Además, se entenderán mejor las exigencias sacerdotales de comunión con el Obispo, los presbíteros y los laicos. Hay una comunidad cristiana elemental a la que todos igualmente pertenecemos, en la que todos tenemos una misma dignidad de hijos, una misma vocación de santos, una misma responsabilidad de apóstoles. Aunque sean distintos los carismas y diferentes las funciones.

13. — Este Pueblo único es sacerdotal. Dios nos hizo “un Reino de sacerdotes” (*Apoc.*, 1, 6; 5, 10). Ya en la Antigua Alianza fue preparado: “Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (*Ex.*, 19, 6). Pero fue definitivamente constituido en Cristo. Sobre El, “piedra viva”, fuimos edificados “para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo”. Es el Pueblo de Dios que formamos como “linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de

Aquel que nos ha llamado de las tinieblas a su luz “admirable” (*I Ped.*, 2, 4-10).

Señalaremos algunas riquezas de este sacerdocio común de los fieles.

“Es una verdadera participación —aunque esencialmente distinta de la del sacerdote ministerial— en el único sacerdocio de Cristo” (*L. G.*, 10). Cada bautizado ha sido realmente consagrado por la unción del Espíritu para un sacerdocio santo. Por lo mismo, todo en la vida del cristiano es esencialmente sacerdotal. Todo adquiere la dimensión sacerdotal del alma de Cristo: la gloria del Padre y la redención del mundo.

En virtud de este sacerdocio real cada cristiano (todo el Pueblo de Dios) concurre activamente “en la oblación de la Eucaristía” y ofrece su cuerpo a Dios como “víctima viva y verdadero culto espiritual” (*Rom.*, 12, 1). Esto impone al cristiano el deber de una progresiva configuración a Cristo, un crecimiento en la santidad, que es el modo fundamental de ir poniendo en acción el sacerdocio recibido.

En virtud también de este sacerdocio los cristianos “consagran a Dios al mundo mismo” (*L. G.*, 34). La construcción cotidiana de la ciudad temporal se convierte en ofrenda espiritual agradable a Dios por Jesucristo (*I Ped.*, 2, 5), porque es hecha por hombres “consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo” (*L. G.*, 34).

14. — El sacerdocio de Cristo en su Iglesia es esencialmente profético y real. Es todo el Pueblo de Dios el que “participa del don profético de Cristo” (*L. G.*, 12). Los carismas los distribuye el Espíritu en la Iglesia “como El quiere” (*I Cor.*, 12, 11). Esto nos sugiere tres cosas:

a) que el Pueblo de Dios tiene “el sentido de la fe” y la universalidad de los fieles “no puede fallar en sus creencias” (*L. G.*, 12). Corresponde, por consiguiente, al sacerdote (también al Obispo) auscultar este sentido profético del Pueblo;

b) que el sacerdocio común de los fieles tiende a la proclamación de “las maravillas de Dios” (*Hechos*, 2, 11), al anuncio de “Aquel que nos llamó de las tinieblas a su luz admirable” (*I Ped.*, 2, 9). El testimonio de la Pascua es exigencia de la consagración bautismal y de la unción del Espíritu de la Promesa (*Hechos* 1, 8). El Pueblo de Dios —que ha recibido “la unción del Santo” (*I Jn.*, 2, 20)— tiene siempre algo que decir: al mundo y a los Pastores;

c) que el sacerdote ministerial —al servicio de la comunidad sacerdotal de los creyentes— debe llevar a los cristianos a la madurez de su fe, a la perfección de su caridad, al compromiso activo de su esperanza. Es decir, que el sacerdote ha recibido “el ministerio de la comunidad” (*L. G.*, 20) para *hacer* el Pueblo Sacerdotal de Dios.

15. — Algo más deberíamos añadir. Si toda la Iglesia es Pueblo Sacerdotal de Dios, la extraordinaria grandeza del presbítero es su

“diaconía” o su “servicio”. *Presidimos* en nombre del Señor *para hacer su comunión*. La riqueza de la Palabra y el poder del Sacramento que nos han sido encomendados es simplemente como a “servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios” (1 *Cor.*, 4, 1). Lo único que se nos pide es fidelidad a nuestro ministerio. No puede haber en nuestra existencia o acción algo que nos distancie de la comunidad. Lo que nos distingue es el “servicio” que nace de una consagración. “Siervos vuestros por Jesús” (2 *Cor.*, 4, 5).

Pero también es cierto que la comunidad cristiana —de cuyo seno sacerdotal surge el ministro que la preside— es responsable de la grandeza espiritual y de la fecundidad apostólica de sus presbíteros. A todo el Pueblo de Dios interesa que sus ministros sean verdaderamente una presencia encarnada del Señor. De todo el Pueblo Sacerdotal depende que los sacerdotes seamos exclusivamente los “servidores de Jesucristo” (*Rom.*, 1, 1) para anunciar el Evangelio de Dios.

No es que los sacerdotes dependan, en su eficacia ministerial como en sus poderes, de la comunidad cristiana. Pero sí que ella tiene una responsabilidad especial en la santidad de sus pastores, en la fecundidad de sus tareas. De todos modos el ministerio sacerdotal no se concibe sino como el Servicio de Cristo para la construcción de su Pueblo.

III — EL SERVIDOR DE LA COMUNIDAD

16. — Los polos que definen la vida y el ministerio de los sacerdotes son *Cristo* y la *Comunidad*. Dicho de otra manera, son Dios y el Mundo. El sacerdote es el hombre enviado por Dios para redimir a sus hermanos. Es una frase demasiado repetida. Pero el sacerdote no tiene sentido sin Cristo y sin los hombres. Es siervo de Cristo para los hombres. O servidor de los hombres para la gloria del Padre. Por eso el sacerdote es presencia de Dios. Pero también es síntesis de lo humano.

Esencialmente la figura del sacerdote —paradójica figura de lo Absoluto en un mundo secularizado— se inserta en una triple comunidad: la *cristiana* (el Pueblo sacerdotal del que surge y al que sirve), la *sacerdotal* (la fraternidad sacramental del presbítero con su Obispo) y la *humana* (el mundo de los hombres y su historia). No se concibe el sacerdote sino en relación fundamental con la comunidad. El mismo es el hombre que expresa y realiza la comunión. Es el Sacramento de Cristo que une lo humano con lo divino.

¿Puede entenderse un sacerdote que no sea, como Cristo, “imagen del Dios invisible” (*Col.*, 1, 15)? ¿Puede entenderse un sacerdote que no sea “semejante en todo a sus hermanos” (*Hebr.*, 2, 17)?

Plenamente *hombre*: con su riqueza y sus riesgos, con su potencia y sus límites, con su capacidad dolorosa de comprender y de errar. Dispuesto a entender nuestras debilidades (porque El mismo las pa-

dece), a saborear el sufrimiento y la muerte, a asumir las angustias y esperanzas de los hombres. “Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (G. S., 1).

Pero, también, plenamente *Cristo*: con su serenidad y su fuerza, con su inmólación y su ofrenda, con su donación y su servicio. Viendo sólo para la gloria del Padre en la generosa entrega a los hermanos. Saboreando el gusto de la cruz (*Gal.*, 6, 14) y de dar la vida por los amigos (*Jn.*, 15, 13).

17. — Podríamos describir al sacerdote como: el *hombre* particularmente *elegido* por el Señor y *consagrado* por el Espíritu —que lo configura a Cristo *Sumo Sacerdote* y lo hace ministro de Cristo *Cabeza*, mediante una potestad *sagrada*— para *servir* al Pueblo Sacerdotal de Dios, en orden a la *formación* de una auténtica *comunidad de salvación*.

Explicemos un poco esta descripción provisoria.

—Lo *humano* es esencial al sacerdote. Cristo, para serlo, debió asumir la fragilidad de nuestra carne. “Tomado entre los hombres” (*Hebr.*, 5, 1).

—Pero es un hombre *llamado*. “Yo os elegí a vosotros” (*Jn.*, 15, 16). Es el misterio de una respuesta definitiva, de un compromiso irrevocable. El Señor tiene derecho a elegir de una manera absoluta. Lo hizo con los Apóstoles.

—La *unción* del Espíritu Santo lo consagra para siempre. Lo sella en Cristo para la eternidad. No es una destinación transitoria. Toca la esencia de su ser y lo transforma. Además es una consagración que lo afirma y compromete. Lo hace fundamentalmente santo y santificador. Lo convierte en instrumento del Espíritu.

—El Sacerdote queda configurado a Cristo *Sacerdote* (partícipe de su mediación única) y ministro de Cristo *Cabeza*. Le toca armar y presidir la comunidad. Vivificarla siempre mediante el don del Espíritu.

—Se le confiere al sacerdote una potestad sagrada. No es un simple título o función. Celebrar la Eucaristía, perdonar los pecados, anunciar de modo original el Reino, conducir seguramente los hombres al Padre, supone un poder nuevo y exclusivo que es comunicado al sacerdote por la infusión particular del Espíritu.

—Pero lo propio del sacerdote es *servir*. Ante todo a Cristo. Desde allí, al Pueblo Sacerdotal y a toda la comunidad humana. No se entiende el ministerio sacerdotal sino en la línea esencial de la “*diacónía*”. También él, como Cristo, “no vino a ser servido sino a servir” (*Mt.*, 20, 28). “No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús” (2 *Cor.*, 4, 5).

—El servicio sacerdotal se concreta en la formación de una *comunidad de salvación*. La Palabra, la Eucaristía, la Autoridad Sagrada, tienden esencialmente a esto: a crear una “comunidad de fe, de esperanza, de caridad” (*L. G.*, 8). El sacerdote es el hombre que hace la comunión: de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Es signo del Espíritu Santo que es, en la Iglesia, “principio de unidad en la comunión” (*L. G.*, 13). No se trata simplemente de una comunidad de salvados. Se trata esencialmente de una Iglesia que es “Sacramento universal de salvación” (*L. G.*, 48).

18. —Lo específico del sacerdote —lo que lo distingue del laico y religioso, lo que lo asimila al Obispo— es *construir y presidir* la comunidad. Ejerciendo el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, el sacerdote congrega “la familia de Dios como una fraternidad animada y dirigida hacia la unidad” (*L. G.*, 28). Si Cristo constituye ministros en su Iglesia, en favor de los hombres, es para que los fieles “se fundan en un solo cuerpo” (*P. O.*, 2).

A esto tiende el ministerio de la *Palabra*. “El Pueblo de Dios se congrega, ante todo, por la palabra del Dios vivo, que absolutamente hay que esperar de la boca de los sacerdotes” (*P. O.*, 4). Este es el primer servicio —hoy tan absolutamente imprescindible— del sacerdote a los hombres. Anunciar a los hombres a Jesús. Proclamarles la Buena Nueva del Reino. Llamarlos a la conversión. Esta es su “obligación principal” para constituir e incrementar el Pueblo de Dios (*P. O.*, 2).

A esto también tiende la celebración de la *Eucaristía*, “fuente y cima de toda evangelización” (*P. O.*, 5). No hay auténtica comunidad cristiana “si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada Eucaristía” (*P. O.*, 6). Por eso culmina aquí “el ministerio de los presbíteros” (*P. O.*, 2). Porque “su oficio sagrado lo ejercitan sobre todo en el culto eucarístico o comunión” (*L. G.*, 28).

Finalmente la tarea del *pastor* “no se limita al cuidado particular de los fieles, sino que se extiende propiamente también a la formación de la auténtica comunidad cristiana” (*P. O.*, 6).

Para ello es preciso que el sacerdote sepa discernir los carismas y armonizarlos. Es preciso, también, que sea un auténtico “educador de la fe” que lleve a los cristianos a “cultivar su propia vocación” y a que vivan con “la libertad con que Cristo nos liberó” (*P. O.*, 6).

No se trata de presidir la comunidad como quien manda, sino como quien sirve.

19. —Para entender bien la Teología del Presbítero hay que subrayar todavía estas tres cosas:

a) *Cristo*, cuya consagración y misión participa. Hay que ubicar al sacerdote esencialmente en la línea del “santificado y enviado”. En la perspectiva esencial del Servidor de Yavé. Hay que analizar a fondo

los cuatro cánticos de Isaías. Allí el sacerdote se nos presenta como: el elegido, formado y consagrado por el Espíritu; llamado para alianza del pueblo y luz de las gentes; que recibió oído y lengua de discípulo; que no esquivó el hombro a la cruz; que cargó con la dolencia de todos los hombres; que esperó, en la tarde de la crucifixión, la madrugada de la Pascua.

b) El *Obispo*, cuya "función ministerial se ha confiado a los presbíteros" (*P. O.*, 2). No se entiende la función sacerdotal sin el Obispo. "En los Obispos, a quienes asisten los presbíteros, Jesucristo Nuestro Señor está presente" (*L. G.*, 21). Los Obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad" (*L. G.*, 20).

Los sacerdotes son ungidos por el Espíritu Santo como "próvidos colaboradores del orden episcopal, como ayuda e instrumento suyo llamados para servir al Pueblo de Dios" (*L. G.*, 28). Por la fundamental comunión en el mismo sacerdocio y ministerio, los obispos deberán considerar a sus sacerdotes "como hermanos y amigos". Algo más todavía: "como necesarios colaboradores y consejeros en el ministerio" (*P. O.*, 7). Esto es serio, ciertamente. Los presbíteros "hacen presente al Obispo" (*L. G.*, 28) en sus celebraciones. Pero el Obispo no puede obrar sin sus presbíteros.

