

TEOLOGIA

SUMARIO

Justino M. O'Farrell: La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su evolución — *Mariano Ibañez:* Sentido del Sacrificio cristiano — *Cayetano Saladino:* La dignidad sacerdotal del Pueblo de Dios. Según la doctrina de Santo Tomás de Aquino — *Ricardo E. Vaccaro:* La Presencia personal de Cristo en la Eucaristía. Notas sobre el origen de la fórmula tridentina. — CRONICA de la Facultad de Teología (abril-noviembre 1966) — INDICE del tomo IV.

TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO IV/2

Nº 9

DICIEMBRE 1966

SUMARIO

Justino M. O'Farrell:

La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su
evolución 115-143

Mariano Ibáñez:

Sentido del Sacrificio cristiano 144-160

Cayetano Saladino:

La dignidad sacerdotal del Pueblo de Dios. Según la
doctrina de Santo Tomás de Aquino 161-188

Ricardo E. Vaccaro:

La Presencia personal de Cristo en la Eucaristía.
Notas sobre el origen de la fórmula tridentina 189-199

Crónica de la Facultad de Teología (abril-noviembre 1966) 200-206

Índice del tomo IV 207

La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su evolución

“...Queremos disponer el estudio de la realidad argentina, orientada hacia la «planificación de una pastoral de conjunto»... El Episcopado establece una Comisión de Pastoral, que integrarán obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, cuyo cometido será orientar este trabajo y estudiar la posible creación de un Instituto de Pastoral”.

(Declaración conjunta del Episcopado argentino, mayo 1966).

La Pastoral resume la trayectoria del esfuerzo doctrinal y apostólico de la Iglesia en un lugar y tiempo determinados. En este sentido, la Pastoral es un conjunto de trabajos e intentos evangelizadores y sacramentales en un área y época determinadas. La Pastoral, en efecto, es la tarea o el quehacer de la Iglesia en una sociedad.

La Pastoral expresa, además, *un modo*: manifiesta la manera cómo la Iglesia se adapta a sí misma para “comunicar” el Mensaje que ella posee en sí y lo que su realidad de Iglesia desea transmitir al hombre. Es decir, la Pastoral define cómo la Iglesia, para darse a sí, se adecúa continuamente a su interlocutor el hombre, del mismo modo que Jesucristo lo hizo, encarnándose e insertándose en su pueblo y en su tiempo: “*La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos los grupos con la misma modalidad con que Cristo por su encarnación se ligó a ciertas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió*” (Ad Gentes, 10, in fine).

La Pastoral expresa el modo cómo el Espíritu inspira a su Iglesia a ajustar su política religiosa, sus rasgos permanentes, su manera de presentación, su tono, sus recursos, su forma de potenciarse, su capacidad de entender al hombre y al mundo de una época, para responder a las expectativas cambiantes de los hombres y de la sociedad, para comprender mejor y hacer uso más adecuado de la respuesta que el hombre y sus obras le brindan.

La Pastoral articula, además, la gran política religiosa de la Iglesia. La reciente Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* explicita los lineamientos y acentos de esa gran política religiosa. *Gaudium et Spes* desarrolla un despliegue de grandes expectativas

respecto al hombre y a la Iglesia. Su estructura, orientación, fuerza y contenido demandan una respuesta correspondiente.

La Pastoral, por otra parte, representa la acción de la Iglesia, Pueblo de Dios peregrino en la historia, en cuanto permite *crear* historia; y esto lo logra produciendo nueva materia histórica, nuevos pasos y nuevos impulsos del devenir; además, con el sentido —en este caso: *parousía*— con que de modo cada vez más esclarecedor explica y justifica las alternativas, los desenlaces y la orientación final y profunda de la historia humana. La Pastoral ayuda a que esa historia se debele a sí misma y se transforme por lo tanto en una historia más intensa, que trasluce más nitidamente su propio futuro.

De todo ello inferimos la complejidad de aquello que convenimos en denominar “pastoral”. Son numerosos los niveles que abarca, los impulsos que la mueven y que ella suscita, la longitud de los límites con la vida del mundo que sostiene, los arcos de tiempo y de futuro que tiende y las relaciones que articula. Si no evade los éxitos, tampoco desconoce los fracasos y la sordidez, aunque ni los éxitos ni los fracasos determinen su significado.

Podemos juzgar que no es posible elaborar un Plan de Pastoral para la Argentina si no hacemos hincapié en el conocimiento de la situación de la Iglesia en relación a su contorno histórico, económico, social y cultural, incluyendo sus dimensiones pasadas y futuras. Aunque una evaluación tan somera pudiera producir escozor o, quizá aliento exagerado en algunos, no es posible prescindir de una consideración panorámica de los rasgos principales del desenvolvimiento religioso en la Argentina. El presente no es más que un balbuceo de un esfuerzo que es necesario proseguir en varias direcciones y niveles de profundidad.

I. LOS CAMINOS DE ABORDAJE:

EL PRESENTE, EL PASADO Y EL FUTURO

Es imposible formarse una idea adecuada sobre el alcance de la Pastoral, si sólo se atiende a sus manifestaciones más visibles y de superficie y si uno se restringe al presente. Tal procedimiento engendra impresiones superficiales respecto a una realidad que desborda los datos visibles de la Argentina actual. La Argentina real abarca el “hoy con su ayer y su futuro”, incluyendo los muchos niveles de profundidad que subyacen bajo su superficie visible.

Asimismo, la Pastoral de hoy se arraiga en la herencia reli-

giosa de la Colonia y de las décadas de la Independencia. Esta herencia incluye *la interpretación de los hechos* y, además, lo que en cada etapa se concebía como pastoral adecuada frente al contorno social y cultural de la época. Notemos, sin embargo, que la retrospectiva hacia un largo desenvolvimiento pasado rehúsa invitarnos a retroceder a las situaciones de ayer: una reverencia romántica del pasado impide asumir las dimensiones complejas de la presente situación argentina y tapa la vista de los desafíos futuros.

Tomar en cuenta los desenvolvimientos históricos de la Pastoral ahonda la comprensión en profundidad de lo que hoy ocurre; la percepción de futuro impulsa a anticipar las posibilidades que aguardan a la Iglesia, a la Argentina y a América. Quien guarda la mirada en el futuro, se libera del fatalismo y la sorpresa, pues *la prospectiva* de lo que vendrá impulsa a anticipar y prever. La prospectiva es uno de los instrumentos más eficaces de gobierno y de gobierno pastoral. Para decirlo con frase conciliar:

“Las técnicas llegan a transformar la faz de la tierra... también sobre los tiempos extiende su dominio la inteligencia humana: hacia el pasado gracias al conocimiento histórico; hacia el futuro en virtud de la técnica prospectiva y de la planificación... El progreso de las ciencias sociales... le ayuda también a que usando de métodos técnicos ejerza directa influencia en la vida social” (Gaudium et Spes, nº 5).

Aportamos esta consideración sobre el modo de abordar la descripción que sigue, por varias razones.

Primero, para proveernos de una óptica tan amplia como penetrante que permita detectar un material tan intrincado.

Segundo, porque aunque éste sea un aporte relativo, que ha de ser proseguido en estudios posteriores, considera que existe una cuestión de responsabilidad: muchas personas y capacidades han puesto sus vidas al servicio del crecimiento de la Iglesia. Este crecimiento ha de ser auscultado continuamente, como señal de respeto y de interés elemental en favor de quienes juegan su vida nutriendo expectativas sinceras y grandes.

Tercero, porque nuestro país en crisis se ha de beneficiar. Dice la Constitución *Gaudium et Spes*, nº 39: “...la esperanza de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación por perfeccionar esta tierra, donde se desarrolla el cuerpo de la nueva familia humana que puede de alguna manera ofrecer un esbozo del siglo nuevo”.

Y cuarto, para alentar perspectivas y respuestas más coherentes a la presente crisis argentina que es, más que todo, una crisis espiritual, de achicamiento y raquitismo, de falta de autoridad

moral, de vacío de respuestas grandes, de desinflamiento y postración, de desaprovechamiento de oportunidades y de hombres. El país es capaz de grandes expectativas; tiene un sentido de dignidad que le permite esperar algo mucho mayor. Mientras repudia la transformación de las grandes ideas y esperanzas en pequeña política, pide eficacia, imaginación, generosidad, buen estilo, sabiduría, hombres de estatura.

II. CARACTERES DE LA ACCION PASTORAL ACTUAL

Los caracteres de la pastoral actual en la Argentina permiten estimar que la adaptación del esfuerzo de la Iglesia se fue consolidando en los últimos años. Posiblemente estamos en los comienzos de un proceso futuro más potenciado y coherente, proceso cuya suerte dependerá sin duda de intentos más articulados y conjuntos, sostenidos por una imaginación más amplia y gran ascendiente moral. Se está recién en los comienzos: por delante está el futuro.

Paralelamente comprobamos que la Iglesia en la Argentina todavía sufre los bandazos de una transformación inusitada. Esta transformación ocurre a nivel de la Iglesia Universal, sobre todo a raíz del Concilio Vaticano II, cuyo impacto no se ha hecho sentir todavía en todas sus implicaciones; ocurre a nivel de las grandes conmociones de América Latina y a nivel de las alteraciones que apremian a la Argentina y de cuyas consecuencias no nos hemos percatado aún. Estos impactos ponen a prueba la lealtad y el nervio de los fieles, como también la seguridad y amplitud de espíritu de quienes gobiernan la Iglesia. Todos comprenden que no es posible retroceder y que cualquier política imprevisora y mezquina ha de ser ineluctablemente arrasada por la fuerza del proceso.

1. *Rasgos Positivos*

Los rasgos positivos que saltan a la vista son numerosos. Han filtrado su presencia en el conjunto pastoral sin que muchos advirtieran su estrecha relación con este quehacer de la Iglesia; esa inadvertencia se debió posiblemente al grado rudimentario de participación de la gente en el ámbito íntimo de la Iglesia. Mencionamos los principales: la participación de los Obispos en las sesiones del Concilio Vaticano II, el incremento del número de las diócesis y de Obispos y sedes episcopales, el remozamiento de los conductores de la Iglesia, la publicación de pastorales más accesibles al público, las modificaciones en la organización de la Conferencia

Episcopal, la Declaración conjunta del Episcopado de mayo del presente año, y la gradual implementación de lo que en ella se comanda, como ser la puesta en marcha del Plan de Pastoral y de los organismos destinados a institucionalizar el diálogo y la participación, la reunión del CELAM, el ajuste del estado público de la Iglesia con respecto al Estado de acuerdo con modos más actuales y libres, el crecimiento de las expectativas del público con respecto a la Iglesia.

La Iglesia, además, avanza en la catequesis; a la par de fundamentarla en una doctrina y métodos más actualizados, busca extender esta enseñanza de los niños a los adultos; da pasos en el esclarecimiento del papel de la educación católica; lentamente se gana conciencia acerca de la necesidad de actualizar la pedagogía en las Universidades Católicas, Seminarios y casas de formación y de solucionar los problemas internos de estas instituciones; comprende la necesidad de adecuar los métodos de apostolado a los sectores más difíciles y extrañados de la Iglesia; intuye que una mayor circulación de las élites de dirigentes y una mayor manifestación de la opinión pública en la Iglesia incluyen aportes dinámicos connaturales a la dinámica de la Iglesia; adelanta en la elaboración de personal y de métodos para la Promoción Social, abandonando la beneficencia ineficaz; descubre la gravitación de los sectores especializados; promueve el trato conciliatorio con miembros de otras religiones y un mayor respeto a la comunidad judía; cada año se torna más sensible a la prioridad primordial de "las necesidades humanas", prioridad que constituye uno de los mayores logros de la Iglesia Universal en las últimas décadas.

La Iglesia, sin embargo, se resiente de la atomización y desmembramiento de los grupos, sectores y regiones del país como también de la casi inexistente coordinación funcional de sus objetivos. La crisis se nutre en una falta de solidaridad, en una desconfianza mutua e incapacidad para la coordinación, etc. Pero gradualmente la Iglesia comprende el carácter absoleto y hasta contradictorio de aquellas posiciones mentales que corresponderían mejor, a algún lugar muy circunscripto de algún tiempo pasado. La Iglesia está como al acecho de las respuestas que puede brindar a sus propias expectativas crecientes. Sus miembros poseen poder discriminatorio, disponiéndose a dar lo mejor de sí a los mejores programas; han desarrollado un grado de conciencia personal que les permite repudiar la obsecuencia y elegir el servicio personal.

Cunde la impresión de que estos pasos hacia una mayor consolidación de esta conciencia común no son el patrimonio de ninguno en particular. Son el resultado de las expectativas de un número creciente de personas que responden de un modo más ma-

duro y demandante al mayor prestigio de la Iglesia a la que pertenecen. Este avance fluye de las expectativas de los miembros de la Iglesia, aun de los religiosamente más incultos y socialmente desaventajados, como también de los Pastores que, advirtiendo "los signos de los tiempos", se tornaron capaces de orientar y de transformar, respondiendo a la necesidad de confiar más en la Iglesia, y que un creciente número de personas nutre consciente o inconscientemente.

El proceso histórico que comprende el desenvolvimiento argentino y el de la Iglesia, tiene su curso y su ímpetu; es necesario no demorar su canalización para no gastar energías en reprimirlo e ignorarlo.

Es posible concordar en la afirmación de que la Iglesia en la Argentina ha adelantado, en los últimos años, como no lo había podido hacer antes en décadas, gracias sobre todo a esa sutil obediencia a los requerimientos de la conciencia más desarrollada de pastores y fieles. Posiblemente en ese rasgo, el de su conciencia creciente (*Ecclesiam Suam*), la Iglesia muestra lo mejor de su imagen a sus miembros, quienes le expresan que de esta manera, o sea, a través de una mayor concientización, es como en esta etapa de su historia, prefieren depositar su confianza en ella. Desde ahora los vínculos serán cada vez más morales, retrocediendo los coercitivos, puesto que el crecimiento se desarrolla a impulso del ascendiente moral.

2. *La vasta realidad argentina*

Junto a este proceso, se transforma también la vasta realidad argentina.

El desenvolvimiento argentino oculta intrincados enigmas: no se deja conocer gratuitamente. Se desplaza mostrando las contradicciones más extremas. Estas contradicciones incrementan la desorientación de los miembros de nuestra sociedad, lo que los atomiza más interceptando sus esfuerzos de coordinar sus propósitos. Ello no llega a disminuir el impulso de sus expectativas crecientes: el nuestro no es un pueblo exánime.

La Argentina se distingue por la concentración desproporcionada de su población en pocas ciudades mayores; esa población se despoja en pocos años, de costumbres y modos de pensar que durante siglos nutrieron su hermandad y calor humanos, para ceder lugar a la despersonalización y a las realidades cosmopolitas. En torno a esas ciudades, los cinturones de villas miserias acogen

una corriente continua de migrantes del interior y de los países vecinos, dando muestras de lo que es la "cultura de la miseria" y el deterioro humano y urbano más agudo.

Aumenta cada año la difusión de las comunicaciones, de los consumos masivos y de la propaganda urbana; no crecen a la par los estímulos para el desarrollo de la conciencia personal, por la que los argentinos tienen una preferencia marcada. Tácitamente las masas y las élites se sienten a merced de un miedo y "un no decidirse a hacer" frente a los interrogantes del futuro.

Aumentan las fábricas y las masas obreras, si bien los altibajos del crecimiento económico son tan desalentadores, que la recesión de los recursos restringe la posibilidad de cada uno y de la sociedad de programar y hacer. La clase empresaria argentina es tímida, acomplejada, dividida y poco acostumbrada a las grandes empresas; no ejerce el poder real y constructivo, que los recursos que maneja le permitirían desplegar.

A todo ello se suma la siempre renovada inestabilidad política argentina, la que repetidamente interrumpe una y otra vez los planes comenzados. La inestabilidad política deja en la población una imagen de su propia inmadurez, frustrando los canales naturales de la confianza e impidiéndole construir su solidaridad sobre la base de una participación comunitaria más responsable y eficaz.

La Argentina se reconoce a sí misma como país moderno por los altos índices de modernidad que la caracterizan: el alfabetismo, los porcentajes de universitarios y profesionales, la estructura ocupacional, etc. A pesar de esos índices, perduran los obstáculos que impiden absorber a las nuevas ciencias, técnicas y profesionales. A pesar de la modernización general o aparente, las instituciones y la administración argentinas son anacrónicas y avejentadas para manejar los problemas modernos.

La Argentina posee los más altos índices de movilidad social en América: personas y grupos suben y bajan rápidamente en la escala social. Este proceso exacerba la inseguridad y agudiza la falta de creatividad de los que bajan y suben. La clase alta dejó de ser punto de referencia y guía de las responsabilidades sociales; no se distingue por su capacidad de mando como en otros tiempos; fue suplantada por las Fuerzas Armadas, a las que entregó el poder. La organización sindical es fuerte; por ahora previene a las masas obreras de tornarse marxistas. Las organizaciones e instituciones colegiadas abundan, aunque no extienden su malla de cuerpos subsidiarios a todas las regiones del país.

Entre los rasgos principales del desenvolvimiento argentino es posible discernir los que preanuncian la rápida latinoamericanización de lo que era la antigua Argentina europea. Los aportes de-

mográficos del interior y de los países vecinos, y su más alta natalidad corroboran el inicio de este proceso, intensificado por la ascensión y emigración al exterior de los hijos de inmigrantes.

Los rasgos enumerados están impregnados por un plasma de inseguridad psíquica y cultural propio del conjunto en que se desarrollan. Faltan resortes e impulso, las grandes decisiones y empresas para orientarse firmemente y saber "qué se quiere" y "cómo se quiere". Se vive remendando y poniendo parches. Existe un tácito acuerdo de frustración colectiva. Subyace la angustia por una Argentina que era y ahora está venida a menos. Los líderes no están a la altura. A menudo se imponen los criterios de una mentalidad de aldea. Domina la experiencia de la impotencia administrativa. En estas circunstancias se recurre a "chivos emisarios" que ayudan a disimular las causas estructurales de los hechos como también la cobardía y falta de imaginación en las decisiones. Muchos viven como extrañados de concretar sus mejores posibilidades.

En otras palabras, la Argentina es en muchos sentidos un país magnífico, pero que carece de motivación y oportunidad para reconciliarse con sus propias virtudes y encontrarse con el ideal de lo que espera de sí mismo. Sufre en demasía su propia angustia. Le cuesta acceder a sus instituciones y llegarse a sus autoridades, las que entienden y desempeñan su papel como quien está en la lejanía.

En general, se puede decir que la Argentina acumula un enorme acervo de expectativas crecientes. Está a la espera de su propio destino: lo imagina y quiere "grande". Trabaja por demoler los obstáculos que obstruyen el camino. Pero no basta destruir lo negativo, si por otra parte falta la imaginación política y la grandeza y capacidad de los líderes. Gana una conciencia que le permite desdeñar un estilo que prefiere el empequeñecimiento, la mutilación, las soluciones negativas, estilo que no corresponde a la idiosincrasia y vocación social argentina. La Argentina continúa al acecho de su momento.

3. *Los miembros de la Iglesia*

En el contexto social recién descrito, viven los miembros de la Iglesia en la Argentina. Sus fieles, militantes, sacerdotes y obispos participan en sus logros, fracasos y expectativas, aunque sin saber a menudo qué brindarle ni qué hacer. Existe una ética para el desarrollo que no se sabe formular y una relación de Iglesia y Mundo que no es posible articular exitosamente.

No hay que sorprenderse de que los miembros de la Iglesia asuman la presente transición con una ansiedad y desasosiego que

rehusan confesárselo a sí mismos con el debido coraje. Como la población general, también los miembros de la Iglesia están divididos dentro de su propio ser, abarcando la oposición entre lo que fue y lo que ha de venir, con la angustia que ello involucra. Muy bien cabe a nuestro país, lo que la Declaración conjunta del Episcopado argentino afirmaba: "*La historia es un desafío al hombre*"¹.

El desasosiego mencionado nace de disparidades de la experiencia de cualquiera que se expone a vivir en el contorno social en que lo ubica la vida. Cada miembro de la Iglesia sufre el desgarramiento entre éstas o semejantes tendencias:

- mientras siente una profunda crisis, a la que define como crisis del orden, de la autoridad, en otra instancia se afana en una inquietante búsqueda de lo que se denomina "más y mejor autoridad". Siente necesitar más que todo de una autoridad moral que oriente y sirva de punto de referencia vital; quiere adelantar los cambios graduales que han de evitar las explosiones anárquicas que regularmente ocurren en los medios demasiado rígidos y reacios a las transformaciones del mundo;
- mientras en algún momento busca sosiego en el pasado, en una tradición más sedante, psicológicamente más segura, culturalmente más afincada, en otras circunstancias pasa a vivir experiencias que reclaman una respuesta más adecuada a las nuevas necesidades y más responsable ante las generaciones futuras, vistos los desafíos que penden sobre el porvenir de todos;
- mientras en algún momento alguno puede regodearse en el orgullo de la posesión de la verdad a despecho de los que están en el error, otros caen en la cuenta que tiene más valor la búsqueda de la verdad inagotable, y que una de las más ciertas verdades es Dios presente en la persona de los demás y en las condiciones de sus vidas en las que El también se revela;
- mientras a alguno se le ocurre temer al mundo y sospechar de su espíritu artero, cree otro que la realidad del pecado original está presente, ante todo, en uno mismo;
- mientras en algún momento se reverencia a las instituciones hasta el conformismo ciego e indeclinable, otras demandas destacan que a las instituciones se les pierde la confianza cuando no sirven a las necesidades humanas en su llamado más hondo y apremiante;
- mientras en algún momento parece legítimo subir, y subir aún por las escalas de los honores eclesiásticos, la comunicación con los demás advierte el egoísmo que ello puede significar, si en

¹ Cfr. *Criterio* 36 (1966), págs. 417-421.

cada oficio no se ofrece lo mejor, tal como pudieron hacerlo los más grandes arquetipos de la Iglesia en sus etapas de transición como es la presente;

- mientras uno tiende a la complacencia y a las satisfacciones fáciles y parciales, otras instancias de la vida evidencian que la complacencia contribuye al entumecimiento de la Iglesia, a su falta de vitalidad y gravitación.

Las proposiciones enumeradas expresan diversas maneras de ubicarse en la vida, y como se dijo, ellas coexisten muchas veces en una misma persona. Revelan quizá la inmadurez que acompaña a la impreparación de estas primeras etapas del nuevo crecimiento de la Iglesia. Esos dilemas demoran el logro de una articulación de modos de pensar y actuar de acuerdo a dimensiones más profundas y a exigencias más funcionales. Señalan las líneas de fractura social derivadas de estructuras desgastadas que no generan "sentido". Como conjunto, no ayudan a prepararse para las grandes transformaciones e impactos de la época presente.

Estas y otras expresiones emiten una señal de que la Iglesia en la Argentina, a pesar de la buena fe de sus miembros, habría de ser sorprendida una y otra vez por la velocidad de las transformaciones y la irrupción de los eventos de tal modo que no pudiera captar el sentido de nuevos procesos aparecidos subrepticamente, y que empujan hacia direcciones hasta ahora desconocidas. Fue imposible responderles con profundidad de visión, a pesar del deseo de asumir su vitalidad y orientarlos mejor.

En esas circunstancias, los miembros y conductores de la Iglesia no acertaban a adelantarse a los acontecimientos con la decisión de avanzar, hasta colocarse por delante y a la cabeza de las transformaciones, pues no habían adoptado la política de anticipar desde años atrás el desenlace de los procesos y eventos cuyo inicio ellos protagonizaban.

Es difícil emprender de nuevo este rudo aprendizaje, pues progresivamente se perdió el sentido de que en realidad son los ajustes graduales y sincronizados con las transformaciones del contorno social, los que ciertamente remueven con anterioridad los factores que posteriormente han de desencadenar la frustración y la anarquía. A menudo se calculó que las transformaciones podían ser contenidas o reprimidas y que ignorando las consecuencias inevitables de una decisión tal, era posible evitar los efectos fatales.

Pocas veces se examinó la lógica que subyace a la dinámica de las transformaciones en nuestro país: no existen institutos en el campo religioso que se dediquen a tal tipo de observación y análisis. Esa dinámica, sin embargo, contiene un nervio moral e inspiración afín a un viejo patrimonio de la Iglesia, tal como puede

inferirse de lo que, por ejemplo, dice San Ireneo: “*la Palabra de Dios en la Iglesia se renueva renovando permanentemente el vaso que la contiene*”².

4. *Las agrupaciones de los miembros de la Iglesia en la Argentina*

Corresponde a la Pastoral, primero, promover los ajustes continuos de la Iglesia y, segundo, anticipar los cambios y su desenlace. La Iglesia promueve ajustes continuos y anticipa las transformaciones y su desenlace para intensificar dos dimensiones pastorales básicas: el crecimiento de la *identificación* de los miembros con la Iglesia y de su *participación* en la inagotable potencia de su Mensaje.

Los miembros de la Iglesia se agrupan en ella de acuerdo a diversas categorías que expresan diferentes tipos y grados de *identificación* y de participación. No se quiere decir que la transición de una agrupación a otra signifique un crecimiento personal, mientras no se garantice un desarrollo de la conciencia personal vinculada a una lealtad cada vez mayor a valores evangélicos cada vez más auténticos de servicio a los demás. Mencionamos a continuación las agrupaciones mayores de los miembros de la Iglesia en la Argentina:

a) CATOLICISMO “FOLK”

Bajo este nombre se agrupan aquellos miembros de la Iglesia en la Argentina que viven una religión donde laten antiguas tradiciones religiosas animadas de fuertes vivencias populares. Su contenido telúrico evoca una comunidad de sentimientos y la necesidad de estrechar la fraternidad en grupos primarios íntimos. Este tipo de catolicismo revive hoy en los cinturones de las grandes ciudades para restituir al individuo perdido en la ciudad impersonal la marca de una identificación humana que se sella con la profesión de valores muy nobles de ayuda mutua, fraternidad y sinceridad; provee un esquema de creencias que permiten interpretar la existencia personal con un mínimo de conciencia del propio valor. Bastaría una mínima nomenclatura de parroquias y organizaciones: “Ntra. Sra. de Itatí”, “Ntra. Sra. de Sumampa”, etc., destinadas a ellos, para ayudarlos a integrarse en una comunidad que diera pie a futuros desenvolvimientos.

² *Adversus Haereses*, III, 24, 1.

b) CATOLICISMO POPULAR

Comprende grupos humanamente más elaborados. Casi todos descendientes de inmigrantes europeos aculturados a la vida de la ciudad, se atan a la Iglesia a través de devociones, imágenes, visitas a los cementerios, etc. En el interior de la República éste y el sector anterior cultivan valores evangélicos humanos dotados de una fuerza que estremece por su sinceridad. Son los valores de la ayuda mutua y el servicio, la dignidad personal, el honor, la libertad de juicio, la propia afirmación, la franqueza, el aprecio de lo auténtico, etc. En alguna ocasión estos valores pudieran desencontrarse con los que proyecta la imagen de la Iglesia para el modo de entender popular, de tal forma que puede llegarse a crear un hiato entre sus expectativas, su modo de comprender el servicio y desinterés y, por otra parte, las categorías de vida aceptables a algunos miembros de la Iglesia. El catolicismo popular se vincula a la Iglesia, sobre todo a través de los grandes santuarios y de los grandes eventos de la vida : bautismos, matrimonios, fallecimientos.

El catolicismo popular y el catolicismo "Folk" agrupan a más del cincuenta por ciento de la población argentina. Constituyen la masa de población flotante y marginada de la sociedad urbana y varios sectores rurales. Ello explica su fuerte demanda por acceder a las instituciones y entre ellas a la Iglesia. Su condición de masas no obsta para que todavía salvaguarden con entereza una fuerte apetencia por una conciencia personal a la que buscan darle contenido y proyección sobre todo a través de la familia.

