

TEOLOGIA

2
TEO



Eduardo Briancesco: Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury. • *Emilio Barcelón*: Identidad teológico-jurídica de la Parroquia en el nuevo Código. • *Juan Carlos Maccarone*: El Diaconado. Sacramento de Cristo, Diácono del Padre y de los hombres. • Nuevos aportes bibliográficos: I. Anotaciones al "Tratado sobre los judíos" de Franz Mussner (Armando J. Levoratti), II. Tres estudios recientes sobre Patrología (Francisco J. Veismann). • Notas bibliográficas. • Libros recibidos.

Director: Juan Guillermo Durán

Secretaria: Susana Duffy

Con las debidas licencias
Registroy de la Propiedad Intelectual n. 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y administración: José Cubas 3543 – Tel. 50-6428
1419 Buenos Aires – Argentina

Suscripción 1984	\$a	300.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	12.-
Suscripciones años anteriores	\$a	350.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	13.-
Números sueltos simples	\$a	180.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	7.-

Cheque o giro postal sobre Bancos de Buenos Aires a nombre de
FACULTAD DE TEOLOGIA. José Cubas 3543, 1419, Buenos Aires

Se terminó de imprimir en el mes de Octubre de 1981. En De Gennaro y García, Av. Sáenz 409, Buenos Aires, Argentina.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XXI - Nº 43 AÑO 1984: 1º semestre

SUMARIO

<i>Eduardo Briancesco</i> : Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury	5
<i>Emilio Barcelón</i> : Identidad teológico-jurídica de la Parroquia en el nuevo Código	23
<i>Juan Carlos Maccarone</i> : El Diaconado. Sacramento de Cristo, Diácono del Padre y de los hombres.	43
Nuevos aportes bibliográficos	61
I. Anotaciones al "Tratado sobre los judíos" de Franz Mussner (Armando J. Levoratti)	
II. Tres estudios recientes sobre Patrología (Francisco J. Veismann)	
Notas bibliográficas	85
Libros recibidos	95

TEOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD EN ANSELMO DE CANTERBURY

Salvo los especialistas de la obra anselmiana, pocos conocen la existencia, y menos todavía, el interés doctrinal que posee lo que, dentro de sus escritos, constituye su "cuerpo espiritual". Formado por sus 19 oraciones y sus 3 grandes meditaciones (GB: sigla del editor crítico Schmitt que significa "Gebete und Betrachtungen"), ese "corpus" es, junto al "corpus doctrinale" de sus grandes obras teóricas, un elemento inapreciable pero muy complejo. Las leyes propias del género "espiritual", y lo que es más, medieval, demandan un enfoque cerrado y técnico propio, fuera del cual no hay acercamiento posible al texto. Pero al abordarlo tampoco es lícito ignorar el carácter y el estilo teológico de su autor que, sobre todo gracias a un estudio comparativo, descubre su impronta especulativa en todo aquello que redacta.

Para introducir al lector en esta temática convendrá seguir los siguientes pasos:

- I. Delinear los problemas generales que plantea el estudio de la oración en Anselmo.
- II. Intentar una aplicación y profundización del tema gracias al análisis de sus oraciones marianas.

I. PROBLEMAS ANSELMIANOS SOBRE LA ORACION

Es imprescindible hacer aquí alusión a los autores principales que se ocuparon ya del tema. Sin ignorar otros aportes hay cuatro

que son, a nuestro entender, substanciales¹. No sólo porque abarcan los diversos niveles en que deben ser considerados los textos espirituales sino porque, al ser recorridos sucesivamente, permiten medir su mayor o menor profundidad en la aproximación al texto y, al mismo tiempo, dejan la reflexión abierta para una ulterior investigación. Nada mejor para explicarse que exponerlos por orden.

1. Como lo muestra *Schmitt* al analizar la *Oratio XV* a San Benito, se puede encontrar en muchas de las oraciones una especie de "ritmo interno", equivalente muy cercano de las seis partes del *discurso retórico* clásico: exordio, proposición, narración, demostración, refutación, peroración².

2. Sobre esta base que demandaría ser profundizada y, más aún, extendida hasta el nivel propiamente literario³, *R. Roques* ha puesto en evidencia un "esquema común o estructura-tipo" de todas las oraciones que consta, más allá de pequeñas diferencias, de seis partes principales⁴:

a) las aretologías donde la exaltación de Dios, Cristo o el personaje invocado contrasta con la condición pecadora del invocante.

b) La mirada crítica (*discussio*) del hombre pecador sobre sí mismo, severa hasta ser por momentos implacable. El uso de términos como "homuncio" y "homunculus" indican, entre otros, este esfuerzo de sinceramiento por parte del orante.

1 F.S. SCHMITT, *Des hl. Anselm von C. Gebet zum hl. Benedikt. Zur Wesenart der anselmianischen Gebete und Betrachtungen*, en *Studia Anselmiana*, 1947, 195-313. Para todos los datos históricos referentes a GB, ver los "Prolegomena" a la edición crítica pp. 132+ -150+. R. Roques, *Structure et caractères de la prière anselmienne*, en *Sola ratione* (Anselm-Studien für F.S. Schmitt), F. Frommann Verlag, 1969, 119-187. *Idem*, *La prière selon saint Anselme*, en *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section Sciences Religieuses, T. 79, 1971-72, 329-338. B. PRANGER, *Studium Sacrae Scripturae: comparaison entre les méthodes dialectiques et méditatives dans les oeuvres systématiques et dans la première méditation d'Anselme*, (comunicación presentada en el IV Congreso Internacional Anselmiano, julio 1982). R. BULTOT, *La dignité de l'homme selon saint Anselme de Canterbury*, en *La Normandie Benedictine. Au temps de Guillaume le Conquérant au XI siècle*, Lille, Les Facultés Catholiques, 1967, 549-568. *Idem*, *Bonté des créatures et mépris du monde*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1978, 361-394.

2 Cf *Des hl. Anselm...*, l.c., pp. 309 y 303. Citado y aprobado por R. Roques, l.c., p. 174, nota 44a.

3 En lo que concierne a la posible reagrupación de los diversos párrafos de acuerdo a los múltiples matices del movimiento espiritual del orante, y, en particular, por el acusado uso del quiasmo en las oraciones y la meditación.

4 Analizadas sobre todo a partir de la *Oratio XVII* dirigida a un destinatario anónimo (N), y por tanto muy apta para indicar un molde general universalmente aplicable a diversos casos. Cf l.c., pp. 123-128, 167-171.

c) la súplica del pecador para que le sea acordada la gracia del perdón.

d) gestión confiada delante de Dios o de los santos, en forma de argumentación "lógico-afectiva". Al insistir en la responsabilidad de los invocados frente a su obra, en el interés que ellos deben tener por no perder su "dominium" sobre el hombre así como en la obligación que tienen de honrar sus promesas, esta argumentación acaba transformándose más de una vez en una especie de "chantaje espiritual".

e) movimiento de amor y agradecimiento crecientes por parte del pecador mezclado todavía con el remordimiento. Súplica intensa para que se aumente y perfeccione el amor y todos puedan así participar de una misma comunión en el amor divino.

f) doxología final a Dios, a Cristo o al santo, en subordinación a Dios⁵.

Esa estructura-tipo pone de relieve ciertos caracteres propios de la oración anselmiana que convergen sobre todo en el acento puesto en la afectividad δ , mejor, en la sensibilidad espiritual. Ordenadas al "pietatis affectum", las oraciones tienen, como órgano propio al "cor", bien que éste se divide entre los matices propios de la inteligencia y aquéllos de la afectividad. Un texto conclusivo de la *Meditatio III* lo expresa admirablemente: "Fac, precor, domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum...". Así pues, el nivel propiamente *espiritual* del "corpus spirituale" anselmiano que plantea problemas mucho más profundos, de método y de contenido, que una simple aproximación literario-retórica⁶.

3. *B. Pranger*, en su análisis de la *Meditatio I* opta por completar la consideración de las estructuras "objetivas" del texto por otro enfoque que tenga en cuenta al lector de la meditación. El texto pondría en evidencia dos actitudes de espíritu fundamentales: el terror inicial por la situación del pecador y sus secuelas es superado, en la segunda parte, por un ejercicio de la imaginación que lo acerca a la realidad salvadora. Gracias a Jesús, el juez inicial deviene salvador y permite el acceso a la paz (quies) que da el pertenecer al grupo de los elegidos.

El lector que, según los consejos del mismo Anselmo, ha debido comenzar su meditación en la paz del espíritu, se descubre al final de la meditación como perteneciendo desde el comienzo a

5 l.c., 167-168.

6 l.c., 168-171. El resumen posterior del Anuario de E.P.H.E. trae una estructura ligeramente modificada y sintética donde se entroncan los caracteres.

la región pacífica de los elegidos. Hay, pues, una relativización de la distancia entre el terror inicial y la paz final gracias a esa especie de "no man's land" que es el ejercicio mismo de la oración. Por lo tanto, su carácter dramático, evidente a nivel textual, se diluye considerablemente, lo que capacita a Pranger para decir que la doctrina medieval del "contemptus mundi", presente sin duda en Anselmo, sólo constituye un "cuerpo lingüístico objetivo" del que el autor se sirve para expresar el fondo de su espíritu. Casi un telón de fondo cultural propio de la época. Si él permite dar una forma particular dramática a la meditación, él permite mucho más, en última instancia, mostrar su carácter relativo, *ie* que la oposición (casi) contradictoria entre *terror* y *quies* es irrealizable. Es un mero recurso de la *imaginación teológica* para apuntar a la plenitud de la Presencia divina, que oscila entre el "Iudex" del "Dies Irae" y el Dios misericordioso, y también a la complejidad del sujeto humano en tensión entre el terror del pecador y el gozo beatífico⁷.

4. Este punto de vista establece un punto de contacto con la postura propia de R. Bultot en sus estudios sobre el "contemptus mundi".

Como ellos desbordan el interés del presente estudio, sólo se retendrán al respecto sus sugerencias sobre el aspecto optimista o, pesimista de un caso típico de espiritualidad monástica *medieval*, sellada además con los rasgos de una sociedad feudal⁸.

II. LAS ORACIONES MARIANAS DE SAN ANSELMO

Antes de entrar en el análisis de la *Oratio VII*, que constituirá nuestro centro de interés, es imprescindible dar algunos datos que ubiquen históricamente la comprensión del texto.

Ante todo la *cronología*. Importa tener en cuenta el carácter temprano de las tres oraciones de Anselmo a María (V-VI-VII). Si los primeros escritos espirituales datan de 1072/3, las tres oraciones son de cerca de 1074. Por lo mismo ellas son anteriores a todos los escritos teóricos del gran benedictino, ya que el pri-

7 Leer en la comunicación de Pranger, que consta de 16 páginas, las últimas tres que extraen sugestivas conclusiones.

8 Los planteos de Bultot se relacionan con los problemas de teología y cultura, teología y sociedad, y teología de las realidades terrenas.

mero de ellos, el *Monologion*, fue compuesto en 1076. Dato de gran importancia para vislumbrar la importancia de las conclusiones teológicas de nuestro análisis.

En segundo término, dos informaciones de interés para captar el *espíritu* en que deben ser leídos e interpretados estos textos. Los proporcionan el *Prologus* a todo el "corpus spirituale", por una parte, y, por otra, la *Epistula 28* que expone la génesis de las oraciones marianas.

Aunque el Prólogo data de 1104/5, y es por tanto posterior a todos los escritos espirituales, su conocimiento es capital para entrar en la modalidad propia de estos textos.

Al subrayar la finalidad a la que apuntan las oraciones y meditaciones, Anselmo saca varias conclusiones prácticas sobre el modo de emplearlas. La finalidad es neta: "ad excitandam legentis mentem ad Dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem". De donde se sigue que deben ser leídas: "non...in tumultu sed in quiete, et cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione". Para lograrlo, no se debe pretender leerlas cada una en su integridad, sino "quantum sentit sibi Deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat". Por la misma razón no es necesario comenzarlas siempre por el principio "sed ubi illi magis placuerit". La misma composición material, por párrafos, de las oraciones tiende a evitar el fastidio que pudieran engendrar sea la abundancia sea la repetición de la misma parte⁹. Todo, concluye el autor, está ordenado a aumentar en alguna medida el fervor del lector (pietatis affectum). Es, pues, bien claro que no se trata aquí de "probar o demostrar" nada sino de llegar, como dice el ya citado texto de la *Meditatio III*, a más y mejor "sentire per affectum". O, en el lenguaje de la Carta 28, la "compunctio contritionis vel dilectionis".