Desde la comunión episcopal se entiende la relación de los sacerdotes entre sí. No los une una simple amistad profesional o una común necesidad pastoral. Están unidos por una "íntima fraternidad sacramental" (*P. O.*, 8). No se concibe un sacerdote solo o cerrado. La soledad sacerdotal es un contrasentido. La auténtica amistad sacerdotal no es una simple necesidad humana. Es una intrínseca exigencia sacramental.

c) La *comunidad humana*, a cuya salvación está destinado el sacerdote. Su servicio al Pueblo de Dios es para comprometerlo en la salvación de los hombres. No puede el sacerdote sentirse "extraño" a los hombres. Dios tiene que darle una capacidad muy honda para entenderlos, una generosidad original para entregarse.

A los laicos los deberá considerar como "discípulos del Señor, hermanos entre hermanos" (*P. O.*, 9). Ciertamente deberá sentir su responsabilidad única de "padre y maestro". Los deberá permanentemente engendrar en Cristo y hacer madurar en el Evangelio (*I Cor.*, 4, 15). Pero sentirá en lo hondo la fundamental comunión cristiana. "Para vosotros soy el Obispo. Con vosotros, el cristiano" (S. Agustín).

El sacerdote —sacramento de Cristo y miembro de la comunidad humana— deberá sentir el gozo de la presencia del Señor y la expectativa ansiosa de los hombres. El está para descifrar evangélicamente al mundo, comprender a los hombres y entregarles salvadoramente a Jesucristo.

20. — Podemos comprender ahora la *identidad esencial* de los presbíteros. Señalar lo específico que distingue el sacerdocio ministerial del sacerdocio común de los cristianos. Ambos participan en el único sacerdocio de Cristo. Ambos se relacionan con la misión salvífica de la Iglesia. Se ordenan el uno para el otro. Pero “*su diferencia es esencial, no sólo gradual*”. (L. G., 10).

Lo *específicamente* distinto del sacerdocio ministerial podríamos describirlo así:

a) es una consagración especial que nos *configura a Cristo Sacerdote*, para obrar *públicamente* en la *persona de Cristo Cabeza* (P. O., 2);

b) la unción del Espíritu Santo nos marca con un *carácter especial* y nos confiere una *potestad sagrada* (L. G., 10; P. O., 2) que nos capacita “*para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados*”, en orden a que *los fieles se fundan en un solo cuerpo* (P. O., 2);

c) nos destina esencialmente —participando en la consagración y misión del Obispo— al *ministerio de la comunidad* (L. G., 20). Lo específicamente nuestro es esto: servir al Pueblo Sacerdotal construyéndolo y presidiéndolo como comunión en Cristo.

“*El sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, forma y rige al Pueblo Sacerdotal, realiza en la persona de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo*” (L. G., 10). “*El ministerio de los presbíteros, por estar unido al Orden episcopal, participa de la autoridad con que Cristo mismo forma, santifica y rige su Cuerpo*” (P. O., 2).

CONCLUSIÓN

21. — Nos preguntamos al terminar: ¿tiene sentido el sacerdote en un mundo secularizado? ¿Sigue siendo “el hombre de Dios”? ¿Esperan algo de él los despreocupados hombres de nuestro tiempo? ¿Tiene algo específico que hacer en una Iglesia que es toda ella Pueblo Sacerdotal y que promueve tan intensamente el apostolado de los laicos?

Para entender la respuesta hemos de sintetizar algunas cosas descritas:

—El sacerdote sólo se entiende desde *Cristo y para el servicio de la comunidad*. Consagrado por el Espíritu y enviado por el Padre para que sea, como Cristo, “*imagen de Dios invisible*” (Col., 1, 15). Más que nunca debe ser “*el hombre de Dios*”; pero del Dios verdadero del Evangelio: del Dios que es Padre, del Dios que es Amor, del Dios que entró en la historia para asumirla y recapitular en sí todas las cosas. El mundo sólo rechaza al Dios *despreocupado* de los hombres, *extraño* a sus problemas, *alejado* de la historia.

—Enviado por el Padre para salvar al mundo, el sacerdote reviste esencialmente la imagen de Cristo, “*el Servidor de Yavé*”. Ha sido des-

tinado para “alianza del pueblo y luz de las gentes”. Debe tener una inmensa capacidad para asumir “las culpas, las dolencias, las heridas” de los hombres. El modo concreto de servir es “dar la vida”. En este sentido debe ser “el hombre de los hombres”.

—El sacerdote es esencialmente “el *hombre de la comunidad*”: de la comunidad *cristiana* a la que forma y preside, de la comunidad *humana* a la que sirve y asume, de la comunidad *sacerdotal* en la que se siente sacramentalmente insertado como “hermano y amigo”, como “próvido cooperador”, como “órgano y ayuda”, como “necesario consejero” del obispo.

El Pueblo sacerdotal espera mucho de los sacerdotes. Más que nunca sin duda. La madurez cristiana de los laicos —su compromiso evangélico en el mundo— está exigiendo el servicio irremplazable de la Palabra y la Eucaristía del sacerdote. Pero una Palabra que ha sido antes engendrada en el corazón por el Espíritu. Una Eucaristía que ha sido profundamente asimilada.

Sólo así se construye la comunidad y se forman los testigos. Sólo así comprenderán los hombres que “Dios ha visitado a su pueblo” (*Lc.*, 7, 16).

EDUARDO F. PIRONIO

Obispo

Secretario general del CELAM

“PONER LA OTRA MEJILLA”

Estudio sobre la redacción de *Mat.*, 5, 39-41 y *Luc.*, 6, 29-30

Una cachetada es un insulto. Y en la opinión popular, un hombre que se precie de tal no puede permanecer callado ante quien lo golpea. Toda afrenta exige una respuesta, preferentemente efectiva. Es por eso que en muchas partes se ha institucionalizado el “duelo”, para lavar esta clase de ofensas.

Sin embargo, en el Evangelio se encuentra un enigmático precepto del Señor, que impone a sus fieles la obligación de no responder de ninguna manera a quien los ofende. O en todo caso, responder “poniendo la otra mejilla”. Pero como sucede con las fulminantes máximas del Evangelio, ésta también ha sido condenada a exaltadas interpretaciones literalistas, que la han vaciado de su contenido, o por el contrario se la ha “interpretado” en tal grado, que ha quedado reducida a la categoría de “exageración oriental” que no se debe tomar muy en serio.

Haciéndose cargo del riesgo que significa la pretensión de engrosar la ya abultada bibliografía sobre este texto bíblico, el presente artículo se propone estudiar el “logion” sobre el golpe en la mejilla, comparando entre sí las redacciones de San Mateo y de San Lucas.

SAN MATEO 5, 39-42

En la parte central del discurso inaugural de Jesús (caps. 5-7), se encuentra la perícopa donde se comparan las exigencias de la Ley mosaica con las que introduce el Señor al proclamar el Reino de los Cielos (5, 20-48). El texto está construido sobre un esquema muy simple que se repite seis veces:

- a) “Ustedes han oído que se dijo... (texto del Pentateuco)”.
- b) “Pero yo les digo... (nueva exigencia del Reino)”.

Las prescripciones de la Ley que reciben correcciones o mayores exigencias por parte de Jesús, corresponden a los siguientes tópicos:

Mt., 5, 21: Homicidio = *Ex.*, 20, 13; 21, 12; *Lv.*, 24, 17; *Dt.*, 17, 8-13.

27: Adulterio = *Ex.*, 20, 14.

31: Divorcio = *Dt.*, 24, 1.

33: Juramento = *Ex.*, 20, 7; *Lv.*, 19, 12; *Num.*, 30, 3; *Dt.*, 23, 22.

38: Justicia = *Ex.*, 21, 24; *Lv.*, 24, 19; *Dt.*, 19, 21.

43: Amor al prójimo = *Lv.*, 19, 18.

El “logion” que es objeto de este trabajo se encuentra en la quinta antítesis (5, 38–42), que trata sobre la aplicación de la Ley del Talión. El texto no tiene variantes notables que puedan alterar su sentido, y se puede traducir de la siguiente manera:

38. Ustedes han oído que se dijo: “Ojo por ojo, y diente por diente”.

39. Pero yo en cambio les digo: “No resistir al que hace daño”, por el contrario, a cualquiera que te da un golpe en la mejilla derecha, ofrécele también la otra; 40. a quien quiere iniciar un juicio para quitarte la túnica, dale también la capa; 41. y si alguien te obliga a llevar una carga un kilómetro, camina con él dos.

42. Dale al que te pide, y no vuelvas la espalda al que quiere que le prestes algo.

Como se ve, el “logion” del v. 39 es presentado como antítesis del texto del Pentateuco llamado comúnmente “Ley del Talión”: “Ojo por ojo, y diente por diente”.

En el Antiguo Testamento, la venganza, por iniciativa privada, estaba prohibida. El caso del goel (el vengador de sangre) de *Num.*, 35, 19; *Dt.*, 19, 12; etc., configura un caso especial donde cierta venganza queda institucionalizada. Para estos casos, y para la administración de la justicia en general, la Ley del Talión significa una regla de moderación que impide los excesos en la aplicación de las penas a los delincuentes: no se debe imponer una pena mayor (o menor) que el daño que se ha causado. Fuera de estos casos, la venganza no era bien vista, como se puede apreciar en *Lv.*, 19,17; *Prov.*, 20, 22; etc.

En tiempo de Jesús, un escritor como Filón justificaba la aplicación literal de la Ley del Talión:

Merecen ser censurados los legisladores que prescriben, para los malhechores, castigos que no son similares a los crímenes, como por ejemplo multas pecuniarias por asaltos, pérdida de los derechos civiles por herir o mutilar a otra persona, destierro por homicidio voluntario, o prisión por robo. La desigualdad y el desnivel son contrarios al bien público, que busca la verdad. En cambio nuestra ley exhorta a la igualdad, cuando exige que las penas aplicadas a los malhechores deben corresponder a sus acciones, de modo que su propiedad debe sufrir si su delito ha dañado la propiedad del prójimo, o si ha causado un daño corporal debe ser castigado en el cuerpo, determinándose la pena de acuerdo con el miembro, la parte o el sentido afectado. Si su maldad se extendió hasta el hecho de quitar la vida a otro, él también será privado de la vida. Tolerar un sistema en el cual el crimen y el castigo no se corresponden, no tienen el mismo fundamento y pertenecen a diferentes categorías, no es respaldar la legalidad, sino subvertirla. (*De specialibus legibus*, III, 181–182.)

En cambio en Palestina la práctica era mucho menos severa, pues se aplicaba normalmente la compensación pecuniaria. En el Talmud (*Baba Qama*, VIII, 1, 83b) se registra una larga discusión sobre esta materia, y a excepción de uno, todos los demás rabinos coinciden en que se debe aplicar una multa al que mata o causa daños corporales a su prójimo.

De todas maneras, tanto los que sostienen la interpretación rigurosa (como Filón), como los que prefieren la forma mitigada (los Rabinos palestinos), están de acuerdo en que el principio de la Ley del Talión exige que todo delito debe ser castigado con una pena proporcionada.

Jesús establece otra norma, que se opone a la antigua: si antes había que exigir justicia, en el nuevo orden se manda a los cristianos que no opongan resistencia al que obra injustamente: "No resistir al que hace daño".

Mateo continúa su texto mostrando con tres ejemplos prácticos cuál ha de ser la actitud del cristiano ante los asaltos de la injusticia. La ilustración gráfica del principio enunciado por Jesús está dada por el "logion" de 39b-41: la cachetada, el juicio por la túnica y el trabajo forzado.

Mientras que Mateo usa verbos en presente para expresar las actitudes injustas (golpear - iniciar un juicio - obligar), prefiere los verbos en aoristo para expresar la actitud cristiana (presentar la mejilla - entregar la capa - caminar)¹. Los verbos en presente indican acciones actuales, continuadas. En cambio, el aoristo se usa para indicar un acto único, puntual, definitivo, o continuado considerado como único. La redacción de Mateo expresa a través de esta elección de los tiempos verbales que los ataques de la injusticia son actuales, continuados, mientras que la respuesta cristiana es una determinación única y definitiva.

El primer ejemplo: v. 39b. El golpe en la mejilla derecha (un revés), implica una ofensa especial, mucho mayor que una cachetada. Se lee en la Misnah: "Quien da una cachetada a su prójimo, debe pagar una multa de cien monedas de plata; si le da un revés, debe pagar cuatrocientas monedas de plata" (*Baba Qama*, VIII, 4).

El segundo ejemplo: v. 40. Se trata de una cuestión judicial: alguien quiere recurrir a un Tribunal para quitar a un cristiano su túnica. El cristiano, despojado de su vestidura interior, queda solamente con su capa. La actitud aconsejada es evitar el juicio entregando aún aquello que no se le pide, con el riesgo de quedarse sin nada. Es la misma idea que sostiene San Pablo cuando dice a los fieles de Co-

¹ Se encuentra una excepción en el código D y la familia koiné, que para la acción de "golpear" en v. 39b usan el futuro, sin valor especial.

rinto: “¡...pleitean entre hermanos, y esto, delante de los que no creen! Ya está mal que haya litigios entre ustedes: Acaso no es preferible sufrir la injusticia o ser despojado?” (I *Cor.*, 6, 6-7).

El tercer ejemplo: v. 41. Es el trabajo forzado impuesto por la autoridad². Ante la obligación de trabajar para otro sin recibir salario, por una imposición autoritaria, el cristiano debe convertir la opresión en servicio haciendo libremente aquello que no se le pide.

En el v. 42, Mateo ha añadido un masal de sabor sapiencial, con paralelos en el Antiguo Testamento: *Prov.*, 3, 27-28; *Sir.*, 4, 4; etc. No se ve el motivo de su anexión en este lugar, ya que no se refiere a la reacción ante la injusticia, sino a la generosidad ante el que pide. Bultmann³ opina que Mateo ha conservado aquí un masal que ya estaba unido a lo precedente en *Q*.