No disimulan su sentido de orfandad social y cultural; no desmayan en querer ser mejor atendidos y promovidos por la Iglesia, a la que, a veces, sienten lejana. De allí que han de apreciarse las manifestaciones de su sinceridad por nada obsecuente, la que detrás de juicios por demás severos, oculta una bondad y un deseo de redención dignos de la mejor respuesta. La rápida "latinoamericanización" de sus miembros pronto cambiará el modo europeo actual de ser argentino. No será posible postergar por más tiempo la elaboración de una pastoral de "masas" y para el mundo obrero y rural, destinada a promover la *identificación* y *participación* de un vasto sector que, de acuerdo a una encuesta reciente, comienza a interpretar a la Iglesia como uno de los estamentos de poder, divorciada de su vocación de servicio.

c) CATOLICISMO MODAL

Suma ese diez y hasta veinte por ciento de argentinos que concurren a la Misa de los Domingos. Sus miembros figuran en la clase popular, pero en mayores proporciones en la clase media, y en la clase alta de nuevos ricos y del viejo tronco tradicional

que hoy esperan servicios de la Iglesia. De la clase media provienen las vocaciones al sacerdocio; a diferencia de otros países, la clase alta dio pocos miembros al sacerdocio en la Argentina. El catolicismo modal agrupó a los católicos religiosos y educacionalmente más atendidos del país. Paralelamente a la fidelidad de muchos, se destaca el conformismo cansado de quienes a través de la platitude de su estilo religioso, expresan la necesidad psicológica de desarrollar mejor su conciencia personal y sus capacidades para responder a los vastos problemas de su Iglesia y del país. Se puede decir que sus miembros no han descubierto aún un nexo más activo entre su vida familiar y profesional y la inspiración religiosa que puede afianzarse en ellos para impulsar el desarrollo social y cultural de la Argentina hacia el despegue.

d) SUPERCATÓLICOS

Bajo este nombre se agrupan miembros de asociaciones que intentan dotar a sus miembros de una religiosidad más bien crispada, poco conciliatoria, a veces terminante y exacerbada. Ello los hace sentirse dueños del patrimonio de la ortodoxia de la Iglesia, sin advertir, sin embargo, que instrumentan la doctrina para fines exclusivos que no consideran el desarrollo del conjunto eclesial. Su estado de paroxismo apenas disimula la desconfianza de su pertenencia a una Iglesia a la que después del Concilio Vaticano II, sienten como infiel a sí misma. Son ínfimos en número. A raíz de que desagotan en lo religioso su propio desajuste social, dejan de proyectar una imagen adecuada y actualizada de esta Iglesia que conoce al mundo con un grado mayor de simpatía y perspicacia.

e) MILITANTES

Grupo muy pequeño, representa la suma de los laicos doctrinal y apostólicamente más preparados que todos los grupos anteriores. Estos provienen de las asociaciones de apostolado organizado, el cual les estampó un fuerte signo de *identificación* no siempre respaldada por una estructura favorable al crecimiento de su *participación* en la Iglesia. Algunos permanecen en las asociaciones; un gran número las abandonó, hasta el punto que ellas cuentan hoy menos miembros en toda la República que los que sumaban hace dos décadas en la sola Capital Federal. Explican que mientras esas asociaciones sirvieron a las necesidades de la edad juvenil, no respondieron a los requerimientos de la edad adulta. Los militantes no-alineados constituyen una reserva de potencial mayor de lo que una pastoral rutinaria y pasiva puede acometer. Están como a la espera de empresas de envergadura que, siguiendo cri-

terios de responsabilidad correspondiente a su edad adulta, respondan a las urgencias de las transformaciones de la sociedad industrial. Es posible que los miembros de este sector alienten las expectativas más demandantes con respecto a sí mismos y a la actuación pastoral, pues su experiencia en el trajín profesional y del trabajo, les demuestra la necesidad de desarrollar la conciencia personal y preparar el futuro. Por ello preservan sus ansias de participar en esta nueva etapa de la vida de la Iglesia.

f) SACERDOTES Y RELIGIOSOS

Los sacerdotes son uno de los principales protagonistas de la acción pastoral de la Iglesia y de su adaptación a las nuevas necesidades; éstas constituyen parte considerable de sus tensiones diarias. Su papel en la Iglesia y ante la sociedad debe responder a expectativas cada vez más diversas y contradictorias: de allí su crisis. En 1960 había un sacerdote por cada 4.230 habitantes en la Argentina, número escaso, disminuido más aún porque no todos ellos se dedican a tareas estrictamente pastorales, en especial los sacerdotes religiosos consagrados a la enseñanza de materias profanas. Su estilo de vida está en cuestión, pues existe una especie de desocupación sacerdotal disfrazada en tareas de escasa eficacia, mientras existen necesidades de promoción pastoral y social, centros de investigación socio-religiosa, institutos de pastoral, equipos de misioneros, etc., que están a la espera de personal sacerdotal y religioso. En esto la Argentina no puede quedar rezagada con respecto a sus vecinos de América.

g) OBISPOS

Manejan el timón de la Iglesia: ejercen el gobierno pastoral. Todo el pueblo cristiano nutre aún las más altas expectativas respecto a ellos, si bien confiesan sentirse defraudados si en medio de la crisis del país y ante la oportunidad del Plan de Pastoral llegaran a notar signos de falta de solidaridad y de capacidad para "interpretar las nuevas instancias" de la Argentina³. De ellos se espera imaginación y grandeza para pensar y obrar, tal como figura en la Declaración conjunta.

Estos diversos grupos suman de un ochenta a un noventa por ciento de la población argentina. Son protagonistas de una experiencia punzada por los problemas nacionales religiosos más agudos

³ Pablo VI al Episcopado de América Latina (23-11-1965), en *L'Osservatore Romano* 15 (1965), n° 687.

y con una fe que, de acuerdo a Pablo VI, "debe aún realizar una plena madurez de desarrollo"⁴. Alguna vez se habla de la "Argentina Católica"; esta categoría, que no es toda la explicación, vale muy bien para describir un acervo cultural-religioso de valores que ciertamente han de ser mejor conocidos y desarrollados en el futuro, sin dejarlos en un estancamiento esclerotizado y cercenado de las posibilidades de crecimiento ulterior. Sin embargo, la categoría de la "Argentina Católica" no engloba ni interpreta todas las dimensiones en que los miembros de la Iglesia actúan hoy, sobre todo en lo que respecta a una mayor personalización de su fe para afrontar la sociedad de masas. La expresión "Argentina Católica" no puede ser usada más allá de su sentido específico; de lo contrario puede ser utilizada para respaldar una complacencia engañosa con respecto a los problemas reales y a sus consecuencias futuras.

5. Medios.

Para lograr los objetivos de la renovación de la Iglesia, tal como lo pide la Declaración Conjunta, se requiere crear, adaptar, substituir o remozar los medios pastorales. Exponemos una lista breve de medios más o menos adecuados y más o menos adaptables vigentes hoy en la Argentina. Se destaca, sin embargo, que estos medios muy rara vez fueron sometidos en la Argentina a un estudio y reflexión sistemáticos. De allí que se los presente tal como se desarrollaron históricamente, es decir, sin grandes posibilidades de coordinación mutua y desprovistos de la solidaridad conjunta que hubiera incrementado su potencial.

a) PARROQUIAS

La parroquia, en la Argentina, organiza la acción pastoral para el servicio de una población determinada por límites geográficos. La parroquia es una de las instituciones más estables de la Iglesia en la Argentina. Sin embargo, resulta arduo hallar la fórmula parroquial para desarrollar comunidades cuya vitalidad llame a nuevos fieles en las grandes ciudades. Por otra parte, los problemas se extienden hacia los límites mismos de las ciudades o cubren zonas urbanas y varios barrios. Ello explica el que esos problemas sobrepasen los límites parroquiales y reclamen por lo tanto, una acción conjunta de varias parroquias y la correspondiente solidaridad de sus miembros⁵.

⁴ *Ibidem.*

⁵ Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n° 10.

b) LAS PARROQUIAS ESPECIALIZADAS

Las actividades urbanas se desenvuelven en distintos planos de relaciones e influencia. Ello llama la atención sobre la posibilidad de atender a grupos humanos cohesionados en términos de actividades e intereses comunes, sin fomentar, sin embargo, fronteras entre sectores, afectando así a la integración y sincronización del conjunto. En la Argentina, este modelo de pastoral se ejerce con los miembros de las Fuerzas Armadas. La experiencia sugiere que no son aplicables a todos los sectores: por ejemplo, las parroquias universitarias no se adecúan a la función para la que a primera vista pareciera que pudieran servir.

c) COLEGIOS Y UNIVERSIDADES

El clero, algunos grupos de padres de familia y congregaciones religiosas atienden 178 instituciones de enseñanza y tres Universidades Católicas. No existen estudios que permitan evaluar con precisión la contribución pastoral de la actividad educativa de estas instituciones. En ellas el niño y el joven adquieren cierta afinidad con la Iglesia y un conocimiento directo de sus inquietudes. Se destaca que algunas instituciones son selectivas, no integran al futuro fiel en su parroquia, ni en la Misa de la Parroquia, ni en sus asociaciones apostólicas, e infunden una actitud que segrega de la Iglesia total; de allí que muchos perciben la oportunidad de una reconsideración de todo el sector educativo católico. Estas instituciones, por otra parte, no crean la imagen de servicio al pueblo, puesto que éste no tiene amplias puertas de acceso a ellas debido a razones de ubicación, de honorarios, de afinidad social, de contacto, falta de becas, etc.

d) ASOCIACIONES DE LAICOS

Estas entidades están más directamente vinculadas al quehacer pastoral de la Iglesia en la Argentina. A ellas se debe una extensa labor en todo el territorio argentino, de formación y catequización de la que la Iglesia se favoreció sobre todo por el número de las vocaciones suscitadas. En este momento sin embargo, las asociaciones están enrarecidas: las asociaciones están por un lado, mientras por el otro y fuera de ellas actúa una alta proporción de militantes adultos. No hubo una apropiada "circulación de élite" indispensable para cualquier asociación; sus directivos no siempre tuvieron la sensibilidad de renunciar a los cargos a pesar de las instancias superiores, para ceder los puestos de mando a la sangre fresca y a las ideas nuevas. La perfección jurídica de estas

asociaciones no sufrió la prueba del tiempo: no alcanzó a satisfacer a las necesidades de los militantes adultos, ni creó el clima de conciencia que hubiera engendrado el nuevo dinamismo. Alguna vez se filtró la obsecuencia; ésta desplazó a la obediencia que promueve el crecimiento hacia la madurez adulta. Sus actividades no se distinguieron por ser seculares, pues alguna vez plagieron al modelo sacerdotal. Sus posibilidades de contribuir al Plan de Pastoral dependen de un estudio y readaptación que responda al estilo y necesidades de la presente situación argentina.

e) PROMOCIÓN SOCIAL Y CARITAS

El servicio de Caritas se ha adecuado a criterios actualizados de promoción social, más bien que a la mera asistencia caritativa. A pesar de esta nueva orientación, incipiente aún, es evidente que los militantes obreros rehusan ubicarse en este sector, a no ser como sujetos que, en cooperación con otros sectores, ofrecen su capacidad para colaborar en la promoción de los grupos más necesitados.

f) MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS

Un fenómeno cada vez más a la vista es el del carácter masivo de las audiencias. En la Argentina aún no se ha estudiado las coordenadas de este problema; ello demora la elaboración de una pastoral que se oriente, ante todo, a agudizar la conciencia personal de las masas. Esta pastoral pudiera centrarse en crear estímulos para discriminar las situaciones y afirmar un "ethos" de valores altos y firmes que sirvieran de puente entre la evangelización y los valores humanos que el pueblo argentino prefiere. Para llenar el vacío en los medios de comunicación de masas, salen al aire algunas audiciones y, a la calle, un sinnúmero de semanarios y revistas. Su tiraje, además de reducido, es excesivamente repartido y a-solidario, lo que, sumado a su técnica de presentación y administración rudimentarias, explica por qué su poder de difusión y penetración pudiera ser mucho mayor. En otros años posiblemente se prestó más atención a este rubro; éste demanda hoy que se lo encare técnica, financieramente y en gran escala.

En fin, el estado y funcionamiento de estos instrumentos en la Argentina siguen su curso, reclamando mayor solidaridad entre sus gestores y mayor coordinación de funciones y objetivos. Son estos medios los que producen esa calidad y nivel de catolicismo que permite a Pablo VI "hablar de un estado de debilidad orgánica,

que manifiesta una necesidad urgente de revitalizarse y reanimar la vida católica, de modo de hacerla más substanciosa en los principios doctrinales y más firme en la práctica”⁶.

Síntesis

Los últimos años han visto a la Iglesia en la Argentina dar pasos considerables en su organización, lo que indudablemente favorece la adaptación del esfuerzo pastoral. Como generalmente ocurre en los primeros tramos de un proceso, surgen dudas, prevalecen algunas veces la inseguridad y la consiguiente retracción hacia el pasado, aparecen resistencias y se prefiere atacar los factores negativos en lugar de combinar esta tarea con la creación de fuertes impulsos de imaginación y de ascendiente moral. No se ha desarrollado aún una visión prospectiva respecto de los tipos futuros de hombre, de Iglesia y de “mundo” o comunidad nacional por los que vale la pena trabajar.

El esfuerzo y renovación de la Iglesia tiene particular significación, porque éste ocurre en la Argentina. La Argentina es un país que de avanzada en las pasadas décadas, ha venido a menos. Desde largo tiempo sumido en problemas acumulados, nuestro país ha entrado en el círculo vicioso del estancamiento económico y social. La actual situación argentina sume a sus habitantes en un estado de frustración en relación al logro de sus objetivos, que constituye un desafío ingente para la Iglesia.

La Iglesia, por su parte, sufre las consecuencias de la atomización de la sociedad: el país nutre expectativas imaginativas y generosas, pero es incapaz de encontrar un factor catalizador que solidarice sus fuerzas en pos de una gran empresa nacional. La Iglesia sufre, asimismo, las consecuencias de una aguda “asincronía” que afecta a sus instituciones y regiones rezagadas, lo que entorpece la tarea de coordinar funcionalmente los propósitos y esfuerzos de los diversos sectores. En ese contexto adquiere mayor magnitud el espectro del desorden y de la probable anarquía.

A pesar de ello, no todos se percatan de la necesidad de anticipar los problemas futuros que pudieran en algún momento finiquitar al país. La hesitación sume a muchos en la preocupación de arreglar detalles y miniaturas, en lugar de promover ajustes graduales y solidarios que sean la concretización de un gran impulso conjunto inspirado de imaginación que responda a las ex-

⁶ Pablo VI al Episcopado de América Latina, etc.

pectaciones. Tal empuje moral originado en la Iglesia pudiera movilizar al país tras las soluciones que le permitirán salir del círculo vicioso del estancamiento.

La Iglesia también está en la transición: existen actitudes divididas en el interior de cada persona. Las diversas agrupaciones de católicos caminan en una tierra de nadie en que pueden retroceder históricamente o avanzar en el desarrollo de la conciencia personal y grupal, necesaria para afrontar la vida en la sociedad de masas. Los medios de la pastoral pueden todavía obedecer a un recuerdo perimido o, por el contrario, ensamblarse solidaria y coordinadamente en el proceso de renovación de la Iglesia, postulada por la Declaración Conjunta del Episcopado.

Las crisis morales pueden transformarse en definitivas si los miembros y líderes de las instituciones principales se hunden en la alienación o en el extrañamiento que sólo se preocupa de remover el pequeño detalle negativo. El desafío al actual momento pastoral parece consistir en la necesidad de que los miembros ganen mayor conciencia personal y los líderes convoquen a una gran empresa de renovación.

III. LAS DIMENSIONES HISTORICAS

1. *La dimensión histórica*

La Iglesia marcha a través de la historia infundiendo un sentido de esperanza al devenir humano, a través del impulso al remozamiento que Ella inspira. En la dimensión caminante de la historia que transita en rumbo permanente hacia el futuro, la Iglesia se siente en su propia atmósfera, rehusando instalarse en ninguna etapa de ella, a no ser para encarnarse en las preocupaciones de los hombres. Si no siempre ocurre prácticamente, esto vale en teoría: son principios. De allí que la dimensión histórica es una coordenada pastoral de primordial importancia para la Iglesia en América Latina.

La perspectiva histórica permite una mayor libertad mental para apreciar el relieve de los eventos y de las tendencias, en tramos de tiempo en que su significación puede ser evaluada más exactamente. La perspectiva histórica permite recuperar una experiencia humana mucho más rica por supuesto que las generalizaciones razantes de los prejuicios y estereotipos. Permite encontrar en la tradición los rasgos de un quehacer humano que formuló postulados tácitos para los que habían de venir.

2. *La herencia colonial. Primeras décadas de vida independiente*

Lo dicho anteriormente servirá para examinar con mayor vivencia, las situaciones y estructuras que precedieron al estado actual de la pastoral.

El catolicismo latinoamericano preserva su propia estampa, de tal modo que con sus virtudes y defectos se lo distingue perfectamente de otros tipos de catolicismos vigentes en otros países. Las grandes transformaciones que hoy afectan al Continente y a la Argentina no han llegado a conmover una dimensión del hombre latinoamericano que lo lleva a ubicarse en la vida y el mundo tomando como centro a la conciencia de su ser personal. Fue la herencia española y la pastoral del tiempo de la Colonia las que dimensionaron al tipo humano en ese modo tan único de conocerse a sí mismo y orientar la vida individual y social. A nadie se le oculta que no es necesario —es imposible— volver a ese tiempo para continuar la tarea de desarrollar ese valor singular; ese valor constituye una de las contribuciones más significativas que nuestro continente pudiera ofrecer a las sociedades industrializadas que han perdido la fuerza de la personalización.

La cuasi fusión entre la institución del poder temporal y la del poder espiritual no impidió el desarrollo del modelo de la conciencia personal. Consolidó un molde monolítico único de creencias fuertes, dentro del que los miembros de esa sociedad expresaban la propia individualidad y albedrío, y los valores que le eran afines: el culto del honor, la igualdad de todos, la justicia, el coraje y el desafío, la fidelidad hasta la muerte, el repudio de la obsecuencia, de la cobardía y de la claudicación, y otros numerosos rasgos radicales visibles en la personalidad del gaucho argentino. No en todos los países los miembros de todas las clases sociales pudieron absorber estos valores.

El mensaje doctrinal que se les propuso a muchos llegó a infundir una confianza básica afirmada en un sutil sentido de la justicia para todos. No llegó sin embargo a preparar a sus fieles de un modo pragmático para lo que había de venir: la independencia, la industrialización, la vida urbana, el mundo moderno.

El catolicismo colonial tuvo la capacidad de crear una gran variedad de medios para la evangelización: además de los misioneros y catequistas, había doctrineros, bautizadores y rezadores. Si usamos los criterios de urgencia de los misioneros coloniales, sus instituciones pudieran inspirarnos hoy para crear el servicio más extendido del "diaconado".

A pesar de los nuevos medios de pastoral inventados en la Colonia, el número de los misioneros y ayudantes fue pequeño para evangelizar a los números crecientes y a las regiones inmensas. Esos mismos misioneros nos disuadirían de continuar gastando palabras en polémicas sobre evangelización y catequización, en primer lugar porque los términos están mal formulados. La evangelización o kerigma es una dimensión permanente que expresa la necesidad de desarrollar el sentido de la presencia de Dios en la historia, mientras la catequización afina la asimilación doctrinal. Las dos tareas están recién en sus rudimentos, aun hoy.

La Colonia dejó un legado de confusión implícito en el regalismo y el régimen del Patronato. Sin intentarlo dejó el legado de la idea de cristiandad, la que nos desayuda en la presente sociedad pluralista. A la Independencia siguieron décadas de vacío religioso debido a la debilidad de la organización eclesiástica y de su gobierno y a la falta de sacerdotes. El país comenzó a crecer; pero comenzó a crecer religiosamente debilitado, con el arrastre de antecedentes y conceptos que habrían de divorciar su progreso y el impulso de sus ideas del desarrollo de sus instituciones religiosas. El legado religioso cultural queda sin embargo en pie, aunque a la espera de fortalecimiento.

3. *La gran inmigración*

El "hoy" de nuestros contemporáneos era el "futuro" para los de ayer. Esta rememoración de las etapas pasadas de la vida social y religiosa de nuestro país nos despierta a la visión del "futuro" que nos aguarda.

El presente argentino es de muchas maneras el resultado de la llamada "revolución cerealera" de las pampas, en la que intervinieron de una u otra manera seis millones de inmigrantes europeos. Los inmigrantes comenzaron a llegar en oleadas desde 1870 a 1930. Ellos transformaron a la Argentina de autóctona en europea. Rebalsaron el espíritu que regía las instituciones, rompieron su molde primitivo y crearon otras. En la Capital hubo décadas en que de cinco miembros de la población activa, cuatro eran inmigrantes.

Hasta 1930 predominaron las actividades agropecuarias. Ese predominio estampó el estilo nacional, el tipo de hombre, el tipo de empresario y de estructura económica que corresponde a la agricultura y ganadería. La industria se inició más tarde y a tientas con unas pocas manufacturas las que se completaron con la instalación de la industria pesada recién en el año 1950. Es decir,

el país adquirió ciertos rasgos de país moderno antes de industrializarse: no adquirió realmente las apariencias de país moderno, en primer lugar por la falta de complementación industrial a la estructura agricologanadera, y segundo porque sus instituciones no se modernizaron progresivamente con el pasar del tiempo. A raíz de ello, no se forjó la iniciativa y dinámica de una economía industrial. Perduraron, además, los anacronismos. El individualismo del inmigrante sumado al estilo individualista local impidió la consolidación social y la madurez política. No se previeron las alternativas futuras que ocurrieron cuando el país dejó de acogerse al área de la libra esterlina.

Desde 1870 el desenvolvimiento nacional se secularizó progresivamente: dejó de ser un país "sacralizado". La inmigración indiscriminada importó influencias y actitudes —entre ellas el anticlericalismo italiano y español— que se sumaron al espíritu de la "ilustración" y al laicismo de miembros de las clases superiores locales. En realidad, el país se asimiló a los inmigrantes y "no" viceversa.

Desde el momento en que llegaron, los inmigrantes comenzaron a subir socialmente, infundiendo al contorno social la profunda inseguridad psíquica y deseo de conformismo para ser aceptados que, en general, caracterizan a los inmigrantes. El valor primordial comenzó a ser la ascensión social. En este largo proceso se arraiga la inseguridad, rigidez y conformidad ciega con las escalas establecidas que caracterizan a numerosos sectores de nuestra sociedad actual que necesitan ascender y ser aceptados, a toda costa. Aquí se arraiga el respeto a las normas protocolares, el acomodo y el temor a buscar soluciones tan imaginativas como reales; disminuciones todas que afligen a nuestra generación actual, pero que, por ejemplo, de ninguna manera afectaron, sino todo lo contrario, a los líderes autóctonos de la Generación del 80.

En esas décadas de recesión religiosa y de aparente larga espera, se gestó la "Generación de los Católicos Sociales Argentinos". El movimiento religioso y social que ellos fueron capaces de sacar a la luz en 1870 y de integrar progresivamente hasta 1918, pudo afirmarse gracias, ante todo, a la vasta percepción y audacia de personalidades que fueron completas y maduras en varios sentidos. No eran tímidos y acomplexados, puesto que eran capaces de las empresas más grandes. No eran negativos ni se empeñaban sólo en repudiar lo malo, ya que sobresalían en muchos de los valores de la época a los que sabían apreciar, entre ellos el amor a la libertad, al saber, al progreso social y cívico. En lugar de obedecer al conformismo de la época, eran no-conformistas que,

sin embargo, podían conjugar con soltura su profesión, su actuación política y social con su profesión religiosa. Eran hombres maduros que de acuerdo a las concepciones de su tiempo, buscaban la madurez del católico y del catolicismo argentino. Sabían qué querían y cómo lograrlo.

Desafortunadamente, su espíritu, su orientación y sus valores —los que anticipaban numerosos problemas que habrían de afectar a la Iglesia medio siglo más tarde— se extinguieron al ser substituidos por otro espíritu y otros valores. Desde entonces no volvió a ocurrir en la Argentina una empresa religiosa del carácter y la orientación que permiten identificar a los Católicos Sociales Argentinos. Cambios de orientación que la historia futura dirá si fueron mejores o si, por el contrario, fueron la génesis de la tendencia al cercenamiento y la pequeñez, substituyeron a ese ensayo histórico religioso que terminó en los años del fin de la Primera Guerra Mundial. Lo cierto es que si el movimiento de los Católicos Sociales Argentinos se hubiera desarrollado y prolongado hasta nuestros días, la asimilación de las orientaciones del Concilio Vaticano II hubiera sido mucho más accesible y connatural, puesto que esa generación anticipó la versión autóctona de muchos de los valores contenidos en *Gaudium et Spes*.

A este primer ciclo que pudiera entenderse como carismático, le siguen décadas que pudieran denominarse más gloriosas en lo que respecta a la cosecha de lo que antes se había sembrado y a las oportunidades de la manifestación pública de la Iglesia. El culmen fue el Congreso Eucarístico de 1934 en que la Iglesia afirmó su mayor manifestación, que confirmó su aceptación en nuestro país. El nombramiento masivo de obispos y la creación de la Acción Católica de acuerdo al modelo italiano son también hechos que caracterizan a este nuevo ciclo.

En 1930 comienza la etapa de la pastoral más organizada, sobre todo, a través de la creación de nuevas parroquias y la preferencia por la muy sólida disciplina de las asociaciones de militantes organizados, que educó a numerosos jóvenes y generó vocaciones sacerdotales.

Como consecuencia de este empuje organizado, la Iglesia llega a ganar el carácter de establecida en el país; la Iglesia, conformada de acuerdo a la estampa mencionada, se re-encuentra con la Argentina, que a esta altura de su desenvolvimiento era ya definitivamente la Argentina Europea. La Argentina Europea se compone de los descendientes de los grandes aportes inmigratorios europeos, concentrados ya en las grandes ciudades y ubicados en los escalones ascendentes de la clase media. En esta época la Iglesia se afina

en los valores de la clase media argentina. La masa autóctona subyace a este conjunto: sus valores han, en cierto modo, callado. La mayoría de ellos se preparan para entrar por la puerta de atrás, es decir, para emigrar y concentrarse en las ciudades, donde quizá tendrán acceso a las instituciones del país que una vez les perteneció. Es posible que ellos se reincorporen de un modo más activo a la Iglesia; que esa re-incorporación los cambie a ellos y que ellos cambien a la Iglesia de la Argentina Europea. Signo de ello sería que las parroquias que hoy se denominan N. S. de la Consolata, N. S. de la Guardia, M. Auxiliadora, etc., fueran acompañadas de otras que se denominaran N. S. del Valle, N. S. de Itatí y N. S. de Sumampa, etc.

IV. EL FUTURO

1. *La transición desde el pasado y la desembocadura en el futuro*

El Concilio Ecuménico comenzó en 1962 y se concluyó en 1965. En mayo de 1966 los Obispos publicaron una Declaración Conjunta que propone como objetivo de la Iglesia en la Argentina, la propia renovación para la puesta en marcha del Concilio en la Argentina.

Digamos que el tiempo futuro en cierto modo ha comenzado ya, por lo menos en germen, y está librado a todas las alternativas y hesitaciones de la gestación. ¿Pero por qué razones la Iglesia en la Argentina debe renovarse?

La orientación y dinámica de los Católicos Sociales Argentinos iniciada en 1870, para el año 1930, se puede decir, había muerto definitivamente. El estilo y peculiaridad de sus valores no fueron re-editados: no tenían cabida en lo que siguió. Eran una Argentina y una Iglesia muy diferentes que consecuentemente buscaban otro arquetipo de hombre, de Iglesia y de comunidad.

¿Cuáles eran los rasgos de la pastoral que caracterizaron a la transición y prepararon la desembocadura en este período que denominamos futuro incoado? ¿Por qué debían renovarse esos rasgos?

La Colonia, las décadas de la Independencia y los inmigrantes, es decir, cada época y cada aporte humano refrendó varias veces a lo largo de nuestra historia un individualismo típico, que nos hace tan dificultoso re-encontrarnos en la malla de una fuerte solidaridad. Desde los más humildes a los superiores, los miembros de la Iglesia y sus obras no escaparon a la fuerza del individualismo. Nadie se

avergüenza hoy de rememorar los casos de feudalismo, de caudillismo, de parroquias excluyentes, de devociones individualistas, de rezar solos a expensas de la asamblea comunitaria propia de la Iglesia. La semi-regimentación que caracterizó a una época del catolicismo argentino no substituyó al individualismo: en muchas maneras lo afirmó más. Se puede decir, entonces, que el individualismo por un lado y la necesidad de la empresa solidaria coexisten en la presente transición, si bien no se comprenda aún todo el importe de sus respectivas significaciones.