Esta última Carta indica claramente la ocasión que llevó a Anselmo a escribir sus tres oraciones marianas. Gracias a la distinción entre "intentione" y "aliena petitione" el autor indica las dos motivaciones diversas pero convergentes que intervinieron en la redacción. Un monje de su mismo monasterio insistió para que Anselmo escribiera una oración a María. No satisfecho con los dos primeros intentos, aceptó finalmente el tercero. Pero, explica Anselmo, al escribirlas bajo la demanda insistente de su hermano religioso, era la presencia espiritual de su amigo Gandulfo, el monje a quien dirige la carta, quien lo estimulaba

9 La misma idea aparece en la Carta 28 cuya composición data seguramente de una fecha próxima a la composición de las tres oraciones.

a escribir las oraciones: “Quod cum ipse praesens rogaret exterius, tu absens persuadebas interius”.

Dos datos deben ser retenidos: primero, que si bien las dos primeras oraciones fueron rechazadas por su destinatario explícito, Anselmo decidió conservarlas para formar una unidad con la última y definitiva que, sin duda, es la más importante, y no sólo por sus dimensiones. Segundo, que el texto parece revelar en profundidad la devoción marial de su autor. El acento puesto en la presencia espiritual del amigo con quien se siente tan estrechamente ligado permite suponer que ha aprovechado la ocasión para dejar translucir lo más hondo de su piedad mariana a través de lo que, en fin, bien podría considerarse como un diálogo espiritual con su amigo ausente. Estos dos aspectos que, creemos, surgen del texto de la Carta tienen no poca importancia para captar el sentido y la relevancia de estas tres oraciones.

ANÁLISIS DE LA “ORATIO VII”

Aunque las tres oraciones deberían ser objeto de un estudio igualmente cuidadoso, razones de espacio invitan a contentarse con una lectura atenta de la última de ellas, la 7, que es sin duda su culminación y, en cierta medida, la síntesis de las anteriores.

Dos enfoques íntimamente ligados y complementarios permitirán un acceso razonado al texto de la oración. Se propondrán, primero, las actitudes o movimientos subjetivos del orante, y segundo las estructuras, por así decir, objetivas de la oración. Ambos aspectos acusan el ritmo mismo de la respiración espiritual y en tal sentido se complementan, al iluminarse mutuamente. Por otra parte, quizá pueda agregarse que la mediación entre dichos enfoques está dada por el intento anselmiano de proponer en la *Oratio VII* un comentario personal, “sui generis”, del “Ave Maria”.

A. Actitudes del orante

Los títulos de las tres oraciones muestran un escalonamiento sugestivo y sugerente: la 5 se dirige a María para obtener la gracia de salir del *torpor*, en términos más modernos, para salir de la insensibilidad frente al pecado; la 6 pide superar la angustia y el *temor* que causa la conciencia del pecado y sus secuelas;

la 7, en fin, impetra el *amor* de Cristo y de María. *Torpor, timor, amor*: tal es, pues, la secuela de movimientos que escalonan y unen a las tres oraciones. Obtener, pues, el sentido del pecado, luego la gracia del perdón y por tanto también el sentido de la misericordia divina que nos juzga, en fin, la gracia de la comunión en el amor de Cristo (*amator y miserator hominum*) y de su madre que desborda, si no el deseo del hombre, sí la posibilidad de su realización y que, sobre todo, se opone a su condición de pecador. Así, pues, la súplica por el amor se apoya, en última instancia, en el “deber ontológico” que surge de la calidad de las personas que piden ser amadas más (*plus*) y sobre todo de la calidad del mismo amor divino que, en la misericordia de Cristo, se ha manifestado como ilimitado (*tu posuisti reos tuos et usque ad mortem amare*).

Esa culminación final se realiza en la *Oratio VII* bajo la forma de una alabanza mariana, de una exaltación progresiva de la figura de la Madre de Jesús, que parece sintetizar dos oraciones neotestamentarias: el “Ave Maria” y el “Magnificat”. El primero por su estructura, ya que ciertas fórmulas de esa plegaria escalonan casi imperceptiblemente la oración hasta convertirla en una especie de comentario “sui géneris”. La segunda por la tonalidad de la alabanza que exulta de manera progresiva hasta transformarse en un “Magnificat” a María, y también por extensión, a toda la humanidad redimida. La importancia teológica de esta temprana intuición espiritual de Anselmo es uno de los rasgos más decisivos del presente análisis.

Convendrá, sin embargo, volver primero a la exploración de las actitudes del orante y comprobar que la secuela “torpor, timor, amor” se encuentra presente de manera original dentro de la misma oración 7. Para mejor captar su sentido es conveniente ubicarla dentro de la estructura material del texto que consta de 16 párrafos los cuales, a su vez, podrían ser diversamente aglomerados en un análisis literario más prolijo¹⁰.

Dos elementos importantes deben ser destacados: ante todo que el texto, más allá de su compleja estructura literaria, presenta como dos saltos cualitativos que, por así decir, modifican sucesivamente el clima de la oración. El primero se sitúa cuando el orante, luego de una progresión espiritual que lo ha hecho pasar de su humanidad pecadora al orden cósmico del universo

10 En este punto debería extremarse el análisis de los elementos señalados en la nota 3, a saber: la estructura quiásmica de las oraciones y el ritmo particular del movimiento espiritual en cada una de ellas. Un trabajo imposible de realizar aquí pero que depararía no pocas sorpresas.

físico y espiritual (mundus, cosmos, infernus, caelum, angeli), contempla finalmente a María en una región colindante con la divinidad, y en particular con el Padre: “Mira res in quam sublimi *contemplor* Maria locatam. Nihil aequale Mariae, nihil nisi Deus maius Maria”. Podría decirse que en ese momento, el movimiento ascendente del orante pasa del registro “ascético” al “místico”. Su contemplación se vuelve extática. Se ve como absorbido por una grandeza a la que incesantemente aspira y en la cual suplica ser admitido. El vértigo se acentúa con el segundo salto cualitativo, cuando el orante comprende que la exaltación de María madre de Dios, involucra su propia exaltación y la de toda la humanidad. Ser hijos de tal Madre implica ser hermanos de Dios: “Deus noster est factus per Mariam frater noster”. Intuición suprema de la oración 7 que da todo su color a la súplica por el amor de Cristo y su Madre.

¿Cómo ubicar en tal contexto los otros dos términos de la secuela “*torpor-timor*”? En los primeros párrafos, cuando el orante trata de abrirse paso a través de sus miserias para entrar en el mundo de la grandeza mariana. Captar en serio el “*gratia plena*” supone “*ut mudentur sordes mentis meae, ut illuminentur tenebrae meae, ut accendatur tepor meus, ut expergiscatur torpor meus*”. Supone, además, la conciencia de la propia indignidad para alabar como conviene a la Madre de Jesús, tanto con la palabra como con el pensamiento: “*Lingua mihi deficit, quia mens non sufficit*”. Conciencia también de la culpa por no haber respondido a los beneficios procurados por la maternidad redentora: “*mea culpa evanuerunt...doleo quia non habeo*”. De donde la súplica por el perdón: “*fac ut peccatorum meorum mihi venia, et bene vivendi gratia concedatur*”. Hasta allí las semejanzas más explícitas con la temática de las oraciones 5 y 6.

Pero, inmediatamente después, cuando dentro de la parte por así decirlo ascética la progresión espiritual monta de tono gracias a su carácter cósmico, las actitudes del “*torpor-timor*” van como cambiando de coloración al integrarse plenamente en la exaltación mariana. No se trata ya de buscar y pedir un mayor sentido del pecado sino de entrar más y más en el conocimiento, la inteligencia, el sentido de la grandeza de María. A su vez, tampoco se trata de insistir en la liberación de las angustias que causa el temor sino que, como por connaturalidad, van surgiendo luego, en los dos saltos cualitativos señalados, sentimientos irrefrenables de confianza (fiducia) primero, y luego de gozo (*gaudium*) y acción de gracias que llevan al orante a la conciencia de estar en el límite de la audacia y la presunción: “*quid est, quam*

magnum, quam amabile est quod video per te evenire nobis, quod videns gaudeo, quod gaudens dicere non audeo?... Loquar unde iucundatur cor meum, an silebo ne *elatione* arguatur os meum? Sed quod credo amando, cur non confiteor laudando? Dicam igitur *non superbiendo, sed gratias agendo*".

Las oraciones 5 y 6 están, pues, presentes en la 7 pero han sufrido una real transformación a la luz de la inmensa intuición espiritual que —esta plegaria es testigo de ello— nace en el seno de un movimiento de oración: "Ergo Iudex noster est frater noster. Salvator mundi est frater noster. Denique Deus noster est factus per Mariam frater noster." Triple afirmación que compendia y condensa, sublimándolas, las tres plegarias: *Iudex* indica el tránsito del torpor al temor; *Salvator* es lo que permite escapar al temor angustiado; en fin, el *Deus noster* que por María entra personalmente en la historia y nos hace sus hermanos. Pero la idea de la fraternidad domina la triple etapa. Si ella es la culminación de la *Oratio VII*, ella da también su pleno sentido a las otras dos. En ella, pues, se resuelven los sentimientos del "torpor-timor" y encuentra su título legítimo y justificador la súplica por el amor.

B. Estructuras objetivas de la oración

Dos aspectos nos ocuparán esencialmente: la articulación textual de lo que es lícito llamar los "títulos" marianos, y luego, dato importante desde el ángulo teológico, la presencia y el valor de las diversas partículas (post, per, ex...) que imprimen su sello "lingüístico" a la reflexión espiritual anselmiana.

1. Los títulos marianos

De manera necesariamente esquemática, este parece ser el orden que articula las excelencias de María:

1. su *santidad* (sanctitas) que comporta, creemos, dos notas particulares: a) pone primero en juego el aspecto personal de María: "tu illa magna Maria, tu illa maior beatarum Mariarum, tu illa maxima feminarum: te Domina magna et valde magna..."; b) su santidad está pensada en relación a la de su Hijo. En ese párrafo comienzan a irrumpir las diversas partículas a las que luego se aludirá: "...tua beata sanctitas super omnia post summum omnium, Filium tuum, per omnipotentem Filium tuum,

ob gloriosum Filium tuum, a benedicto Filio tuo est exaltata:...”
 Todas las partículas indican claramente relación de dependencia y subordinación, culminando en el “a benedicto...” que evoca el “a se” divino.

2. se abre luego el misterio de la *maternidad* de María que para su comprensión requiere ser recorrido en cuatro momentos:

a) *Mater creatoris et salvatoris* que marca: a) la relación de la Madre con el Hijo en su aspecto sobre todo de salvador, y b) la dependencia de la grandeza de la Madre, por la cual vienen a los hombres los beneficios de creación y redención, con relación al Hijo. Todo ello, particularmente subrayado por la partícula *per*, culmina en la frase: “Certus enim sum quia sicut *per Filii gratiam* ea potui accipere, sic eadem *per matris merita* possum recipere”. Frase que forma parte del párrafo donde Anselmo comenta la fórmula del “Ave”: “benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui”.

b) *Mater Dei*. En el texto: “Maria Deum generavit”, que se traduce luego por: “mater rerum recreatarum”, “mater restitutionis omnium”. Este aspecto que corresponde a la culminación de la grandeza mariana (Mira res...) enfoca la maternidad de María directamente en relación con el Padre de Jesús. La estrecha comunión y, al mismo tiempo, la diferencia entre Pater y Mater se expresa por el uso incisivo de las partículas: “Omnis natura a Deo est creata, et Deus ex Maria est natus... Deus qui omnia fecit, ipse se ex Maria fecit, et sic omnia quae fecerat, refecit. Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata, nisi prius fieret Mariae Filius, reficere...”. Ello culmina en: “Deus... genuit illum per quem omnia sunt facta, et Maria peperit illum per quem cuncta sunt salvata”. Así, pues, el “*per Filium*” que en el párrafo anterior indicaba la dependencia de la Madre para con el Hijo (*per gratian Filli, per merita matris*), aparece ahora como dependiendo a su vez de la Madre: el “*per Filium*” es, de algún modo, “*ex matre*”.

c) *Mater fraternitatis nostrae*. En el texto: “Deus noster est factus per Mariam frater noster”. La exaltación mariana trae aparejada nuestra propia exaltación: eso expresa la idea de fraternidad (asociada a la de hijo adoptivo) que también es fruto de la maternidad de María. Es decir, la grandeza de María va de par y sólo se comprende en plenitud a la luz de la grandeza de toda la humanidad que ha sido promovida, por la obra redentora, a la “ciudadanía” divina. Como dice Pablo: “cives et haeredes”. Esta intuición suprema, que será retomada en el

Cur Deus homo y en la *Meditatio III* aunque con mayor envergadura, da su pleno sentido a la expresión “mater rerum recreatarum” del párrafo anterior. Lo que está en juego es la recreación de todos a la luz del segundo Adán. Pero lo que interesa aquí es que semejante intuición aparece *por primera vez* en Anselmo mucho antes de sus elaboraciones teológicas y en el seno de una oración. Más aún, como su momento culminante.

d) *Mater amatoris nostri*. En el último tramo del texto cuando el orante advierte que su nueva “ciudadanía” pide de él una nueva manera de amar, aquélla con la que debe ser amado Cristo que no difiere de aquélla con la cual el mismo Cristo ama (y también su madre que participa de él). Ese es el sentido de la expresión: “sic debeam vestro amore beatificari... date illi quantum dogni estis amorem vestrum... Ergo bone Filii, rogo te *per dilectionem* qua diligis matrem tuam... Bona Mater rogo te *per dilectionem* qua diligis Filium tuum...”. Verdadera circulación del amor divino en la que Cristo antes que ser objeto amado es sujeto amante y deseable precisamente en cuanto tal: “Amator et miserator hominum...”. La resolución de la dialéctica entre deseo humano y débito divino con que comienza y termina la *Oratio VII* encuentra allí su resolución.