SAN LUCAS, 6, 27-36

San Lucas conserva el “logion” sobre la cachetada en el discurso paralelo al inaugural del Evangelio de San Mateo. Las modificaciones del texto, así como la ubicación en un contexto inmediato diferente, dan a este “logion” un sentido algo diverso del que tiene en Mateo. Con un cuidadoso trabajo de redacción, Lucas aplica este texto a un momento preciso de la vida de la comunidad cristiana primitiva.

El “logion” (6, 29-30) está incluido en una perícopa que se inicia en 6, 27 y se extiende hasta el v. 36, y que trata sobre el amor a los enemigos. Esta perícopa está compuesta de cuatro breves unidades, que Mateo reproduce en otro orden y con notables divergencias:

- | | | |
|--|-----------------------|----------------------------|
| 1 — Precepto del amor al enemigo | <i>Lc.</i> , 6, 27-28 | <i>Mt.</i> , 5, 44 |
| 2 — La cachetada — La túnica y la capa — Dar al que pide | <i>Lc.</i> , 6, 29-30 | <i>Mt.</i> , 5, 39-42 |
| 3 — La regla de oro | <i>Lc.</i> , 6, 31 | <i>Mt.</i> , 7, 12 |
| 4 — Otra vez el amor al enemigo | <i>Lc.</i> , 6, 32-36 | <i>Mt.</i> , 5, 46-48; 45. |

Lucas introduce esta perícopa sobre el amor a los enemigos con una cláusula redaccional, que la liga íntimamente a lo que precede: “Pero yo les digo a ustedes, que me escuchan...” (v. 27). El texto inmediatamente anterior, enlazado por esta cláusula, se refiere a las persecuciones (v. 26).

Esté v. 26 contiene el cuarto anuncio de desgracia (llamado por algunos: “maldición”) para los que tienen las cualidades opuestas a

² Véase *Mt.*, 27, 32; *Mc.*, 15, 21.

³ *The History of the Synoptic Tradition*: Backwell, Oxford, 1963; p. 83.

las de los beneficiarios de las bienaventuranzas. Lucas dispone las bienaventuranzas y los anuncios de desgracia en forma paralelo:

6,20 : Felices los pobres...	6,24 : Pobres de ustedes, ricos...
6,21a: Felices los que ahora tienen hambre...	6,25a: Pobres de ustedes, los que están saciados...
6,21b: Felices los que ahora lloran...	6,25b: Pobres de ustedes, los que ahora ríen...
6,22 : Ustedes son felices, cuando los odian...	6,26 : Pobres de ustedes, cuando hablen bien de ustedes...

Bienaventuranzas y anuncios de desgracia están redactados siguiendo el mismo esquema:

a) Felices de ustedes...	a) Pobres de ustedes...
b) Porque... (aviso del cambio de situación).	b) Porque... (aviso del cambio de situación).

La cuarta bienaventuranza con su correspondiente anuncio de desgracia no se ajusta a este esquema. En el elemento *a*) ambos tienen una descripción de la situación, que contrasta con el escueto enunciado de los anteriores. En lugar del elemento *b*), en vez del cambio de situación se explica por qué esa situación es motivo de alegría, o de desgracia. El motivo será la participación en la suerte de los Profetas (o de los falsos Profetas): los cristianos deberán alegrarse ante la persecución, porque también los Profetas fueron perseguidos. Hay que alarmarse ante el aplauso de los hombres, porque los falsos profetas también fueron aplaudidos.

En el v. 22 Lucas describe la persecución, enunciando los siguientes elementos: *a*) odio; *b*) exclusión; *c*) insulto; *d*) repudio del nombre. Estos cuatro elementos son mucho más explícitos que los tres que coloca Mateo en el lugar paralelo: *a*) insulto; *b*) persecución; *c*) calumnia (*Mt.*, 5, 11)⁴. En la forma más sintética de Mateo, o en la más explícita de Lucas, se tiene en vista la persecución que debieron afrontar los primeros cristianos desde los primeros días de la Iglesia: exclusión de la sinagoga, odio hasta la muerte, insultos y calumnias, execración del nombre cristiano, tanto por los judíos como por los paganos. Abundan las referencias en el Nuevo Testamento (p. e., *Mt.*, 10, 17-22; 24, 9-14 y paral.; *Lc.* 21, 12-19; *Jn.* 15, 18-25; 16, 2-3). En cuanto a la existencia de un nombre que caracteriza a los cristianos, Lucas es testigo de su existencia en *Hechos*, 11, 26.

Una vez presentada la futura persecución de los seguidores de Cristo, Lucas pasa a describir la actitud que estos cristianos deben tener ante

⁴ En *Mt.*, 5, 11, el códice D ofrece la siguiente lección: "Felices ustedes, cuando sean perseguidos e insultados, y digan contra ustedes toda clase de mal por causa de la justicia". El texto así leído, queda unido muy claramente con la bienaventuranza anterior, pero pierde su referencia explícita a la persecución de los cristianos.

sus perseguidores. Para eso, recurre al texto sobre el amor a los enemigos, que Mateo ha colocado entre las antítesis entre la Antigua y la Nueva Ley (*Mt.*, 5, 43 ss.), según el esquema presentado más arriba. Los dos primeros elementos son los que interesan para el propósito de este artículo: 1º) el precepto del amor a los enemigos (v. 27-28); y 2º) el “logion” sobre la cachetada.

Con cuatro imperativos en tiempo presente se inicia la serie de actos mandados al cristiano que se encuentre en medio de la persecución:

- | | | |
|-----|------------|----------------------|
| 27: | Amen | a los enemigos |
| | Hagan bien | a los que odian |
| 28: | Bendigan | a los que maldicen |
| | Rueguen | por los que injurian |

El tiempo presente de los imperativos da la idea de una actitud constante, de modo que se traduciría correctamente el texto agregando el adverbio “siempre” después de cada imperativo. La serie de preceptos se continúa con el “logion” que es objeto de este estudio, reproducido con variantes notables, con respecto al texto de Mateo:

- 29: A quien te pegue en una mejilla, preséntale también la otra, y a quien te quite el manto, no le niegues la túnica.
- 30: Da a todo el que te pida, y a quien te quite lo tuyo no se lo reclames.

Las particularidades de la redacción de Lucas son las siguientes: Como en los versículos anteriores, y contrastando con Mateo, la presentación de la otra mejilla se expresa con un imperativo en presente, con idea de acción permanente.

No se hace mención de que el golpe sea dado sobre la mejilla derecha. Al no distinguir entre cachetada y revés, Lucas elimina un detalle semítico. Es una característica de su redacción ⁵.

En el segundo ejemplo (el manto y la túnica) no se trata de una acción judicial, como en Mateo, sino de un robo. Además, el objeto no es la túnica sino la capa. Es más lógico que al asaltar a una persona se la despoje de lo que lleva encima, y no de la túnica, que se lleva puesta y ajustada al cuerpo. Al invertir los objetos se cambia el sentido: en Mateo se litigaba por lo más valioso (la túnica) y se entregaba lo secundario (la capa). En Lucas se roba lo secundario (la capa) y se ofrece libremente lo más importante (la túnica).

El masal del v. 30 tiene también diferencias notables: el verbo (dar) está en presente, con la misma idea de continuidad. Hay que dar siempre a todo el que pida. En la segunda parte, Lucas se aparta totalmente de la forma de Mateo, y lo acomoda al contexto: elimina la refe-

⁵ Véase, por ejemplo, X. LEÓN-DUFOUR, *Los evangelios sinópticos*, en *Introducción a la Biblia*, ROBERT-FEUILLET, tomo II, Herder, Barcelona, 1967; p. 240.

rencia al préstamo (que será retomada recién en 6, 34-35), y en su lugar introduce un precepto que ilustra —de una manera más rigurosa— el ejemplo de la túnica y la capa: no hay que reclamar las cosas robadas.

CONCLUSIÓN

En el discurso inaugural del Evangelio de San Mateo se presenta la novedad del Reino y las condiciones exigidas a los que desean ser sus ciudadanos. Además de las cualidades que se describen en las bienaventuranzas, se requiere “una justicia mayor” (5, 20) que la de los que eran considerados perfectos bajo el régimen de la Antigua Ley. A nadie escapa la dificultad de estas exigencias. Algunos han considerado que eran imposibles de alcanzar. Pero se debe tener en cuenta que el Señor no está quitando una Ley para poner otra, que no pone ante los ojos de los hombres una serie de preceptos tan imposibles de cumplir como los antiguos, sino que está reemplazando el régimen de la Ley por el de la Gracia. A voluntades que se movían pesadamente en busca de una perfección por el cumplimiento de los Mandamientos, les ofrece una visión de lo que puede hacer el Espíritu irrumpiendo en el corazón del hombre y transformándolo en hijo de Dios. Joaquín Jeremías dice que el Sermón de la Montaña es Evangelio, y no Ley⁶.

Al cristiano, ya renovado por la Gracia, se le presentan estas antítesis: la exigencia de la Antigua Ley y el proceder según el Espíritu. Los preceptos del Pentateuco y la actitud del hijo de Dios, que vive de la fe.

En el caso particular de la justicia, el Evangelio de San Mateo enseña que así como en la Antigua Ley se debía exigir el estricto cumplimiento de la justicia, en el nuevo orden la caridad se debe cumplir con una escrupulosidad no menor.

El cristiano debe convivir con otros hombres, y dentro de la misma Iglesia estará siempre en contacto con sus hermanos. La existencia del derecho de propiedad será ocasión de rozamientos y origen de muchos pleitos. Ante esta perspectiva, la norma evangélica es que la caridad se debe salvar a costa de cualquier cosa. El cristiano deberá renunciar al derecho de propiedad cada vez que vea asomar en su horizonte la sombra de un conflicto. El cuidado por la caridad lo debe llevar a renunciar a todo lo que puede originar un pleito, y no solamente a aquello que de hecho es motivo de polémica.

Esta enseñanza de San Mateo es la que está sustentando la afirmación de San Pablo a los Corintios en el texto citado más arriba (*I Cor.*, 6, 6-7), y la que incluye en su himno a la caridad:

⁶ J. JEREMÍAS, *El sermón de la montaña*, en *Palabras de Jesús*, Fax, Madrid, 1968; p. 99.

"La caridad... no busca lo que le pertenece" (*I Cor.*, 13, 5).

San Lucas se dirige a cristianos que tienen experiencia de la persecución, y que humanamente sienten deseos de responder a los golpes que reciben injustamente. La enseñanza evangélica que aplicará a este momento de la vida de la Iglesia se funda en dos principios enseñados por Cristo: el primero es el amor a los enemigos. Si el cristiano debe amar a todos, incluso a sus enemigos, en esta situación los enemigos son los perseguidores. En consecuencia, los perseguidores son acreedores al amor del cristiano. El razonamiento no es difícil.

El otro principio es el del renunciamiento. Lucas insiste en su Evangelio en la necesidad de abandonarlo todo para seguir a Cristo⁷. Si la persecución amenaza con despojar al cristiano de todos sus bienes, ése es el momento en que se debe poner en práctica la enseñanza del Señor, dejándose arrebatado todo para quedarse sin nada. Si se protesta ante el despojo, es porque todavía se está apegado a los bienes y no se ha renunciado a ellos.

El cristiano debe considerarse feliz de sufrir por el nombre de Cristo, porque así participa de la suerte de los profetas, y también en la del mismo Cristo. En su pasión, Cristo dejó a los cristianos el ejemplo de cómo se debe sufrir injustamente.

Estos son los sentimientos que enseñaba San Pedro a los cristianos durante la persecución:

"Lo que agrada a Dios es soportar por él las penas que se sufren... A esto han sido llamados, porque Cristo padeció por ustedes, y les dejó un ejemplo a fin de que sigan sus huellas... Cuando era insultado, no devolvía las injurias, y sufriendo no amenazaba vengarse; al contrario, confiaba su causa al que juzga rectamente... Alégrese de poder compartir los sufrimientos de Cristo, para que cuando se manifieste su gloria, ustedes también se llenen de gozo y de alegría. Felices si son ultrajados por el nombre de Cristo, porque el Espíritu de gloria, el Espíritu de Dios reposa sobre ustedes" (*I Pe.*, 2, 19; 21-23; 4, 13-14).

LUIS H. RIVAS

⁷ Ver, por ejemplo, *Lc.*, 14, 33.

COMISION EPISCOPAL DE FE Y ECUMENISMO

SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA

CONVOCATORIA

La Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo, de acuerdo con lo determinado por la Conferencia Episcopal Argentina, convoca a los profesores de y/o licenciados en Sagrada Teología para la I Semana Argentina de Teología que se celebrará, Dios mediante, en Córdoba, durante los días 2 al 7 de noviembre de 1970.

I Semana Argentina de Teología (2-7 noviembre 1970)

La Comisión Episcopal convoca la Semana con el propósito de promover y valorar el pensamiento teológico nacional. Desea que sea un trabajo de teólogos argentinos en conexión con una realidad argentina y hecho con verdadera libertad, seriedad y profundidad.

Se propone, como tema central: *La imagen de Dios y el hombre argentino*. Para contar con una base de confrontación se ha realizado un estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba. Esta base, limitada por razones económicas, podrá ser completada con otros trabajos de índole semejante. Los temas serán tratados con rigor científico, de acuerdo con el método propio de la teología y teniendo en cuenta el citado estudio sociológico.