La organización de la Iglesia que siguió a 1934 se concentró sobre todo en las Curias, las que canalizaron la orientación organizativa no hacia la pastoral sino hacia lo administrativo y lo jurídico. Hasta hoy no se dedican recursos humanos y materiales notables para el estudio y la investigación de todo el ámbito de la pastoral, como ocurre en varios países de América. Por el contrario se percibe la gravitación y al mismo tiempo el extrañamiento que acompaña a cierto estilo de administración puntillosa y jurídicista. Se expande cada vez más la expectación respecto a la necesidad de pastoralizar la administración en términos de una convergencia en los problemas más importantes de la Iglesia que son los pastorales.

Sin reflexión pastoral, en momentos de grave urgencia y vueltos ya del respeto humano que alejaba a la gente de los sacramentos, la afluencia a la confesión y a la Eucaristía llamó la atención a los pastores. Ellos comenzaron a medir la eficacia pastoral por la frecuencia con que la gente recibía los sacramentos. La norma pastoral comenzó a ser la recepción de los sacramentos, los que *ex opere operato* habrían de compensar todas las etapas previas y la reflexión del proceso pastoral que de hecho no se cubrían. No se percibió la distancia que existe entre el catolicismo de masas y el sacramentalismo propiamente dicho. Este énfasis en la recepción de los sacramentos, que no integra premisas de evangelización y de catequesis es uno de los caracteres de la transición pastoral.

Sin quererlo ni advertirlo, la Iglesia, la institución más estable de la sociedad argentina, se fue transformando a los ojos de los hombres públicos y demás influyentes, en un definitivo estamento de poder. Sin quererlo ni advertirlo, los miembros y directivos de la Iglesia absorbieron esa expectación pública asumiéndola como natural. Hoy se habla de que la Iglesia usará su poder para el servicio de los demás y no para su beneficio, de tal manera que siempre correrá en socorro de cualquier derecho humano fundamental que sea violado. Ello nos advierte del efecto de un énfasis que antes no existió y que las circunstancias no hacían necesario formular en términos tan claros.

La Encíclica *Ecclesiam Suam* y la Constitución *Gaudium et Spes* invitan a abordar al mundo y dialogar con él en términos conciliatorios, puesto que este temperamento permite a la Iglesia comunicar mucho más de sí y, a su vez, recibir lo mucho de bueno que la Iglesia reconoce en el mundo moderno. Esta orientación nos advierte acerca del estilo que aún prevalece en muchos. El se arraiga en la idea de una Iglesia concebida como ejército colocado frente al enemigo personalizado en el mundo moderno y sus errores, teniendo la Iglesia como objetivo de guerra la recuperación de su antiguo status vigente durante la cristiandad. En verdad, en el presente momento de transición, se entrevé a la Iglesia como más fuerte si acepta una posición humilde, midiéndose por su capacidad para dar su inmensa riqueza doctrinal y apostólica de exclusivo servicio al hombre.

2. *Alternativas*

La renovación de la Iglesia, querida por la Declaración Conjunta propicia entonces la superación de una etapa en que cabían bien tales pautas como las descritas en el párrafo anterior: el individualismo, la frecuencia de los sacramentos como criterio exclusivo de eficacia pastoral, la focalización administrativa y jurídica, la atención a los ribetes seculares del prestigio y poder eclesiásticos y la restauración de la cristiandad.

Pero la superación de las formas históricas de la pastoral constituirían una tarea que no va más allá de lo negativo. La solución del estancamiento social y moral de nuestro país exige una respuesta más imaginativa y generosa. Existen en el país y en la Iglesia extraordinarios recursos humanos. Ellos están dispersos y agobiados por los problemas de la transición social y religiosa. Necesitan un poder catalizador que conjugue sus expectativas y capacidades tras la búsqueda de una serie de objetivos jalonados.

Ninguno es dueño ni maestro del porvenir. A pesar de ello, es muy difícil superar la hondura de una crisis moral y social sin una inspiración que provea de "sentido" y de orientación. No bastan para ello las declaraciones y los buenos propósitos. Esos procesos se desenvuelven y crecen en obediencia a un testimonio solidario entretejido en la malla de los grupos subsidiarios que culmina en la grandeza de espíritu de los conductores.

Es imposible prescindir de dos requisitos: el primero comprende la tarea humilde e inadvertida de los que articulan e implementan la tarea diaria muchas veces rutinaria; el segundo, com-

prende la elaboración de la política religiosa que inspira el conjunto. Esta política puede ser pequeña, mezquina, cercenante, coercitiva o desorientadora. En todos estos casos será equívoca, pues desconoce el poder desarrollador de la fuerza moral que la Iglesia exige crezca en cada uno de sus miembros.

Una política que otorga prioridad al empuje moral y religioso puede llegar a ser la gran e inteligente política religiosa que catalice a los miembros de la Iglesia. Ella se reencuentra con el hilo del proceso histórico que nace en los tiempos de la Colonia en torno a la percepción de la importancia del hombre como epicentro de la atención de la Iglesia, y que postula seguir desenvolviéndose y afianzándose. La percepción del espíritu latente en nuestra tradición de la Colonia y de la Independencia hasta hoy y que se combina con los aditamentos positivos y negativos de la presente transición, impulsa a obedecer a ese empuje imaginando una visión prospectiva a cuya realidad queremos llegar. La visión prospectiva articula los lineamientos y la fuerza de inspiración de la gran política religiosa de que hablamos.

¿Cuáles son los interrogantes de la visión prospectiva? Los interrogantes de la visión prospectiva preguntan qué tipo de hombre estamos dispuestos a lograr, qué tipo de comunidad eclesial, qué tipo de convivencia y desarrollo social han de convalidar el crecimiento del tipo de hombre que ha de servir al mundo y a su propio perfeccionamiento.

Preguntan además qué contenido estamos dispuestos a otorgar a ese desarrollo humano, eclesial y social. Encontramos la respuesta en las varias Constituciones Conciliares, que auspician sobre todo:

- el reconocimiento del desarrollo de la personalidad humana,
- y en especial de los poderes de ser sujeto y no cosa, lo que implica estimular el crecimiento de su conciencia, de su libertad,
- a través de un mayor reconocimiento de su capacidad para todos los grados de la educación;
- la renovación de la Iglesia para que en sus formas comunitarias acoja a este interlocutor en un intercambio cada vez más abundante, sin apetencias de dominación,
- que incluya la apreciación de todas las creaciones que la persona humana es capaz de aportar al mundo;
- el acondicionamiento de una convivencia civil que responda a la necesidad de estimular las fuerzas radicales y permanentes del hombre, atendiendo a sus dimensiones morales que permitirán afrontar los desafíos futuros.

3. *Las dimensiones prácticas*

Es difícil bajar del nivel de orientaciones tan amplias al plano de lo factible y a la gradualidad y dosificación que esos mismos principios generales sugieren.

Conviene destacar, sin embargo, que siendo el hombre universal, toda empresa religiosa o social, para que sea humana, incluye tales interrogantes universales. Y es mejor explicitar principios generales que no obrar de acuerdo a principios que por ser mezquinos o equívocos no pueden sino ser dejados en el silencio.

La Exhortación Pastoral de Pablo VI y la Declaración Conjunta del Episcopado sugieren que comencemos la empresa de un Plan de Pastoral.

Comprendemos ahora que la Pastoral es un desenvolvimiento que abarca siglos, puesto que los problemas que a diario nos afectan se arraigan en impulsos y contradicciones derivados de orientaciones de muy largo plazo, y que en diversos momentos e instancias eclosionan positiva y negativamente. La Pastoral abarca, entonces, las grandes orientaciones, los planos intermedios y el espíritu y discernimiento con que actuamos este o aquel detalle o preferimos esta o aquella decisión.

Pablo VI recalca la necesidad de evitar la comodidad y el peligro del empirismo, o sea, el recaer en las experiencias individuales, intermitentes, perentorias o compulsivas, a las que la falta de solidaridad pudieran impulsar a nuestro pueblo carente de experiencias conjuntas. El Plan de Pastoral es un esfuerzo de solidaridad y coordinación. Es uno de los instrumentos que servirá para ponernos en camino de la visión prospectiva y para al mismo tiempo desglosar y conjugar los numerosos esfuerzos que serán necesarios para articular el logro de los objetivos.

La constitución de los organismos que institucionalizan el diálogo y la participación han de consolidar la tarea solidaria y coordinada.

V. EL ARTE Y LA CIENCIA PASTORAL

A lo largo de la exposición, comprobamos experimentalmente la vastedad y profundidad de planos que caben bajo el nombre de Pastoral. La pastoral comprende desde los actos y actitudes más concretas hasta las más grandes y amplias orientaciones doctrinales y de política religiosa. La pastoral constituye un arte de la

adaptación de la Iglesia que ninguna ciencia puede substituir. Sin embargo, el arte de la Pastoral requiere una ciencia, o sea una reflexión sistemática que sirva para examinar y elaborar sus lineamientos más generales de acuerdo a la tradición y al magisterio de la Iglesia.

Arte y ciencia son, al fin, dos aspectos de la vitalidad de una pastoral. Es fácil explicarlo, porque la pastoral quiere ser un acto explícito de reverencia al hombre que es un sacramento de Dios. Y puesto que el hombre hoy se conoce más elaboradamente a través de muchas ciencias, la pastoral no duda en asimilar sus resultados en orden a percibir mejor la situación del hombre, lo que no deja de enriquecer grandemente a la Iglesia.

En la Argentina, preciso es confesarlo, hemos quedado relativamente rezagados en la tarea de ensayar nuevas artes y métodos de pastoral y, mucho más, en reflexionar sistemáticamente sobre sus dimensiones bíblicas, teológicas, y las que corresponden a las ciencias de la conducta humana: la historia, la antropología, la sociología, la psicología, etc.

Preferimos usar el criterio severo, puesto que se reconocen los numerosos intentos emprendidos en nuestro país, pero pocos de ellos han logrado continuidad y los que sobrevivieron sufren los embates de la transición.

Llegamos al umbral del Plan de Pastoral sin las reservas de conocimientos y de reflexión que pudieran encaminar más decididamente esta empresa que supone los correspondientes esfuerzos técnicos.

Tal reflexión, si hubiese sido institucionalizada en décadas pasadas, hubiese canalizado los numerosos cambios graduales que agilizan la acción. Aparte de este aspecto técnico y social, esa reflexión hubiese permitido anticipar y obviar tensiones y desorientaciones por todos conocidas. Pertenece al ámbito de las expectativas de los miembros de la Iglesia, el que repararemos el tiempo perdido. Por otra parte, la Argentina no debe quedar fatalmente rezagada con respecto a otros países en la organización de sus propios recursos.

La organización de los recursos humanos —asignación de sacerdotes y laicos— y la institucionalización de esta empresa de reflexión y estudio caben como prioridad en la gran política pastoral a la que nos hemos referido, y que la Iglesia querrá emprender en la próxima década.

Sentido del Sacrificio cristiano

Ensayaremos aquí una reflexión, más o menos amplia, sobre el tema, apuntando aspectos que nos parece oportuno recalcar: la solidaridad en el culto que existe entre Cristo y los cristianos, el doble aspecto del sacrificio en cuanto signo y cosa significada, los aspectos sacrales, el valor religioso de los actos o virtudes en cuanto imperados por la virtud de religión. Guía nuestra reflexión una dominante agustiniana, por cuanto vemos en San Agustín un centro de convergencia y a la vez un punto de partida de distintas épocas teológicas. Pero queremos precisar desde el comienzo que no nos proponemos demostrar el desarrollo de una tesis teológica, sino hacer una invitación a la reflexión y a la crítica constructiva, y, sobre todo, una proposición a la espiritualidad. Por esto mismo eliminamos todo aparato crítico, aun cuando se pueda correr el riesgo de aparecer ante alguno como emitiendo meras apreciaciones personales.

I. EL SENTIDO DEL SACRIFICIO

Es este uno de los temas más ricos, complejos y vitales de la teología cristiana y católica, fuente de malentendidos o vaguedades, a la vez que la base esencial del culto y, por tanto, de la espiritualidad y de la oración.

1. *Nociones*

Antes de entrar directamente en materia será necesario recordar algunas nociones previas, que se suponen en la base de la concepción sacrificial: *lo profano, lo divino, lo sagrado y lo profano.*

a) En primer lugar la noción de *profano*. Se entiende por profano lo que no es Dios, lo no perteneciente al ámbito de lo divino o trascendente, y, más en particular y propiamente, lo que de ninguna manera ha entrado a participar de lo trascendente. La relación única que tiene con Dios es la de creatura.

b) *Lo sagrado*: una noción profundamente religiosa, más que del dominio de la filosofía. Lo sagrado se da en la creatura; pero una creatura que Dios se la ha apropiado, la ha hecho especialmente suya, la ha hecho entrar en cierta manera en el ámbito de lo divino al apropiársela. O, en otro lenguaje, Dios ha invadido el mundo de esa creatura con un nuevo modo de presencia haciéndola participar de algo divino.

Dentro de lo sagrado se pueden considerar tres aspectos distintos: lo sagrado *por esencia*; lo sagrado *por participación*; lo sagrado *sólo intencionalmente*.

—Sagrado *por esencia*: es algo que simultáneamente y por esencia, pertenezca desde el mismo origen de su existencia al mundo divino y al mundo creado en la unidad de su ser, de tal manera que, perteneciendo al mundo de la creatura, no puede no pertenecerle también la condición divina. Esto solamente puede verificarse en el ser de Cristo, el cual, desde que existe en su humanidad, es en todo momento, a la vez, la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Cristo es a la vez humano y divino, siendo imposible que haya otro ser que pertenezca por esencia a ambos dominios, por lo menos en la actual economía de salvación. Es a la vez la fuente de la existencia de lo sagrado en este mundo después del pecado original; es lo que da la posibilidad y el hecho de otras personas y cosas sagradas en el mundo, de que otras creaturas hayan podido entrar en el más allá de lo divino. En la medida en que los demás seres participen de Cristo, entrarán a ser “propiedad divina”, entendiéndose por esto que Dios hace una especial apropiación, distinta del simple dominio de Dios Creador. A la vez, en la medida que participen de Cristo, en esa misma medida tendrán algo de divinizante en sí. En síntesis: la sacralidad de Cristo, que es “por esencia”, es la fuente, la causa y el origen de lo sagrado en los demás hombres y cosas.

—Sagrado *por participación*: ya ha quedado insinuado por lo anterior. Una cierta participación de lo divino, que se origina por Cristo, invadiendo lo divino a lo temporal y caduco; una especie de “traslado” de la creatura hacia la eternidad de Dios, que produce una transformación interna, efecto de una acción divina que opera en esa creatura. Por lo cual se puede decir que ese ser sagrado tiene algo de divino, saliéndose un poco de los límites de las solas fuerzas creadas en sus efectos y virtualidades. Es de hacer notar que, en esta noción, para distinguirla de la siguiente, decimos que se da *una transformación interna* en la cosa o persona misma que se ha vuelto sagrada, y que ésta adquiere capacidad de producir efectos nuevos con algo divinizante. Cualquiera de los sacramentos sería

un ejemplo de “sagrado por participación”, como también el hombre bautizado y en gracia de Dios.

—Sagrado *sólo intencionalmente*: cuando algo es donado, dedicado a Dios para su pertenencia total; pero esta apropiación divina está fundamentalmente en la intención del donante, sin que por ello la cosa en sí haya tenido transformación interna alguna, ni haya adquirido algún poder o virtualidad divinizante. Sería el caso, por ejemplo, que un hombre dedicara una cantidad de dinero determinado para dárselo a los pobres, como homenaje a Dios. Ese dinero es “sagrado” en la intención del donante; pero el dinero en sí no ha sufrido transformación alguna. También puede decirse, y en otro sentido, que algo es sagrado sólo intencionalmente, cuando la ofrenda no ha sido aceptada por Dios, por indignidad del sujeto que la ofrece o por indignidad de la ofrenda misma, y sólo es sagrada en la mente de quien la ofrece y la dona. Pero lo fundamental es que la cosa en sí, ni antes ni después de la ofrenda y donación, no ha experimentado ninguna transformación operante ni cambio alguno.

c) *Lo profanado*: lo que en algún momento perteneció al mundo de lo divino, siendo creatura, lo que fue sagrado, y por un acto positivo del hombre fue sustraído, retirado de la cesión de derechos que hizo antes *para* o *en* honor de la pertenencia divina. O, bajo otro aspecto, algo que Dios rechazó, por haberse vuelto indigno de pertenecer a lo sagrado.

Estas nociones son de particular necesidad, por cuanto la finalidad del sacrificio de Cristo, será la de “devolver a Dios al hombre profanado por el pecado”. La vuelta al Padre, ese volver de la humanidad profanada al estado de sacro o sagrado, el retorno a la gracia perdida, es el fin del sacrificio redentor, haciendo eso, a la vez en homenaje al Padre.

2. *Análisis del contenido ritual del sacrificio*

Si analizamos el contexto de la Escritura y la Tradición, como la milenaria experiencia universal, podemos observar que en la idea de sacrificio se incluyen variadísimos aspectos, que deben ser armonizados con los antes enunciados. En la imposibilidad de tomarlos todos, nos restringimos a los más importantes: caracteres de *ritualismo y símbolos externos; aspecto interior y de don; rasgos bien determinados “mactatorios” o mortificantes*, dentro del contexto universal de sacrificio. Nuestra reflexión tratará de dar una

cierta unidad de comprensión de todo ello en una intelección religiosa y cristiana, que aproveche los elementos universales en consonancia con el mensaje cristiano, tratando, a la vez de distinguir qué es lo específico que da valor y sentido al sacrificio cristiano.

No hay prácticamente cultura religiosa que no incluya en el sacrificio una acción ritual. Y, en el común sentido de los hombres, siempre que se hable o haga referencia al sacrificio, justificada y equilibradamente o no, junto a la idea de algo ritual, aparece la de dolor o sufrimiento acompañando inmediatamente la concepción espontánea del mismo.

De una u otra manera estaremos siempre cerca de estos aspectos, en cuanto creemos que la fundamentación, explicación y justificación que se de al aspecto ritual y al aspecto doloroso, ha de dar la calidad, la profundidad y seriedad de la noción de sacrificio.

Una acción ritual es una ceremonia religiosa donde se hace *algo a través de signos*, de representaciones. Se ofrece y se hace algo religioso, ofreciendo a la vez *algo material y expresivo* de algo interior del hombre. Es decir, que hay una expresión externa, representativa, que tiene el carácter de rito cuando se ha hecho pública y socialmente inteligible para todos. Y para ese fin, para que todos siempre lo puedan reconocer, se hace de la misma manera y con la misma significación básica al repetirlo. Para ser rito religioso, en sentido estricto, debe además, ser hecho para expresar algo que se refiera a Dios rindiéndole culto.

Quizás, sin excesivo raciocinio, la misma experiencia nos puede testificar que el equilibrio de las manifestaciones del amor estará en la medida que "lo expresado" con el signo externo corresponda proporcionalmente a lo que realmente "está viviendo" el hombre interiormente. O, mejor dicho, que "la expresión" corresponda a "lo expresado". Esta proporción o correspondencia que en las cosas humanas hace ver el equilibrio de las realizaciones del amor, aplicado análogamente a las cosas divinas nos hará ver el equilibrio y la veracidad de la realización religiosa. El regalo material de un amigo a otro, o el de la novia al hombre que quiere, es, precisamente, en el orden de la vida diaria, lo que en el sacrificio ritual corresponde en el orden religioso. A través del regalo material (y del rito religioso) se expresa algo interior que necesita de esa manifestación para ser entendido cabalmente y por necesidad psicológica natural. Cuando la riqueza de un corazón humano y maduro no llega a "expresar" de alguna manera su sentir de amor profundo, ya sea hacia otro ser humano, ya sea en lo religioso hacia Dios, podemos decir que, aunque inculpablemente, allí se traduce alguna deformación, o inhibición, que algo queda

incompleto para poder responder a la tendencia más legítimamente humana.

No decimos con qué proximidad o frecuencia deba relacionarse lo expresado con la expresión externa. La variedad de situaciones y matices es casi infinita. Sólo indicamos que de alguna manera necesita darse esa relación. Si no expresa suficientemente lo interior, decimos que la expresión es pobre y la realización humana insuficiente. Más deplorable aún sería el defecto opuesto; cuando la expresión externa es sobreabundante, pero sin una actitud equivalente en el alma y en el corazón que la respalde y le dé valor. Sería el caso del hipócrita y del fariseo del Evangelio, que cumple el rito expresivo con toda pulcritud, pero sin alma ni amor, lo mismo que el gesto cordial del falso amigo que simula o representa lo que no siente ni vive.

Si ahora ajustamos este análisis a lo exclusivamente religioso, podemos decir que hay como “dos facetas” de la *única realidad* que denominamos sacrificio:

—el sacrificio “*signo*” o expresión ritual, representativo, hecho a través de manifestaciones externas;

—el sacrificio “*significado por el signo*”, que es lo que el hombre ofrece de más profundo a través del sacrificio ritual; lo expresado por el signo, que valora y da realidad a su ofrecimiento, y que se realiza, no sólo en el acto sacrificial, ritual, sino que perdura a través de la vida en la actitud, en las acciones, en las obras.

Es digno de notar que lo “expresivo”, a la vez que expresa lo interior, con la misma expresión externa, reafirma y fortalece, por lo general, la actitud interior.

Esta estructura se puede verificar, en general, tanto en los estudios sobre historia de las religiones como en el mundo bíblico. Lo bíblico, sobre todo el Antiguo Testamento, suele recalcar, dentro de ese cuadro, lo siguiente:

a) En todo sacrificio hay *un don*, un regalo hecho a Dios. Si bien se sabe perfectamente que Dios es el dueño de todas las cosas y que El no necesita para nada de lo creado, el hombre le da algo material, de lo cual se desprende, testimoniando que le reconoce como al dueño supremo de todo. Dentro del don mismo se pueden distinguir dos aspectos: el don material en sí mismo, y algo más, a través de él.

b) El *don material*: la cesión del derecho del hombre sobre un objeto apreciado por él en homenaje a la soberanía divina; la desappropriación de una cosa en favor de Dios como la más genuina

expresión de reconocimiento. Y para que el don sea grato, debe ser perfecto, puro, sin mancha, aún en su materialidad, digno de Dios, y, como signo distintivo del verdadero don, regalado con amor, viendo más bueno y apetecible el donarlo que el retenerlo.

c) *Otra realidad* a través del don material: el don material se transforma a su vez en algo así como el portador de otra realidad. Esto expresado muchas veces de un modo simbólico, no siempre muy fácil de definir con exactitud, pero sí en cambio cargado de un sentido religioso que da lugar a intuir o sospechar que esa otra realidad que ha sido donada es el hombre mismo, o una realidad muy íntima a él.

Dentro del mundo religioso, y como cosa normal, las realidades materiales son capaces de significar y portar, por lo menos en la intención de los hombres, otras realidades superiores, que no se sabe o no se puede expresar de otra manera. Conciente o inconcientemente es este un proceder profundo y naturalmente humano, y se dará tanto en lo pagano como en lo bíblico, si bien con matices distintos.

d) *Consagración del don* y la comunicación o *comunión con la divinidad*: la intención del oferente es que Dios acepte la ofrenda, se la apropie, la haga sagrada. Si la ofrenda es digna, aceptable, agradable, el que la ofrece entiende que Dios la acepta. A la vez, si entiende que el don se hizo sagrado, el hombre mismo, que en cierta manera se ofreció con el don y a través de éste, penetra en el mundo sagrado, entrando en comunión con Dios. Sin negar otros aspectos, quizás uno de los más notables y subyacente en el análisis del sacrificio es el deseo de comunión con Dios.

3. *La revelación y la actitud sacrificial natural y pagana*

Hasta ahora hemos tratado, de manera más o menos indistinta, aspectos que podemos encontrar dentro y fuera de lo bíblico. ¿Qué trae de nuevo la revelación sobre el sacrificio o la tendencia religiosa sacrificial natural o pagana?

La existencia o actitudes sacrificiales es un hecho universal, humano; hay personas y culturas profundamente religiosas fuera del cristianismo. Pero no es sólo el sentimiento, o la noción religiosa, o la actitud sacrificial natural lo que verdaderamente importa. Estos *en sí mismos* no salvan al hombre, no están secundados por un verdadero poder salvador divino. No quiere decir esto que la orientación y sentido religioso, tanto el espontáneo natural como el resultante de una etapa o cultura determinada, sea simplemente “una

contaminación pagana”, por el solo hecho de no pertenecer a Israel o al nuevo Reino. Son valores, pero que si no se insertan en el camino de la gracia, de una u otra manera, no llevan en sí ningún valor realmente divino ni divinizante, a no ser tan sólo “intencionalmente”.

Pero a la vez, es bueno tener presente, que al aparecer el mensaje salvador de la fe, esta revelación no destruye las riquezas naturales del alma religiosa, ya sea en cuanto al individuo, a la sociedad, o a los elementos culturales, que se le asimilen, sino que las asume, las perfecciona, las reorienta; las saca del marco de un dios ilusorio, o de realizaciones desviadas o inexactas, e imprime a lo genuino de éstas un nuevo impulso de reorientación a su verdadero objeto, donde las tendencias naturales encuentran una expansión y extensión que sobrepasa las primitivas posibilidades. La revelación tiende a acercar esas realidades en forma gradual y continua hacia el misterio de Cristo, donde convergen, o deben convergir, todas las realidades históricas para encontrar su sentido.

Estas generalidades analíticas acerca del sacrificio nos han ido introduciendo a su contextura. Pero, naturalmente, queda por hacer la pregunta más de fondo; ¿cuáles son los elementos más específicos para organizar un poco la noción de sacrificio? No nos proponemos aquí dar tampoco una noción definitoria de sacrificio, pero sí, partiendo de los principales intérpretes de cada escuela que pretendían dar una noción acabada de “la esencia del sacrificio”, nos valdremos de sus elementos para estructurar algo, más o menos razonable, que responda a la teología cristiana.

4. *Sobre la esencia del sacrificio: divergencias y elementos*

No suelen ser claras del todo las definiciones acerca de la esencia del sacrificio. Unos ponen lo esencial, lo más propio de la acción religiosa sacrificial, en *el ofrecimiento*, la ofrenda. Para otros, lo más propio y esencial es *la victimación*. Otros, finalmente, en *la comunión*, o comunicación que participa de Dios a través de la víctima.

a) La teoría que pone lo esencial en la *ofrenda* u *oblación*, que ha contado con el aporte de hombres tan eminentes como De la Taille y Lepin, si bien no ha agotado el tema, lo han enriquecido con estudios y aportes que pasan de lo ordinario. Según éstos, y sobre todo siguiendo a De la Taille, el sacrificio es esencialmente una *oblación sensible que significa y expresa los sentimientos internos*

de la religión con que el hombre honra a Dios y se ofrece a sí mismo a El, como a su principio y fin, como a quien se le deben toda honra, culto y amor. Es indiscutible que hay aquí elementos sólidos, pero hay otros aspectos que no considera tanto, y que veremos en las posiciones que siguen.

b) Para los sostenedores del sacrificio como *victimación* o *inmolación*, lo esencial del mismo es la víctima que se inmola o destruye en la ofrenda religiosa.

c) Desde el punto de partida de los que opinan que lo esencial se da en el sacrificio en cuanto *comunión*, lo propio, "lo formal" del sacrificio es el deseo y la comunicación o comunión con Dios a través de la acción ritual. Esta última noción, a nuestro juicio, está en la raíz de los fines del sacrificio, pero la esencia del mismo no puede quedar consumada allí.

5. *Nuestra idea acerca del Sacrificio*

Más que criticar las nociones dadas, y sin intentar resolver la cuestión en cuanto a la disputa sobre su esencia, retomaremos los elementos principales. Aun sin pretender dar una definición, daremos una proposición —sea definición, descripción, o ambas cosas— que responda e indique esa realidad religiosa que es el objeto de nuestro estudio: "*Sacrificio es el ofrecimiento ritual de un don hecho a Dios, mediante el cual reconocemos su soberano dominio y nuestra situación de creatura, y a través del don ofrecemos nuestra vida, con la finalidad que Dios la reciba y la haga digna de su aceptación, pasando a su propiedad*".

