

TEOLOGIA

LUMEN GENTIUM

Comentario de la
Constitución Conciliar
sobre la Iglesia

II

R. A. Tello, C. J. Giaquinta, P. Geltman, D. Basso

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO IV/1

Nº 8

JUNIO 1966

LUMEN GENTIUM

Comentario de la Constitución Conciliar
sobre la Iglesia

II

Rafael A. Tello:

La Comunión de vida con Dios en la Iglesia (Capítulos V, VII y VIII) 3—44

Carmelo J. Giaquinta:

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

Pedro Geltman:

El Laicado en la Iglesia (Capítulo IV) 75—88

Domingo Basso:

La vida religiosa en la Constitución "Lumen Gentium" (Capítulo VI) 89—105

Crónica de la Facultad (Enero-Marzo 1966) 107—110

Bibliografía 111—112

La Comunión de Vida con Dios en la Iglesia

(Capítulos V, VII y VIII)

La Iglesia que avanza en la historia, entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios, es realidad de salvación, es decir comunidad espiritual de fe, esperanza y caridad, y juntamente signo visible e instrumento de salud: sociedad externa dotada de órganos jerárquicos y de bienes terrenos (8). La Constitución "Lumen Gentium", después de haberla considerado en su dimensión empírica, la propone ahora en su dimensión de *misterio* (39)¹, para mostrar cómo la santidad o comunión con Dios la configura y la hace crecer a través de los tiempos hasta que llegue a su consumación escatológica.

Desde este punto de vista la Constitución puede dividirse en tres partes: la primera la forma el capítulo I, que presenta el misterio de la Iglesia; la segunda, los capítulos II-IV, que tratan en general de la constitución y vida de la Iglesia empírica; la tercera los capítulos V-VIII, que fundamentalmente, exponen la comunión divina en cuanto factor constitutivo y de crecimiento de la Iglesia.

En el capítulo V, desde una perspectiva cristológica y pneumática, se propone la universal vocación a la santidad en la Iglesia peregrina², proclamando de qué manera la santidad la enriquece con frutos de vida, y vigoriza su acción como sacramento de salvación.

En el capítulo VII se mira hacia la consumación final: en la primera parte se hace presente el sentido escatológico de la santidad, mientras en la segunda se expone cómo la Iglesia celestial, en comunión con Cristo y la Iglesia Católica del tiempo, afirma y acrece el desarrollo "en misterio" de ésta.

El capítulo VIII muestra la comunión de la Bienaventurada Virgen María con el misterio de Cristo y la Iglesia, de la que ella es miembro, tipo y modelo.

El capítulo VI trata de un estado canónico, el de los religiosos, que pertenece como tal a la dimensión empírica de la Iglesia más que a su misterio, aunque se ordena a éste como a su fin directo e inmediato, lo que explica de algún modo su lugar en esta parte del documento.

¹ Cfr. en este Comentario, L. Gera, *El Misterio de la Iglesia*, Parte I, 1. Misterio.

² Desde el misterio se desciende en seguida a una extensa consideración empírica, siguiendo en general la estructura de la segunda parte antedicha.

Por razones metodológicas y para evitar repeticiones, después de una introducción sobre la Santidad, abordaremos el comentario de los capítulos V, VII y VIII, que de algún modo forman una unidad, y que muy bien pueden ser considerados a continuación del capítulo II, sobre El Pueblo de Dios. Lo haremos en un orden inverso, proponiendo primero a María, flor y prototipo de ese Pueblo; luego la sociedad de los Santos, miembros indefectibles del mismo; y, por último, la vocación de todos a la santidad, dinamismo interior que nos impulsa a realizar en nosotros, ya en la tierra, el plan misterioso de Dios. De este modo dejamos preparado el camino para los tres Comentarios ulteriores (Cap. III, IV y VI), que tratan de los miembros que integran ese Pueblo y tienden hacia Dios: clérigos, laicos y religiosos.

I. LA SANTIDAD

La comunión de vida con Dios y la santidad, es el tema profundo de estos capítulos finales.

La palabra "santo" expresa aquel bien que por su superioridad o dignidad es *separado*, secreto, inaccesible, intangible, inviolable; se le añade también el sentido de *puro*, no mezclado con lo inferior, y de *firme*, indeficiente en su integridad³.

En el uso cristiano la santidad siempre dice relación a Dios. Es una noción proveniente de la revelación del Antiguo Testamento. Al hombre, que experimenta inevitablemente la limitación y el agotamiento de su vivir, le es revelada la existencia de una fuerza que es fuente de vida, principio de renovación, vencimiento de la vetustez, *poder que de la muerte da la vida*. La primera revelación se le hace a Abraham, viejo y amortecido, casado con Sara, también anciana y cuyo seno estaba muerto; este recibe la promesa de una vida que le hará padre de una multitud de pueblos (cf. Gén. 12, 1-3; 15, 1-6; 17, 1-8, 15-22; 18, 9-15; cf. Rom. 4).

Ese poder de vida se presentará como un ser trascendente, *separado*; al revelarse a Moisés lo detiene: "No te acerques. Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es una tierra santa" (Ex. 3,5); *terrible* en sus juicios: "El es a quien hay que reconocer como santo, El a quien hay que temer, El a quien hay que tener terror" (Isaías 8,13; cf. 23, 29 y Salmo 99,3); *insondable y sin igual*:

³ Cf. *Summa Theologica* III q. 60 a.1-2 y II II q.81 a.8.

“¿Cómo me podríais imaginar, y quién será mi igual? dice el Santo” (Isaías 40,25); ese poder de vida inaccesible, “Otro”, tremendo e incomprensible, aparece unido a la santidad, como se ve en los textos citados. El Santo simplemente, es el Dios viviente (Salmo 99,9; Levítico 11,44; Josué 24,19); santo en el misterio admirable y engeguedor de su plenitud desbordante que llena la tierra de gloria, por lo que, velando su rostro, lo alaban los serafines. “Santo, Santo, Santo, Yahvé Sabaoth” (Isaías 6,3); santo en su nombre, Yahvé, que significa “el que es” y “el que está con su pueblo para siempre” (Ex. 3,14-15), y así al término del tiempo lo invoca el ángel de las aguas “¡Oh! El-que-es-y-El-que-eras. ¡Oh! Santo” (Apoc. 16,5).

La santidad pues, envuelve una tensión interna: significa la *trascendencia* de Dios y a la vez su *comunicación*⁴; “Yo habito una morada elevada y santa, pero estoy igualmente con el hombre” (Isaías 57,15). Comunicación sin embargo libre y soberana: la da sólo a quien El quiere y elige. Siendo eterno interviene poderosamente en el tiempo y en la historia, revela su designio misterioso y salva, realizando su obra según su voluntad, sin que nadie pueda impedirlo, haciéndose reconocer como el Único (cf. Isaías 43,1-15). Por eso el hombre ha de confesar que Sus caminos son santos (Salmo 77,14); y un día habrá de orar: “que tu nombre sea santificado, que tu reino llegue, que tu voluntad sea cumplida” (Mat. 6,9-10)⁵.

Con la revelación de la Trinidad y la obra salvífica de Cristo, el misterio de comunión con Dios aparece en una nueva luz expuesta ya en el capítulo I de la Constitución. Siguiendo las líneas que más interesan a esta parte del documento, podemos sintetizarlo brevisísimamente así: en Dios la Vida es conocimiento y amor de sí. El, según su designio, revela su conocimiento y comunica su amor por Cristo y el Espíritu Santo, en la Iglesia. En ésta el hombre, conocién-

4 En ello se encuentra paradójicamente su más profunda verdad, pues la trascendencia de Dios es lo que le hace ser más íntimo al hombre que lo que le es a éste su propio ser creado, y la comunicación de Dios es lo que permite al hombre superar los límites de la finitud, o sea de la profanidad, y del pecado, es decir, de la finitud humana voluntaria y libremente introducida o ratificada por la voluntad del hombre.

5 Dios es santo y santifica a aquel a quien comunica su vida. El lenguaje de la revelación se reviste de múltiples y variadas figuras para expresar los diversos aspectos de esa libre comunicación de vida divina. Dios *elige*, *llama* y la vocación se anuda en Alianza; separa, purifica, *consagra* para sí un Pueblo; lo hace suyo, su propiedad, su pertenencia, su heredad; lo compra, lo adquiere, lo rescata, lo redime, lo *libera*; lo construye, lo edifica, lo planta, lo *cultiva*, lo conduce, lo pastorea; *habita* en él como en un templo; *convive* con él, pone en él su tienda, lo invita a su banquete; lo constituye como su *hijo*, su familia, su servidor; lo une a sí como a esposa pura y fiel; hace de él su *reino*. El Dios viviente y personal se comunica por el impulso, por la fuerza de su amor, que es su primer don, a ese soplo o espíritu de Dios se le apropia particularmente el nombre de santo: es el Espíritu Santo (Isaías 63, 10; Sabid. 1, 5: 7, 22: 9, 17; Salmo 51, 3), principio de comunicación divina, de vida y fecundidad. Para comunicarse al hombre que es “carne”, débil, mortal. Dios lo ha de proteger con sus alas, o esconder, o *cubrir con su sombra*. O bien Dios mismo ha de *velarse*, manifestarse a través de la nube, o de la oscuridad, o hacerse presente, oculto en su tienda.

dolo y amándolo, participa de su Vida. Eso es esencialmente la santidad.

Pero la enseñanza de los capítulos V-VIII, apoyada de continuo en el tema de la santidad, plantea dos interrogantes principales:

1º: la comunión de vida con Dios, la santidad ¿se realiza únicamente en el orden espiritual, interno, o alcanza también a lo corporal y externo?

2º: la comunicación de Dios, ¿la efectúa sólo Dios? ¿Cabe en ello una cooperación de la creatura? Aquí se toca —tal vez en su punto crucial— la dificultad del pensamiento protestante frente a la concepción católica de la Iglesia y de la Virgen María.

1. La santidad ¿alcanza a lo corporal?

El primer problema, aunque nunca directa ni explícitamente planteado ni resuelto, se muestra subyacente a muchos temas, todo a lo largo de la Constitución. Según las diversas perspectivas desde las que implícitamente se introduce, parece recibir cuatro respuestas distintas pero coordinables:

El misterio como comunión con Dios se realiza en el tiempo en el plano *espiritual* e interior. La Constitución calla respecto al orden corporal. Esta parece ser la perspectiva dominante en la primera parte del capítulo I⁶.

Sin embargo, por la unidad del *hombre*, la santidad se extiende al compuesto humano y a todas sus acciones humanas, personales. De este modo toca y es tocada por lo corporal, lo exterior: se construye una comunidad sobrenatural visible y externa; el cuerpo con sus vicisitudes entra en el misterio de salvación y los sacramentos extienden sus efectos hasta él; por su acción virtuosa el cristiano introduce una realidad, un orden y un dinamismo nuevo en el mundo humano, fuerza capaz aún de orientar y dar sentido final histórico al movimiento del universo; también por la acción cristiana la creatura corporal es asumida para un culto espiritual como obsequio racional. Esta concepción que da a la Iglesia su inserción en el mundo, es una base principal de la doctrina conciliar, sobre todo en cuanto mira a los aspectos empíricos de la Iglesia (capítulos II-VI).

Cuando la santidad del género humano sea consumada y no haya ya más tiempo, la *creatura corporal* será intrínsecamente renovada y librada de la servidumbre de la corrupción participando de la libertad de los hijos de Dios, pero esta renovación comenzó ya real-

⁶ Cfr. nota 1; ver los últimos párrafos de dicha cita.

mente con la resurrección de Cristo. Esta visión es la del capítulo VII de la Constitución.

Mas ya antes, en nuestra propia historia, la santidad restablecida en su fuerza y orden original, domina *la acción y la eficiencia corporal* con una nueva virtualidad que la hace instrumento apto del espíritu santificado; esto ocurre principalmente en dos casos privilegiados: la Virgen Inmaculada, nueva Eva, que concibiendo al Verbo en su corazón, por el Espíritu Santo lo concebirá también en su seno, y en Cristo, nuevo Adán y cabeza del género humano, durante los días de su carne. Este aspecto se implica, algo más oscuramente que los otros, en el capítulo VIII.

2. La cooperación humana a la comunicación divina

La participación de lo divino en el hombre puede considerarse en un doble plano: como don de Dios puramente *recibido en el hombre*, o como don por el cual el *hombre mismo actúa* y obra. En el primer aspecto es don y acción de solo Dios, en el segundo es igualmente, y en cierto sentido aún mayor, don de Dios, pero es acción de Dios y también del hombre⁷.

El hombre interviene así en la propia santificación, actuándola vitalmente y cooperando a su nacimiento y crecimiento, principalmente mediante la fe y el mérito. ¿Pero puede cooperar a la verdadera santificación de otro? Dios, que está más allá de toda creatura ¿admite la cooperación de ésta para comunicar su propia vida?

Que Dios se comunica puede ser entendido de dos maneras: de El como *objeto*, Dios que se pone al alcance, se da a sí mismo; o de El como *agente*, como principio activo de comunicación, Dios que por su acción ofrece o hace alcanzar lo que El quiere comunicar.

De la primer manera Dios, comunicándose como objeto de conocimiento y amor, comunica la participación de su propia naturaleza y vida divina, y esto es la santidad en su sentido más ceñido, más formal. Pero Dios puede comunicar como objeto también otras cosas que no son El, y que sin embargo conducen y ayudan a la comunicación de Sí o que de ésta resultan. Estos objetos cooperan a la comunicación de Dios, son santificantes, pero en un sentido más lato, sólo *dispositiva*, o *completivamente*, consecuentemente.

⁷ A veces se llama a lo primero, santidad "óntica" u "ontológica", a lo segundo, santidad "moral". Esta división no parece muy conveniente; pero si se la toma, hay que tener en cuenta que a la santidad así llamada "moral" se la puede considerar como don de Dios, que incluye entonces la misma acción humana, o sólo en cuanto acción humana, es decir, operación libre sometida al poder del hombre.

De la otra manera, Dios como agente, es decir en su acción eficiente santificante, ¿admite cooperación de la creatura para santificar a otros? En la santificación *formal* en sentido más estricto, sólo y exclusivamente El puede actuar como causa principal, no es posible allí acción creada ninguna⁸. Cabría únicamente, al menos según alguna escuela teológica, una cooperación de la naturaleza humana de Cristo y de los *sacramentos*, como instrumentos a través de los cuales obra la virtud divina. Pero en referencia a la santificación, tomada en un sentido más extenso, toda la revelación testifica que Dios ha llamado a una amplísima e íntima cooperación con El: elige, toma y envía a los hombres como *ministros y servidores* suyos⁹; más aún: se asocia una *comunidad*, para comunicarse en ella y por ella.

Esto requiere una explicitación, dada la importancia que asume en la obra salvífica de Cristo, en la cual, en efecto, se dan plenamente los tres modos de cooperación antedichos: sacramental ritual, ministerial y de asociación comunal. Pero la última es la principal, raíz y fundamento de las dos primeras: sin comunión de fe, es decir sin la fe de la Iglesia, no sería operante el rito sacramental; sin comunión de fe y caridad, es decir, sin caridad en la Iglesia, no tendría sentido la función ministerial. Requiere una explicitación, sobre todo, porque el contenido dialéctico de la noción de comunidad, no se deja captar fácilmente. Cuatro aspectos interesa destacar aquí:

a) En una comunidad unos miembros pueden ser principio o razón determinante de otros. Por ejemplo, en la familia, los padres lo son de los hijos; la amistad o el matrimonio de un miembro puede llevar a la incorporación de otras personas antes extrañas, por ejemplo, los parientes políticos. Pero los que son incorporados por unos, se incorporan a todos; la comunidad los hace sus miembros y ellos hacen a la comunidad.

⁸ Lo que no implica imposibilidad de la presencia de la creatura. ¿Es posible que la creatura esté presente como principio de la acción divina formal e inmediatamente santificante? ¿Es posible, por ejemplo, que la Virgen María esté presente como principio universal de la acción beatificante, santificante y, proporcionalmente, de la creante? La respuesta habría que elaborarla a la luz de dos principios teológicos: que el Verbo procede de la creatura (*Summa* I. q. XXXIV a.3) y que la misión sigue a la procesión (*Summa* I q. XLIII a.1). En conexión con esto, e integrándolo a ello, se podría también entender y aplicar la doctrina cristiana neoplatónica de la "reverberación" o "refracción" de la luz divina. Pseudo Dionisio, Nomb. div. c. IV 697 B-700B; C.V. Jor. Cel. I, 121 B; III 1140 y 165 c; VII.

⁹ Es decir, como causas no instrumentales sino principales pero segundas, dependientes de Aquel a quien sirven. cf. Paulo VI *Alocución a la Comisión para la Revisión del Código canónico*, 20 de nov. de 1965: "Debemos sostener, en efecto, que no existe autoridad que no proceda de Dios (cf. Rom. 13, 1) y que todas las potestades de la Iglesia fluyen de Cristo, del que, asimismo dependen, de tal manera que el ministro sagrado o es solamente un instrumento de la potestad de orden o sacramental, o es causa segunda y "subordinada" de la potestad de jurisdicción; y por tanto, en nada se disminuye a Cristo Nuestro Señor..."; cf. *L'Osservatore Romano* (ed. castellana), XV, N° 687, pág. 6.

b) La comunidad implica una cooperación, ya como ayuda o servicio, ya como mutua complementación, y de este modo los unos son miembros de los otros.

c) La comunidad se ordena a un bien común. Pero esto debe ser bien entendido: hay bienes comunes, es decir de una comunidad, que no son participables directa, inmediata y personalmente por cada miembro de la comunidad. Son comunes de tal modo que no son simultáneamente personales, por ejemplo, el archivo Vaticano o el poder ministerial en la Iglesia; estos son bienes comunes útiles y como tales tienen siempre razón de medio. Hay otro tipo de bien común que es simultáneamente bien personal de cada miembro. En este caso hay posesión común y juntamente personal, pero de tal modo que sin la común no puede existir la personal, y ésta a su vez realiza y perfecciona a la primera. Por ejemplo el orden y la verdad resultantes del poder de gobierno y magisterio. Cuando un bien es poseible en común y además personalmente por los miembros de la comunidad, constituye bien común no sólo el *objeto bueno* en sí, sino también la *participación de él* por los miembros y además la *comunidad en la participación*. Estos dos últimos puntos se explican. La comunidad posee en común un bien cuando una parte al menos lo posee también personalmente; es propio de tal comunidad procurar extender la posesión personal a aquellos que no la han alcanzado. La comunión en la participación es también un aspecto nuevo: es distinta la admiración de un mismo paisaje por dos personas que participan de él separadamente o por dos juntos en comunión, dos amigos, una pareja de novios. Retomando los ejemplos anteriores sería bien común: el orden o la verdad resultante del gobierno en la Iglesia; que muchos y a ser posible todos participen de ese orden y que, unidos en común, se complazcan en él¹⁰.

De allí que la comunidad ejerza siempre una cierta "mediación":

—el bien debe ser de la comunidad para que pueda ser personal, es decir, sólo se obtiene *en* común unidad;

—sólo en comunidad se puede participar de él en *comunidad*;

—cuando la comunidad lo posee, *por* ella se extiende a otros miembros.

d) Según resulta de lo anterior, la comunidad constituye una plenitud o "pleroma" del bien común poseído.

Como la vida trinitaria de Dios es *comunional*, así también lo es su *comunicación*. El misterio escondido en el Padre no es sólo la unión de los hombres a Cristo, sino la *unidad de los hombres* en la unión a Cristo: Dios "desde el principio de la historia de la salvación no eligió a los hombres como individuos sino en cuanto miem-

10 Sobre la noción de bien común, cf. *Gaudium et spes* N° 28 y paralelos.

bros de una comunidad" (*Gaudium et spes*, Nº 32), los quiso "santificar y salvar no individualmente (*singulatim*), al margen de toda conexión mutua, sino constituidos en un pueblo" y en un cuerpo, cuya cabeza es Cristo (9) (cf. *Ad Gentes* Nº 2), de modo que dependiendo todos del Hijo, dependen también unos de otros, unos sean razón y causa de los otros, miembros unos de otros¹¹.

La obra salvífica de Cristo se puede considerar desde dos puntos de vista, no opuestos sino complementarios: se la puede mirar en cuanto obra personal de Cristo —y es su aspecto más formal, más esencial—, o se la puede ver en el hecho histórico concreto, con una visión más integral. La Constitución se pone predominante y casi exclusivamente en la segunda posición.

La obra de salvación se realiza por el Verbo Encarnado, hecho hombre; y ser hombre, para la concepción hebrea (que intuye aquí una profunda verdad), es ser miembro de una comunidad; el hombre aislado no existe¹². El Cristo solo no existe: nace y vive en una comunidad que El funda. Lo paradójico de esta afirmación se explica por el modo de anticipación de las realidades futuras que el Eterno realiza en la historia salvífica.

Cristo salva por la redención, pero esta no la efectúa sino por la encarnación en la descendencia de Adán, por la cual entra en la *comunidad humana*, caída en la culpa. Pero Cristo, santo y sin pecado, viene a liberar de su culpa a los hombres; por eso nace en una *comunidad santificada*, de un pueblo elegido, de un "resto" humilde, pobre y fiel, de una mujer inmaculada.

Desde su concepción se inserta en una comunidad santa, es decir de comunión con Dios por la fe y la caridad, y sin embargo El es el autor de esa santidad, por su misterio pascual. Este es el vértice que divide no sólo los tiempos sino todo el orden de la creación que es renovado. Antes de El, pero siempre en previsión y en orden a El, el Espíritu Santo, que es el impulso, el amor, el don, el poder, el dedo del Padre, forma la comunidad de comunión en la vida divina, desciende a la que es plena del favor de Dios, la cubre con su sombra y obra la encarnación (Luc. 1,35); conduce a Cristo (Luc. 4,1 y 14), lo unge y obra por El (Luc. 3,22; 4,18; 11,20; Act. 10,38) y mueve a todos los que por la fe y la caridad se le unen: Isabel, Juan Bautista, Simeón, etc. (Luc. 1,41 y ss.; 2,25 y ss.). Pero llegada la hora, por la muerte y la resurrección, la humanidad del Salvador queda constituida como la *fuentes* del Espíritu Santo para la vivificación del hombre y renovación de toda creatura. Cristo el Señor, obrará ya por el Espíritu que vivifica su cuerpo. En el propio

11 Esto lo hace patente el carácter *sapiential* del arcano consejo de la Bondad de Dios (2), el carácter *orgánico* del Cuerpo de Cristo (7), el carácter *arquitectónico* de la ciudad que está en Dios (6), el carácter *social* del Reino (8 y 5).

12 Cf. E. Jacob *Théologie de l'Antien Testament*. Paris-Neuchâtel, 1955, pág. 31.

misterio pascual, la comunidad pre-formada por el Espíritu Santo en vista de la redención, mediante el sacramento del cuerpo del Redentor del que mana ahora el Espíritu, participando de El por su comunión de vida, queda constituida como cuerpo de Cristo; su común unidad es ya el efecto, la "res" del sacramento pascual de Cristo.

El Pueblo de Dios que prepara la venida de Cristo, y especialmente la Virgen María en el "Fiat" de la Anunciación, ejercen una verdadera *mediación* entre la humanidad y Dios. Pero desde el momento de la encarnación, Cristo es el único mediador; El, que es justicia, redención y santificación de Dios, es el Jefe y Cabeza de la humanidad, y el bien común intrínseco de ésta. Pero no lo es sino por medio de una parte, de una porción justa y santa, que es su comunidad. Cristo vive *en* ella; por eso sus actos, los misterios de su vida, son también *de* ella. Cristo los obra en cierto modo *con* ella, por eso también en cierto modo son integrados *por* ella.

Entre los misterios salvíficos el central es el misterio pascual. Por él Cristo, *ante el Padre*, merece la redención humana, satisface por todos los pecados del mundo y se ofrece en sacrificio. Ante Dios es, para la humanidad, el único Mediador, Redentor y Sacerdote válido, necesario y suficiente por sí mismo. Pero su acto propio y personal es puesto en comunión con su comunidad¹³. Por eso, en cuanto mira a los hombres, ella se lo apropia, a ella le pertenece.

De modo que, entrando en ella, todos los hombres participarán de ese mismo acto redentor, como de un bien intrínseco a la Iglesia, desde su misma realización, y participarán en una comunión, también dada desde el principio.

La Iglesia con la presencia física del Redentor, participa y se constituye por un bien común intrínseco, que participa y recibe también como comunal. Ese bien lo posee una parte, la principal de la Iglesia, pero debe extenderse a todos los hombres, para lo cual es organizada como "institución" de salvación con instrumentos adecuados: los sacramentos como ritos y el ministerio. Estos sólo son órganos de una sociedad o comunidad que de algún modo los antecede.

Los sacramentos y ministerios instituidos congregarán la Iglesia como comunión. Esta comunión a su vez hará más lúcido el signo que es la Iglesia visible y dará mayor eficacia al ministerio enviado a dilatar el Reino hasta los confines del mundo. Completado el tiempo desaparecerá por fin la Institución para dejar lugar sólo a la plenitud de la comunión.

En resumen podemos considerar así la cooperación comunitaria a la comunicación de Dios:

¹³ Quedará a los teólogos discutir y determinar de qué modo la Iglesia y especialmente la Virgen María cooperan a la redención, ya sea integrando o aceptando el acto de Cristo, ya sea mereciendo, satisfaciendo u ofreciendo con sus propios actos personales en unión con Cristo.

- a) Dios sólo se comunica *en* una comunidad y de modo *comunional*;
- b) En esa comunidad unos son razón y causa de los otros y los unos miembros y cooperadores de los otros;
- c) Ella es plenitud de Cristo;
- d) Cristo encarnado entra como Cabeza y bien común de una comunidad, constituida en vista de la redención. Vive los misterios de su vida en ella, son por eso de ella, y con ella;
- e) En el misterio pascual la comunidad ya formada es el fundamento que constituye, por virtud de Cristo, su cuerpo y su Iglesia;
- f) Esta posee en común el bien de la redención, pero comprende sólo parte de los hombres y debe extenderse a todos;
- g) Para ello como comunidad debe poner en contacto a los hombres con los actos salvíficos de Cristo, tal como históricamente fueron realizados, es decir, en ella y con ella; y a ese efecto es dotada de órganos institucionales: sacramentos y ministerios;
- h) Como comunidad: funda la participación en común del bien que es la salvación; hace operantes, fecundos a los ministerios y sacramentos de que es dotada;
- i) Como comunión: funda la participación comunional del bien que es Cristo;
- j) "Completa" la pasión de Cristo y también su mérito y su culto¹⁴.

3. La santidad de la Iglesia

SANTIDAD Y UNIDAD

La santidad es unión a Dios y unidad de los hombres. Pero la comunión con Dios es causa y razón de la unidad de los hombres; aunque ésta pueda ser medio y camino para profundizar a aquélla; paralelamente al modo en que el amor de Dios es causa del amor al prójimo, aunque éste puede acrecentar a aquél.

Sin embargo, la unidad de la Iglesia como Institución, "*congregans*", es causa de la santidad de la Iglesia como Comunión, "*congregata*".

¹⁴ Si se considera la redención históricamente, como realizada en una comunidad, la distinción de redención objetiva y subjetiva, parece excesivamente rígida: la comunidad y los sacramentos entrarían, en un aspecto, bajo la redención subjetiva y, en otro, bajo la redención objetiva. La distinción de redención "in causa" o "in effectu", que incorpora toda la flexibilidad de la causalidad mutua y subordinada, parece mucho más dúctil como instrumento de trabajo.

SANTIDAD DE LA IGLESIA PEREGRINA

Es santo todo lo que la Iglesia recibe de Dios que opera, ya solo, ya con el hombre, por ejemplo, el carácter sacramental, la gracia santificante por un lado, los actos de virtud por otro.

La Iglesia es indefectiblemente santa respecto al bien común universal, por ser éste obra infalible de Dios, ya de El solo, ya de El operando con el hombre. Por ejemplo, es indefectible la institución sacramental, la fe de la Iglesia, y por tanto, los actos magisteriales definitivos, la caridad de la Iglesia, etc.

Es defectiblemente santa respecto al bien común particular o al privado *en cuanto depende del hombre*. Por ejemplo, el uso de los sacramentos, del carácter, de los carismas, el ejercicio de los ministerios o servicios, los actos de las virtudes.

4. La defectibilidad en la Iglesia



La defectibilidad de la santidad de la Iglesia se muestra en dos planos.

Uno de defección directa por el pecado. La Iglesia no es sólo comunidad de redimidos, sino también comunidad redentora en el tiempo. En la medida en que lo es, abraza e incorpora de algún modo a los hombres pecadores para hacerlos llegar paulatinamente, a través del tiempo y la paciencia, a la comunión divina, y progresar luego en ella hasta la consumación¹⁵. Sus miembros, en cuanto no alcanzan o no permanecen en comunión con Dios, son manchados por el pecado; y en ellos *lo es la Iglesia* privada de bienes particulares; pero el pecado no priva del bien común ni mancha a la Iglesia como tal, que conserva su comunión. La Iglesia es siempre santa, pero lleva siempre en su seno a pecadores, en los cuales debe purificarse¹⁶.

Otro plano, de defección indirecta por debilidad. La santidad o comunión es el principio interior vivificante de la acción ministerial, de los servicios, obras, instituciones, usos y costumbres del pueblo cristiano. La debilidad de la santidad interior permite que éstos

15 "En efecto, el neo-converso emprende un camino espiritual por el que... pasa del hombre viejo al hombre nuevo y perfecto en Cristo... Este paso que lleva consigo el progresivo cambio de sentimiento y costumbres... debe desarrollarse poco a poco en el tiempo..."; *Ad Gentes* N° 13; Cf. también Nos. 6, 8 y 19.

16 Cf. N° 8, La Iglesia es manchada por el pecado en sus partes "materiales" no en sus partes, "específicas". Sobre la distinción de partes "materiae" y "speciei" cf. Aristóteles, *Met.* L. 5, cap. 24; sobre su aplicación a la política cf. St. Tomas, *Com. a la Pol.*, de Arist. L. 1, lec. 1.

sean defectuosos, desadaptados, envejecidos, por lo cual el Espíritu Santo realiza continuamente en la Iglesia una obra de renovación, ante todo interior pero necesariamente también exterior¹⁷.

5. La figura de este siglo que pasa

La Iglesia lleva consigo una defectibilidad más honda y radical. Peregrinando en este mundo entre las creaturas que gimen y se agitan en dolores de parto esperando la revelación de los hijos de Dios, se reviste de una santidad verdadera pero imperfecta. Hasta que no sean creados el cielo nuevo y la tierra nueva en los cuales habita la justicia, la Iglesia en sus sacramentos e instituciones que pertenecen al tiempo, llevará la figura de este siglo que pasa (48).

¹⁷ Cf. por ej., Ad Gentes N° 19.

II. MARIA, VIRGEN MADRE DE DIOS, EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

(Capítulo VIII)

1. La temática

EL MISTERIO Y LA MUJER

El capítulo VIII de la Constitución se abre con un Proemio que ubica el tema a desarrollar y declara las intenciones conciliares.

Dios, el Padre, para realizar su arcano consejo de sabiduría y bondad, el Misterio de salvación, “envió a su Hijo, nacido de una mujer” (Gal. 4,4), “encarnado de María Virgen por obra del Espíritu Santo” (Credo de la Misa Romana). Este Misterio, el mismo y único Misterio de Dios, se revela y continúa en la Iglesia.

Por eso en ella los fieles, en unión con Cristo y en comunión con todos sus santos, deben venerar la memoria “en primer lugar de la gloriosa y siempre Virgen María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo” (Canon Misa Romana, cf. nº 52).

Queda así delimitado el tema y la intención conciliar: en una exposición doctrinal acerca de la Iglesia, *en la cual el Divino Redentor obra la salvación*, el Concilio quiere iluminar por una parte *la función (munus) de la Virgen en el Misterio*; por otra, *los deberes (officia) de los hombres hacia Ella* (54).

LOS TEMAS PRINCIPALES

El Misterio, en el que culmina el orden de la creación entera, es misterio de *santidad*, de comunicación, de comunión con Dios y los hombres. Por la *santidad* la mujer predilecta tiene en él una función cardinal, unida a Dios y solidaria con los hombres. Redimida de un modo más sublime en consideración de los méritos de su Hijo, estrecha e indisolublemente unida a El, cooperando por la fe viva al designio de Dios, es enriquecida con el cargo y dignidad de *Madre del Hijo de Dios*, entrando así en íntima relación con el Dios Trino:

hija de predilección del Padre, y santuario del Espíritu Santo. Por este don de gracia eximia se halla muy por encima de toda creatura celeste y terrestre (66).

Pero al mismo tiempo Ella se halla apretadamente unida con los hombres a salvar, no sólo por la común descendencia de Adán, sino sobre todo por la caridad, por la que coopera a que nazcan en la Iglesia. Es pues en ésta una *Madre amantísima*, un miembro eminente y totalmente singular, su prototipo y modelo en la comunión con Dios.

Toda la exposición conciliar, siguiendo el título del capítulo que responde bien a la materia tratada, puede resumirse en dos o tres palabras: Virgen y Madre, Madre de Dios y Madre de los hombres.

El concepto de virginidad, en efecto, reencuentra todo el vocabulario de la santidad: pureza, integridad e incorrupción, firmeza orientación y apertura a Dios. El de madre, a su vez, se recubre de las ideas de fecundidad, comunicación, cooperación, solicitud, cuidado y confianza.

Esos términos recapitulan así los temas principales del capítulo sobre María:

- Participación y comunión de vida divina por la santidad y virginidad;
- Maternidad divina y unión a la vida del Hijo;
- Cooperación maternal en la Iglesia, como miembro, tipo y modelo suyo.

Todo lo cual pone a María en el corazón del Misterio. Pero no por un mismo título, pues entre los tres temas hay uno central del cual derivan los otros: María Madre de Dios.