El tema central será desarrollado en cuatro ponencias encargadas por la Secretaría General de la Semana:

- I. Las vías de la creencia en Dios
- II. La imagen de Dios
- III. La imagen de Cristo
- IV. Dios y los valores humanos

Conscientes de que el desarrollo del tema en estas cuatro ponencias ha de ser necesariamente muy sumario, sugerimos a todos los teólogos la conveniencia de otros estudios, sea sobre los mismos temas de las ponencias, sea sobre otros aspectos planteados por la encuesta (por ejemplo: la teología de la familia; el ministerio; motivos de la no-creencia, etc.) sea sobre presupuestos indispensables para la iluminación teológica de los temas (por ejemplo: La imagen de Dios en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres, en los teólogos, en el pensamiento contemporáneo, en la historia de la evangelización y catequesis argentinas, etcétera).

La Semana estará abierta además a las comunicaciones de verdadero interés para la investigación teológica, aunque no se atengan al tema central señalado. Se ruega comunicar cuanto antes el tema que se piensa presentar.

Para todo lo relacionado con la Semana dirigirse a Secretaría General de la Semana de Teología, avenida Vélez Sársfield 539, Córdoba, teléfonos 32042 y 49317. El *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba* puede solicitarse a la señorita Magdalena Ferreras, boulevard San Juan 673, Córdoba, mediante giro por 10 pesos ley 18.188.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE TEOLOGIA

ESTATUTOS Y PLAN DE ESTUDIOS

PROEMIO

A petición de los obispos argentinos y para la mejor formación del clero nacional, el Papa Benedicto XV, por el breve apostólico *Divinum praeceptum*, del 23 de diciembre de 1915, erigió la Facultad de Teología, juntamente con la de Filosofía, en la sede del Seminario Mayor de Buenos Aires, y concedió al arzobispo bonaerense potestad de otorgar grados académicos en Sagrada Teología.

Esta Facultad, encomendada a la Compañía de Jesús, prosperó hasta la promulgación de la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*. Sus estatutos y planes de estudio fueron entonces reformados a tenor de la citada constitución, y aprobados en principio por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, el 6 de setiembre de 1932. La aprobación definitiva de los mismos fue postergada a juicio del arzobispo de Buenos Aires, doctor Santiago L. Copello; pero algunos años después, a pedido del mismo Emmo. Arzobispo, la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades restauró la Facultad, por decreto del 8 de diciembre de 1944. Con el apoyo de la Compañía de Jesús y la anuencia del arzobispo de Buenos Aires, el clero de la arquidiócesis fue asumiendo progresivamente la enseñanza y el gobierno de la Facultad, hasta quedar ésta completamente a cargo del mismo en 1960. Por el decreto *Catholici Populi Argentinae*, del 16 de junio de 1960, que constituyó la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", la Facultad de Teología fue insertada en dicha Universidad.

Numerosos han sido los alumnos que en estos años han recibido su formación teológica en la Facultad, pertenecientes no sólo a la arquidiócesis de Buenos Aires, sino a las diversas diócesis argentinas, y de varios países latino-americanos, como también a distintas familias religiosas.

Sin desconocer los éxitos logrados, la Facultad de Teología se siente hoy obligada a un decidido esfuerzo de renovación. Diversas razones y problemas impulsan a esto. Algunos problemas aguardan todavía una solución conveniente, por ejemplo: la integración de la Facultad en la Universidad Católica Argentina mediante la adecuación recíproca de los estatutos de ambas instituciones; o el esclarecimiento sobre los alcances de la ley de enseñanza universitaria privada con respecto a la Facultad de Teología, de modo que no sufra desmedro en este campo la independencia de la Iglesia. Otras razones son urgentes y se relacionan con la finalidad y estructura interna de la Facultad; en general, los interrogantes que nuestra hora histórica plantea a la teología y, en particular, la renovación propugnada por el Concilio Vaticano II.

PRINCIPIOS

La Facultad de Teología encontrará las fuentes de su constante renovación y adaptación: en la palabra de Dios, de la que ha de ser fiel discípula, y en el magisterio vivo de la Iglesia del que quiere ser útil instrumento y

eficiente cooperadora; habrá de mantenerse, a la vez, unida al sentir y a las expresiones de nuestra cultura, para iluminarla y asumirla, con el fin de reformular de modo siempre nuevo, para los hombres de nuestro tiempo y de nuestra patria, el mensaje eterno de la salvación.

Los enunciados teóricos y las indicaciones prácticas dictados por el Concilio Vaticano II, para la renovación de la Iglesia, deberán tener en la renovación de la Facultad adecuada aplicación; en modo particular habrá de atenderse a los enunciados concernientes a la renovación de los estudios teológicos y de las estructuras de las Facultades eclesiásticas.

Para orientar la interpretación y modificación de los estatutos, que aquí se establecen, y para inspirar la reglamentación concreta de los mismos, se destacan a continuación los siguientes principios:

I. - La Facultad de Teología quiere ser una comunidad académica, compuesta por los profesores, los alumnos, las autoridades académicas y el personal administrativo de la misma. Todos sus integrantes, según su propio rango, son corresponsables en la consecución del bien común de la institución y han de participar activamente en las múltiples tareas de la misma para el logro de sus fines específicos. En la determinación y ejercicio de los necesarios derechos de cada miembro o grupo que lo integra, se ha de ser consciente tanto del aspecto comunitario de la institución como del diferente papel que cada cual juega dentro de la misma. El trabajo individual responsable, la relación de diálogo interpersonal entre los distintos miembros o grupos, el desarrollo normal de cada uno de los cuerpos subsidiarios, estatuidos o reconocidos en la Facultad, y la coordinación entre los mismos, han de ser pautas que orienten el desenvolvimiento cotidiano de la Facultad.

II. - Los profesores, sometidos siempre a la Palabra de Dios, enseñada por el vivo magisterio de la Iglesia, gozan de justa libertad para la investigación y enseñanza, de acuerdo con el método propio de cada materia (han de emplearla con honestidad científica y prudencia cristiana). En el ejercicio de la docencia, en especial de las materias teológicas, han de recordar que no enseñan en nombre propio, sino en virtud de la misión conferida por el magisterio eclesiástico.

III. - Los estudios teológicos han de ser renovados en cuanto al contenido de cada materia, a fin de responder mejor a las orientaciones dadas por el Concilio Vaticano II, y al conocimiento más profundo de las ciencias exigido por el mundo contemporáneo.

La renovación ha de alcanzar también a los métodos didácticos, de modo que se promueva en los alumnos la iniciativa personal, y éstos, a medida que avancen en su carrera, asuman un papel cada vez más activo en sus estudios.

IV. - La Facultad de Teología ha de colaborar con las otras Facultades eclesiásticas o Centros de estudios teológicos superiores, en especial de nuestro país y continente, a fin de promover con eficacia el progreso de la ciencia teológica, hacer más patente la unidad de la fe y responder oportunamente a los problemas de nuestro ambiente.

Ha de relacionarse, también, con las Facultades de teología o Centros de estudios teológicos de nuestros hermanos cristianos para llevar adelante un profundo intercambio teológico ecuménico.

Igualmente ha de estar dispuesta al diálogo con otros Centros de estudios no cristianos y aun no creyentes.

Dados los lazos íntimos que median entre razón y fe, colaborará con otras Facultades civiles, de Universidades católicas o no, u otros centros de estu-

dios superiores, con el fin de favorecer una reflexión interdisciplinaria que sintetice la visión cristiana y la cultura humana.

Título I. — Normas generales

Artículo 1 — *Constitución jurídica de la Facultad.*

La Facultad de Teología, puesta bajo el patrocinio de la Inmaculada Concepción, es una institución del Arzobispado de Buenos Aires, erigida por el breve apostólico *Divinum praeceptum*, a petición de los obispos argentinos, con potestad de otorgar grados académicos en nombre de la Santa Sede.

Art. 2. — *Leyes y normas que rigen la Facultad.*

Se rige por las leyes y disposiciones dictadas por la Santa Sede para las Facultades eclesiásticas, por los presentes estatutos y sus respectivas reglamentaciones.

Art. 3. — *Fines.*

1. Tiene como finalidad el cultivo y la promoción de las ciencias sagradas o relacionadas con ellas, esto es:

- a) Alcanzar una comprensión cada día más profunda de la divina revelación; investigar el patrimonio de la sabiduría cristiana; promover el diálogo con los demás hermanos cristianos, con los no cristianos y con los no creyentes;
- b) Dedicarse al estudio de las cuestiones que surgen en el campo de las ciencias y doctrinas modernas, para captar más profundamente la coherencia entre la razón y la fe y la conjunción armónica entre los constantes descubrimientos de la cultura humana con la visión cristiana del mundo y del hombre;
- c) Y, de este modo, prestar ayuda al pueblo de Dios y a la jerarquía: en la intelección, difusión y defensa de la fe, en la promoción de la tarea pastoral y ecuménica, en la formación a nivel científico del futuro clero y de sus formadores, en la formación y actualización teológica del resto de la comunidad cristiana.

2. Debe formar científicamente a sus alumnos en estas ciencias, iniciándolos en el conocimiento de las fuentes, y preparándolos para la investigación científica, para la docencia de la Teología y para otras tareas del apostolado.

Art. 4. — *Medios.*

Para alcanzar estos fines, la Facultad:

1. Utiliza o estructura medios adecuados, como ser:

- a) Institución de carreras o planes peculiares de estudio, para la obtención de diversos grados académicos o de diplomas que capaciten intelectualmente para distintas tareas eclesiales;
- b) Creación de institutos de investigación teológica y pastoral;
- c) Publicación de estudios teológicos y pastorales;
- d) Organización de equipos de trabajo interdisciplinar, congresos científicos, ciclos de extensión de cultura teológica;
- e) Cooperación con otras Facultades o Centros de altos estudios para la mejor planificación de la labor teológica en nuestra región, estableciendo convenios de diverso tipo (contratos, afiliación, federación);

2. Programará la obtención de los recursos necesarios (personal docente, elementos didácticos, fondos económicos) y racionalizará el empleo de los mismos, de modo tal que sea posible el cumplimiento de las actividades previstas y el incremento de las mismas.

Art. 5. — *Canciller.*

El cancellor de la Facultad de Teología es el arzobispo de Buenos Aires.

1. Tiene como función peculiar vigilar la doctrina y la disciplina de la Facultad, con la colaboración de las autoridades académicas y del claustro de profesores.
2. Interviene, además, en el alto gobierno de la Facultad, de acuerdo con lo que se establece en estos estatutos.

Título II. — Régimen y personas

CAPÍTULO I: RÉGIMEN ACADÉMICO

Art. 6. — *Autoridades.*

La Facultad de Teología está gobernada por el Consejo de la Facultad y por el Consejo Académico, presididos por el decano.

Art. 7. — *Consejo de la Facultad.*

1. El Consejo de la Facultad está compuesto por todos los profesores ordinarios y por los consejeros estudiantiles elegidos por los alumnos, en una proporción del 20 % del total de profesores ordinarios.
2. Todos sus miembros gozan de voto deliberativo.
3. Le compete:
 - a) Velar por el cumplimiento de los estatutos y plan de estudios y vigilar la doctrina y disciplina, de acuerdo con el artículo 5, párrafo 1;
 - b) Legislar sobre los asuntos atinentes a la estructura y régimen de la Facultad: modificar los estatutos, con la aprobación del cancellor, y establecer las reglamentaciones correspondientes;
 - c) Analizar y evaluar periódicamente la marcha de la Facultad;
 - d) Designar los miembros del Consejo Académico;
 - e) Elegir las ternas de candidatos para el nombramiento del decano y del vicedecano;
 - f) Incorporar nuevos profesores ordinarios con la aprobación del cancellor, y promoverlos en las categorías académicas.
4. Será convocado por el decano por lo menos dos meses por semestre, y cuando un tercio de sus componentes lo pidiere.
5. Sesiona válidamente con los dos tercios de todos sus miembros, legítimamente convocados.
6. Las decisiones son votadas en primera y segunda rueda, por dos tercios de los votos de los presentes; o en tercera rueda por la mayoría absoluta, salvo entonces el derecho de veto del decano, de acuerdo con el artículo 9, párrafo 3. En caso de empate, éste podrá decidir.

Art. 8. — *Consejo Académico.*

1. El Consejo Académico está compuesto por el decano, el vicedecano, el secretario académico y los jefes de departamento, profesores ordinarios y consejeros estudiantiles designados por el Consejo de la Facultad.

2. Todos sus miembros gozan de voto deliberativo.
3. Al Consejo Académico compete:
 - a) Poner en práctica, mediante disposiciones, los estatutos o reglamentaciones emanadas del Consejo de la Facultad;
 - b) Preparar los proyectos o estudios que han de ser sometidos a la consideración del Consejo de la Facultad;
 - c) Colaborar con el decano en todo lo concerniente al gobierno ordinario de la Facultad, en especial en la orientación y coordinación de la labor académica.
4. Será convocado por el decano siempre que se juzgare conveniente.
5. Sesiona válidamente de acuerdo con lo prescripto en el artículo 7, párrafo 5.
6. Las decisiones son tomadas de acuerdo con el artículo 7, párrafo 6, salvo el derecho de veto del decano, estatuido en el artículo 9, párrafo 3.

Art. 9. — *Decano.*

1. El decano es nombrado por el canciller, de acuerdo con el artículo 7, párrafo 3, inciso e).
2. Es el presidente del Consejo de la Facultad, del Consejo Académico y del Consejo Económico.
3. Goza de la necesaria potestad ejecutiva en el gobierno de la Facultad; puede vetar las decisiones del Consejo de la Facultad, a tenor del artículo 7, párrafo 6, y las decisiones del Consejo Académico.
4. Compete al decano:
 - a) Convocar, presidir y dirigir las reuniones del Consejo de la Facultad, del Consejo Académico y del Consejo Económico;
 - b) Representar a la Facultad;
 - c) Ejecutar y hacer cumplir, con la colaboración del Consejo de la Facultad y del Consejo Académico, los estatutos y reglamentaciones de la Facultad, y las demás disposiciones de la Iglesia concernientes a la estructura y régimen de la misma;
 - d) Informar al canciller y a la Santa Sede de la marcha de la Facultad;
 - e) Inspeccionar la labor de cada departamento y promover la coordinación entre ellos;
 - f) Aceptar en la Facultad a los estudiantes, prescribirles el curso de sus estudios de acuerdo con las normas de cada ciclo y/o carrera, otorgar certificados de estudio, y presentar ante el canciller la nómina de candidatos para la promoción de grados académicos y la colación de títulos y diplomas;
 - g) Efectuar el nombramiento del personal administrativo.
5. Dura tres años en sus funciones.