2. El uso de las partículas

No se hará más que recapitular sintéticamente lo dicho en el párrafo anterior.

Si en el comienzo, para marcar la dependencia de la grandeza de María con relación a su Hijo, Anselmo acumula las partículas: “*post, per, ob, a*” que determinan el *super omnia* propio de la santidad mariana, el término *a* indica, como se dijo, la referencia a la aseidad divina que reaparece en el párrafo donde el *a se* del Dios creador está en paralelo con el *ex se* de la maternidad mariana.

El *a se* propio del Hijo divino del que depende toda la santidad de María se explicita, en un segundo momento, en “*per gratiam Filii*” del que depende “*per merita matris*”.

Inversamente el *per Filium* aparece, en un tercer momento y gracias a la afinidad entre la maternidad divina de María y la paternidad del Padre de Jesús, como dependiendo en alguna manera del *ex matre*¹¹. Es el momento culminante de la exalta-

11 La misma idea del paralelismo entre el Padre y la Madre del hombre-Dios aparece también, aunque de modo más atenuado, en *De conceptu virginali...*, c. 18. Ver también el c.11 donde se insiste en el *per Virginem*.

ción propia de María.

En conexión con lo dicho se afirma la función de María en la realidad de nuestra fraternidad con Dios en Cristo: "*per Mariam Deus est frater noster*". Comunión en la exaltación entre la madre y los hijos-hermanos, todos ellos "ciudadanos" de la ciudad celeste.

Finalmente esa vida celeste implica un modo de amar nuevo y sublime, propiamente divino: es la dilección del Hijo participada por la madre y del que también pide participar el orante, no por derecho propio sino porque así lo requiere la dignidad del amado-amante: *per dilectionem* (Fili ad matrem et matris ad Filium).

El uso de estas partículas que, como lo hemos mostrado en otra ocasión¹², es de gran importancia en el *Cur Deus homo*, trata de expresar, en términos propiamente lingüísticos las relaciones causales existentes entre el Padre, Cristo el hombre-Dios y María su madre, tal como juegan en la obra redentora. El que tengan un lugar destacado en la trama de una oración tan importante y tan temprana como ésta, muestra el interés y la importancia que tienen para toda lectura atenta de los escritos anselmianos.

C. ¿Un comentario del "Ave María"?

Se tratará de mostrar ahora cómo las partes precedentes, subjetiva y objetiva, del análisis de la *Oratio VII* se sitúan dentro del marco de referencia, al "Ave María". Los datos explícitos son pocos pero claros. Más difícil es captar el sentido hondo de su presencia en el texto.

Referencias explícitas

La primera aparece en el párrafo 4 que comienza citando: "benedicta in mulieribus...benedictus fructus ventris tui", con referencia a los beneficios, enumerados líneas arriba, recibidos por los hombres gracias a la maternidad de María.

12 Cfr. *El lugar de María en el discurso cristológico de Anselmo de Canterbury*, en Teología, 1981, 25-30.

En el párrafo 8, en el momento en que está por producirse el primer salto cualitativo de la plegaria, el orante exclama: "O femina plena et superplena gratia".

A partir de lo cual el párrafo siguiente, penetrando más adentro en el inefable misterio de la grandeza mariana, vislumbra su incomparable afinidad con el Padre de Jesús y descubre el verdadero sentido de otra frase del "Ave": "O vere Dominus tecum cui dedit Dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum!". El resto de la oración hasta su culminación en la idea de fraternidad entre Dios y los hombres, parece ser un largo comentario contemplativo de la idea del "Dios con nosotros" que por María se extiende a todos los hombres. En otros términos, es el Emanuel bíblico evocado en el Adviento eclesial. Nada extraño sería ello en un monje imbuido de espiritualidad litúrgica.

Observaciones

Más allá de las referencias explícitas es dable observar que, como la oración tiene un carácter neto de alabanza, como si se tratara de unas "Laudes marianae", en realidad toda la primera parte, cuasi-ascética, hasta llegar al momento extático (que comienza con "Mira res...") es como un gran comentario a la primera advocación del "Ave": *Ave María gratia plena*. Ese "gratia plena" se va develando paulatinamente, del hombre pecador retratado en el orante hasta la perspectiva cósmica que lo supera, haciéndole descubrir una especie de maternidad mariana de carácter cósmico (¿la Coronación de María como Reina de cielos y tierras?). Pero todo ello es visto en neta dependencia de la grandeza del Hijo y es por eso que en el seno de la meditación sobre "gratia plena" irrumpe la otra advocación del "Ave": *benedicta tu in mulieribus...* Es el fruto bendito el que hace bendita a la madre, es la "gratia Filii" que otorga los "merita matris".

La expresión "gratia plena" deviene "superplena gratia", en el texto ya citado del párrafo 8, cuando María comienza a ser vista en una luz propiamente divina, *ie* en su paralelismo con el Padre. Ahí irrumpe la advocación "Dominus tecum" que domina progresivamente la oración hasta el final¹³.

Habría, pues, un doble acento esencial en la *Oratio VII* pensada como exaltación de María:

13 Sería de sumo interés hacer un estudio histórico referido a las posibles fuentes históricas, tanto espirituales como litúrgicas, del siglo XI que pueden haber sido marco de referencia y fuente de inspiración para Anselmo.

—la mujer “*superplena gratia*” en cuanto madre de una fecundidad cósmica “*per cuius benedictionem benedicatur omnis natura, non solum creata a Creatore, sed et Creator a creatura*”.

Líneas antes había dicho: “*Nova autem et inaestimabili gratia (creaturae) quasi exultaverunt: cum ipsum Deum, ipsum Creatorem suum non solum invisibiliter suprasede illa regentem senserunt, sed etiam visibiliter intra se eisdem utendo sanctificatem viderunt*”. Vale decir, el aspecto cósmico de la maternidad mariana pone en juego y depende del movimiento *descendente* de la Encarnación del Hijo.

—la grandeza propiamente *divina* de la maternidad mariana, fundada en su afinidad con el Padre de Jesús, se abre en cambio a la fraternidad de los hombres con Cristo y a la necesidad de su divinización por la participación en el mismo amor divino (*amore vestro beatificari*). Hay, pues, como un movimiento *ascendente* que lleva a los hombres a desear y a orar para que les sea dado penetrar en la esfera de la comunión de amor divino. Tal el sentido profundo del Emanuel o *Dominus tecum*¹⁴.

El análisis de la oración 7 toca así a su fin. Sólo resta extraer ciertas conclusiones generales que permitan una visión de conjunto más precisa de los problemas evocados al comienzo de este artículo.

III. CONCLUSIONES

Ellas tienen un carácter provisorio, dado el carácter limitado de nuestro análisis, y se refieren principalmente a dos puntos concernientes a las relaciones entre teología y espiritualidad.

1. El problema del “cor”

Planteado en particular por los estudios de R. Roques este problema encara sobre todo cuestiones de método. En concreto, cómo funcionan intelecto y afecto en los diversos escritos de Anselmo: ¿más intelectual en los teóricos, más afectivo en los espirituales?

14 Sería igualmente de enorme interés, especialmente para quien esté al tanto de la doctrina moral anselmiana, relacionar estos dos aspectos de la maternidad mariana con el *uti* (primer aspecto: *eisdem utendo sanctificatem viderunt*) y el *frui* (segundo aspecto: *amore vestro beatificari*).

Sin negar que en sus oraciones el Doctor Magnífico no pretende, a diferencia de sus obras teológicas, demostrar ni probar las verdades de la fe, sino solamente contemplarlas para alimentar la piedad (*propter pietatis affectum*), no puede sin embargo negarse que ambos tipos de escritos, espirituales y teóricos, se refieren al *cor* como al órgano mental, al recinto en el cual el hombre pensante y orante logran abrirse camino hacia la verdad y el amor. Esto vale en particular para el *Cur Deus homo* que, entre las obras especulativas, es la que más se aproxima a la temática de las oraciones marianas¹⁵. Otro tanto, y con mayor razón aún, habría que decir de la *Meditatio III*.

Siendo así, quizá podría proponerse, al menos a título provisorio, el siguiente esquema sintético:

—el *Cur Deus homo* propone (en su libro II) la lógica intelectual del afecto. Así pueden encontrarse en él expresiones como “*cor rationale*”, “*cor iudicat*”, etc.

—la *Oratio VII* expone la lógica afectiva del intelecto, cuya fórmula más significativa es “*sentire per intellectum*” (de la “*Meditatio III*”). En realidad, examinando el clima espiritual de las tres oraciones marianas a la luz de esa expresión de la *Meditatio III*, podrían quizá sacarse las siguientes conclusiones: el itinerario espiritual del orante pasa por las siguientes etapas:

- partiendo de un no sentir espiritual negativo causa del pecado (= *torpor*) pide la gracia de llegar primero, a un sentir negativo que lleva al *timor*, y luego a un no sentir positivo que sea obra del perdón que borra el pecado. Es el clima de la *Oratio V* y la *VI*.
- por medio del *intelecto* se realiza la mediación entre ese primer nivel marcadamente negativo de la afectividad relativa al pecado y el nivel afectivo final que se abre a un horizonte extático dominado por la grandeza divina manifestada en el amor de Cristo y en la que sólo se puede entrar implorando esa gracia. Por tanto el nivel propio de la plegaria es éste: sentir, en el transcurso de una argumentación “lógico-afectiva” (Roques) o bien, como insinuamos más arriba, gracias a la lógica afectiva del intelecto, todo el aspecto positivo de la obra redentora y de la función que en ella desempeñan Cristo, María y el hombre.

Es necesario comprender que el entusiasmo en el que suelen culminar las grandes oraciones anselmianas es expresión del

15 Ver nuestros artículos: *Fe y razón en el “Cur Deus homo”*, en *Teología*, 1980,52-60, y sobre todo *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo (2a. parte)*, en *Stromata*, 1982,283-315.

“sentire per intellectum”. Es la puerta a la que se llega y que sólo puede y debe ser abierta por

- el “*sentire per affectum*” que el orante, en ese momento, no tiene sino que desea y por el cual reza. Así, pues, del no sentir inicial, marcado por el pecado y por lo mismo negativo, se pasa a un no sentir final netamente positivo, ya que es fruto de una actividad intelectual entusiasta (*sentire per intellectum*) y que conduce a un deseo desbordante de superación gratuita (= indebida) por la recepción del amor divino.

El “*sentire per intellectum*” es, pues, la mediación entre ambas actitudes afectivas. El es entonces el núcleo esencial de la oración anselmiana¹⁶.

2. En torno del “*contemptus mundi*”

Sobre este tema particularmente arduo sólo aventuraremos un par de consideraciones provisorias.

Primero: la relativización de la dialéctica entre el “terror” y la “quies”, que Pranger propone en su análisis de la *Meditatio I*, puede ser corroborado por nuestra lectura de las tres oraciones marianas. Podría quizás avanzarse más aún y afirmar que, en el vertiginoso final de la *Oratio VII* dominada por el gozo y la acción de gracias, la confianza entusiasta engendrada por la percepción espiritual de nuestra condición de hermanos de Dios en Cristo corre el riesgo de transformarse en una audacia provocada por el mismo Dios: “*Forsan praesumendo loquar, sed utique bonitas vestra facit me audacem*”. La dinámica extática tiende siempre adelante en línea ascendente. Es quizás, *avant la lettre*, la lógica espiritual del “*quo maius cogitare nequit*”.