LA PREDESTINACIÓN DE LA MADRE

En el Misterio del Eterno Padre el Verbo Encarnado ocupa el lugar central (2); pero desde toda la eternidad, juntamente con la encarnación del Verbo, María fue predestinada como Madre de Dios (61; 56). Mas también determinó el Padre comunicarse en una comunidad, convocar en la santa Iglesia a los que creen en Cristo (2); entre los cuales la primera es María. Ella es pues al mismo tiempo la Madre del Salvador, plenamente unida a Dios, y el primero y más perfecto miembro de su comunidad de salvación. Ocupa, en el Misterio, un lugar privilegiado junto a Cristo y en orden inmediato a El.

Fácilmente surge la inclinación a prolongar esta visión más allá de los datos textuales, considerando a María en la raíz y origen de

la obra sapiencial y arquitectónica de Dios¹⁸, y por tanto, como un principio o causa en cierto modo, subordinadamente, universal.

2. *María en la economía de la salvación*

La Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento y la Tradición proponen a nuestra contemplación la figura de la Madre del Salvador, que van mostrando progresivamente de un modo cada vez más claro (55).

Para seguir las líneas principales señaladas por el Concilio, conviene tener presente que el pensamiento hebreo con gusto pone al comienzo de la historia de una colectividad una persona, por la cual explica los caracteres y el destino de dicha comunidad; a su vez el estilo profético fácilmente, hablando en un sentido colectivo, mira juntamente a una persona individual.

LA MADRE DEL MESÍAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Las líneas principales por las que la Constitución comienza a desarrollar el tema son dos que se entrecruzan, se encuentran en la concepción virginal de Cristo y progresan luego fundidas entre sí: la maternidad de la mujer, la comunidad santa.

Primero, el tema de la *Mujer Madre*. Los documentos primitivos tal como en la Iglesia son leídos y bajo la luz de una ulterior y plena revelación son entendidos, poco a poco van presentando cada vez más claramente la figura de una mujer, la Madre del Redentor. Esta es proféticamente esbozada en la promesa de la victoria sobre la serpiente. "Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente... Yo pondré una hostilidad entre tí y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El te aplastará la cabeza y tú lo herirás en el talón" (Gén. 3,15). Ella es la *Virgen* que concebirá y dará a luz un hijo, al que se le dará el nombre de Emmanuel (Is. 7,14; cfr. Miq. 5, 2-3; Mt. 1, 22-23).

En seguida se introduce el tema de la *comunidad*. La Virgen, nueva idea presentada mediante la cita de Isaías, por su virginidad misma está abierta a la acción de Dios. Ella forma parte y está en primer plano en el verdadero pueblo de la Alianza, el Resto puro,

18 Por lo que la liturgia la llama *Sabiduría y Ciudad*.

que El se reservó, los *humildes* y *pobres* del Señor que esperan de El la salvación y tienen disponibilidad para recibirla¹⁹.

Pero no sólo forma parte del pueblo de Dios: Ella misma es la *hija de Sión*, el Israel ideal, la comunidad amada de Dios. En Ella se cumplen los tiempos y se instaura una nueva economía, cuando el Hijo de Dios tomó de Ella la naturaleza humana para liberar al hombre del pecado por los Misterios de su Carne (55).

EVA Y MARÍA

Pero María —como con razón estiman los Santos Padres— no es utilizada de un modo meramente pasivo, sino que libremente habrá de cooperar a la salvación humana. Para mostrarlo la Constitución introduce un paralelismo entre Eva y María, citando palabras de los Padres, de quienes lo toma, especialmente de San Ireneo. Conviene considerarlo brevemente aquí, ubicado en su contexto. Para San Ireneo la obra de Cristo es una *recapitulación*, pero este término adquiere matices distintos:

a) Cristo verdaderamente se ha hecho carne, recapitulando, es decir, reasumiendo en sí la naturaleza que le había precedido.

b) Haciéndolo así recapitula, es decir, se constituye en *cabeza* y centro de unidad de todas las cosas: siendo, como Verbo, cabeza de toda la creación, de un nuevo modo se hace cabeza del género humano al hacerse cabeza de la Iglesia.

c) Más aún, como cabeza recapitula porque *retoma*, recomienza la obra de Dios quebrada en Adán, pero de un modo nuevo y superior. Por eso todos los elementos de la Caída, han de encontrarse necesariamente en la Redención: “Del mismo modo que Adán, el pri-

¹⁹ Sophonías 3, 12-13 “Yo no dejaré subsistir en tu seno más que un pueblo humilde y pobre, el cual sólo en el nombre de Yahvé buscará refugio, el resto de Israel. Ellos no cometerán más iniquidades, ni dirán más mentiras; no se encontrarán en sus bocas lenguas engañosas. Ellos podrán apacentarse y reposarse sin que nadie los inquiete”. La continuación de este texto es presentada así por R. Laurentin en su precioso tratadito de Teología Mariana: “*Court traité de Theologie Mariale*, París, 1953:

Anuncio de Sofonías a Israel
Sophonías 3, 14-17:
Alégrate
Hija de Sion...
El Rey de Israel, Yahvé
está en tí
no temas, Sión...
Yahvé tu Dios
está en tu seno

Anuncio del Angel a María
Luc. 1, 28-33:
Alégrate
Llena de gracia
El Señor
está contigo
no temas, María.
He aquí que
concebirás en tu seno
y darás a luz un hijo
y le pondrás el nombre de
“Yahvé Salva”. El reinará...

como valiente Salvador

mero creado de la tierra no cultivada y aún virgen, tuvo su substancia y su formación de la mano de Dios, es decir, del Verbo de Dios... así el Verbo mismo, tomando su existencia de María, que era siempre virgen, tuvo una generación que recapitulaba a la de Adán²⁰. Hecho hombre de una mujer, aplasta la cabeza de la serpiente²¹: "el enemigo no hubiera sido legítimamente vencido si no hubiese nacido de mujer el hombre que lo venció. En efecto, por la mujer él dominó sobre el hombre al principio. Por lo que el Señor se declara hijo del hombre, recapitulando en él al primer hombre... a fin de que, del mismo modo que por un hombre vencido la muerte descendió a nuestra raza, así, de nuevo, por un hombre vencedor nosotros subamos a la vida"²². "Dios recapitulando en sí al hombre creado en el origen, ha matado al pecado, evacuado la muerte, vivificado al hombre"²³.

Este aspecto de la recapitulación como recomienzo, renovación de la obra de Dios mira principalmente a la *redención*, aunque suponiendo los aspectos anteriores, los cuales, el primero especialmente, miran inmediatamente a la *encarnación*.

En este contexto se inscribe el paralelismo entre Eva y María, destinado a mostrar la cooperación activa de ésta a la encarnación del Verbo.

Eva, mujer y virgen, por su infidelidad y desobediencia a Dios, es causa de la muerte. Y se podría agregar: será madre de vivientes por obra de varón, sólo según la carne, perdiendo la virginidad.

María, mujer y virgen, por su fidelidad y obediencia, será causa de salvación para Ella y para todo el género humano. Y será madre de los vivientes, por Dios, según el espíritu, conservando su virginidad.

El segundo paralelismo, *la maternidad de la mujer*, que es el aspecto más desarrollado por la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento, y que da su pleno sentido a la figura de María, se inserta también aunque menos destacadamente, en la Constitución, insinuando una orientación en un sentido nuevo: "*quiso Dios que así como la mujer contribuyó a la muerte, también ella contribuyese a la vida. Esto vale de un modo eminente de la Madre de Jesús*" (56). Toda la maternidad, la acción y la presencia femenina en la historia de la salud, la de las que salvan a Israel (Débora, Judith, Esther, etc.), la de las mujeres de quienes desciende el Cristo y con las que se teje su genealogía (Mateo 1, 1-16), que intervienen en los misterios de su infancia (Isabel, Ana), que lo siguen en su vida pública y lo ayudan con sus bienes (Lucas 8, 1-3), que asisten a su

20 Adversus Haereses, III, 21.

21 Ibidem, IV, 40, 1.

22 Ib., V, 21, 1.

23 Ib., III, 18, 7.

muerte en la cruz (Lucas 23, 27-31; Marcos 15, 40-41), que son testigos y nuncios de su resurrección (Mateo 28, 1-10; Lucas 24, 1-11, etc.), toda es como resumida, completada y realizada de modo pleno en María. La maternidad y la mujer, su condición, su acción y su presencia femenina, es así retomada, restaurada, renovada por la recapitulación de Cristo.

LA VIRGINIDAD

Pero el paralelismo destacado por la Constitución se basa principalmente en la virginidad y la fe²⁴.

María por su inmaculada concepción, que retoma y renueva el plan original del Creador, es hechura de Dios, toda santa, pura y limpia de pecado, plasmada por el Espíritu Santo, formada nueva creatura (56). Es la tierra virgen que tomará la mano del Padre para modelar el Cuerpo de Cristo, nuevo Adán. Es la criatura virginal, fresca y joven, que juega todo el tiempo en su presencia haciendo sus delicias (Prov. 8,30), el objeto de toda su complacencia (Lc. 1,28). En Ella la inocencia y frescura²⁵ de la carne es signo de otra indivisión e incorrupción: las apetencias sensibles totalmente sujetas al alma espiritual; ésta, a su vez, totalmente unida a Dios. Como en Dios, el Padre concibe al Verbo engendrándolo como Hijo, así por la adhesión de la fe, María concebirá al Verbo en el espíritu y lo engendrará en el cuerpo como su propio Hijo.

Unida ya personal, espiritual y corporalmente, al Verbo Encarnado, su virginidad es un signo nuevo. Por eso el Hijo al nacer no la disminuirá sino que la consagrará (57). Es el símbolo no ya de la tierra virgen del Paraíso primero, sino de la Tierra Nueva, de la creación restaurada, liberada de la servidumbre de la corrupción.

24 En el pensamiento hebreo Dios es autor de la vida; la muerte entra por el hombre. Sobre ese fondo se verá más tarde el nacimiento virginal como un "signo" de la irrupción de Dios en el mundo, de la realización de su Promesa. Pero subyacente al pensamiento de muchos Padres hay también un ensamble de otras ideas, que se pueden coordinar así, prescindiendo de su desarrollo cronológico: el alma, en cuanto accede al espíritu, sin corrupción suya alguna, concibe la verdad o la palabra; el cuerpo en cambio concibe por obra de la carne con desgarramiento de la carne, lo que es su signo propio. La división, la corrupción, es el símbolo de la caducidad, la muerte. La integridad, en cambio, o indivisión, la incorrupción, lo es de la permanencia y de la inmortalidad. La virginidad tiene una doble faz: por una mira a la integridad y a la incorrupción corporal; se vuelve por la otra hacia el Uno, que es el Bien y la Verdad; tiende así a la verdad del Amor y el amor de la Verdad. Y semejante a El participa de su fecundidad, concibe de El.

25 Summa Theologica, II - II, 152, 1.

LA MEDIACIÓN

La Constitución presenta la escena del diálogo del Angel mensajero de Dios, con María, insinuando la situación de *Mediadora* de ésta: por una parte, representante del género humano, "Hija de Adán", es decir, enraizada en la humanidad que había de ser salvada, y término de una línea de mediadores; "mujer", por la que vendrá la victoria prometida, flor de un pueblo elegido y sacerdotal, "Hija de Sión". Por otra parte, objeto de la complacencia de Dios, llena de gracia, "colmada desde el primer instante de su concepción de los esplendores de una santidad totalmente única". Así en ese acto Dios pide que Ella dé libremente su consentimiento, "que es esperado en nombre de toda la naturaleza humana"²⁶.

LA FE

Su consentimiento es un acto de fe y de profunda adhesión al misterio salvífico de Dios que contiene una triple virtualidad: diciendo "He aquí la esclava del Señor, que se haga en mí según tu palabra" abraza la voluntad salvífica de Dios de todo corazón y no detenida por ningún pecado (56).

Juntamente, por la comunión del acto de fe, "acoge en su corazón y en su cuerpo al Verbo de Dios" (53), "asintiendo a la palabra divina es hecha Madre de Jesús" (56); así "creyendo y obedeciendo engendró en la tierra al propio Hijo del Padre y esto sin contacto de varón, a la sombra del Espíritu Santo, como nueva Eva que da, no ya a la antigua serpiente sino al mensajero de Dios, una fe no adulterada por duda alguna" (63). Este punto parece ser la clave de bóveda de la construcción teológica de la Constitución.

Por la comunión de fe viva con la voluntad salvífica del Padre y con el Hijo se consagra totalmente a la Persona y a la obra de Este para servir al misterio de la Redención bajo El y con El. Toma parte en los misterios de Cristo (66), se une estrechamente a la obra de salvación (53 y 58), como Madre (62 y *passim*), como generosa asociada (58 y 61), como obediente servidora (56, 61, 63), cooperando así a restaurar la vida sobrenatural de las almas (61, 53, 62, 63, 65)²⁷.

²⁶ Ib., III, 30, 1.

²⁷ Hay tres cimas de santificación en María: la Inmaculada Concepción, la Encarnación y la Asunción, a las cuales corresponden tres "incorruptiones": la virginidad antes del parto, la virginidad en el parto, y la incorrupción de la muerte o del sepulcro. La Encarnación según los Orientales produce una "purifi-

EL CAMINO DE LA FE

Su consentimiento es un acto virginal firme y perdurable (62), que en la adhesión de la fe alcanza una dimensión universal como la propia voluntad salvífica de Dios, con la que entra en comunión abrazando el misterio mismo del Padre. Este se centra en la Cruz. Por eso la fe, que es docilidad de virgen, tomará la forma de obediencia de sierva. Lo que es concepción de gozo, será alumbramiento de combate y sacrificio²⁸. De tal modo María reúne en sí y refleja las más altas exigencias de la fe (65). Esta fe, que es principio de fecundidad de lo alto, alcanza en Ella su máxima intensidad y su universal extensión.

Unida a los misterios de la vida de su Hijo, recibiendo, conservando y meditando la Palabra divina, no siempre comprendida (57), avanzará en la peregrinación de la fe, obediente como humilde sierva, hasta la hora de la Cruz.

Junto a la Cruz, presente al sacrificio de Cristo, la que es Virgen inmaculada, sin pecados propios por los cuales padecer, pura y totalmente acepta a los ojos de Dios, sufre con El, y El con Ella. Se asocia al sacrificio del Hijo con ánimo materno y consiente con amor a la inmolación de la Víctima que Ella había engrandado(58).

María toma parte, y parte activa y libre, en el sacrificio de la Cruz. La Constitución no precisa más y deja al trabajo de los teólogos el determinar los modos de esa participación en el misterio de la Cruz y de la Muerte Redentora de Cristo.

Finalmente María es dada como Madre al discípulo por el mismo Cristo que muere en la Cruz, con estas palabras: "Mujer, he ahí a tu hijo".

Nuevamente aquí la Constitución calla sobre el alcance del hecho, que deja al trabajo de los exégetas y teólogos. Queda todavía sin embargo en el documento un indicio orientador. Más abajo al comenzar a tratar de la Virgen y la Iglesia el texto sin ninguna in-

acción". Si se entendiera por purificación el unirse más a lo superior, a lo más noble, no habría dificultad ninguna en el término, pero eso no es el sentido más usual. No se puede poner en el momento de la encarnación una purificación del pecado, pues María es inmaculada desde su concepción. Sin embargo la encarnación puede producir en ella una cierta purificación en cuanto remueve una disimilitud. Por la fe de la encarnación María es "purificada" de una ignorancia. Pero aún más, la fe purifica el corazón, porque siendo esencialmente oscura, hace "salir", trascender, pasar más allá. De este modo la fe que alcanza un plano supremo de trascendencia en el momento de la encarnación, continúa desarrollándose y "purificando" a partir de ella, mientras va pasando por incompresiones (57) y progresando unida a los "misterios" de la vida de Cristo, para culminar por fin en el misterio por excelencia, el Misterio Pascual. La fe de la encarnación abraza así la venida de Jesús al mundo y su salida, el paso al Padre.

²⁸ Cf. S. Justino, Diálogo con Trifón, 100,5. Ver también Génesis 3,15 (no el v. 16); Is. 66,7 s; Juan 16,21; Apoc. 12,1; y también Romanos 8,22.

troducción previa, hablará de la *función maternal* de la Virgen hacia los hombres, como de cosa ya establecida, añadiendo que Ella no oscurece sino al contrario muestra el poder de la Mediación de Cristo que se entregó en redención por todos, en la Cruz. La palabra de Cristo es palabra de revelación: "He aquí tu Madre" señala, como "He aquí el Cordero de Dios" (Jo, 1,29,36,) una realidad del misterio de salvación que ha de ser reconocida: el Hijo es Jesús, y éste es ahora el discípulo, el hermano, el fiel a quien Jesús ama; el discípulo a su vez debe reconocer a María como su Madre.

3. La Virgen y la Iglesia

CRISTO, ÚNICO MEDIADOR

Puesto que único es nuestro Mediador, "el hombre Jesucristo, que se entregó a Sí mismo en redención por muchos" (I Tim. 2,5-6) la función maternal de María, su influjo salutífero (60), no es ni puede ser sino una función subordinada (62) a la de Cristo, que de ningún modo oscurece ni disminuye la única mediación de Este (60), nada quita a su dignidad y eficacia, nada le añade (62), pues ninguna creatura puede ser equiparada al Verbo Encarnado y Redentor (62). El materno influjo de salvación de María se funda en la mediación de Cristo y muestra su poder, depende totalmente y tiene de ella toda su fuerza, pues proviene de la sobreabundancia de los méritos de Cristo (60), y de ningún modo impide la unión inmediata del Cristo con los creyentes, sino que la favorece (60), ayudando a los fieles a unirse más íntimamente al Mediador y Salvador (62).

LA MATERNIDAD Y LA COMUNIÓN CON LA VOLUNTAD DE DIOS

La cooperación material de María a la salvación de los hombres, se funda en una *comunidad maternal* con la *voluntad de Dios* y con la *obra del Hijo*.

La salvación proviene como principio universal de la voluntad salvífica de Dios y es la realización del misterio, el Cristo total. El Salvador es Cristo; y cuando el hombre se incorpora a Cristo por la caridad entra en el misterio operante de salvación, en el reino

que crece, en la edificación de la Casa de Dios, realiza la obra de Cristo en la historia. Por eso enseña Cristo que su discípulo (Mt. 12,39) que oye la palabra de Dios y la guarda (Lc. 11,28) que hace la voluntad de Dios, ése es su hermano y su hermana, y su *Madre* (Mc. 3,35). Incorporándose a Jesús se une a la voluntad salvífica de Dios y extiende el Reino; coopera así a que Cristo sea formado en los que El engendra²⁹.

Lo que en el alma piadosa es maternidad particular de algunos miembros o comunión particular en la maternidad de la Iglesia, es en María maternidad universal de todos los que nacen en la Iglesia. El fiel, cumpliendo la voluntad del Padre como miembro de Cristo, obra particular, parcialmente, en la obra salvífica de Cristo. La Virgen, abrazando de corazón la voluntad salvífica de Dios en toda su dimensión universal y consintiendo a la Palabra divina, es hecha Madre de Jesús, comunicando con toda la vida redentora de Cristo (56), quien para eso es concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de María, para nacer y crecer por la Iglesia en los corazones de los fieles (65).

La fe de María que engendra a Jesús, es prototipo de la fe de los fieles que engendra a Cristo en el corazón de cada creyente.

COMUNIÓN CON LOS MISTERIOS DE CRISTO

La cooperación de la Virgen se realiza fundamentalmente por una comunión maternal con los misterios de Cristo, en la que precede en la perfección y en el tiempo al resto de la comunidad, es decir de la Iglesia. Esa comunión maternal, prototipo de toda comunión de fe, esperanza y caridad, la constituye como el primer miembro, eminente y singular, de la comunidad de comunión al Cristo. Y como Cristo no se comunica sino en comunión, es decir, *en comunidad*, bajo Cristo y con Cristo, María se halla en el principio de toda comunicación de Cristo. La comunión con Cristo se hará siempre en comunión con María. La Virgen es también por ello el tipo de la Iglesia subsecuente, comunidad de fe en la cual se comunica la vida de Cristo, engendrando al Hijo de Dios.

María por la fuerza y el mérito de la fe, esperanza y caridad singularísimas con que interviene, como Madre, en los misterios salvadores, concibiéndolo, dándolo a luz, alimentándolo, presentándolo al mundo, sufriendo con El cuando moría en la Cruz, coopera de modo totalmente único a restaurar la vida sobrenatural de las almas (61).

²⁹ S. Agustín, *De S. Virginitate*, 8.

Su comunión de fe y caridad con el Redentor interviene también en la preparación de la Iglesia. Al comienzo en la formación de la fe de los discípulos, por ejemplo a través del primer signo de Jesús, el de Caná. Llegada "la Hora", nuevamente su comunión primera y radical está presente a la consumación de la obra de su Hijo cuando la comunidad es hecha cuerpo de Cristo, y por eso el discípulo es identificado con Jesús: "Mujer he ahí a tu Hijo".

Y de tal modo toma parte en los misterios de Cristo (66) que forma parte de la virtud salvífica de éstos, tal como son propuestos a la fe en el Evangelio, "fuerza de Dios para la salud de todo creyente" (Rom. 1, 16).

Pero la Constitución apunta en una velada sugerencia aún nuevos aspectos de la cooperación maternal de la Virgen, en Pentecostés y luego de su Asunción a los cielos.

María, a quien el Espíritu Santo había ya cubierto con su sombra en la Anunciación haciéndola Madre, en comunión con Cristo que lo había prometido, ora e implora el don del Espíritu que el Padre había de derramar (59), para que santifique continuamente a la Iglesia, vivifique a los hombres muertos por el pecado, habite en el corazón de los fieles y ore en ellos dando testimonio de la adopción de hijos (4).

Por último, la Virgen Inmaculada, llevada en cuerpo y alma a la gloria celestial, es asociada al Señor como Reina del Universo.

La Madre de Dios por su comunión con el Padre, y como el Hijo y el Espíritu Santo enviados por el Padre, es, en el orden de la gracia (61 y 62) madre amantísima (54) de los hombres (54, 59, cf. 61) y especialmente de los fieles (54, cf. 53, 63, 67), Madre de los vivientes (56).

LA VIRGEN "TIPO" DE LA IGLESIA

María que es miembro eminente y singular de la Iglesia, Madre amantísima, es también su *prototipo* en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo; es decir, precede, viene la primera, en el orden de la comunión por el cual Ella es Virgen y Madre. La Iglesia contemplando su misteriosa santidad, e imitándola, es también ella santa, es decir *Virgen* fiel a su Esposo, y a imitación de la caridad de María, cumpliendo la voluntad del Padre, es hecha *Madre*, pues por la Palabra de Dios fielmente recibida, mediante la predicación y el Bautismo, engendra a los hijos, concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios, a una vida nueva e inmortal (63-64).

LA MADRE Y LA IGLESIA.

El tema, lleno de matices, de la maternidad de María en relación a la Iglesia y a los hombres, está insinuado o apuntado todo a lo largo de la Constitución. Parece que los sentidos principales en que es presentado son los siguientes:

María, Madre de Jesús, es la Madre por *antonomasia*. Madre de la Iglesia Universal, de la Iglesia Católica, de la humanidad. La Iglesia Universal que comprende todos los justos desde Adán, "de Abel el justo hasta el último elegido" (2), no se desarrolla de un modo puramente lineal según una mera sucesión cronológica, a partir de un punto primero; al contrario, su principio se encuentra en una "plenitud de los tiempos" desde la cual ha de ser medida. La Iglesia después de una etapa de prefiguración y de preparación, es constituida en esa plenitud de los tiempos, se manifiesta luego en su misión, y al fin de los siglos será consumada (2) cuando la humanidad haya sido salvada. En esta perspectiva toda la prefiguración y preparación alcanzan su fin y su término en la maternidad física de María, hija de Adán (56) e hija de Sión (55), la cual "resume" la maternidad de la mujer y la promesa de esperanza y de victoria. De Ella toma principio la obra de Cristo y la maternidad de la Iglesia. María es pues la Madre por antonomasia de la Iglesia y de la humanidad, de la cual es perfecta y eminente representante³⁰.

Por eso la maternidad de María es también tipo de la maternidad de la Iglesia; es decir, ésta se realiza reproduciendo según su modo propio la perfección de la maternidad de María como lo explican los números 63 y 64 de la Constitución.

La comunidad es llamada "madre" por los miembros que engendra, es decir que incorpora a su ámbito de vida, o también por las comunidades a las que da origen; así la Iglesia judeo-cristiana es madre de la Iglesia helénica; luego Roma será madre de Iglesias. También María en comunión con Cristo contituye como el germen o la primer comunidad en la que se insertarán todos los otros miembros de Cristo, y según esa comunión "típica", María tiene una cierta maternidad por la cual es como un signo o figura de la Iglesia, a la que puede representar ya como comunidad, ya como Madre, según lo dicho.

Pero el sentido típico de la maternidad de María no se agota allí. Como es llamado "madre" el que coopera con su caridad al nacimiento de los fieles (Mc. 3,35)³¹, así la Iglesia es madre de todos sus miembros, pero lo es participando la caridad universal de María, por la cual la Virgen es llamada Madre de todos los fieles. Y, en

30 Cfr. Audiencia General de Pablo VI, 18 noviembre 1964.

31 Cfr. nota 29.

este sentido, tomando la Iglesia por el conjunto de sus miembros, María es también Madre de la Iglesia, es decir de los fieles y pastores que la forman, del pueblo de Dios. Madre de todos los miembros de la Iglesia peregrinante en cada tiempo y Madre también de todos los miembros de la Iglesia considerada desde su comienzo hasta la consumación.

Pero el sentido típico va aún más allá. En la Iglesia, por la fe en la Palabra de Dios, Cristo es concebido en el corazón de cada fiel, y por el Bautismo y los sacramentos el fiel se incorpora y configura a Cristo, de tal modo que Cristo vive en él y él es Cristo. Este nacimiento del Cristo en el alma no parece ser sino una realización, una continuación de la concepción de Cristo en María (65); por otra parte la relación maternal de María a Cristo, se realiza también en el Cristo místico, es decir, en el hombre que es incorporado al misterio pascual y al Cuerpo de Cristo, por lo cual cada miembro, en cuanto es Cristo, es verdadera y realmente hijo de María. Esta es la Madre del Cristo concebido en cada fiel, la Madre del Cristo, que es cada fiel.

Del afecto materno de la Virgen surgen ciertas *funciones u oficios maternales*, unos con respecto a la Iglesia naciente, como la cooperación a la fe de los discípulos en Caná o en la intercesión en la espera del Espíritu prometido; otros con respecto a la Iglesia ya formada y a sus fieles que marchan todavía hacia el Señor: "llevada al cielo no dejó su función salvadora sino que por su *intercesión* multiplicada continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna" y "por su materna caridad *cuida* de los hermanos de su Hijo todavía peregrinos, y de los que se encuentran en angustias y peligros" (62), por lo cual es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Ayuda y Mediadora (62).

Finalmente la Virgen Inmaculada, llevada a la gloria celeste en cuerpo y alma y exaltada por el Señor como Reina del Universo, para ser más plenamente conformada a su Hijo, Señor de Señores (Cf. Apoc. 19,16) y Vencedor del pecado y de la muerte (59), no deja seguramente de cooperar con El (62 párr. 2) en la economía de la Gracia (62 párr. 1).

EL MODELO

La Virgen expresamente unida a la Iglesia, formando parte de ella como miembro sobreeminente y totalmente singular (53), la precede en la perfección de la comunión y la *antecede también en el tiempo*. Ella antes en el tiempo es purificada del pecado y unida

a Cristo, por su inmaculada concepción; antes es hecha Madre por la Encarnación, antes es glorificada, por la Asunción a los cielos. Así es para la Iglesia un ejemplo y un signo.

Con respecto a la *maternidad* ya se ha visto cómo “en el misterio de la Iglesia, que justamente es llamada Madre y Virgen, la Virgen María la precedió mostrando en sí eminente y singularmente el modelo de la Virgen y la Madre” (63).

Con respecto a la *santidad*, la Iglesia enseña que María es modelo de virtudes, objeto de contemplación, “tipo” de consagración a la obra de Cristo y ejemplo de materno afecto apostólico: “La Iglesia ha alcanzado la perfección en la Bienaventurada Virgen en la cual es ya sin mancha ni arruga (Cf. Ef. 5,27), mientras en cambio los fieles de Cristo se esfuerzan todavía en vencer el pecado y crecer en la santidad, por lo cual levantan los ojos hacia María que brilla como un modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos” (65).

María es también para la Iglesia un objeto de contemplación en el cual aprende a conformarse más a Cristo: “La Iglesia que piadosamente medita sobre Ella y la contempla en la luz del Verbo hecho hombre, llena de veneración entra más en el altísimo misterio de la Encarnación y se conforma cada vez más a su Esposo” (65).

La Virgen es también “tipo” de consagración al Hijo y a su obra, y de servicio del misterio de la Redención (56): “María que ha penetrado profundamente en la historia de la salvación une en sí en cierto modo y refleja los máximos mandatos de la fe; cuando es objeto de predicación y de culto atrae los creyentes a su Hijo, al sacrificio de Este y al amor del Padre. La Iglesia (pues) buscando la gloria de Cristo, se hace cada vez más semejante a su modelo excelso” (65). “Por lo cual también la Iglesia en su obra apostólica con razón mira a Aquella que engendró a Cristo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen, precisamente para que por la Iglesia nazca y crezca también en los corazones de los fieles. La Virgen en su vida fue ejemplo de aquel afecto materno, con el que es necesario que estén animados todos los que cooperan a la misión apostólica de la Iglesia para la regeneración de los hombres” (65).

Por último, con respecto a la gloria, la Madre de Jesús llevada a los cielos en cuerpo y alma, antecede con su luz al pueblo de Dios peregrinante, como signo de esperanza y de consuelo; es la imagen de la Iglesia que ha de ser consumada en el siglo futuro, y es también al mismo tiempo ya su comienzo (68).

III. INDOLE ESCATOLOGICA DE LA IGLESIA PEREGRINA Y SU UNION CON LA IGLESIA CELESTIAL

(Capítulo VII)

En el orden regresivo adoptado, la imagen de María en los cielos introduce armoniosamente al tema del capítulo VII. Este contiene tres partes: una —la última del capítulo, N^o 49 a 51—, que trata de la Iglesia reunida en un mismo amor y en un mismo himno de gloria a Dios; otra —la primera parte del texto, N^o 48, párr. 1 a 3—, que expone la índole escatológica de la Iglesia peregrina de Cristo; por fin la tercera parte, agregada a continuación de la recién mencionada —N^o 48, párr. 4^o—, que rompe la unidad del capítulo pues trata más bien de los “novísimos” del hombre, y funda una moral de “interim”, de inminencia del fin, por lo que se refiere más convenientemente al capítulo V, dándole a la santidad un acento escatológico que en dicho capítulo faltaba.

Conviene tratar brevemente cada parte en el orden indicado, incluyendo en la primera lo relativo al culto de la Virgen.

1. La comunión con la Iglesia celestial

La Iglesia es comunidad de comunión en la vida divina. Y ésta es el amor de Dios y en él el del prójimo. Amor y vida comunicados por la redención de Cristo que se realiza por el Misterio Pascual como sacrificio agradable a Dios, el cual en el tiempo se renueva como un memorial de la Muerte y Resurrección del Señor hasta que El venga y en la eternidad se abre jubiloso y agradecido en la “alabanza de la gloria”, “el fruto de los labios que bendicen su nombre” y “al Cordero que fue inmolado”.

Los bienaventurados que “llegaron ya a la patria y gozan de la presencia del Señor” (cf. 2 Cor. 5,8) (49), por lo mismo que “están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad” (ib.), pues la establecen —en cuanto a ellos respecta—, en una indefectible y consumada comunión con Dios, la van haciendo alcanzar más plenamente su fin y la enriquecen de bienes celestiales.

Por eso mismo *ennoblecen el culto que la Iglesia ofrece a Dios*, el cual es en verdad “obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo que es la Iglesia”, pues “Cristo asocia siempre consigo a su amadísima

Esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por El tributa culto al Padre eterno" (*Sacrosanctum Concilium* Nº 7).

Por otra parte, viviendo en la presencia del Señor, *contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación*, pues por El, y con El y en El no cesan de interceder por nosotros ante el Padre, presentando por medio del único Mediador Cristo Jesús, los méritos que en la tierra alcanzaron. Su fraterna solicitud ayuda mucho a nuestra debilidad (49). Por otra parte en ellos, hombres como nosotros, que con mayor perfección se transforman en la imagen de Cristo (cf. 2 Cor. 3,18), Dios más vívidamente manifiesta su presencia y su rostro. En ellos nos habla y nos muestra un signo de ese Reino suyo hacia el cual somos poderosamente atraídos con tan gran nube de testigos que nos cubre (cf. Hebreos 12,1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio (50).

Por otra parte la Iglesia de los peregrinos, consciente de la comunión de todo el Cuerpo Místico de Jesucristo (50), *reconoce la excelencia* (67) de aquéllos que están más íntimamente unidos a Cristo (49), los tiene y *hace presentes* venerando con afecto su memoria (52,66), ejerce su *devoción* y su piedad hacia ellos (66,67), los *ama* (50,66), da *gracias* a Dios por ellos (50), mira sus *ejemplos* para imitarlos (50,66) y los *invoca* y acude a su *intercesión* (50,66). *Ella* que nunca ha dejado de reunirse para celebrar el Misterio Pascual, especialmente en su liturgia y sobre todo en la Eucaristía, en la cual se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo de su Muerte (*Sac. Conc.* Nº 6), celebra también a los santos proclamando *asimismo* en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo, la virtud del Misterio Pascual (*Sac. Conc.* Nº 104).

Todo eso constituye el *culto de los santos* que comenzó a desarrollarse paulatinamente desde los primeros tiempos del cristianismo (50). Pero en él hay dos aspectos principales que tocan el fondo mismo de la comunión de vida con Dios que es la Iglesia: el amor y la alabanza. El amor y la veneración de los santos, hermanos nuestros, pertenece a la *caridad fraterna*, por lo cual consolida la *unión de la Iglesia* en el Espíritu y, como lo hace la comunión cristiana entre los viadores, nos *une más con Cristo*, pues todo testimonio de amor ofrecido a los santos, por su misma naturaleza se dirige a Cristo, que es la "corona de todos los santos", y por Cristo a Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es glorificado (50).