Art. 10. — *Vicedecano.*

1. El vicedecano es nombrado por el canciller, a tenor de lo dicho sobre el nombramiento del decano en el artículo 9, párrafo 1.
2. Actúa en el campo de competencias del decano siempre que éste se encuentre imposibilitado o por delegación del mismo.
3. Dura en sus funciones por el período del nombramiento del decano.

Art. 11. — *Secretario académico.*

1. El secretario académico es designado por el decano, con la aprobación del Consejo Académico.
2. Colabora directamente con el decano en la organización práctica de todo lo concerniente al régimen académico, en particular en el cumplimiento de las obligaciones académicas de los profesores, y en la admisión, orientación y promoción de los alumnos.

CAPÍTULO II: PROFESORES**Art. 12. — *Categoría de profesores.***

Los profesores de la Facultad de Teología se distinguen en ordinarios y extraordinarios.

Art. 13. — *Profesores ordinarios.*

1. Profesor ordinario es aquel que, a propuesta del Consejo de la Facultad y por legítimo nombramiento del canciller, recibe la misión canónica para enseñar en la Facultad y ser responsable del gobierno de la misma.
2. Para ser nombrado profesor ordinario se requiere:
 - a) Idoneidad para la docencia e investigación en las ciencias propias de la Facultad, comprobada por los grados académicos superiores y el correspondiente curriculum académico;
 - b) Dedicación al menos simple a la Facultad, con exclusión de un nombramiento similar en otra Facultad;
 - c) Plena comunión con el magisterio de la Iglesia.

Art. 14. — *Categorías de profesores ordinarios.*

1. Los profesores ordinarios se integran en el claustro profesoral de acuerdo con diversas categorías, a saber:
 - a) Titulares: aquellos que tienen a su cargo la dirección de una cátedra;
 - b) Asociados: aquellos que colaboran en una cátedra, sin relación de dependencia docente;
 - c) Adjuntos: aquellos que cumplen una actividad de docencia e investigación bajo la dirección de un profesor titular.
2. Para la promoción de los profesores a las diversas categorías el Consejo de la Facultad tendrá en cuenta el curriculum académico, la antigüedad en la cátedra o en la Facultad, el grado de dedicación a la cátedra o a la Facultad.

Art. 15. — *Confirmación de profesores.*

Los profesores ordinarios podrán ser confirmados por el canciller a petición del Consejo de la Facultad, y pertenecen por lo mismo en forma definitiva al claustro de profesores.

Art. 16. — *Obligaciones.*

1. En virtud de su condición, todo profesor ordinario debe:
 - a) Dedicarse a la docencia y/o investigación en la Facultad según algunos de los siguientes grados de dedicación: dedicación exclusiva, tiempo completo, tiempo parcial, simple;
 - b) Ser corresponsable en el régimen de la Facultad;

- c) Asistir a las reuniones del Consejo de la Facultad e integrar comisiones de trabajo;
- d) Estar dispuesto a asumir cargos directivos en la Facultad.

Art. 17. — *Obligaciones y derechos.*

1. Las obligaciones y derechos particulares de cada profesor (vg., grado de dedicación, tareas a cumplir, honorarios) serán consignados en un contrato escrito, firmado por el interesado y el decano, y aprobado por el Consejo Académico.
2. La exención del cumplimiento de las obligaciones propias de cada profesor compete al Consejo Académico.

Art. 18. — *Cesación de los profesores ordinarios.*

Los profesores ordinarios cesan:

- a) Por cumplimiento del término del tiempo fijado en el nombramiento;
- b) Por límite de edad, de acuerdo con la estimación legal corriente;
- c) Por renuncia propuesta a la consideración del Consejo de la Facultad y aceptada por el canciller, oído el parecer de aquél;
- d) Por remoción canónica decretada por el canciller, consultado el Consejo de la Facultad y oída la defensa del interesado.

Art. 19. — *Número de profesores.*

1. La Facultad de Teología contará con un mínimo de 14 profesores ordinarios; al menos el 50 % de los mismos pertenecerá a los tres primeros grados de dedicación mencionados en el artículo 16, párrafo 1, inciso b).
2. Este número deberá ser aumentado de acuerdo con la importancia y crecimiento de las tareas de cada cátedra y/o departamento, y a los requerimientos de la conveniente atención de los alumnos.

Art. 20. — *Profesores extraordinarios.*

Se consideran profesores extraordinarios, entre otros, los siguientes:

- a) Contratados: son aquellos cuyas obligaciones y derechos quedan estipulados exclusivamente por contrato;
- b) Eméritos: son profesores ordinarios que cesan por haber alcanzado el límite de edad;
- c) Honorarios: son personalidades relevantes en el ámbito de la teología a quienes el Consejo de la Facultad otorga dicha distinción, con aprobación del canciller.

CAPÍTULO III: ALUMNOS

Art. 21. — *Condiciones.*

Para ser alumno de la Facultad se requiere:

- a) Haber aprobado los estudios correspondientes al nivel medio;
- b) Atestiguar los conocimientos prerrequeridos por los planes de estudio de cada ciclo, o exigidos por los respectivos departamentos;
- c) Inscribirse en el correspondiente ciclo, o en un departamento.

Art. 22. — *Obligaciones.*

Los alumnos están obligados al cumplimiento de todas las exigencias académicas requeridas por los planes de estudio de cada ciclo, o inherentes a cada uno de los cursos, salvo excepción reconocida por el Consejo Académico.

Art. 23. — Derechos.

Los alumnos, dentro de la naturaleza y fines propios de la Facultad, tienen derecho a participar en la vida de la misma, a asociarse, y a ejercer las funciones que se establecen en los artículos 7, párrafo 1, y 8, párrafo 1, conforme a reglamentaciones aprobadas por el Consejo de la Facultad.

Art. 24. — Distinción de los alumnos.

Los alumnos son ordinarios y extraordinarios.

1. Alumno ordinario es aquel que se inscribe en un ciclo de estudios, y tiende a la obtención de un grado académico o de un diploma universitario.
2. Alumno extraordinario es aquel que se inscribe en uno o varios departamentos para la obtención de certificados de cursos.

Art. 25. — Los alumnos ordinarios son regulares o libres, según cumplan o no las prescripciones de regularidad propias de cada ciclo y carrera.

Art. 26. — Los alumnos libres que no alcanzaren o no rescataren la condición de alumno regular en el tiempo previsto por las normas propias de cada ciclo pierden su condición de alumnos ordinarios de la Facultad.

Art. 27. — Las inscripciones de los alumnos tendrán lugar en las fechas establecidas por la Secretaría Académica con la aprobación del Consejo Académico.

Título III. — Plan general de estudios**CAPÍTULO I: ORIENTACIONES PARA LA RENOVACIÓN DE LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS**

Art. 28. — Para la renovación de los estudios teológicos, la Facultad tendrá en cuenta:

1. Las exigencias propias de los estudios superiores y las experiencias de renovación de los mismos que tienen lugar principalmente en nuestro país;
2. El método peculiar de cada una de las ciencias, como también el de cada una de las materias enseñadas o investigadas en la Facultad;
3. Los enunciados del Concilio Vaticano II concernientes a la renovación del contenido, programación y proyección de la teología, en particular:
 - a) Procurar la unidad de la formación teológica a la luz del misterio de Cristo y de la historia de la salvación (*S. C.*, 16; *O. T.*, 14; *A. G.*, 16);
 - b) Coordinar adecuadamente las materias de filosofía y teología, a fin de mostrar los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación (*O. T.*, 14 y 15);
 - c) Interrelacionar las diversas materias teológicas, y procurar la visión global de cada una, en especial de la teología sistemática, de modo que la consideración o conclusión especulativa esté enriquecida por los diversos enfoques: bíblico, patristico, histórico, litúrgico, pastoral, espiritual, misionero, ecuménico (*O. T.*, 16; *S. C.*, 16; *D. V.*, 24; *U. R.*, 10; *A. G.*, 16 y 39);
 - d) Jerarquizar las verdades de la doctrina católica según el grado de relación con el fundamento de la fe cristiana (*U. R.*, 11), y consecuentemente la enseñanza e investigación teológica;
 - e) Dar peculiar relieve al estudio de la Sagrada Escritura, atendiendo preferentemente al contenido y a la unidad de la misma,

- y a los temas más importantes de la Revelación (*D. V.*, 12; *O. T.*, 16), y complementando los estudios de exégesis con los de teología bíblica;
- f*) Aplicar la luz de la Revelación a la problemática de nuestro tiempo (*O. T.*, 16), suscitada por las investigaciones y descubrimientos recientes de las ciencias, de la historia y de la filosofía (*G. S.*, 62), atendiendo en particular a las corrientes de pensamiento o cuestiones que más influyen y agitan nuestro ambiente (*O. T.*, 15), y a los signos de los tiempos;
- g*) Distinguir entre el depósito de la fe y su formulación, a fin de enunciarlo conservando el mismo contenido de modo más conveniente y accesible para los hombres de nuestra cultura (*G. S.*, 62; *O. T.*, 16; *A. G.*, 16; *U. R.*, 11);
- h*) Estudiar, a tal fin, la tradición, las condiciones sociales, económicas y culturales del país (*O. T.*, 15; *A. G.*, 16 y 26; *I. NM.*, 15); en particular las categorías morales de nuestra gente y su mentalidad sobre Dios, el mundo y el hombre (*A. G.*, 26).

CAPÍTULO II: GRADOS ACADÉMICOS Y DIPLOMAS

Art. 29. — *Grados académicos y diplomas.*

La Facultad de Teología organiza diversos planes de estudio, en orden a la consecución de: *a*) grados académicos; *b*) diplomas universitarios, según las necesidades de la Iglesia, en particular para el ministerio sacerdotal.

Art. 30. — *Plan para los grados académicos.*

El plan de estudios para la consecución de los grados académicos comporta tres ciclos sucesivos, a saber: 1) Bachillerato; 2) Licenciatura; 3) Doctorado.

Art. 31. — *Bachillerato.*

1. En el primer ciclo o Bachillerato, coronado por el grado de bachiller, se da a los alumnos una iniciación general en la Teología, o sea una formación sustancial, a través de la cual se les ofrece una visión sintética de las materias principales y una primera iniciación al método científico.
2. El grado de bachiller:
 - a*) Habilita para ingresar en el ciclo de Licenciatura;
 - b*) Capacita además para la docencia de ciencias sagradas a nivel inferior al del ciclo básico de la Facultad de Teología, por ejemplo, en institutos secundarios, siempre que el candidato haya obtenido los créditos en materias pedagógicas.

Art. 32. — *Licenciatura.*

1. En el segundo ciclo o Licenciatura, coronado por el grado de licenciado, los alumnos se especializan en un área de la ciencia teológica y son introducidos más íntimamente en la investigación científica, a través de cursos especiales y más profundos, en los cuales se exponen temas selectos en forma crítica y detallada, a través de seminarios científicos y trabajos prácticos, y mediante una primera memoria escrita en la que se aplica el método científico.
2. El grado de licenciado habilita para ingresar en el tercer ciclo en orden al doctorado y capacita para la docencia de su especialidad en la Facultad de Teología.

Art. 33. — *Doctorado.*

1. En el tercer ciclo o Doctorado, coronado por el grado de doctor, los alumnos alcanzan la verdadera madurez científica a través de otros requisitos académicos y, en especial, mediante una tesis escrita que contribuya positivamente al avance de la ciencia.
2. El grado de doctor capacita para la investigación y la docencia en todos los ciclos de la Facultad, dentro de su especialidad.

Art. 34. — *Formación intelectual para el presbiterado.*

El plan de estudios para la formación intelectual de los alumnos en orden al ministerio presbiteral comporta tres períodos o ciclos: 1º filosófico; 2º teológico; 3º pastoral, que pueden convenientemente organizarse como un todo de partes específicamente interdependientes.

CAPÍTULO III: ORGANIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS

Art. 35. — *Departamentos.*

1. Para la organización de los estudios, la Facultad está estructurada en departamentos, que tienen a su cargo la docencia e investigación en un área de la teología o conexas con ella, como ser: Sagrada Escritura, Historia de la Iglesia, Teología Sistemática, Teología Pastoral.
2. Cada departamento está dirigido por un jefe, elegido por todos los profesores ordinarios que lo integran, el cual dura dos años en sus funciones.
3. Es competencia de cada departamento:
 - a) Organizar la/s cátedra/s correspondiente/s a su área, coordinar la labor de la/s misma/s y evaluar su marcha;
 - b) Promover entre sus integrantes planes comunes de docencia e investigación;
 - c) Colaborar desde su campo específico con los otros departamentos;
 - d) Organizar cursos propios de su área que no contaren con cátedra propia.

Art. 36. — *Cátedras.*

1. Las diversas cátedras serán establecidas atendiendo a la importancia de las materias y a las posibilidades reales de adscribir a ellas el personal docente necesario.
2. Compete a cada cátedra la organización de los cursos de sus respectivas materias, con la colaboración de los profesores según su propia categoría.