Se pueden objetar que en esta definición no se halla la victimación, cuando prácticamente en todo proceder sacrificial está el establecer o el tratar de establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano *a través de una víctima*, en una ceremonia, *en el transcurso de la cual algo se destruye*. Si bien este punto será tratado de nuevo más adelante, corresponde dar alguna razón del porqué no hemos explicitado al elemento *victimación* en nuestra definición. Porque consideramos que el elemento mortificante o mortal de la victimación, dentro de la teología cristiana, está incluido como integrante dentro de la situación de creatura.

Nos explicaremos un poco más. Lo que se ofrece es la aceptación de la propia situación de creatura frente a Dios, la vida humana. Y ésta, de hecho, en la historia actual del hombre después del pecado original, incluye el dolor y la muerte como elemento

infalible; y no se puede ofrecer la aceptación de la vida humana a Dios sin aceptar también los efectos de privación, dolor y muerte. Es decir que la victimación es un particular matiz que entrará a especificar el don.

De la misma manera, si el rito simbólico *debe expresar lo que se ofrece*, si en la vida del hombre está incluida la destrucción y la muerte, en el rito debe expresarse de alguna manera esa destrucción que se acepta con amor o por amor a Dios y esperando que a través de ese ofrecimiento, incluida la destrucción, se transforme, por la aceptación de Dios, en algo sagrado.

II. EL SACRIFICIO CRISTIANO

Dados los conocimientos o las reflexiones preliminares, nos será ahora más viable abordar el sacrificio cristiano, donde retomaremos algunos puntos que ha sido necesario proponer en breve para una cierta unidad y cohesión de las explicaciones previas. Retomaremos, entre otros, el tema de la victimación, dentro de la consideración de los aspectos "mortificantes" del sacrificio.

1. *El Sacrificio de Cristo*

En una síntesis mínima, podemos decir que el sacrificio cristiano, el de Cristo Cabeza y Cuerpo, consistiría en el ofrecimiento conjunto de Cristo y nosotros, en la aceptación y ofrenda de la vida humana sobre la tierra haciendo la voluntad del Padre como un don aceptado con amor y movido por el amor de Dios.

Lo que ofrece Cristo fundamentalmente es el don de su vida, don perfecto de amor, ofrecido también ritualmente en la última cena bajo los signos del pan y del vino, que simbolizan lo que luego consumará en la cruz.

El pan simboliza el cuerpo de Cristo, el vino su sangre. Lo que ofrece, por tanto, es su vida, que se expresa en los símbolos por la separación del cuerpo y de la sangre. En la última cena se ofrece representativamente la muerte de Cristo.

A través de la humanidad de Cristo somos ofrecidos todos los hombres; después de su muerte, en la resurrección, al ser recibido Jesucristo hombre dentro del seno de la divinidad, nos llevó, en cierta manera, al mundo de lo sagrado a través de la ofrenda de su vida.

Ofrecidos con y por Cristo, hemos sido recibidos con El dentro de la vida divina. Hemos sido consagrados, hemos penetrado en el mundo de Dios; dicho, de otra manera, a consecuencia del sacrificio de Cristo, al hacernos sagrados, Dios ha invadido nuestro mundo con su apropiación divinizante, o mejor aún, sacralizante.

No nos vamos a detener aquí en lo que se refiere a la presencia real de N. S. Jesucristo en la Eucaristía, que está ampliamente tratada en todas partes cuando se habla del sacrificio de la Misa; y no, ni remotamente por restarle importancia, sino más bien porque nuestro objetivo más particular es ver cómo se inserta el culto del hombre cristiano en el sacrificio de Cristo, en general.

Queremos recalcar, en cambio, que, dada la presencia de la Cabeza y su unión indisoluble con su Cuerpo Místico, si bien de distinta manera que la presencia física de Cristo, está también su Cuerpo Místico como una ofrenda. Diferenciamos así la ofrenda actual con la del Calvario, en cuanto la ofrenda de la Misa incluye la del Cuerpo Místico, siendo la Misa la perpetuación del sacrificio de la Cruz que se hace presente a los hombres a través de los signos sacramentales.

Además hay otra aclaración cuya omisión podría dar lugar a un grave error de interpretación, o a perder de vista una cierta riqueza cultural: el sacrificio de Cristo *se representa y se contiene*. Cristo ofrece su vida al Padre a través de los signos del pan y vino. El pan y vino representan como en un símbolo el ofrecimiento de su vida. Pero a la vez, después de la consagración se contiene allí realmente el cuerpo y la sangre de Jesús.

El caso del sacrificio de la Misa escapa en esto a toda otra situación que pudiera presentarse. A la vez, *se representa* bajo los signos del pan y vino y *se contiene* lo que representa. Olvidar que se representa algo también del orden del signo, "significativo", cultural, dejando de lado el valor de sugerencia de tantas imágenes que la Iglesia ha visto allí, sería perder algo de la herencia religiosa que nos legó el culto cristiano.

Así, tiene *algo distinto e irreductible a cualquier otro sacrificio*: el contener realmente lo que ofrece. Y tiene algo de *común con todos los otros sacrificios*: el representar en un signo lo que ofrece, el ofrecer a través de un signo.

Como nuestro objetivo más importante aquí no es probar la presencia física de Jesús en la Eucaristía —que la damos más que por supuesta—, sino que estamos en el tema del sacrificio en general y también en tratar de ver la relación de éste con todo el resto de la vida del cristiano, decimos que además de estar contenido

el cuerpo y la sangre bajo los signos del pan y vino, *éstos expresan también el ofrecimiento de nuestra vida junto con nuestra augusta Cabeza*. En cuyo tema entramos más ampliamente.

2. *Lo expresado en el Sacrificio cristiano*

¿Qué es lo que ofreció Cristo al Padre por todos los hombres y lo que éstos ofrecen con El?

A la cabeza de la obra de Cristo está "hacer la voluntad del Padre". Aceptar hasta la última consecuencia todo lo que debía hacer por haberse encarnado, y esto por amor. Debía, en primer lugar satisfacer con un amor infinito a través de su humanidad.

La ofrenda es aceptada infaliblemente por el Padre. La razón de la aceptación consiste en que ésta es pura y sin mancha; es "el Cordero de Dios" destinado a la ofrenda redentora, el elemento esencial y capital del sacrificio cristiano; es "el Santo e inocente", en los términos de la Sagrada Escritura. Este cordero, en simbólica semejanza del Cordero Pascual de los judíos debía ser sin defecto alguno. El cordero pascual de los judíos prefiguraba en lo exterior y material (un ejemplar perfecto), a lo que correspondería el nuevo cordero en la realidad misma.

Un don perfecto, ofrecido con perfecto amor. Perfecto en su ser; además de no haber en él falla alguna que provenga del pecado, es por su encarnación sagrado por esencia; no puede no pertenecer a la propiedad divina.

Perfecto no sólo en su ser, sino también en su constancia inamovible e impecable de obrar el bien. En su actitud interior, en una disposición radical imperante de todos sus actos movidos por el amor divino; en su acción y en su obra. "Todo lo hizo bien", en palabras del Evangelio. Todos los actos imperados de su obrar tienen su raíz en el amor, en el reconocimiento de la infinita grandeza del Padre, del que tiene su origen, en un acto simultáneo de justicia y amor. El amor al Padre y a su soberana voluntad de salvación de los hombres se identifica como consecuencia, en Jesucristo, con el amor a las creaturas del Padre, cuya salvación le confió.

Por lo cual, bien entendida la cuestión, podemos decir que Cristo se entrega a la muerte por amor al Padre y a su voluntad; o bien, que Cristo se entrega a la muerte por la salvación de los que hizo hermanos suyos al tomar la carne de los descendientes de Adán, entendiendo que en ambos casos decimos la misma cosa.

La cumbre de la aceptación de la humanidad que viene de

Adán, y por tanto la cumbre del ofrecimiento del Salvador, es la consumación del término de la vida, o del destino del hombre sobre la tierra: *la muerte*.

Retomamos aquí el tema que habíamos dejado pendiente acerca de la "victimación" en el sacrificio. Y aquí está también la pregunta llena de inquietud para la visión cristiana de la vida: ¿por qué tiene valor especial la muerte de Cristo? ¿Por qué tiene valor el sufrimiento y el dolor ante el Padre? ¿Se complace el Padre en el dolor? ¿Es lo esencial del sacrificio el dolor?

Cuando nos preguntan dónde, principalmente, está dada nuestra salvación, respondemos, con toda verdad, que en el sacrificio de la Cruz. ¿Significamos con esto que el dolor y la muerte son en sí mismos la causa y la explicación fundamental de la redención?

En primer lugar, así como no se puede negar que toda noción más o menos profunda de sacrificio va emparentada, de hecho, con la idea y la experiencia de dolor y pérdida, tampoco se puede negar que es muy difícil entender que Dios puede complacerse especialmente con el dolor y la muerte.

Partiendo de una noción teológica sobrenatural, la primera conclusión parece clara: el dolor, y la muerte, considerados en sí mismos, no tienen mayor valor de redención que el que tiene de sí cualquier cosa humana. En sí misma la acción humana, cualquiera que sea, no tiene ningún valor en lo que se refiere a la vida eterna.

El valorar exactamente el dolor y la muerte en Cristo es entender que éstos son expresión y camino de un plan de Dios aceptado con amor por Cristo. El dolor y la muerte tienen especialísimo valor en la redención, pero con esto no contradecemos lo que hace poco hemos afirmado. La razón explicativa de tener un primer lugar no es razón de que sean bienes en sí mismos, ni que el Padre se complazca en ellos porque sí.

Dijimos que Cristo debe ofrecer su vida en sacrificio, toda entera: una vida que El aceptó en todas sus consecuencias. La última consecuencia y la definitiva que da término a todo el ofrecimiento es nuestra muerte. Porque la muerte entró junto con el dolor en la historia de los hombres desde el pecado de Adán. Hacerse hombre significa, pues, hacerse solidario también, por nacimiento, de esa desgraciada historia religiosa; si se quiere, hacerse "igual en todo menos en el pecado". Y tal es el mandato que Cristo recibe del Padre. Por eso Cristo ofrece su muerte. Como ya lo hicimos notar, ofrece su muerte, porque ofreció su vida de "hijo de hombre"; y en la vida del hombre está infaliblemente la marca del dolor y de la muerte.

Hay otro aspecto también interesante: el dolor y la muerte, todo aquello que habla de “mortificación” y pérdida, sirven a la vez como expresión de un amor. En efecto, los obstáculos que detienen nuestro amor son, generalmente, “la prueba” y la medida de la limitación de ese amor. Todo aspecto de pérdida o de limitación se nos presenta en la realización de nuestros actos de amor como una amenaza que suele poner en peligro la generosidad de nuestra donación. La cruz *prueba y expresa* un amor que impulsa con más fuerza que todas las repugnancias humanas. Es la expresión máxima porque es la prueba de amor más grande, que ve como más bueno —aun que la propia vida humana— el bien de la persona amada en función de su salvación. “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por el amigo”.

Cristo nada teme perder en comparación al amor al Padre y sus hermanos; doble y único amor que no reputa comparable a ningún otro bien, y que es el sumo bien al cual se ordenan todos sus actos, y ejemplar a la vez, de los cristianos.

Con lo cual podemos ahora aclarar definitivamente la real referencia que hay entre lo mortificante (lo mortal y lo doloroso) y la idea del sacrificio cristiano. La idea del sacrificio está centrada en *el ofrecimiento de la propia vida humana dentro del plan y la voluntad de Dios, ofrecida en homenaje de adoración con Cristo al Padre*. Por otra parte, es hacer con Cristo lo que Cristo hizo, dentro de todas las variantes de la historia de cada hombre.

Muchas veces hemos oído decir: hacer un sacrificio es hacer algo doloroso. Y esta proposición está bien o está mal, según el sentido que se le de a cada palabra, según se lo interprete. Si se entiende que lo grato a Dios es simplemente lo doloroso, o porque lo doloroso valga más, no es exacto. Si se entiende que en la base del sacrificio está “hacer la voluntad de Dios”, soportando con amor el dolor que casi infaliblemente nos acompañará o de hecho se nos presenta, está bien entendido. Dejo de lado una ulterior posibilidad, donde el dolor sea buscado libremente porque Dios lo inspira así en algún camino particular, o bien que el dolor sea necesario para el bien en alguna persona que libremente lo busca. Admitimos todo esto, con las salvedades de la prudencia y la medida de ello; pero su análisis no entra en nuestro estudio, pues nos interesa el problema más general.

Debemos decir aún que, más allá del dolor, el sacrificio del culto cristiano es *ofrecer a Dios, como una donación religiosa, todo lo que corresponde hacer en la vida del bautizado miembro de la Iglesia y ciudadano del mundo*.

Junto con ese “hacer” lo que debe, ha de ofrecer también su padecer, como dos cosas totalmente anexadas y parte de la vida misma del hombre. Hacer, y padecer son aspectos distintos de una misma realización religiosa.

Se presenta ante este planteo la pregunta: ¿en qué medida el hacer, y en qué medida el padecer?

Una pregunta que se puede responder, primero, con el mayor sentido común y sencillez: en la medida que Dios los mande a través de la vida. Si le buscamos una raíz más teológica, diríamos que en la medida que Dios regula nuestra vida con los mandamientos y la revelación, por un lado, y por otro, a través de todos los hechos que se entrecruzan en nuestra vida y que especifican para cada uno y en cada caso la ley divina.

Una primera norma de “hacer” y “realizar” o de “padecer”, en lo que toca a la dirección de nuestros actos con la libertad, deberá acomodarse a la ley de Dios. El marco de realizaciones y fracasos humanos y temporales que caen dentro del cuadro de vida que enmarcan las normas de la ley divina, son “la materia” del sacrificio aceptable para Dios, lo que le es grato.

Otra norma ulterior de limitaciones y realizaciones estará dada por lo que no cae bajo el dominio de nuestra voluntad, que independientemente de nuestra libertad, juicio o elección, se nos impone, limitando la realización positiva o la felicidad; esto sería objeto de aceptación por la fe en la Providencia, como expresión de la voluntad de Dios, en cuanto lo quiere o permite.

Al principio de nuestro ensayo (I, 2) distinguíamos entre “sacrificio signo” y “lo expresado por el signo”; y en esto último habíamos puesto “la actitud, la acción, la obra” que se ofrece a través del signo cultural. La actitud, la disposición de sumisión a Dios y a su voluntad, es el primer motor y fundamento de todo el resto, de donde surge la acción del hombre y sus obras. Esa disposición ha de llevarle a *hacer algo*. Esa finalidad religiosa imperante ha de especificar como religiosos a todos sus actos. Estos actos, este hacer del hombre, que tiene por objeto honrar a Dios, podemos decir que tiene tres direcciones fundamentales:

—frente a Dios: obrar como creatura frente a El que es su principio y fin, y en cuanto cristiano, como hijo de Dios frente a su Padre;

—frente a los hombres y a la sociedad de la cual es solidario, con especial relación y solidaridad hacia la sociedad de los miembros de Cristo dentro de la Iglesia;

—frente al mundo material, del cual debe ser señor y dueño, tendiendo a dominarlo para Dios y el bien de sus hermanos.

En este último aspecto estaría la consideración del trabajo y la acción de la técnica, el dominio del mundo material.

Para que sea verdadero sacrificio y culto a Dios, esto debe ser hecho con una intención eminentemente religiosa. Debe el hombre ser fiel a Dios en todas sus responsabilidades y sufrir todo aquello que le sobrevenga por su triple vocación de hijo de Dios, miembro de la sociedad humana a través de la especial hermandad con la Iglesia y rey para Dios de ese mundo material al cual debe dominar.

A la vez, el hombre que ofrece su hacer y padecer junto con la vida humana de Cristo al Padre, tiene la certeza que, a través de todas esas cosas, su vida va entrando en la eternidad; su don humano es recibido, transformado en algo sagrado y meritorio de valores eternos.

3. *Sacerdocio y Sacrificio*

Nos quedaría por hacer notar otro elemento del sacrificio y del culto. El perfecto sacrificio incluye una acción divina, pues para hacer pasar la ofrenda de la profano hasta lo sagrado, para consagrar la ofrenda, se exige en la víctima u ofrenda una transformación. Poder transformar la misma en sagrada supone, a su vez, un poder sacerdotal, el cual incluye ese poder transformador divinizante.

Esta acción, la sacerdotal, de origen divino en su potencia, pero que la ejercita alguien que es a la vez humano, está compartiendo los dos mundos; razón por la cual el sacerdote se llama "pontífice", porque hace de "puente" entre Dios y los hombres. La raíz latina y la etimología de la palabra da idea de la significación de la acción sacerdotal: la acción propia del pontífice es "*pontificare*" = "*pontem — facere*" = hacer puente. Es el puente para comunicar las dos orillas, un camino entre ambas; por tanto, debe estar en ambas orillas, debe ser humano y a la vez participar de lo divino.

Lo que dijimos de "sagrado por esencia", que lo aplicamos sólo a Jesucristo, lo decimos también de "sacerdote por esencia", pues sólo Jesucristo tiene por esencia, en todo momento desde su Encarnación y eternamente el poder sacerdotal, el doble poder divino-humano haciendo sagrado todo lo que ofrece y consagra. El simple hombre que, dentro de la Iglesia ha sido consagrado "sacerdote", lo es por la participación del poder sacerdotal que ha recibido por participación de Jesucristo.

La otra acción sagrada del sacerdote, es la de hacer "lo sagra-

do y sacrate”, que son los sacramentos. Estos son algo “sagrado por participación”, según lo que explicamos al principio de nuestro trabajo.

El pleno poder sacerdotal lo tiene sólo Cristo. Todo el mundo creado es el objeto de su ofrecimiento cultual a Dios; su poder consecratorio alcanza a todos los hombres y opera en todos los sacramentos, donde está ministerialmente presente, a través de sus ministros. Cristo es sacerdote universal por el sólo hecho de existir, por cuanto con su presencia en el mundo, con su encarnación, está comunicando entre el mundo de Dios y el de los hombres. En cuanto a la dignidad de la ofrenda lo principal es el ofrecimiento del pan y el vino consagrados que reproducen el misterio de su pasión y muerte.

El máximo poder sacerdotal “participado”, lo tiene el obispo, pues éste ha recibido todo lo que un simple hombre puede recibir de poder consecratorio sacerdotal. El simple sacerdote o presbítero no tiene el pleno poder sacerdotal participado; pero en lo esencial de la dignidad sacerdotal, que consiste en perpetuar el sacrificio de Cristo por la consagración del pan y el vino, no difiere del obispo. Se insiste que, tanto en Cristo, como en el obispo y en el presbítero, la acción sacerdotal más digna y de más sagrado alcance es la consagración y el ofrecimiento del sacrificio de la Misa.

Una última acotación acerca del sacerdocio: todos los bautizados participan del sacrificio de Cristo. También allí lo más noble del sacerdocio de los laicos es el ofrecimiento del sacrificio de Cristo en el culto eucarístico. Estos ofrecen con el sacerdote el Cuerpo y la Sangre de Cristo, si bien no consagran el pan y el vino. Son ministros en cambio del sacramento del matrimonio y pueden serlo también del Bautismo. Desde otro punto de vista, si se puede decir que Cristo tiene absolutamente todo el poder sacerdotal, se puede también decir que el sacerdote consagrado tiene por principal objeto de su sacerdocio *los sacramentos y las personas*; en cambio, el sacerdocio llamado “de los laicos” tiene por principal y distintivo objeto el ofrecer, santificar, sacrificar, hacer sagrado y propiedad de Dios, *todo lo que entra dentro del mundo temporal en el cual vive*.

En todos los casos el elemento principal es el ofrecimiento (laicos) y la consagración del pan y el vino (Cristo y los ministros). Pero propio y específico de Cristo es estar presente y mediar *en toda acción sagrada y sacramental*, como también ser *la causa y el origen de toda acción sagrada*. A la vez, es propio y específico del obispo

y del presbítero *la acción sacramental*, excepción hecha del matrimonio; y particularmente propio del laico es *santificar el mundo temporal*.

Los cristianos unidos a Cristo Sumo y Eterno Sacerdote por el Bautismo, y teniendo una actitud semejante a la de El, al participar de un cierto deber sacerdotal, deben hacer de su intervención en el mundo temporal una ofrenda, que debe verificarse en su actitud, en su acción, en sus obras.

Hacer sagrado lo profano, asumir todo lo que pasa a través de la propia vida de gracia. Esas cosas, hechas por el hombre en la gracia de Dios, deben plasmar un mundo concorde con esa gracia, a la vez que, por la ofrenda y finalidad de ser hechas por y para Dios se transforman en objeto del culto. El trabajo, el estudio, la vida de familia, la responsabilidad, los afectos y los sentimientos, cariños, alegrías y fracasos, todas las personas y las cosas deben ser vividos en una dimensión nueva, haciéndolo propiedad de Dios, amándolas en la realización o en la aceptación o en la renuncia, en la medida que la fidelidad a Dios lo indique.

Esto será lo característico del sacerdocio de los laicos: el hacer pasar a la propiedad de Dios, el dar relación con lo eterno, a lo que antes era profano y temporal. El más profundo homenaje de adoración a Dios, que trasciende todas las actividades y a través de todas las actividades. Si esto faltara, en la medida en que el hombre no aceptara e hiciera suyo su propio destino humano por Dios, en esa misma medida, sus homenajes de adoración serían fórmulas vacías. Porque la religiosidad no sólo ha de estar en la fórmula expresiva o ritual, sino que, expresada y concentrada allí, debe ser la tónica de lo que es toda la vida del cristiano.

En el sacrificio de la Misa, a través de los signos rituales, que perpetúan a través de los siglos el sacrificio de Cristo, en un mismo sacrificio con Este, ofrece el cristiano su propia vida, su propio mundo. Toda la realidad humana, individual, social, institucional, del orden de la realización y del fracaso, de la esencia del hombre y de su existencia histórica; todos los factores casuales o fortuitos, la justicia y la injusticia que sobreviene más allá de la propia voluntad, *todo* lo que no es pecado, en la gama de lo humano que va desde lo sublime del amor cristiano hasta las más simples acciones de la vida diaria, todo ello en su jerarquía de valores.

MARIANO IBÁÑEZ

San Juan

La dignidad sacerdotal del nuevo pueblo de Dios

Según la doctrina de Santo Tomás de Aquino

El que lee por primera vez la Constitución dogmática “Lumen gentium” sobre la Iglesia del Concilio Vaticano y llega al capítulo II, encuentra allí desarrollado un punto que no se solía tratar de ese modo en documentos anteriores del magisterio eclesiástico.

En verdad, al que conoce la historia contemporánea del pensamiento teológico no puede llamarle la atención que la idea de “Pueblo de Dios” haya encontrado un eco favorable en el Concilio Ecuménico, pues durante estos últimos treinta años fueron muchos los estudiosos que investigaron la idea bíblica del pueblo elegido y del nuevo pueblo de Dios.

El capítulo II de la Constitución, así como es el término de un desarrollo bíblico-teológico, es también el comienzo de nuevas y serias investigaciones. Es tal la profundidad y vitalidad de esa idea bíblica, en sí misma y en sus relaciones a otros puntos teológicos, que se impone un trabajo lento, reposado y de mucha dedicación a fin de llegar día a día a nuevas adquisiciones. Fuentes de estos estudios serán la Biblia, sea el Antiguo sea el Nuevo Testamento, los Santos Padres y los grandes maestros de la Teología.

Por otra parte, el trabajo directo con el laicado de la Iglesia, el haber compartido sus preocupaciones, su deseo de santidad y apostolado, el trabajo común en misiones, la participación activa en la Santa Misa y en la recepción de los sacramentos, nos hizo pensar en la idea que teólogos y documentos de la Iglesia venían desarrollando: *el sacerdocio común del pueblo de Dios*. Hemos leído y estudiado esos documentos y autores.

Fue entonces que tuvimos la idea de fundamentar las bases de esa doctrina de implicancias enormes en el orden intelectual y apostólico. En esas circunstancias nuestro pensamiento se dirigió al gran Doctor de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino. Encontramos muy útil analizar uno de los puntos implicados en la idea general de “Pueblo de Dios” tal cual se estaba estudiando en la Comisión Conciliar y tal cual se promulgó luego por la Constitución “Lumen gentium”: La dignidad del pueblo de Dios llega hasta el sacerdocio. El nuevo pueblo de Dios posee una dignidad verdaderamente sacerdotal, es un reino de sacerdotes, un “regale sacerdotium”.

Pero ¿hasta qué punto esa manera de hablar no es una metáfora, hasta qué punto el sacerdocio del pueblo de Dios es algo

verdaderamente ontológico, que traspasa el orden de las ideas para llegar hasta la realidad misma del ser cristiano? Las páginas que siguen pretenden dar una respuesta objetiva, iluminada por el gran genio que fue Santo Tomás de Aquino.

Aunque no la estudiemos detalladamente, hemos de tener muy presente, ante todo, la doctrina de Santo Tomás según la cual todo sacerdocio en la economía cristiana depende absolutamente del sacerdocio de Jesucristo: "*Christus est fons et origo totius sacerdotii*"¹. Si existe, pues, un sacerdocio en el orden cristiano, no podrá existir más que como una participación de quien es la fuente y el origen de todo sacerdocio².

Recordemos, además, que la cuestión del sacerdocio es demasiado compleja como para querer reducirla a un solo aspecto: en el presente caso al aspecto sacramental. Pretender semejante cosa sería empobrecer la idea de sacerdocio y no traducir el verdadero sentido de las cosas. Por eso nos parece exacta la distinción de Don Bernard Durst, del P. Congar y otros que admiten, hablando en tomismo, un triple título sacerdotal: un sacerdocio de la vida de la gracia o sacerdocio de los justos; un sacerdocio sacramental que consiste en una participación de la función sacerdotal de Cristo y se nos da por los sacramentos que imprimen carácter, o sacerdocio común del pueblo de Dios; y, por último, el sacerdocio de los ministros o sacerdocio jerárquico.

Señalemos desde ya la extensión y límites de nuestro trabajo. Sólo nos referiremos al segundo de los títulos sacerdotales, es decir al del sacerdocio sacramental del pueblo de Dios. Ocasionalmente haremos relación al sacerdocio ministerial o al sacerdocio de la vida santa³.

Debemos advertir también que nos restringiremos a un estudio doctrinal, teniendo presente el fin de lo que pretendemos establecer, o sea la dignidad sacerdotal del pueblo de Dios que, según las enseñanzas de Santo Tomás, está basada en la doctrina

¹ Véase S. Th. III, q. 22, a. 4 c y q. 50, a. 4 ad 3.

² Sobre este tema entre otros trabajos pueden consultarse: Congar Y. M. J., O. P. *Structure du sacerdoce chrétien*, en *Maison-Dieu*, 27 (1951) 51-85; Durst Bernard, o. s. b., *Dreifaches Priestertum*, Neresheim, 2 ed., 1947; De Finance J. S. I., *L'idée du sacerdoce chrétien*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 23 (1947) 105-125.

³ Se puede consultar la obra clásica del P. Congar sobre la Teología del laicado: *Jalons pour une théologie du laïcat*, 3 éd. augmentée, Paris, du Cerf. 1964.

del carácter sacramental, participación en el sacerdocio de Jesucristo. Abordaremos este tema a partir del sentido de los caracteres sacramentales tal cual el Santo Doctor los concibe en la *Suma Teológica* y en la explicación que ya había dado sobre esta doctrina en el *Comentario al libro de las Sentencias*.

El método de la investigación que seguiremos atenderá a los diversos puntos doctrinales propuestos por el Doctor Angélico. Aunque en alguna oportunidad hagamos referencia a los progresos entre uno y otro período de la vida y estudios de Santo Tomás, con todo no será nuestra preocupación seguir el orden histórico en que la doctrina se fue desarrollando. Tampoco tratamos los precedentes históricos en medio de los cuales se mueve el Santo hasta llegar a su novedosa formulación de los caracteres sacramentales, participación del sacerdocio de Jesucristo ⁴.