Los santos redimidos por la sangre de Cristo, viven en la alabanza del Dios Uno y Trino y del Cordero inmolado. En la liturgia, especialmente en el sacrificio eucarístico, nos *unimos al culto de alabanza de la Iglesia celestial*, en una misma comunión, y venerando la memoria en primer lugar de la gloriosa siempre Virgen María, del bienaventurado José y de los bienaventurados apóstoles, mártires y santos todos (50).

María exaltada sobre todos los ángeles y los hombres, Madre de Dios que toma parte en los misterios de Cristo, es honrada por eso con un *culto especial*. Desde los tiempos más antiguos es venerada con el título de *Madre de Dios* y *bajo su amparo* se refugian los fieles en todos sus peligros y necesidades (66). Usa aquí la Constitución el título máximo y la oración —“Sub tuum praesidium”— más antiguo que se conoce.

Este culto especial que creció maravillosamente, a partir sobre todo del Concilio de Efeso, según las palabras proféticas de la misma Virgen: “Bienaventurada me dirán todas las generaciones”, es totalmente singular, pero difiere esencialmente del culto de adoración dado a Dios, aunque contribuye poderosamente a él, pues al honrar a la Madre, el Hijo es rectamente conocido, amado, glorificado, y sus mandamientos guardados (66).

Recomienda pues el Concilio el verdadero culto de la Virgen María y de los santos (67 y 51), “porque todos los que somos hijos de Dios y constituimos una familia en Cristo (cf. Heb. 3,6) al unirnos en mutua *caridad* y la misma *alabanza* de la Trinidad, correspondemos a la íntima vocación de la Iglesia y participamos con gusto anticipado de la liturgia de la gloria perfecta del cielo. Cuando Cristo aparezca y se realice la resurrección gloriosa de los muertos, la claridad de Dios iluminará la Ciudad celeste y su lumbrera será el Cordero (cf. Ap. 21,24). Entonces toda la Iglesia de los santos en la suma beatitud de la caridad, adorará a Dios y “al Cordero que fue inmolado” (Apoc. 5,12) a una voz proclamando: “Al que está sentado en el trono y al Cordero, la alabanza, el honor y la gloria, y el imperio por los siglos de los siglos” (Apoc. 5, 13-14) (51).

2. *Indole escatológica de la Iglesia*

El Creador estableció una solidaridad entre el hombre y la creatura corporal, de modo que ésta, por disposición misma de Dios, ha de servir instrumentalmente en justicia y en verdad, al hombre inmortal que en santidad sirve a Dios. Al romperse ese orden original, la creatura queda sujeta a servir en el hombre a la vanidad y a la corrupción. Pero Cristo recapitula en sí al universo entero. Retoma y recomienza el plan de Dios, *instaura* el mundo salvando al hombre, término y corona de la creación, y consecuentemente renovando, recreando todas las cosas: “con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (cfr. Ef., 1,10; Col. 1,20; 2 Pedro 3, 10-13)” (48).

LA RESTAURACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE CRISTO, SEÑOR DEL TIEMPO

Cristo cumple en sí mismo como Cabeza, la obra de Dios: resucita con un cuerpo glorioso en el cual realiza ya la renovación de la creatura corporal, y es hecho Señor del universo, con poder. La obra ya consumada en El, se realiza en el género humano paulatinamente y a través del tiempo que resta, por medio de la Iglesia fundada como instrumento de santificación y salvación de los hombres, y como comunidad de santidad o unión de los hombres con Dios y entre sí. *“Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (Cf. Jn. 12, 32 s. gr.); resucitando de entre los muertos (cf. Rom., 6,9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia como Sacramento universal de salvación; estando sentado a la diestra del Padre sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia y por ella unirlos a Sí más estrechamente, y hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su propio Cuerpo y Sangre” (48).*

La santidad del tiempo es germen y comienzo de la santidad consumada del cielo, la cual es el fundamento y la exigencia de la resurrección gloriosa de los cuerpos, que se hará en una creación, cielo y tierra, renovados, restaurados. Cuando “el último de los elegidos” haya entrado en la gloria, consumada la santidad de la Iglesia Universal, cesará el tiempo, carente ya de sentido, y serán resucitados gloriosamente los cuerpos de los santos, en una creación librada de la servidumbre de la corrupción. “Ignoramos el tiempo y el modo del fin del mundo y de la humanidad, y no sabemos cómo se ha de transformar el universo. La figura de este mundo, deformada por el pecado, pasa, pero se nos enseña que Dios prepara una nueva morada, y una nueva tierra en la cual habita la justicia, cuya felicidad colma y supera todas las ansias de paz que surgen en el corazón del hombre. Entonces vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, lo que fue sembrado en debilidad y corrupción, se revestirá de incorrupción, permaneciendo la caridad y sus frutos, y toda la creación, dispuesta para el hombre, será liberada de la esclavitud de la vanidad” (*Gaudium et spes* Nº 39). La recapitulación estará consumada, y Cristo entregará su Reino al Padre, para que Dios sea todo en todos.

LA RESTAURACION DESDE UNA PERSPECTIVA TEMPORAL

Mientras tanto la restauración prometida que esperamos, comenzada en Cristo, impulsada con la venida del Espíritu Santo, es *continuada en la Iglesia*, que va realizando la santidad, principio de

renovación. En la Iglesia, en efecto, “por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación (Cf. Fil. 2. 12)” (48). La ley fundamental de esa obra, de santidad y perfección humana, y por tanto de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor (*Gaudium et spes* N° 38). La Iglesia presente en esta tierra, formada por hombres y miembros de la ciudad terrena, llamados para formar en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios, en perpetuo incremento hasta la vuelta del Señor, unida por los bienes celestiales que son sus riquezas...” marcha con toda la humanidad y participa con el mundo el mismo destino terreno, como fermento y alma de la sociedad humana que Cristo debe restaurar y transformar en la familia de Dios” (*Gaudium et spes* N° 40). La Iglesia pues que se santifica en y con el mundo, *asume* y pone al servicio de la redención la creatura corporal, la cual es así también santificada y consagrada (13, 17, 34). Pero Ella no sólo *asume*, sino que *sana*, purifica, fortalece y eleva el mundo humano, integrado por la creatura corporal: “La Iglesia, al buscar su propio fin salvífico, no sólo comunica al hombre la vida divina, sino también de alguna manera derrama sobre el mundo entero su luz reflejada, sobre todo porque cura y eleva la dignidad de la persona humana” (*Gaudium et spes* N° 40). Por otra parte, el mismo mundo la ayuda considerablemente y de muchas maneras en la preparación del Evangelio (ib.).

La plenitud de los tiempos ha llegado pues hasta nosotros (cf. 1 Cor., 10,11) y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente, ya que la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera, si bien imperfecta santidad. Esta santidad realiza ya anticipada aunque imperfectamente —pues la Iglesia misma lleva la figura de este mundo—, la liberación de la creatura. Esta no será consumada sino con la misma Iglesia como consumación de Ella: “La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, no será llevada a su plena perfección sino “cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas” (Act., 3, 21)” (48).

3. Sentido escatológico de la santidad

La tercera parte del capítulo (48, párr. 49), muestra el término de la santidad, es decir de la vida cristiana. Por ello indica el objeto

de la esperanza, la que da sentido a la santidad, a la cual todos los hombres son llamados en la Iglesia según el capítulo V.

La esperanza que nos presenta aquí la Constitución tiene tres caracteres principales:

a) Tiende a una *Iglesia Universal*, a aquel perfeccionamiento glorioso del fin de los tiempos cuando todos los justos se congregarán delante del Padre (48,51, 2). Pero la Iglesia misma, que es sacramento de unión entre los hombres, tiende a la unidad de todo el género humano (Cf. *Gaudium et spes* N^o 42); por tanto nuestra esperanza es también subordinadamente, una esperanza de comunión y fraternidad universal humana.

b) La esperanza es *escatológica* e incluye la restauración de todas las cosas como se ha visto en el punto anterior. Es también, por eso, secundariamente, de sanación, de perfeccionamiento y *elevación* de la sociedad de los hombres.

c) La esperanza tiende a la visión de Dios, la gloria y la presencia de Cristo, es pues una esperanza de *iluminación*, y el Concilio, sin desarrollarlo, sugiere fuertemente el tema. La Iglesia es el reflejo de la luz de Cristo, quien a su vez es luz de los pueblos. El reino de Dios empieza a manifestarse como luz (5), se desarrolla por la Iglesia en cuya faz resplandece la claridad de la luz de Cristo, que ilumina los hombres, progresa mediante la fe que tiende a penetrar cada vez más profundamente la Verdad de Dios, y se consuma en Visión, en la que seremos semejantes a Dios porque lo veremos tal cual es (48). Entonces la claridad de Dios iluminará la ciudad celeste y su lumbrera será el Cordero (51).

Esta esperanza funda las virtudes "escatológicas": *paciencia*, *fortaleza* (35), *vigilancia*, *expectativa* (48), *gozo* (41) y los mismos *consejos evangélicos* (42). Mientras peregrinamos lejos del Señor, por la esperanza somos confirmados en el deseo de estar con Cristo (48). Pero también por ella trabajamos en el presente mirando al futuro "cuando asumidas todas las energías terrestres de la vida humana, la humanidad sea oblación agradable a Dios (cf. Rom 15,16)" (*Gaudium et spes* N^o 38).

IV. LA UNIVERSAL VOCACION A LA SANTIDAD

(Capítulo V)

El capítulo comienza con un proemio en que se afirma dogmáticamente la santidad de la Iglesia: "*Creemos que la Iglesia, cuyo misterio propone el Concilio, es indefectiblemente santa*" (39). E introduce enseguida una abrupta ilación que será sin embargo la articulación fundamental de todo el capítulo: *por eso todos en la Iglesia son llamados a la santidad.*

Cristo santificó a la Iglesia dándole como bien propio la plenitud de santidad que es El y su redención, haciéndola también instrumento de santificación. *Por eso todos son llamados a la santidad en la Iglesia.* Pero esto tiene diversos sentidos. Todos los fieles son llamados y hechos de algún modo santos (por lo menos por la fe y el carácter), es decir: son separados, *consagrados*. Todos son llamados a aprovechar de los *medios de santidad* de la Iglesia; todos son llamados a *participar de la comunión* santa que es la Iglesia; todos son llamados a *constituir y acrecentar* la santidad de la Iglesia misma.

El tema de la santidad, por tanto, se desarrollará según un cierto paralelismo con la exposición de la doctrina acerca de la *Iglesia*. Esta es mirada ante todo como obra trinitaria, luego como obra de Cristo y del Espíritu Santo (cap. 1); es considerada después como Pueblo de Dios (cap. 2 a 4), y por último es contemplada unida con Cristo en los cielos, al menos en parte (cap. 7 y 8). Del mismo modo la enseñanza sobre la *santidad* comienza con una síntesis trinitaria (39), se expone luego en referencia a Cristo y al Espíritu Santo (40) y se la aplica, por fin, a las diversas condiciones del pueblo de Dios en este mundo. La consideración de la santidad consumada se reúne con la de la misma Iglesia en los dos capítulos finales.

El N^o 39, que es el proemio del capítulo, establece el fundamento de la vocación a la santidad, el cual no es otro que la santidad de la Iglesia misma.

Cristo y el Espíritu Santo constituyen un nuevo pueblo, iniciación del Reino de Dios, llamado a crecer y dilatarse como germen de unidad, esperanza y salvación, según lo explica el comienzo del capítulo II N^o 9. El capítulo V, en el N^o 40, establece paralelamente cómo la santidad del nuevo pueblo de Dios está exigida por la predicación de Cristo, la misión del Espíritu Santo y la incorporación al misterio de la muerte y resurrección del Señor, que se realiza por el bautismo de la fe.

Al modo que el pueblo de Dios es uno en la diversidad de los servicios y ministerios, así también, según lo explica el N^o 41, la santidad es una en la diversidad de los ministerios eclesiásticos y de los estados y oficios laicales.

Como el capítulo II, después de haber mostrado la diversidad orgánica en el pueblo de Dios, vuelve a su unidad católica y universal antes de tratar separadamente de la división de jerarquía y laicado, así el capítulo V, después de haber tratado de la diversidad de la santidad, vuelve en el N^o 42 a la cima de su unidad que es el amor, para poner luego, hablando de los consejos, las bases de una nueva diversidad en la vida de la Iglesia, la de los religiosos.

Los temas principales que el capítulo V se propone enseñar son: ante todo *la vocación de todos y cada uno de los fieles a la santidad*. A ello se añade, como determinaciones intencionalmente valoradas: primero, que esa santidad es una santidad de *perfección*, que siendo *una* para todos se *diversifica* sin embargo según el estado y condición de vida de cada uno. En segundo lugar se quiere recalcar que ella consiste principalmente en la *caridad*, pero manteniendo siempre la preocupación de destacar el valor de los *consejos evangélicos*.

Esos temas son tratados en los párrafos siguientes, tocando principalmente los aspectos que aparecen más dudosos.

1. *¿En qué está primordialmente la santidad?*

¿En la virtud y el acto de amor sobrenatural, espontáneo y libre? ¿En el cumplimiento de los mandamientos y de la Ley de Dios? ¿En la obediencia a Dios?

En el Concilio deliberada y expresamente se quiso subrayar estos dos últimos puntos. *¿Tiene, pues, la santidad una nota fundamental de "legalismo", de exterioridad, de coacción?*

De los mismos textos, así como de las Relaciones e intervenciones conciliares, se desprende que el Concilio no ha querido apartarse de la doctrina común hace ya siglos expuesta por Santo Tomás: lo que es principal en la Ley Nueva y en lo que está toda su virtud, es la gracia del Espíritu Santo; es, por tanto, una ley interior, de amor infundido en el corazón, que sólo secundariamente tiene preceptos exteriores, verbales o escritos, respecto a la disposición para la gracia o a su uso.

El cumplimiento de la Ley es el amor. La santidad que presenta el Concilio es, pues, una santidad de máxima interioridad y libertad, es social pero al mismo tiempo profundamente personal, legal, pero de ley viviente o interior.

La obediencia a Dios es asimismo el cumplimiento de su mandato, de su ley, el cumplimiento del amor. Pero esta obediencia toma a veces un sentido más particular: es el cumplimiento de una obra exterior encomendada por el Señor, la obediencia del ministro, del servidor; cumplimiento que lleva consigo el dolor, el sufrimiento, la abnegación de sí hasta la muerte, es la obediencia del siervo, del Siervo de Yahvé en la Escritura.

La santidad, que es esencialmente amor, incluye en la presente economía de la gracia, la obediencia del servidor, que lleva en sí el dolor.

2. La diversidad de la santidad

El Concilio afirma que la santidad se diversifica según el estado, condición, oficio, función, profesión, circunstancias y orden de vida de cada uno.

¿Cuál es la *causa* de la diversificación? El texto señala una, *suprema*:

a) La medida de la donación de Cristo (40), los dones propios de cada uno (41). El mismo y único Espíritu, que divide las gracias, diversifica la perfección en los hombres y en los tiempos, por lo cual surgen siempre en la Iglesia nuevas formas de santidad. Pero el Concilio señala también otras causas diversificantes:

b) Los *sacramentos* "sociales", propios sólo de algunos de los fieles, diversifican la santidad por su *gracia sacramental* y por la *misión* u *oficio* que confieren en el cuerpo de la Iglesia.

c) *Lo sacro y lo profano*. Los bienes naturales son ambivalentes: pueden ser asumidos para el culto y la gloria de Dios, o pueden ser dejados de lado, separados, como ineptos para ello. El culto nuevo y espiritual tiende a superar la distinción de "sacro" y de "profano"; todo es santo para los santos, todo el mundo puede ser consagrado a Dios.

Sin embargo la distinción entre "sacro" y "profano" permanece firme en el orden de los sacramentos, es decir de la santificación instrumental, y por tanto en el del culto litúrgico de la Iglesia visible. Para él hay personas, acciones, cosas sacras o profanas.

La distinción permanece también en otro orden: cuando se ha ofrecido y consagrado a Dios la renuncia a ciertos bienes, su uso no puede ser ya recibido como "obsequio racional"; son acciones y bienes profanos en algún sentido. De aquí nace una diversidad en la santidad del ministro y del sujeto de los sacramentos y también en la del religioso, separado, para quien no todas las cosas son santas.

d) Los múltiples carismas del Espíritu Santo diversifican también el rostro de la santidad en la Iglesia.

e) La fuente última, en el hombre, de la diversidad de la santidad, es la diversidad de las virtudes y de sus actos.

La diversidad de los actos de una misma virtud, por ejemplo el amor de Dios y del prójimo, la diversidad de virtudes que se han de practicar y la diversidad de armonizaciones posibles de ellos, dependen en gran parte del estado, función, condición, etc., que se tenga en la Iglesia y, consecuentemente, también del estado, profesión, y orden de vida que se tenga en la sociedad temporal.

Esto nos plantea tres problemas, en los cuales es necesario optar por una posición determinada para entender luego coherentemente el conjunto de la doctrina conciliar.

1) Puesto que entre las virtudes hay jerarquía o grados de perfección, ¿la santidad en la Iglesia es sólo diversa o tiene además *grados* diferentes? Algunos Padres conciliares pidieron que expresamente se enseñara eso, y la Subcomisión redactora quiso implícitamente reconocerlo. La petición parecía enderezada a exaltar el valor o el mayor grado de la santidad de los religiosos.

Sin embargo, coherentemente con los principios ya adoptados, hay que responder:

—La santidad de suyo, se diversifica según grados sólo por la caridad: tiene mayor grado de santidad el que tiene mayor caridad, cualquiera sea su estado, función o condición.

—Secundaria, accesoriamente, según un cierto aspecto, puede hablarse de grados en la santidad *interna* del hombre: ya por la *gracia sacramental*, y así podemos decir que el bautizado tiene mayor santidad que el catecúmeno, o el sacerdote, mayor que el simple religioso o el laico; ya por el predominio de *actos* o *virtudes mayores*, y así podemos decir que es mayor la santidad del mártir que la del confesor, la del contemplativo que la del activo, la del consagrado al apostolado que la del dedicado a su profesión secular, la del religioso que la del laico no consagrado a la virtud de religión, la del político que la del simple ciudadano, la del misionero que la del que actúa en una iglesia establecida.

—Pero puede hablarse también de grados en la santidad *externa, visible*; la Iglesia que es visible es santa porque es de Dios y porque es “pura”, es decir apartada de la búsqueda de los bienes creados; según esto, externamente tiene mayor santidad el que tiene mayor preeminencia visible en la Santa Iglesia, por ejemplo, el “Santo” Padre mayor que un simple Obispo, el Obispo mayor que los fieles. O también el que externa y visiblemente profesa apartarse más de la creatura para buscar a Dios, por ejemplo, el ermitaño o el religioso que el que permanece en el mundo.

2) ¿La santidad implica necesariamente la perfección del propio

estado, oficio o condición particular? Y, más determinadamente, ¿la santidad sobrenatural implica la perfección del propio oficio, profesión o actividad secular o temporal?

El nº 42 afirma: “*Todos los fieles cristianos están invitados y obligados a buscar la santidad y perfección del propio estado*”. Sin embargo es necesario distinguir: un estado puede ser perfeccionado por algo distinto, de otro orden, que lo trasciende; así la gracia perfecciona a la naturaleza, la caridad al amor natural, la unidad de los cristianos a la unidad temporal de los hombres. O puede ser perfeccionando en sí mismo por algo de su propio orden.

En el primer sentido, la santidad perfecciona siempre cualquier estado naturalmente honesto; en el segundo, no siempre ni necesariamente produce su perfeccionamiento; por ejemplo, la santidad puede exigir de un padre de familia la confesión de Cristo y ser por ello causa de que no pueda cumplir más sus necesarias funciones de padre. Así frecuentemente ocurre entre nosotros que la santidad, es decir, la urgencia de la caridad, impide el perfeccionamiento técnico o profesional de los cristianos.

3) La santidad se diversifica por las virtudes. ¿Implica esto la práctica de nuevas virtudes? Se diversifica según la exigencia de la condición temporal del hombre: ¿Exige, pues, en la nueva sociedad nuevas virtudes humanas, naturales? ¿Distintas de las antiguas, cristianas y “sobrenaturales”?

La virtud moral consiste siempre en un equilibrio, en un “medio”, determinado por la prudencia, opuesto a algún exceso. Ese medio depende de principios sobrenaturales y, subordinadamente, naturales considerados por la recta razón. Los diversos estados, oficios, etc., ponen diversos principios (fines, objetos, circunstancias, ya libremente considerados, ya regulados por leyes) del medio de la virtud. Exigen, pues, no nuevas virtudes, sino tan sólo nuevas determinaciones de ese medio, una nueva “moderación” o regulación de la actividad humana.

En las orientaciones nuevas de los documentos conciliares la novedad del obrar nace, ya de nuevos principios —especialmente nuevos fines— de la actividad cristiana o humana, ya de un nuevo equilibrio de los principios religiosos y temporales, determinados por la transformación de la sociedad que de la unidad cristiana ha pasado a la secularidad y al pluralismo religioso.

¿Se puede al menos hablar de nuevas virtudes? Hacerlo de modo que se induzca a pensar que la santidad se alcanza por *otras* virtudes, no por las enseñadas en las tradiciones y disciplina de la Iglesia, no conviene. Nombrarlas según un uso y modo de hablar nuevo es conveniente y acomodado a las necesidades de la Iglesia que “debe” percibir los diferentes lenguajes de nuestro tiempo”. (*Gaudium et spes*, Nº 44).

3. Los consejos evangélicos

En la elaboración del documento el tema parece haber sido considerado con una cierta ambigüedad: por una parte se entiende que los consejos del Evangelio son múltiples y pueden ser practicados por todos los cristianos, son del Pueblo de Dios; por otra parte, se los reduce a tres, clásicos después del monaquismo, y tácitamente se los trata como propios del estado religioso.

De allí que en la exposición del capítulo V y especialmente del VI no se distinga claramente entre consejo y "consagración" o entrega a Dios y su servicio (45), tampoco entre "consagración" y una forma particular de ella que es el voto, y a veces ni aún entre consejo y estado público de los religiosos.

En estos capítulos los consejos no son tratados a nivel de los textos evangélicos, sino según la teología que parte del hecho del monasticismo. Los mismos textos bíblicos citados, parecen ser leídos a esta luz. Según ella, pues, hay que entender la doctrina conciliar.

Es evidente que el Evangelio contiene "consejos" que implican, en cierto modo, una mayor perfección. Pero surgen muchos interrogantes: ¿cuáles son? ¿recibir a un niño, perseverar en la oración, poner la otra mejilla, hacerse el menor, no pasar de casa en casa, dar la vida por los amigos, dejar padre y madre, seguir a Cristo? ¿Se distinguen de los mandamientos? Y, más en particular, ¿los consejos son siempre de *renuncia* a bienes que dificultan seguir a Cristo, o es consejo también el *seguir* a Cristo exteriormente, consagrándose a su servicio, aun sin renunciar a ciertos bienes, por ejemplo María Magdalena, Juana, Susana y muchas otras que seguían a Cristo y lo asistían con sus bienes (Lucas, 8, 1-4)?

Preguntas todas que, a nivel del Evangelio, o carecen de sentido o pueden recibir variadas respuestas. Pero reciben una determinada por la historia de la Iglesia: gracias al monaquismo los consejos evangélicos se fueron concretando en tres principales que implican *voluntaria renuncia*: celibato, pobreza y obediencia.

Santo Tomás resume y sistematiza agudamente esa tradición: algunas cosas *son* la misma perfección, por ejemplo, el seguir a Cristo³²; otras pertenecen a la caridad como una "*consecuencia*" de ella, por ejemplo, bendecir al que nos maldice (Luc. 6, 26), lo que cuando es cumplido más allá de lo necesario, procede de la sobreabundancia de la caridad³³ y estas son "consejos"³⁴ en sentido lato, los cuales pertenecen al adecuado modo de ser de la virtud perfecta; otras por último, pertenecen a la perfección como *instrumento* y *disposición*

³² Cfr. Summa Th., II-II, 184,3,1; a lo que no se opone I-II, 108,4,3.

³³ Ib., II-II, 186,2,c.

³⁴ Ib., I-II, 100,2,c.

para ella. Entre éstas están los consejos evangélicos en sentido estricto, que disponen y facilitan el progreso de la caridad removiendo impedimentos por la renuncia a los bienes lícitos que puedan obstaculizarlo, y así tomados los consejos no pertenecen esencialmente a la perfección³⁵.

La "entrega" a Dios hecha de algún modo exterior, el servicio de Cristo voluntario y sobreabundante, que aquí podemos llamar "consagración", es consejo en sentido lato. Pero en cuanto es renuncia de sí (y siempre lo es, porque la caridad no busca el propio provecho 1 Cor. 13,5) e instrumento para adquirir nueva y mayor caridad, se asimila al consejo estrictamente dicho. Cuando alguien no sigue su voluntad en algo que lícitamente podría hacer —enseña Santo Tomás—, obra en eso según un consejo que se "reduce" al consejo general de obediencia³⁶.

A su vez, el consejo evangélico en sentido estricto, "por la caridad a que conduce" (45), produce una consagración, y en cuanto procede de una sobreabundancia de caridad es también consagración.

Supuestas estas distinciones, tenemos que los consejos evangélicos en el sentido más amplio los pueden practicar no sólo los religiosos, ni sólo los que renuncian al matrimonio o a los bienes materiales, sino todos los que, por caridad, se consagran voluntariamente y más allá de lo que es de necesidad al servicio de Dios, de Cristo, de la Iglesia o de los hombres; por ejemplo, los laicos consagrados al apostolado, los matrimonios consagrados a la promoción de una comunidad, los sacerdotes consagrados al ministerio. El "compromiso" de la consagración por cierto que puede ser totalmente firme y definitivo.

Los consejos evangélicos en sentido estricto, ya sea en la variada multiplicidad con que los propone la doctrina del Nuevo Testamento, ya sea reducidos a los tres consejos generales y perfectos que surgen de la tradición monástica, pueden ser practicados por los fieles cristianos en general, no sólo por los religiosos. Pero éstos los ejercitan de un modo orgánico, completo y permanente.

La "consagración" al servicio de Dios por obras nacidas de la caridad o por la práctica de los consejos estrictamente tomados, puede ser confirmada por *voto*, que ligando a Dios de un modo particular, le da el valor de la virtud de religión. Esto también es común a todos en general, no propio sólo de los religiosos, aunque ellos por su estado, llevan tal nombre por antonomasia³⁷.

La práctica *pública* y *perpetua* de algún consejo evangélico la realizan también los ministros sacros en Occidente.

35 Ib., II-II, 184,3,c.

36 Ib., I-II, 108,4,c.

37 Ib., II-II, 186,1,c.

La práctica pública, canónicamente reconocida como estado, de los tres consejos evangélicos, por consagración, de suyo perpetua, mediante voto u otra forma asimilada a ello, es lo propio de los religiosos.

Todo esto es necesario tenerlo en cuenta al leer la Constitución, para discernir más claramente a quien se ha de atribuir cada cosa.

El modo explicado de entender los consejos, ya en sentido lato, ya en sentido estricto, se acomoda bien al ideal, dominante en todos los documentos conciliares, de una espiritualidad abierta al mundo.

Pero a ello se puede añadir una nueva consideración que inclina la concepción de los consejos en un sentido determinado: acentuando un dualismo entre los bienes espirituales y temporales, induce a la renuncia total de éstos. "Está el hombre entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales —enseña Santo Tomás—, de modo que cuanto más adhiere a unos, tanto más se aleja de los otros y vice-versa"³⁸. Por eso, abandonar los bienes, aunque lícitos, del mundo, libera y dispone para más fácilmente adquirir la perfección. Bienes estos que se pueden reducir a tres clases: los exteriores, que causan la "concupiscencia de los ojos", los corporales, que se recapitulan en lo que hace surgir "la concupiscencia de la carne", los interiores, que producen la "soberbia de la vida" y todos ellos son abdicados por los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia.

Los consejos evangélicos, según esta concepción, son *pura y simplemente tales* cuando son generales y perfectos. Y así son sólo tres, y están de tal modo conexos entre sí que en su sentido pleno piden la renuncia a todos los bienes mundanos y por toda la vida.

Los diversos y múltiples consejos particulares se reducen y están contenidos en los tres principales; pueden ser llamados consejos evangélicos, pero de un modo parcial, disminuido, *secundum quid*. Podría decirse, para sugerir su condición, que los que se limitan a ellos practican consejos, pero no los consejos evangélicos pura y simplemente.

Los consejos evangélicos en esta concepción pueden ser vividos privadamente por los fieles, pero *prácticamente* aparecen en la Iglesia como propios de los religiosos. Cuando la Constitución se mueve en una cierta equivalencia entre consejos evangélicos y vida religiosa, hay pues que entenderla en un orden práctico o fáctico.

Esta tendencia, que tiene como fundamento y supone, implícitamente al menos, un dualismo frente al mundo, parece haber pesado en la redacción de los capítulos V y sobre todo VI, más que en el resto de la Constitución y en los otros documentos sancionados.

Para guardar la coherencia de toda la doctrina conciliar, el capítulo V será expuesto más bien en la primera visión de los consejos

³⁸ Ib., I-II, 108,4,c.

y según una espiritualidad abierta al mundo; en cambio el capítulo VI, relativamente a los religiosos, parece que se entendería mejor en el segundo modo de concebir los consejos.

4. *¿Limitarse al capítulo quinto?*

Los temas del capítulo V son tratados también en otras partes de la Constitución y en casi todo el resto de los documentos conciliares. ¿Cómo considerarlos? ¿Sólo en el capítulo V? ¿Sobreañadiendo o comparando la enseñanza de otros textos? ¿Integrando estos en la estructura teológica del capítulo? Este último camino parece preferible.

El capítulo V aunque contiene citas de la Sagrada Escritura, no realiza ni promueve una renovación escriturística de la doctrina sobre la santidad, ni se advierte tampoco en él una vuelta a las fuentes litúrgicas o patrísticas. Esto es tal vez resultado de los criterios de su redacción. Después de hecha una primera no muy satisfactoria redacción, recibidas las observaciones de los Padres conciliares, se optó por una vía media: no rechazar todo el texto anterior, ni tampoco retenerlo todo, no mantener todo sin cambio, ni tampoco redactar todo de nuevo. El texto propuesto no quiso comprometerse con ninguna escuela, ni decidir ninguna cuestión debatida entre teólogos, ni alterar la enseñanza de anteriores documentos del Magisterio, ni proponer doctrina nueva alguna.

La exposición causa así una primera impresión de falta de vuelo teológico, y el conjunto de la doctrina parece entrar totalmente en el marco de ideas de la espiritualidad que podríamos llamar "moderna", desarrollada desde fines del siglo XIV hasta nuestros días. Sin embargo el capítulo aprobado contiene un núcleo teológico sólido, que anuda las *misiones trinitarias* y las *virtudes teológicas*.

El conjunto de los capítulos V y VI, que trata de la *santidad* de la *Iglesia*, se abre y se cierra por una referencia a la Trinidad, de quien procede toda santidad, como procede la misma Iglesia. (39 *inicio* y 47 *fine*; y 2-4).

Pues la santidad es una nota esencial de la Iglesia, procede como ella, por designio y voluntad del Padre (2), de la misión del Hijo (3) y del Espíritu Santo (4).

El Verbo es enviado como autor de la santidad (3 y 40 *inicio*); cf. 39 *inicio*). Como *Palabra* y *revelación* de Dios, que se reciben por la *fe*; como Redentor mediante el *Misterio Pascual*, que hacen presente la *Eucaristía* y los otros sacramentos, celebrados en la *Liturgia* de la Iglesia.

El Espíritu Santo es enviado como santificador y don de santidad: que *mueve* (40) e *impulsa* (41) al Padre; y derrama en los corazones la *caridad* (42), la cual obra por las *virtudes* (42) y se fomenta por los *consejos* (42).

Así santificados por el Espíritu, *configurándonos a Cristo* que pasa al Padre (40 *fine* y 41 *initio*), tendemos por la *esperanza* al término de la santidad, que es un término *escatológico*, (cap. VII).

Sobre ese núcleo se puede estructurar todo lo que contiene el capítulo V, y la principal enseñanza acerca de la misma materia del resto de los documentos conciliares, lo cual, de haber ocasión oportuna, muy bien podrá ser tema de un ensayo futuro.

Rafael A. Tello

La Jerarquía, una Potestad al Servicio de la Iglesia

(Capítulo III)

Apenas comenzamos la lectura del capítulo III de la Constitución "Lumen Gentium", intitulado *Constitución Jerárquica de la Iglesia y particularmente del Episcopado*, encontramos dos afirmaciones que resumen el pensamiento del Concilio concerniente a la jerarquía. La primera se refiere a la institución de la misma por parte de Cristo y a su naturaleza como "ministerio" en bien de la comunidad. La segunda a la síntesis teológica general, dentro de la cual ubicar toda la doctrina conciliar sobre la jerarquía:

"Cristo el Señor, para apacentar y acrecentar siempre al Pueblo de Dios, instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo" (primera afirmación).

"Los ministros, por tanto, que poseen la *sagrada potestad*, sirven a sus hermanos, para que todos los que pertenecen al Pueblo de Dios, y gozan por consiguiente de la *verdadera dignidad cristiana*, tiendan libre y ordenadamente al mismo fin y alcancen la salvación" (segunda afirmación) (18).

Ambas afirmaciones introducen a las dos partes fundamentales de nuestro comentario que, por una sencilla razón pedagógica, preferirá tratar en primer término de la segunda y luego de la primera.

I. LA JERARQUIA EN EL CUADRO GENERAL DE LA CONSTITUCION "LUMEN GENTIUM"

En el texto recién transcrito, la contraposición entre *sagrada potestad* y *verdadera dignidad cristiana* es evidente e intencionada¹. Se ha querido de esta manera enganchar el largo y complejo capítulo III con el anterior; en el cual se habla de *El Pueblo de Dios*, y mediante él con la trabazón general de la Constitución.

¹ Cfr. *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, Relatio de N° 18, C, pág. 80.