Art. 37. — *División y programación de los cursos.*

1. Los cursos organizados por las cátedras, o por el respectivo departamento, a tenor del artículo 35, párrafo 3, inciso d), se dividen:
 - a) Por razón de los grados académicos, en:
 - necesarios: comunes para todos los alumnos en orden a la consecución de un grado académico o de un diploma, y que tratan tanto de materias principales como de auxiliares;
 - optativos: que deben ser elegidos de acuerdo con normas o reglamentaciones peculiares de cada ciclo;
 - b) Por razón de la metodología y del progreso en los estudios, en:
 - generales: que dan los elementos substanciales de una materia;

— especiales: que investigan más profundamente alguna cuestión.

2. La programación de los cursos (contenido y métodos didácticos) se hará previamente a su iniciación, y deberá contar con la aprobación del jefe de departamento y del Consejo Académico.

Art. 38. — *Adquisición de créditos.*

El número de créditos de cada curso o seminario corresponde al número de horas semanales asignadas a cada uno de ellos en un semestre, y se obtienen con el cumplimiento regular de las exigencias académicas prescriptas.

CAPÍTULO IV: MÉTODOS DIDÁCTICOS

Art. 39. — La enseñanza de la Teología debe tender a:

- Asimilar profundamente la materia y a obtener la síntesis personal de la ciencia enseñada;
- Suscitar en los alumnos el espíritu de investigación científica y un permanente amor a la ciencia;
- Adquirir un método de trabajo personal, que fomente en los alumnos la capacidad para una ulterior investigación y asimilación, y a la vez, la capacidad de emitir correctamente una opinión personal.

Art. 40. — Se emplearán, entre otros, los siguientes métodos:

a) Clases:

- teóricas o magistrales, en las que el profesor, de acuerdo con la naturaleza de los cursos, expone los puntos más fundamentales o profundos, da las orientaciones generales para el estudio de la cuestión, propone la bibliografía adecuada y demuestra cómo se elabora la ciencia de que se trata;
- prácticas, en las que los alumnos, en conjunto o por comisiones, bajo la guía del profesor, secundado cuando es posible por un profesor adjunto, e incluso por un ayudante de cátedra, participan activamente;

b) Trabajos prácticos de diverso tipo, personales o en grupo, bajo la dirección del profesor; vg., resumen de libros, confección de fichas, comentarios bibliográficos, investigación peculiar, redacción escrita u oral de algún punto o cuestión;

c) Seminarios: o sesiones de estudio especializado, bajo la dirección del profesor, en los que los alumnos son introducidos en el trabajo científico;

d) Coloquios frecuentes con el profesor para la guía en el estudio personal.

Art. 41. — Todos los cursos que se dictan contarán con clases magistrales, y con otros de los métodos antes descriptos, atendiendo a una justa proporción entre los mismos, de modo que el número de aquéllas no sea excesivo, y se intensifique la actividad intelectual de los alumnos, tanto personal como grupal (*O.T.*, 17; *NQ*, 40).

Art. 42. — Corresponde a cada departamento, con la aprobación del Consejo Académico, determinar los diversos métodos a emplear en cada uno de los cursos de su competencia, la proporción de los mismos y el grado de obligatoriedad para la validez y aprobación del curso.

Art. 43. — Cada uno de los departamentos estará equipado con los recursos didácticos modernos que sean aptos para sus diversos cursos.

CAPÍTULO V: BIBLIOTECA Y PUBLICACIONES

Art. 44. — *Biblioteca.*

La Facultad de Teología cuenta con una biblioteca general, al servicio de la enseñanza e investigación que se lleva a cabo en ella, y está a cargo de un director.

Art. 45. — *Publicaciones.*

La Facultad contará con una publicación periódica, a fin de comunicar los resultados de la investigación y reflexión teológica que en ella se realizan, y para fomentar el diálogo interdisciplinario de la teología con las otras ciencias.

CAPÍTULO VI: CONDICIONES PARA LA OBTENCIÓN DE GRADOS ACADÉMICOS

Art. 46. — *Condiciones de ingreso al primer ciclo de estudios.*

Para inscribirse en el primer ciclo es preciso atestiguar una suficiente formación humanística y lingüística a nivel medio y presentar un título o certificado de estudios que habilite para el ingreso a la Universidad civil.

Art. 47. — *Extensión del primer ciclo.*

El primer ciclo comprende doce semestres de estudios filosófico-teológicos.

Art. 48. — *Condiciones generales para obtener el grado de bachiller.*

Para obtener el grado de bachiller en Sagrada Teología se requieren aproximadamente 180 créditos de cursos conforme al plan de estudios.

Art. 49. — *Cursos necesarios o indispensables.*

El plan de estudios del ciclo básico comprende un 90 % de cursos necesarios o indispensables para todos los alumnos del ciclo, y un 10 % de cursos optativos. Los cursos indispensables se refieren a las siguientes disciplinas: Sagrada Escritura, Historia de la Iglesia y Patrología, Teología Sistemática (Fundamental, Dogmática y Moral), Teología Pastoral y Derecho Canónico, Filosofía, Lenguas.

Art. 50. — *Créditos de cursos necesarios o indispensables.*

El número de créditos adquiridos en cursos necesarios o indispensables según el plan de estudios, es el siguiente: 20 créditos en Sagrada Escritura, 10 créditos en Historia de la Iglesia y Patrología, 10 créditos en Teología Fundamental, 45 créditos en Teología Dogmática, 20 créditos en Teología Moral, 10 créditos en Teología Pastoral y Derecho Canónico, 30 créditos en Filosofía, 15 créditos en Latín.

Art. 51. — *Créditos de cursos optativos.*

Los créditos de cursos optativos requeridos para obtener el grado de bachiller, pueden ser adquiridos también en los cursos destinados a completar la formación sacerdotal, o en los cursos de ingreso al ciclo superior de especialización organizados por los departamentos de la Facultad, o en aquellos institutos cuyos créditos sean reconocidos por la Facultad.

Art. 52. — *Certificados.*

La Facultad extenderá certificados de cursos o seminarios a los alumnos del ciclo básico que hayan adquirido créditos en la misma, según la norma del artículo 38.

Art. 53. — *Condiciones de ingreso al segundo ciclo de estudios.*

1. Para ingresar en el segundo ciclo de estudios es menester inscribirse en uno de los departamentos de la Facultad, presentando:
 - a) El grado de bachiller en Sagrada Teología;
 - b) Los créditos de cursos que determinare cada departamento con la aprobación del Consejo Académico, como condición previa de ingreso al departamento.
2. Quienes hubieren completado el sexenio filosófico-teológico en un Seminario Mayor, podrán ser dispensados de presentar el grado de bachiller con tal que:
 - a) Presenten certificados del sexenio filosófico-teológico completo, con el promedio de calificaciones que determinen las reglamentaciones;
 - b) Hayan aprobado un examen peculiar de ingreso.

Art. 54. — *Extensión del segundo ciclo.*

El segundo ciclo comprende cuatro semestres de estudios dentro de uno de los departamentos de la Facultad.

Art. 55. — *Condiciones generales para la obtención de la licenciatura.*

Para obtener la licenciatura se requiere:

- a) Presentar 36 créditos, de los cuales al menos cuatro se adquieren en seminarios, y el 60 % en los departamentos de la Facultad;
- b) Preparar y aprobar, en uno de los seminarios, una memoria científica, digna de ser publicada;
- c) Aprobar, ante un tribunal de la Facultad, un examen complejo en el cual, además de la materia de especialización, se proponen temas seleccionados de las principales materias de la Facultad;
- d) Emitir la profesión de fe católica.

Art. 56. — *Cursos necesarios y cursos optativos.*

El plan de estudios del ciclo de licenciatura comprende cursos necesarios para todos los alumnos del segundo ciclo, cursos necesarios para los alumnos de cada departamento, y cursos optativos. La proporción entre esos cursos será establecida por cada departamento, con la aprobación del Consejo Académico.

Art. 57. — *Condiciones de ingreso al tercer ciclo.*

Para inscribirse en el tercer ciclo en uno de los departamentos de la Facultad es menester:

- a) Presentar el grado de licenciado en Sagrada Teología;
- b) La presentación y aprobación provisoria del tema de la tesis doctoral;
- c) Un conocimiento suficiente de las lenguas requeridas para investigar el tema de tesis presentado.

Art. 58. — *Condiciones para obtener el doctorado.*

Para obtener el grado de doctor en Teología se requiere:

- a) Colaborar con el departamento durante dos semestres, en las tareas de docencia e investigación que aquél le señalare;
- b) Redactar una tesis escrita, que contribuya al progreso de la ciencia teológica, y aprobarla ante un tribunal de la Facultad;

- c) Editar, al menos, una parte principal de la tesis;
- d) Emitir la profesión de fe católica.

Título IV. — Organización administrativa

Art. 59. — *Organismos y personal administrativos.*

Para la organización y ejecución de todo lo concerniente al régimen de la Facultad, ésta contará con las estructuras administrativas indispensables y el personal idóneo en número suficiente, según organización, jerarquías y competencias convenientemente reglamentadas.

Art. 60. — *Nombramientos.*

Todo el personal administrativo, jerarquizado y subalterno, será nombrado por el decano, con la aprobación del Consejo Económico de acuerdo con contratos escritos.

Art. 61. — *Administración.*

La administración económica de la Facultad está a cargo del Consejo Económico, presidido por el decano y dirigido por un administrador.

Art. 62. — *Presupuesto y balance.*

El Consejo Económico elaborará anualmente el presupuesto y balance de los respectivos ejercicios, que deberán recibir el visto bueno del Consejo de la Facultad, y ser presentados, para su aprobación, al canciller.

Art. 63. — *Honorarios de los profesores.*

Los honorarios de los profesores serán equivalentes a los establecidos por las costumbres o leyes vigentes en nuestro medio; habrán de posibilitar la dedicación prioritaria a la Facultad, y serán establecidos por contrato escrito, teniendo en cuenta la categoría, la dedicación y la antigüedad.

Art. 64. — *Aranceles.*

Los aranceles de los alumnos serán establecidos cada año por el Consejo Económico, con el visto bueno del Consejo de la Facultad y la aprobación del canciller.

Art. 65. — *Becas.*

1. La Facultad arbitrará los medios para becar total o parcialmente a los alumnos de escasos recursos, que sobresalieren en los estudios y se dedican o desean dedicarse a los mismos en forma regular.
2. La Facultad arbitrará los recursos para becar total o parcialmente a sus alumnos de los ciclos superiores o graduados, para realizar estudios de especialización en otros centros de altos estudios, sea de teología, de filosofía, de pastoral, o de otras ciencias útiles para la reflexión teológica y el diálogo interdisciplinar.

Art. 66. — *Bienes de la Facultad.*

1. La Facultad contará con sede propia, con las comodidades y elementos suficientes para todas las tareas de docencia, investigación y administración.
2. Se contará con un capital suficiente, cuyos réditos provean a subvencionar los gastos ordinarios, y a incrementar el desarrollo de las actividades de la Facultad.

3. Todos los bienes, muebles e inmuebles, que pertenecen a la Facultad, son de propiedad del Arzobispado de Buenos Aires, y serán administrados de acuerdo con normas que se convengan con el mismo.

TEXTOS DE TRES CARTAS DE LA SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA QUE HACEN REFERENCIA A LOS ESTADUTOS DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

1 - Carta del 20 de junio de 1969 (Prot. n. 113/66):

“Vobis demun mentem nostram significamus, ut quæ in Vestra Statuta induxistis de generali ordinatione Universitatis vel Facultatis, eodem ineunte anno 1969-1970, vel 1970, diligenter ad actum adducatis, *quamvis fortasse approbatio officialis Statutis Vestris data nondum fuerit*”.

2 - Carta del 15 de junio de 1970 (Prot. n. 113/66/B):

“Occasione libenter utimur, ut certiores Vos faciamus omnes iam fere Universitates vel Facultates studiorum ecclesiasticorum ad nos misisse nova suorum Statutorum Schemata, iuxta «Normæ quædam» studiose recognitorum. Pro munere nostro, singula iam iudicio subiecimus saltem trium ex variis mundi partibus Peritorum, *quibus iuvantibus, vix ac poterimus, mentem nostram de Statutis Vestris significabimus*. Vellitis interim pergrati animi nostri sensus æque excipere”.

3 - Carta del 20 de marzo de 1970 al Rev. señor Decano de nuestra Facultad:

“Rev.mo Signore,

La ringraziamo per il cortese invio dei nuovi Statuti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Cattolica «Santa María de los Buenos Aires», di cui alla Sua cortese lettera di trasmissione di prot. n. 48/70, in data 24 febbraio u.s.

Ne prenderemo attenta visione, sottoponendo il testo degli Statuti medesimi ad accurato esame, no solo in vista della loro approvazione (con l'introduzione di eventuali miglioramenti), ma anche per desumere i punti salienti da comunicare utilmente ad altre Facoltà similari.

La preghiamo di presentare a tutte le componenti di codesta Facoltà i sentimenti della nostra gratitudine ed il nostro plauso per la diligenza dimostrata.

Con i più sentiti ossequi, godo di confermarmi
della Signoria Vostra Rev.ma devotissimo in G.C.

GABRIEL MARIA Card. GARRONE
GIUSEPPE SCHROEFFER, *Segr.*”

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ANDRÉ PAUL, P.S.S., *L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu*. Paris, Les Editions Du Cerf, 1968. 191 p. (Collection "Lire la Bible", nº 17).