Como último presupuesto previo a nuestro estudio, notemos que en la doctrina teológica de Santo Tomás sobre los caracteres sacramentales predominan ciertas ideas madres con las cuales el mismo Santo Doctor llega a la sistematización teológica. Queremos brevemente hacerlas notar antes de comenzar la exposición detallada.

Un punto clave en la doctrina tomista acerca del carácter es *el culto cristiano*, al que se ordenan los caracteres sacramentales:

Character ordinatur ad ea quae sunt divini cultus. Qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa ⁵.

A su vez el culto de la Religión cristiana sólo puede tener sentido si se lo sitúa en las perspectivas del *Sacerdocio de Cristo*:

Totus autem ritus Christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi ⁶.

Ahora bien, en la *participación del sacerdocio de Jesucristo* explica Santo Tomás los caracteres sacramentales:

Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae ⁷.

⁴ Sobre la doctrina del carácter y su desarrollo en la historia hasta los principales autores medievales, puede verse Galot J., S. I., *La nature du caractère sacramental*, Musseum Lessianum, D. de Brower, Paris-Louvain, 1958. Allí mismo se puede ver una amplia bibliografía, págs. 7-18. Es muy importante el estudio de Brommer F., *Die Lehre von sakramentalem Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn, 1908.

⁵ S. Th., III, q. 63, a. 4 ad 3.

⁶ Ibidem.

⁷ S. Th., III, q. 63, a. 3 c.

Dentro de estas líneas generales (ideas madres) seguiremos la explicación teológica de Santo Tomás acerca de los caracteres sacramentales y sobre todo del bautismal, por ser el que más nos interesa para la doctrina del sacerdocio común del pueblo de Dios.

I. EL SACERDOCIO DE CRISTO Y LOS SACRAMENTOS

1. *El culto cristiano*

Una breve exposición del sentido que da Santo Tomás al culto cristiano nos ayudará a penetrar más profundamente en el sacerdocio de Cristo, para insistir luego en la participación de ese sacerdocio por los caracteres sacramentales.

Dice Santo Tomás que Cristo por su pasión inició el rito de la religión cristiana, "*offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*", como afirma la epístola a los Efesios (5, 2) ⁸.

Esta idea fundamental, afirmada por Santo Tomás, la podemos considerar como el punto de partida para toda la problemática sacramental.

La nueva Alianza se realiza porque Cristo en un acto supremo de amor se entrega a la pasión, a los dolores y a la cruz, para que nosotros, los hombres, pudiéramos reencontrarnos de nuevo en el amor de Dios. Esa entrega la hace El, ofreciéndose a Sí mismo dando su misma vida, "como ofrenda y víctima a Dios" (Ef. 5, 2), y ofreciendo su cuerpo y su sangre: "Este es mi cuerpo que se da por vosotros"; "Este cáliz es el nuevo Testamento en mi Sangre" (1 Cor. 11, 24-25); "Esta es mi Sangre, la Sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos para la remisión de los pecados" (Mat. 26, 28).

En pocas palabras, podemos afirmar que Cristo ha inaugurado la Nueva Alianza sellándola con su sangre. Este sello le da una característica completamente nueva que distingue al nuevo del antiguo pueblo de Dios ⁹.

La antigua Ley era figura de la nueva. Para Santo Tomás es claro que una no se puede comprender sin la otra, no obstante la perfección del nuevo culto:

⁸ *S. Th.*, III, q. 62, a. 5 c.

⁹ Puede verse, *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-Francois Lacan. Paris, du Cerf, 1962: palabra "*Peuple*", col. 821.

Cultus autem legis figurabat mysterium Christi: unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent; secundum illud I Cor. 10, 11: Omnia in figuris contingebant illis¹⁰.

El nuevo pueblo de Dios, librado de los pecados por la pasión de Jesucristo, se ha colocado junto a El, quien por esa misma pasión inició el rito de la Religión cristiana. Con el rito se inició el nuevo culto que posee en sí la eficacia, mérito y satisfacción que otorga la pasión de Cristo:

Manifestum est autem... quod Christus liberavit nos a peccatis nostris per suam passionem non solum efficienter et meritorie sed etiam satisfactorie¹¹.

2. *El sacerdocio de Cristo*

El nuevo culto posee un único sacerdote, el único verdadero sacerdote, Cristo Jesús: "*Habentes ergo Pontificem magnum qui penetravit caelos, Jesum, Filium Dei*" (Hebr. 4, 14). En el Comentario de la epístola a los Hebreos Santo Tomás pone muy en claro la magnitud de Cristo, sea por su naturaleza divina "*secundum quam est Verbum Patris*"¹², sea por su naturaleza humana "*secundum quam est Pontifex offerens se in cruce*"¹³. Magnitud de su sacerdocio sobre todo otro sacerdocio, "*magnum Pontificem*", pues con su sangre entró en la gloria del cielo e hizo que nosotros entrásemos con El.

Por las prerrogativas de su naturaleza divina y humana sólo Cristo fue verdadero mediador, "porque uno es Dios, uno también es el Mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como precio de rescate por todos" (1 Tim. 2, 5-6)¹⁴. Jesús con su sacrificio pagó por nosotros el precio de nuestra Redención. Y lo pagó de tal modo que bastó una vez para siempre: "porque tal Pontífice nos convenía, sin duda a nosotros, santo, inocente, incontaminado, separado de los pecadores, y encumbrado por encima de los cielos, que no tiene necesidad de ofrecer víctimas día tras día, como los pontífices, primero por los propios pecados y luego por los del pueblo: porque *esto hizo de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo*". (Hebr. 7, 26-27)¹⁵.

¹⁰ S. Th., I-II, q. 102, a. 6 c.

¹¹ S. Th., III, q. 63, a. 5 c.

¹² *Comm. in Hebr.*, C. IV, L. II, n° 216. Citamos la edición Marietti, S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, *Super epistolas S. Pauli lectura* - 2 vol., ed. VIII revisa, Taurini-Romae, 1953.

¹³ *Ibidem*. Véase también L. III, n° 233 ss.

¹⁴ *Comm. in I Tim.*, C. II, L. I, n° 64; también *Comm. in Gal.*, C. III, L. VII, n° 169.

¹⁵ *Comm. in Hebr.*, C. VII, L. IV, nn. 374-376.

En su Comentario a este texto Santo Tomás afirma que San Pablo demuestra por la excelencia de Cristo la excelencia de su sacerdocio, señalando expresamente las condiciones de perfección y negando las imperfecciones. Cristo posee en plenitud la santidad, la inocencia, la incontaminación, la separación de los pecadores, y por consiguiente está encumbrado sobre los cielos. Y su sacerdocio posee en plenitud todas estas perfecciones.

Esta idea del sacerdocio de Cristo es la que da a Santo Tomás el comienzo del concepto que luego desarrollaría teológicamente. Para cualquier consideración del sacerdocio cristiano las perspectivas en las que se situará Santo Tomás serán siempre las mismas: Cristo es el gran sacerdote que tiene en sí el comienzo y la plenitud del culto cristiano. Por consiguiente, la participación en la realización del culto cristiano no podrá ser sino una participación en el sacerdocio de Cristo.

Cristo está por encima de todo y su sacerdocio es imperecedero. De ese sacerdocio en plenitud e imperecedero se deriva todo el culto cristiano y por tanto también todo el sacerdocio cristiano.

3. *Culto cristiano y sacramentos*

Después de lo que hemos afirmado, es lógico que nos preguntemos cómo llega hasta nosotros la virtud de la pasión de Cristo. Santo Tomás responde recordándonos la Glosa de Romanos 5, 14: "*ex latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta per quae salvata est Ecclesia*"¹⁶.

Es verdad, en la Iglesia el culto está constituido principalmente por los sacramentos¹⁷. Los sacramentos son los elementos del culto cristiano. Y, según lo afirma Santo Tomás, pertenecen al culto de tres maneras:

Uno modo per modum ipsius actionis, alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis¹⁸.

En cualquiera de estos tres modos de pertenencia al culto, siempre se encuentra Cristo, el gran sacerdote, apoyando con su

¹⁶ S. Th. III, q. 62, a. 5, sed contra. El texto de Rom. 5, 14 dice: "Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae qui est forma futuri". Santo Tomás cita de estas palabras de la Vulgata las que hemos subrayado y la glosa correspondiente.

¹⁷ Puede consultarse el comentario de Roguet A. M., Saint Thomas D'Aquin, *Somme théologique*, éd. Revue des Jeunes; *Les Sacraments*, III, q. 60-65, *Avant-propos*, pág. 5 - Desclée de Br., Paris-Tournai-Rome.

¹⁸ S. Th. III, q. 63, a. 6 c.

acción el culto que se dispensa por medio de los sacramentos. Si faltase esta acción de Cristo los sacramentos dejarían de ser tales:

Omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perfectit; ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur¹⁹.

Pero ¿cómo podemos situar la acción de Cristo y la acción del hombre que actúa en los sacramentos? Para aclarar ideas en este terreno, debemos ubicarnos en las perspectivas, que precedentemente mencionamos, de Cristo el único sacerdote verdadero y de su sacerdocio participado a los hombres mediante el culto de la Religión cristiana.

En Cristo tuvo comienzo el culto cristiano. Y en El continúa desarrollándose la forma pública y social de este culto. Los hombres al realizar el culto lo hacen "*in virtute Christi*", "*vice ipsius*", "*in persona Christi*", participando de su sacerdocio.

Son muchísimos los lugares en los que Santo Tomás habla de la acción del hombre subordinada a la acción de Cristo; sobre todo es clarísimo cuando trata del sacramento de la Eucaristía²⁰.

En síntesis, podríamos decir que los sacramentos no son otra cosa que el mismo Cristo en su acción sacerdotal que se hace visible y se perpetúa en medio de nosotros bajo la forma de gestos rituales. De ellos resulta el culto que el hombre hace en nombre de Cristo y de los lazos que lo unen a su sacerdocio.

El culto de la Antigua Alianza figuraba el misterio de Cristo. Y los hombres que lo realizaban lo hacían en figura de los que sucedería en la Nueva Alianza. En cambio, los que lo hacen en la Nueva Alianza no son figura del misterio de Cristo, sino son verdaderos participantes del misterio de Cristo, del culto que el Verbo encarnado dio al Padre y que encomendó a su Iglesia para que lo prosiguiera en el tiempo²¹.

¹⁹ C. Gent. IV, cap. 76.

²⁰ Podemos citar por ejemplo: S. Th., III, q. 22, a. 4 c: "Christus autem est fons totius sacerdotii: nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae Legis *in persona ipsius operatur*". S. Th., III, q. 82, a. 1 c: "Hoc sacramentum (= Eucaristia) tantae est dignitatis quod non conficitur nisi *in persona Christi*. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi *in persona Christi*". S. Th., III, q. 26, a. 1 ad 1: "Sacerdotes vero novae Legis possunt dici mediatores Dei et hominum inquantum sunt ministri veri mediatoris, *vice ipsius* sacramenta hominibus exhibentes". *Comm. in Hebr.*, C. IX, L. III, n° 445: "(Sacerdos)... agit *virtute sanguinis Christi*, qui est causa prima". Pueden verse también: S. Th. q. 82, a. 2 ad 2; a. 5 c.; a. 7 ad 3... Es evidente que estos textos se refieren al sacerdocio ministerial. Por el momento es suficiente: los hombres realizan el culto *in persona, in virtute, vice ipsius Christi*.

²¹ Son interesantes ciertas afirmaciones de Thils G., *Le pouvoir culturel du baptisé*, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, 15 (1938) 685.

Santo Tomás precisa que los que hacen el culto en la Nueva Alianza lo pueden hacer de dos maneras:

Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis²².

Sea en una, sea en otra forma, el culto cristiano siempre es una prolongación de la actividad redentora de Cristo, una participación en su pasión, de la que nacen los sacramentos del culto cristiano.

Los sacramentos de la nueva Ley reciben su virtud de la pasión de Cristo. La razón de Santo Tomás aparece manifiesta: los sacramentos obran como *instrumentos* en la producción de la gracia.

El instrumento puede estar separado, como el bastón, o unido, como la mano²³. Tratándose de un instrumento separado, para lograr movimiento necesitará ser movido por el instrumento unido. En el ejemplo tomista el bastón para moverse necesita ser movido por la mano. Pero tratándose no ya de una mano y un bastón sino de un instrumento en que actúa la humanidad de Cristo y los sacramentos, tenemos por resultado lo siguiente: la causa principal de la gracia es Dios mismo, la humanidad de Cristo es el instrumento unido y el sacramento es el instrumento separado. Por consiguiente, la virtud salvífica de la gracia se deriva de la divinidad de Cristo, por medio de su humanidad, a los sacramentos.

Por otra parte, Cristo nos libró de los pecados por su pasión, no sólo eficaz y meritoriamente sino también satisfactoriamente, según doctrina expresa del Doctor Angélico²⁴. Es claro, por lo tanto, que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo.

La gracia de la pasión llega hasta nosotros por medio de los sacramentos. Y esa gracia sacramental se ordena a dos cosas principalmente: primero a destruir los defectos de los pecados pasados y luego a perfeccionar el alma en lo referente al culto de Dios, según la Religión de la vida cristiana. Ahora bien, Cristo no sólo destruyó los defectos de los pecados, sino también por su pasión inició el culto de la Religión cristiana precisamente al ofrecer su vida en el altar del sacrificio.

Las líneas fundamentales de esta doctrina las expone Santo Tomás en la *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 5. Continúa su pensamiento, en lo que al culto se refiere, en la cuestión 63, a. 3, donde afirma en palabras textuales: "*todo el rito de la Religión cristiana deriva del sacerdocio de Cristo*". Luego en el artículo 6 ad 1 con-

²² S. Th., III, q. 63, a. 2 c.

²³ S. Th., III, q. 62, a. 5.

²⁴ S. Th., III, q. 48, a. 1. 2. 6; q. 49, a. 1. 3.

creta más su pensamiento afirmando: “*todos los sacramentos hacen al hombre participante del sacerdocio de Jesucristo en el sentido de que le comunican algún efecto del mismo*”.

II. EL PUEBLO DE DIOS PARTICIPA DEL SACERDOCIO DE CRISTO MEDIANTE LOS CARACTERES SACRAMENTALES

Pero, ¿hay algo más que esto? ¿Acaso algunos sacramentos destinan al culto de un modo especial, configurando al sacerdocio de Jesucristo hasta hacer participar de él de alguna manera? Santo Tomás responde que algunos sacramentos dan una cierta participación en el sacerdocio de Jesucristo. Nos encontramos, en este momento, en las raíces mismas de la doctrina tomista acerca del carácter sacramental.

En la exposición que sigue, comenzaremos por establecer, en un orden lógico, la existencia del carácter. Y luego, paso a paso, iremos penetrando en su naturaleza íntima hasta llegar a una visión general que, con líneas maestras aunque sin concluir en todos sus aspectos, nos presenta Santo Tomás. En este problema del carácter notaremos, en el mismo Santo Tomás, un claro progreso entre el *Comentario al libro de las Sentencias* y la *Suma teológica*.

1. Existencia de los caracteres sacramentales

Santo Tomás se plantea el problema de la existencia del carácter²⁵ cuando aún no existía la definición del Concilio de Trento, en la que se declararía anátoma al que negara la existencia de los tres caracteres²⁶, y cuando tampoco había sido promulgado el “*Decretum pro Armenis*”, donde se afirmaría que el Bautismo, la Confirmación y el Orden imprimen en el alma un signo indeleble, espiritual y distintivo de los demás²⁷.

De los argumentos que encontramos en los escritos del Doctor Angélico para probar la existencia del carácter, dos de ellos son de razón y se basan respectivamente en que ciertos sacramentos pro-

²⁵ Según algunos autores como Brommer, o. c., y D'Argenlieu B. T., O. P., “*La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le caractère sacramentel dans les Sentences*”, en *Revue Thomiste*, 12 (1929) 129 ss., Santo Tomás es el primero que se pone la cuestión sobre la existencia del carácter. Galot, o. c., pág. 171, lo niega, aunque hace notar que Santo Tomás le da más amplitud.

²⁶ Conc. Trid., Sess. VII, *Canones de Sacramentis in genere*, cn. 9, Dz 852.

²⁷ *Decretum pro Armenis*, Dz 695.

ducen en el que los recibe una distinción y una configuración a Cristo:

Ubi cumque est aliqua distinctio, competit esse aliquem characterem distinguentem. Sed per sacramenta fit distinctio fidelium ab infidelibus, et fidelium ab invicem. Ergo competit in sacramentis characterem dari ²⁸.

El argumento de la configuración a Cristo, al igual que el precedente, es breve y simple:

Per sacramentum configuramur Christo, quia ab eo sacramenta efficaciam habent et ipsum significant. Sed configuratio fit per characterem assimilationis. Ergo in sacramentis competit esse characterem ²⁹.

Brevemente, podríamos decir que la distinción y la configuración que realizan ciertos sacramentos se hacen por medio de una realidad que llamamos "carácter" ³⁰.

Además de éstos, Santo Tomás presenta otro argumento en las *Sentencias*, basado en la autoridad de San Juan Damasceno, quien pone en la definición del Bautismo un "*sigillum*" sello o marca. Se entiende, por esto, un cierto "*carácter*" en los sacramentos ³¹. Y en la *Suma* explica esta definición, cuando dice:

Damascenus ergo baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum: sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet *sigillum* et *custodiam* ³².

Es evidente que este argumento de autoridad sólo tiene valor si se lo aplica al carácter sacramental del Bautismo, pues la autoridad citada sólo se refiere a él. Pero Santo Tomás va más adelante y lo aplica al carácter en general.

En la *Suma* el Santo Doctor presenta otro argumento de autoridad usando el ya famoso y repetido ejemplo de la marca del sol-

²⁸ *Sent.* IV, D. IV, q. 1, n° 17, p. 148. Citaremos siempre la edición del R. P. Moos Maria Fabianus, O.P., *Scriptum super Sententiis, magistri Petri Lombardi*, S. Thomae Aq. doctoris communis Ecclesiae, Paris, Lethielleux ed., 1947, t. IV. Para comodidad del lector citaremos también las páginas de esta edición.

²⁹ *Ib.*, n° 18.

³⁰ En cuanto a los argumentos del libro de las *Sentencias* dice el P. D'Argenlieu: "Le point vif sur lequel porte sa question n'a donc pas pour objet ce que les Pères ont pu dire à ce sujet que la recherche du fondement intime et spéculatif de l'existence du caractère sacramentel: simples motifs de convenances d'ailleurs"; o. c., pág. 222. Tratándose de los argumentos de razón es exacto. Pero el argumento de San Juan Damasceno se basa en la autoridad.

³¹ La cita de S. Juan Damasceno corresponde a IV de *Fide Orthodoxa* C. 9; PG 94, 1122. La de S. Tomás, *Sent.* IV, D. IV, q. 1, a. 1 n° 16, p. 16.

³² *S. Th.*, III, q. 66, a. 1 ad 1.

dado que San Agustín había tomado, cuando se refería al carácter³³. Como en la antigüedad los soldados adscritos al servicio militar llevaban sobre sus cuerpos ciertos caracteres como señal de su militarismo, así los sacramentos, que destinan a los hombres al servicio del culto de Dios sellan a los fieles con un cierto carácter espiritual³⁴.

Podemos afirmar que este argumento no tiene más fuerza que la de una simple conveniencia; a lo máximo de él deduciríamos que sería conveniente la existencia de un carácter para distinguir a un cristiano³⁵.

En el *Comentario al libro de las Sentencias* Santo Tomás no indica ningún argumento de Sagrada Escritura. Sin embargo vemos que en la *Suma* cita un texto, el de San Pablo en la epístola segunda a los Corintios, capítulo primero, versículos 21-22: “*El que nos ungió es Dios; el cual además nos marcó con su sello y nos dio las arras del Espíritu en nuestros corazones*”. Y argumenta en seguida: el carácter importa precisamente la impresión de un sello. De donde se deduce que Dios por los sacramentos nos imprime su carácter³⁶.

Este argumento de Santo Tomás, presentado en pocas palabras en el “sed contra”, parece una prueba de Sagrada Escritura acerca de la existencia del carácter, pues el texto distingue entre la *unción* (=producción de la gracia) y la *signación* (=impresión del carácter)³⁷.

³³ S. Agustinus, *II Contra Parmenianum* C. 13; PL 43, 71.

³⁴ S. Th., III, q. 63, a. 1 c. Sobre este argumento basado en la autoridad de San Agustín es interesante lo que acota el P. D'Argenlieu, en su estudio “*La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le caractère sacramental dans la «Somme»*”, en *Revue Thomiste*, 12 (1929) 292: “Seulement, la lecture du texte lui-même, surtout si on le remplace dans son contexte littéraire et historique, montre bien que si Augustin appui sa comparaison sur le fait de l'existence d'un caractère chez le soldat, il en déduit la justification de la non reiteration des sacrements, mais non pas explicitement la conclusion qu'il existe de même une marque indélébile qui soit l'effet des sacrements, et la cause de leur non-reiteration. Par conséquent on ne peut reconnaître qu'une valeur de simple convenance, et non de nécessité à l'argument de saint Thomas”.

³⁵ Dentro de estos argumentos de autoridad se podría hablar también de la autoridad de Dionisio. Pero dejamos este argumento más bien para más adelante cuando analicemos la esencia del carácter, pues Santo Tomás cuando cita a Dionisio lo hace para probar que el carácter es una potencia.

³⁶ S. Th., III, q. 63, a. 1 sed contra.

³⁷ Véase el comentario a la *Suma* del P. Roguet de la edición de la *Revue des Jeunes*, III, q. 60-65, “*Les sacrements*”. El autor cita también la opinión contraria del P. Allo, en su comentario a la II Cor. Según su opinión la “*unción*” designa la Confirmación y el “*signo*” el Bautismo.

2. *Naturaleza del carácter*

Supuesta, pues, la existencia del carácter por los argumentos anteriores, entramos ahora en el espinoso problema de la esencia del carácter. Poco a poco y concretando cada vez más, seguiremos los pasos de Santo Tomás.

a) EL CARÁCTER ES UNA CUALIDAD

El punto de partida es un hecho: los autores en el tiempo de Santo Tomás admiten la existencia del carácter³⁸ y están de acuerdo además en que el carácter importa una triple relación: el carácter es signo, pues señala una relación "*ad signatum*"; es además un signo distintivo, pues dice relación a las cosas de las que distingue; y es también un signo configurativo, en el sentido que da relación a las cosas a las que configura³⁹.

La diferencia de los autores se hace patente cuando se trata de señalar si esas relaciones del carácter constituyen un accidente absoluto o una simple relación de razón. Santo Tomás se pronuncia claramente por una "*forma substracta*", accidental, que pertenece al accidente "*cualidad*".

Santo Tomás prueba que el carácter no puede ser una simple relación de razón por tres motivos, enumerados detalladamente en el *Comentario al libro de las Sentencias*⁴⁰ y que corresponden a las relaciones que antes había probado que importaba el carácter:

La primera (*signum importat relationem ad signatum*) establece que el signo, por la forma que imprime en los sentidos o en el intelecto, hace que venga algo "*in cognitionem*".

La segunda (signo distintivo) es clara: ninguna cosa se distingue de otra sino es por una "*cierta forma*".

La tercera (signo configurativo) insiste en que la semejanza es una relación fundada en la unidad de cualidad. Supone una misma cualidad con quien configura.

De estas tres razones, el Santo Doctor llega a la conclusión que esas relaciones del carácter requieren una "*forma substracta*".

Esta, por otra parte, no puede ser una forma substancial, pues se trata de sacramentos. Luego debe ser una forma accidental, perteneciente a una de las cuatro especies del accidente cualidad.

Era un problema discutido entre los teólogos de aquel tiempo

³⁸ Entre ellos citamos por su importancia a: S. Albertus Magnus, *In IV Sent.*, D. VI, C, a. 3. éd. E. Borgnet, Paris 1894, vol. 29; S. Bonaventura, *Liber IV Sent.*, D. VI, pars I, a. un., q. 1, Ed. Quaracchi 1949, t. IV. Firenze.

³⁹ *Sent. IV*, D. IV, q. 1, a. 1, n° 20, p. 149.

⁴⁰ *Ib.*, n° 22.

el ubicar el carácter en una de las cuatro especies que ya Aristóteles había distinguido en el accidente cualidad⁴¹. Santo Tomás, sin nombrar a los sostenedores de las distintas opiniones, sigue un proceso de descarte hasta llegar a establecer el carácter en la segunda especie de cualidad: la potencia.

b) EL CARÁCTER ES UNA POTENCIA

Ante todo el carácter sacramental no puede ser una nueva especie de cualidad que fuese distinta de las nombradas por Aristóteles, pues todas las cualidades pueden ser reducidas a una de esas cuatro especies. El dicho de Aristóteles "*fortasse apparebunt alii qualitatis modi*" no vale, pues hasta el momento no se ha podido encontrar ninguna nueva especie, afirma el mismo Santo Tomás⁴².

Algunos autores (Santo Tomás no los nombra), apoyados en la configuración a Cristo que realiza el carácter, sostienen que pertenece a la cualidad de figura. Y esa figura es la cruz de Cristo. Pero semejante teoría no se puede admitir pues, según nos enseña Santo Tomás, la figura se puede tomar en sentido propio o metafórico. En el primer caso importa una terminación de cantidad dimensiva y por consiguiente no puede ser una cualidad del orden espiritual como el carácter. Si se toma en sentido metafórico —así es posible en las cosas espirituales—, entonces es necesario reducirla a la propiedad, pues una cosa no se pone en el género por lo que de ella se afirma metafóricamente, sino por lo que de ella se predica propiamente. Más aún, no se puede colocar en la cualidad de figura una cosa que se encuentra en el alma según la propiedad⁴³.

Otros piensan que el carácter está en la tercera especie de cualidad, o sea en la pasión o cualidad pasible, "*eo quod sensui spirituali infert quamdam mulcebrem passionem, inquantum animam ornat et decorat*". Esta opinión no puede ser verdadera, pues, según enseña Aristóteles, la tercera especie de cualidad no se encuentra sino en la parte sensible del alma⁴⁴.

En la *Suma* Santo Tomás presenta un argumento claro y simple:

⁴¹ Aristóteles distingue 4 especies en el accidente cualidad: 1) El "habitus" o la disposición; 2) La potencia; 3) La pasión o cualidad pasible; 4) La figura. Santo Tomás se refiere a las cuatro en el comentario a las Sentencias. En la *Suma* habla de las tres que están en el alma: habitus-potentia-passio. De la figura sólo habla en la solución de una dificultad. Véase *S. Th.*, III, q. 63, a. 2.

⁴² Santo Tomás cita a Aristóteles en *Sent.* IV, D. IV, q. 1, a. 1, n^{os}. 23-24, pág. 149.

⁴³ *Sent.* IV, D. IV, q. 1, a. 1, págs. 149-150, n^{os}. 27-28. Aristóteles, ζ 2.244b, 14245a, 5; 1. 4, n^o 2 in *VII Phys.*

⁴⁴ Véase *Sent.* IV, ib., n^{os}. 27-28, pág. 150.

Character non est passio: quia passio cito transit, character autem indelebilis est⁴⁵.

Una cuarta opinión dice que el carácter está en la primera especie de cualidad (San Alberto Magno-San Buenaventura) y es "*quasi media inter dispositionem et habitus*", pues conviene con el hábito en que es "*difficile mobilis*" y con la disposición en que no es la última perfección sino que dispone a la gracia⁴⁶.

Santo Tomás rechaza esta opinión recurriendo a las palabras de Aristóteles: "*habitus est quo habemus nos ad passiones bene vel male*"⁴⁷. E insiste precisamente en que esa es la diferencia entre un hábito y una potencia, pues la potencia nos faculta a algo, "*est qua possumus simpliciter*"; en cambio el hábito nos faculta a hacer algo bien o mal. Luego el carácter no es un hábito. El Santo Doctor confirma la doctrina expuesta con el ejemplo de un sacerdote que puede "*conficere bene vel male*". Por lo tanto, no puede ser que la cualidad sobre la que se funda la relación del carácter sea un hábito sino una potencia.