No se trata, como es fácil advertir, de una contraposición excluyente, como la de dos contradictorios que tendiesen a anularse el uno al otro, sino como la de dos fuerzas que se condicionan recíprocamente, y de las que la segunda está toda ella en función de la primera. Para entender esta contraposición y subordinación, habrá de tener presente lo que R. Ferrara nos dice sobre la necesidad sentida por los Padres Conciliares de anteponer al capítulo sobre la Jerarquía otro sobre *El Pueblo de Dios*². Y la razón aducida y obvia fue que todos los fieles, cualquiera sea su estado, condición de vida o ministerio, pertenecen a él con igual título y derecho, pues en este Pueblo tan singular no caben las discriminaciones, que en otros pueblos constata la historia entre patricios y plebeyos. Por esto mismo, en el umbral del capítulo sobre la Jerarquía —elemento, como veremos, típicamente diversificador dentro de la Iglesia—, convenia reafirmar la igualdad fundamental de todos los fieles cristianos.

Muchos son los datos que la Constitución nos da sobre la *verdadera dignidad cristiana*, y merecerá que los exploremos para obtener el marco dónde encuadrar la *sagrada potestad*. En este comentario conjunto, este primer paso servirá, además, como introducción que ayude a situar dentro de la Iglesia a los otros dos elementos diversificadores de que habla la Constitución: los laicos y los religiosos (cap. IV y VI).

1. Igualdad en la Iglesia

La *verdadera dignidad cristiana*, que bien podemos llamar *unidad e igualdad* de todos en Cristo, recorre toda la Constitución, a modo de ley fundamental que estructura el ser entero de la Iglesia. La raíz de esta unidad e igualdad, conforme a lo que se dice en el capítulo I, es la misma Unidad e Identidad de la esencia divina³. Esta ley inspira, en especial, el capítulo II:

“Este Pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo...; por distintivo la *dignidad y libertad* de los hijos de Dios...; por ley el mandamiento nuevo del amor...; por finalidad el Reino de Dios...” (9).⁴

Si saltamos el capítulo III y pasamos al IV, donde se habla de los laicos, —y quizás porque la experiencia demostró dolorosamente

² Ver su artículo en este Comentario conjunto; en especial nota 23.

³ Ver artículo de L. Gera, Parte II, El Misterio de la Iglesia en Dios Trino.

⁴ Sobre la igualdad de todos en la Iglesia en este capítulo, ver *Relatio super caput II textus emendati Schematis Constitutionis De Ecclesia*, 1964 de Mons. G. Garrone.

que este principio se ha resquebrajado con frecuencia en contra de ellos y en pro de un dañoso clericalismo —, se nos recuerda expresamente que todos, en virtud de la regeneración bautismal, ostentamos una común dignidad, al punto que no cuenta ya ningún tipo de diferencias, no importa lo marcadas e irreconciliables que pudieran parecer:

“El Pueblo de Dios es uno... (se cita Efesios 4, 5); *común* (es) la *dignidad* de los miembros por su regeneración en Cristo; común la gracia de los hijos; común el llamado a la perfección, pues una es la salvación, una la esperanza e indivisible la caridad. Por tanto, en Cristo y en la Iglesia, *ninguna desigualdad (nulla inaequalitas)* en razón de estirpe o nación, condición social o sexo... (se cita Gálatas 3, 28)” (32).⁵

Aquí y allá a lo largo del capítulo IV, notamos la preocupación de los Padres por afirmar esta común dignidad. Colocado estratégicamente, como para remachar esta idea capital, aparece varias veces el concepto de *hermanos*, referido a todos, sean miembros del laicado o de la jerarquía:

“Los laicos, pues, que por divina dignación tienen a Cristo por hermano..., también tienen por *hermanos* a quienes, constituidos en el sagrado ministerio, enseñando, santificando y gobernando con la autoridad de Cristo, apacientan la familia de Dios...” (32).

“Los laicos... manifiesten (a los sagrados Pastores) sus necesidades y deseos, con aquella libertad y confianza que es propia de los hijos de Dios y de *hermanos de Cristo*” (37).⁶

Por la misma razón, el título del párrafo 32 sufrió una metamorfosis, y, aunque no integra el texto oficial, muestra la mente del Concilio. “*Sobre la igualdad y desigualdad de los miembros de la Iglesia de Cristo*” (*de aequalitate et inaequalitate*), rezaba el entonces párrafo 23 del esquema remitido a los Padres durante el año 1963. Al ser presentado a discusión en el tercer Periodo, y convertido ya en párrafo 32, decía: “*Sobre la dignidad de los laicos en cuanto miembros del Pueblo de Dios*”. Título que, al ser promulgada la Constitución, quedó condensada en la feliz fórmula: “*Unidad en la diversidad*”.

⁵ Schema 1964, *Relatio generalis* sobre el cap. IV, págs. 136-137: “Más que la distinción, que en realidad existe entre los jerárquicos y los laicos, a la Subcomisión le preocupó sobre todo urgir el trabajo apostólico y asociado de entrambos en virtud del común sacerdocio, y tanto en el orden de la santificación como en el de la doctrina y del gobierno”.

⁶ *Ib.*, *Relatio de N* 37, C; pág. 134.

2. Diversidad en la Iglesia

No menos que el de la *igualdad*, otro principio, el de la *diversidad*, recorre también toda entera la Constitución "Lumen Gentium". Principio que, como ya adelantamos, no es contrario sino complementario del primero, y que se expresa acabadamente en la fórmula recién enunciada.

De este segundo principio, la *diversidad* —(no decimos, y adviértase bien, *desigualdad*)—, al igual que del primero, Dios mismo es la fuente. Pues siendo Uno en su sustancia, es Trino en sus Personas, cada una de las cuales se distingue realmente de las otras, a la vez que contribuye de un modo propio y personal a afianzar la Unidad de la esencia divina. Esta teología sobre la *diversidad* en Dios, tan querida del Oriente cristiano y que el Concilio no quiso desconocer⁷, nos introduce en el origen y la razón de ser de la diversidad en la Iglesia. Es una *diversidad* en vista de una más profunda *unidad*.

La Constitución, empleando el lenguaje del Nuevo Testamento, en especial la primera carta a los Corintios (cap. 12), propone al Espíritu Santo como origen de ésta como de aquélla:

"El Espíritu... *unifica* a la Iglesia por la comunión y el ministerio, mediante *diversos dones* jerárquicos y carismáticos" (4).

"Del mismo modo que todos los miembros del cuerpo humano, aunque son muchos, forman un solo cuerpo, así también los fieles en Cristo. En la edificación del Cuerpo de Cristo *vige la diversidad (viget diversitas)* de los miembros y de los oficios. Uno es el Espíritu, que distribuye sus bienes para utilidad de la Iglesia, según sus riquezas y la necesidad de los ministerios (1 Corintios 12, 1-11)" (7).

El enunciado del principio es nítido y merece que lo destaquemos: "*Viget diversitas*". Muy similar, aunque contrapuesto, al que encontraremos en un texto a citar después: "*Viget aequalitas*" (32). Pero lo más importante es captar la fuerza de la analogía empleada para explicar la actividad del Espíritu unificador y diversificador. Es comparado al alma humana, la cual unifica de tal modo todas las células del cuerpo que cada una, a coro con todas las otras, puede proferir un único y mismo "Yo"; las diversifica, a la vez, de mil maneras, uniéndolas y separándolas en múltiples órganos y sistemas vitales, cerrados en sí y abiertos a los demás, de manera que cada una de las células cumple en pro de las otras una tarea específica e

⁷ Ib., *Relatio de N 32, H*; pág. 129. Sobre el concepto de *diversidad* en la eclesiología oriental, remitimos a nuestro ensayo *La voz del Oriente a la hora del Concilio*, en especial el cap. III, *Las ramas del Cristianismo*; en *Teología I* (1962-1962-1963) págs. 166-169.

insustituible. Del mismo modo, y mucho más, el Espíritu, que une, diversifica también a los fieles cristianos, a fin de que cada uno, con el don peculiar que El le otorga, contribuya de modo personal e insuplible a la edificación de la Unidad definitiva.

Para entender todavía mejor esta ley complementaria de la *diversidad*, hemos de agregar que, mientras la *igualdad* es operada en todos de la misma manera (por la fe y el bautismo), la *diversidad*, en cambio, se da en variadas formas. Porque diversos son los modos como el Espíritu opera en nosotros dicha diversidad, e incluso diversos los fines inmediatos para los cuales nos la concede.

El texto conciliar enumera varios tópicos conforme a los cuales catalogar la diversidad que se halla entre fieles. Cita, en primer lugar, los dones y las gracias que, si bien no siempre manifiestos o especiales, causan a su manera distinción en la Iglesia:

"(El Espíritu Santo)... distribuye entre los fieles de todo orden *gracias*, incluso especiales, con las que los dispone y prepara para realizar *variedad de obras y oficios* provechosos para la renovación y más perfecta edificación de la Iglesia" (12).

Dentro de este primer género de distinción o diversidad se pueden incluir las gracias más diversas, desde la existencia individual hasta el peculiarísimo papel que en la economía de la redención juega la Madre de Dios, sin olvidar el ser hombre o mujer, célibe o casado, vivir en gracia de Dios, etc.⁸

Otros motivos de distinción, y esta vez visibles, son los ministerios eclesíasticos y los diferentes modos de vida religiosa:

"Existe entre sus miembros la *diversidad (adest diversitas)*, ya sea por el oficio, pues algunos ejercitan el *sagrado ministerio* en favor

⁸ Transcribimos diversos textos de la Constitución en los cuales se atribuye a un don del Espíritu la diversidad de cada uno en la Iglesia:

a) *llamado a la santidad y diversos estados de vida*: "Para alcanzar esa perfección los fieles emplean las fuerzas recibidas de acuerdo a la *medida del regalo* que les ha hecho Cristo" (40). "Al mirar (a los santos)... aprendemos el camino seguro..., que nos conduce, conforme al propio estado y condición, a la perfecta unión con Cristo" (50). b) *diversa expresión de la santidad*: "Esta santidad de la Iglesia... se expresa de múltiples modos en todos aquellos que, en su estado de vida (in suo vitae ordine), tienden a la perfección de la caridad" (39); c) *diversa participación de la gracia*: "Todos, en grado y formas distintas, estamos unidos en el mismo amor de Dios y al prójimo" (49); d) *la vida matrimonial*: "Los cónyuges cristianos... en su condición y estado de vida, tienen su propio don en el Pueblo de Dios" (11). El texto cita, en nota 21, a San Agustín: "No sólo la continencia es un don de Dios, sino también la castidad de los casados". La *Relatio* del N° 35 —en el cual se habla del matrimonio como de "un don de gran valor"—, trae una amplia documentación patristica a este respecto; cfr. *Schema* 1964, págs. 131-132, B. "En los varios géneros de vida y profesiones, una única santidad... Cada uno, según sus propios dones..." (41); e) *el apostolado de los laicos*: "Así todo laico, por los mismos dones que le han sido otorgados..." (33); f) *mediación de la Madre de Dios*: "Así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras..., así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (62).

de sus hermanos, ya sea por la condición y el ordenamiento de la vida, pues muchos, en el *estado religioso*, tendiendo a la santidad por el camino más arduo, estimulan a los hermanos con su ejemplo" (13).⁹

3. La diversidad al servicio de la Comunidad

Afirmada en su doble aspecto la ley de la *igualdad-diversidad*, surge una pregunta: ¿Los cristianos, que son iguales en virtud de la común dignidad cristiana, no estarán subordinados unos debajo de otros en razón de los distintos dones recibidos?

Debemos responder que cada uno en su propio orden, en virtud de su propio don o gracia recibido del Espíritu, es superior al otro, de modo tal que los demás necesitan de él para complementarse. Así el neófito podrá ganar al monje anciano en el ardor de la caridad, y este, a su vez, vencerá fácilmente al neófito en la experiencia espiritual; la madre de familia será con frecuencia superior al teólogo en la constancia frente a las tribulaciones, pero éste, por su parte, será mayor que ella en la comprensión y formulación humana del misterio de Dios.

Mas esto de ser "superiores a los demás" es preferible expresarlo con categorías evangélicas. El Evangelio nos diría, con más precisión, que el que tiene un don o una gracia que el otro no tiene es, por lo mismo, inferior al otro. Vale decir, que debe vivir poniendo ese don a disposición de su hermano. De allí que todos los dones o gracias que poseemos deban ser considerados como "servicios a prestar"; o, empleando el lenguaje técnico del texto conciliar, son "*ministraciones*":

"El (Cristo) dispone constantemente en su Cuerpo, es decir, en la Iglesia, los dones de los *servicios (ministraciones)*, por los cuales, y con su poder, *nos servimos mutuamente* en orden a la salvación" (7).

Pero, y volvemos a preguntar: ¿En el ejercicio de estos dones no se corre el peligro de que se opongan y se anulen? Debemos

⁹ En cuanto a los diversos ministerios, ver en la Constitución N° 28: "(Los Apóstoles) han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en diverso grado a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesiástico de divina institución es ejercicio en diversos órdenes por aquellos que desde antiguo se llaman Obispos, Presbíteros y Diáconos". En cuanto a las diversas formas de estado religioso, cfr. N° 43: "Algunos fieles son llamados por Dios al goce de un don peculiar en la vida de la Iglesia, para contribuir, cada uno a su modo, en la misión salvífica de ésta". Ver también N° 44: "De allí nace el deber, conforme a las fuerzas y según la forma de la propia vocación... De ahí también que la Iglesia proteja y favorezca la índole propia de los diversos institutos religiosos".

afirmar que en la naturaleza de los dones de Dios no está la oposición; antes al contrario, tienden a crear y fortalecer múltiplemente la unidad. Como dice la Constitución:

“En la Iglesia *no todos marchan por el mismo camino*; todos, sin embargo, están llamados a la santidad y han alcanzado *la misma (coaequalis) fe* por la justicia de Dios” (32).

Sin embargo, hemos de aceptar que es propio de nuestra naturaleza, desunida por el pecado, usar para dividir aun de las cosas que Dios nos concede para unir. Baste recordar la triste experiencia de la comunidad de los corintios que, para lección nuestra, quedó escrita en el Nuevo Testamento (1 Corintios). De allí que el Espíritu haya instituido un orden en los dones, que los jerarquiza según su mayor o menor utilidad. Así, por ejemplo, sobre el que ora a Dios en éxtasis y de modo incomprensible está puesto el que instruye a la comunidad de modo claro, etc. (1 Corintios 14).

Pero no sólo esto. El mismo Espíritu instituyó un don de naturaleza singular, del que depende la salvaguardia de todos los demás, y que es definido de manera paradójal. A veces se lo designa por *sagrada potestad*, y, por momentos, se lo llama *ministerio*, como indicando las dos alturas diferentes en las cuales se mueve el sujeto que lo posee: *jerarca*, cabeza que preside, y a la vez *ministro*, miembro que sirve.

4. La *sagrada Potestad* o *Ministerio*

a) El jerarca o ministro - Como todos los cristianos y más diferente que ninguno

Puestos en presencia del cristiano que detenta la *sagrada potestad* o *ministerio*, cabe preguntarnos: ¿Qué significado tiene esta potestad, entre todos los demás dones que el Espíritu da a su Iglesia? O, más concretamente, ¿qué lugar ocupa el ministro entre todos los otros miembros de la Iglesia?

Observamos, ante todo, que no hace excepción a la doble ley fundamental de la Iglesia: *igualdad-diversidad*. Diríamos, incluso, que ésta se cumple en él con especial esmero. En este sentido es notable advertir que donde la Constitución explica la igualdad de todos en la Iglesia, es allí donde introduce la peculiar diversidad del ministro, y viceversa. Por Ejemplo:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, si bien *difieren esencialmente y no sólo en grado (essen-*

tia et non gradu tantum) se subordinan recíprocamente, pues uno y otro participan de modo peculiar del único sacerdocio de Cristo" (10).

"Si algunos por voluntad de Cristo están constituidos para los demás como doctores, dispensadores de los misterios de Dios y pastores, sin embargo *vige entre todos la igualdad (viget aequalitas)* en cuanto a la dignidad y la acción que es común a todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo. La distinción que el Señor estableció entre los ministros sagrados y el restante Pueblo de Dios, trae consigo aparejada la unión, ya que los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por necesidad recíproca" (32).

Los dos textos transcritos nos hacen ver, no sólo lo paradójal de la definición del ministerio, sino la situación paradójal del ministro. Es igual que todos (32). Y es más diferente que ningún otro (10). Para ello no se teme afirmar que la participación del sacerdocio de Cristo, que el cristiano común alcanza por el Bautismo y la que el ministro obtiene por el Orden sagrado difiere una de otra *esencialmente y no sólo en grado (essentia et non gradu tantum differant)*. Frase esta que suena a las dos orillas de un único río que no se tocan sino sólo a través del caudal común que las baña. Esto nos podrá explicar por qué sólo el sacerdote puede poner determinados actos, por ejemplo, la Eucaristía. Pero no podemos dejar de notar, a pesar de lo dicho, que la Constitución concibe el ministerio como uno de los posibles modos de ejercer el sacerdocio común (11); esta vez como si se tratase de un único río que se abre en múltiples canales para irrigar un mismo delta¹⁰. Lo cual a su vez deja una senda abierta para poder explicar por qué el laico, a pesar del *essentia differunt*, puede ser asumido para cumplir tareas jerárquicas¹¹.

10 Ver el N° 11, donde se explica la diversa forma de ejercer el sacerdocio común mediante los diversos sacramentos. Referir aquí lo ya citado en nota 8, f), sobre la diversa forma de cooperación en la obra de la Redención.

11 En el N° 17 se habla del poder que tienen todos los fieles para bautizar. El N° 33, sobre el apostolado de los laicos, orientado primeramente a "mostrar la actividad religiosa de los laicos no como ocasional o supletiva, sino como ordinaria y regular" (cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N 33, A*, pág. 129), incluye una cooperación especial en el apostolado jerárquico: "Los laicos pueden ser llamados de diversos modos a una cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía. Por lo demás son aptos (aptitudine gaudent) para que la jerarquía les confíe el ejercicio de algunos cargos eclesiásticos, ordenados a un fin espiritual". Demás está advertir que el Concilio no ha querido entrar en la discusión de la naturaleza de esta cooperación; si se trata de una participación, según la definición que diera Pío XI de la Acción Católica, o si, en cambio, hay que hablar de colaboración, según el lenguaje de Pío XII y Juan XXIII; cfr. *Relatio de N 33*, págs. 129-130. El N° 35 trata directamente de la tarea supletiva de los laicos: "Porque si bien algunos de ellos, al faltar los sagrados ministros o estar impedidos éstos en caso de persecución, les suplen en determinados oficios sagrados en la medida de sus facultades..." El N° 41, a continuación de los tres grados jerárquicos recuerda a aquellos laicos dedicados totalmente a las tareas apostólicas.

b) El servidor de los servidores de Dios

Al afirmar que el ministro es *más diferente* que ningún otro cristiano, no decimos que sea *más cristiano* que los demás. Ni tampoco queremos afirmar que sea superior. Quizá, siguiendo la lógica del Evangelio antes propuesta, debamos decir que es el inferior de todos:

“El oficio (munus), que el Señor encomendó a los pastores de su pueblo, es un *verdadero servicio*, que en la Sagrada Escritura se llama significativamente “diakonía”, o sea ministerio (cf. Hechos 1, 17, 25; 21, 19; Romanos 11, 13; 1 Timoteo 1, 12)” (24).

Los obispos rigen como vicarios y legados de Cristo las Iglesias particulares a ellos encomendadas, con el consejo, la exhortación y el ejemplo, y también con la autoridad y la sagrada potestad, que usan únicamente para edificar a su rebaño en la verdad y en la santidad, recordando que *quien es mayor ha de hacerse el menor*, y el que preside debe convertirse en servidor (cf. Lucas 22, 26-27)” (27).

En este sentido es aleccionadora la pequeña corrección introducida en el N° 32. Donde la redacción anterior decía: “Si algunos, por voluntad de Cristo, están constituidos *sobre los demás* (*super alios*) como doctores...”, el texto promulgado dice “*para los demás*” (*pro aliis*); y esto por petición expresa de 30 Padres¹².

La finalidad de este don llamado *sagrada potestad* o *ministerio* y de su poseedor *el ministro* es, ante todo, la de coordinar la actuación de los múltiples dones que los fieles poseen, para que *por* (y en) la diversidad de esos mismos dones alcancen eficazmente la unidad. Porque no se trata de una diversidad atentatoria de la unidad, sino que, al contrario, es el único modo de permanecer dinámicamente dentro de la misma, debe el ministro promoverla positivamente:

“Los Pastores saben que ellos no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos la misión salvífica de la Iglesia para con el mundo, sino que su preclara función (preclarum munus) es aparecer de tal modo a los fieles y reconocer de tal manera sus servicios (ministraciones) y carismas. *que todos, a su modo, cooperen unánimemente* a la obra común” (30).

“Los sagrados Pastores reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia; hagan uso gustosamente de su prudente consejo, encárguenles, con confianza, tareas en servicio de la Iglesia, y déjenles libertad y espacio para actuar, e incluso anímenlos para que ellos, espontáneamente, asuman *tareas propias*” (37).

¹² Cfr. Schema 1964, *Relatio de N 32, F*; pág. 129.

Podríamos decir que el ideal de la actuación del ministro es la de procurar con el mínimo de intervención propia el máximo de actuación de los otros. Sabemos, no obstante que ese ideal nunca será perfectamente asequible mientras la Iglesia peregrine en la tierra a causa de la índole pecadora de sus miembros. De allí que función del ministro será siempre coordinar, discernir, promover, en una fatiga continua, la pluriforme unidad de la Iglesia. Por esto mismo, al tratar la Constitución sobre los dones de todo tipo que el Espíritu da a los fieles, afirma:

“...El juicio sobre su genuinidad y su ordenado ejercicio, pertenece a aquellos que presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno (1 Tesolonicenses 5, 12.19-21)” (12).

Vemos ahora mejor por qué el don de la *sagrada potestad* se lo llama *ministerio*. Si todos los dones en la Iglesia son “servicios a prestar” o “ministraciones”, éste lo es reduplicativamente¹³. De allí también que a su poseedor se lo llame por antonomasia *ministro*, pues, aunque todos los cristianos son servidores unos de otros (Gálatas 5,13), éste lo es por oficio. De los servidores de Dios él es el servidor obligado.

Hemos de evitar, sin embargo, quedarnos con la impresión como si se tratase de un mero oficio de vigilante o policía eclesiástico. No habríamos entendido entonces para nada la voluntad del Señor al instituir el ministerio, y no sabríamos ni ubicar dentro de la Iglesia al sujeto que lo posee, ni contribuir a su renovación auténtica. El ministerio o sagrada potestad es un don que, a la vez que al sujeto lo somete a la comunidad, lo destaca sobre ella:

“Uno es el Espíritu que da sus variados dones... Entre estos dones se destaca (*praestat*) la gracia de ser Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu sometió también a los carismáticos (1 Corintios 14)” (7).

Como veremos enseguida, esta preeminencia del ministro sobre la comunidad nada tiene que ver con el triunfalismo negador del Evangelio; muy frecuente, es verdad, en las estructuras eclesiásticas, pero para el cual también muchos católicos tienen hoy un olfato enfermizo¹⁴.

13 *Ib.*, *Relatio de N 18*, B, pág. 80: “Se utiliza la palabra “ministeria” y no “ministraciones” porque aquí se trata solamente de la potestad jerárquica”. Ver también *Relatio de N 24*, A, pág. 95, donde a la palabra “ministerio” en singular se le da un sentido comprensivo de todas las diversas tareas ministeriales.

14 *Ib.*, *Relatio de N 21*, B, págs. 84-85: “El servicio del Obispo es llamado eximio en cuanto que es acción de Cristo; exige en el jefe sabiduría y prudencia, Palabras estas que no tienen que ver con el triunfalismo, como temía E. 738”.

II. NATURALEZA DE LA JERARQUÍA

Entramos así de lleno en el nudo de la cuestión sobre qué es el ministerio, de dónde proviene, en qué forma se realiza, cómo se otorga, qué tareas tiene que cumplir. Preguntas estas que la Constitución se plantea y resuelve en forma gradual.

1. *El ministro, personero de Cristo*

Desde el momento en que San Pablo se presentó como "embajador de Cristo" (2 Corintios 5,20), la conciencia cristiana se fijó cada vez más en la estrecha relación existente entre el ministerio apostólico y su fuente que es Cristo. No temió así acuñar diferentes fórmulas que expresasen dicha relación: "vicario de Cristo", "símbolo de Cristo", "alter Christus"¹⁵. Título este último, el más moderno, rico de significación, pero, como toda institución humana incluido el lenguaje, hoy desgastado y algo desprestigiado por el uso incorrecto que apuntó sólo a un aspecto de la realidad significada.

La Constitución vuelve por los legítimos fueros de estos títulos, tratando de esclarecer la relación a Cristo que encierran. En este intento, observamos que, en repetidas ocasiones, aparece la fórmula "actuar en nombre de Cristo":

"Los que entre los fieles se distinguen por el Orden sagrado, quedan destinados en el nombre de Cristo para apacentar la Iglesia con la palabra y con la gracia de Dios" (11).

"Los obispos son... los doctores auténticos, es decir, investidos de la autoridad de Cristo (*auctoritate Christi praediti*)... Los fieles, por su parte, deben concordar con el parecer de su obispo sobre cuestiones de fe y costumbres expuestas por él en nombre de Cristo (*Episcopi sententiam... nomine Christe prolatam*)" (25).

"Esta potestad (de gobernar) con la que (los obispos) se desempeñan personalmente en nombre de Cristo (*in nomine Christi personaliter funguntur*), es propia, ordinaria e inmediata".

...Los fieles deben, pues, adherir a su obispo como la Iglesia a Cristo" (27).

¹⁵ En el N° 21, nota 58, el texto de la Constitución trae diversas citas patristicas sobre títulos sacerdotales. En el *Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia*, Pars I, 1963, pág. 32, nota 2 al N° 11, se trata de la evolución del título "Vicario de Cristo", empleado en el texto actual para designar a los Obispos (27).

Igualmente rica, y quizás más, es la fórmula, no fácil de traducir, "actuar *in persona Christi*", equivalente a estas otras: "actuar como *personero*", "apoderado", "representante", etc.

"El sacerdote ministerial, con la sagrada potestad que posee, plasma al pueblo sacerdotal y lo rige, realiza el sacrificio eucarístico como *personero de Cristo (in persona Christi)*..." (10).

"(La manifestación de la libre opinión realícese... siempre con verdad, fortaleza y prudencia, con reverencia y caridad hacia aquellos que, en razón de su sagrado oficio *personifican a Cristo (personam Christi gerunt)*. Los laicos, como los demás fieles, acepten con prontitud y cristiana obediencia lo que los sagrados Pastores, en cuanto *representantes de Cristo (utpote Christum repraesentantes)*, establecieren en la Iglesia como maestros y rectores" (37).

Tanto la primera fórmula (*in nomine Christi*), como la segunda (*in persona Christi*), indican la relación peculiar en que ha sido puesto el ministro con respecto a Cristo y, en consecuencia, con respecto a la Iglesia. ¿En qué consiste dicha relación? La Constitución lo esclarece al tratar del ministerio presbiteral:

"(Los presbíteros), participes en el grado propio de su ministerio del oficio de Cristo único Mediador, anuncian a todos la divina palabra. Pero su ministerio lo ejercitan sobre todo en el culto o asamblea eucarística, en donde, como *personeros de Cristo (in persona Christi)*, proclaman su misterio... Ellos, ejercitando en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios" (28).¹⁶

Como es fácil observar en el texto, la actuación del ministro, calificada como hecha *in persona Christi*, está en relación con una actividad que es exclusiva de Cristo: el señorío, la capitalidad, o sea, el ser Cabeza de todas las cosas (Colosenses, 1,15-18).

En razón de esto Cristo es anterior a la Iglesia. Ella hoy es su pleroma (Efesios 1,23), complemento sin el cual Cristo sería ininteligible. Pero no hemos de olvidar que fue Cristo quien, como verdadero Adán, la soñó el primero; fue El quien, desde la eterni-

¹⁶ El texto cita, en notas 103 y 105, la encíclica *Mediator Dei*; AAS 39 (1947), págs. 553-554. Pío XII sale allí al paso de la objeción de algunos que afirman "que el pueblo goza de verdadero poder sacerdotal, y que el sacerdote obra solamente por encargo delegado de la comunidad". A lo cual responde: "El sacerdote hace solamente las veces del pueblo *en cuanto representa la persona de Cristo (pernam gerit D. N. J. Christi)*, como cabeza (*quatenus Caput*) que es de todos los miembros y se ofrece por ellos. Sube por tanto al altar como ministro de Cristo, inferior a Cristo, pero superior al pueblo". Hasta aquí la cita tal cual la refiere la *Relatio de N 28*; cfr. *Schema 1964*, pág. 192. La Encíclica continúa: "El pueblo, por el contrario, puesto que de ninguna manera hace las veces de la persona del Divino Redentor (*nulla ratione Divini Redentoris personam sustineat*), ni es reconciliador entre sí mismo y Dios, de ningún modo goza de derecho sacerdotal".

dad, salió primero a su encuentro para darle existencia en el tiempo, y plasmarla como un cuerpo y unirla a Sí y celebrar con ella un matrimonio indisoluble.

Esta prioridad de Cristo sobre la Iglesia es indispensable para entender el origen y la finalidad de la sagrada potestad. Al igual que el ministerio de Cristo fue recibido directamente del Padre, por un mandato de El y antes de que la Iglesia existiese, así también el ministerio o sagrada potestad, sea episcopal, presbiteral o diaconal, viene directamente de Cristo Cabeza de la Iglesia, y no ya de la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo. El ministro, pues, en cuanto tal, es anterior a la comunidad y, en cierto modo, creador de la misma.

“El sacerdote ministerial —leímos en el párrafo 10— *plasma (efformat)...* al pueblo sacerdotal”.¹⁷

De allí las actitudes de especial veneración que la comunidad siempre ha tenido para con aquellos que hacen de Cabeza, que “*presiden en lugar de Dios*” (20). De allí, sobre todo, la eficacia de los actos que el ministro pone, pues son actos del mismo Cristo, de quien él es instrumento:

“*En los obispos, a quienes asisten los presbíteros, está presente Jesucristo nuestro Señor en medio de los fieles como Pontífice Supremo. Porque, sentado a la diestra de Dios Padre, no está ausente de la congregación de sus pontífices, sino que, principalmente por el eximio ministerio de éstos, predica a todos los pueblos la palabra de Dios, y sin cesar administra los sacramentos a los creyentes, y, mediante el paternal oficio de ellos incorpora, por la sobrenatural regeneración, nuevos miembros a su Cuerpo, finalmente, con la sabiduría y prudencia que ellos tienen, dirige y ordena al Pueblo de la Nueva Alianza en su peregrinación hacia la eterna felicidad*” (21).

Demás está advertir que el sujeto que realiza todas las acciones mencionadas, a saber: “predica”, “administra los sacramentos”, “incorpora”, “dirige y ordena”, es siempre Cristo, particularmente presente en la comunidad a través del ministro. Presencia que, si querríamos calificarla, podríamos llamarla *instrumental* o *ministerial*, pues toda ella, a su vez, está ordenada a la presencia sacramental del Cuerpo y la Sangre del Señor.

17 La *Relatio Generalis* del cap. II, a la par que hace ver que la jerarquía pertenece al mismo Pueblo de Dios, recuerda que, “bajo cierto aspecto precede a los fieles, a quienes engendra a la fe y a la vida sobrenatural; cfr. *Schema* 1964, pág. 56, 3º, 2. Ver además en la Constitución “*Lumen Gentium*”, Nº 28: “Respecto de los fieles, a quienes han engendrado espiritualmente por el Bautismo y la doctrina, tengan la solicitud de Padres en Cristo”. Sobre la “paternidad del ministro, cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N* 21, C, pág. 85. Igualmente ver *Schema* 1963, Pars I, pág. 35, nota 15.

2. Institución del Ministerio y Sucesión Apostólica

Un elemento más para la comprensión del ministerio nos lo dará la reflexión sobre su origen. Ante todo conviene advertir que el hecho de que éste provenga *directamente de Cristo Cabeza*, no hemos de entenderlo como si estuviese librado a un contrato individual entre el ministro y Cristo. Si así fuese, el grado de personificación de Cristo por parte del ministro estaría sujeto al albedrío de éste, sin que la comunidad pudiese jamás discernir el índice de veracidad de su actuación. O bien se reduciría a una simple ejemplarización, a cargo del ministro, de los dichos y hechos del Señor, sometida a su vez al mayor o menor grado de su santidad personal.

El origen directo en Cristo significa, ante todo, que la sagrada potestad es conferida por libre voluntad del Señor a quienes El quiere y como el quiere. Fundamental es, en este sentido, la primera institución del núcleo inicial de ministros reunidos por Cristo en persona: Los Doce Apóstoles.

“El Señor Jesús..., llamando a Sí a los que El quiso, constituyó a los Doce para que estuviesen con El y enviarlos a predicar el Reino de Dios; a estos Apóstoles los fundó en forma de colegio o grupo estable, y de entre ellos designó a Pedro para estar al frente... Los envió a todas las naciones para que, participando de su potestad, hiciesen a todos los pueblos discípulos de El...” (19).

Encontramos en esta institución de los Doce la causa ejemplar, a la que deberá conformarse toda institución posterior de ministros. Estos no podrán ser instituidos para otro fin que el Reino, ni en otra forma que la colegial, ni con otra potestad que la de Cristo. Pero hay más. Esta primera institución es, a la vez, causa eficiente de toda institución posterior. Vale decir, que la institución de los Doce no es un hecho pretérito, sin resonancia en el presente, sino un gesto que, puesto en un momento del tiempo, nunca ha cesado. Como el gesto con que el Verbo creó el mundo; como el gesto con el que fundó la Iglesia. Permanece siempre, creando al mundo y fundando a la Iglesia. Del mismo modo permanece aquel gesto primero de la institución de los Doce, pues Cristo no ha cesado desde entonces de convocar en torno a sí a los que el quiere, para participarles su potestad y asociarlos consigo como ministros en la plasmación de la Iglesia.