El problema de la interpretación de los Evangelios ha monopolizado la atención de los especialistas en el Nuevo Testamento. Los aportes de la escuela de la historia de la redacción han abierto caminos insospechados hasta hace muy pocos años, y los exégetas pugnan por penetrar en el pensamiento y en la teología de cada uno de los evangelistas. Pero si esto se puede decir de los Evangelios en general, se debe reconocer que los bloques llamados generalmente "evangelios de la infancia del Señor" (*Mt. - Lc.*) ocupan un lugar de excepción. Por la peculiaridad de su estilo y de su contenido, presentan dificultades sin paralelo, y por eso mismo son objeto de mayor atención.

Es suficiente una mirada superficial sobre algunos de los comentarios publicados durante los últimos años, para constatar que gran parte de los exégetas tienden a ubicarse en posiciones antagónicas irreconciliables, cuando se trata de explicar estos capítulos del Evangelio: o bien se limitan a la crítica, llevada a sus últimas consecuencias, y niegan todo valor a los relatos de la infancia del Señor, o se aferran a una defensa desesperada del valor histórico de los hechos narrados, con absoluto desconocimiento de la crítica. Unos y otros despojan a las narraciones de todo contenido que se refiera al mensaje de la salvación.

André Paul no toma posición en ninguno de los dos extremos: usa sabiamente los aportes de la crítica, pero no renuncia a su condición de creyente. Se deja instruir en la fe por Mateo, pero no adopta "a priori" una actitud de apologeta. Su libro es una obra de divulgación, escrita por un creyente que no teme a la crítica, y dirigida a los creyentes que no están en condiciones de manejar un método científico difícil.

Partiendo del supuesto de que detrás de Mateo hay una verdadera escuela de teología, con sus métodos y su biblioteca (cfr. K. Stendhal, *The School of St. Matthew*), A. Paul guiará a los lectores del Evangelio para descubrir en los relatos de la infancia una teología del origen y del nacimiento de Jesús. El autor afirma que esta escuela de teología estaba constituida por un grupo de judeo-cristianos de habla griega, residentes en algún lugar del norte de Galilea.

Mediante meticulosas comparaciones con textos del Antiguo Testamento, el Targum, las fuentes rabínicas y los apócrifos, determina cuál ha sido el método de trabajo de Mateo, de qué elementos de la tradición se ha servido, cómo los ha elaborado, y cuál es el mensaje que quiere transmitir.

Es una obra que se puede recomendar a seminaristas y estudiantes de teología. Lamentablemente, la abundancia de textos griegos (inexplicable en un libro dirigido a un público amplio), impide que se pueda recomendar a todos los que se interesan por los problemas bíblicos.

Luis Heriberto Rivas

R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: University Press 1970, XII + 252 p.

El siglo IV vio el desarrollo de la historiografía eclesiástica. Agustín se hizo consciente, después del 410, de la necesidad de una nueva especie de apologética histórica cristiana. Como cristiano tuvo que interesarse en la historia bíblica del A.T. Al usar la expresión "historia sagrada" distingue las narraciones bíblicas de otras narraciones históricas. Historia sagrada es la historia de la obra salvífica divina; historia secular, toda la restante. Dios no sólo habla con palabras, sino también con acontecimientos; pero ¿qué es lo que distingue una serie de acontecimientos como voz divina? La respuesta tradicional de la Iglesia era la inspiración divina de la Escritura. Para Agustín, lo que constituye al profeta, más que la percepción de lo oculto, es la penetración en el significado. Un profeta es el hombre a quien la inspiración divina descubre el significado de los hechos históricos que cuenta. La inspiración, el don de profecía en sentido amplio, es lo que constituye la diferencia entre historia sagrada y secular. La distinción queda por lo tanto en la esfera de la historiografía. El status privilegiado de la historia sagrada deriva del status privilegiado de los autores bíblicos, más que de la naturaleza de los acontecimientos que narran. Las divisiones significativas (esquema sextenario tradicional, división dualista - promesa y realización - o tripartita paulina) en la historia humana son para A. puntos cruciales en la historia sagrada. Pero reacciona contra todo intento de introducir periodización de historia sagrada en la historia después de Cristo. Toda esta historia es homogénea. La revelación divina no da la clave de su significado.

Tanto en la estructura sextenaria como en la tripartita, el tiempo desde la Encarnación es idéntico con la última edad: *senectus mundi*. No hay historia sagrada de la última edad, sino sólo un espacio para ella en la historia sagrada. El acontecimiento decisivo de la historia ha ocurrido ya con la venida de Cristo. No hay intento de dar un significado especial a ningún período después de Cristo. Es cierto que, hacia el 400, A. piensa que, con la conversión del Imperio, Dios ha completado la realización de las promesas proféticas: el establecimiento del Imperio cristiano y la represión del paganismo han entrado en la historia sagrada. Por 10 ó 15 años, desde el 390, parece haberse unido al coro de sus contemporáneos en su triunfante júbilo por la victoria del cristianismo; lo que no encaja con su teología de la inspiración escriturística y de la historia sagrada. Hacia el 400 es cuando más subraya su identificación del orden romano con el cristiano. Pero posteriormente sintió la necesidad de romper el vínculo entre las profecías y su cumplimiento específico en el Imperio cristiano. La misma noción de *tempora christiana*, que hacia el 400 le servía para designar el período de represión legal del paganismo, sufre una devaluación drástica. En la *Ciudad de Dios* refiere la expresión a todo el período desde la Encarnación, pero ya desde el 410 se había vuelto más reservado sobre los *temporibus christianis*.

A., que estuvo un tiempo fascinado por el espejismo de la alianza de Iglesia e Imperio bajo Teodosio, no dio nunca su asentimiento a la teología de la historia subyacente. Lo que hizo en la *Ciudad de Dios* fue refutar la tradición casi universal de pensamiento cristiano sobre el Imperio romano en el siglo IV. Repudia ahora todo intento de interpretar la historia romana en categorías proféticas. El pasado que queda al margen de las Escrituras no es objetivo de la historia sagrada; es el campo de la investigación histórica. El futuro, es el campo de las conjeturas. No ve el Imperio ni en términos de la imagen mesiánica de Eusebio de Cesarea, ni de la imagen

apocalíptica: como el Anticristo de la tradición de San Hipólito. El Imperio ya no es más que una sociedad histórica, empírica: es teológicamente neutro. Aquí queda la originalidad de la actitud madura de A. respecto al Imperio romano. A. toma una perspectiva muy desligada de las instituciones políticas y de las formas de vida social. La esfera de lo político es relativa y restringida, autónoma dentro de esta área restringida, pero en su misma autonomía es asunto de hondo interés para el ciudadano de la ciudad celeste.

Su degradación de la sociedad política, al confinarla a la esfera de las necesidades temporales de los hombres en su condición caída, es la contrapartida de su secularización de la historia. El descubrimiento que hace entre los primeros y últimos libros de la *Ciudad de Dios* es que el interesarse por este orden temporal, en su misma temporalidad, es una parte del deber del cristiano para con Dios. Los asuntos del *sæculum* asumen significado porque ahora lo ve como la vida empírica, perpleja y entrelazada de las dos ciudades escatológicas. En su realidad escatológica las dos ciudades son mutuamente exclusivas, mientras que en su realidad temporal son indistintas. La reseña del *sæculum* en términos de la co-existencia temporal de las dos ciudades le da a éste una perspectiva escatológica. Esta es la base de la toma de conciencia de A. en su madurez del reclamo hondo y real que liga un cristiano a una sociedad temporal, dedicada a objetivos que quedan más aquí de los objetivos finales; pero las realidades del *sæculum* deben enunciarse en términos históricos o políticos, no teológicos.

A. no fue ciertamente un crítico del "establishment", pero su teología es una crítica de la teología del "establishment". Agustín liberó a la Iglesia de su dependencia respecto a un armazón secular. El agnosticismo de A. sobre la historia secular envuelve un recusar sin compromiso al leer su curso en términos de su significado último; pero no excluye toda "profecía" del período desde la Encarnación. Sólo que la profecía postcanónica está vinculada a un objetivo inmediato. A diferencia de la profecía inspirada, que consiste precisamente en el hecho de que está autorizada a integrar su relato dentro del marco de una "interpretación total" de la acción salvífica de Dios. El profeta postcanónico, en cuanto pierde su referencia a la inmediatez del presente y proyecta su compromiso en el pasado o en un futuro histórico o cósmico, corre el riesgo de infringir la unicidad de una historia "sagrada" completa. La totalidad de interpretación está ahora cerrada. El juicio profético ahora atañe sólo a su presente. El agnosticismo de A. sobre el desarrollo histórico de su propio tiempo, sobre toda historia "secular", era acaso su reto más "profético" para sus contemporáneos. Era casi la única protesta contra la dirección que había llegado a dominar la teología del siglo IV. El desarrollo histórico aportó luego lo que la protesta teológica de A. no llegó a lograr: la distinción entre el Cristianismo y el Imperio. Pero la Iglesia no aprendió la lección de A. y se identificó con los nuevos moldes que contribuía a crear. La Iglesia civilizó a Europa occidental, pero a costa de acabar identificándose con ella. La Iglesia latina se identificó con la "Cristiandad Occidental" más íntimamente y más desastrosamente de lo que lo había estado nunca con el Imperio romano.

Otto de Freising, que creía inspirarse en A., fue quien más trazó la visión de una sociedad sacra: el crecimiento conjunto de las dos ciudades. La visión de la historia de Otto, y de quienes trazaban su programa al *Sacrum Imperium*, debía casi todo a Orosio, casi nada a Agustín. Al desaparecer el orden social y el mundo intelectual, en que la Iglesia se sentía en su casa, los varios fragmentos de la Cristiandad enfrentaron el problema creado por estas transformaciones de varios modos. Los anabaptistas con una conciencia apocalíptica de ponerse aparte de un mundo hostil, como

santa comunidad de elegidos. Los calvinistas, en Ginebra y New England, con la energía que engendra una comunidad política sacral, apropiada a la vida del elegido en el mundo. El catolicismo romano, menos conscientemente y más peligrosamente, se embarcó en la creación de un mundo intelectual alternativo al mundo real de Europa occidental desde el siglo XVI, como lo sintió Von Hügel. Sólo recientemente los cristianos han comenzado a ver que, si el mundo en que se sienten como en casa se desmorona, la respuesta no debe ser intentar crear otro similar, sino más bien la determinación de entrar en la relación, mucho más ambigua, con el mundo que reclama la esperanza escatológica cristiana.

El gran descubrimiento que traza un abismo entre A. y Orosio, y sus progenies intelectuales, es la dimensión escatológica de la esperanza cristiana. A diferencia de los donatistas, A. ve que la falta de morada del cristiano en el mundo no es sociológica sino escatológica. El compromiso del cristiano con el mundo es a la par creador y crítico. El agustinismo político es por naturaleza radical: la crítica sin descanso provee el impulso para renovación y progreso. En este sentido el Evangelio es "revolucionario". Pero es muy fácil deslizarse de la esperanza escatológica, dirigida al Reino venidero, a una estrategia revolucionaria, dirigida al establecimiento de una sociedad socialista; sin ser consciente del abismo entre la actuación divina, que sola establece la una, y la obra humana que construye la otra. La esperanza cristiana es radicalmente revolucionaria, pero también anti-ideológica y anti-utópica. Este carácter radicalmente revolucionario de la esperanza cristiana la hace en la práctica compatible con casi todo programa político que no se presente como una ideología con absoluto reclamo.

Hasta aquí hemos seguido la línea temática que nos ha parecido más importante en el estudio de R. A. Markus. Hemos pasado por alto otros aspectos de gran riqueza temática, como los desarrollos del c. IV y de los apéndices B y C, sobre los fundamentos de la autoridad política; del c. V, sobre la Iglesia en Agustín y la tradición africana; y gran parte del c. VI, sobre la Iglesia y el poder político. Dejamos a especialistas más cualificados la discusión del acierto de Markus en su interpretación del pensamiento agustiniano. Queremos destacar más bien el interés de su obra, en cuanto que abre un canal entre una mente de la talla de Agustín y nuestro propio tiempo. Al pasar de la investigación patrística a la teología de problemas tales como la "sociedad cristiana" o la "ciudad secular", el autor hace a veces rápidas alusiones a cuestiones que reclamarían mayor precisión o matices. Pensamos que no hay que urgir estas deficiencias, pues no lo son en su contexto más amplio. Preferimos subrayar lo que su reflexión tiene de incitante para toda una problemática agitada y confusa de nuestros días: Iglesia y mundo, compromiso temporal del cristiano, cristianismo y revolución, teología de la violencia, cesaropapismo de derecha o de izquierda, conservación de una civilización occidental y cristiana o construcción de una cristiandad de signo socialista... El estudio de R. A. Markus muestra, una vez más, que la intransigencia de S. Agustín tiene un alcance que sobrepasa su época histórica. El obispo africano sigue siendo el contemporáneo de las generaciones.

Ramón Trevijano

LIBROS RECIBIDOS

Argentina

Editorial Bonum, Maipú 859, Buenos Aires:

- *Consejo de Superiores Mayores, Comisión de Catequesis, Orientaciones catequéticas. Antropología pedagógica.*
- LAFON, C. y DUSSEL, E., *El catolicismo popular en la Argentina*, 4. Antropológico.
- MARINS, JOSÉ, *La Comunidad eclesial de base.*
- OFICIO CATEQUÍSTICO PROVINCIAL DE TORONTO, CANADÁ. *Ven hacia el Padre.* Guía catequística y notas pedagógicas. Primer grado.
- OFICIO CATEQUÍSTICO PROVINCIAL DE TORONTO, CANADÁ. *Ven hacia el padre.* Folleto para los padres.
- POLCAN, HUGO, *Religión en la ciudad. Análisis psicosocial.*
- PUBLICACIONES PASTORALES ARGENTINAS, *El Libro de la Antigua Alianza. I. Pentateuco y Josué.*
- RUTA, JUAN CARLOS, *Vigencia de la liturgia.*
- RUTA, JUAN CARLOS, *La liturgia como diálogo.*
- RUTA, JUAN CARLOS, *La vida como tarea sacramental.*

Ediciones Carlos Lohlé, Viamonte 795, Buenos Aires:

- DELFGAAUW, BERNARD, *Creyentes e incrédulos en un mundo nuevo.*
- FRANSEN, PIET, S. J., *Gracia, realidad y vida.*

Ediciones Paulinas, Av. San Martín 4350, Florida, Bs. As.:

- ELL, ERNST, *¿Para esto nos casamos?*
- FILTHAUT, TEODORO, *Fe y educación cívica.*
- SCHARBERT, JOSEF, *Así habla Yavé.* Los profetas de Israel hasta el 700 a. de J.