Segundo: si es cierto lo que precede, debe también afirmarse que la dinámica esencial de la oración anselmiana es positiva y, en ese sentido, “optimista”. El peso negativo ligado a la condición del pecador, de donde deriva el “*contemptus mundi*”, se vería así igualmente relativizado. Sin embargo conviene distinguir:

a) en un nivel propiamente espiritual cristiano, el acento es netamente positivo. La intuición sobre la fraternidad divino-humana

16 Habría que establecer aquí la relación del “*sentire per intellectum*” con la “*fides quaerens intellectum*” tal como Anselmo la practica en el *Proslogion*, en especial en sus capítulos finales donde el *invenire*, que lleva a su término el *quaerere* inicial, se abre sin embargo a un *proficere* (c.26).

que polariza todo el esfuerzo del orante, dominando las tres etapas propias de cada plegaria (Iudex, Salvator, Deus noster), constituye una proclamación de la *exaltación de la naturaleza humana*, y el *Cur Deus homo* (I 8) se hará ciertamente eco de ello.

Podrá decirse que sólo se trata de una consideración religiosa y con tendencia escatológica. Es verdad, pero no debe olvidarse, por otra parte, que el doble proceso que conduce al doble aspecto de la maternidad mariana (cósmica y divina) responde a verdaderas *estructuras ónticas, aunque gratuitas*, del ser humano y de la creación. "Nova et inaestimabili gratia": dice Anselmo de la primera perspectiva, y el entusiasmo al considerar la segunda no necesita de expresión alguna porque desborda todo límite, manifestando así la conciencia del asombro ante la grandeza humana exaltada por la obra del hombre-Dios.

b) Esto no autoriza sin embargo a pensar que Anselmo, monje del siglo XI, ha escapado a la problemática medieval del "contemptus mundi". Reencontramos así las preocupaciones de R. Bul-tot. En verdad no hay en nuestro autor trazas de una "teología de las realidades terrenas". Lo que sí puede pensarse es que las aserciones anselmianas antes señaladas tienen una carga potencial capaz de responder, en otros tiempos y en otras culturas, a preocupaciones válidas que están mucho más cerca de nuestra manera de sentir. En ese sentido será siempre intelectualmente legítimo y prácticamente útil consultar a autores como Anselmo que, aunque testigos de ámbitos culturales diferentes del actual, pueden aportar luces muy profundas para pensar la hondura de nuestras propias inquietudes.

EDUARDO BRIANCESCO

IDENTIDAD TEOLOGICO-JURIDICA DE LA PARROQUIA EN EL NUEVO CODIGO

La parroquia está insertada en el Libro II del nuevo Código: el *Pueblo de Dios*, dentro de la estructura o constitución jerárquica de la Iglesia (Parte II), en la Sección II que habla de las Iglesias particulares y de sus agrupaciones. Y más en concreto, en el Título III de esa sección: de la ordenación interna de las Iglesias particulares. El Capítulo VI de ese tercer título lleva este encabezamiento: *De las parroquias, de los párrocos y de los vicarios parroquiales*.

Esta ubicación de la parroquia en el nuevo Código permite vislumbrar los fundamentos y aspectos teológicos de la misma, a saber: la teología del Pueblo de Dios, la estructura jerárquica de la Iglesia y la eclesiología de la Iglesia particular. Estos principios constituyen el marco teológico en orden a comprender debidamente las disposiciones codiciales. Estas nos permiten distinguir, sin separarlos, entre:

1. *la parroquia* como tal, es decir, como institución canónica o como estructura organizativo-pastoral. A ella se refieren directamente los cánones 515-518 e indirectamente los posteriores;
2. *las personas* que pastorean-gobiernan esta institución: los párrocos y los vicarios parroquiales. De los primeros hablan directamente los cánones 519-544 y de los vicarios parroquiales los cánones 545-552; e indirectamente, los cánones arriba indicados sobre la parroquia;
3. *los consejos* parroquiales de economía y de pastoral, cuya

institución y dinámica jurídicas encontramos expresamente en los cánones 535-537¹.

La nueva disciplina eclesial introduce una novedad global de destacada importancia respecto al anterior Código. En éste, la parroquia, como institución canónica, estaba contemplada normativamente de modo tangencial o referencial, esto es, como título jurídico (oficio-beneficio) que se le confería al párroco. Dentro de esta concepción "beneficial", el *Código pío-benedictino* hablaba prioritariamente de los párrocos y de los vicarios parroquiales. De este modo se merizó una valoración eclesiológica de la parroquia. Y tanto la identidad jurídica de la misma, como su personalidad canónica, como también sus derechos y obligaciones como persona jurídica, no aparecían con claridad. Esta laguna ha sido subsanada por el *Código joánico-paulino*²: la parroquia, como tal, posee entidad jurídica propia.

I. LA PARROQUIA EN EL VATICANO II

En ningún documento conciliar hallamos un capítulo particularmente dedicado a la parroquia. Sin embargo, rastreando los textos del Vaticano II nos encontramos con afirmaciones que, agrupadas convenientemente, nos ofrecen lo que podríamos llamar "el gran marco eclesiológico" de la parroquia. Y, al mismo tiempo, sirven de fundamento para la descripción codicial de la misma que nos brinda el canon 515,1. A nuestro entender, tres son las afirmaciones clave del Vaticano II:

1. *La Parroquia como comunidad de fieles*

Esta primera afirmación nos pone en sintonía con la dimensión teológico-comunitaria de la parroquia, trascendiendo, de este modo, una mera consideración sociológica de la misma e injertándola dentro de una eclesiología de comunión y de participación, propias del Pueblo de Dios. La parroquia *es comunidad*, pero no la única comunidad. Su *deber ser* brota de ahí: necesidad de trabajar

1 Este trabajo estudia preferentemente la parroquia como institución canónica. De aquí nuestro silencio sobre el ministerio del párroco y de los vicarios parroquiales, aunque puedan aparecer ocasionalmente o en relación a la parroquia como persona jurídica.

2 Así como el Código de 1917-1918 ha sido llamado *pío-benedictino* en honor a los Papas que lo hicieron posible (Pío X y Benedicto XV), así también al nuevo Código de 1983 lo podemos denominar *joánico-paulino* en memoria de los Papas que han intervenido en él (Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II).

para que florezca el sentido comunitario parroquial³ en y desde la diversidad de ministerios y carismas, de oficios y funciones, al interior de la misma.

Como comunidad *de fieles*, injertados y configurados con Cristo Jesús por el bautismo, la parroquia *es comunidad en seguimiento* o comunidad de quienes siguen a Cristo Jesús y lo hacen presente en medio de los hombres. *Seguimiento y testimonio* describen algunos aspectos evangélicos de la parroquia e inspiran las prioridades, opciones y estructuras de la comunidad parroquial. Esta primera afirmación: la parroquia como una determinada comunidad de fieles, constituye el elemento material capaz de convertirse, por la erección canónica, en persona jurídica. Volveremos sobre esto.

2. La Parroquia en la Iglesia particular

La parroquia, llamada también célula de la diócesis⁴, ocupa un lugar preeminente entre las comunidades de fieles que integran la Iglesia particular⁵. Este principio incluye, entre otras cosas, lo siguiente: 1°. la parroquia no puede entenderse exclusivamente a partir de ella misma sin una referencia explícita a la Iglesia particular y a las demás comunidades de fieles existentes en la diócesis. La autonomía pastoral, jurídica y vital de la parroquia es inconcebible. No es, eclesiológica y canónicamente hablando, una persona jurídica y una comunidad de fieles aislada y absolutamente autónoma. Aquí encontramos un fundamento de la pastoral diocesana de conjunto. 2°. La teología de la Iglesia particular fundamenta e informa directamente las disposiciones canónicas sobre la parroquia. El ministerio del obispo diocesano, sacramento de Cristo Cabeza, constituye el centro de unidad y de comunión visible de las comunidades parroquiales. De aquí la afirmación del Vaticano II: "es una distribución local de la Iglesia particular bajo un pastor que hace las veces del obispo"⁶. Esta segunda afirmación conciliar aparece también explícitamente en la descripción codicial de la parroquia⁷.

3. La Parroquia y la Iglesia universal

En tres ocasiones hace referencia explícita el Concilio Vaticano II a la relación existente entre la parroquia, comunidad de fieles

3 Cfr. *Sacrosanctum Concilium* 42; *Apostolicam Actuositatem* 10.

4 Cfr. *Apostolicam Actuositatem* 10c.

5 Cfr. *Sacrosanctum Concilium* 42.

6 Ib.

7 Cfr. *canon* 515,1

y la Iglesia universal: "...ya que de alguna manera (las parroquias) representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe"⁸; el segundo texto: "la parroquia reduce a unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran y las inserta en la universalidad de la Iglesia"⁹; finalmente: "Mas como el Pueblo de Dios vive en comunidades, sobre todo diocesanas y parroquiales, en las que de cierto modo se hace visible, a ellas corresponde también el dar testimonio de Cristo delante de las gentes"¹⁰.

De estos textos conciliares podemos extraer los siguientes principios: *Primero* que, la parroquia es, en cierto sentido, sacramento ("hace visible") de la Iglesia universal. Es un "cierto" signo y un "cierto" instrumento de la sacramentalidad eclesial. De aquí brota un *deber ser* insoslayable: su proyección y solicitud por la Iglesia universal y por las demás comunidades de fieles, sean diocesanas, parroquiales, o de otro tipo. *Segundo* que, en la parroquia se dan cita y se hacen visibles los principios constitutivos del Pueblo de Dios, a saber: la UNIDAD de condición, de dignidad, de vocación (llamado universal a la santidad), de ley (el mandamiento nuevo del amor) y de misión (extender el Reino)¹¹; la PLURALIDAD jerárquica de ministerios y la diversidad de carismas, oficios y funciones; la COMPLEMENTARIEDAD entre los mismos: la pluralidad de ministerios complementa la diversidad de carismas y a la inversa; unos ministerios complementan a otros, como unos carismas son complementarios de otros; y la PARTICIPACION jerárquica y diferenciada en la vida, misión y gobierno de la Iglesia. Estos principios constitutivos configuran el *proyecto eclesiológico* de toda comunidad parroquial. Definen su *ser eclesial* y su *deber ser pastoral* y *organizativo*, habida cuenta de las necesidades de los tiempos, lugares y culturas.

II. DESCRIPCION CODICIAL DE LA PARROQUIA

En la descripción codicial de la parroquia están sintetizados, explícita o implícitamente, los aspectos anteriormente indicados. Este es el texto del *canon* 515,1: "*La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio*".

8 *Sacrosanctum Concilium* 42

9 *Apostolicam Actuositatem* 10b

10 *Ad Gentes* 37a

11 *Cfr. Lumen Gentium* 9

Esta descripción es de carácter *teológico-jurídico*. Se inspira en un texto de la *Sacrosanctum Concilium*¹². Y señala los elementos que posibilitan la constitución y personalidad jurídicas de la parroquia. Sin ellos, la parroquia no tendría existencia canónica. La razón es muy sencilla: porque tampoco existiría teológicamente hablando. Es decir, no podemos desarrollar un discurso teológico, y por ende tampoco canónico, sobre la parroquia si no existe una determinada comunidad de fieles, si ésta no está inserta en una Iglesia particular, y si no se menciona el ministerio pastoral del Obispo. Se puede afirmar, por lo tanto, que esta descripción codicial es *teológico-jurídica*. Teológica porque nos brinda los elementos que la definen como tal. Y potencialmente jurídica porque dichos elementos, preferentemente teológicos, fundamentan la erección canónica de la misma (c. 515,2) y su personalidad jurídica (c. 515,3). Aquí encontramos la base para hablar primero de la identidad teológica de la parroquia y luego de su identidad jurídica.

III. IDENTIDAD TEOLÓGICA DE LA PARROQUIA

Entre los elementos que configuran la parroquia encontramos uno preferentemente teológico. De él partimos en orden a describir la identidad teológica de la parroquia. Esos elementos son: 1. de carácter *humano-social*: pluralidad de personas humanas (la comunidad humana); 2. de carácter *teológico*: "comunidad de fieles" o pluralidad de personas bautizadas en Cristo Jesús (sociabilidad cristiana o bautismal que permite el discurso teológico sobre la parroquia); 3. de carácter *organizativo* o *estructural*: a) *determinada* comunidad; b) *constituida modo estable*; c) *encomendada* a un párroco; 4. de carácter *pastoral*: guiada por pastores (el Obispo y el párroco como su propio pastor) y con una misión pastoral (cura pastoral); 5. de carácter *jurídico*: constituida en persona jurídica por el mismo derecho, cuando está legítimamente erigida.