En la perspectiva que nos abre esta consideración de la institución de los Doce como gesto actual de Cristo, se entiende perfectamente la sucesión apostólica. No es ésta un puro sucederse cronológicamente en una sede, sino el modo más normal de entrar en esa corriente que, dijimos, dimana directamente de Cristo.

Esta *continuidad* o *sucesividad* de la sagrada potestad es así el sello que garantiza la legitimidad de sus actuales poseedores. Su importancia es tan grande que los Apóstoles tuvieron conciencia expresa, y, sin dejarlo al cuidado de la fe de los creyentes, establecieron ellos mismos una norma que la preservase:

“...A fin de que la misión a ellos confiada continuase después de muertos, le dieron a sus colaboradores inmediatos, a modo de testamento, el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada... Constituyeron a éstos como colaboradores y le dieron la orden de que a su vez, al morir ellos, otros hombres probados se hiciesen cargo del ministerio” (20).

En este punto de la sucesión apostólica, el Concilio hace su primer enunciado solemne. Sin usar fórmulas enfáticas, explica auténticamente la voluntad del Señor a este respecto —por tanto como objeto de nuestra fe—, y nos dice que El, al instituir a los Apóstoles, ha querido que los Obispos los sucediesen en el cargo:

“...Por tanto enseña el Santo Sínodo que los Obispos han sucedido por divina institución en lugar de los Apóstoles, como Pastores de la Iglesia, de modo que quien a ellos escucha a Cristo escucha, y quien los desprecia a Cristo desprecia y al que lo envió (Lucas 10, 16)” (20).

3. La Sacramentalidad del Orden

Los dos rasgos que hemos descrito de la naturaleza de la sagrada potestad, a saber: a) *personificación de Cristo*, b) *instituida por El en los Apóstoles y transmitida ininterrumpidamente por sucesión*, postulan, como es natural, un modo adecuado y concreto de aplicación. De allí la razón de ser del rito sacramental, del cual habla la Constitución en el N^o 21.

El efecto de este es múltiple. En primer lugar, a través de la materia y forma, fija, de modo muy preciso, el momento en que un cristiano es asumido por Cristo a la corriente de su sagrada potestad.

“Para realizar tan grandes oficios, los Apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una especial efusión del Espíritu Santo, y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron ese don espiritual a sus colaboradores (cf. 1 Timoteo 4, 14; 2 Tim. 1, 6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal” (21).

El Orden se nos presenta de esta manera como el sacramento *fundamental* de la Iglesia; o, para evitar equívocos, como el sacra-

mento *original*. Pues, al engarzar al ministro dentro de la sucesión apostólica, salvaguarda la predicación de la fe y, en consecuencia, la incorporación a Cristo por el Bautismo, la reconciliación con El por la Penitencia, la unión a El por la Eucaristía, etc.

El rito sacramental actúa, además, sobre el ser mismo del sujeto para adaptarlo a obrar como verdadero representante de Cristo, independientemente de su comportamiento ético, de modo que ni su pecado personal anula el valor de la acción que él pone en nombre de Cristo.

"Enseña, pues, el Santo Sínodo que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden. que, en la tradición litúrgica y en el lenguaje de los Santos Padres, se llama por eso supremo sacerdocio o suma del sagrado ministerio... Por la tradición, que surge en especial de los ritos litúrgicos y del uso de la Iglesia de Oriente y de Occidente, es evidente que por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de modo que los Obispos, en forma eminente y visible, hagan las veces del mismo Cristo Maestro, Pastor y Pontífice y obren en su nombre (*Christi... partes sustineant et in Eius persona agant*)" (21).

El Concilio no entra en mayores especulaciones sobre el sacramento del Orden, pero da un vuelco total en la teología del sacerdocio al pronunciarse por el Episcopado como "plenitud del sacramento del Orden". El historiador de la teología tendrá aquí de qué admirarse, si compara las tesis de los manuales que no hace mucho desconocían la sacramentalidad del Episcopado con la votación casi unánime y espontánea de los Padres del Concilio abogando por ella¹⁸. Con esto ha ganado la auténtica tradición, y no es difícil prever los frutos que esto producirá para una más profunda teología del sacerdocio y una verdadera renovación de la pastoral basada en la organicidad de todos los ministerios.

Al hablar la Constitución de los Presbíteros y de los Diáconos tampoco ha descuidado la sacramentalidad de dichos ministerios, con la peculiaridad que, si bien son presentados en relación directa al sacerdocio de Cristo, están en dependencia del sacerdocio episcopal:

18 La votación del 30 de octubre de 1963 dio por resultado 2123 votos positivos, 34 negativos. Sobre los autores que negaban la sacramentalidad del episcopado, cfr. J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, vol. IX, ed. 32a, Marietti, 1877, pág. 44, nota 4. La *Relatio de N 21*, F, pág. 85, manifiesta la intención de los Padres y de la Comisión redactora de presentar "la sacramentalidad de modo más positivo, sin que se ocultase debajo de las palabras una réplica a los que han negado esta sacramentalidad". Por la misma razón "se ha suprimido el inciso que afirmaba que el Obispo no puede volver de nuevo a ser laico, porque su dignidad debe ser expresada más bien de modo positivo"; ib., L, pág. 87. El Card. Koenig, en la relación que él hiciera en el aula en nombre de la Comisión octava, dice: "En la afirmación del carácter, las palabras han sido elegidas de tal manera que se haga abstracción de las cuestiones disputadas; a saber: si se trata de un nuevo carácter, o bien si es una ampliación del carácter sacramental"; cf. *Relatio super caput III textus emendati Schematis Constitutionis de Ecclesia*, 1964, pág. 7.

"Los Presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado, y en el ejercicio de su potestad dependen de los Obispos, sin embargo están unidos a ellos en el honor sacerdotal y, en virtud del sacramento del Orden, están consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento para predicar el Evangelio, apacentar los fieles y celebrar el culto divino" (28).

"(Los Diáconos) confortados con la gracia sacramental, sirven en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad hacia el Pueblo de Dios, en comunión con el Obispo y su Presbiterio" (29).¹⁹

Antes de concluir este capítulo, y volviendo al Nº 21, advertimos que el tema de la sacramentalidad del Episcopado se bifurca, dando origen a otros dos, a modo de un efecto doble, y que engloba toda la restante temática del Episcopado, el ministerio por excelencia, a saber: el Colegio Episcopal (22-23) y el Ministerio Episcopal (24-27). Lo cual nos permite, una vez más, predecir la importancia que en adelante tomará el tratado del Episcopado como "plenitud del sacramento del Orden". Entre otras razones porque todo lo jurídico en la Iglesia —tan baqueteado hoy—, por ejemplo, la estructura del Episcopado y el poder de jurisdicción, aparecerá bajo una nueva y verdadera luz, o sea, como la encarnación de una idea divina. Por esta senda, lo jurídico y lo teológico en la Iglesia se encaminan hacia un renovado matrimonio.

4. El Colegio Episcopal

Efecto del sacramento del Orden, simultáneo al de la personificación del ministro como "otro-Cristo", es la inserción de éste dentro de un *cuerpo* o *colegio*. Así lo sugiere la Constitución en el Nº 21, antes de pasar a tratar directamente de este aspecto en el párrafo siguiente:

"Es propio de los Obispos el admitir, por medio del sacramento del Orden, nuevos elegidos en el Cuerpo Episcopal".

Entre todos los problemas teológicos abordados en el Concilio, ninguno despertó tanto interés, ya sea por las discusiones a que

¹⁹ Al tratar de la sacramentalidad del presbiterado se ha evitado la fórmula "por la imposición de las manos del Obispo y las palabras consagatorias", como se dice en el Nº 21 de la consagración episcopal, y se ha puesto "en virtud del sacramento del Orden", para evitar toda la cuestión de la entrega de los instrumentos como materia del rito sacramental; cfr. *Relatio N 28*, pág. 101. El mismo cuidado por evitar cuestiones alguna vez disputadas se ha puesto al hablar de la sacramentalidad del diaconado: "Sobre la índole sacramental del diaconado, a pedido de muchos, se dispuso indicarla cautamente en el esquema, porque se funda en la Tradición y en el Magisterio... Pero, por otra parte, se quiere evitar que el Concilio pareciera condenar a los pocos autores recientes que han dudado sobre este particular"; cfr. *Relatio de N 29, C*, págs. 104-105.

dio lugar, ya sea por la promesa que encierra para una renovación de las estructuras de la Iglesia, como éste de la *Colegialidad episcopal*. El mismo relator de la Comisión Teológica, Mons. P. Parente —(quien es a la vez Asesor del Santo Oficio)—, no titubeó en afirmar que este tema “*es el corazón de este Concilio Vaticano II*”, y su importancia histórica y dogmática es tal que muy bien “*podría constituir, por sí solo, objeto de un Concilio Ecuménico*”²⁰. Por lo demás, fue el mismo Paulo VI quien, en el discurso inaugural del Segundo Período conciliar, lo propuso como uno de los puntos programáticos esenciales a tratar en el Concilio²¹.

La importancia del tema y la complejidad de las discusiones exigirían para este solo punto un comentario especial. Aquí nos contentaremos con esbozar una guía para la lectura de los Nos. 22-23 y proponer algunas reflexiones.

a) El hecho de la Colegialidad episcopal

Después que en el N° 19 se adelantó ya que el Señor “*instituyó a los Apóstoles a modo de colegio o grupo estable (ad modum collegii seu coetus stabilis) a cuya cabeza puso a Pedro, elegido entre ellos*”, se vuelve a afirmar aquí el origen divino del Colegio Apostólico, el cual perdura en los sucesores de Pedro y de los demás Apóstoles:

“Así como por disposición del Señor, san Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio Apostólico, de igual modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles” (22).

Esta doble afirmación —la colegialidad apostólica y su perduración en el conjunto de los Obispos— despertó la oposición de un sector minoritario pero firme del Concilio, cuyo exponente oficial fue Mons. F. Franic, relator de la minoría de la Comisión teológica²², pues, por una parte, recelaba de la supuesta novedad del concepto de Colegio episcopal y, por otra, temía que, de ese modo, se atentase contra la verdad dogmática del Primado del Romano Pontífice.

Lo primero se dispuso por sí solo ante la nube de testimonios patristicos que, desde la fórmula arcaica de *Ordo Episcoporum*, em-

20 Cfr. *Relatio super caput III*, 2da. parte, *Relatio de Nos. 22-27*, pág. 9.

21 Cfr. A.A.S. 55 (1963), pág. 849, *Allocutio* (29-IX-1963); versión española en *L'Osservatore Romano*, ed. arg. XIII (1963) N° 581, pág. 2, col. 2.

22 Cfr. *Relatio super caput III*, última parte, *Relatio altera quae difficultates movet*, págs. 23-32.

pleada por Tertuliano, y la de *Corpus*, usada por san Cipriano, hasta la de *Collegium*, corriente en el lenguaje de los Papas del siglo V y en la misma liturgia eucarística²³, hablan del aspecto corporativo o colegial del Episcopado. Pero no sólo las palabras. Los actos colegiales, como las cartas de comunión que se intercambiaban los Obispos, los concilios provinciales y ecuménicos, la misma *praxis* de que numerosos Obispos tuviesen que intervenir en la elección y consagración de un nuevo colega, muestran mejor que nada la conciencia que la Iglesia antigua poseía sobre la Colegialidad episcopal. El texto conciliar no olvida recurrir a ello.

La segunda razón de temor, legítimo sin duda, tiene su raíz en la ausencia, en la teología católica, de una reflexión sobre *Los Doce* en cuanto pluralidad unitaria. En efecto, estudiados todos los datos bíblicos y tradicionales referentes al papel de Pedro, no se había prestado hasta hoy la suficiente atención a la función que la Biblia y la Tradición atribuyen a *Los Doce* en cuanto tales²⁴. En lo que al concepto de *Colegio* atañe, aplicado a *Los Doce* y a los Obispos, los ánimos de muchos Padres se serenaron cuando los teólogos dieron la explicación de que este concepto no había de ser entendido según el sentido del derecho romano, conforme a lo cual los Apóstoles y los Obispos gozarían todos de una perfecta igualdad, lo cual hubiese traído como consecuencia la negación del Primado de Pedro y del Romano Pontífice²⁵. Como es evidente, si bien a ellos dos conviene la designación de "*primus inter fratres*", de ningún modo concordaría con la verdad la calificación de "*primus inter pares*", pues tal paridad excluiría el papel específico y único del Primado.

Para obviar toda dificultad, el texto de la *Lumen Gentium* da dos pasos: uno para explicar la organicidad existente entre todos los Obispos y el Romano Pontífice, cuya resultante es el Colegio episcopal, y que es designada con frecuencia con el término de *comunión (communio)*²⁶, y otro para explicar el ámbito de la autoridad de este Colegio, que es "*plena y suprema sobre la Iglesia universal*".

23. Cfr. *Schema 1964, Relatio de N 22*, pág. 89. Ver también la liturgia de Santo Tomás Apóstol: "Ecclesiam tuam in apostolicis tribuisti consistere fundamentis, de quorum collegio beati Thomae, apostoli tui, solemniter celebrantes..."; *Ib., Relatio de N 19, K*, pág. 82.

24. Cfr. Constitución *Lumen Gentium* N° 19. Ver también *Votum Pontificiae Commissionis de Re Biblica circa N 22 Schematis Constitutionis de Ecclesia*, en el que se responde a la consulta papal sobre si podía decirse que "Por disposición del Señor, San Pedro y los demás Apóstoles constituyeron un Colegio Apostólico".

25. Cfr. *Schema 1964, Relatio de N 19, C*, pág. 81. La misma explicación da Mons. Parente en su relación al responder a las dificultades; *Relatio super caput III*, pág. 12. La famosa *Nota explicativa praevia*, N° 1, no hace sino retomar todo lo dicho en el Concilio por los relatores y por la Comisión a este respecto.

26. La *Nota explicativa praevia* aclara esta noción: "*Comunión* es una noción muy apreciada en la antigua Iglesia, lo mismo que hoy en Oriente. No significa un vago afecto, sino una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y

b) El Colegio Episcopal y el Romano Pontífice

En un capítulo que tiene por mira principal declarar la doctrina sobre el Episcopado, no deja de llamar la atención la cantidad de veces que se menciona la suprema prerrogativa del Romano Pontífice²⁷. La insistencia es explicable si tenemos presente la secreta tendencia del teólogo y, en especial, del jurista a disociar demasiado los aspectos dialécticos de una misma realidad. En lo que respecta a nuestro caso, si no han faltado quienes, al menos en la práctica, concibieron un Romano Pontífice sin Cuerpo Episcopal, no sería de extrañar —es lo que algunos temen— que pudiese haber quienes pretendan un Cuerpo Episcopal disociado del Romano Pontífice. De allí una cierta preocupación en la *Lumen Gentium* por contraponer a cada afirmación aparentemente moderna sobre el Episcopado la doctrina vieja del Primado.

Al margen de estos motivos de tipo psicológico, otro de tipo teológico exige el recurso continuo al concepto del Primado para explicar el del Cuerpo episcopal, y viceversa; pues uno y otro, por su misma naturaleza, se condicionan mutuamente. Se entenderá perfectamente esto que decimos si dejamos de imaginar al conjunto de Obispos y al Papa como sujetos en competición, para verlos como elementos que, en mutua subordinación, estructuran la comunión de la Iglesia. Como es evidente, no puede haber cuerpo sin cabeza, ni cabeza sin cuerpo. Sin aquélla éste no adquiere cohesión vital, ni movimiento, ni puede ejercitar acción alguna. La cabeza, a su vez, aunque preeminente y diferente entre las demás partes

que es a la vez animada por la caridad"; cfr. N.º 2. Sobre la *comunión* de los Obispos el Romano Pontífice se habla a continuación en nuestro comentario. Esta noción deja intacta la cuestión de si los Obispos reciben inmediata o mediatamente del Papa el poder episcopal. Sabemos que esta fue una de las dificultades de la miría; cfr. *Relatio* de Mons. F. Franic., pág. 27. A nuestro entender en el contexto general de la *Lumen Gentium* será difícil sostener que "solamente el Papa tiene potestad directamente de Cristo, y los Obispos la tienen inmediatamente del Papa y sólo mediatamente de Cristo" (ib.). Por su parte Mons. Parente, en su relación, dejando de lado la discusión de la mediatez o inmediatez del origen del poder episcopal afirma que el origen en Cristo del poder episcopal, tal cual aparece en la *Lumen Gentium*, no establece ninguna oposición fundamental con lo enseñado por Pío XII en la *Mystici Coporis*, pues, también según la Constitución conciliar, "la potestad (episcopal), aunque derivada de Cristo, se entiende en dependencia del Romano Pontífice, ya sea en su existencia (por la naturaleza orgánica de la Iglesia), ya sea en su ejercicio"; cfr. *Relatio super caput III*, pág. 13.

27 Mons. P. Parente en su relación menciona "más de veinte veces"; ib. pág. 12.

27a) Varios textos más en la *Lumen Gentium* muestran la dinámica de la comunión con el Papa, cuyo resultado es la mejor cohesión del Colegio episcopal. En el N.º 8 se habla de la visibilización de la Iglesia Católica, "gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él". En el N.º 13 se trata del papel de custodio de la legítima diversidad que juega el Papa "dentro de la comunión eclesial". De allí que el N.º 27 afirme que la potestad episcopal "no es anulada por la suprema y universal potestad, sino que más bien es afirmada, fortalecida y defendida".

del cuerpo, no tiene finalidad sino integrada a él. Separados, uno y otro no logran configurar sino un cuerpo decapitado.

El N^o 22, dedicado a tratar de la Colegialidad episcopal, introduce el tema del Primado precisamente bajo esta formalidad, es decir como elemento determinante de la existencia de dicho Cuerpo.

"El Colegio o Cuerpo de los Obispos *no tiene autoridad, a no ser que se lo entienda conjuntamente con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y en cuanto cabeza del mismo (nisi simul cum...)*".

"El Orden episcopal..., *juntamente con su Cabeza el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza (una cum Capite suo R. P. et nunquam sine hoc Capite)*, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal".

En su calidad de sucesor de Cefas, el "piedra" por antonomasia entre Los Doce, el Romano Pontífice es quien aglutina visiblemente, el que pone en comunión a los Obispos unos con otros, de modo de formar aquella unidad pétreo del Cuerpo Apostólico y episcopal sobre la que se edifica la Iglesia (Efesios 2,20). Por tanto, más que disminuir o trabar el ser y el poder del Cuerpo episcopal, de sus miembros o del conjunto, la amistad o comunión con el Romano Pontífice robustece la apostolicidad y catolicidad de cada uno de los Obispos, a modo de un *cuasi sacramentum*, pues plenifica lo obrado por el sacramento del Orden, insertando definitivamente al consagrado dentro del Cuerpo episcopal y haciendo expedita su potestad en la Iglesia:

"Uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y de la *comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros*" (22).

(Las tres funciones conferidas por la consagración episcopal) "por su naturaleza no pueden ser ejercitadas sino *en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros*" (21).

"Con su negativa, o sea *no otorgando él la comunión Apostólica*, los Obispos no pueden ser asumidos en su oficio" (24).²⁸

La potestad del Papa dentro del Colegio se nos presenta, de este modo, como soberana; lo cual supone, a la vez, que ésta se extiende a todos y goza de libertad de acción:

"...La potestad primacial de éste permanece íntegra sobre todos, sean Pastores o fieles. Porque el Romano Pontífice, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y de Pastor de toda la Iglesia, tiene sobre la Iglesia entera plena, suprema y universal potestad, que siempre puede ejercer libremente" (22).²⁸

²⁸ Cfr. Schema 1964, *Relatio de N 22*, M, pág. 90: "El Romano Pontífice en el ejercicio de su potestad no depende de los Obispos, ni para comenzar ni para continuar su actividad; los Obispos no pueden obligarlo... El R. Pontífice elige a sus colaboradores con plena libertad, sea entre los Obispos o entre otros, según su prudencia de la que él es juez". La misma *Relatio de N 22*, en la letra L,

Varias son las expresiones de esta soberanía pontificia: una muy típica, la enseñanza *ex cathedra*²⁹, que no es el caso de describir aquí; otra que hace muy directamente a lo nuestro, a saber: al unificar la acción de los Obispos, permite que ésta se manifieste, a su vez, como soberana, o, como dice el texto, "*sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal*". La Constitución nos dice que esta comunicación de soberanía sucede de varias maneras: reunidos los Obispos en Concilio ecuménico, que nunca se da sin la comunión con el Papa; o, estando los Obispos dispersos por el mundo, cuando el Papa los convoca a una acción colegial^{29a}; o bien, cuando él aprueba o acepta libremente la acción unánime de los Obispos dispersos.

Esta soberanía del poder primacial debe, por lo demás, ser entendida a la luz del anonadamiento de la Encarnación (Filipenses 2, 5s); por ser suprema su potestad, es por lo mismo un supremo servicio, el cual nada tiene de arbitrario, sino que está todo él sometido a la voluntad del Señor y al bien de la Iglesia³⁰. Y, en nuestro caso, si bien puede prescindir de tal o cual modo concreto de expresión de la Colegialidad episcopal, no puede de ningún modo prescindir de la esencia de la misma expresada de alguna manera³¹.

pág. 90, afirma la libertad pontificia dentro del Colegio. La Nota explicativa, en el N° 3, para superar ciertas dificultades de comprensión en la votación final, volvió a repetir lo dicho y explicado innumerables veces en el aula conciliar: "El R. Pontífice, en el ordenamiento, promoción y aprobación de un acto colegial, procede según su propia discreción, puesta la mirada en el bien de la Iglesia".

29 Cfr. *Lumen Gentium* N° 25. En este número se desarrolla ampliamente el tema de la infalibilidad pontificia "por la justa preocupación de dar sobre ella una congrua explicación, en especial en lo referente a las palabras (del Concilio Vaticano I) que afirman que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables *ex sese et non ex consensu Ecclesiae*; estas palabras no son bien entendidas por muchos acatólicos. La explicación tiene una intención ecuménica"; cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N 25*, N, págs. 97-98.

29a Un caso típico de esto se da en la enseñanza infalible del episcopado disperso por el mundo, en comunión con el Papa tal como enseña la Constitución en el N° 25: "Los Obispos enseñando en comunión con el Romano Pontífice, deben ser tenidos por todos como testigos de la divina y católica verdad... Aún cuando estén dispersos por el mundo, pero conservando entre sí y con el Sucesor de Pedro el vínculo de la comunión si enseñando auténticamente sobre cuestiones de fe y costumbres concordaren en proponer una sentencia como definitiva, enuncian entonces infaliblemente la doctrina de Cristo".

30 En el N° 22, al hablar de los actos colegiales, se rechazó la sugerencia "con tal que el mismo (Papa), obligado sólo al Señor (*uni Domino devinctus*), los llame a una acción colegial". La razón que dio la Comisión fue que es una afirmación demasiado simplificada. "El Romano Pontífice —agrega— está obligado a observar la misma Revelación, la estructura fundamental de la Iglesia, los sacramentos, las definiciones de los primeros Concilios, etc."; cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N 22*, V, págs. 92-93. La relación del N° 25, letra O, recuerda que "el Romano Pontífice y los Obispos cuando definen están obligados a conformarse a la palabra de Dios escrita y transmitida"; ib. pág. 98. Algunas correcciones de estilo se introdujeron en el N° 22, "para no dar la impresión de que el Romano Pontífice interviene arbitraria y continuamente en el régimen episcopal"; cfr. *Relato*, letra M, pág. 90.

31 Nos preguntamos aquí si el Primado Romano no "depende" —no encon-

c) Ambito de la potestad del Colegio episcopal

Una pregunta se presenta de inmediato: ¿cómo entender que junto a la autoridad "*plena, suprema y universal*" del Papa, subsista otra de igual envergadura atribuida al Colegio episcopal?

Si mantenemos a la vista el principio antes enunciado de que el Cuerpo episcopal incluye por definición al Romano Pontífice, en cuanto que es su Cabeza infaltable, la contradicción que implicaría el texto conciliar se esfuma de inmediato.

Pero, ¿son uno o dos los sujetos de dicha suprema potestad? El Concilio no entra en la cosa y la relega a la agudeza de los teólogos que amen ese tipo de cuestiones. Lo que importa es sobre todo una cosa: una sola es la potestad que Cristo entregó al Colegio apostólico; y, por tanto, aunque fuesen dos los sujetos de la suprema autoridad en la Iglesia, son poseedores de una única potestad inadecuadamente distintos³².

La cuestión no se reduce, no obstante, a sutilezas de escuelas. El Concilio ha rescatado del semi-olvido de su tradición este enunciado de la suprema y plena potestad del Colegio episcopal³³, y a

tramos otra palabra— de un modo muy íntimo y singular del Colegio Episcopal. No se trata de una dependencia en el ejercicio de su jurisdicción, sino en su origen. Cuando el Romano Pontífice muere no podemos decir que el Colegio Episcopal se disgregue o que permanezca totalmente inhibido de actuar. Por su misma naturaleza está obligado a designar a alguien para el ministerio de ser Cabeza visible, cuya autoridad le vendrá directamente de Cristo. A quien esto pudiese extrañar, recuerde que la historia muestra fehacientemente que los Obispos elegían, lo mismo que a los otros también al Obispo de Roma. Toda la legislación también la actual concerniente a la elección del Papa, hay que entenderla como una fórmula histórica, más o menos apta según los tiempos de este principio estructural que no ha cambiado. La Iglesia, que pudo darse en diferentes estadios históricos con o sin legislación canónica precisa sobre la elección pontificia, nunca fue libre de proceder o no a la elección del Papa. Y esto, sin duda, fue y es un derecho y una obligación esencial del Colegio episcopal.

Unida a esta cuestión, proponemos a los teólogos una nueva cuestión: *¿Qué relación hay entre el Primado Romano y la sacramentalidad del Episcopado?* Así como se dice que "uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal *vi sacramentalis consecrationis*" (22), ¿no habrá alguna razón que autorice a decir que, de algún modo, "uno es constituido en el Episcopado primacial de Roma *vi sacramentalis consecrationis*? No olvidemos que el Papa es Cabeza del Colegio episcopal, por tanto, miembro preclaro del mismo. Además de las leyes orgánicas propias y únicas que juegan en él por ser Cabeza, ¿no se beneficiará de las leyes comunes a los demás miembros? Al menos desde el Vaticano II, con la proclamación de la sacramentalidad del Episcopado, nos parece cierto que un laico electo lo sería desde el primer momento de su aceptación, pero *intuitu sacramentalis consecrationis*; condición indispensable para que su aceptación fuese válida. Afirmación esta en consonancia con lo que el Derecho Eclesiástico legisla sobre la validez de los actos del recién electo (canon 219), e igualmente con lo expresado por Pío XII (Al II Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos; A.A.S. 49 (1957) pág. 324). Por otra parte, la historia de los siete primeros siglos nos muestra la designación del Obispo Primado de Roma unida a su consagración episcopal. Hacemos este planteo en vista de descubrir quizá, una vertiente nueva de la sacramentalidad del Episcopado.

³² Cfr. Mons. P. Parente, *Relatio super caput III...*, pág. 10.

³³ El canon 228 del Código ha conservado esta fórmula: "El Concilio Ecuménico goza de la suprema potestad sobre la Iglesia universal".

nosotros nos toca procurar entenderlo, primero en consonancia con la verdad del Primado y luego en sí mismo.

En ningún momento la *plena y suprema* potestad del Cuerpo episcopal supone limitación de la potestad papal en su papel específico, como si el Romano Pontífice tuviese sólo "*potiores partes*" y no la plenitud de la potestad³⁴. Incluso, tal cual se ha explicado la acción colegial, hemos de decir que, mientras que el Papa posee siempre de modo habitual y en acto (*habitu et actu*) la suprema potestad, los Obispos la poseen de ordinario sólo en hábito (*tantummodo habitu*)³⁵ y que no se puede traducir en acto independientemente del Romano Pontífice:

"El Orden episcopal... es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal; potestad que no puede ejercitarse sin el consentimiento del Romano Pontífice" (22).

Mas no hemos de entender que esta participación o comunicación en la suprema potestad sobre la Iglesia radica en la simple voluntad papal que puede o no llamar a un acto colegial. Estriba en la naturaleza misma del Apóstol y del Obispo, elegido por Cristo para cuidar del bien de su Iglesia entera. Merece la pena advertir que el Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas de muchos Papas, desde san Celestino I hasta Pío XII³⁶, ha descubierto una nueva dimensión de la potestad episcopal, o mejor, el substrato más íntimo de la misma. Así, anterior al poder de jurisdicción sobre su propio rebaño, que puede no darse (como en el caso del simple Obispo titular), anterior al ejercicio concreto de actos colegiales, a los cuales puede el Papa *de facto* no convocar, existe en cada Obispo, *por ser miembro del Cuerpo episcopal*, una peculiar obligación de solicitud por todas y cada una de las Iglesias, de la que nadie lo puede dispensar:

"En cuanto miembros del Colegio episcopal y legítimos sucesores de los Apóstoles, cada uno de los Obispos está obligado, *por institución y precepto de Cristo*, a una especial solicitud por la Iglesia universal, que si bien no se ejercita por un acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, grandemente al progreso de la Iglesia" (23).

La jurisdicción, sea territorial o personal, como también el ejercicio de actos colegiales son, pues, ulteriores determinaciones de esto que podemos llamar la "potestad fundamental" del Obispo.

34 El relator de la minoría, Mons. F. Franic, objetaba con la definición del Concilio Vaticano I, del cap. III de la Constitución *Pastor Aeternus*; cfr. *Relatio*, etc., pág. 26. El texto de la definición vaticana véase en *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, pág. 790. La respuesta de Mons. P. Parente a esta objeción, véase en *Relatio*, etc., pág. 12.

35 Distinción del relator, Mons. P. Parente; cfr. *Relatio*, etc., pág. 11.

36 Cfr. citas pontificias en *Lumen Gentium*, N° 23, nota 71.

Y esta debemos entenderla no metafóricamente, sino en un sentido verdadero y propio:

“En ese (mismo Colegio) los Obispos, guardando fielmente el primado y principado de su Cabeza, *ejercen su potestad propia* en bien de sus fieles y también de toda la Iglesia” (22).

Pero estamos entrando ya en el contenido del próximo párrafo.

5. Oficios y Poderes Episcopales

Un efecto, y el último que nos toca enumerar de los producidos por la consagración episcopal, es el triple oficio que confiere, el cual hace efectivo todo lo que hasta ahora dijimos, en especial sobre la personificación del ministro como “otro-Cristo” y su inserción en el Cuerpo episcopal. Esta doble situación del ministro implica que, tanto como individuo consagrado, como también en cuanto miembro de un Cuerpo, está ordenado todo entero a procurar el bien de la Iglesia, y, por lo mismo, supone en él un poder para realizar la tarea encomendada:

“La consagración episcopal, juntamente con el oficio de santificar, confiere los oficios de enseñar y regir; éstos, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ser ejercitados sino en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros” (21).

Múltiples son las fórmulas con que, en el contexto general de la Constitución, se expresa el ministerio episcopal: difundir y regir la Iglesia (8), plasmar y regir el Pueblo sacerdotal (10), apacentar y aumentar siempre el Pueblo de Dios (18), hacer discípulos de Cristo a todos los pueblos, santificarlos y gobernarlos (19), propagar la Iglesia y apacentarla sirviéndola bajo la guía del Señor (ib.), congregar la Iglesia universal (ib.), presidir en lugar de Dios la grey, y de ella ser pastores, maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado, ministros dotados de autoridad (20). Pero el tema es tratado *ex professo* en los Nos. 24-27, siguiendo la división ya característica de las funciones de Cristo, profeta, sacerdote y rey, o sea: enseñar (25), santificar (26), gobernar (27).

Poco es lo que, con respecto a este tema, nos queda por comentar.

Advirtamos, en primer término, el lenguaje elaborado por el Concilio para hablar del sentido y alcance del ministerio episcopal. Para designarlo emplea alternadamente las palabras “*munus*”, literalmente oficio o *función*, y “*potestas*”, que equivale a *potestad* o *poder*.

Al designar la triple función por "*munus*", entiende decir que el sacramento le ha otorgado al Obispo la esencialidad de un oficio destinado a ser ejercido regularmente³⁷. Es lo que la *Nota explicativa* del capítulo III llama participación *ontológica* en las sagradas funciones de Cristo³⁸. Es decir que, con anterioridad a cualquier ejercicio concreto de su ministerio, posee el Obispo el oficio episcopal en lo profundo de su alma, determinando toda su existencia cristiana y empujando a la actuación del mismo. Podríamos muy bien afirmar que, por la consagración episcopal, el Obispo es una *persona en oficio*; el Orden lo ha hecho a él todo entero *función* en bien de la Iglesia, actúe o no en concreto. Guardada la proporción requerida, hemos de afirmar otro tanto del Presbítero³⁹.

Esta noción de *oficio* o *función*, que involucra la que antes mencionamos de "solicitud universal" y la del carácter sacramental del Orden⁴⁰, es la que explica por qué los Obispos, por ser miembros del Colegio, tengan o no potestad de jurisdicción sobre una diócesis, "*actúan con potestad propia, tanto en bien de sus fieles como de la Iglesia entera*" (Nº 22). Consecuencia lógica de esto es que, cuando los Obispos gobiernan su grey, lo hacen "*no como Vicarios del Romano Pontífice*", sino "*con potestad propia, ordinaria e inmediata, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo*" (Nº 27). Y, por lo mismo, "*con toda verdad son llamados Pastores (Antistites) de sus pueblos, porque despliegan su propia potestad*" (ib.). Igual cosa ocurre en el Concilio Ecuménico; son allí "*no Vicarios o Delegados del Romano Pontífice, sino Jueces y Legisladores auténticos*"⁴¹.

37 En el Nº 20, hablando la Constitución de la sucesión apostólica, afirma que "permanece en la Iglesia la función de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ser ejercitada permanentemente (*tugtter*) por el sagrado Orden de los Obispos". La *Relatio* a dicho número explica que se ha empleado la palabra "*munus*" "porque se trata de un oficio o ministerio que debe ser ejercido regularmente (*regulariter*); lo cual sería expresado incompletamente por la palabra "*potestas*"... Nada, sin embargo, se establece sobre el contenido o la extensión del oficio, sea del Papa, sea de los Obispos"; cfr. *Schema* 1964, pág. 84.