Lo mismo podemos decir de la disposición, pues no es otra cosa que un hábito incompleto. Aunque por otra parte, en un cierto sentido:

Character est dispositio ad gratiam per quamdam congruitatis dignitatem. Ex hoc enim ipso quod homo mancipatus est divinis actionibus et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam, quia Deus perfecte in sacramentis homini providet. Unde simul cum characterem quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium vel passiones seu receptiones, datur gratia qua hoc bene possit⁴⁸.

El argumento de la *Suma*, como afirmamos precedentemente acerca de la pasión, es muy breve y sencillo: el carácter no es un hábito, porque no existe ningún hábito que sea indeterminado al bien o al mal, mientras que el carácter es indeterminado, pues algunos usan bien de él y otros usan mal, cosa que no ocurre con los hábitos⁴⁹.

Santo Tomás, después de haber rechazado las opiniones precedentes, concluye ubicando el carácter en la segunda especie de

⁴⁵ *S. Th.*, III, q. 63, a. 2 sed contra

⁴⁶ *Sent.*, IV D. IV, q. 1, a. 1, n° 30, pág. 150. Para las citas de San Alberto Magno y San Buenaventura ver la nota 38. Las relaciones entre el carácter (potencia) y la gracia (hábito), vide infra, in fine.

⁴⁷ *Sent.*, ib., n° 431. Aristóteles in II Eth. β 4. 1105b, 25-26; 1. 5, n° 298.

⁴⁸ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 38, pág. 152.

⁴⁹ *S.Th.*, III, q. 63, a. 2, sed contra.

cialidad, es decir la potencia ⁵⁰. Inmediatamente da el argumento positivo: todo aquel que existe —cualquiera sea su naturaleza— posee operaciones propias. El hombre regenerado, poseyendo la vida espiritual, posee las operaciones propias de esa nueva vida. De este modo Santo Tomás —superando a los autores precedentes— ha dado un salto que ellos no se habían atrevido a dar.

Este salto consiste en *pasar de la vida del orden natural a la vida del orden sobrenatural*. La vida sobrenatural, por ser vida, tiene operaciones propias y esas operaciones deben tener principios propios. El hombre que ha nacido a la vida sobrenatural posee ciertas potencias acomodadas a las obras que debe realizar.

Por otra parte, siendo los sacramentos causa instrumental ⁵¹, las potencias de operación de esa nueva vida causada por los sacramentos serán también instrumentales. Un hecho confirma lo afirmado: el que posee el carácter del Orden realiza acciones divinas en calidad de ministro, “*per ministerium*”. El ministro es como el instrumento “*eius cui ministrat*”. Luego, tanto la virtud del sacramento como el ministro que posee el carácter con el que actúa, son de orden instrumental ⁵². Y Santo Tomás concluye:

Sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non est proprie in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis ⁵³.

Por si aún quedase alguna duda de si el carácter es una potencia, Santo Tomás recurre una vez más a la tradición, a las palabras de Dionisio “*a quo prima traditio characteris nobis advenit*” ⁵⁴. Según un rito de la Iglesia primitiva, cuando eran bautizados los adultos, el Jerarca o sea el Pontífice, imponía las manos al que se acercaba al Bautismo, lo signaba con la cruz y ordenaba que fuese inscrito en el número de los cristianos para que fuese también admitido con los demás a las cosas divinas. De este modo quedaba perfeccionado como “*divinum et communicatorem divinorum*” ⁵⁵.

⁵⁰ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 32, p. 150. Dice el P. Galot, o. c., pág. 176 nota 3: “Saint Thomas dit en présentant son opinion: «*ut quidam alii dicunt*». Mais il ne fait que reprendre ainsi: ce qui saint Bonaventure avait écrit, et qui paraît le fruit d'une méprise”. Es una manera modesta de presentar su propia opinión.

⁵¹ *S. Th.*, III, q. 62, a. 4.

⁵² Véase *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, n° 32, págs. 150-151.

⁵³ *S. Th.*, III, q. 63, a. 2 c.

⁵⁴ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 33, pág. 151. Dionysius, in 2c. *Eccles. Hier.*, PG 3, 391.

⁵⁵ *S. Th.*, III, q. 63, a. 2 c. Debemos notar el cambio de palabra. En la *Suma* dice: “*perficiens eum divinum et communicatorem divinorum*”, mientras que en las *Sentencias* había dicho: “*...communicantem...*”. La razón parece ser sencilla: en la *Suma*, Santo Tomás quiere hacer notar más el sentido activo

De la narración de este hecho concluye el Doctor Angélico que Dionisio por este signo no entiende otra cosa que aquello que hacía al bautizado participante de las divinas operaciones, o sea:

Hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministraciones et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles pertinent⁵⁶.

Según los argumentos precedentes, hemos podido llegar a determinar que para Santo Tomás el carácter es una potencia de orden instrumental, como es instrumental la virtud que se contiene en los sacramentos. Aún nos queda por determinar que es eso que el Santo Doctor llama poder espiritual.

c) EL CARÁCTER DESTINA AL HOMBRE AL CULTO DE DIOS

Los sacramentos dan o aumentan la vida de la gracia. Y con esa vida espiritual los hombres se santifican, se hacen más semejantes a Cristo.

La santificación que realizan todos los sacramentos posee ciertas características (gracia santificante, por ejemplo) que son comunes a todos los sacramentos, y otras, en cambio, que son propias sólo de algunos. Esta es la diferencia entre los sacramentos que imprimen carácter y los que no lo imprimen.

Los sacramentos son "*sanctificationes quaedam*". Santo Tomás entiende la santificación de dos maneras: la primera "*pro emundatione*", porque lo santo es limpio. Podríamos llamarla en castellano, *purificación*; la segunda "*pro mancipatione*" a una cosa sagrada, como se dice por ejemplo que el altar es santificado. Podríamos llamarla *consagración*⁵⁷.

Es evidente, por lo demás, que todos los sacramentos han sido establecidos por Cristo para ser un remedio contra el pecado, para así destruir los defectos de los pecados, pues si bien el acto ya pasó, aún permanece la culpa⁵⁸, y así realizan el primer modo de santificación, limpiando a los hombres de los pecados y confiriendo la gracia.

Con todo, la santificación se puede realizar también por los sacramentos de la segunda manera "*pro mancipatione*". Y en este sentido, no todos los sacramentos dan una "*mancipatio*", no todos se ordenan directamente al culto divino. Por consiguiente, no todos

de la participación al culto, por eso usa "*communicatorem*" en lugar de "*communicantem*".

⁵⁶ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 33, pág. 151.

⁵⁷ *Ib.*, a. 4, n° 94, pág. 163.

⁵⁸ *S. Th.*, III, q. 62, a. 5 c. En palabras expresas de Santo Tomás este es un efecto "*común*" a todos los sacramentos.

dan una "*potestas spiritualis*" para el culto divino. El ejemplo bien claro, en el que insiste Santo Tomás, es lo que sucede en el sacramento de la Penitencia, ya que por él, el hombre es liberado del pecado, "*emundatus*", pero no recibe nada nuevo que lo faculte al culto divino, sino que solamente queda restablecido en el *primer estado* ⁵⁹.

¿Cuáles son, pues, esos sacramentos que se ordenan directamente al culto divino, que dan al hombre una "*mancipatio*" o "*deputatio*" al culto divino?

Para responder a esta pregunta, Santo Tomás distingue tres modos mediante los cuales el sacramento pertenece al culto divino:

Per modum ipsius actionis; per modum agentis; per modum recipientis ⁶⁰.

En el primer caso, el sacramento que dice relación directa al culto divino en la misma acción sacramental es la Eucaristía. En este sacramento consiste principalmente el culto divino, por ser además de sacramento, el sacrificio de la Iglesia. La Eucaristía es el "*finis et consumatio omnium sacramentorum*" ⁶¹, más que ordenación del hombre a obrar o recibir algo ulterior de orden sacramental. La Eucaristía no imprime carácter; sin embargo, contiene al mismo Cristo, en quien no está el carácter sino toda la plenitud del culto.

En cambio, tratándose de la participación al culto "*per modum ipsius agentis*", nos encontramos con el sacramento del Orden por medio del cual algunos hombres son destinados para proveer a los otros hombres de los demás sacramentos.

Y cuando la participación al culto se realiza "*per modum recipientis*", nos hallamos ante el sacramento del Bautismo, por el cual el hombre queda capacitado para recibir los otros sacramentos. A esto mismo se ordena "*quodammodo*" la Confirmación ⁶². Este "*quodammodo*" de la Confirmación se debe entender en el sentido de lo que es en sí el sacramento que constituye al cristiano en una mayor perfección. La Confirmación perfecciona al cristiano y también perfecciona la primera depuración al culto que ha recibido en el Bautismo.

Queda establecido, por lo tanto, que por estos tres sacramentos, es decir Orden, Bautismo y Confirmación se imprime el carácter. Y que el carácter es ese poder espiritual que destina al hombre al culto divino.

⁵⁹ S. Th., III, q. 63, a. 6 c.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ib.

⁶² Véase S. Th., III, q. 72, a. 5 c.

d) DEPUTACIÓN AL CULTO - ¿POTENCIA ACTIVA O PASIVA?

Para establecer la existencia de la *potencia espiritual* Santo Tomás recurrió al parangón de la vida natural con la vida sobrenatural. Si existe la vida sobrenatural signo es que existen también las operaciones propias de esa nueva vida. El Santo Doctor continúa con el mismo parangón y dice:

Sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva, ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum ⁶³.

La potencia espiritual *casi-pasiva*, de la que nos habla Santo Tomás en el *Comentario al libro de las Sentencias*, corresponde al carácter del Bautismo. Es la primera marca o sello por la que el pueblo de Dios, "*totus populus fidelis*", se distingue de los que no son bautizados.

Existe también una potencia activa espiritual que se ordena "*ad sacramentorum dispensationem et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum*" ⁶⁴. Es simplemente la que corresponde sobre todo al sacramento del Orden y también al de la Confirmación. El sello o marca no tiene por misión distinguir a un cristiano de uno que no lo es, sino distinguir dentro del mismo pueblo de Dios a los unos de los otros.

Pero ¿acaso en el sacramento del Bautismo se trata de una potencia puramente pasiva? Y si no es tal, ¿qué sentido podemos dar a la expresión de Santo Tomás "*casi pasiva*"?

Para solucionar este problema debemos, ante todo analizar los textos del mismo Santo Tomás que se refieren directa o indirectamente a esta potencia bautismal.

Ya en el *Comentario al libro de las Sentencias* el Santo Doctor insinúa algo más que una potencia pasiva cuando, rechazando las opiniones de los que dicen que el carácter es un hábito o una pasión, afirma:

Sunt potentiae quaedam consequentes animam ⁶⁵.

Y esas potencias (caracteres-deputación al culto) se encuentran en la nueva vida, la vida espiritual regenerada. Y va más adelante cuando trata de la definición de Dionisio. Distingue en la definición las cuatro causas. Al hablar de la causa eficiente dice:

⁶³ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 4, n° 99, pág. 164.

⁶⁴ *Ib.*, n° 100.

⁶⁵ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 34, pág. 151.

Tamen definitio prius posita⁶⁶ potest etiam sustineri, ut in idem redeat cum ista; ut hoc quod dicit, "communiois fidei" referatur ad *participationem sacramentorum et actionum fidelium*⁶⁷.

En la *Suma Teológica* encontramos un texto más claro aún. Refiriéndose al carácter, potencia espiritual, que llama potencia pasiva en la dificultad, explica esa potencia pasiva en la respuesta diciendo:

Sicut igitur baptizatus accipit *potestatem spiritualem ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum*; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio⁶⁸.

Aun encontramos un texto más expreso cuando, hablando del carácter de la Confirmación, lo contrapone al del Bautismo:

Per sacramentum Confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quaedam actiones alias sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in Baptismo. Nam in Baptismo *accipit potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem prout seipsum vivit*: sed in Confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei⁶⁹.

La expresión no puede ser más clara, pues dice "*potestas ad ea agenda*". El verbo "*agere*" indica el acto de la potencia activa⁷⁰.

Según estos textos es manifiesto que Santo Tomás entiende por potencia pasiva o *casi-pasiva* algo más que una potencia o cosa puramente pasiva, como sería en el caso de que el carácter consistiese en remover un impedimento para que pudiesen ser recibidos los demás sacramentos. Creemos que hay en el carácter bautismal una verdadera potencia, una auténtica "*deputatio ad cultum*" y no una mera remoción de un impedimento para que se pueda ejercer el culto⁷¹.

⁶⁶ La definición de Dionisio dice así: "Charater est signum sanctum communiois fidei et sanctae ordinationis, datum a Hierarcha". Véase *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 2, n° 39, pág. 152; *S.Th.*, III, q. 63, a. 2.

⁶⁷ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 2, n° 41, pág. 154. El subrayado es nuestro.

⁶⁸ *S. Th.*, III, q. 72, a. 5 ad 2. El subrayado es nuestro.

⁶⁹ *S. Th.*, III, q. 72, a. 5 c. El subrayado es nuestro.

⁷⁰ Puede verse Sauras E., O. P., *El laicado y el poder cultural sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?* XIII Semana Española de Teología, Madrid 1954, pág. 111.

⁷¹ Que la recepción de los sacramentos sea una verdadera acción lo asegura un teólogo moderno de la altura de Philips G.: "Il s'avère donc une fois de plus que la "réception" des sacrements n'est pas purement passive: c'est un acte personnel par lequel le baptisé s'insère toujours dans la communauté et par elle dans le Christ"; en *Pour un Christianisme adulte*, Casterman 1963, págs. 56-57 (III, Un peuple sacerdotal, prophétique et royal).

Todo lo dicho aparece más claro aún, cuando Santo Tomás asigna expresamente la función del carácter en aquellos que lo han recibido y que naturalmente gozan de la potencia espiritual, de la deputación al culto. Por el carácter del Orden "*son destinados algunos hombres a proveer a los otros de los demás sacramentos*". Por el carácter del Bautismo y de la Confirmación, los que los han recibido han quedado "*capacitados para recibir todos los demás sacramentos de la Iglesia*"⁷².

Todavía encontramos otro pasaje en el que habla más expresamente:

Character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae sicut essentia ordinatur ad esse⁷³.

Podríamos sintetizar esta materia con la formulación feliz que da el P. Congar a esta cuestión: "*Ciertos miembros son activos para recibir, y otros son activos para dar*"⁷⁴.

Todos los miembros de la Iglesia, todos los integrantes del pueblo de Dios son activos, pero unos lo son para dar y otros para recibir.

No obstante todos los distintos textos que hemos citado, debemos admitir que nos encontramos ante una doctrina que Santo Tomás no llegó a formular en toda su amplitud y consecuencias. Por consiguiente, cabe un estudio en los textos y sus diversas relaciones para llegar a especificar mejor un pensamiento que no llegó a su perfección y a todas sus consecuencias en las obras del Doctor Angélico. Pero en cualquier hipótesis, Santo Tomás nos dio la clave y lineamientos generales de su doctrina sobre el carácter sacramental.

e) LOS CARACTERES SACRAMENTALES SON PARTICIPACIONES DEL SACERDOCIO DE JESUCRISTO

Hemos dejado establecido que Cristo es el *Gran Sacerdote* que inició el culto de la Religión Cristiana; y que los hombres cuando en la actualidad hacen el culto, no lo pueden realizar de otra manera que en virtud de Cristo, haciendo sus veces. Cristo posee en plenitud lo que es necesario para hacer el culto en la nueva Alianza, y por lo tanto toda función cultural en la Iglesia no puede ser sino una participación en el culto del "*verus sacerdos*", y consi-

⁷² S. Th., III, q. 63, a. 6 c.

⁷³ S. Th., III, q. 63, a. 4 c.

⁷⁴ Congar, *Jalons*, pág. 187.

guientemente también todo sacerdocio no podrá ser sino una participación en el sacerdocio de Cristo.

Los sacramentos que se ordenan directamente al culto divino son los que imprimen carácter y que por ello dan a los hombres que los reciben un poder espiritual, una destinación o deputación al culto cristiano.

Supuestas pues, estas verdades, es lógico que ahora nos hagamos la siguiente pregunta: ¿en qué consiste esa potencia que Santo Tomás llama "*deputatio ad cultum*"? En otras palabras, seguiremos profundizando en la esencia de los caracteres sacramentales, o sea que es esa *potencia-deputación al culto*.

Leyendo atentamente el *Comentario al libro de las Sentencias* no encontramos ningún texto en donde se haga una alusión directa de la *deputatio ad cultum* al sacerdocio de Cristo. La relación directa la encontramos sólo en el carácter del Orden:

Per characterem quasi adscribimur ad Familiam Jesuchristi. Sed Christus sicut est Pater noster et sacerdos, ita est et rex noster. Cum ergo per characterem baptismalem adscribimur ei quasi patri filii regenerati per baptismum, et per characterem Ordinis quasi ministri sacerdoti summo, videtur quod simili ratione in comparatione debeat imprimi character quo conformemur ei quasi milites regi ⁷⁵.

Si relacionamos este texto con la prueba que el mismo Santo Tomás presenta cuando habla de la existencia del carácter, es decir la configuración a Cristo, tenemos que los caracteres dan diversas configuraciones a Cristo: por el Bautismo nos configuramos a Cristo padre; por la Confirmación a Cristo rey; por el Orden a Cristo sacerdote. Y somos, respectivamente al carácter que recibimos: hijos, soldados y sacerdotes. Hasta este punto llega Santo Tomás en el *Comentario al libro de las Sentencias* y nada más. Hay una participación directa en el sacerdocio de Jesucristo, pero sólo está dada por el sacramento del Orden.

Con el transcurso del tiempo el mismo Santo Tomás progresará en sus conocimientos y encuentros teológicos hasta llegar a descubrir nuevos aspectos de esta realidad tan fecunda del carácter-configuración a Jesucristo. Es un hecho claramente probado en la vida de Santo Tomás que entre el *Comentario al libro de las Sentencias* y la *Suma Teológica*, el Doctor Angélico estudió detenidamente el sacerdocio de Cristo, sea en su *Comentario a la Epístola*

⁷⁵ *Sent.* IV, D. VIII, q. II, a. 1, n° 96, pág. 279. El último subrayado es nuestro.

a los Hebreos, sea en la misma *Suma Teológica*, antes de investigar el carácter sacramental ⁷⁶. No debe, entonces, llamarnos la atención el progreso notable del Santo, pues entre la consideración de Cristo sumo sacerdote, de quien todo sacerdocio se deriva en la nueva Ley y la destinación al culto que dan ciertos sacramentos tomados en su conjunto (del Bautismo-Confirmación-Orden), a la participación en el sacerdocio de Cristo por ese poder espiritual hay sólo un paso. Ese paso lo da Santo Tomás en la *Suma*.

Con ese paso, que constituye un gran progreso teológico, Santo Tomás se había ubicado en la tradición y había avanzado considerablemente. Su progreso era de un valor incalculable.

Los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Orden son propiamente sacramentos consagratorios. Por medio de ellos la Iglesia realiza el culto, que por otra parte no es otra cosa que la continuación del culto que Cristo inició por su pasión ofreciéndose a sí mismo en la Cruz. De este modo Santo Tomás llegará a establecer que los caracteres sacramentales son participación del sacerdocio de Jesucristo.

Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem et principaliter, ad fruitionem gloriae. Et ad hoc insignitur signaculo gratiae ... Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis ⁷⁷.

Santo Tomás en estas breves y concisas palabras ha distinguido dos órdenes diversas: el de la gracia y el del carácter.

Hemos dejado establecido que el carácter es una potencia espiritual destinada directamente al culto. Para ello no requiere de suyo que el acto que obra sea bueno o malo en el orden moral. La bondad o malicia de un acto moral no depende del carácter. Por ejemplo, un sacerdote que consagra en estado de pecado mortal consagra válidamente, aunque su acción en el orden moral sea reprochable. La acción buena o mala depende del hábito de la gracia. Es por esta razón que Santo Tomás, hablando de la potencia-carácter, afirma que, para que los actos del culto (que según su doctrina provienen de los caracteres sacramentales) sean verdaderamente buenos en el orden moral, tienen necesidad de contar con el hábito de la gracia ⁷⁸.

Con lo dicho —y es suficiente para lo que pretendemos— es

⁷⁶ Sobre la vida y obras de Santo Tomás se pueden consultar los artículos de P. A. Walz, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV/1, *Thomas d'Aquin* (Saint), col. 618-631 y col. 635-641.

⁷⁷ *S. Th.*, III, q. 63, a. 3 c.

⁷⁸ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 33, pág. 151: "Et ad hoc quod has operationes bene exercent indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent".

manifiesto que el carácter y la gracia no sólo pertenecen a órdenes diversos, sino que, hablando en términos de escuela, se ubican en accidentes diversos, o sea en la potencia y el hábito respectivamente. Es evidente, por otra parte, que para el obrar moral el carácter necesita del hábito de la gracia.

Siguiendo en el análisis de las relaciones de la gracia y el carácter damos con Santo Tomás un paso más adelante:

Character est dispositio ad gratiam per quamdam congruitatis dignitatem ⁷⁹.

Esa conveniencia, según prosigue Santo Tomás, consiste en:

Ex hoc enim quod homo mancipatus est divinis actionibus et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam, quia Deus perfecte in sacramentis homini providet ⁸⁰.

La divina Providencia ha constituido un orden tal en los sacramentos que el que es inscrito entre los miembros de Cristo y destinado al culto divino queda, por ese mismo hecho, en un estado tal —una dignidad de conveniencia— que exige la gracia.

Unde simul cum characterem quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium, vel passiones seu receptiones, datur gratia qua hoc bene possit ⁸¹.

Más expresamente, cuando soluciona la dificultad de que el carácter no puede causar la gracia ⁸², el Santo Doctor afirma sentenciosamente y sin ninguna cortapisa:

Character est causa sacramentalis gratiae ⁸³.

Si algunos juntamente con el carácter no reciben la gracia, eso se debe a su indisposición para recibir la gracia y no al carácter.

No obstante ser el carácter causa sacramental de la gracia, entre ambos hay una esencia diferente, pues el carácter es una disposición que difiere esencialmente de la gracia.

Santo Tomás explica que entre disposición y perfección puede haber una diferencia "*per essentiam*" o no. Si no la hay, estamos en el caso de una disposición que luego se hace perfección, por ejemplo la ciencia que primeramente fue disposición luego se hace perfección, hábito en el que la posee. Pero cuando la diferencia existe, entonces no se da una tal correlación y la disposición no

⁷⁹ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 38, pág. 152.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ib.*

⁸² La objeción es la siguiente: muchos poseen el carácter y sin embargo carecen de la gracia.

⁸³ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 1, n° 37, pág. 152.

termina en perfección por tener una esencia diferente. Esto acontece —subraya Santo Tomás— entre el carácter y la gracia:

Similiter character est dispositio ad gratiam ⁸⁴.

Creemos que con la explicación dada de la esencia del carácter y de la gracia podemos penetrar mejor en el pensamiento de Santo Tomás cuando afirmaba:

Secundum deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei ⁸⁵.

Esta es la misión propia del carácter sacramental.

Ahora bien, todo el rito de la Religión Cristiana —podemos decir en el mismo sentido, el culto cristiano— deriva del sacerdocio de Cristo. Luego el carácter sacramental (= *deputatio ad cultum*) es evidentemente carácter de Jesucristo.

La clave del argumento de Santo Tomás está dada por la configuración a Jesucristo. Los fieles por los caracteres sacramentales se configuran a Cristo sumo, verdadero y único sacerdote de la nueva Alianza. Por consiguiente, esos caracteres no pueden ser otra cosa que participaciones del sacerdocio de Jesucristo. En palabras expresas del Doctor Angélico:

Character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae ⁸⁶.

CONCLUSIONES Y APLICACIONES

Después de este largo estudio no nos resta sino insistir en algunos puntos que queremos hacer notar en forma especial.

Nuestro trabajo ha estudiado la doctrina de Santo Tomás a fin de que todos los integrantes de la Iglesia revaloricemos y tomemos conciencia de la dignidad propia de todos los miembros del pueblo de Dios.

Revalorizar estos conceptos no significa otra cosa que dar a cada miembro de la Iglesia su propio quehacer dentro del Cuerpo místico. Si siempre hemos hablado de dignidad del pueblo de Dios, ello no quiere decir que a esta dignidad no corresponde una verdadera obligación por parte del pueblo cristiano.

⁸⁴ *Sent.*, IV, D. IV, q. 1, a. 3, n° 66, pág. 158.

⁸⁵ *S. Th.*, III, q. 63, a. 3, c.

⁸⁶ *Ib.*

Supuesta la distinción de los tres títulos sacerdotales que hemos advertido al principio de nuestro estudio según la doctrina de Santo Tomás, nos resta ahora precisar un poco más las palabras que el Santo Doctor usa, aunque no con iguales términos que los nuestros, y que, incluso, en los teólogos encontramos expresadas en una amplia terminología, algunas veces un poco confusa o que puede llevar a confusiones.

Sin negar valor a muchas de las terminologías usadas y naturalmente a los distintos aspectos que tocan, y reconociendo por otra parte que es muy difícil poseer una terminología única⁸⁷, nos parece muy conveniente, como punto de apoyo para expresarnos mejor, usar en lo posible la terminología empleada por el Concilio Vaticano II. Por eso, citamos las palabras textuales del Concilio y luego las aclaramos:

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno al otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual⁸⁸. Porque el sacerdote ministerial en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico en lugar de Cristo ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles en cambio, en virtud de su sacerdocio real, asisten a la oblación de la eucaristía⁸⁹ y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante⁹⁰.

⁸⁷ La razón es clara, pues cada término dice relación a un aspecto determinado y de este modo fácilmente descuida otros aspectos de un contenido muy fecundo, como sucede en nuestro caso con el sacerdocio. Así por ejemplo, sacerdocio común o general se opone a especial, sacerdocio bautismal se distingue del sacerdocio del sacramento del Orden, sacerdocio universal se contrapone a jerárquico, etc....

⁸⁸ El Concilio cita el doc. de Pío XII, Alloc. *Magnificate Dominum*, 2 nov. 1954: AAS 46 (1954) 669; Litt. Encycl. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: AAS 39 (1947) 555.

⁸⁹ El Conc. cita a Pío XI, Litt. Encycl. *Misericordissimus Redemptor*, 8 maii 1928: AAS 20 (1928) 171 ss.; y a Pío XII, Alloc. *Vous nous avez*, 22 set. 1956: AAS 48 (1956) 714.

⁹⁰ Conc. Vat. II, *Const. dog. De Ecclesia*, cap. II, n° 10: AAS 57 (1965) 14-15. Para la terminología es importante tener presente el texto latino que dice: "Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent".

Ante todo el Concilio habla de participación del sacerdocio de Cristo. Lo hemos dicho y no nos cansaremos de afirmarlo: todo sacerdocio en la economía cristiana es participación del único y verdadero sacerdote Cristo Jesús.

Dejamos de lado el sacerdocio de la vida cristiana o sacerdocio de la santidad personal, al cual el Concilio se refiere con las palabras: "*lo ejercen . . . en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante*". Nosotros hablamos de la participación del sacerdocio de Cristo en el orden sacramental dada por los caracteres sacramentales, para ejercer el sacerdocio en relación a la celebración sacramental del sacrificio de Cristo.

Unos realizan esta celebración por la potestad que les da el sacramento del Orden: el Concilio lo llama "*sacerdocio ministerial o jerárquico*"; todos (el pueblo de Dios), a su vez, por la potestad que les da el Bautismo (Confirmación): el Concilio lo llama, "*sacerdocio común de los fieles*". Tanto un título sacerdotal como el otro participa del único sacerdocio de Cristo; pero la diferencia es tal que cada uno comporta una esencia diversa, de tal modo que aumentando uno, nunca podríamos llegar al otro, pues "*su diferencia es esencial, no sólo gradual*". El sacerdocio ministerial ofrece el sacrificio y realiza la consagración en el nombre, en la persona y en la virtud de Jesucristo, es intermediario entre Dios y el pueblo y "*dirige al pueblo sacerdotal*"; mientras que el sacerdocio del pueblo de Dios consiste en ofrecer por las manos del sacerdote y juntamente con él el sacrificio eucarístico y ofrecerse a sí mismo como víctima. El pueblo de Dios también ejerce su sacerdocio en la recepción de los demás sacramentos, pero nunca lo ejerce en la persona, y virtud de Nuestro Señor Jesucristo.