1. *La comunión visible del Pueblo de Dios se manifiesta en la Parroquia.*

Cristo Jesús instituyó el nuevo pueblo mesiánico para que sea comunión de vida, de caridad y de verdad y para hacer de él un instrumento visible de la redención universal¹³. A este nuevo

12 Cfr. 42

13 Cfr. *Lumen Gentium* 9b

pueblo, que Cristo Jesús adquirió con su sangre, lo llenó de su Espíritu y lo dotó de los medios apropiados de unión visible y social¹⁴. La Iglesia es, pues, al mismo tiempo, comunión invisible y comunión visible. Ambas se realizan en esa comunidad de fieles llamada parroquia. La comunión eclesial implica una situación radicalmente igual en todos los miembros del Pueblo de Dios y, por lo mismo, en todos los miembros de la comunidad parroquial. Primero lo que es común (comunión). En segundo lugar, las diferencias jerárquicas. Este criterio aplicado por el Vaticano II a la Iglesia puede y debe ser aplicado a la parroquia. ¿Qué es lo común e igual para todos en la comunión eclesial y parroquial?

En primer lugar: todos los fieles de la comunidad parroquial tienen por Cabeza a Cristo, quien se entregó por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación (Rom. 4,25); todos tienen la misma condición: la dignidad y libertad de los hijos de Dios; todos tienen la misma ley: el mandamiento nuevo del amor (Jn. 13,34); todos están llamados a la comunión con Dios: llamado universal a la santidad; todos, finalmente, tienen el mismo fin y la misma misión: dilatar más y más el Reino de Dios¹⁵. Una teología y una espiritualidad de la parroquia deben partir de esta comunión eclesial. También la solicitud pastoral.

En segundo lugar: los aspectos que definen la comunión visible de la Iglesia se manifiestan y se viven en la comunidad parroquial. Más aún, esos mismos aspectos definen la comunión visible de la comunidad parroquial, a saber: unidad de sacramentos, unidad de fe y unidad de disciplina. Todos los fieles de una parroquia poseen los mismos signos e instrumentos de salvación (sacramentos), profesan las mismas creencias (fe), y se conducen por las mismas normas (disciplina). Como la Iglesia, la parroquia es, en cierto modo, *comunidad-sacramento, comunidad-testigo y comunidad-norma*.

2. Las notas del Pueblo de Dios se manifiestan en la Parroquia.

En la Iglesia particular, de la que la parroquia es parte y célula, “se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica”¹⁶.

La parroquia es una especie de “Iglesia en pequeño” (eclesiolá). En ella se expresan, se realizan y se viven, las notas distintivas del nuevo Pueblo de Dios. La *unidad* de la parroquia toma cuerpo

14 Cfr. *ib* 9c

15 Cfr. *ib*. 9b y capítulo quinto.

16 *Christus Dominus* 11a

en los aspectos anteriormente descritos al hablar de la comunión. No insistimos. Su *santidad*, aunque en su recinto haya pecadores, deriva del llamado permanente y universal a la comunión con Dios, de la acción del Espíritu como principio animador y unificador de la comunidad, de los medios de salvación instituidos por Cristo Jesús: Palabra y Sacramentos. En ella se proclama, se comparte y se anuncia la Palabra de Dios. En ella se celebran los sacramentos de la vida nueva. Su *catolicidad* o *universalidad* se fundamenta en el llamado a todos los hombres a formar parte del nuevo Pueblo de Dios¹⁷. La parroquia, desde este fundamento, se define como comunidad *abierta y en diálogo* con los hombres. La universalidad de la Iglesia marca el *deber ser* de la comunidad parroquial en esta dirección: cada uno de los miembros de la parroquia debe colaborar con sus dones propios con los demás miembros; y la parroquia misma debe colaborar con las restantes partes y con toda la Iglesia. La universalidad postula solicitud por los otros y por la Iglesia toda. Además, la universalidad respeta, asume, purifica y eleva, las diversidades de las personas y pueblos. La comunidad parroquial debe, si quiere vivir la universalidad, respetar y asumir las diferencias culturales de sus miembros. En tercer lugar, la universalidad exige el respeto a las diferencias legítimas dentro de la misma Iglesia y la comunicación de bienes (espirituales, personales, económicos), siguiendo la invitación del Apóstol: "El don que cada uno ha recibido póngalo al servicio de los otros..." (1 Ped. 4,10)¹⁸. La universalidad, pues, tiene una doble proyección: al interior de la misma comunidad parroquial, sus miembros deben respetar diferencias, colaborar con sus dones propios con los demás y realizar la comunicación de bienes; y en su proyección eclesial, la parroquia está llamada a respetar las diferencias de otras comunidades, a colaborar con sus dones propios con las restantes partes y la Iglesia toda, y a comunicar sus bienes con las otras partes de la Iglesia. Su *apostolicidad*: define el carácter misionero de la parroquia. El mandato evangélico "Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado" (Mt. 28, 19-20) incumbe directamente a la parroquia. Como la Iglesia, la comunidad parroquial debe hacer suyas las palabras del Apóstol: "¡Ay de mí si no evangelizare!" (1 Cor. 9,16). Todos los fieles de la comunidad parroquial, cada uno según su propia condición, deben testimoniar y anunciar la Buena Noticia. "La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de

17 Cfr. *Lumen Gentium* 13a

18 Cfr. *ib.* 13b-c

Cristo en su parte"¹⁹. En este marco, el Vaticano II indica los deberes misionales de la parroquia²⁰, la presenta como modelo del apostolado comunitario²¹ y la compromete a expresar el carácter comunitario del apostolado²². La parroquia es *comunidad-misión* en, desde y con la Iglesia-misión.

3. La estructura del Pueblo de Dios se manifiesta en la Parroquia

La Iglesia es al mismo tiempo jerárquica y carismática. Es el mismo Espíritu Santo quien la dota y gobierna con dones jerárquicos y dones carismáticos. Podemos hablar, pues, de la estructura jerárquica y de la estructura carismática de la Iglesia como realidades distintas pero no separables. La estructura jerárquica deriva de la acción del Espíritu a través del carácter sacramental (sacerdocio, profetismo y realeza) gradual y esencialmente distinto según se trate de los sacramentos del bautismo-confirmación, por una parte; y del sacramento del orden sagrado, por otra. La estructura carismática deriva de la acción libre del Espíritu que sopla donde quiere, como quiere y a quien quiere²³.

Esta doble estructura eclesial se visibiliza, en cierto modo, en la comunidad parroquial. Lo cual nos capacita para hablar de las estructuras jerárquica y carismática de la parroquia sin separarlas. Es decir, la parroquia es:

a) *Una comunidad jerárquico-ministerial*. Todos fundamentalmente iguales, dado que por el bautismo todos han sido configurados con Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey, pero no todos de igual manera. La parroquia es *comunidad sacerdotal* destinada al culto y a la celebración de los sacramentos. Sin embargo, no todos poseen las mismas capacidades o desarrollan las mismas funciones sacerdotales. Todos sacerdotes, pero no todos del mismo modo²⁴. Una cosa es el sacerdocio común de los fieles y otra el sacerdocio jerárquico-ministerial. Es *comunidad profética* con la misión de enseñar, pero no todos poseen las mismas capacidades magisteriales. La diversidad de modos y de poderes no exime a nadie de ser evangelizador. Todos en la comunidad parroquial son profetas, pero no todos del mismo modo. Es *comunidad real* con capacidad en sus miembros para participar en el pastoreo y gobierno de la comunidad, aunque con facultades diversas. Corresponsabilidad, subsidiaridad y participación, hacen acto de presencia a la hora

19 *ib.* 17

20 Cfr. *Ad Gentes* 37

21 Cfr. *Apostolicam Actuositatem* 10

22 Cfr. *ib.* 18

23 Cfr. *Lumen Gentium*, capítulo II

24 Cfr. *Ib.* 10 y 11

de encarnar la realeza. En la descripción codicial encontramos estos principios: lo común a todos se expresa con los términos "comunidad de fieles"; lo jerárquico y distintivo con las palabras "bajo la autoridad del Obispo, se encomienda a un párroco, como su pastor propio". Más aún, lo jerárquico está expresado solamente en los términos "bajo la autoridad del obispo", ya que, eclesiológicamente hablando, puede ser párroco un no clérigo.

b) *Una comunidad carismática*: dotada de dones carismáticos tanto de los extraordinarios como de los más comunes²⁵. Ahora bien, los carismas o gracias especiales, distribuidos por el Espíritu entre los fieles de cualquier condición que forman la comunidad parroquial, están destinados a la renovación y edificación de la misma comunidad parroquial. Son dones *personales* en cuanto que tienen como depositarios a los fieles y, al mismo tiempo, son dones *comunes* en cuanto que están destinados a la edificación común.

La identidad teológica de la parroquia es el punto de partida para fundamentar y entender su identidad jurídica. Esta debe expresar aquélla. Y es también el punto de partida en orden a fundamentar, estructurar y organizar, la pastoral de la comunidad parroquial. El ser (identidad) señala y contiene ya el *deber ser* (pastoral).

IV. IDENTIDAD JURÍDICA DE LA PARROQUIA

Los temas a exponer en este apartado son los siguientes: primero, la constitución canónica o erección de la parroquia; segundo, una vez erigida legítimamente, determinar su personalidad jurídica; tercero, presentar los distintos tipos de parroquias atendiendo a diversos criterios; cuarto, como toda persona jurídica goza de derechos y obligaciones, desarrollaremos los derechos y obligaciones de la parroquia al igual que sus capacidades jurídicas; quinto, terminaremos con los consejos parroquiales de economía y de pastoral.

A. ERECCION CANONICA DE LA PARROQUIA

Para que una determinada comunidad de fieles, al interior de la iglesia particular, pueda convertirse *canónicamente* en parroquia

es necesario que se instituya *legítimamente* como tal. ¿Cuál es la autoridad competente? ¿Qué actos puede poner? ¿Qué condiciones se le exigen?

1. *El obispo diocesano: autoridad competente*

El texto codicial es bien explícito: "Corresponde exclusivamente al obispo diocesano..." (c.515,2). A éste se le ha encomendado el cuidado de una diócesis²⁶ y se le equiparan en derecho aquellos que presiden otras comunidades de fieles, a saber: la prelatura territorial y la abadía territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica, y la administración apostólica erigida de forma estable. Se equiparan, por supuesto, a no ser que por la naturaleza del asunto o por prescripción del derecho conste otra cosa²⁷. La figura canónica "obispo diocesano" es más restringida que la de "ordinario de lugar"²⁸. En nuestro caso, y dado que toda diócesis o cualquier otra iglesia particular debe dividirse en partes distintas o parroquias²⁹, bajo el término canónico "obispo diocesano" se comprenden los siguientes, que gozan de potestad ordinaria para erigir las parroquias:

- 1° el obispo diocesano en su propia diócesis
- 2° quienes se le equiparan en derecho posean o no, el carácter episcopal, a saber:
 - el Prelado territorial
 - el Abad territorial
 - el Vicario Apostólico
 - el Prefecto Apostólico
 - el Administrador apostólico³⁰, en sus propias iglesias particulares, ya que ellas constituyen el ámbito jurídico del ejercicio de su potestad ordinaria.

2. *Actos jurídicos que puede poner*

¿Qué actos? ¿Qué requisitos exigen? ¿Existe alguna limitación a la competencia del obispo diocesano o de quienes se le equiparan en derecho?.

El texto codicial menciona expresamente tres actos: la *erección* de nuevas parroquias, la *supresión* de las ya existentes y los *cam-bios* de las mismas, bien sea porque se desmiembran o dividen, bien porque se reagrupan o fusionan. El motivo es siempre pasto-

26 Cfr. *canon* 376

27 Cfr. *cánones* 368, 381

28 Cfr. *canon* 134, 1 y 2.

29 Cfr. *canon* 374, 1.

30 Cfr. *cánones* 368-371

ral: o el excesivo número de fieles, o la demasiada amplitud del territorio, u otras causas que hacen menos adecuada la actividad pastoral³¹.