38 Dice así: "En la consagración se da una participación *ontológica* de los oficios, como consta, sin duda alguna, por la Tradición, incluida la litúrgica. Intencionadamente se emplea la palabra "oficios" y no "potestades", porque esta última podría entenderse de la potestad *expedita* para actuar. Para que tal potestad sea *expedita*, debe añadirse una determinación canónica o jurídica de parte de la autoridad jerárquica. Esta determinación puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de los súbditos, que se da según las normas aprobadas por la suprema autoridad. Esta ulterior norma es requerida por la misma naturaleza de la cosa, porque se trata de oficios que deben ser ejercidos por muchos sujetos que, por voluntad de Cristo, cooperan jerárquicamente; cf. Nº 2.

39 Ver nuestro ensayo "El Sacerdocio de Hoy - Varios interrogantes y una respuesta", en *Criterio* XXXVIII (1965 - Nº 1486), en especial pág. 770, Nos. 4 y 5.

40 En el texto del Nº 21 el carácter sacramental es mencionado a continuación de las tres funciones.

41 Mons. P. Parente, *Relatio super caput III*, 2da. parte, pág. 10. El texto de la Constitución, además, hablando del oficio de enseñar en el Nº 25, afirma que

Mas hemos de distinguir entre el oficio o *función* en su esencialidad y su ejercicio concreto. Aquel viene por el mismo sacramento del Orden, pero éste no puede tener lugar prescindiendo de una de las razones esenciales para las cuales el sacramento fue instituido: la comunión eclesial.

La Constitución, al tratar el origen de los oficios en el N^o 21, deja de lado el ejercicio del oficio de santificar. Y no porque éste por naturaleza sea independiente de la comunión eclesial, sino porque pareciera que su nivel, lo mismo que el de los demás sacramentos, pertenece al estrato más profundo de la constitución de la Iglesia, a donde el cisma o la herejía más difícilmente llegan. De allí que la Iglesia haya reconocido siempre la validez de los sacramentos puestos por los no católicos cuando se lo hace conforme al sentir de la Iglesia católica. Baste recordar las disputas en Africa del Norte hasta el tiempo de san Agustín sobre la validez del Bautismo de los herejes o de las Ordenaciones de los donatistas.

Con respecto a las dos funciones restantes, enseñar y gobernar, la Constitución nos dice expresamente que, "*por su misma naturaleza, no pueden ser ejercidos sino en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros*" (21)⁴². La distinción entre *función* y *ejercicio* aquí aparece neta. Este último es posible gracias a que, a lo esencial del oficio otorgado por el sacramento, se agrega una ulterior determinación por parte de la Iglesia, llamada *potestas*⁴³. La distinción no es inútil o gratuita. La comunión eclesial y su salvaguardia exigen que el ejercicio de dichos ministerios, en todas sus etapas, sea controlado por la misma Iglesia que otorgó el sacramento. De aquí se desprende la necesidad de la *misión canónica*, de que se habla en el N^o 24, o sea el modo concreto mediante el cual la Iglesia otorga la potestad episcopal, indispensable por lo menos para regir una grey determinada. Esta concretiza a tal o cual grey aquella solicitud que los Obispos "*es-*

en el Concilio Ecueménico los Obispos actúan como "doctores y jueces para la Iglesia universal".

42 El texto latino "*quae natura sua*", etc., podría ser entendido de los tres oficios. Por la *Relatio* correspondiente, advertimos que se trata solamente de los oficios de enseñar y gobernar; cfr. Schema 1964, *Relatio de N 21, H*, pág. 86. Con respecto a estos dos oficios la Comisión advierte que "*de facto se ejercitan entre los Ortodoxos, pero creyó oportuno no entrar en la explicación teológica y canónica de ese hecho*". En el texto anterior (olim N^o 14) la frase parecía indicar que solamente el sacramento confería el oficio de santificar. Después de discutir el tema a petición de muchos Padres, la Comisión decidió afirmar que la consagración otorga los tres oficios, sin añadir ninguna ulterior fórmula, por ejemplo, "al menos en su raíz" (*saltem radicitus*); cfr. la misma *Relatio*, letra I.

43 El Card. F. König, relator oficial del capítulo III, Nos. 18-21, comentando el texto recién citado, dice: "Con estas palabras, como es claro, se hace una distinción entre *munus* y su *exercitium*; distinción esta que ya empleara Santo Tomás (II-II, 39, 3), y que es evidente, pues la potestad que se da en la consagración no se la puede considerar nunca separadamente del organismo de la Iglesia tal cual Cristo lo instituyó"; cfr. *Relatio super caput III*, pág. 7. La *Nota explicativa*, en el N^o 2, hace y explica dicha distinción; ver arriba en nota 38.

tán obligados a tener por la Iglesia entera, en virtud del precepto e institución de Cristo" (23); pues, normalmente, es en una grey determinada donde cada Obispo cuida de la Iglesia entera⁴⁴.

Hemos de añadir, todavía, que en lo que atañe al ejercicio de la potestad de gobierno, éste, en razón de la misma comunión eclesial, "está regido en última instancia por la suprema autoridad de la Iglesia, y, teniendo en cuenta la utilidad de la Iglesia y de los fieles, puede ser circunscrito dentro de determinados límites" (27).

No es necesario descender a la descripción de cada una de las tres funciones episcopales. Queremos hacer notar, no obstante, la importancia dada al ministerio de la palabra por parte del Obispo:

"Entre los oficios principales de los Obispos sobresale la predicación del Evangelio. Porque los Obispos son los pregoneros de la fe, que llevan a Cristo nuevos discípulos, y doctores auténticos, es decir, investidos de la autoridad de Cristo" (25).

Es fácil advertir la proyección que esto tiene para configurar en la Iglesia la imagen de un Obispo misionero, apóstol y profeta, en este mundo, de la palabra de Dios.

En lo tocante a las funciones y poderes de los Presbíteros, tal cual se describe en el N^o 28, advertimos con alegría la restitución de la triple función que, como al Obispo, también le es conferida "en virtud del sacramento de Orden":

"Los Presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependen de los Obispos, con todo están unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del Orden, son consagrados, a imagen de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote, como sacerdotes del Nuevo Testamento, para predicar el Evangelio, apacentar los fieles y celebrar el culto divino" (28).

La adjudicación al sacramento de esta triple función también es promisoría para el futuro de la teología presbiterial que, centrada exclusivamente en lo cultural, configuraba hasta ayer una imagen marcadamente monacal del Presbítero y hoy corre el peligro de llevar a otra más bien laical, según la cual éste, al margen de su función cultural, no tendría cometido específico que lo distinguiese del laico⁴⁵. En el enfoque que da la *Lumen Gentium* de las funciones presbiteriales, el sacerdocio misionero encontrará sus mejores puntales teológicos.

44 La Constitución, en el N^o 23, trata hermosamente de la Iglesia particular a imagen de la Iglesia universal, de la que el Obispo es principio y fundamento visible de su unidad.

45 Una expresión de esta teología, según la cual la ordenación presbiterial otorga sólo el oficio de santificar, la hallamos todavía en el discurso de Pío XII al II Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos; cfr. A.A.S. 49 (1957), págs. 924-925.

III. CONCLUSION

No hemos, ni con mucho, agotado toda la riqueza de la *Lumen Gentium* con respecto a la Jerarquía. Y todavía otros documentos vendrán a aportarnos nueva luz sobre el tema; a saber: el Decreto conciliar *Christus Dominus* sobre La Función Pastoral de los Obispos en la Iglesia, y el Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre El Ministerio y la Vida de los Presbíteros.

A través de lo dicho, fácil es entrever una idea teológica que, a modo de línea de fuerza, sea capaz de reestructurar toda la teología del Sacerdocio. En la Iglesia, misterio de Unidad y Diversidad, el *ministerio* sacerdotal, que diversifica de modo muy especial al que lo posee otorgándole la función de ser Cabeza en la Iglesia, es *sacramento de unidad* de un modo excelente. Al unir al sujeto a Cristo Cabeza, hace de él un instrumento por el cual fluyen todas las fuerzas unificadoras de la Iglesia, en especial el Bautismo y la Eucaristía⁴⁶. Lo hace, incluso, causa de unidad, tanto en la comunidad local como en la Iglesia universal⁴⁷. Y hasta lo transforma en modelo visible de la unidad de la Iglesia, creando entre todos los ministros una unidad que es designada como Cuerpo o Colegio⁴⁸ y que es, en el tiempo, la expresión auténtica de Cristo saliendo desde el seno del Padre: "*Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros*" (Juan 20,21).

El ministerio es, además, una fuerza unificadora de la historia. A través de él se remonta hacia el pasado y se entra en la eternidad; pues, por intermedio de los sucesores de hoy, se llega a los Apóstoles y a Cristo mismo, para conocer y predicar el plan mis-

46 Si bien no es privativo de la Jerarquía conferir el Bautismo —(ver N° 17 de la Constitución)—, este dice una relación muy especial a aquella, pues supone la predicación apostólica, de la que la Jerarquía es garante.

47 Cfr. *supra* nota 44. En el N° 28, hablando del oficio del Presbítero como pastor, se dice: "reúnen la familia de Dios, como fraternidad animada por la unidad".

48 Además de la Colegialidad como hecho, sería interesante establecer una teología de la misma. El texto, en el N° 22, da pie para ello: "Este Colegio, en cuanto que está compuesto por muchos, expresa la variedad y universalidad del Pueblo de Dios; en cuanto que, en cambio, está congregado bajo una Cabeza, manifiesta la unidad de la grey de Cristo". Creemos que la teología deberá elaborar pronto una respuesta a esta pregunta: ¿Por qué, de acuerdo al plan de Cristo, el ministerio fue instituido en forma corporativa o colegial? Por nuestra parte creemos que todo ministerio en la Iglesia, cuya fuente próxima es el ministerio episcopal, participa dicha cualidad. Con respecto a la esencia corporativa del Presbiterado, remitimos a nuestro ensayo "*El Colegio Presbiteral*", en *Teología III* (1965) N° 6, pág. 13-46, que tiene en cuenta lo que la Constitución dice en el N° 28: "En virtud de la sagrada Ordenación y misión los Presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad". Nos parece que allí hay una analogía explícita a lo que se dice de la colegialidad relacionada con la consagración episcopal en el N° 22: "Uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración episcopal..."

terioso salvador de Dios. Por medio de él se marcha también y con certeza hacia la escatología, ya que con él no nos faltará jamás la palabra indefectible de Cristo: "Y yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos" (Mateo 28,20).

Leída y comentada la Constitución *Lumen Gentium* en uno de sus capítulos más discutidos y trabajados por los Padres del Concilio, le tocará ahora a la teología profundizar las relaciones entre realidades, o aspectos diversos de una misma realidad, nuevamente reencontradas: comunión eclesial, ministerio, colegio episcopal, etc. A través de todas se vislumbra una última y única realidad: la imagen de Dios Uno y Trino, que quiere escoger ministros entre los hombres para que colaboren en la plasmación de esa imagen en todos sus hermanos.

Carmelo J. Giaquinta

Los Laicos en la Iglesia

(Capítulo IV)

El capítulo IV de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* es, posiblemente, el más novedoso de todos. Ha habido Concilios que han tratado extensamente sobre los problemas de clérigos y religiosos; pero este es el primero que dedica un capítulo entero al tema de los laicos.

El capítulo está dividido en ocho números, ordenados según el siguiente esquema: Después de una introducción, en la que se recalca la importancia que tiene el tema, en especial en nuestro tiempo (30), se trata de precisar la noción de laico, con una definición más bien descriptiva, sin pretender establecer su esencia ontológica (31). Se habla después sobre la obra común de la Iglesia, de la cual participa el laico (32), y a continuación sobre el apostolado laical (33), forma concreta de esa participación. Los nros. 34, 35 y 36, se refieren a tres aspectos de la misión del laico en la Iglesia, en relación a las tres funciones de Cristo, sacerdotal, profética y real. El nº 37 trata de las relaciones con la jerarquía, y el nº 38 es una exhortación final.

Trataremos de analizar estos párrafos, buscando simultáneamente hacer algunas reflexiones generales, que permitan ordenar los conceptos en un cuadro más sistemático.

I. NOCIÓN DE "LAICO"

Después de la introducción, el nº 31 busca establecer una noción de laico. Se trata de una descripción¹ de las características, que conforman su actividad como miembro de la Iglesia. Desde este punto de vista, el laico se distingue del que "*ha recibido un orden Sagrado*" y del que está "*en un estado religioso reconocido por la Iglesia*". El laico no es clérigo, tampoco es religioso.

¹ Cfr. Exemus Dnus. Joannes Wright, *Relatio super Caput. IV tertus emendati Schematis Constitutionis De Ecclesia*, pág. 5. Ver también *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, págs. 127-128, *Relatio* de n. 31, A y C.

Después de esta descripción negativa, se habla de los elementos positivos que constituyen la noción. El laico, incorporado a Cristo mediante el Bautismo, constituido como miembro del pueblo de Dios, es hecho partícipe, *"a su manera, de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo"*, ejerciendo por su parte la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo. Finalmente, se agrega que el carácter propio del laico reside en el ejercicio de los asuntos seculares: *"A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales"*.

Tres son, por tanto, los elementos que completan esta descripción: a) Incorporación a Cristo por el Bautismo; b) Participación, *"a su manera"*, de la función sacerdotal profética y real de Jesucristo; c) Propia vocación en los asuntos temporales.

Mientras que los dos primeros elementos son genéricos, puesto que pertenecen por igual a laicos, clérigos y religiosos, el último destaca lo que corresponde propiamente al laico.

El laico es, pues, por su acción temporal, el punto de inserción de la Iglesia en el mundo. Esta es su característica fundamental, la que lo distingue claramente de los otros miembros de la Iglesia. La justa intelección de los párrafos siguientes, tendrá que tener siempre presente este elemento de la definición².

II. LAICOS Y CLERIGOS EN LA TAREA COMUN

En estos textos, los Padres Conciliares han tenido que cuidar el equilibrio entre dos afirmaciones extremas y opuestas. Por un lado debían evitar insistir de tal modo en las funciones de la jerarquía y de los religiosos que pareciera que toda la responsabilidad de la Iglesia, les estaba confiada a ellos con exclusividad, y se creara así la sensación de un abismo tajante entre laicos, ministros y religiosos. Con ello se perdería el sentido de unidad de la Iglesia. Por otra parte, era necesario destacar las diferencias. Debía ser rechazada la confusión de planos que anulara todo principio de autoridad³. Por eso, en el texto se establece primeramente la distinción entre clérigos, religiosos y laicos; pero, después, se menciona la común

² No repetiremos los conceptos que hemos tratado en otros ensayos: Ver P. Geltman, *Sentido de la acción temporal del cristiano, Teología*, III (1965), págs. 3-12.

³ J. Wright, *ut supra*, nota 1.

participación en las funciones de Cristo sacerdote, profeta y rey, y se recalca la unión de todos en una vocación común.

El nº 32 de la Constitución insiste en la igualdad de todos los miembros de la Iglesia en lo referente a la dignidad y a la acción común en la edificación del Cuerpo de Cristo. Por eso, *“la diferencia que puso el Señor entre los sagrados ministros y el resto del pueblo de Dios, lleva consigo la unión, puesto que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por necesidad recíproca”*.

El Concilio hace ver, claramente, la mutua complementación y la acción común en la misión de toda la Iglesia, la cual está compuesta por fieles y pastores, pues no es un grupo caótico y necesita, para cumplir su misión, de la unidad orgánica de todos sus miembros. Esta se verifica en la realización de una tarea común, que en el nº 32 es llamada *la edificación del Cuerpo de Cristo*, y luego desarrollada con más detalles en el nº 33, en que se trata sobre el apostolado.

Este apostolado, que no es otra cosa que la misión de la Iglesia respecto del mundo, es tarea de todos. Sin embargo se realiza de modos diversos. Hay un modo propio de la jerarquía, *“apostolado de la jerarquía”*, que surge del orden sagrado y, en especial, del episcopado: es el anuncio de la palabra evangélica como llamado general a todos los confines de la tierra, y la constitución de comunidades de creyentes. Hay otro modo propio de los fieles: *“El apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, a cuyo apostolado todos están llamados por el mismo Señor en razón del Bautismo y de la Confirmación”* (33). El anuncio de la palabra por el laico se verifica, sobre todo, en la tarea cotidiana, *“en los lugares y condiciones donde”* la acción de la jerarquía no puede llegar, y, en especial, por medio del testimonio de vida. Esto no impide que los laicos puedan *“ser llamados de diversos modos a una cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía”* (33).

III. PARTICIPACION EN LA TRIPLE POTESTAD DE CRISTO

Los laicos participan en las tres funciones: sacerdotal, profética y real, que constituyen la misión redentora de Cristo, pues El, supremo y eterno Sacerdote, *“desea continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos”* (34).

El Concilio menciona los tres aspectos que resumen la misión de Cristo, pero sin pretender hacer una división demasiado rígida entre ellos. Por otro lado, mientras que el sacerdocio naturalmente se relaciona con el culto, la profecía y la función real son puestas en conexión con el testimonio y el servicio, respectivamente, para evitar los malentendidos a que llevaría una interpretación demasiado literal de estos términos.

Entenderemos mejor estos aspectos si consideramos las características correspondientes de la misión de Cristo.

Jesús vino a redimir al mundo, es decir a restaurar al hombre, o si se quiere, a inaugurar un hombre nuevo. El ideal de la humanidad, lo que Dios quiso en su plan original, y que encontramos en Adán, fue desviado por el pecado, aunque no de manera definitiva, y vino a ser reencauzado por el Segundo Adán.

El hombre ideal, tal cual se nos presenta en el paraíso, gozaba de una unidad, en tres planos simultáneos. Unidad en la plenitud de la unión con Dios; unidad de amor con el prójimo, consecuencia del amor a Dios (Eva es la compañera, la ayuda semejante); unidad con respecto a las fuerzas de la naturaleza. Y esto, a su vez, en tres niveles: la sensibilidad sometida a la razón (inmunidad de concupiscencia); el cuerpo sometido al alma (inmunidad de la corrupción de la muerte); el mundo externo sometido armoniosamente a la voluntad (inmunidad de dolor)⁴.

Esta triple unidad, con sus aspectos complementarios, se perdió por el pecado. Los hombres, que constituyen con Adán una historia solidaria, nacen, desde entonces divididos interna y exteriormente. El proyecto original ahora sólo podrá lograrse por medio de Cristo, quien retomó la historia. Mediante la Encarnación Cristo restableció el paraíso, con su triple unidad, pero no de un solo golpe. Su misión fue restaurar al hombre, pero no sin su colaboración, sino por la aceptación libre de la salvación y por el esfuerzo del trabajo en el tiempo intermedio, al final del cual, tan sólo encontrará la plenitud buscada.

En este tiempo intermedio, hasta el fin último, la humanidad tiende hacia la plenitud en la unidad, por dos medios que se complementan dialécticamente. Por el signo eficaz sacramental, que en la Iglesia significa la triple unidad final, y por la tarea temporal, que en el tiempo anticipa la plenitud de un modo imperfecto, como realidad intermedia y signo de la realidad última (como una especie de *res et sacramentum*).

La Iglesia es así sacramento de la unidad de la humanidad, de la instauración del hombre nuevo; y la historia es acción significa-

⁴ Santo Tomás, *Suma Teológica*, I parte, Cuestiones 94-102.

tiva y anticipadora de esa unión. La Iglesia es como alma o conciencia de un mundo que tiende a unirse.

El capítulo I, en el nº 1, habla precisamente de esa función unificadora: *"Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano..."*. Y recalca la tendencia a la unidad, presente en la historia humana, y hoy más intensa que nunca: *"unidos hoy más íntimamente con toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo"*.

Los sacramentos, la predicación de la palabra y en especial la Eucaristía, anticipan la unidad en Dios. Las transformaciones del orden temporal son también anticipaciones, como el simbolismo de múltiples y pequeñas transfiguraciones parciales. Toda realización temporal, que implique dominio de la naturaleza, sea e nel cuerpo (medicina, biología), sea en las técnicas (ingeniería), sea en las relaciones y vínculos entre los hombres (derecho, economía), es una transfiguración que anticipa el triunfo final de la humanidad, como la transfiguración de nuestro Señor anticipó su triunfo. Si bien es cierto que en el estadio actual de la historia, a estas repetidas transfiguraciones suceden nuevas dificultades y luchas originadas en el pecado, como después de la manifestación gloriosa de Cristo, vino la pasión y la muerte. Sin embargo todas, y cada una de ellas, tienen el valor de anunciar y preparar la resurrección final, pues Cristo mismo ha asumido en su pasión todo el dolor y la muerte, los transformó en instrumento de redención y los destruyó con su resurrección.

La historia participa de esta fuerza de resurrección, mientras vive simultáneamente la humillación de la pasión. La reunificación total, que se verifica plenamente en la humanidad de Cristo resucitado, se participa en el tiempo a los hombres, pero sólo parcialmente y con una dinámica de crecimiento. La unidad con Dios debe crecer en la tierra, por los actos meritorios, hasta la visión beatífica. La unión con los hombres, por las virtudes de caridad y justicia, debe desarrollarse hasta la plena comunión de los santos en el cielo. El dominio de la naturaleza, que por ahora sólo es parcial y limitado, se completará totalmente por la Parusía.

Todo estos desarrollos, por ahora, no son sincrónicos y hasta muchas veces son discordantes. El amor de Cristo ha asumido toda la división que esto implica con el fin de reunificar el cosmos. Este es el sentido de su sacrificio y el de todos los sacrificios de los hombres en el tiempo: el amor asume la división de las cosas y actúa como fuerza unificante. De algún modo, en el tiempo, se completa lo que falta a la pasión de Cristo⁵.

5 Colosenses, 1,24.

1. Participación en la función sacerdotal

Pasemos a considerar ahora la participación en el Sacerdocio de Cristo. Ya en el capítulo sobre El pueblo de Dios, en los números 10 y 11, se habla del sacerdocio de los laicos.

Se distingue allí entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, de los cuales se afirma que *"se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo"*. Además se insiste en que la diferencia entre ambos sacerdocios es esencial y no sólo gradual.

Tratemos de analizar estos conceptos. La noción primaria de sacerdocio se relaciona inmediatamente con la de culto y sacrificio. En todos los pueblos, el sacerdote fue un personaje que estaba, oficialmente y por oficio, dedicado a los actos de culto y en especial a la realización de sacrificios. Evidentemente, la existencia de sacerdotes en la historia de la humanidad supone un grado de desarrollo suficiente de la división de funciones. En los pueblos más primitivos, el mismo padre de familia, el jefe o el rey, ejercen las funciones sacerdotales. Establecida una cierta división de funciones, los actos de culto, en especial aquellos que se realizan en nombre de toda la comunidad, o sea los actos de culto oficial y no los del culto familiar, quedan a cargo de un personaje llamado sacerdote. Esto se verificó en casi todos los pueblos de la antigüedad y también en el pueblo judío.

El acto de culto, fundamentalmente, debe ser entendido en el plano de las realidades simbólicas. El sacrificio, y las otras ceremonias semejantes, bendiciones, consagraciones, invocaciones, gestos rituales, constituyen expresiones propias de un lenguaje, el más antiguo de la humanidad, lenguaje en que el hombre manifiesta sus ansias de infinito, su búsqueda de lo absoluto en la unidad.

La realidad significada, intuida apenas oscuramente en los pueblos de la antigüedad pagana, se fue haciendo más y más luminosa a medida que Dios se iba comunicando por su Revelación. En el Antiguo Testamento, los sacrificios y ceremonias del Templo, si bien superaban las creencias paganas con su mundo de dioses y de mitos, y buscaban la unión con el Dios único y verdadero, no se tenía aún una visión concreta del modo de esa unión y de sus características. Las profecías mesiánicas poco a poco fueron explicando su sentido. Tan sólo a la luz del Nuevo Testamento podemos entender plenamente el significado de estas ceremonias, y es entonces cuando pensamos en la triple unidad buscada en todos los simbolismos, como superación de las divisiones que padece el hombre.

Con Cristo se consuman las tendencias anteriores. Pero con El también quedan abrogadas todas las ceremonias cultuales de la antigüedad. El hombre ya no ha de expresar su unión con lo divino con sacrificios de animales, por intermedio de sacerdotes consagrados para esa finalidad, sino sólo por medio de Jesucristo, único y supremo sacerdote, que realizó el único sacrificio verdadero, y de una vez para siempre en su muerte en la Cruz.

El concepto de sacerdocio cobró desde entonces un significado totalmente nuevo, que solamente por analogía se parece al de los sacerdocios antiguos. Jesús durante su vida no ejerció el sacerdocio cultual judío; no perteneció a la tribu de Leví, sino a la de Judá. Su vida transcurrió realizando las actividades que, en el contexto de la época, correspondían a las de un laico y no a las de un sacerdote. La Escritura, sin embargo, nos enseña⁶ que Cristo fue sacerdote, pero en un sentido totalmente nuevo, no según el orden de Aarón, sino según el orden de Melquisedec, y que ofreció su sacrificio en la cruz por toda la humanidad. Lo que el sacerdote antiguo hacía en el Templo por su pueblo, Cristo lo hizo en el Calvario por toda la humanidad.

El sacrificio de Cristo interpretó y realizó lo que todos los sacrificios anteriores significaron oscuramente. Su significado podemos entenderlo desde dos niveles: el nivel actual o ético y el nivel escatológico. Considerado desde el nivel ético, el sacrificio de Cristo fue la suprema manifestación de amor al Padre y a los hombres en Dios. Cristo murió porque amó. Y en verdad que con ello resumió todo amor, que es también sacrificio; pues amar es morir, entregarse al otro, renunciar a sí mismo. Al morir Cristo ha hecho la entrega suprema, la de su vida, porque ha amado de tal modo a su Padre y a los hombres, que no pudo transigir en ninguno de los aspectos que chocaban a sus contradictores. Dio su vida porque no quiso dejar de cumplir su misión.

Desde otro punto de vista, el sacrificio de la cruz, significa la unión de toda la humanidad, representada por Jesús y unida con El al Padre, y el triunfo sobre las potestades del mal, el demonio, el pecado, la enfermedad. El sacrificio de Cristo, contiene así la respuesta a las ansias más profundas de los hombres, que hemos resumido en la búsqueda de la triple unidad, de la armonía primitiva.

Relacionando lo que acabamos de afirmar con lo dicho al comienzo de este capítulo, debemos decir que, así como el sacrificio de Cristo es signo de unidad en el amor, y es signo eficaz, pues abre las puertas de su realización y da el impulso vital, del mismo modo lo es la Iglesia. Ella, en su totalidad, es como un sacramento,

6 Hebreos 5.

como un signo sagrado. Participa, pues, de la función sacerdotal de Cristo: como El es una señal y signo de unidad, unidad de amor en Dios con la humanidad y el cosmos.

Este signo se verifica de dos modos. Podemos pensar en Cristo como Cabeza del Cuerpo Místico y en Cristo como totalidad, formado por todos los que se unen a El. Podemos también hablar de la Iglesia, considerando en ella lo que es cabeza del cuerpo, o bien mirando a la comunidad que constituye la totalidad del cuerpo. Por esto la función sacerdotal de la Iglesia se realiza de dos maneras. Hay así, un sacerdocio ministerial o jerárquico, que representa a Cristo Cabeza y hay un sacerdocio común a todos los fieles, que incluye también a los mismos ministros, en cuanto que son parte del todo. Cristo se prolonga y se participa de ambos modos. En el primer caso, por los poderes que confiere el Orden sagrado, en el segundo por el carácter que se da en el Bautismo.

El texto de la Constitución en el Capítulo II, nº 10, distinguió claramente ambas funciones. Pero, ¿cómo actúan ambas para hacer de la Iglesia un signo de unidad? Dejemos de lado aquí la función unificante que el ministro cumple en la comunidad⁷. Nos importa más bien hacer resaltar que el laico o simple fiel, en virtud de su sacerdocio bautismal, cumple él también una función unificante, cuya expresión máxima se obtiene en la oblación de la Eucaristía (10) y por la comunión (11), por la que toman parte activa en la acción litúrgica, y, que es signo de la entrega a Dios de todos y cada uno de los actos de la vida, y la de todos los hombres, que son así unidos en Cristo. Algo semejante se da en los otros actos de culto, en los sacramentos y en la oración.

Los laicos ejercen además su sacerdocio "*con el testimonio de una vida santa, con la abnegación, y caridad operante*" (10). En la actividad de cada día, con la manifestación de la caridad por el testimonio, se ejerce un sacerdocio, pues cada uno de estos actos puede ser un verdadero sacrificio de amor. Así como Cristo ejerció su sacerdocio, llevando su amor hasta el extremo de dar la vida, del mismo modo el ejercicio de la caridad, que lleva a la abnegación del propio egoísmo, es un signo, un testimonio, y es un verdadero sacrificio por el que se consagran las cosas del mundo, que de ese modo se unen a Dios y llevan a la unidad de los hombres. Las mismas cosas adversas y enemigas del hombre, que tienden a dividirlo, pueden dejar de serlo, cuando la abnegación, el espíritu de pobreza, se vale de ellas, sin egoísmo, ni pasiones, con entera libertad, haciendo que sirvan para el bien.

El nº 34 hace ver cómo todas las obras que realizan los fieles, sus preces y trabajos apostólicos, su vida conyugal y familiar, el

⁷ Ver en este comentario el ensayo de C. Glaquinta, Parte I, 3 y 4.

trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo, entran en la función del sacerdocio común de los fieles, por el cual, en la oblación de la Eucaristía, ofrecen y consagran el mundo a Dios. Esta función sacerdotal tendrá características particulares cuando se refiera a la actividad temporal, por ser ésta la propia del laicado.

2. Participación en la función profética

El texto en el nº 35 dice que *“Cristo, profeta grande, que por el testimonio de su vida y por la virtud de su palabra proclamó el Reino del Padre, cumple su misión profética... no sólo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su potestad, sino también por medio de los laicos a quienes, por ello, constituye en testigos y los ilumina con el sentido de la fe y la gracia de la palabra, para que la virtud del Evangelio brille en la vida cotidiana, familiar y social”*.

En el Antiguo Testamento los Profetas, eran enviados carismáticos que Dios suscitaba en momentos históricos determinados, con el fin de mover al pueblo a reencontrar el buen camino, orientarlo y estimularlo. El Profeta de por sí no era un sacerdote, aunque ha habido sacerdotes profetas. Movido por Dios, rompía con los esquemas rutinarios, cuando las prácticas religiosas perdían su espíritu interior, o el pueblo se desviaba hacia los cultos paganos. El Profeta resultaba así, ser el intérprete del verdadero sentido del culto, impidiendo su materialización o desvirtuación. Su palabra era un signo que acompañaba, esclarecía, el sentido de los signos culturales, destacando su contenido éxito. Así la palabra espiritualizaba el rito. Era una aplicación al momento presente de los designios de Dios, una actualización del sentido de la historia, recordando el destino de la humanidad frente a determinadas circunstancias. En otros términos, el Profeta complementaba la función unificadora del sacerdocio, iluminando con la palabra el plan de Dios, y evitaba la cristalización en el pasado de los gestos rituales, traduciéndolos en el lenguaje correspondiente a nuevas circunstancias.

Cristo fue Profeta. Como tal es anunciado en el Antiguo Testamento. También es llamado de este modo en el Nuevo. Ejerció su función profética como maestro, por la palabra, por la enseñanza. Como Profeta declaró abrogado el culto Antiguo y anunció un nuevo modo de adorar a Dios. Como Profeta criticó la forma endurecida de la vida religiosa de sus contemporáneos en su expresión farisaica, y predicó la llegada del reino de Dios, Reino mesiánico en que se restauraría la unidad perdida del paraíso.

La Iglesia, continuadora de Cristo, tiene también el carisma profético, o sea la función de anunciar la palabra de Dios a todos los pueblos. Como la función sacerdotal, también ésta tiene dos aspectos; según que consideremos a la Iglesia como Cabeza, y se da en el Magisterio jerárquico, por medio de la enseñanza infalible; o bien la consideremos como totalidad, y la encontramos en todos sus miembros.

La Constitución en el n° 12 dice que todo el pueblo de Dios participa de ese don profético. Esto se verifica en los santos, mediante el testimonio de su vida, que es un llamado a vivir según Dios. Se verifica de un modo especial, cuando la unanimidad de los fieles, en unión con los pastores, da su asentimiento de fe a alguna verdad. En este caso *"no puede fallar en su creencia"*, pues se trata de la infalibilidad de la Iglesia como totalidad. También, la función profética se puede manifestar, por medio de carismas especiales, como dones extraordinarios del Espíritu Santo.

Los laicos, al participar del don profético, cumplen también las funciones que tenían los profetas del Antiguo Testamento, como complemento del sacerdocio. El sacerdote y el monje, que tienen por ocupación central lo religioso, corren el peligro a causa de la presente condición humana, de que sus gestos sacros y normas de vida se vuelvan un puro hábito rutinario, endureciéndose en fórmulas excesivamente rígidas y poco flexibles, perdiendo de esa manera la necesaria creatividad que la realidad de las circunstancias cambiantes exige. Por eso, el laico puede y debe jugar un papel enriquecedor en la vida de la Iglesia, por ser frecuentemente el primero, dadas las condiciones de su inserción en el mundo, que puede advertir la necesidad de la renovación del Espíritu y de la ruptura con esquemas ya inadecuados. Se vuelve así profeta carismático e intérprete de la historia, apto para sentir cuáles son los designios de Dios frente a nuevos problemas.

Pero la función profética de los laicos no sólo se verifica dentro de la Iglesia sino también y especialmente, respecto del mundo, en la realización de las tareas temporales. En este sentido es luz del mundo. Como la luz, debe iluminar y asumir todos los valores, manifestando su perfección, pues, la luz embellece las perfecciones que ya se dan en las cosas, proporcionándoles nuevo brillo. Como luz, también, debe denunciar los antivalores, las deformaciones y errores, haciendo visible la fealdad oculta, manifestando el pecado, el egoísmo solapado.