Si queremos expresar en términos de escuela esta participación del sacerdocio de Jesucristo debemos referirnos a la analogía. Los títulos o formas del sacerdocio participado son simplemente diversos, aunque poseen una fuente común, el "*princeps analogans*", que les da una razón común por la que los analogados son sacerdotes, participan verdaderamente del sacerdocio de Jesucristo.

Cristo, cabeza del cuerpo sacerdotal, es sacerdote en sentido propio y único, y no precisamente por excluir otra clase de sacerdocio, sino porque El posee en plenitud el sacerdocio. La noción de sacerdocio se realiza perfecta y propiamente en Cristo.

Ahora bien, tratándose del sacerdocio participado, si queremos determinar si es un sacerdocio propio o impropio (= metafórico), debemos considerar la noción "propio" en un sentido diferente, pues ya no estamos en el caso de una simple noción sino de una predicación que, en este caso no es unívoca sino analógica.

Podemos distinguir *una verdadera analogía de atribución interna*, en cuanto que todos los títulos de sacerdocio participado poseen una dependencia del “*princeps analogans*”, de tal modo que la razón significada por el nombre se da “*per prius*” en Cristo, y “*per posterius*” en los ministros y en el pueblo, pero todos poseen una razón intrínseca que los cualifica de sacerdotes.

Por último en todo este problema de la nomenclatura, nos queda decir algunas palabras sobre el título de nuestro trabajo. Lo hemos intitulado: “*La dignidad sacerdotal del nuevo pueblo de Dios*”, porque este enunciado está en la línea del Concilio Ecu­ménico y porque expresa mejor el contenido de las investigaciones de nuestro estudio: es una dignidad común de todos los integrantes del pueblo de Dios antes de cualquier otra determinación. Un fiel cualquiera, en este sentido, posee una dignidad sacerdotal como la que tiene el mismo Papa.

Podríamos haber completado el enunciado de la siguiente ma­nera: “*Dignidad sacerdotal del nuevo pueblo de Dios, Cuerpo místico de Cristo*”. Hemos omitido las últimas palabras porque, de hecho, el nuevo pueblo de Dios es verdaderamente el Cuerpo de Cristo. Y en verdad, para expresar el contenido profundo de la Iglesia de Cristo, en nuestro caso de la idea de sacerdocio partici­pado del sacerdocio de Cristo, consideramos necesaria tanto una como otra. La idea de pueblo de Dios, tan del agrado de los auto­res modernos (teólogos-biblistas-liturgos), nos lleva al profundo misterio de la Iglesia, poniéndonos en contacto con partes antiguas de la Biblia y también con el Nuevo Testamento.

Para una comprensión de la Iglesia de Cristo en toda su am­plitud, sin duda alguna, debemos recurrir a la Iglesia del Antiguo Testamento que está expresada en categorías de pueblo de Dios.

La idea de pueblo de Dios en el Antiguo Testamento responde a una Alianza hecha por Dios con su pueblo e incluye la elección de un pueblo en el sentido etnológico, humano y social de una nación bien determinada. En cambio, en la nueva Alianza ya no se trata de un pueblo concreto, distinto de los otros pueblos, sino de un pueblo en medio de los pueblos (=naciones), de un pueblo que trasciende las distintas naciones; es esta una realidad que posee una existencia propia, también visible, pero independiente de toda sociedad temporal, supera lo particular y se ubica en un plano universal. A ese pueblo le llamamos el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia de Jesucristo, que para darle una plena expresión debemos entenderla en un sentido cristológico. Ese sentido cris­tológico nos lleva a la idea de Cuerpo místico de Cristo que com-

pleta la idea de pueblo de Dios, dándole la propia individualidad de la nueva Alianza.

El pueblo de Dios ahora tiene sentido en tanto en cuanto está unido a Cristo, constituyendo con El un Cuerpo místico, el cuerpo eclesial de Cristo. Ese cuerpo eclesial de Cristo, pueblo de Dios de la nueva y definitiva Alianza goza de una dignidad verdaderamente sacerdotal.

En verdad, aunque estas últimas conclusiones no constituían una preocupación especial en el tiempo de Santo Tomás, sin embargo, como lo hemos podido apreciar en estas páginas, el Doctor Angélico nos ha dado los fundamentos y en muchos casos, hasta la formulación expresa de doctrinas que hoy poseen una gran actualidad.

CAYETANO SALADINO

La presencia personal de Cristo en la Eucaristía

*Notas sobre el origen de la fórmula tridentina*¹.

La concesión otorgada por el artículo 55 de la Constitución litúrgica del Concilio Vaticano II: “*La comunión bajo las dos especies . . . puede ser concedida tanto a los clérigos y religiosos, como a los laicos*” (“*...Communio sub utraque specie . . . tum clericis et religiosis, tum laicis concedi potest . . .*”), y las discusiones y aclaraciones subyacentes, junto con los comentarios posteriores, han actualizado la importancia del tema, corroborando, además, la ausencia de una antinomia entre las adquisiciones de la teología eucarística latina y el ideal neotestamentario y patristico de la comunión bajo las dos especies. La revalorización de éstas, como símbolo perfecto de Cristo sacrificado, reviste especial importancia para adquirir una visión exacta de la sacrificialidad de la Eucaristía. Un ejemplo de ello lo proporciona el haber valorizado, en la “praxis” pastoral, la especie del vino: signo sacramental de la Sangre de Cristo, factor objetivo de la mediación religiosa ligada a la inmolación, Sangre de la verdadera Pascua, de la Nueva y Definitiva Alianza, Sangre de la Expiación. Aspectos, en su mayoría, relegados, hasta hace poco tiempo, a un modesto segundo plano. Recíprocamente, la renovada comprensión de la primigenia riqueza del doble símbolo —con la fuerza de su perfección significativa— gravita, de una manera decisiva, en el progresivo retorno al aprecio sacramental de la comunión bajo las dos especies. Factor, incluso, no desdeñable para la comprensión con nuestros hermanos ortodoxos y protestantes.

Por otra parte —es sugestivo el constatarlo—, el texto conciliar subraya expresamente la permanente vigencia del valor, sentido y eficacia de la Presencia personal “*vi concomitantiae*” del Cristo “*Kyrios*”, del “*totus Christus*” en la economía del Sacramen-

¹ Cfr. Denzinger-Schönmetzer, 1639(876): “*Et semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere: sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum, ipsum autem corpus esse sub specie panis animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, inter se copulantur, divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem*”.

to por antonomasia². Reiteración que confirma la latente preocupación conciliar por conservar y ofrecer una visión eucarística completa y orgánica. Condición indispensable para la renovación que vivimos. Base, a su vez, de una pastoral litúrgica armónica e integral.

I. A PROPOSITO DE UN ESTUDIO DE JAMES J. MEGIVERN:

“Concomitancia y Comunión”³

En la literatura teológica contemporánea, que ha abordado este tema o alguna de sus implicancias, ocupa un lugar de privilegio la monografía del P. Megivern. Sin pretender repetir conceptos ya vertidos, deseamos, en primer término, facilitar al lector la visión esquemática de esta relevante investigación⁴. Sugeriré, por sí misma, algo de la riqueza y densidad del estudio que acotamos.

El autor divide su trabajo en tres “Parts”. En la primera (págs. 5-50), traza un breve resumen —denso aunque documental— de la práctica de la Comunión hasta el siglo XIII. En la segunda (págs. 51-236), estructura magistralmente la búsqueda de los diferentes matices conceptuales que van configurando —primigenia y evolutivamente— lo que luego culminaría como distinción tridentina: “*Vi Verborum - Vi concomitantiae*”. Para ello subdivide, a su vez, este capítulo en tres períodos. En el primero (págs. 51-104), que denomina “De la Infancia de la doctrina”, examina las indicaciones bíblico-patristicas y la vivencia de la Iglesia desde los orígenes hasta la última década del siglo XI. En el segundo (págs. 104-137), indicado como: “La Adolescencia de la doctrina”, investiga la evolución de la misma desde Anselmo de Laón y Guillermo de Champeaux hasta Pedro Lombardo. En el tercero (págs. 137-236), llamado “La madurez de la doctrina”, estudia el progresivo perfeccionamiento de la misma, desde el Maestro de las Sentencias hasta

² “...firmis principiis dogmaticis a Concilio Tridentino statutis...”; *Constitutio de Sacra Liturgia*, die 4 Decembris de 1963 promulgata, Typis Polyglottis Vaticanis, art. 55, pág. 17. Cfr., particularmente, las razones expuestas en las “*Emendationes*” del capítulo II° del esquema, “*De Sacrosanto Eucharistiae Mysterio*”, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, págs. 20-21.

³ *Concomitance and Communion: A Study in Eucharistic Doctrine and Practice*. By James J. Megivern, C. M.; XXII-263 (*Studia Friburgensia*, 33), Fribourg (Switzerland); The University Press; New York: Herder Book Center, 1963.

⁴ Véase, particularmente, la “Review” debida a F. Clark, SJ, aparecida en *The Journal of Theological Studies* 15 (1964) 429-431. Sus observaciones han motivado la publicación de estas líneas.

la adquisición de su definitivo estatuto teológico en la doctrina de Tomás de Aquino.

Por último, en la tercera parte (págs. 237-257) de su trabajo nos ofrece aleccionadoras conclusiones históricas y doctrinales sobre la concomitancia y la comunión bajo una o dos especies y sus mutuas relaciones⁵.

El P. Megivern demuestra conocer ampliamente las investigaciones anteriores, en particular las de Geiselmann, y, lo que es más importante, contar con el criterio selectivo y el juicio crítico suficiente como para establecer nuevas conclusiones o fundamentar ulteriormente —y en ocasiones de modo definitivo— las anteriores⁶. Por otra parte, la sobriedad y precisión de su lenguaje y la claridad y mesura de la mayor parte de sus juicios confirman la seriedad y el intrínseco valor de su investigación.

Omitiendo el puntualizar las inexactitudes de detalles y sin importancia doctrinal que, en toda obra de esta magnitud y enjundia, se encuentran, desearíamos añadir algunas observaciones complementarias de los muchos aciertos de la obra del P. Megivern.

En particular nos ha llamado la atención el hecho de que el autor atribuya a Hugo de Saint-Cher el mérito del primer esfuerzo en la introducción de los matices de expresión, que luego configurarían la distinción tridentina, desconociendo —son sus mismas palabras— el aporte de la “mature teaching” de Alejandro de Hales.

Por lo que nos concierne, creemos que es muy probable que sea Alejandro de Hales en sus “*Quaestiones disputatae, Antequam esset frater*”, quien ha bosquejado, anteriormente, lo que luego pasaría a ser una distinción tridentina.

El hecho de esbozarla en las “*Quaestiones*” hubiera exigido un atento reexamen de la cuestión. En cualquier caso, pensamos que se debe reconocer su fundamental y decisivo aporte a la explicitación conceptual de una verdad ya expresada, clara aunque imperfectamente, por la escuela de Anselmo de Laón.

Por consiguiente, nuestras reflexiones se concretarán, básicamente, al par que a confirmar la inexistencia de un silencio del Doctor Irrefra-

⁵ Por ejemplo: “In a word, concomitance was a cause in that it permitted the introduction of communion under one species, rather than it produced or promoted that practice. Concomitance was more of a “removens-prohibens” than a “movens” or “impellens”. Other factors in the doctrinal order provoked its evolution, and then, almost by coincidence, it turned up at the precise time when it could be usefully employed in the practical area. It had hardly come of age in refuting Berengar when it enlisted to do battle on another front”; o. c., pág. 243.

⁶ Nos ha llamado la atención, sin embargo, la omisión de dos obras particularmente significativas de Geiselmann, e íntimamente relacionadas con todos sus estudios precedentes o posteriores, como son: *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik*, en *Theologische Revue* 29 (1930) 1-12; y: *Zur Frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie*, en *Theologische Quartalschrift* 116 (1935) 323-403.

gable, a demostrar la verosímil anterioridad de su doctrina. Pues, pensamos que pertenece al gran doctor franciscano el mérito de haber bosquejado y suficientemente delineado "ut sic", una de las distinciones —correctamente entendida— más completas, eficaces y duraderas del pensamiento medieval.

Para mayor comodidad del lector, nuclearemos nuestras aclaraciones en relación con tres importantes afirmaciones del autor, que no estamos en grado de poder compartir:

1^a) Sobre el silencio y la presunta ignorancia de Alejandro de Hales ⁷;

2^a) Con respecto a la prioridad e importancia de Hugo de Saint-Cher en la formulación de los matices conceptuales de la distinción que nos ocupan ⁸;

3^a) En lo que atañe, por último, a la prioridad de Ricardo Fishacre, en el uso eucarístico del término "*Concomitantia*" ⁹.

II. ALEJANDRO DE HALES, PRECURSOR DE LA FORMULA TRIDENTINA

1^a) Es evidente la inexistencia de un silencio o una presunta ignorancia de nuestra distinción por parte de Alejandro de Hales.

a) El texto que nos interesa y que justifica esta primera observación, se encuentra en "*Magistri Alexandri de Hales Quaestiones disputatae, Antequam esset frater*", Nunc primum editae; II, Quaestiones: 34-59, Quaracchi, Florentiae, 1960, pág. 936, (111). Y suena así:

⁷ "...The question as such, as we have, was not taken up by Alexander of Hales, despite his mature teaching in the general area"; o. c., pág. 184.

⁸ "...It is in Hugh that the next effort towards a more precise terminology of concomitance appears"; "...Hugh takes up from here to distinguish yet further..."; *ibidem*, pág. 183; "...Hugh of St. Cher introduced a series of them..., at least the formulation has the merit of emphasysing the fact that there are differente grounds responsible for the presence of the various elements of Christ in the Eucharist... It was first combined with Hugh of St. Cher's phrases..."; *ib.*, pág. 240; "...the value of Hugh's assertion here is twofold. First, he indicates that there are *various grounds* underlying the concomitant presence of the various elements, a fact that has not previously received attention. But secondly, and of more importance, Hugh's formulation was of a nature to assure the attraction of fuller attention to concomitance as such"; "...Hugh's balanced phrase with its fourfold «per» was calculated to focus attention on the precise fact of concomitance"; *ib.*, pág. 184.

⁹ "...in its *eucharistic* usage, we found no one who used the word before Richard Fishacre": *ib.*, pág. 189, nota 5; "...the passage of Richard Fishacre in which we first encountered the word «concomitantia»..."; "The phrases of Fishacre were thus assured of being impressed on the minds of later theologians"; *ib.*, pág. 195; "...It is, however, in Richard Fishacre that the term is found that was to carry the field: «concomitantia»": *ib.*, pág. 240.

...Dico quod virtute verborum est quod panis convertatur in corpus, et in sanguinem qui est (ibi) per associationem; vinum in sanguinem, et in corpus per associationem: in animam, quae est ibi per conjugationem; in divinam naturam, quae per unionem est.

b) Deseamos, además, hacer notar que la distinción no hace su aparición de manera abrupta o insólita. Al contrario. Se presenta, más bien como una lógica y ulterior consecuencia de un progresivo perfeccionamiento conceptual. Basado y condicionado, a su vez, por un gradual y constante desarrollo perfectivo del pensamiento teológico de Alejandro. Evolución que, en este caso, se demuestra adquisitiva de una mayor intelección del problema tratado ¹⁰.

2º) Es verosímil la anterioridad de esta doctrina con respecto a la de Hugo de St. Cher.

a) Actualmente nos encontramos en condiciones, gracias a las ediciones críticas de Quaracchi, de conocer: "*Novum prorsus Alexandrum... veriorem simulque antiquiorem... Immo et omnimode maiorem*". Nuestro caso lo corrobora. Al par que podemos corregir la opinión que lo colocaba "...*post primam scholam dominicanam*". Los resultados de los descubrimientos de Quaracchi lo colocan delante de todos ellos, inmediatamente después de Guillermo de Auxerre, como verdadero creador e iniciador —con Guillermo— "...*maxime autem Alexander...*", de la gran escolástica ¹¹.

b) El texto que acabamos de citar, publicado por la primera vez en 1960, impone por sí mismo una reflexión sobre su alcance y valor y una comparación con el texto inédito de Hugo de St. Cher. Reflexión y comparación tanto más necesarias cuanto que ya existen precedentes de la dependencia de Hugo con respecto a Alejandro de Hales ¹².

¹⁰ Cfr. Magistri Alexandri de Hales, *Quaestiones disputatae, Antequam esset frater, nunc primum editae, II*, Quaestiones 34-59, Quaracchi, Florentiae, 1960. "De Sacramento Altaris", págs. 891-976. Particularmente: 900 (18); 902; 905 (28); 914 (55); 918 (64); 923 (76); 931 (98); 932 (100); 933: Objectio: 933 (103) (105); 934 (106-107-108); 935 (109); 936 (110-111). Trataremos explícitamente algunos de estos pasajes al abordar las afirmaciones concernientes a la doctrina de Hugo de Saint Cher y Ricardo Fishacre.

¹¹ Magistri Alexandri de Hales, *Quaestiones disputatae*, etc., I, Quaracchi, Florentiae, 1960, *Prolegomena*: 5.

¹² Lynch K. F., O. F. M., *Some fontes of the Commentary of Hugh of St. Cher, William of Auxerre, Guy d'Orchelles, Alexander of Hales*, en *Franciscan Studies* 13 (1953) 119-146, especialmente pág. 119, nota 1: "The literary relationships of Alexander of Hales to Hugh de Saint Cher has been pointed out and the priority of Alexander asserted by the editors of the "Glossa"... we find an excellent treatment of the entire literary problem...; pág. 135: "...He (Hugh) then proceeds to offer another solution, which is found greatly ad verbum in the commentary of Alexander of Hales..."; pág. 136: "...Of Hugh's flagrant dependence... of this dependence on Alexander..." Cfr., también, Fischer J., S. J., *Hugh of St. Cher and the development of Mediaeval theology*, en *Speculum* 31 (1956) 57-69. En particular, pág. 59, nota 15: "...The gloss of Alex... anticipated in spots some of the methodological advances which are consistent throughout Hugh's commentary".

c) Alejandro fue el primero en leer en París el "*Liber Sententiarum Petri Lombardi*". No solamente antes de los comentaristas del período 1240-1245 (Odo Rigaldi, Alberto Magno, etc.), sino también antes que Ricardo Fishacre (c. 1235-1240) y el mismo Hugo de St. Cher (c. 1232).

d) Su "*Glossa*" fue concluida, "*cum magna probabilitate*" antes de 1229. Ya la encontramos comenzada en 1222-1223. Pocos años después del Concilio Lateranense "*nuper habitum*" (1215), o inmediatamente después de la "*Summa Aurea*" de Guillermo de Auxerre (1220-1221)¹³.

e) Las *Quaestiones disputatae*, que —sin ninguna duda— pertenecen a Alejandro de Hales, constituyen su obra más importante. Superan en interés a los demás escritos atribuidos, críticamente, al gran maestro franciscano. Más exactamente, les otorgan todo su valor. Por ejemplo, la *Glossa* permite apreciar en su conjunto la doctrina del Doctor Irrefragable; las *Quaestiones* nos la muestran en detalle, con una elaboración y una profundidad mucho mayores.

A partir de estas ediciones, en particular de la que utilizamos, no será ya factible el tomar como único testigo de la doctrina de Alejandro la *Summa* o la *Glossa*. En segundo término, cualquier estudio que concierna a la evolución de un problema teológico al principio del siglo XIII deberá, forzosamente, tener en cuenta o referirse a los textos publicados aquí¹⁴.

f) Algo que merece subrayarse es el particular de que las *Quaestiones* poseen como término "*post quem*" de redacción el año 1220. Diez años antes del término *post quem* de la redacción del comentario de Hugo de St. Cher, Alejandro se encontraba, entonces, en pleno vigor físico e intelectual. Contaba, en efecto, 35 años.

g) Añadimos, como dato ulterior para una reflexión integral, el hecho de que Alejandro nació en 1185, mientras que Hugo de St. Cher alrededor de tres lustros después. Por otra parte, Alejandro falleció 18 años antes, el 21 de agosto de 1245, mientras que Hugo murió el 19 de marzo de 1263¹⁵.

¹³ Cfr. Magistri Alexandri de Hales, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Nunc demum reperta atque primum edita, I, (Bibl. Franciscana Schol. Medii Aevi XV), Quaracchi, Florentiae, 1951, *Prolegomena*, págs. 110, 36.

¹⁴ Cfr. los pronósticos de: L. J. Bataillon, en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 46 (1962) 531-533. En este caso, 531, nota 229". "Compte rendu" sobre la obra del P. Doucet y el equipo de especialistas franciscanos de Quaracchi. En el mismo sentido, cfr., también, B. G. Guyot, en *Bulletin Thomiste* 11 (1960-1962) 116. Con respecto a la autenticidad e importancia de las *Quaestiones*, véase V. Doucet, Alessandro di Hales, *Enciclopedia Cattolica*, I, col. 785. De modo especial, consúltese: *Quaestiones disputatae "Antequam esset frater"*, I, *Prolegomena*: "Haec saltem nostra sententia est, et firma, omnes scilicet praedicatae quaestiones esse revera Alexandri antequam esset frater; et ideo absque restrictione qua tales eas edimus"; *De authentia quaestionum*: 34. "Momentum istarum inventionum ad historiam theologiae medioevalis verius describendam, quod relationes praesertim spectat doctrinales, jam nemo non videt"; *Ibidem*, *Prol.*: 5.

¹⁵ A. Emmen, *Alexander v. Hales*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 306-308; E. Filhaut, *Hugo v. St. Cher, ib.*, V, 517-518. Cfr., también, E. Man-

h) Proponemos, en dos columnas, para mejor apreciar la elaboración de la fórmula, los textos de los doctores:

Texto de Alejandro, post 1220

... Dico quod virtute verborum est quod panis convertatur in corpus, et in sanguinem qui est (ibi) per associationem; vinum in sanguinem, et in corpus per associationem; in animam, quae est ibi per conjugationem; in divinam naturam, quae per unionem est.

Texto de Hugo, post 1230

... corpus per conversionem, sanguis per connexionem, anima per conjunctionem, deitas per unionem. Sub specie vini etiam est, sed sanguis per conversionem, corpus per connexionem¹⁶.

genot, *Hugues de Saint-Cher*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, VII/1, 221-239, especialmente 221 y 227. En lo que respecta a la cronología, cfr., en particular, V. Doucet, *Le sermon de Jacques de Padoue sur S. Francois*, (Paris 1345), et son témoignage sur *Alexandre de Hales*, en *Archivium Franciscanum Historicum*, 44 (1951) 474-476. Véase también del mismo autor: ... *Glossa in quatuor libros*..., págs. 56-75, en particular: 66-68; *Prolegomena ad Summam Fr. Alexandri*, Quaracchi, 1948, LXXVI; *A travers le manuscrit 434 de Douai*, en *Antonianum*, 27 (1952) 531-580, especialmente 580; *Maitres franciscains de Paris*, en *Archivium Franciscanum historicum*, 27 (1934) 534-538; *Commentaires sur les sentences. Supplément au répertoire de M.F. Stegmüller*, Quaracchi, 1954, 54. La carrera "escolar" de Alejandro de Hales en París se halla definitivamente fijada. El célebre documento de Douai, cuyo original fue encontrado por Doucet, nos permite, matemáticamente, colocar la llegada de Alejandro a París hacia 1200-1202. No es extraño, entonces, que Alberto Magno colocara a Alejandro entre los "antiqui", igual que Guillermo de Auxerre.

Como complemento de información, se consultará con provecho, A. Duval, *Hugues de Saint-Cher*, en *Catholicisme*, V, 1963, 1039-1041; A. M. Landgraf, *Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a Sancto Caro*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 58 (1934) 391-400; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris, au XIII^e*, I, Paris, 1933, págs. 43-51. En este estudio se han establecido la bibliografía de Hugo de St. Cher, la lista de sus obras, el repertorio de sus manuscritos y las ediciones. Hay que tener en cuenta las correcciones propuestas por V. Doucet en *Maitres franciscains*... y en *Commentaire sur les sentences*... (arriba citados). Y, además H. Weisweiler, *Théologiens de l'entourage d'Hugues de Saint Cher*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 8 (1936) 389-487, particularmente 403; O. Lottin, *Roland de Crémone et Hugues de Saint Cher*, *Ibidem*, 12 (1940) 136-143, especialmente 142-143; E. Lio, *Nuove fonti domenicane nei commentarii dello pseudo Odone Rigaldi al IV libro delle sentenze*, en *Franziskanische Studien*, 33 (1951) 386-420, en especial 419.

¹⁶ *Hugo de Sancto Caro, Commentarius super quatuor libros sententiarum*, LAT 3073, 118 v. Cfr., además, M. T. D'Alverny, *Catalogue Général des Manuscrits latins*, Tome IV, (36 bis), Paris, Bibliothèque National, 1958, páginas 80-81.

Este texto de Hugo de Saint-Cher viene, prácticamente, como complemento de su respuesta a la pregunta: "¿Quare laicis non datur corpus Domini?". Creemos interesante retener la primera y la segunda, en la primera, Hugo revela una preocupación dogmática clásica: "Laicis sub duplici specie

- Alejandro añade a la noción de conversión la de “*virtus verborum*”.
- Con respecto a la presencia de la sangre y viceversa
 Alejandro: *per associationem*
 Hugo: *per connexionem*
- Con respecto a la presencia del alma
 Alejandro: *per coniugationem*
 Hugo: *per conjunctionem*¹⁷
- Con respecto a la Divinidad
 Alejandro: *per unionem*
 Hugo: *per unionem*

3ª) No nos parece del todo exacto el conferir a Ricardo Fishacre la prioridad en el uso eucarístico del término “concomitantia”. También, en este caso, la paternidad parece corresponder fundamentalmente al doctor franciscano.

a) Si bien es cierto que Alejandro de Hales no emplea —expresamente— el sustantivo “concomitantia”, no lo es menos que aplica el adjetivo “concomitans” como parte integrante de la resolución de uno de los grandes problemas eucarísticos, que se plantea: “...an corpus Christi sit quantitative sub sacramento”¹⁸. A la dificultad, que objeta que el estar en un lugar determinado presupone una cantidad dimensiva determinada, y que, por ende, el encontrarse en muchos lugares implica, a su vez, poseer una substancia abstraída de la dimensión cuantitativa o de una determinada dimensión, el Doctor Irrefragable responde:

non datur corpus domini... ne crederent non esse totum sub utraque specie”. Preocupación que vemos aflorar frecuentemente en la conciencia viviente de la Iglesia —particularmente a todo lo largo de los debates tridentinos— al plantear la misma cuestión. La segunda respuesta, nos muestra, a su vez, una determinación práctica y, por ende, perfeccionable y contingente: “...secunda est propter periculum quia sanguinis liquidus est et cito possit effundi...”.

Nuestro texto se encuentra unas líneas más adelante, con el siguiente contexto próximo: “...qui tota die colligebat manna non plus habebat quam ille qui sexta vel vespere incipiebat colligere. Alii sancti dicunt quod omnes colligebant averos communiter, et in vespere fiebat divisio, nec plus habebat qui plus colligebat —quia singulis dabatur gomor— (sic) vel forte aliqui cupidi plus colligebant et cum domum venerunt non plus inveniebant similiter qui unus collegerat non habuit amplius in divisione *u(nde) fit conver(sio) pa(nis)*. Sub specie panis est totus Christus, sed corpus per conversionem, sanguis per connexionem, anima per conjunctionem, deitas per unionem sub specie vini etiam est sed sanguis per conversionem, corpus per connexionem etc., ut prius —neque iterari sacra— cum ex causa potest aliquis celebrare bis in eadem die —Sed tunc in prima missa non debet sumere ablutioem vini, a te sumenda non est ablutio ac iterum jace si celebrare velis... Innocentius dicit in tractatu De celebratione missae et sacramento eucharistiae quod inter praedictas opiniones illa probabilior indicatur que asserit aquam cum vino in sanguinem transmutari ut expressius eluceat proprietati sacramenti”.