Aunque los mencionados actos jurídicos son competencia exclusiva del obispo diocesano, sin embargo, el derecho señala algunos requisitos que pueden afectar a la validez o a la licitud de los mismos: *en primer lugar*, deben ser actos jurídicos perfectos o no viciados por la violencia, el error, el dolo, la ignorancia o el miedo. Es decir, actos que cumplan los requisitos señalados en los cánones 124-127 sobre los actos jurídicos. *En segundo lugar*, los mencionados actos deben darse a través de un decreto (acto administrativo singular), consignado por escrito, dado que afecta al fuero externo³². Este requisito no lo menciona expresamente el texto codicial del canon 515,2, pero parece lógico y responde a la costumbre. *En tercer lugar*, cuando se trata de innovaciones notables, bien afecten a la erección de la parroquia, bien a su supresión, o bien a sus cambios, el obispo diocesano debe oír previamente al consejo presbiteral. No está obligado a seguir el parecer del mismo (el consejo presbiteral es un órgano consultivo), pero debe cumplir lo que dispone el canon 127,1. En nuestra opinión, esto afecta a la licitud del acto.

En el M.P. *Ecclesiae Sanctae* I, 21, 3, se disponía al respecto: "...si existen algunos acuerdos entre la Santa Sede y el Gobierno, o derechos adquiridos a favor de otras personas físicas o morales, la autoridad competente resolverá oportunamente con ellos la cuestión". Esta disposición continúa en vigor en conformidad a lo que establece el canon 3: "Los cánones del Código no abrogan ni derogan los convenios de la Santa Sede con las naciones o con otras sociedades políticas; por tanto, esos convenios siguen en vigor como hasta ahora, sin que obsten en nada las prescripciones contrarias de este Código". Este principio marca, pues, limitaciones a la competencia del Obispo diocesano allí donde haya acuerdos sobre las parroquias entre la S. Sede y algún gobierno. Sería inválido el acto puesto contra estos acuerdos.

B. PERSONALIDAD JURÍDICA DE LA PARROQUIA

"La parroquia legítimamente erigida tiene personalidad jurídica de derecho propio" (*ipso iure*). ¿Qué incluye este principio expre-

31 Cfr. *Christus Dominus* 32 y *Ecclesiae Sanctae* I, 21, 1.

32 Cfr. *cánones* 35 y 37

sado en el canon 515,3? ¿Qué características definen la personalidad jurídica de la parroquia?

1. Raíz: la erección legítima

Sin erección legítima, es decir, realizada por la autoridad competente según derecho, la parroquia ni existe ni goza de personalidad jurídica. El texto codicial, pues, incluye lo siguiente: *en primer lugar*, ese principio se aplica a todo tipo de parroquia, sea territorial o personal³³, e independientemente de quien sea la persona a quien se le encomienda como párroco. *En segundo lugar*, la parroquia es presentada como una institución jurídica de la iglesia particular con entidad propia: es una persona jurídica que debe regirse, como veremos, por las disposiciones de los cánones 113-123 concernientes a las personas jurídicas. Prevalece una visión *institucional* de la parroquia (institución diocesana) en contraste con la legislación anterior que contemplaba la parroquia indirectamente, es decir, desde los derechos y obligaciones de sus *titulares* y dentro del marco del sistema benefical. *En tercer lugar*, la parroquia es una persona jurídica de derecho eclesiástico (derecho positivo humano). Sus competencias y capacidades, sus derechos y obligaciones, son también de origen eclesiástico y, por lo mismo, ceden y sirven a las competencias y capacidades, derechos y obligaciones, de origen divino, bien sean de personas físicas o de personas jurídicas. Es el mismo derecho eclesiástico quien, una vez erigida legítimamente, le concede personería jurídica ("*ipso iure*"). Al acto personal de la erección, puesto por el obispo diocesano, el mismo derecho canónico le da la fuerza de constituir a la parroquia en persona jurídica. Su personería jurídica no procede del hombre (*ab homine*) sino del mismo derecho (*a iure*)³⁴.

2. La parroquia, persona jurídica

De la lectura de los cánones 113-123 podemos ofrecer una descripción aproximativa de la persona jurídica: "Un conjunto de personas (= *universitas personarum* o *corporación*) o de cosas (= *universitas rerum* o *fundación*), erigido por el derecho o por la

33 El obispo diocesano, en la legislación anterior, necesitaba el indulto apostólico para erigir parroquias personales (antiguo canon 216, 4). Esta norma ha sido suprimida. Por otra parte, el Administrador diocesano (no confundir con Administrador apostólico), que gobierna la diócesis cuando la sede está vacante o impedida, puede poner actos jurídicos, guardadas las condiciones que indica el canon 525, en lo que mira a la provisión de párroco, pero no es competente en lo que mira a la erección, supresión y cambios de las parroquias. Así se desprende del canon citado.

34 Cfr. canon 116

autoridad competente en sujeto público o privado de derechos y obligaciones en conformidad a su propia índole, para el cumplimiento de aquellos fines que trasciendan las capacidades de los individuos y están en armonía con el misterio de la Iglesia"³⁵.

Esa descripción, aplicada a las personas jurídicas de origen eclesiástico³⁶, nos brinda algunas características de la personería jurídica de la parroquia que concretamos, en fidelidad a las disposiciones codiciales, en estos puntos:

- 1° la parroquia es una persona jurídica denominada por el Código *corporación* o conjunto de personas (= "*universitas personarum*")³⁷ ya que la disciplina codicial define a la parroquia como "una determinada comunidad de fieles"³⁸ y no de cosas. Por lo tanto, se rige por las normas canónicas que regulan las corporaciones;
- 2° es una persona jurídica *pública*, no sólo porque está constituida como tal por la misma prescripción del derecho, sino también porque, dentro de sus propios límites y a tenor del derecho, cumple en nombre de la Iglesia la misión que se le confía mirando al bien público³⁹;
- 3° entendemos que se trata de una persona jurídica *no colegial* si atendemos al modo de proceder y tomar decisiones. Esto no significa que, en algunos casos, no pueda actuar según el procedimiento colegial⁴⁰;
- 4° el representante de la parroquia como persona jurídica pública, actúa en su nombre, y es aquél a quien reconoce esta competencia el derecho universal. En nuestro caso, el párroco. Ahora bien, como existen parroquias *in solidum*, cuando expongamos la tipología de las parroquias, volveremos a este tema del representante para concretarlo más.

Los datos expuestos nos permiten elaborar una descripción sobre la personería jurídica de la parroquia: *es un determinado*

35 Esa descripción está inspirada en la definición que nos ofrece, A. Prieto en la obra *Nuevo derecho canónico. Manual universitario*, BAC, 1983, pp. 107-108, pero, al mismo tiempo, la corrige y amplía. En la definición de A. Prieto quedan silenciadas las personas jurídicas privadas.

36 Existen personas jurídicas de ordenación divina: "La Iglesia Católica y la Sede Apostólica son personas morales por la misma ordenación divina" (*canon* 113, 1).

37 Cfr. *canon* 114, 1 y 115, 1

38 Cfr. *canon* 515, 1

39 Cfr. *canon* 116, 1

40 Cfr. *canon* 115, 2. J. Calvo afirma que la personalidad jurídica de la parroquia "no se refiere a la *comunidad* o *coetus fidelium* como *asociación*, sino como *institución organizativa y jerárquica*. De aquí que no sean aplicables (ni menos aún exigibles) los criterios de igualdad de derechos de los miembros, ni el régimen o actividad decisoria por medio de sufragios" (*Código de Derecho Canónico*, Pamplona, EUNSA, 1983, p. 360).

conjunto de personas constituido por el mismo derecho en corporación pública no colegial, ordenada a la cura pastoral. En esta descripción aparecen señaladas, brevemente, las cuatro causas: la *material*, “determinado conjunto de personas”; la *formal*, “constituido de modo estable en corporación pública no colegial”; la *eficiente*, “por el mismo derecho”; la *final*, “ordenada a la cura pastoral”. No hemos hecho otra cosa que conjugar los datos que nos ofrece el canon 515,1 con los datos de los cánones 113-123. Una última anotación. Como la personalidad jurídica le viene a la parroquia del mismo derecho y no de la autoridad que la erige (obispo diocesano), ello significa que el obispo diocesano no puede privar de su personalidad jurídica a la parroquia erigida legítimamente. Puede, sí, suprimir una determinada parroquia.

C. TIPOLOGIA DE LA PARROQUIA

Según las disposiciones codiciales podemos acudir a dos criterios para determinar la diversidad tipológica de las parroquias: el primero es el criterio de la territorialidad o no de las parroquias; el segundo tiene en cuenta las personas a quienes se encomienda la parroquia y los modos de encomendarla.

1. *Parroquia territorial y Parroquia personal*

La nueva disciplina canónica mantiene el principio general de la territorialidad: la parroquia ha de ser territorial, es decir, “ha de comprender a todos los fieles de un territorio determinado” (c. 518).

Sin embargo, cuando las necesidades pastorales lo hagan conveniente, el obispo diocesano y quienes se le equiparan en derecho, sin necesidad de indulto apostólico, pueden constituir parroquias personales en razón: 1° del rito; 2° de la lengua; 3° de la nacionalidad de los fieles de un territorio; 4° por otra determinada razón como, por ejemplo, la condición social o profesional de los fieles (parroquia castrense, parroquia universitaria...) ⁴¹.

Tanto el criterio de territorialidad como el criterio personal no son exclusivos sino *preferentes*, pues se incluyen mutuamente. No se puede hablar de una parroquia territorial sin mencionar los fieles: “comprende a todos los fieles de un territorio determi-

41 Las parroquias personales por razón del rito y de la lengua están expresamente intuídas en la *Christus Dominus* 23, 3). Este texto habla incluso de la posibilidad de instituir un Vicario episcopal por razón del rito o de la lengua.

nado". Ni se puede hablar de una parroquia personal sin aludir expresamente al territorio: "rito, lengua, nacionalidad de los fieles de un territorio"⁴². Tanto el territorio (lugar de origen, domicilio y cuasi domicilio) como el rito condicionan, en general, la capacidad jurídica de las personas físicas y, en particular, en su relación con la parroquia⁴³.

2. *Personas a quienes se encomienda la Parroquia y modos de encomendarla.*

Este tema es más complejo. Debe respetar y presupone tres principios codiciales, a saber: *primero*, "no sea párroco una persona jurídica", aunque la parroquia pueda ser encomendada a una persona jurídica⁴⁴; *segundo*, un párroco, una parroquia; excepcionalmente se le puede encomendar a un mismo párroco la cura de varias parroquias⁴⁵; *tercero*, una parroquia, un solo párroco director, cuando se trata de la parroquia o parroquias encomendadas *in solidum*⁴⁶, reprobando la costumbre contraria y revocando todo privilegio contrario. ¿Qué tipología de parroquias nos ofrece el nuevo Código en este contexto?

- 1º Parroquia encomendada plenamente a un presbítero como párroco titular de una determinada comunidad de fieles, territorial o personal (c.521,1).
- 2º Parroquia, territorial o personal, encomendada no plenamente (se encomienda una participación) a un diácono, permanente o no, pero designando a un presbítero con las potestades propias del párroco (c.517,2).
- 3º Parroquia, territorial o personal, encomendada no plenamente (sólo una participación) a una persona que no tiene el carácter sacerdotal, designando a un presbítero con las potestades propias del párroco (c.517,2).
- 4º Parroquia, territorial o personal, encomendada plenamente a un Instituto religioso clerical con la condición de que un presbítero sea el párroco de la misma, guardando las demás prescripciones codiciales (c.520, 1 y 2).
- 5º Parroquia, territorial o personal, encomendada a una Sociedad clerical de vida apostólica a condición de que un presbítero sea el párroco de la misma, guardando las demás prescripciones codiciales al respecto (c.520, 1 y 2).

42 Cfr. canon 518

43 Cfr. cánones 100-107 y 111-112.

44 Cfr. canon 520, 1

45 Cfr. canon 526, 1

46 Cfr. cánones 526,2 y 517,1.

- 6° Parroquia, territorial o personal, encomendada no plenamente (sólo una participación) a una comunidad (de laicos, de Instituto de vida consagrada, de Sociedad de vida apostólica...), pero designando a un presbítero con las potestades propias del párroco (c.517,2)
- 7° Parroquia, territorial o personal, encomendada plena y solidariamente a varios presbíteros del clero diocesano a condición de que uno de ellos sea el párroco director quien es el único representante de la parroquia en los negocios jurídicos (cc. 517,1 y 543,2,3°).
- 8° Parroquia, territorial o personal, encomendada plenamente a un instituto religioso clerical a condición de que varios presbíteros sean solidariamente (in solidum) párrocos, y uno de ellos el párroco director, representante único de la parroquia en los negocios jurídicos (cc. 517,1; 520,1; 543,2,3°)⁴⁷.
- 9° Parroquia, territorial o personal, encomendada plenamente a una Sociedad clerical de vida apostólica a condición de que varios presbíteros sean solidariamente (in solidum) párrocos, y uno de ellos el párroco director, representante único de la parroquia en los negocios jurídicos (cc. 517,1; 520,1; 543,2,3°).
- 10° Varias parroquias, preferentemente territoriales, encomendadas plenamente a un párroco como titular de cada una de ellas (c.526,1).
- 11° Varias parroquias, preferentemente territoriales, encomendadas plenamente a varios presbíteros del clero diocesano, o a un Instituto religioso clerical, o a una Sociedad clerical de vida apostólica, a condición de que varios presbíteros sean solidariamente (in solidum) párrocos, y uno de ellos el párroco moderador, representante único de las parroquias en los negocios jurídicos (cc. 517,1; 520,1; 543,2,3°)⁴⁸.