3. Participación en la función real

Esta es la función que puede dar lugar a mayores deformaciones en la interpretación. El Concilio se ha cuidado mucho de prevenir esta posibilidad, insistiendo abundantemente en las características de obediencia, muerte y humildad, en la realeza de Cristo.

El rey es el que ejerce la función profana de jefe de una comunidad; es la autoridad que unifica un grupo humano y promueve la actividad de sus miembros, de tal modo que sus acciones se dirijan al fin que se proponen. En la sociedad temporal, la autoridad vela por la unidad impidiendo las transgresiones del recto orden, por medio de sanciones, y ayudando a que se obtenga el fin de la paz y de la prosperidad.

El jefe temporal es, de ese modo, un centro y signo de unidad; y en cuanto lo temporal se ordena y dirige al último fin escatológico por medio de esta unidad terrena imperfecta —característica del tiempo intermedio—, simboliza la verdadera unidad final, en la cual existirá la paz perfecta y la total liberación del hombre por el dominio de la naturaleza. La tarea temporal en el reino temporal es así una especie de simbolismo misterioso de aquel otro reino final. De alguna manera lo prepara poniendo la materia del nuevo cielo y tierra, de la Jerusalén celestial. Esta unión temporal procurada por el jefe terreno en el plano de lo social y en el dominio de lo técnico, es imperfecta, porque no implica de por sí la unión con Dios, la unión de la gracia, que no le pertenece directamente.

Cuando se dice que Cristo es rey, se establece una analogía con el rey temporal. Pero esta analogía, supone que la semejanza se da sólo en algunos aspectos, pero que simultáneamente hay otros en que se da una total disparidad. En su vida terrena, Cristo no fue rey en el sentido corriente del término. Huyó cuando quisieron coronarlo; impidió que su función mesiánica fuera entendida en un sentido temporal⁸. Ante Pilato, declaró ser rey, pero no de este mundo, o sea, que lo era sólo en un santísimo análogo⁹. En su vida mortal Cristo fue un rey que no usó la fuerza física, no ejerció mando en el orden temporal, vivió pobremente, fue encarcelado, sufrió los dolores de la pasión y murió humillado. La tradición se ha complacido en hablar del rey sufriente, que reina desde la cruz. Es un modo nuevo, distinto de reinar. Las veces que Cristo usa de un poder durante su vida terrenal, es en los milagros, pero como un servicio de caridad, y como signo escatológico que proclama la llegada de los últimos tiempos. Cristo reina, más bien, por el dominio de sí mis-

⁸ *San Juan* 6,15.

⁹ *San Juan*, 18,36.

mo, por su vida santa, pues no estuvo sometido a la esclavitud del pecado, ni se vio dominado por deseos desordenados. Reina por el espíritu de pobreza, gracias al cual no fue absorbido por las cosas exteriores. Reina por la suave atracción que ejerce sobre todas las cosas para unir las a sí. Hasta tal punto Cristo no ejerció poder sobre las fuerzas de la tierra, que es justamente por su sometimiento a ellas que logró nuestra redención. El poder civil lo condenó, y las fuerzas naturales del cosmos le hicieron padecer el dolor, incluso la muerte. El voluntario sometimiento a ellas fue el camino de su triunfo.

Después de su resurrección, Jesús es el Kyrios, el Señor, y reina junto al Padre; pero aun cuando todas las cosas le han sido sometidas, sigue respetando las leyes naturales y los poderes civiles; no interfiere en ellos, a no ser por excepción, en el milagro; las fuerzas profanas siguen su curso, aun cuando se opongan a Dios. En la etapa intermedia, del desarrollo del tiempo, Cristo es, por tanto, rey de un modo sólo análogo, pues si bien todo le está sometido, hasta el día del juicio, ninguna fuerza natural, ningún poder humano es forzado en su propio desarrollo. Cristo reina más bien con un sentido de servicio, ayudando a los hombres a encontrar a Dios, por la acción de su Espíritu presente en el mundo.

Si la Iglesia participa del sacerdocio real de Cristo, es fundamentalmente en este sentido sufriente y de servicio, y por la santidad, que es el supremo dominio. La Iglesia, como Cristo, no ejerce poder terrestre, no interviene en las cosas del tiempo con los criterios y la fuerza de este mundo; no impide que los asuntos profanos sigan su curso normal.

Esto es lo que el Concilio se ha cuidado de resaltar, aun hablando de los laicos. Si los laicos constituyen un sacerdocio real¹⁰, no debe entenderse esto en un sentido terreno. A ellos, *en cuanto que son Iglesia*, no les corresponden los asuntos profanos, no les pertenece gobernar en nombre de la Iglesia, sino sólo en cuanto ciudadanos de la ciudad terrenal. Como ciudadanos de la ciudad de Dios, no gobiernan, no tienen poderes terrenos; a imitación de Cristo, se ponen al servicio de todos con humildad, y reinan en el dominio de sus pasiones y egoísmos, por su espíritu de pobreza, buscando no esclavizarse por el amor de las riquezas y los placeres. El Concilio dice en este sentido, hablando de la potestad de Cristo:

"Tal potestad la comunicó a sus discípulos para que quedasen constituidos en la libertad regia y vencieran en sí mismos el reino del pecado e incluso sirviendo a Cristo también en los demás condujeran en humildad y paciencia a sus hermanos hasta aquel Rey, a quien servir es reinar" (36).

10 Schema 1964, pág. 132, *Relatio de n. 36, B.*

Está, pues, resumida la potestad real en el dominio del pecado y en el servicio de los demás. En este último sentido se han de encuadrar todas las tareas temporales del laicado. Son un servicio de caridad.

El espíritu de servicio que lleva al cristiano a someterse a los demás, y la santidad que lo libera frente a las cosas, lo impulsan, a la vez, a ejercer un dominio nuevo, que consiste en perfeccionar todas las cosas para que éstas sean utilizables para el bien. Características de este dominio son la caridad y la pabreza, que llevan a un compromiso pleno con las necesidades y angustias de los hombres, para aliviar sus dolores, "*para curar toda dolencia*", como los apóstoles enviados por Cristo¹¹. Los cristianos —dice la Constitución—, han de procurar que, "*por su competencia en los asuntos profanos, y por su actividad, elevada desde dentro por la gracia de Cristo, los bienes creados se desarrollen al servicio de todos y cada uno de los hombres, y se distribuyen mejor entre ellos*" (36). La potestad real que ejercen los laicos, es así también anticipo de la unidad futura.

IV. RELACIONES CON LA JERARQUIA

Este tema, desarrollado en el Nº 37, tiende a destacar la armoniosa complementación que debe existir entre laicos y clérigos. Si bien los pastores tienen mucho que dar a los laicos, en vida sacramental y en palabra orientadora, también deben recordar que, a su vez, es mucho lo que pueden recibir de los laicos.

Dice el Concilio que los laicos, tienen el derecho, en la medida de sus conocimientos, de su competencia y prestigio, "*y, en algún caso, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen al bien de la Iglesia*". No pueden los ministros olvidar esta necesidad de consultar constantemente a los laicos, de escuchar sus puntos de vista, de oír sus críticas. Cuando no hacen esto, cuando descuidan el aporte complementario del laicado, se arriesgan a cometer graves imprudencias en el gobierno de la Iglesia. Los laicos, a su vez, deben escuchar a sus pastores, "*con prontitud y cristiana obediencia*".

Los textos del Concilio, en este punto, son enteramente novedosos. Hasta ahora habíamos estado acostumbrados a oír hablar

¹¹ San Mateo, 9,35; 10,1.

exclusivamente de la obediencia a los pastores. Pero bien sabemos que para poder mandar con eficiencia, para obtener una acogida plena en aquello que se ordena, es necesario que previamente se haya sabido escuchar. Es obedecida con prontitud la palabra de aquel que ha sido capaz de ser fiel a la voz de la realidad, de aquel que ha podido captar, con profundidad, las raíces últimas de las inquietudes y necesidades de los hombres.

Agrega también el Concilio, una interesante reflexión sobre la libertad que deben tener los laicos en su acción: "...Déjenles libertad y espacio para actuar e, incluso dénles ánimo para que ellos, espontáneamente, asuman tareas propias". En especial insiste en "la justa libertad que a todos compete dentro de la sociedad temporal".

Este aspecto, también es hoy muy importante. No siempre, por desgracia, se ha tenido suficiente conciencia sobre el mal que se podía hacer a la Iglesia cuando no se respetaba la libertad de los laicos. Una ingerencia excesiva, que no considerara con amplitud las responsabilidades de cada uno, llevaría a la Iglesia a quedar formada por un rebaño pasivo, de fieles incapaces de tomar iniciativas, nulos para afrontar los múltiples aspectos de la vida cotidiana y de la realidad cambiante. En otras palabras, la falta de respeto a la libertad conduciría a una Iglesia paralizada, en un mundo que se transforma constantemente.

Termina el capítulo sobre los laicos con una hermosa exhortación tomada de la Epístola a Diogneto y repetida por San Juan Crisóstomo: "lo que es el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo"¹². Así como el alma lo llena todo, está presente en todas y cada una de las partes del cuerpo, dándole vida, así debe estar el cristiano en el mundo. No es necesario que siempre se note su presencia, no tiene el cristiano que hacer alarde de su condición de tal. La presencia del alma es invisible. Cuando el alma está presente, no se nota. Su ausencia en cambio se hace manifiesta. Entonces el cuerpo se vuelve cadáver y se descompone. La presencia del cristiano en el mundo debe ser de ese modo, suave, dulce, sin pretensiones ni imposiciones, pero dando vida, que es la vida de Cristo que se irradia en caridad.

Que sea el cristiano el que ponga el amor en el mundo, la fuerza divina que impide que las cosas se corrompan.

Pedro Geltman

¹² Epist. a Diogneto, 6; Padres Apostólicos, ed. BAC, 1ª, págs. 851 s. S. Juan Crisóstomo, In Mat. Hom. 46 (47); 2: Patrologia Graeca 57,478; ed. BAC., tomo II, págs. 8-10.

La Vida Religiosa según la Constitución "Lumen Gentium"

(Capítulo VI)

I. OBSERVACIONES PREVIAS

En un artículo de este mismo comentario se trata del problema que se planteó en el aula conciliar acerca de si el tema referente a los Religiosos debía separarse o no del capítulo primitivo sobre el llamado a la Santidad en la Iglesia¹. En el *Schema Constitutionis De Ecclesia*, distribuido a los Padres Conciliares en el tercer Período conciliar, se agregaba una Relación, compuesta por la Comisión Doctrinal y la Comisión de Religiosos, en la que se recogían los argumentos aducidos por las partes en conflicto y en la que se proponían algunas líneas de solución, dejando a los Padres Conciliares la resolución definitiva².

Según dicha relación, los Padres que pedían que se constituyese un *capítulo distinto* sobre los religiosos, lo hacían en base a esta *razón general*: a) por el *lugar especial* que le compete a los Religiosos en la Iglesia por su misma constitución; b) por la *máxima importancia de la presencia* de los Religiosos en la Iglesia y su típica función en ella; c) porque en tal capítulo pueden exponerse *todos los aspectos* de la presencia en la Iglesia de aquellos que profesan efectivamente los consejos evangélicos. Junto a esta razón general, se añaden cinco razones *particulares*. La primera muestra que la lógica de la Constitución pide que se trate de los Religiosos por separado³. La segunda muestra la estima de que es objeto la vida religiosa inclusive en los orientales separados⁴. La tercera sostiene que los religiosos constituyen en la Iglesia un "estado" que, si bien no pertenece a la *institución* divina de la Iglesia, per-

1 Ver artículo de R. Ferrara, Parte I, N° 5; Parte I, N° 1, d.

2 *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, *Relatio adiuncta de problemate ordinationis materiae*, págs. 174-179.

3 *Ibidem*, págs. 174-175: "El orden lógico pide que primero se trate del fin o santidad del Pueblo de Dios, y luego de los casos particulares, o sea, de los diversos oficios y estados. También de los Laicos se trata en un capítulo especial y razones históricas y ecuménicas piden lo mismo para los Religiosos..."

4 *Ib.* pág. 175.

tenece esencialmente a la *vida* de la Iglesia⁵. La cuarta razón es tomada de la diferencia *gradual* que hay entre la santidad común y la santidad de los estados de perfección⁶. La quinta razón, finalmente, dice que el estado de perfección es, *en su substancia, de institución divina*, no por mandato del Señor, pero sí ciertamente, por su consejo⁷.

Por su parte, los Padres que consideraban conveniente exponer el tema del llamado a la santidad y el tema de los religiosos, en un solo capítulo, dividido en dos secciones, proponían distintas razones, resumidas en la antedicha Relación. Entre éstas cabe destacar la Enmienda 1058 que propone tres razones. La primera es de orden *teológico*: la distinción entre clérigos y laicos pertenece a la estructura constitutiva de la Iglesia y es de estricto derecho divino, en cambio los religiosos constituyen una estructura *en la Iglesia, pero no de la Iglesia*. La segunda razón es de orden *pastoral*: conviene quitar la impresión de que la perfección y la santidad sean como un monopolio reservado a los religiosos; para lo cual ayuda mucho exponer la vida religiosa en la perspectiva de la vocación universal a la santidad. La tercera razón es de orden *ecuménico*; los jefes de la Reforma protestante pretendían destruir el muro que pensaban que había sido levantado por la Iglesia entre los fieles y los religiosos, como si estos últimos fuesen llamados a una santidad más elevada y propiamente dicha, mientras que los otros serían llamados solamente a una salvación elemental; esta interpretación errónea se debe corregir prudentemente por la estructura de este capítulo⁸.

La Subcomisión *mixta* (Comisión doctrinal y de Religiosos) se abstuvo de pronunciarse a favor de una de las partes, pero propuso a los Padres conciliares una *solución intermedia*. En caso de mantener indiviso el capítulo V, había que distinguir en el mismo dos secciones (A: Llamado a la Santidad; B: Religiosos). En caso de dividir el capítulo en dos, había que mantener juntos los capítulos, y no remitir el tema del llamado a la Santidad al capítulo sobre el Pueblo de Dios⁹. En cualquier hipótesis debía mantenerse este orden de ideas: Jerarquía, Laicado, Santidad, Religiosos. Porque si bien se distinguen tres como estados en la Iglesia (clérigos, religio-

5 Ib. pág. 175: "Desde siglos consta que los Religiosos constituyen en la Iglesia un "estado", el cual no pertenece a su institución divina pero pertenece esencialmente a la vida de la Iglesia... El estado de los Religiosos no es accidental en la Iglesia, sino que se opone como estado a los laicos seculares..."

6 Ib. pág. 175.

7 Ib. pág. 175: "El estado de perfección es, *en su substancia, de institución divina*, no por precepto sino por consejo de Cristo. Es una distinción en la Iglesia, no en cuanto sociedad espiritual, ordenada a la santidad. Se contiene germinalmente en el Evangelio y en la práctica de la Iglesia primitiva, si bien muestra cierta evolución orgánica, como pasa con el Episcopado y el sacerdocio..."

8 Ib. pág. 176.

9 Ib. pág. 177.

nos y laicos), todos saben que dicha división tripartita surge en realidad de una doble distinción que se resuelve en distintos planos. La distinción entre *Jerarquía y Plebe* proviene de la institución divina de la autoridad eclesiástica y se funda en el hecho de que algunos reciben el carácter del Orden además del carácter bautismal. En cambio la distinción entre *los religiosos y los otros* nace de la diversidad entre la vocación universal y la vocación particular, según el camino por el que cada cual debe buscar la santidad, según sus propios dones. Por eso, así como al capítulo que describe la institución jerárquica responde el capítulo *sobre los Laicos*, así también a la exposición sobre el llamado universal a la santidad, sigue la exposición sobre el camino especial del *estado religioso*¹⁰.

Esta manera de ver las cosas, la Subcomisión mixta creía verla confirmada en las razones 3 y 5 de la primera de las opiniones expuestas¹¹, así como en dos textos de Pío XII citados por esa misma opinión¹².

Sometida la cuestión a la asamblea conciliar, ésta decidió consagrar al tema de los Religiosos un capítulo aparte, pero ubicándolo en el lugar inmediatamente siguiente al capítulo sobre el llamado a la santidad.

II. ORIGEN Y FINALIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA

El Nº 43 de la Constitución contiene una breve síntesis del origen divino de los consejos evangélicos como don de Cristo a su Iglesia, lo mismo que de la institución o reglamentación eclesiástica del estado religioso en cuanto vida oficialmente consagrada a la práctica de los consejos; indica luego la finalidad primordial de dicho estado y su ubicación en la estructura general de la Iglesia.

¹⁰ Ib. pág. 177-178.

¹¹ Las mismas las hemos reproducido en las notas 5 y 7.

¹² Ib. pág. 178. Los dos textos de Pío XII son los siguientes: a) "Mientras que los otros dos órdenes de personas canónicas, esto es, clérigos y laicos, son tomados, por derecho divino e institución eclesiástica aneja de la Iglesia en cuanto sociedad constituida y ordenada jerárquicamente, esta clase de los religiosos, intermedia a la de los clérigos y laicos, y que puede ser común a clérigos y laicos, proviene totalmente de la estrecha y peculiar relación al fin de la Iglesia, esto es, la santificación a ser buscada eficazmente y con medios adecuados"; -Cons. Apost. *Provida Mater*, 2 feb. 1947, A.A.S. 39 (1947), pág. 116. b) "Por derecho

1. Institución del estado religioso

Las afirmaciones del Concilio sobre la vida religiosa provocan una serie de preguntas, algunas de ellas ya resueltas hace tiempo por los teólogos. La primera es la siguiente: ¿el estado religioso, en su estructura y organización actuales, es de origen divino o más bien eclesiástico?

No puede ponerse en duda ya, y el primer párrafo del Nº 43 confirma esta afirmación, que el estado religioso, en su substancia (*quoad substantiam*) ha sido instituido por el mismo Jesús. Abundantes textos del Evangelio nos prueban que es el mismo Maestro quien, sin obligar a nadie, establece los principios de la vida religiosa y hace un llamado especial a una vida de desprendimiento total para las almas generosas: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt. 5, 48). Es también El quien, en el episodio con el joven rico, distingue el doble camino hacia la perfección; el de la observancia de los preceptos y el de la práctica de los consejos. "Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos"; pero añade para el que siente una exigencia mayor: "si quieres ser perfecto, ve, vende todo cuanto tienes, repártelo entre los pobres y obtendrás un tesoro en el cielo, y ven y sígueme" (Mt. 19, 17-21; Mc. 8, 34; 10, 31; Lc. 12, 33-34; 18,22).

Tanto en la vida y en las palabras de Cristo, como en las de los Apóstoles encontramos numerosos ejemplos y exhortaciones para la práctica de los consejos. El Concilio mismo cita muchos pasajes bíblicos, a los que se podrían agregar otros.

¿Podría afirmarse por todo esto que el Señor, al reunir el Colegio apostólico, fundó una orden religiosa? No han faltado teólogos que así lo creyeron; pero se trata de una hipótesis que, sin ser en sí misma imposible no tiene a su favor ninguna clase de documentos históricos que la prueben. No cabe duda, sin embargo, que los Apóstoles, como se sostendrá luego para los Obispos sus sucesores, estaban constituidos en un estado de perfección que debían comunicar (*perfectionis exercendae*); aunque esto no exige necesariamente la práctica de los consejos evangélicos, en especial el de pobreza y el de obediencia, tal como se da en el estado religioso actual. De todos modos es verdad que Cristo y los Apóstoles, con sus enseñanzas y sus ejemplos, son quienes han indicado los elementos básicos de la vida religiosa. Y en este sentido deben inter-

divino ha sido establecido que los clérigos se distinguen de los laicos. Entre estos dos estados se intercala el estado de la vida religiosa el cual, *promanando de un origen eclesiástico, en tanto existe y vale, en cuanto que estrechamente concuerda con el fin propio de la Iglesia, el cual tiene como contenido el llevar a los hombres a la consecución de la santidad*"; Alloc. *Annus Sacer*, 8 dic. 1950, A.A.S. 43 (1951), págs. 27-28.

pretarse las conocidas palabras de San Bernardo: "El Orden religioso ha existido en la Iglesia desde el primer momento, o más bien, la Iglesia comenzó por él"¹³. También Santo Tomás abunda en las mismas ideas cuando dice que "los Apóstoles hicieron profesión de lo que pertenece al estado religioso cuando abandonaron todo lo que tenían para seguir a Cristo"¹⁴, y que, por tanto, "toda orden religiosa remonta a los discípulos a Nuestro Señor Jesucristo"¹⁵. Aunque los Hechos de los Apóstoles (18,18; 21,23) y San Pablo (1 Tim., 5, 11-12) nos informan de que, ya en la primitiva Iglesia, existieron casos de hombres y mujeres que se ligaban voluntariamente con el compromiso solemne de continencia, este solo hecho, aún suponiendo la existencia de un voto formal, no es suficiente para afirmar que ya entonces se hallase configurado el estado religioso propiamente dicho.

Con estas precisiones, se puede admitir la afirmación de que el estado religioso es de institución divina o de derecho divino.

La expresión "*quoad substantiam*" aplicada al origen divino del estado religioso, tiene un sentido más preciso aún. A saber: que las exhortaciones de Cristo no constituyen sólo una invitación teórica a abrazar un camino más perfecto hacia la santidad, sino que confieren a la Iglesia una real jurisdicción sobre las diversas instituciones religiosas.

De hecho, el estado religioso, en su actual estructura y disciplina, es —jurídicamente hablando— de institución eclesiástica. La Iglesia, en virtud de sus poderes divinos, posee la facultad de aprobar, admitir o rechazar, por medio del Romano Pontífice o del Concilio ecuménico, determinadas formas de votos e inclusive dispensarlos (aún siendo solemnes), establecer inhabilitaciones para el ingreso en la vida religiosa, reformar o inclusive suprimir institutos, etcétera... Tal es el principio que recuerda el Concilio al declarar que "*la autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se ocupó de interpretar los consejos, de regular su práctica y de determinar también las formas estables de vivirlos*" (43). La larga historia de la vida religiosa y su extraordinaria evolución lo prueban.

13 Cfr. *Apología ad Guillelmum*, c. 10; *Patrologia Latina* 182, col. 912.

14 *Suma Teológica*, II-II, 88, 4, 3.

15 *Ibidem*, 188, 7.

2. Finalidad de la vida religiosa

El fin de la vida religiosa no puede ser otro que la santidad, consistente en la perfección de la caridad. Esta supone y hasta cierto punto obligadamente, la práctica de los consejos evangélicos, al menos en su espíritu, como ampliamente explica la Constitución en el capítulo V, N^o 42. Pero hemos de convenir que la vida religiosa ofrece particulares recaudos o seguridades para la conquista de la perfección. El Concilio las enumera:

- a) *“una mayor estabilidad en su modo de vida”*,
- b) *“una doctrina experimentada para conseguir la perfección”*,
- c) *“una comunidad fraterna en la milicia de Cristo”*,
- d) *“una libertad mejorada por la obediencia”* (43).

Estas indicaciones hacen alusión a una serie de elementos que atañen a la naturaleza misma del estado religioso; por ello volveremos luego sobre este asunto.

3. Lugar y misión del estado religioso en la Iglesia

En su preocupación por dar una visión de síntesis de la Iglesia, de sus miembros y de sus mutuas relaciones, el Concilio indica el lugar y el papel que en la Iglesia juega el estado religioso:

“Un estado así, en la divina y jerárquica constitución de la Iglesia, no es un estado intermedio entre la condición del clero y la condición seglar, sino que de ésta y de aquélla se sienten llamados por Dios algunos fieles al goce de un don particular en la vida de la Iglesia para contribuir, cada uno a su modo, en la misión salvífica de ésta” (43).

Idea que completa, en parte, al final del párrafo siguiente:

“...un estado cuya esencia está en la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece sin embargo de una manera indiscutible a su vida y a su santidad” (44).

La intención del Concilio, al formular estas declaraciones, aparece bastante clara, si se tienen en cuenta las diversas opiniones vertidas por los Padres Conciliares en el transcurso del debate, sobre todo el esquema y los “modi” por ellos introducidos a la primitiva redacción. A pesar de todo, el lenguaje preferentemente jurídico que se emplea —al menos en estos párrafos— y las conside-

raciones formuladas desde un solo ángulo, por cierto fundamental (la estructura jerárquica), podrían provocar confusión respecto del significado preciso de estos textos. Una larga tradición teológica y numerosos documentos anteriores de la Iglesia, de los que el Concilio se hace eco al citarlos en nota, nos permiten interpretarlos en el que creemos su real sentido.

A primera vista, el texto de la Constitución pareciera excluir toda consideración de la estructura de la Iglesia que no sea la que se observa desde el punto de vista de los grados o ministerios, es decir, la jerárquica; esto supondría que la Iglesia no podría ser considerada también desde el punto de vista de la estructura de los estados. Pero esto no es real, desde el momento que la misma Constitución reconoce la legitimidad de esta segunda consideración en diversos pasajes. Por ejemplo, en el capítulo II, hablando de la "universalidad y catolicidad del único Pueblo de Dios", afirma:

"Hay diversidad entre sus miembros, ya sea según oficios, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos; ya según la condición y ordenación de vida, pues muchos en el estado religioso, tendiendo a la santidad por el camino más arduo, estimulan con su ejemplo a sus hermanos" (13).

Si no se tuviese en cuenta la estructura de la Iglesia desde el punto de vista de los estados, tampoco podría comprenderse bien lo que la Constitución nos enseña en el capítulo V, Nº 41 sobre "La santidad de los diversos estados". La riqueza del misterio de la Iglesia permite que se la pueda contemplar bajo ángulos diversos que, lejos de contraponerse, se integran en el panorama teológico. Desde muy antiguo los teólogos distinguen en la estructura total de la Iglesia la diferencia entre oficio, grados y estados.

a) Los oficios se distinguen por los actos que constituyen su característica propia. Los oficios eclesiásticos responden a las distintas necesidades de la Iglesia y, por tanto, se diversifican en cuanto que los miembros del cuerpo eclesiástico se encuentran destinados a ejercer diversos actos. El término oficio indica relatividad y significa que el acto que lo caracteriza se relaciona con otro, como sucede con el oficio de cura párroco, predicador, etcétera...

b) En cambio, el *orden* o *grado* señala una diferencia de elevación, dominio o dignidad. Inclusive, puede ser característica de un oficio, como sucede en el Episcopado. En cuanto cuerpo jerárquico la Iglesia incluye en su seno diferentes órdenes y grados, desde los de catecúmeno y bautizarlo entre los laicos, y los de portero o lector hasta los de sacerdote y obispo entre los clérigos.

c) Por su parte el *estado*, noción bastante más difícil de definir que las dos anteriores, indica la situación estable de un ser. El estado constituye al hombre en una posición de equilibrio entre

la dependencia total y la autonomía total en el ser y el obrar. Como no se trata de un equilibrio transitorio sino duradero, recibe el nombre de estado, que se determina frente a los grados posibles de libertad o servidumbre. Así se habla del estado de gracia, o sea del estado de los que tienen la libertad de los hijos de Dios, o del estado de pecado, es decir de esclavitud espiritual bajo el yugo del diablo. En este sentido se habla también de estado religioso, que por una parte supone una cierta servidumbre al servicio de Dios por el compromiso de los votos y, por otra, un estado de libertad al hallarse "Libres de los cuidados o preocupaciones de este mundo" (I Cor. 7, 32) todos los que a él pertenecen.

Se trata de tres nociones distintas; sin embargo, es posible que un mismo individuo pueda realizar un acto triple con relación a ellas. Así, por ejemplo el sacerdote elevado al episcopado recibe una nueva función u oficio, se eleva a un nuevo grado o dignidad y queda establecido en un nuevo estado de santidad, o "*perfectio-nis exercendae*". Al mismo tiempo, también es posible que quien pertenezca a la estructura de la Iglesia por uno de estos capítulos, no pertenezca por otro de ellos. Oficio y órdenes configuran el aspecto llamado *jerárquico*; los estados, en cambio, se refieren a la *vida íntima* de la Iglesia en relación con su fin, que es la santidad. Así, quien pertenece por un título a la estructura de la Iglesia desde el punto de vista jerárquico puede no pertenecer a ella desde el punto de vista de los estados, como sucede con el clérigo, según lo señala claramente Pío XII en la alocución *Annus Sacer* al Congreso Internacional de Religiosos del 8 de Diciembre de 1950¹⁶; viceversa, quien pertenece a ella desde el punto de vista de los estados, puede no pertenecer a ella desde el punto de vista jerárquico, como sucede con el religioso en cuanto tal, según lo señalan los textos citados de la Constitución.

Insistimos en este término *estructura*, que es eminentemente análogo. No son pocos los teólogos contemporáneos que piensan que la abundante materia del tradicional tratado de los estados debe ordenarse de otra manera, en una perspectiva más actual del misterio de la Iglesia. Las afirmaciones del Concilio acentúan esa exigencia.

Con respecto al estado religioso, la Iglesia ya antes del Concilio, especialmente durante el Pontificado de Pío XII, se preocupó por establecer una relación entre este estado y la estructura misma de la Iglesia. Esta preocupación, aunque no es ajena al espíritu de la teología tradicional y se entronca perfectamente en sus grandes principios, posee una característica muy moderna, en cuanto es

¹⁶ *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951), págs. 25s.

una consecuencia más del notable progreso teológico alcanzado por los estudios sobre la doctrina del Cuerpo místico, y la gran importancia acordada en los últimos tiempos a la teología del misterio de la Iglesia. El Concilio, como era de esperar, se ha hecho eco de esta preocupación. Por eso pensamos que sus afirmaciones, para ser interpretadas con acierto, no pueden ser desvinculadas del contexto histórico-doctrinal inmediatamente precedente¹⁷.

III. NATURALEZA TEOLOGICO-JURIDICA

El Nº 44 es de interés en cuanto define el estado religioso, colocando su distintivo especial, o diferencia específica, en la práctica de los consejos evangélicos “por los votos o por otros sagrados vínculos análogos a ellos”. Expresión esta última por la cual el Concilio, según nos consta por los “modi” propuestos por algunos Padres y aceptados por la Comisión doctrinal, intenta abarcar toda la gama de grados posibles dentro del estado religioso, desde los institutos de votos solemnes hasta la vida eremítica y los institutos llamados “laicales”. Además de eso, se señalan otros dos puntos: la aproximación entre el bautismo y la profesión religiosa, y la fisonomía de ésta en cuanto testimonio del reino de los cielos entre los hombres y preanuncio de la santidad de la Iglesia escatológica.

17 En la documentada obra “Les Instituts de vie parfaite” (Desclée, Belgium, 1962), realizada por los monjes benedictinos de Solesmes, seleccionando una serie de textos pontificios sobre la vida religiosa que abarcan un período de dos siglos: desde Benedicto XIV (+ 1758) hasta Juan XXIII (+ 1963), encontramos concisamente sintetizada la doctrina de los últimos Pontífices sobre la función que desempeña el estado religioso en la estructura de la Iglesia. Esa doctrina es la siguiente: “Compuesta por institución divina, de clérigos y laicos, la Iglesia ha reservado un lugar especial a los que profesan entre ellos los consejos evangélicos, por cuanto tienden por oficio a su propio fin que es la santidad. La Iglesia ha integrado a su propia vida los institutos de perfección, haciendo del estado religioso uno de los tres estados de vida reconocidos por su legislación, y reconociéndolo como elemento orgánico fundamental de la misma Iglesia. Los miembros de los estados de perfección constituyen en la Iglesia una porción selecta y escogida —una verdadera élite— que son el ornamento y gloria de la Iglesia. La ayudan a cumplir su misión y son una de sus fuerzas principales. Esta ayuda, de la que da testimonio la historia, sigue siendo indispensable en nuestros días. La cooperación de los religiosos se ejerce principalmente de dos maneras: haciendo, por oficio, resplandecer en la Iglesia la santidad... y secundando la acción apostólica de la Iglesia...” (o.c. II Parte, cap. 1, 1).

1. Aspecto jurídico del estado religioso

Las palabras antes citadas de la Constitución recuerdan la célebre definición del estado religioso consignada en el Código:

“Un modo estable de vivir en común, por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza” (c. 487).

La misma etimología del término empleado para configurar este estado “religioso”, nos está dando una explicación de la definición jurídica del mismo. La Religión es la virtud que ordena al hombre a rendir a Dios el culto debido¹⁸; por tanto, “religioso” viene a ser el hombre que se consagra libremente y de una manera estable al servicio de Dios por compromisos más estrictos que el de los simples preceptos. De este modo puede decirse que los elementos que constituyen el estado religioso son principalmente cuatro; a saber:

a) *un estado de vida*: ya explicamos más arriba qué sentido tiene aquí el término “estado”; es un modo o una condición que no se sujeta fácilmente a cambios y supone, en consecuencia, cierto grado de estabilidad; ésta es, pues, esencial a la vida religiosa propiamente dicha¹⁹;

b) *los votos*: que aseguran la mencionada estabilidad; para los que abrazan la vida religiosa los votos constituyen una obligación moral de la que no se pueden desprender con facilidad o arbitrariamente;

c) *la profesión pública*, y solemne a veces, de los consejos evangélicos: dicha profesión, recibida en nombre de la Iglesia, señala en el que la realiza la voluntad de perseverar en el estado elegido y resulta una garantía oficial de la perpetuidad de esa obligación;

d) *la vida en común*: es también un elemento positivamente requerido por la disciplina canónica actual; en el presente, solamente a los fieles agrupados bajo un mismo techo, sometidos a la autoridad de un mismo superior y viviendo conforme a una misma regla aprobada, reconoce la Iglesia la cualidad de religiosos, con todos los derechos y deberes por ella supuesta.

En realidad, la aprobación no es una condición indispensable para que se dé el estado religioso en su esencia; cualquier cristiano puede practicar privadamente los consejos evangélicos por los tres votos ordinarios que distinguen la vida religiosa. Pero, desde el IV Concilio de Letrán (1215), la aprobación eclesiástica, que hasta

¹⁸ *Suma teológica*, II-II, 81, 1.