Editorial Guadalupe, Mansilla 3865, Buenos Aires:

- ALCOCER MONTES, CONCEPCIÓN, *Pedagogía de la fe para la juventud de hoy.*
- ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO FRANCÉS, *Documento de base para elaboración de catequesis.*
- LI, O. J. y otros, *Pautas de trabajo para grupos juveniles.*
- LOTZ, JOHANNES B., S. I., *Cómo meditar.*
- VELA, JESÚS ANDRÉS, S. I., *Las comunidades de base y una Iglesia nueva.*

Editorial Heroica, San Martín 655, Buenos Aires:

- CONGAR, BIGO, DUBOIS-DUMEE, *Libertad y sumisión del laico.*

Publicaciones El Escudo, Simbrón 4667, Buenos Aires.

- *Luz cotidiana.* Enero-marzo. Abril-junio. Julio-setiembre, 1969.

Alemania

Echter-Verlag, 87 Würzburg 2, Postfach 1066:

- SCHREINER, JOSEF (ed.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments.*

Verlag Herder, 78 Freiburg im Br., Hermann-Herder Strasse 4:

- *Bilanz der Theologie im 20.*

- HASENHÜTTL, G., *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche.*
- *Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart.*
- RAHNER, KARL, *Zur Reform des Theologie-Studiums.*

Kaiser Verlag, München:

- *Internationale Okumenische Bibliographie.* Band 1/2. 1962/1963.

Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1, Liebfrauenberg 37:

- WELTE, BERNHARD, *Determination und Freiheit.*

Minerva GMBH, Frankfurt/Main:

- *Analecta Anselmiana.* Band 1.

Patmos Verlag, 4 Düsseldorf 1, Postfach 6213:

- *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete.* Band XV, 1968/69.

Verlag Ferdinand Schöningh, München. Paderborn. Wien.

- *Nuntiaturreports aus Deutschland. Die Kölner Nuntiaturreports.*

Austria

Herder & Co., A-1011 Wien, Postfach 248.

- LOIDL, FRANZ, *Die dissertationen der Katholisch-Theologischen. Fakultät Der Universität Wien 1831-1965.*

Bélgica

Desclée de Brouwer, Houtkaai 23, Bruges.

- DANIELOU, J., *La trinité et le mystère de l'existence.*

Chile

Ediciones Paulinas, Santiago:

- ARANEDA BBAVO, FIDEL, *Breve historia de la Iglesia en Chile.*
- KASSING, A., *La fe en el mundo.*
- KEET, J. y equipo, *En el cruce.*
- MENDIGAL, LOUIS, *Descubrimiento de Dios.*

España

Arzobispado de Sevilla:

- *La Eucaristía y la Comunidad cristiana.* VII Congreso Eucarístico Nacional.

Desclée de Brouwer, Henao 6, Bilbao.

- BELLET, MAURICIO, *Crisis del sacerdote.*
- GIBLET, J. y otros, *En las fuentes de la moral conyugal.*
- MEYENDORFF, JUAN, *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy.*
- RIGAU, BEDA, *Para una historia de Jesús. II: Testimonio del Evangelio de Mateo.*
- SABOURIN, LEOPOLDO, S.I., *Redención sacrificial.*

Ediciones Fax, Zurbano 80, Madrid:

- CERFAUX, L. y CAMBIER, J., *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos.*
- JEREMÍAS, J., *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padre Nuestro.*

Editorial Estela, Av. José Antonio 563, Barcelona, 11:

- KÜNG, HANS, *La justificación; doctrina de Karl Barth y una interpretación católica.*

Fomento de Cultura Ediciones, Dr. Vila Barberá, 12, Valencia:

— LINDEN y COSTELLO, *Los fundamentos de la religión*.

Editorial Montepío Diocesano, Bilbao:

— DORONZO, EMMANUEL, O.M.I., *Theologia dogmatica*. Vol. I.

Papyrológica Castroctaviana, Barcelona:

— O'CALLAGHAN, JOSÉ, S.I., *El papiro en los Padres grecolatinos*.

Ediciones Paulinas, Ledesma 18, Bilbao:

— BETTONI, EFREM, *El pecado original ¿es una fábula?*

— *El Concilio Ecuménico Vaticano II*. Edición de "L'Osservatore della Domenica".

— HAYWARD, FERNAND, *¿Qué decir de la Inquisición?*

— HERMANN, CARLOS, *La moral y el hombre de hoy*.

— PACIOS LÓPEZ, ANTONIO, *Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia*.

— PÉREZ, TEÓFILO, *18 propulsores del Concilio*.

— ROSSINO, JOSÉ, MONS., *El sacramento del perdón*.

— SCHURR, VIKTOR, *Pastoral de los tiempos nuevos*.

Ediciones Península, Barcelona:

— PIÑOL, JOSÉ P. M., *¿Nuevos caminos en la Iglesia?*

Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca:

— ALSZEGHY, ZOLTAN y FLICK, *El desarrollo del dogma católico*.

— ARIAS, J., *El Dios en quien no creo*.

— AUGUSTINOVICH, A., *Líneas bíblicas del movimiento de Cursillos*.

— BAGOT, JEAN-PIERRE y DEBRAY, PIERRE, *Juventud rebelde*.

— BARTH, KARI, *La oración, según los catecismos de la Reforma*.

— BARTH, KARL, *La proclamación del Evangelio*.

— BONHOEFFER, DIETRICH, *Sociología de la Iglesia*.

— CÁMARA, HELDER, *Espiral de la violencia*.

— CARRASCO, JOAQUÍN G., *Ungidos para vivir en la fe*.

— CASTAÑOS URBINA, A. y RODRÍGUEZ ECHEVERRÍA, *Oremos al Señor*.

— CASTILLO, JOSÉ M., *Oración y existencia cristiana*.

— *Catequesis y promoción humana*. Medellín, 11-18 de agosto de 1968.

— CHARBONNEAU, P. E., *Cristianismo, sociedad y revolución*.

— CONGAR, Y. M., *A mis hermanos*.

— CONGAR, Y. M., *Esta es la Iglesia que amo*.

— DABEZIES, P. y DUMAS, A., *Teología de la violencia*.

— FIOLET, H. y VAN DER LINDE, H., *Fin del cristianismo convencional*.

— FOUCAULD, CHARLES DE, *Contemplación*.

— GODIN, ANDRÉ, *La incógnita religiosa del hombre*.

— GODOY, JAIME, *Credo y educación de la fe*.

— GODOY, JAIME, *Creación y catequesis cristiana*.

— GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Meditación teológica desde España*.

— HORTELANO, ANTONIO, *La Iglesia del futuro*.

— JOLIF, J.-Y., *Comprender al hombre*.

— JUNGSMANN, J. A., *El servicio de la palabra*.

— KASPER, WALTER, *Unidad y pluralidad en teología*.

— LOHFINK, NORBERT, *Exégesis bíblica y teología*.

— LUBAC, HENRI DE, *El eterno femenino*.

— MALUQUER, S.; RUBI, S.; CASTAÑOS, A.; HERMOSILLA, J. L.: *Pastoral al aire libre*. I: *Educación humana y cristiana*. II: *Vivencias humanas y cristianas*.

— MALUQUER, S., FERNÁNDEZ SANZ, J. J., ... *y en el fuego, la noche y la montaña estaba Dios*.

- MAYORCA (hijo), JUAN MANUEL, *Así creo yo.*
 - METZ, J. B., *Teología del mundo.*
 - MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza.*
 - MÜCHER, G., *Fe y educación a la luz del pensamiento católico actual.*
 - NEUHÄUSLER, E. y GÖSSMANN, T. (ed.), *¿Qué es teología?*
 - *Nuevas fronteras. I: Temas teológicos.*
 - ORAISON, MARC, *Reconciliación. Memorias.*
 - QUOIST, MICHEL, *En el corazón del mundo.*
 - PRONZATO, ALESSANDRO, *Evangelios molestos.*
 - RATZINGER, JOSEPH, *Introducción al cristianismo.*
 - RODRÍGUEZ MEDINA, JOSÉ L. y VIOLA GALINDO, J., *El religioso educador.*
 - SCHIWY, GÜNTHER, *Iniciación al Nuevo Testamento.*
 - SCHULTZ, HANS JÜRGENS (ed.), *Fe y responsabilidad pública.*
 - SUBILA, VITTORIO, *La nueva catolicidad del catolicismo.*
 - TARANCÓN, V. ENRIQUE, *Unidad y pluralismo en la Iglesia.*
 - TILLARD, J. M. R., *En alianza con Dios.*
 - USEROS, MANUEL, *Cristianos en comunidad.*
 - VAN KAAM, *Encuentro e integración.*
 - VON BISMARCK, K. y DIRKS, W., *Nuevas fronteras.*
 - WEYERGANS, FRANZ, *Mon amour... diario de un enamorado.*
- Studium, ediciones. Bailén, 19, Madrid:
- LARRABE, JOSÉ LUIS, *El matrimonio cristiano en la época actual.*

Francia

Bloud et Gay, Paris:

- ECOLE DES LANGUES ORIENTALES ANCIENNES DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Mémorial du cinquantenaire, 1914-1964.*

Les Editions Du Cerf, 29 Boulevard Latour-Maubourg 75, Paris, 7:

- DAVID, J., *Loi naturelle et autorité de l'Eglise.*
- *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age.*
- PAUL, A., *L'évangile de l'enfance selon S. Matthieu.*

Desclée et Cie., 30 rue St.-Sulpice, Paris, 6:

- BELLET, M., *Essai d'une critique de la foi.*

Librairie Arthème Fayard, Paris:

- AUMONT, MICHELE, *L'Eglise écoute. Réflexion de laïc.*

Librairie C. Klincksieck, Paris:

- CHEDEVILLE, A., *Liber controversiarum sancti Vicentii Cenomannensis.*
- DENIS, M., *L'Eglise et la République en Mayenne 1896-1906.*

Lethielleux, Editeur, 10, rue Cassette, Paris, 6:

- LAPLANTE, A., *La formation des prêtres.*
- OLIVIERI, A., *Y-a-t-il encore des miracles à Lourdes?*
- RONDET, H., *De Vatican I à Vatican II.* 2 vols.

Holanda

E. J. Brill, Oude Rijn 33a, Leiden:

- METZGER, B. M., *Historical and Literary Studies. Pagan, Jewish and Christian.*

Inglaterra

Burns & Oates, 25 Ashley Place, London S.W.1:

- *Celebrating the Presence of the Lord.*

Cambridge University Press, Bentley House, 200 Euston Road, London:

- BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature.*

- BURTCHAELL, J. T., *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810*.
- DVORNIK, F., *The Photian Schism*.
- MARKUS, R. A., *Sæculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*.
- RICHARDSON, P., *Israel in the Apostolic Church*.
- STEPHENS, W. P., *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*.
- TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory*.
- VIDLER, A., *A Variety of Catholic Modernists*.

Tavistock Publications Ltd., 167 Fleet St., London:

- RUDGE, P., *Ministry and Management*.

Italia

Comitato Regionale Romano di Superiori Maggiori (CISM):

- DHO, D. GIOVENALE, *Collaborazione e dialogo tra Superiori e giovani religiosi nella comunità formativa*.

Comité Permanente de los Congresos Internacionales para el Apostolado de los Laicos:

- *Actas del Tercer Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos*. Roma, 1967.

Edizioni Francescane, Roma:

- DESECAR, ALEJANDRO J., *La sabiduría y la necesidad en Sirac, 21-22*.

Herder, Editrice e Libreria, Piazza Montecitorio 120, Roma:

- SPEDALIERI, FRANCESCO, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*. Vol. II.

Il Mulino, via S. Stefano 6, Bologna:

- BARR, J., *Semantica del linguaggio biblico*.
- MANOUKIAN, AGOPIK e FRANCA, *La Chiesa dei giornali*.
- O'DEA, T. F., *Sociologia della religione*.

Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pillotta, 4, Roma:

- CARRIER, H. y OTROS: *Sociologie du christianisme*. "Bibliographie Internationale", Supplément 1962-1966.

Typis Polyglotis Vaticanis:

- PONTIFICIA COMMISSIO PRO NOVA VULGATA BIBLIORUM EDITONE, *Liber Psalmorum*.

México

Cidoc, Apto. 479, Cuernavaca:

- GODOT, ESPERANZA, *Center of Intercultural Formation: First Five Years*.
- CATÁLOGO DE ADQUISICIONES, *Religión: clase CDU*.
- CATÁLOGO DE ADQUISICIONES, *Bibliografía: clase 0-CDU*.
- CATÁLOGO DE ADQUISICIONES, *Ciencias sociales: clase 3-CDU*.
- CIDOC DOSSIERS, *Documentation of recent controversy in Latin America*.

Perú

Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima:

- *Libro anual 1967*.

Suecia

CWK Gleerup, Lund:

- LÖVESTAM, E., *Spiritus Blasphemia*.
- STENDAHL, K., *The School of St. Matthew and its Use of Old Testament*.