En cuanto a los modos de encomendar una parroquia, según lo anteriormente expuesto, tenemos: *individual* (se encomienda a una persona física); *comunitario* (se encomienda a una comunidad); *institucional* (se encomienda a un Instituto clerical de vida

47 En las figuras de una o varias parroquias encomendadas solidariamente a varios sacerdotes, el titular no es la "comunidad presbiteral" (solidariamente a varios sacerdotes) ni únicamente el moderador de la misma. Todos son personalmente párrocos y uno sólo párroco moderador. Como *párrocos* gozan de las potestades que el Código les confiere. Como *moderador* le incumbe, además: 1. ostentar la representación en los asuntos jurídicos; 2. dirigir la actividad pastoral conjunta; 3. ser el interlocutor responsable ante el Obispo diocesano (c. 517, 1).

48 Aunque el Código no lo dice expresamente, cabe la posibilidad también de encomendar solidariamente una parroquia o varias parroquias a otras personas que no tienen carácter sacerdotal. En este caso, la encomienda no sería plena y se debería designar a un sacerdote dotado de las facultades propias del párroco como titular.

religiosa); *solidario* (se encomienda in solidum a varios sacerdotes). Los textos codiciales citados fundamentan esta clasificación.

D. DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LA PARROQUIA

“En la Iglesia, además de personas físicas, hay también personas jurídicas, que son sujetos, ante el derecho canónico, de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole” (c.113,2). Erigida canónicamente, la parroquia es constituida por el mismo derecho en persona jurídica, es decir, portadora de derechos y de obligaciones. ¿Cuáles en concreto? Como persona jurídica, la parroquia actúa la mayoría de las veces a través de su representante: el párroco. De aquí una cierta dificultad en distinguir los derechos y obligaciones de la parroquia como tal, de los derechos y obligaciones de su representante⁴⁹.

1. Como institución canónica

Las facultades de la parroquia se concretan en tres tipos de capacidad, a saber: a) *capacidad legal*: puede recibir leyes, universales o particulares, como sujeto pasivo de ellas. De hecho, esta comunidad capaz de ley debe conducirse por las disposiciones de la disciplina canónica. b) *Capacidad consuetudinaria*: puede crear costumbres al interior de la misma comunidad parroquial y en conformidad a la normática de los cánones 23-28. La parroquia es una determinada comunidad de fieles y la costumbre es introducida por una comunidad de fieles y aprobada por el legislador para que tenga fuerza de ley⁵⁰. c) *Capacidad patrimonial*: puede poseer bienes. Así se desprende del canon 532. Quien los administra es el párroco como titular de esta persona jurídica. Debe hacerlo en conformidad a lo que disponen los demás cánones 1281-1288. El consejo económico parroquial ayuda al párroco en las gestiones económicas pero no anula su titularidad de administrador patrimonial de la parroquia (c.537). La parroquia, pues, es capaz de poseer, enajenar, usar, administrar... bienes materiales en todo tipo, de transacciones económicas dentro de los límites señalados por la ley canónica y teniendo en cuenta

49 El nuevo Código no ofrece una lista concreta de los derechos y obligaciones de la parroquia. Los que presentamos, sin ánimo de agotarlos, los hemos ido sacando de la lectura de los cánones.

50 El canon 23 afirma: “Tiene fuerza de ley tan sólo aquella costumbre que, introducida por una comunidad de fieles, haya sido aprobada por el legislador, conforme a los cánones que siguen”.

los convenios con el Estado o las disposiciones fundacionales en el caso de que existan⁵¹.

2. Como institución diocesana

a) La parroquia debe contribuir efectiva y afectivamente a las necesidades de la iglesia diocesana. Este deber de comunicación de bienes, espirituales y materiales, signo de la comunión diocesana, se concreta, entre otros, en un doble aspecto: 1° las aportaciones económicas de las ofrendas recibidas de los fieles a tenor del canon 531; 2° el fomento de vocaciones ya que esto incumbe a toda la comunidad cristiana y la parroquia es una determinada comunidad cristiana (c.233).

b) La parroquia tiene el derecho a poseer pastor y representante jurídico: el párroco. Toda persona jurídica necesita de representante que actúe, pastoree, gobierne, a los miembros que la integran. El primer derecho de la parroquia es el de tener párroco, por elemental que esto parezca. Incluso cuando la parroquia está vacante debe nombrarse un administrador parroquial que haga las veces de párroco (cc. 539-541). En estas disposiciones canónicas encontramos el siguiente principio: nunca se dé una parroquia sin pastor y sin representante jurídico.

c) La parroquia, como *determinada* comunidad de fieles, tiene el derecho a poseer *demarcación*, territorial o personal. De lo contrario su personalidad jurídica quedará vaga o indefinida, al igual que sus derechos y obligaciones, competencias y campos de acción. En derecho, toda persona debe estar convenientemente definida. Más aún, el acto de erección de una parroquia sería inválido si no se determina su demarcación, porque equivaldría a erigir una persona jurídica sin personalidad jurídica, lo cual es contradictorio.

d) La parroquia, como parte de la organización diocesana, tiene el deber y derecho de estar integrada en las zonas o arciprestazgos en que se divide la diócesis. "Para facilitar la cura pastoral mediante una actividad común, varias parroquias cercanas entre sí pueden unirse en grupos peculiares, como son los arciprestazgos" (c.374,2). La relación jurídica entre el arcipreste y la parroquia está regulada en los cánones 553-555.

3. Como institución diocesana relacionada

Nuestro objetivo consiste en presentar la relación jurídica exis-

51 En lo que respecta a las ofrendas recibidas de los fieles y su destino debe observarse lo que dispone el canon 531.

tente entre parroquia y seminario, Cabildo y rectorías, ya que éstas limitan, en cierto sentido, sus competencias jurídicas:

Parroquia y seminario: principio, el seminario, ubicado en el territorio de una parroquia, está exento del régimen parroquial de la misma (c.262). *Excepción*, los que residen en el seminario, sin embargo, están sujetos al régimen parroquial en todo lo referente al matrimonio.

Parroquia y catedral-cabildo: principio, no unir parroquias a un cabildo de canónigos, y las que estén ya unidas deben ser separadas por el obispo diocesano (c.510,1). *Excepción*, en casos de unión se regirán por las disposiciones del canon 510,2,3 y 4, que facultan al obispo diocesano a establecer normas fijas en orden a determinar competencias y funciones.

Parroquia y Rectorías-Capellanías: con respecto a las Rectorías (cc.556-563) el Código establece expresamente: "Sin perjuicio del c.262 (se refiere al Rector del seminario), el rector no puede realizar en la iglesia que se le encomienda las funciones parroquiales de las que se trata en el c.530, nn. 1° - 6° sin el consentimiento o, si llega el caso, la delegación del párroco" (c.558). Y en relación a las Capellanías (cc.564-571) determina: "El capellán debe guardar la debida unión con el párroco en el desempeño de su función pastoral" (c.571). La autonomía jurídica de la Capellanía, en relación a la parroquia donde está ubicada, es menor a la que gozan las Rectorías.

4. Como institución pastoral-administrativa

a) Pila bautismal y cementerio.

La parroquia posee el deber-derecho a tener pila bautismal, el cual no suprime el derecho acumulativo ya adquirido por otras iglesias. Pero en el caso en que el Ordinario del lugar permita o mande, para comodidad de los fieles, que haya también pila bautismal en otra iglesia u oratorio dentro de los límites de la parroquia, debe oír al párroco del lugar (c. 858, 1 y 2).

El Código concede a la parroquia el derecho a poseer cementerio propio (c. 1241). Desde luego, el ejercicio de este derecho se realizará en conformidad a las disposiciones de la legislación civil.

b) Elementos administrativos.

El Código se refiere principalmente a tres: libros, archivo y sello parroquiales. *Libros*: cuatro son los libros parroquiales que indica la codificación canónica: primero, libro de bautismo y

confirmación⁵²; segundo, libro de matrimonios⁵³; tercero, libro de difuntos⁵⁴; cuarto, libro de misas y cargas fundacionales⁵⁵. *Archivo*: debe existir el archivo parroquial en el que deben guardarse los libros parroquiales, las cartas de los obispos, otros documentos que deben conservarse por motivos de necesidad o de utilidad, las cargas fundacionales y los libros parroquiales más antiguos⁵⁶. *Sello*: "cada parroquia ha de tener su propio sello" (c.535,3). Los certificados referidos al estado canónico de los fieles y las actas que puedan tener valor jurídico deben llevar el sello parroquial además de la firma del párroco o su delegado.

c) *Consejos pastoral-administrativos*

Consejo pastoral. El Vaticano II vio como muy deseable la institución del Consejo pastoral diocesano. Sin embargo, nada indicó sobre el consejo parroquial de pastoral, aunque en muchas parroquias fue instituido a partir del Vaticano II. Esta experiencia pastoral ha sido recogida por el nuevo Código en estos términos: 1° su *institución* es competencia del obispo diocesano, oído el consejo presbiteral. Su constitución, pues, es optativa; 2° su *presidente* nato es el párroco; 3° *miembros*: el párroco, los que participan por su oficio en la cura pastoral (ejemplo: vicario parroquial) y otros fieles; 4° *misión*: fomentar la actividad pastoral; 5° *capacidad jurídica*: tiene voto meramente consultivo; 6° *normática a la que está sujeto*: las normas que establezca el obispo diocesano (c.536).

Consejo de asuntos económicos: 1° es obligatoria, no optativa, su constitución compete al obispo diocesano en su concreción; 2° se rige por las disposiciones del derecho universal y por las normas establecidas por el obispo diocesano; 3° lo integran los fieles elegidos en conformidad a las normas dadas por el obispo diocesano; 4° su finalidad es prestar ayuda al párroco en la administración de los bienes de la parroquia, sin perjuicio de lo que prescribe el c. 532. Canónicamente hablando, el consejo parroquial de asuntos económicos es una gran novedad, marcada, además, por considerarlo obligatorio y no sólo facultativo: se debe instituir. Ambos consejos, el pastoral y económico, dan un aspecto más comunitario a las gestiones, dinámica y vida, de la parroquia.

EMILIO BARCELON, O.P.

52 Cfr. *cánones* 535, 1 y 2; 877, 1; c. 1054; 895; 896; 1685

53 Cfr. *cánones* 535, 1 y 2; 1121; 1685

54 Cfr. *cánones* 535, 1; 1182

55 Cfr. *cánones* 1307

56 Cfr. *cánones* 535, 4 y 5; 1307.

EL DIACONADO: SACRAMENTO DE CRISTO, DIACONO DEL PADRE Y DE LOS HOMBRES*

I. HISTORIA: UNA ADVERTENCIA

La restauración del diaconado permanente por el Concilio Vaticano II fue, sin duda, uno de los modos con los cuales la Iglesia volvía a las fuentes en la realización de su propio misterio, que es el de hacer presente a Cristo en la historia. Frente a cierta práctica pastoral iniciada a partir del mismo Concilio, no falta quien advierta alguna dificultad proveniente de cierta parcialización de dicho ministerio, con el peligro de la pérdida de identidad o desubicación en el ministerio jerárquico, laicado, ministerios "laicales", etc.¹.

Dicha parcialización tiene que ver con la falta en el diaconado restaurado de atención a la *misericordia corporal* como la forma primaria de su *servicio*. Sabemos del sentido fuerte de éste en el Nuevo Testamento², como sabemos también que el crecimiento del ministerio diaconal en los cuatro primeros siglos de la Iglesia está vinculado al mismo. Así, las *Constituciones Apostólicas* lo definen casi "apofáticamente": el diácono "no bendice, no bautiza, no ofrece"; y, si tiene derecho a distribuir la Eucaristía, "no lo hace como sacerdote, sino como sirviendo a los sacerdotes"³.