¹⁹ *Ibidem*, 183, 1.

entonces se requería más o menos tácitamente, se convirtió en una formalidad jurídica obligatoria y necesaria y así lo expresa el Código (c. 487); también son de derecho positivo la vida en comunidad y la regla uniforme (cc. 594-606). Estos principios jurídicos tienen, sin embargo, sus excepciones, puesto que los exclaustrados y los fugitivos no dejan de ser religiosos.

Notemos de paso que, desde el punto de vista teológico, cabría hablar aquí de analogía. Desde esta consideración las religiones de votos solemnes son las únicas que merecen perfectamente el nombre de "estados de perfección". La medida del renunciamiento exterior exigido por las otras congregaciones o institutos señala el grado de participación en dicho estado. Esta *jerarquía* de los estados no interesa tanto al canonista, pero es importante en teología. El estado de perfección puede tener diversos grados en lo que respecta al renunciamiento; de ahí que lo que el Concilio afirma, tanto aquí como en el N^o 42, debe ser atribuido principalmente a las religiones de votos solemnes y, en segundo lugar, de un modo relativo, a las otras religiones, incluso a la vida eremítica y a los institutos seculares.

También es menester tener en cuenta que, incluso jurídicamente, de los tres votos el de obediencia es el esencial en el estado religioso, porque comprende a los otros dos y a cualquiera que se pueda agregar. Dicho voto de obediencia, aún en las congregaciones de votos simples, se hace ante todo y principalmente al Soberano Pontífice, pues el Papa es el primer superior de todos los religiosos, quienes están obligados a obedecerle aún en virtud del voto (c. 499).

2. Naturaleza teológica del estado religioso

El estado religioso se llama también *estado de perfección*, para distinguirlo del estado ordinario de los otros fieles que se conforman con la observancia de los preceptos y del espíritu de los consejos, pero sin comprometerse por los votos. Aunque hemos de advertir aquí que la noción de *estado religioso* no coincide plenamente con la de *estado de perfección*, no la agota totalmente; pues los miembros de los Institutos llamados "seculares o laicales", tal como se enseña en la *Provida Mater*²⁰ están constituidos jurídicamente en estado de perfección (*acquirendae*), sin pertenecer de

20 AAS, 39 (1947), págs. 10s.

ningún modo al estado religioso, sino que permanecen en su propio estado de vida.

Esto supuesto, debemos decir que la santidad o perfección espiritual no consiste en la práctica de los consejos evangélicos, sino en la consecución de la caridad perfecta, como lo recuerda el Concilio (39 y s.). La caridad perfecta puede lograrse fuera de los estados de perfección, como lo hicieron muchos santos. Pero los consejos son los medios propios para hacer alcanzar la perfección de la caridad, más libre y fácilmente (42). Por eso, invariablemente, la práctica de los consejos se encuentra unida a la perfección de la caridad en la vida de los santos, aunque esa vinculación no se efectúe a través de los votos religiosos.

La vida religiosa no es, en consecuencia, una meta en sí misma, sino un camino o un medio hacia el fin que es la caridad, tanto más sólido cuanto son mayores los recaudos para la seguridad del alma que ofrece la disciplina claustral. Y, como bien se sabe, cuando se la llama estado de perfección, no se hace referencia a una perfección ya adquirida y dispuesta a ser comunicada (*exercendae*) como es el caso del estado de perfección en el que se encuentran los obispos²¹, sino que se trata más bien de una escuela en la que se aprende a adquirirla (*acquirendae*) y en la que se hacen esfuerzos para practicarla. El que ingresa en el estado religioso se obliga para siempre (al menos en su primera intención, pues su voluntad puede variar) a tender con esfuerzo continuado hacia el fin mismo de la Iglesia toda: la caridad perfecta. Esto es tan cierto que algunos autores han llamado a los votos temporales que se renuevan periódicamente "votos virtualmente perpetuos".

Tradicionalmente en la Iglesia, como lo prueba la larga y compleja historia de los institutos religiosos, este constante anhelo por conquistar la perfección se tradujo en la profesión de los tres votos que corresponden a los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. En realidad no son estos los únicos consejos de Cristo que debe practicar todo aquel que aspira a ser perfecto, pero los resumen todos. Según una observación de Santo Tomás²², que el Concilio reitera al aludir a palabras de Paulo VI²³, el estado de perfección exige la supresión total de los obstáculos que se oponen a la perfecta caridad; obstáculos estos que surgen de la triple concupiscencia de la que habla San Juan (I Jn. 2, 16) y a la que se oponen eficazmente los tres consejos. Estos vienen a ser, por tanto, la restauración de la triple primitiva armonía que constituía el estado de justicia original de nuestros primeros padres; la recon-

21 Suma Teológica, II-II, 184,5,7.

22 Ib., 184, 2-5.

23 Cfr. N° 43, nota 138, de *Lumen Gentium*; alocución *Magno Gaudio* (23-IV-1964); AAS, 56 (1964), págs. 566.

quista de esas armonías se encuentra librada ahora al esfuerzo personal, pero indudablemente bajo el influjo gratuito de la pasión de Cristo y en virtud de los méritos que solamente la gracia puede proporcionar. Barrer el camino, abrir la senda para avanzar, es lo que se podría llamar el aspecto negativo del estado religioso; pero no se nos oculta que en la misma hondura teológica de este hecho hay algo más que eso, es decir un impulso positivo, un trabajo continuado para dirigir todas las acciones del hombre hacia el fin buscado de la caridad. Al posesionarse del hombre todo, el estado religioso lo consagra en todo lo que tiene al servicio de Dios, haciendo de la creatura racional un holocausto frente a la Majestad divina, o, como dice el Concilio: *“se consagra más íntimamente al divino servicio”*, *“consagración que es tanto más perfecta cuanto por vínculos más firmes y más estables se represente mejor a Cristo, unido con un vínculo indisoluble a su Esposa la Iglesia”*. Hasta tal punto, pues, pertenece el estado religioso al misterio de la Iglesia que es signo del místico desposorio entre Cristo y la Iglesia, de modo semejante que el estado matrimonial, aunque no sacramentalmente.

Todo esto nos introduce a la consideración de dos ideas teológicas fundamentales sobre el estado religioso expuestas por el Concilio.

a) El Estado Religioso y el Bautismo

Ya dijimos que el estado de perfección no coincide siempre con la perfección. Si se quiere podríamos establecer una distinción entre perfección interna, obligatoria para todo cristiano, y la perfección oficial y externamente manifestada, que es el distintivo del estado religioso. En efecto, el estado de perfección es una cosa exterior, una profesión en el mismo sentido que se habla de una profesión de fe. Nada impide, como observa Santo Tomás²⁴, recordando un pasaje del Evangelio (Mt. 21, 28), que haya quienes sean perfectos y no estén en el estado de perfección, y que otros estén en el estado de perfección y se hallen muy lejos de ser perfectos.

El valor de medio del estado religioso consiste en que sus miembros, por la profesión, renuncian, por amor de Dios, a todo lo que puede pertenecerles en forma legítima; los bienes materiales, los bienes del matrimonio y del hogar o del amor humano, el bien de su autonomía en el ejercicio de su actividad. Todo esto, al ser ofrecido por amor de Dios, representa exteriormente una profesión de caridad perfecta y sitúa al religioso en un “estado” de perfección ascendente.

---24 Suma Teológica, II-II, 184, 4; 11, Ib., 189, 3, 3.

Con profundo sentido teológico trae a colación el Concilio la analogía entre la profesión religiosa y el Bautismo:

“Ya por el bautismo había muerto (el religioso) al pecado y se había consagrado a Dios: ahora para conseguir un fruto más abundante de la gracia bautismal, trata de liberarse, por la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino” (44).

Esta doctrina de la profesión religiosa como “segundo Bautismo” es tradicional desde el siglo IV. El bautismo es una renuncia a Satanás, a sus seducciones y a sus obras y una unión total y para siempre a Jesucristo. Es, en cierto modo, un estado de esclavitud, la primera esclavitud libertadora del cristiano. Pero el renacido por el bautismo no deja de vivir en medio del mundo aunque ya no pertenezca a él, según la expresión evangélica, y eso permite que se vea asediado por la seductora apariencia de los bienes terrenos, que sin dejar de ser bienes, pueden llegar, si los codicia, a separarlo de Cristo. El religioso toma a la letra su Bautismo y se aparta voluntariamente de todo aquello que, aun sin dejar de ser bueno, malquerido puede comprometer los frutos de su incorporación a Cristo. La profesión religiosa es como un “doblaje” del Bautismo y el religioso es un convertido como el bautizado.

Por este motivo muchos ritos de la profesión religiosa están calcados sobre los ritos bautismales: el tema del nacimiento de un hombre nuevo, característico de la teología paulina del Bautismo, resalta también en las ceremonias de la profesión religiosa. También las ceremonias de consagración de las vírgenes o de la vestición de hábito contienen una notable reminiscencia del Bautismo. La profesión religiosa de votos solemnes fue considerada durante mucho tiempo —hasta el siglo XIII— como un verdadero sacramento, semejante al Bautismo y con frutos parecidos.

Para los primeros cristianos el hombre “perfecto” es el mártir; se le proclama santo enseguida, precisamente porque se considera que el martirio es otro Bautismo, el de sangre, y produce efectos similares. La actitud de la Iglesia primitiva frente al martirio es conservada aún hoy por la Iglesia. Después de las persecuciones, la idea del martirio como medida de la piedad perfecta influye grandemente en la concepción de la vida monástica que tuvieron S. Pacomio, S. Atanasio, S. Basilio o Casiano. Después de la paz de Constantino, el monje que ha consagrado su vida a Cristo y que ha renunciado a todos sus bienes por amor aparece a los ojos de los cristianos como un *testigo* de la fe y la caridad, el mártir de los nuevos tiempos. Los teólogos de los siglos XII y XIII se mantienen fieles a esta tradición atribuyendo a la profesión religiosa efectos semejantes a los del Bautismo: borrar todos los pecados, confi-

gurar con Cristo bajo su aspecto de servidor de Dios y hostia, destinar al culto de Dios, obligando al religioso, no solamente a participar de los ritos litúrgicos sino a convertir toda su vida en un acto de culto. En las huellas de esta tradición secular, el Concilio acerca, además, la profesión religiosa, en este sentido de lo litúrgico, no solamente al sacramento del Bautismo sino además al de la Eucaristía. Profundísima idea:

“La Iglesia no solamente eleva con su sanción la profesión religiosa a la dignidad de un estado canónico, sino que la presenta en la misma acción litúrgica como un estado consagrado a Dios. Ya que la misma Iglesia con la autoridad recibida de Dios, recibe los votos de los profesos, les obtiene del Señor con la oración pública los auxilios y la gracia divina, les encomienda a Dios, y les imparte una bendición espiritual, asociando su oblación al sacrificio eucarístico” (45).

b) El Estado Religioso y el Reino de Dios

Después de haber enunciado la estructura jurídica y la naturaleza teológica del estado religioso, dedica el Concilio algunas reflexiones sobre otro aspecto muy importante de esta peculiar vocación en la Iglesia. Así como los laicos consagran el mundo a Cristo por el testimonio de su vida viviendo inmersos en las estructuras de ese mundo (34-36), los religiosos, apartándose del mundo y renunciando totalmente a sus bienes y preocupaciones, son, también ellos, un testimonio viviente del Reino de Dios “que no es de este mundo”.

Toda la vida del religioso, contemplativa y activa, se encuentra encaminada hacia la propagación de ese Reino.

Se ha hablado mucho de *renovación* de las estructuras en los últimos tiempos. Como es lógico, también se ha hablado de renovación del estado religioso y de su disciplina, y es indudable que la renovación urge. Los principios básicos de dicha renovación los indica la Iglesia misma en el Documento especial sobre los religiosos aprobado por el Concilio el 28 de octubre de 1965. Pero la raíz profunda y el sentido sobrenatural del rejuvenecimiento de la vida religiosa no puede ser otro que el que señalan estas palabras de la Constitución “Lumen Gentium”:

“(El estado religioso) pone a la vista de todos de manera peculiar la elevación del reino de Dios sobre todo lo terreno y sus grandes exigencias; demuestra también a la humanidad entera la maravillosa grandeza de la virtud de Cristo que reina y el infinito poder del Espíritu Santo que obra maravillas en su Iglesia” (44).

Compete, por tanto, también a los religiosos —y podría decirse que a ellos principalmente en razón de su estado— ser signo feha-

ciente de la presencia de Cristo, a través de un testimonio vivo, el más necesario de todos: el de una verdadera y profunda santidad.

c) La disciplina en el Estado Religioso

En un párrafo especial (45), recuerda el Concilio la legislación canónica que vincula a los religiosos con la Jerarquía, que por derecho divino gobierna la Iglesia. En primer lugar, habla del papel preponderante que juega la Santa Sede, de modo particular la persona misma del Sumo Pontífice, en el nacimiento y florecimiento de los Institutos religiosos, sea aprobando sus fundaciones, sea velando para que permanezcan fieles al espíritu infundido a cada uno de ellos por sus propios fundadores. En segundo lugar, trata del sentido que tiene el privilegio de la exención, a la par que pone ante los ojos de los religiosos el deber de colaborar armónicamente con la jerarquía episcopal, respetando y obedeciendo sus legítimas disposiciones. ¿No existirá, velado tras estas palabras sobrias y dignas, un reproche dirigido contra cierta tendencia de muchos institutos religiosos de enquistarse en sus propios fueros y mínimos intereses —inclusive de carácter apostólico—, con cierta despreocupación del bien común de toda la Iglesia y de la necesidad urgente de tantas almas? Una reflexión sobre este hecho, y no ya velada como ésta, puede encontrarse leyendo el Decreto sobre los religiosos.

d) Valor ascético del estado religioso

Ya en el último párrafo del capítulo (46), recalcando el valor de la vida religiosa como método ascético de perfeccionamiento espiritual y purificación del alma, responde el Concilio —en una franca defensa del estado religioso, pero sin entrar en las minucias de una polémica, sino haciendo uso de su autoridad suprema y definitiva— a dos antiguos e injustos prejuicios sobre este estado:

a) El primero: la concepción misma de la vida religiosa conduce a un cercenamiento de la personalidad humana, de modo especial en lo que se refiere al voto de obediencia, cuya naturaleza teológica y jurídica habría que revisar y reestructurar. Pío XII, en diversas ocasiones salió al cruce del error teológico que esconden estas afirmaciones, censurando abiertamente la así llamada "obediencia inteligente". Cada vez con mayor frecuencia se oye dirigir a los religiosos, en particular a los institutos femeninos, la acusación de "infantilismo". Si es dado constatar efectivamente la existencia de tal infantilismo en numerosos casos, ello se debe a deformaciones circunstanciales o temporales, a verdades insuficientemente asimiladas, a una acesis deficiente por carencia de conocimientos necesarios, a escrúpulos injustificados, etc....; nunca,

sin embargo, podrá atribuirse a la naturaleza del estado religioso en cuanto tal. Como dice el Concilio: *“la profesión de los consejos evangélicos, aunque lleva consigo la renuncia de bienes que han de tenerse en mucho, sin embargo, no es un impedimento para el enriquecimiento de la persona humana, sino que por su misma naturaleza la favorece grandemente”*.

b) El segundo se relaciona con la utilidad, en especial frente a las necesidades apostólicas de la hora actual, de la vida contemplativa. Se trata de una concepción que pone en tela de juicio el valor o la conveniencia de los institutos religiosos que de una manera particular tienen como finalidad la vida puramente contemplativa. Incluso en la misma aula conciliar se escucharon declaraciones en este sentido, formuladas algunas de ellas aún por jerarcas de la Iglesia constituidos en funciones prominentes. Se trata de un grave malentendido teológico. La Iglesia, y la teología con ella, desde siempre ha acordado supremacía a la vida contemplativa sobre la activa, a la oración sobre la acción, a todo lo que pertenece al orden sobrenatural gratuito sobre el esfuerzo humano en su cooperación a la gracia. La vida activa mira a los medios, la contemplación, en cambio, se ordena directamente al fin de la caridad. Y, aún cuando sea de lamentar que en algunos institutos la vida contemplativa se transforme en mera inactividad (*“corruptio optimi pessima”*), se debe a las deficiencias humanas y no a la naturaleza de las cosas. El activismo puede llegar a ser, más que un defecto práctico, un verdadero error teórico de perniciosas consecuencias. Aún concediendo la enorme importancia que reviste la actividad apostólica en los tiempos presentes, no es justo menospreciar el valor de la contemplación sobrenatural, más fecunda, incluso en su proyección de apostolado, que la acción. El gesto de Pío XI, al nombrar a Santa Teresa del Niño Jesús Patrona de las misiones católicas, es muy elocuente como expresión del verdadero sentir de la Iglesia, que el Concilio confirma ampliamente:

“Ni piense nadie que los religiosos, por su consagración se hacen extraños a la Humanidad o inútiles para la ciudad terrena. Porque, aunque en algunos casos no estén directamente presentes ante los coetáneos los tienen, sin embargo, presentes de un modo más profundo en las entrañas de Cristo y cooperan con ellos espiritualmente para que la edificación de la ciudad terrena se funde siempre en Dios y se dirija a El “no sea que trabajen en vano los que la edifican” (46).

Un conmovido llamado a la perseverancia en la propia vocación, *“para que más abunde la santidad en la Iglesia y para mayor gloria de la Trinidad, una e indivisible, que en Cristo y por Cristo es la fuente de toda santidad”* (47), cierra este capítulo VI de la Constitución, consagrado a exaltar la importancia de una vocación siempre necesaria y fecunda en la vida de la Iglesia.

Domingo Basso

CRONICA DE LA FACULTAD

(Enero-Marzo 1966)

INAUGURACION DEL CURSO ACADEMICO

El lunes 7 de marzo ppdo., festividad de Santo Tomás de Aquino, se dio comienzo al nuevo año académico con la Misa impetratoria oficiada en la Iglesia del Seminario Bonaerense por el Emmo. Cardenal Arzobispo y Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, Mons. Antonio Caggiano, seguida de la profesión de fe del Claustro Profesoral.

En el acto académico, que se realizó en el Aula Magna de la Facultad, presidido por el Emmo. Cardenal, y en el que estaba presente el Rector de la Facultad Luterana de Teología Ldo. Béla Leskó, el señor Decano, Pbro. Dr. Lucio Gera, expuso las directrices programáticas para este año, que transcribimos en párrafo aparte. Acto seguido, el Secretario de la Facultad, Pbro. Dr. Ricardo Ferrara, dio lectura a la nómina de Profesores y proclamó los grados académicos concedidos por la Facultad durante el año 1965-1966. El Emmo. Cardenal declaró inaugurado el nuevo curso académico, explayándose en una exposición sobre la Renovación de la Formación Sacerdotal e invitando a los Superiores del Seminario de Buenos Aires, presentes en el acto, a estudiar en conjunto el Decreto Conciliar *Opatam totius*.

DISCURSO INAUGURAL

De los conceptos vertidos por el señor Decano, en el acto inaugural, transcribimos algunos párrafos sobresalientes, en los cuales se trata de ubicar a nuestra Facultad en la perspectiva muy peculiar del Post-Concilio, de modo que, de acuerdo al pensamiento de la Iglesia, adquiera gradualmente su ámbito y horizontes naturales:

"Corresponde repensar y proponer las funciones y objetivos de esta Facultad desde un punto de vista de los actuales documentos conciliares, en especial la Declaración sobre Educación Cristiana y el Decreto sobre la Formación Sacerdotal. Tal vez sea oportuno aquí partir del objetivo más general de la Declaración sobre la Educación Cristiana propuesto a las Facultades Eclesiásticas: a saber: la Presencia del Pensamiento Cristiano en los diversos ámbitos y sectores humanos (cfr. N^o 11). Esa presencia del pensamiento cristiano tiene diversos puntos de referencia que, siempre atendiendo a dicho documento, podemos resumir en tres: 1^o el Sacerdocio y el laicado católico 2^o el ámbito de las relaciones ecuménicas y en general interreligiosas: 3^o el ámbito de la cultura, por consiguiente de las relaciones entre cristianismo —concretamente, Teología— y cultura; o si se quiere, entre Iglesia —la teología de la Iglesia— y Mundo.

1º Sacerdocio y Laicado

a) Siguiendo los pasos de la Constitución *Deus Scientiarum Dominus*, la Declaración sobre Educación Cristiana deja las puertas de las Facultades Eclesiásticas abiertas a los laicos. Hay que evitar un equívoco: el concepto de "Facultades Eclesiásticas" está especificado por las materias que se enseñan en ellas y no por los destinatarios de la enseñanza. Vale decir que las Facultades son eclesiolásticas no porque sus alumnos sean clérigos (o eclesiolásticos), sino porque las materias que allí se enseñan versan sobre la Iglesia (*Ecclesia*). Según ambos documentos sus Facultades Eclesiolásticas aquellas que "*ad sacra vel cum sacris connexas disciplinas tradendas instituuntur*" (*Deus Sc. art. 1*). Del mismo modo que las Facultades Civiles no se especifican porque los alumnos no sean clérigos, ya que —como es evidente— los clérigos tienen libre acceso a las mismas. Bajo este aspecto, nos complacemos de poder contar, como el año pasado, con la presencia de alumnos —aunque pocos— laicos.

b) Las Facultades Eclesiolásticas están, de todos modos, en relación estrecha con los que se forman para el Sacerdocio. Según se expresa la Declaración conciliar, la Iglesia confía —*concredit*— a las Facultades de Teología la tarea de preparar al ministerio sacerdotal. Esta preparación, por lo que a una Facultad de Teología atañe, significa ante todo, *preparación doctrinal orientada a la pastoral*. Se especifica, no obstante, un aspecto muy peculiar de la enseñanza impartida por las Facultades a los clérigos o seminaristas; a saber: capacitarlos para la enseñanza y para el apostolado intelectual. "*Ad ministerium sacerdotale, sed maxime sive ad docendum sive ad magis ardua apostolatus intellectualis munera suscipienda*" (Nº 11)

Esta orientación conciliar nos urge a plantearnos y a encarar soluciones en problemas de enseñanza y de relaciones de nuestra Facultad. Y, en concreto:

—en la *Enseñanza*. Importa ir descubriendo el acento y la orientación que haga de la enseñanza teológica una enseñanza pastoral. Cosa que —creemos— nada tiene que ver con lo puramente empírico sin conexión directa con lo doctrinal. En lo concerniente a la cátedra específica de Teología Pastoral, hemos de manifestar que, ya desde hace años, tropezamos con dificultades serias en este terreno, y que son —por el momento— sólo parcialmente superables. No encontramos un hombre que sepa encarar la Teología Pastoral como conjunto orgánico. Sólo contamos con especialistas en algunos aspectos de la pastoral, a los cuales recurrimos periódicamente.

—en la *relación con el Seminario de Buenos Aires*. Con los encargados de la "disciplina y formación espiritual" de los seminaristas, los llamados "*moderadores*", es preciso que la Facultad con sus profesores entable un diálogo, que ansiamos se entable a la brevedad, sobre el presupuesto de un mutuo respeto y amistad, en vista de precisar mejor las propias incumbencias coordinarlas y promoverlas.

—en la *relación con el Clero*. Teniendo en cuenta que una Facultad tiene como uno de los puntos de referencia más importantes al Clero, queremos mantener y fomentar nuestras relaciones con el Clero, de la

Arquidiócesis de Buenos Aires y, dado el caso, aun de otras diócesis. Pensamos, como el año pdo., de acuerdo con el Colegio de Párrocos, organizar algunos cursos sobre cuestiones teológicas para los sacerdotes. Nuestra presencia entre el Clero, al cual pertenecemos, podrá adoptar aun otras formas. En momentos de tensiones y crisis no podemos eludir nuestra tarea; pero, por lo mismo, esperamos que nadie "apriori" querrá interpretar mal nuestra presencia en medios sacerdotales.

2º *Ecumenismo*

Otro punto de referencia de esta Facultad son los hermanos cristianos no católicos y, bajo el aspecto religioso, también los no-cristianos. Esto debe salir de su nivel de enunciado general y del clima puramente afectivo, para ser llevado a la práctica. Nos encontramos nuevamente con un criterio que exige reflexión y aplicación a diversos niveles:

—en la *enseñanza*. Debemos introducir en las asignaturas dictadas la perspectiva eumenica, profundizar en el conocimiento de las doctrinas, etc.

—en la *relación* con Instituciones y con las personas concretas de nuestros hermanos no católicos, y aun no cristianos.

3º *Iglesia y Mundo*

El tercer punto de referencia es el ámbito de la cultura. Encontramos, una vez más, los mismos niveles de aplicación:

—dentro del ejercicio de la cátedra, hemos de encarar las materias desde esta perspectiva. Habrá que intensificar el diálogo con las filosofías modernas y las ciencias. Tarea, por cierto, difícil e importante, a la que cada profesor deberá prestar atención.

—en las relaciones. Los documentos se refieren a un diálogo con otras Facultades civiles. Trataremos de realizarlo, o de comenzarlo de alguna forma".

El Decano concluyó aludiendo a las respectivas obligaciones que han de enfrentar tanto el Consejo de la Facultad, como los Profesores, lo mismo que los Alumnos.

OBTENCION DE GRADOS ACADEMICOS

En la Sesión de Exámenes complementarios (febrero-marzo 1966), han cumplimentado los requisitos académicos para la obtención de grados los señores cuya nómina detallamos:

Licenciatura en Sagrada Teología:

Pbro. Rafael Morán Díaz, de la arquidiócesis de Buenos Aires.

Pbro. Sotero Paniagua, de la diócesis de Villarica, Paraguay.

Pbro. Gustavo Podestá, de la arquidiócesis de Buenos Aires.

Bachillerato en Sagrada Teología:

Sres. Carlos Arnedillo, Federico Castro Nevares, Gerardo Gómez, Juan Leardi.

CONSEJO Y CLAUSTRO PROFESORAL

A partir del presente curso el Consejo de la Facultad estará integrado por dos nuevos miembros, quedando constituido por los Pbro. Ricardo Ferrara, Carmelo Giaquinta, Jose L. Larrabe, Jorge Mejía y Mons. Rodolfo L. Nolasco.

Por renuncia del Pbro. Dr. Eduardo Pérez Bravo, quien actuó entre nosotros desde 1961 hasta 1965, ha quedado vacante la cátedra de Teología Fundamental, para la cual ha sido designado el Pbro. Dr. Alfredo C. Chiesa.

La cátedra de Teología Sistemática De Deo Uno et Trino ha sido encomendada al Pbro. Rafael A. Tello, quien anteriormente tuvo a su cargo en nuestra Facultad cátedras de Teología Moral.

ALUMNOS

Tal cual lo indicara al final del discurso inaugural, el Decano ha departido con los alumnos de los Cursos superiores con el objeto de integrar equipos de trabajo, que suplan diversas necesidades técnicas y administrativas de nuestra Facultad. Supuesta, la función específica del estudio, que debe ser asumido de modo dinámico y responsable, se han de intentar formas de diálogo entre Alumnos, el Claustro de Profesores y el Consejo de la Facultad.

La totalidad de alumnos admitidos al cierre de la inscripción sumaba 175; de los cuales 104 pertenecientes a los Cursos Superiores y 71 al Curso Propedéutico. De los primeros, 70 en calidad de alumnos ordinarios y 34 como extraordinarios.

Se ha inscrito en nuestra Facultad, para la obtención del Doctorado en Sagrada Teología, el Pastor Ricardo Pietrantonio, de la Facultad Luterana de Teología (José C. Paz).

Entre los alumnos cabe destacar a dos laicos y a representantes de diversas familias religiosas: Orden Benedictina, Orden Dominicana, Orden Franciscana, Compañía de Jesús, PP. Sacramentinos, Salesianos, Escolapios, Operarios Diocesanos, Hermanos de la Misericordia.

BIBLIOGRAFIA

JOSEPH LORTZ. *Geschichte der Kirche. In Ideengeschichtlicher Betrachtung*, Aschendorff, Münster, 1962-1964, 21ª edición; I (XX + 528 págs., 27 mapas, 22 representaciones), II (VIII + 582 págs., 19 mapas, 34 representaciones), 25 x 18; 43 y 52 DM respectivamente. Traducción castellana: *Historia de la Iglesia*, Guadarrama, Madrid, 1962, 740 págs., por A. P. Sánchez (de la 20ª edición).

El autor —sacerdote de Luxemburgo, profesor en Münster y Maguncia, donde es Director del Instituto de Historia Europea— aplica el método y el sentido de la *Geistliche Geschichte* a la Historia de la Iglesia. Por ello el sustitutivo es esencial: "Desde el punto de vista de una consideración histórica de las ideas". Desde fines del siglo XIX se ha producido en Alemania toda una generación de historiadores, sociólogos y filósofos de la Cultura, que habituaron a los intelectuales al tratamiento global, evolutivo y científico de la Historia (piénsese en Simmel, Dittney, Troeltsch, Sombart, Weber, etc.). En el campo católico, el P. Mandonnet ha influido sobre el autor, mostrándole la importancia en la investigación de los "ambientes" donde nacen y evolucionan los fenómenos religiosos, al mismo tiempo que toda la renovación histórica católica que tiene ya en Alemania más de un siglo, desde las investigaciones de un Moeller, hasta las de Doellinger, de triste memoria. Es, entonces, el fruto de una época (nosotros en América Latina quizá estemos ya en posibilidades de comenzar una obra en el mismo sentido).

Después de una rápida introducción sobre la manera y la importancia del estudio de la Historia de la Iglesia —su sentido teológico esencial—, el autor divide la evolución de la Iglesia Católica en tres momentos mayores:

I) El primero es el de *La Edad Greco-Romana (Das Griechisch-Römische Zeitalter*, I, págs. 17-160). Las líneas simples y esenciales son amenas a leer y orientadoras. Debemos, sin embargo, lamentar la poca importancia que se da al pueblo judío, y a la dialéctica entre judaizantes y helenistas en las comunidades primitivas. Son muy propios de Lortz los pequeños capítulos sobre *La vida religiosa y moral en la Iglesia*, en donde con mano segura, de historiador y hombre de Iglesia, bosqueja la cotidianeidad de la Iglesia antigua.

II) El segundo momento, *La Edad Germánico-románica* (decía así el título en la edición castellana —20ª edición—, mientras que enuncia: *Das Kirchliche Mittelalter*, en la 21ª, págs. 165-644) es dividida en cuatro épocas: Los fundamentos de la Edad Media, (siglo VI-VIII), la Alta Edad Media (750-XI), la Plenitud de la Edad Media (XI-XIII) y la Baja Edad Media (XIV-XV). Es muy sugestivo el tratamiento de todo este momento. Se ve claramente la invasión de los pueblos germanos, el avance del Islam que cierra sobre sí a la Iglesia latina, la independencia total y progresiva del mundo cristiano oriental del occidental, la maduración lenta e ininterrumpida de Europa hasta su culminación en el siglo XIII. Se describe muy bien el predominio de los emperadores sobre el pontificado, hasta Cluny y Gregorio VII, cuando el papado comienza a imponer su primacía sobre la Cristiandad, lo que significará una clericalización de la

Iglesia y una falta de la responsabilidad seglar en la vida de la Iglesia. Por último, se produce la desintegración de la Unidad de la Cristiandad, la falta de autoridad paulatina del Papado, la mundanización, la decadencia —estamos en la Baja Edad Media—. Esa Edad Media, ciertamente, muy por el contrario de ser una “noche oscura”, es más bien el seno donde nace y se nutre una nueva cultura y civilización mundial.

III) El tercer momento, *La Edad Moderna (Die Neuzeit, II, págs. 1-537)* es en la que el autor impone a su obra su temple particular de ecumenista, europeo y de cultura alemana. Este tiempo es dividido en dos grandes épocas: 1) *La primera*, en la que las disputas se establecen sobre el fundamento común en la creencia de la existencia de la revelación (desde el 1450 hasta la Ilustración —*Aufklärung*—)¹. Es necesario ver como todas las luchas se desarrollan en un ambiente de unidad —casi de cristiandad, al menos al comienzo, y sobre todo en el caso de Lutero (al que el autor le dedica un largo capítulo —Nos. 76-81—, un tanto desproporcionado para una Historia Universal de la Iglesia, pero justificable en un autor alemán que escribe para un público europeo). Por el contrario, la reforma católica —y sobre todo la española—, la contra-reforma y las misiones fuera de Europa no son tratadas con tanto detenimiento. El período de la Iglesia galicana (siglo XVII) es sintético y logrado. 2) *La segunda* parte de la Edad Moderna (desde la Ilustración hasta el presente) representa una sección de gran valor, por cuanto el punto de vista alemán sobre esta época es esencial: es del protestantismo alemán, de la teología racionalista (originada en Francia, pero elaborada por Kant, Hegel y sus sucesores), de donde la Edad Moderna se torna adulta, autoconciente y profana, por un proceso indiscernible de una Fe a una filosofía de la religión, hasta un saber de la irreligión (Kant-Hegel-Marx). El choque de la Ilustración, secularización, de la cultura moderna contra la Iglesia ocupan la primera sección; la segunda entra ya en nuestro siglo con la renovación a partir de Moeller y las generaciones sucesivas.

El autor concluye su obra con un “Hágase tu Voluntad” pleno de optimismo y juventud, ante el Papa Pablo VI viajando en Tierra Santa y abrazando al Oriente en nombre del Patriarca Atenágoras.

Es una obra seria, científica, manuable, que puede ser usada con provecho y confianza por profesores, sacerdotes, seminaristas, estudiantes, laicos en general —especialmente por los sindicalistas, políticos, que deben conocer la Historia de la Iglesia, para saber situar en el presente su existencia cristiana—. Sin embargo, es sólo una Historia de la Iglesia Europea, y quizá sólo de Alemania, Francia, Italia —ya que España, Rusia, Inglaterra y la Iglesia de Oriente no son casi tratadas, mucho menos Africa, el extremo Oriente y América—. Pero quizá ese sea su valor, por cuanto siendo muy resumida ayuda a comprender el “corazón de la Iglesia Europea”, que es la base de la Iglesia Universal, que hoy necesita —ciertamente— una exposición más católica, es decir, mundial.

E. Dussel (Mendoza-París)

* No creemos que pueda afirmarse que la primacía de las “voces” sobre la Institución eclesial se desprenda de la canonización de Santa Juana de Arco (nº 73,6,d).