¹⁷ Notamos, también, que el “*per conjunctionem*” de Hugo de Saint-Cher ya es empleado, frecuentemente, por Alejandro en el curso del tratado *De Sacramento Altaris*, antes citado. Cfr., particularmente: págs. 902, 923 (76), 934 (108), 935 (109). En estas ocasiones el sentido y la aplicación del término por parte de Alejandro, vuelven a preceder el uso hecho por Hugo.

¹⁸ Cfr., *Quaestiones disputatae*..., II, 942.

... Illud esse in loco, secundum quod dicimus *sacramentaliter* sequitur hoc quantum trasmutatum ex hoc pane, et manet in hoc loco dum durat specie panis. Non dico tamen quod hoc sit causa hujus, sed *dispositio concomitans inseparabilis*... ¹⁹.

La presencia "sacramental" de la dimensión cuantitativa del cuerpo de Cristo es, para Alejandro, una consecuencia: "*sequitur*" de la transubstanciación. Consecuencia que asume el carácter bien definido de "*dispositio concomitans inseparabilis*".

b) Notamos, por otra parte, que Ricardo Fishacre establece la distinción, al plantear la misma hipótesis empleada por Alejandro para esbozar los matices conceptuales de la suya ²⁰.

En efecto. Lo hace en el siguiente contexto:

Dico quod ad primum quasi fuisse eucharistiam in pixide illo triduo reservata, fuisset in pixide caro sine anima sicut in sepulcro; et similiter si confecisset aliquis apostolorum in illo triduo, fuisset in altari caro sine anima; nec propter hoc essent illa verba minoris efficaciae quam nunc, sed tunc illis diebus non esset in altari nisi corpus; nunc autem corpus et anima, quia nunquam virtute illorum verborum est transubstantiatio nisi panis in corpus Christi tantum, sed propter indisolubilitatem nunc animae et corporis, concomitanter praesentia animae. Quod ergo nunc in altari est anima cum corpore, non est hoc per se verbis, sed potius ex concomitantia ejus cum corpore quod efficacia haec verborum est per se loquendo... ²¹.

¹⁹ Ibidem, 943 (134). Se trata de la clásica dificultad "ex loco", que dará ocasión a Tomás de Aquino —a través de un adecuado uso de nuestra distinción— para poner los fundamentos de la concepción de la presencia "*per modum substantiae*". Una de las claves de interpretación de su realismo sacramental eucarístico.

²⁰ *Quaestiones disputatae*, II, 936 (110): "Ad hoc quod objicitur quod si maneret sacramentum in triduo et servaretur in pixide etc., respondeo quod separaretur anima a corpore sub sacramento, ex consequenti tamen; unde sacramentum non mutaretur propter hoc". Poco después, añade: "Respondeo: dico quod virtute verborum... etc.", ib., 936 (111).

²¹ *Inc. summa fratris R(icardi) de Fissacre super sententias*, Cambridge, Gonville & Caius College, 329/410, f. 383. Luego de las últimas palabras, el texto añade: "... commissio(?). La frase siguiente ha sido borrada del manuscrito. Hemos tomado el título —que en el original no encontramos— del catálogo oficial editado por el Gonville & Caius College. Cfr., M. Rhodes James, *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Gonville & Caius College*, Volumen I, Cambridge, At the University Press, 1907, pág. 372.

III. CONCLUSIONES

En primer lugar, la mayor parte de los elementos de la distinción tridentina se encuentran, básicamente, en Alejandro de Hales:

TRENTO	"QUAESTIONES DISPUTATE"
a) " <i>Vi verborum</i> "	" <i>Virtute verborum</i> " ²²
b) " <i>Ex vi ... connexionis</i> "	" <i>Ex conjunctione</i> "; " <i>Per conjugationem</i> "; " <i>Per associationem</i> "
c) "... <i>et concomitantiae</i> "	"... <i>dispositio concomitans inseparabilis</i> "
d) " <i>propter ... unionem</i> "	" <i>per unionem</i> "

Alejandro de Hales no sólo introduce, anteriormente, la distinción "*sic et simpliciter*" como aclaración teológica de la totalidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, sino que, además, reivindica para sí la paternidad de los términos "*virtus verborum*", como causa de la conversión, y el "*per unionem*" aplicado a la presencia de la Divinidad; términos que luego pasarían a la posteridad en el texto tridentino del 11 de octubre de 1551.

Por otra parte, se debe reconocer a Hugo de Saint-Cher, el mérito de la introducción del término "*per connexionem*" que, también, se transformará en enseñanza oficial de la Iglesia en el texto conciliar antes mencionado.

El "*per associationem*" y el "*per conjugationem*" y la "*dispositio concomitans inseparabilis*", lo mismo que los "*per conjunctionem*"; *ex conjunctione*", etc. de Alejandro, serán reemplazados en el texto definitivo por la adaptación conciliar del "*per connexionem*" de Hugo de Saint-Cher, unido al "*ex concomitantia*" de Ricardo Fishacre.

Finalmente, pensamos que la mayor parte de los elogios atribuidos

²² Con respecto al "*virtus verborum*", reiteramos que la paternidad le corresponde, no separadamente, sino como miembro integrante de una distinción. A este propósito deseamos, también, aclarar que aunque la doctrina del gran maestro franciscano se halla delineada substancialmente en sus antecesores, nuestra insistencia se dirige a hacer resaltar la primigenia formulación de los matices conceptuales que constituyen la esencia de toda distinción dialéctica. Por otro lado, los primeros —al parecer— que emplearon la expresión "*vi verborum*" aplicada a nuestro tema, han sido Hugo de San Victor (1141) y Pedro de Poitiers (1205). Cfr. *Patrologia Latina*, 211, 1245 C. D.; 1248 C., con respecto a Pedro de Poitiers. Véase también J. Megivern, *Concomitance and Communion*, págs. 147-149. En relación con Hugo de San Victor, cfr., del mismo, págs. 117-122. Sus afirmaciones se basan sobre el anterior estudio de O. Lottin, *Questions inédites de Hugues de Saint Victor*, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 27 (1960) 42-66; especialmente 45.

a Hugo y Ricardo recaen —ipso facto— sobre la persona y la doctrina de Alejandro ²³.

Creemos que las pruebas aducidas nos ponen en condiciones de constatar —suficientemente— que la mayor parte de los elementos de los que luego sería distinción tridentina, se encuentran —básica y germinalmente— en el maestro inglés.

Deseamos con ello —sin menoscabar el notable valor del aporte dominico— rendir pleitesía a la escuela franciscana que, en la persona y la doctrina de Alejandro de Hales, merece un reconocimiento explícito y especial.

Coincidimos con quienes pronostican a las "*Quaestiones disputatae*" un gran porvenir teológico. No sólo como fuente de la riqueza doctrinal de la escuela franciscana, sino también del restante patrimonio teológico medieval. Desde ya —y nuestra investigación lo confirma— se las puede considerar como un documento de capital importancia para la historia de la escolástica universitaria. Muchas doctrinas posteriores se encuentran germinalmente en ellas. Tanto es así que, antes de atribuir una doctrina a tal o cual Maestro de la Escolástica, será necesario —de ahora en adelante— cerciorarse, escrupulosamente, si, al menos, no se encuentra ya esbozada en las "*Quaestiones Hales*" ²⁴.

Anhelamos, por último, que nuestras marginales e incompletas puntualizaciones pongan de relieve el notable valor de las investigaciones que —como la que nos ofrece el P. Megivern— jalona, magistralmente, la senda de los problemas que intentan solucionar.

RICARDO ENRIQUE VACCARO, S. S. S.

²³ Cfr., particularmente: J. J. Megivern, *Concomitance and Communion*, págs. 188-193; 183-184; 240; 251-252; 210; 22.

²⁴ Las "*Quaestiones disputatae*", descubiertas en British Museum Royal de Londres, 9, E. XIV, por Fr. Pelster, llevan el título: *Quaestiones Hales antequam esset frater*. Cfr.: *Die quaestionen des Alexander Von Hales*, en *Gregorianum*, 14 (1933) 401-422; en especial 414 y siguientes.

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

(Abril - noviembre 1966)

PROFESORES INVITADOS

Para dictar el curso de *Pastoral Catequética*, fueron invitados los Pbro. Francisco De Vos, Rector del Instituto Superior de Catequesis y Rogelio Ponsard, profesor en el citado Instituto y miembro de la Junta Nacional de Catequesis. Actuaron alternadamente durante los dos semestres.

El Pbro. Juan Sepich S. T. D., Ph. D., dictó un curso de 10 lecciones sobre la Constitución conciliar litúrgica "Sacrosanctum Concilium", durante el 1er. semestre.

Al curso de *Nuevo Testamento* durante el 2do. semestre, fueron invitados los RR. PP. Fernando Boasso S. J. y Diego Losada MSF., quienes dictaron, respectivamente, *Introducción al Evangelio de San Juan* e *Introducción a los Evangelios Sinópticos y Exégesis de las Parábolas*.

VISITAS Y CONFERENCIAS

• A mediados de setiembre nos visitó el P. Christian Duquoc O P, director de la revista *Lumière et Vie* y de la sección de Espiritualidad de *Concilium*.

El visitante es profesor de Teología Dogmática en la Universidad libre de Teología de Lyon (Francia) y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad de Montreal (Canadá); autor del libro *L'Eglise et le Progrès*.

• El 22 de octubre visitó nuestra Facultad el R. P. H. de Lubac S J, pronunciando en el aula magna una conferencia sobre *Lo sobrenatural en la Historia*.

Nacido en Cambrai en 1896, el ilustre jesuita fue director de la revista *Recherches de Science Religieuse*, fundador de la colección *Sources Chrétiennes*, y autor de numerosos libros, algunos de primera magnitud en la teología moderna: *Catholicisme - Les aspects sociaux du dogme; Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age; Le drame de l'humanisme athée; Supernaturel, études historiques; Histoire et Esprit - L'intelligence de l'Écriture d'après Origène; Meditations sur l'Eglise; Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vs.; *Augustinisme et théologie moderne*, etc.

Junto a estos, hallamos en su vasta producción otros donde enfoca más directamente la problemática de la Iglesia en su misión al mundo:

filosofía moderna, religiones orientales. En esta perspectiva misionera ha de ubicarse la evaluación del pensamiento de Teilhard de Chardin que el autor ha intentado recientemente en varias obras.

Un índice de su vasta obra puede verse en *L'Homme devant Dieu - Melanges offerts au Père Henri De Lubac*, t. 3º, págs. 347-356; (col. *Théologie* 58), París, 1964.

- El 2 de noviembre nos visitó el Dr. Ruben Josefson, obispo luterano de la Iglesia sueca, quien fuera profesor de dogmática durante los años 1937-1958, y que se halla en gira por Latinoamérica. Acompañaban al visitante el Dr. Gottfried Klapper, miembro del Oberkirchenrat de la Evangelische Kirche Deutschlands y profesores de la Facultad Luterana de Teología (José C. Paz).

CURSOS Y CONFERENCIAS ORGANIZADOS POR LA FACULTAD

- En común esfuerzo con el Departamento de Estudios Bíblicos del Instituto de Cultura Religiosa Superior, la Facultad patrocinó un ciclo de Conferencias sobre la Constitución dogmática "Dei Verbum". Constó de cinco lecciones, y se llevó a cabo en el Instituto, del 1 al 9 de agosto, con el siguiente programa:

1º *La revelación de Dios - Historia y proclamación*, por el R. P. Mateo Perdía CP; 2º "*¿Escritura o tradición?*". *Una orientación a la problemática actual*, por el Pbro. R. Ferrara; 3º *Las relecturas de la Palabra de Dios. Sentido del "Tiempo de Israel"*, por el R. P. Severino Croatto CM; 4º *El Jesús histórico y el Cristo de los Evangelios*, por el R. P. Diego Losada MSF; 5º *La Biblia en la vida de la Iglesia*, por el R. P. Ignacio Vicentini SJ.

- Con el objeto de difundir el contenido de la Constitución "Gaudium et Spes" se programó un ciclo doble, de seminarios para alumnos inscriptos, y de conferencias para todo público, que tuvo lugar a partir del 20 de agosto en la sede del Instituto, y concluyó el 18 de octubre. Previo al ciclo de seminarios, el Pbro. Jorge Mejía tuvo una lección inaugural sobre "*El esquema XIII: historia de su redacción y cuestiones introductorias*".

Los seminarios, en un total de 8, contaron con 179 alumnos inscriptos. La materia abordada fue la siguiente: 1º *La Iglesia en los cambios históricos*, a cargo de los Pbro. C. Giaquinta y L. Villalba; 2º *La comunidad humana*, a cargo del Pbro. L. Tello; 3º *Análisis de algunas categorías y planteo de problemas*, a cargo del Pbro. L. Gera, ayudando en la conducción del seminario el señor Juan Leardi y la Hna. Nelda Etchenique; 4º *Problemas sobre la libertad religiosa*, a cargo de los Pbro. J. Mejía y E. Briancesco; 5º *Antropología bíblica*, a cargo del R. P. J. Severino Croatto; 6º *Sentido de la actividad humana*, a cargo del Pbro. P. Geltman; 7º *Inter-relación entre Iglesia y mundo*, a cargo del Pbro. A. Chiesa; 8º *Dignidad del matrimonio y de la familia*, a cargo del Pbro. J. L. Larrabe.

El ciclo de seminarios concluyó el 23 de setiembre. El ciclo de conferencias, que contó con numeroso público, constó de nueve lecciones:

1º *La condición humana en el mundo contemporáneo*, por el Pbro. Héctor Mandrioni, profesor de la Facultad de Filosofía de la U. C. A.; 2º *La lectura cristiana de los "signos de los tiempos"*, por el Pbro. J. S. Croatto, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires; 3º *Ateísmo y sentido de Dios*, por el Pbro. L. Ferrara; 4º *La comunidad humana*, por el Pbro. R. Tello; 5º *La actividad humana en el mundo*, por el Pbro. P. Geltman; 6º *Pueblo de Dios y género humano*, por el Pbro. A. Chiesa; 7º *Sentido y valor de la cultura*, por el doctor Emilio Komar, profesor de la Facultad de Filosofía de la UCA; 9º *La imagen de Cristo en la Teología de "Gaudium et Spes"*, por el Pbro. L. Gera. La octava lección estuvo a cargo del Excmo. señor Marcos Mc Grath, obispo de Veragua (Panamá) y miembro de la Comisión Teológica del Concilio Vaticano II. Apartándose del tema programado: *Fundamento teológico de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo*, por ser inminente su publicación en diversos órganos —ver, entre otros Boletín Movimiento por un Mundo Mejor, octubre 1966—, nuestro visitante y amigo expuso la génesis y desarrollo de la ideas madres del Concilio Vaticano II hasta desembocar en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

* Uniendo esfuerzos con la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús y la revista Criterio, nuestra Facultad patrocinó la venida a nuestra capital del R. P. Henri de Lubac SJ, célebre teólogo y perito conciliar, invitado previamente por la Universidad Católica de Santiago de Chile. En el salón de actos del Salvador, gentilmente cedido, el visitante desarrolló un ciclo de tres conferencias sobre *Aspectos religiosos del P. Teilhard de Chardín*, en francés, de acuerdo con este programa: 1º *Du monde à Dieu et au Christ*; 2º *Le dessein missionnaire du Père Teilhard de Chardín*; 3º *Le Père Teilhard et notre temps*. Las conferencias tuvieron lugar los días 19-21 de octubre.

ACTIVIDAD TEOLOGICA DE NUESTROS PROFESORES

Cursos regulares

Además de los cursos teológicos dictados en la sede de nuestra Facultad de acuerdo a las indicaciones publicadas en el cuaderno "Año Académico 1966", nuestros profesores han desempeñado otras actividades en el campo de la Teología en diversos institutos:

El Pbro. Eduardo Briancesco, durante el trimestre agosto-octubre 1966, ha dictado el tratado *De Fide* en el Instituto Regina Apostolorum.

El Pbro. Ricardo Ferrara ha dictado, en el mismo Instituto, y durante todo el año lectivo, el tratado *De Gratia Christi*.

El Pbro. Lucio Gera ha tenido a su cargo los tratados sobre *Cris-*

teología, Gracia y Sacramentos en el Instituto del Profesorado Secundario durante los meses de abril-noviembre.

El Pbro. José Larrabe dictó el curso de *Teología Moral* durante todo el año lectivo en el Instituto Regina Apostolorum, como asimismo en el Instituto Sedes Sapientie (Cursos de Perfeccionamiento para Religiosas), durante el 2º semestre. Igualmente ha dictado un cursillo sobre *El Matrimonio* en el Studium Theologicum de Córdoba durante los días 14-19 de noviembre.

El Pbro. Alfredo C. Chiesa tuvo a su cargo el curso de *Teología de las Realidades terrenas* en el Instituto Sedes Sapientiae (marzo-junio), como así mismo el curso sobre *Escritos Joánicos* (octubre-noviembre). En la filial del Instituto de Cultura Religiosa Superior, con sede en San Isidro, dictó un curso sobre *Misterio de La Iglesia* (agosto-setiembre).

El Pbro. Pedro Geltman ha dictado sobre *Teología de la Historia*, un curso especial para universitarios, desde mayo a octubre, en las aulas del Instituto.

El Pbro. Carmelo Giaquinta dictó el curso de *Historia de la Iglesia Antigua* desde marzo a julio en el Instituto Sedes Sapientiae.

El Pbro. Luis Villalba dictó en el Instituto Regina Apostolorum el curso de *Historia de la Iglesia Medieval* (mayo-octubre).

Libros, opúsculos y ensayos de los profesores

R. Ferrara, L. Gera, A. Chiesa, R. Tello, C. Giaquinta, P. Geltman, D. Basso, *Lumen Gentium, Constitución conciliar sobre la Iglesia*, págs. 240 ed. Guadalupe, Buenos Aires.

Larrabe J. L., *La renovación conciliar de los estudios eclesíasticos*, págs. 44, Buenos Aires, 1966.

Mejía J., *Llegue a Tí mi oración: Oficio de Completas*; traducción de los salmos del original hebreo; ed. Rotaprint, derechos reservados; págs. 36, Buenos Aires, 1966.

Gera L., *Visión pastoral de las funciones en la Iglesia*, en Boletín Informativo del Consejo Episcopal Latinoamericano, n° 87 (julio-setiembre), págs. 47-57.

Giaquinta C., *Celibato sacerdotal hoy*, en *Criterio* 36 (1966), págs. 422-427.

Mejía J., *Las misiones no católicas en regiones de mayoría católica*, en *Concilium* (1966) n° 5, págs. 585-591.

Intercambio entre la Iglesia y el mundo, en *Mensaje* (1966), páginas 503-508.

Teología y Concilio

Además de los diversos cursos sobre temas conciliares organizados por la Facultad, los Profesores han participado en numerosas jornadas destinadas a explicar el sentido y alcance de los documentos conciliares.

Con ese objeto los Pbro. L. Gera y C. Giaquinta viajaron oportunamente a Córdoba invitados especialmente por el Studium Theologicum, dictando respectivamente dos conferencias: *El Misterio de la Iglesia, Vi-*

sión teológica del laicado (16-17 marzo), y *El Ministerio en la Constitución dogmática Lumen Gentium - El decreto Presbyterorum Ordinis* (16 abril).

Ambos participaron, igualmente, en las Jornadas conciliares organizadas en Buenos Aires por los PP. Redentoristas (11-16 julio), a las que asistieron más de 70 sacerdotes, desarrollando los temas *El Misterio de la Iglesia* y *Visión general del Exquema XIII*.

El Pbro. A. C. Chiesa actuó en numerosas jornadas conciliares y sesiones de estudio organizadas por el Movimiento Familiar Cristiano (Avellaneda y Bs. As.), y Juventud Universitaria Católica (Resistencia).

En las jornadas que organizó la JUC chaqueña tomó parte también el Pbro. P. Geltman.

El Pbro. L. Gera participó en las jornadas sacerdotales sobre Concilio organizadas por las diócesis de Mercedes (24-31 mayo), La Plata (23 setiembre), Morón (25-26 octubre).

El Pbro. C. Giaquinta actuó en las jornadas sacerdotales sobre Concilio organizadas por las diócesis de Río Cuarto (11-13 abril), La Plata, Mercedes (28-30 mayo), Reconquista (27-30 julio), San Nicolás (6-7 setiembre), Rafaela (12-13 setiembre), Viedma (25-26 octubre), como asimismo en las organizadas por los PP. Franciscanos en Corrientes (25-26 julio).

El Pbro. R. Tello tomó parte en las jornadas sacerdotales de Reconquista (25-27 julio).

Teología y Pastoral

Durante la Asamblea episcopal celebrada en el mes de mayo, Mons. Rodolfo L. Nolasco fue invitado por la misma a informar sobre *El Clero argentino hoy*.

La subcomisión episcopal pro *Plan de Pastoral* de conjunto requirió a principios del mes de agosto los servicios de los Pbro. L. Gera y R. Tello, quienes han colaborado desde entonces asiduamente en la redacción del mismo, como también en organizar los contactos pertinentes con las diócesis del interior del país y con los movimientos e instituciones laicales.

Tres miembros de nuestra Facultad, Pbro. L. Gera, C. Giaquinta y J. L. Larrabe, a invitación del Consejo del Colegio de Párrocos, formaron parte de la Comisión de Estudio pro *Estatuto del Consejo Presbiteral* de la Arquidiócesis, la cual sesionó durante los meses de junio-agosto.

Con miras a interiorizar al clero del sentido del Consejo antedicho, el Pbro. C. Giaquinta fue invitado a exponer en la reunión del clero del 29 de agosto, presidida por el Excmo. señor Arzobispo Cardenal Antonio Caggiano, sobre el tema *Unidad sacramental del Presbiterio*.

En el I Encuentro episcopal de Educación, Apostolado seglar y Acción social que el CELAM organizó en Baños (Tungurahua - Ecuador) del 5 al 11 de junio, el Pbro. L. Gera expuso el tema "*Visión pastoral de las funciones de la Iglesia*". Asimismo expuso el tema "*Visión panorámica del Concilio Vaticano II*" en el Primer Congreso Latinoamericano de Vocaciones que el CELAM celebró en Huampaní (Lima - Perú) en los días 20-26 de noviembre. Anteriormente tomó parte en la Reunión cele-

brada en Lima (4-10 setiembre) sobre "*Teología del Sacerdocio - Reestructuración de Seminarios - Estudios Eclesiásticos*" organizada por el departamento OSLAM del CELAM. Participó asimismo en la reunión de delegados de América Latina del Secretariado para los No-creyentes, realizada en Buenos Aires el 16-17 octubre.

En el Primer Congreso Latinoamericano de Vocaciones tomó parte el Pbro. C. Giaquinta, en calidad de miembro de la Comisión Nacional Delegada a dicho Congreso.

Nuestra Facultad recibió una invitación de la Comisión coordinadora de equipos sacerdotales de Buenos Aires para reuniones que celebraría en Chapadmalal (Mar del Plata) los días 21-23 de junio sobre *La Misión en la Argentina de hoy*. Asistieron a las mismas el Pbro. L. Gera, actuando con dos charlas, al comienzo y al cierre de las jornadas, y los Pbro. C. Giaquinta y L. Villalba.

OTRAS ACTIVIDADES DE LOS PROFESORES

El R. P. Domingo Basso O. P. viajó a Roma para participar como delegado de América Latina en la Reunión de la Comisión Permanente de la Orden Dominicana, celebrada del 18 al 25 de setiembre. Asistió allí mismo al Congreso Internacional de la Teología del Vaticano II (26-29 setiembre).

El Pbro. A. Chiesa viajó a Caracas con motivo del Encuentro Latinoamericano del Movimiento Familiar Cristiano, que se llevó a cabo en la capital venezolana del 4 al 10 de setiembre. Actuó como responsable de los grupos juveniles del M. F. C.

El Pbro. Jorge Mejía participó en la Asamblea del CICOP (Catholic Intercontinental Cooperation Program) habido en Chicago (19-21 enero) donde expuso los temas "*El lugar de la Biblia en la enseñanza religiosa y en la vida cristiana en Latinoamérica*" y "*La situación actual del ecumenismo en el continente latinoamericano*".

Participó también en la Asamblea de ULAPC (Unión Latinoamericana de Prensa Católica), celebrada en México (30 mayo-4 junio), donde disertó sobre "*La función de la opinión pública en la Iglesia*" (Ver "Criterio", nº 1502, págs. 446-450).

En calidad de miembro del Comité Director de la revista "Concilium", viajó a Nimega (Holanda) para la reunión de dicho comité (16-18 de julio). Tomó parte, igualmente, en la Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias sobre "*Iglesia y Sociedad*", tenida en Ginebra (19-28 de julio).

Al inaugurarse el curso de la Asociación del personal diplomático, pronunció en la Cancillería (11 de agosto) una conferencia sobre "*La presente actuación internacional de la Santa Sede*" (ver "Criterio", nº 1507, págs. 646-650).

TESIS DOCTORAL

El 1 de junio defendió su tesis el R. P. Francisco Jálícs SJ, sobre *La noción de Tradición en Juan Casiano*. Fueron invitados a integrar el tribunal dos profesores de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, RR. PP. Enrique Fabri y Enrique Laje. La defensa tuvo lugar en el Salón de Actos del Instituto de Cultura Religiosa Superior.

LIBROS RECIBIDOS

- Amato, Enrique; *La Iglesia en Argentina*, Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos, 5 (II); Feres-Cisor, Friburgo - Buenos Aires, págs. 253.
- Ballbé, Raúl; *Mirada al Hombre Contemporáneo*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 140.
- Poblete Barth, Renato S. J.; *Crisis Sacerdotal*, Ed. Del Pacífico S. A., Santiago de Chile, 1965, págs. 205.
- Boasso, Fernando; *El Misterio del Hombre*, Ensayo de Antropología cristiana, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 305.
- Bolzán, Juan Enrique; *El Tiempo de las Cosas y el Hombre*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 178.
- Consejo Superior Ahac; *Esta Hora de la Iglesia*; Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1966, págs. 197.
- Derisi, Octavio N.; *Actualidad del Pensamiento de San Agustín*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 113.
- Gibellini, Rosino; *La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Brescia, 1965, págs. 77.
- Houtart, F. y Pin, E.; *Los Cristianos en la Revolución de América Latina*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1966, págs. 221.
- Inglessis, Emilios (Dr.); *Maximos IV Saigh*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1966, págs. 220.
- Kloster, Matías; *El Hombre, Inestable Seguridad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 198.
- Lazzarini, José Luis; Losada, Alejandro; Rosa Palma de Carpineti; *Problemática del Lenguaje*, Presupuesto para su enseñanza en la escuela media, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1966, págs. 258.
- Lotz, Johannes B. S. J.; *La Meditación en la Vida Diaria*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1966, págs. 242.
- Mandriani, Héctor Delfor; *La Vocación del Hombre*, Ensayo Filosófico, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1964, págs. 145.
- Merlino, Carlos Alberto; *El Amor y la Poesía en el Hombre*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 164.
- Pfeil, Hans; *La Humanidad en Crisis*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, págs. 185.

ÍNDICE DEL TOMO CUARTO

(1966)

ARTÍCULOS

Basso, Domingo

- La vida religiosa en la Constitución “Lumen Gen-
tium” (Capítulo VI) 89-105

Geltman, Pedro

- El laicado en la Iglesia (Capítulo IV) 75 - 88

Giaquinta, Carmelo

- La Jerarquía: una potestad al servicio de la Iglesia
(Capítulo III) 45 - 74

Ibáñez, Mariano

- Sentido del Sacrificio cristiano 144-160

O'Farrell, Justino

- La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su
evolución 115-143

Saladino, Cayetano

- La dignidad sacerdotal del Pueblo de Dios. Según la
doctrina de Santo Tomás de Aquino 161-188

Tello, Rafael

- La Comunión de vida con Dios en la Iglesia (Capí-
tulos V, VII, VIII) 3 - 44

NOTAS

Vaccaro, Ricardo

- La Presencia personal de Cristo en la Eucaristía. No-
tas sobre el origen de la fórmula tridentina 189-199

CRÓNICAS

- Crónica de la Facultad (enero-marzo 1966) 107-110
Crónica de la Facultad (abril-noviembre 1966) ... 200-206

BIBLIOGRAFÍA

- Lortz J., Geschichte der Kirche. In Ideengeschichtli-
cher Betrachtung 111-112