Sin duda, este servicio de misericordia no hay que entenderlo como cualquier forma de beneficencia. S. Ignacio de Antioquía afirmaba que los diáconos son ministros de los misterios de Je-

* Presentado en el Encuentro Anual de Delegados Diocesanos al Departamento de Ministerios del "Equipo Episcopal de Seminarios, Vocaciones y Ministerios", de la Conferencia Episcopal Argentina (4-8/3/1984)

1 L. Bertelli, *Diaconado permanente: evaluación de un encuentro y algunas reflexiones teológicas*, en *Teología* 33, (1979), 57-60.

2 Cf. H.W. Beyer, *διωρισθῆω*, en *ThWNT* (Kittel), II, 84.

3 *PG* I, 1125-1126. (*Funk*, I, 530)

sucristo..., no son ministros de comidas y bebidas, sino servidores de la Iglesia de Dios"⁴, que en la interpretación de algunos significa que este ministerio de comida y bebida no es meramente profano, sino que es un ministerio de la Iglesia de Dios, y sirviendo las mesas, ellos son también ministros de Dios. Es una beneficencia que es expresión del Misterio, se nutre del mismo, es su extensión, a él tiende.

En el tiempo va decreciendo la actividad caritativa por diversas razones históricas⁵, y va asumiendo mayores funciones litúrgicas, lo cual no mejora su ubicación en el ministerio ordenado ni en la Iglesia. La teología medioeval sobre el sacramento del orden, que concentra su atención en los poderes sacramentales, y que configura al presbítero como sacerdote, en cuanto que se ordena especialmente al sacramento de la Eucaristía y a preparar por medio del sacramento de la penitencia al pueblo a la recepción de la misma⁶, colaborará a su desubicación, como la de ciertos aspectos del ministerio episcopal⁷.

Teniendo en cuenta las advertencias que la restauración provoca en algunos, nos permitimos repasar las líneas maestras que configuran su *identidad* ministerial, y por lo tanto, *recordar lo ya sabido*. Esta es nuestra única pretensión.

II. LA DIACONIA EN EL MISTERIO DE JESUCRISTO

Como Dios se revela mediante "hechos y palabras intrínsecamente enlazados entre sí"⁸, las realidades sobrenaturales que hacen al ser y a la vida de la Iglesia deben ser rastreadas en todos sus "símbolos". Cosa que hizo la Iglesia para la inteligencia del ministerio diaconal, en los gestos de Jesús y en su propio misterio.

De este modo leyó muchas veces la realidad de la "*diaconía*" en la institución de los siete de la Iglesia de Jerusalén (*Hech* 6, 1-6), aunque una lectura más atenta podría indicarnos otra cosa⁹. Vemos allí un desdoblamiento del ministerio apostólico, que su

4 Carta a los Tralianos, II,3 Padres Apostólicos, BAC, 1965, 468

5 Cf. W. Croce, *Histoire du diaconat*, en *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, dir. por P. Winniger e Y. Congar, París 1966, (en adelante citada *Le Diacre*) 47-57.

6 Cf. *STh Suppl.* 40,5, ad 2um; 40,4; cf R.M. Schmitz, *La Relazione tra vescovo e presbitero sullo sfondo del primato universale del papa*, en *Doctor Communis* 2, (1982), 161-184.

7 Cf. A. Kerkvoorde, *Esquisse d'une théologie du diaconat*, en *Le Diacre*, 165.

8 Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 2.

9 J. Colson, *La Fonction Diaconale aux origines de l'Eglise* (Bruges 1960), 39-40.

cúspide o plenitud se encontraba en los *Doce*. La tradición, por otra parte, en relectura del Evangelio, al considerar los gestos y las palabras de Jesús, vio un despliegue del ministerio en diversos acontecimientos o momentos: Pentecostés fue la confirmación del mismo en su plenitud; la Cena de despedida mostró el ministerio de presidencia sacerdotal; vio amanecer la diaconía en el *poder* otorgado por Jesús “sobre los demonios y para curar las enfermedades” (*Lc* 9,1) cuando los envía a predicar el Reino de Dios, tareas que vinculaba también a la que reciben a la vuelta de la misión, respecto de la multitud que los rodeaba: “Dadles vosotros de comer” (*Lc* 9,13).

Poder otorgado por Jesús, que interpretaban algunos Padres como referencia al Espíritu Santo¹⁰, para atender a los enfermos y a los hambrientos, que los vincula al ministerio mismo de Jesús, a quien llevaban a todos cuantos “tenían dolencias diferentes”, y, que él, “imponiéndoles las manos, los curaba (*Lc* 4, 40), “que pasó haciendo el bien” (*Hech* 10,38). Por ello, la tradición dirá que los que realizan dicho ministerio “tienen confiada la diaconía de Jesucristo”¹¹, y se vinculará su ministerio con Jesús en la figura del *Servidor sufriente*. Así, por ejemplo, se lee en la *Didascalía*:

“Nuestro Maestro y Salvador no temía en servirnos, como escribió Isaías: ‘para hacer justicia al justo que otorga buenos servicios a muchos’ (*Is* 53,2). Si el Señor del cielo y de la tierra *nos presta servicio*, soporta y aguanta por todos nosotros, cómo no debemos hacerlo nosotros por nuestros hermanos, para asemejarnos, nosotros que somos sus imitadores y que tenemos *el lugar del Mesías*... Encontráis que está escrito en el Evangelio que él ciñe su cintura con un lienzo, coloca agua en un jarro de purificación mientras estamos reclinados, para aproximarse y *lavarnos los pies* a todos nosotros y enjuagarlos con el lienzo. Lo hace para mostrarnos el afecto y el amor por nuestros hermanos y para que nosotros hiciéramos lo mismo. Si nuestro Señor hizo de esa manera, ¿tendréis dificultad, *vosotros diáconos*, de hacer lo mismo, vosotros que sois los *soldados de la verdad*, y que *tenéis el ejemplo del Mesías*? (...) *Por ello, diáconos*, es necesario que visitéis todos los *indigentes*, y de hacer conocer al obispo lo que necesitan; vosotros debéis ser su alma y su pensamiento, y obedecerlo en todo”¹².

10 S. Gregorio Nazianceno, *Oratio* 41, in *Pentecostem* 11 = *PG* 36,444 bc; S. León Magno, *Sermo* 76, *De Pentecoste* 2,4 = *PL* 54,406a.

11 S. Ignacio de Antioquía, *Carta a los magnesios* VI,1 = BAC 462.

12 *Didascalía*, c. 16; edición F. Nau, *La Didascalie*, en *Le canoniste Contemporaine* 24 (1901), 558. Se señala que el diácono es el “alma y pensamiento del Obispo” en cuanto que le hace presente la necesidad de los indigentes.

Vemos en este denso texto de la *Didascalía*, la imbricación del ministerio diaconal, en el misterio de Cristo, en la "pro-existencia" de Cristo¹³.

Sabemos que la propia manifestación de la conciencia de Jesús revela la dirección servicial de su vida: "El Hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir" (Mt 20,28//Mc). Manifestación que Lucas coloca en el ámbito de la Cena de despedida (c. 22) y de la cual Juan recuerda el lavatorio de los pies (gestos vinculados en el texto de la *Didascalía*).

Las palabras y el gesto del lavatorio no son más que la culminación de la manifestación de Jesús respecto de su misión, que es la de un servicio sin reservas: "vino para servir y dar su vida en rescate de todos" (Mc 10.45)¹⁴; específicamente en el contexto del banquete de despedida: "¿Quién es más grande: el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa ¿verdad? Pues yo estoy entre vosotros como quien sirve" (Lc 22,27). El servicio de Jesús a favor de los comensales es el gesto que hace presente la entrega anunciada: "éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros" (Lc 22, 19). Recordemos, por otra parte, cómo la comunidad de mesa con Jesús es signo de gracia y reconciliación, signo del reino del perdón y de la misericordia, figura del banquete escatológico (Mt 21, 31; Lc 7.36-50)¹⁵.

La pro-existencia de Jesús, que es la salvación de los pecadores, aparece como servicio del mismo Señor con ocasión de su parusía, y tiene la forma de un servicio a los comensales: "Dichosos los siervos, que el Señor al venir encuentre despiertos: yo os aseguro que se ceñirá, los hará ponerse a la mesa y, yendo de uno a otro, les servirá" (Lc 12.37). El Señor es el mismo Jesús que vendrá al fin de los tiempos y sirve un banquete, con la identificación del Jesús terreno como el que vendrá, en el mismo gesto de entrega: como servicio de amor, que es el distintivo de toda su vida. Sirviendo a los suyos le hace partícipes de la herencia del Reino (Jn 13,8).

Este texto de Lucas, según algunos, presupone la tradición del lavatorio de los pies, transmitido por Juan (13,1-20)¹⁶. El

13 Cf. P. Winniger - J. Hornef, *Le renouveau du Diaconat. Situation presente de la controverse*, en *NRTh* 83(1961), 339; C. Giaquinta, *El diaconado: pasado, presente y futuro*, en *Criterio* 1393-1394(1961), 926.

14 Cf. H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su Muerte? Reflexiones exegéticas y panorámicas*, (Salamanca 1982), 9-104; 129-138.

15 Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, (Madrid, 1981), 187-198.

16 Cf. del mismo, *o.c.*, 279.

mismo es introducido solemnemente con referencias a la misión que Jesús debía cumplir: “pasar de este mundo al Padre” (v. 1), que “había venido de Dios y a Dios volvía” (v. 3), “paso” que revela el amor a los suyos “hasta el extremo” (v. 1).

El *lavatorio de los pies*, se inscribe, por lo tanto, no solamente en el contexto de amor de Jesús a los suyos, sino en el acto de entrega a la definitiva voluntad del Padre, quien había puesto “todo en sus manos” (v. 3). Para ello, se *quitó* el manto¹⁷, y se ciñe como el *Señor* al llegar (cf. *Lc. 12,37*).

El gesto tiene una *doble interpretación* en las palabras de Jesús: en el diálogo con Pedro y en las palabras que siguen al gesto concluido.

*En la *primera* ocasión, se hace referencia a la *herencia*, mostrando que el gesto de Jesús hace posible que compartan la vida eterna, lo cual supone que el gesto es símbolo —a la manera de la de ciertas acciones de los profetas— de la muerte salvífica (simbolismo bautismal derivado o implícito)¹⁸. Por ello, “ilustra y simboliza el programa de vida del Salvador: rescatar al mundo mediante la entrega absoluta. Esta acción de unos instantes resume toda la existencia y hace presentir —misteriosa anticipación— la Eucaristía y el Calvario, donde Jesús se entregará en provecho de todos, para la remisión de los pecados”¹⁹.

*La *segunda* ocasión en la que Jesús explica el gesto es una exhortación a la *imitación*, vinculada al verdadero conocimiento del Maestro. Se trata de realizar la condición de discípulo en *obrar el amor*, ponerlo en obra, verificarlo, temática presente en las Cartas de Juan (cf. *1 Jn 3*)²⁰.

Pero, mejor que de una exhortación, se debe hablar de un *mandato* (“Mandatum” de la Liturgia del Jueves Santo): “vosotros *debéis* lavaros los pies los unos a los otros” (v. 14), porque “os he dado ejemplo, *para que también vosotros hagáis* como yo he hecho con vosotros” (v. 15).

La tradición paulino-lucana de la cena de despedida (*1Co 11, 23-26; Lc 22,19-20*) nos trae el *mandato* de “haced esto en recuerdo mío” (*Lc 22,19*) referido al pan fraccionado y al paso de la

17 Algunos reparan en el uso del mismo verbo de *Jn 10,11* y *13,4*: dar la vida, quitar el manto: *τιθέναι* así R. E. Brown, *El Evangelio según Juan, I* (Madrid, 1979), 785.

18 R.E. Brown, *o.c.*, 803.

19 Ch. Hauret, *La despedida del Señor (Juan, XII-XVII)*. (Madrid 1955), 51.; Cf R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, III (Madrid 1980), 40-45.

20 Cf. R. Schnackenburg, *o.c.* III, 49.

copa que, por el mismo contexto, se une al transmitido por Juan. Por lo tanto, *un doble mandato* para el gesto y el rito que significan la entrega de Jesús por los suyos a los “que amó hasta el fin” (Jn 13,1). Lavatorio de los pies, en primer lugar; y fracción del pan y paso de la copa, en segundo lugar, con el sentido que las palabras de Jesús descubren: significar y hacer presente —respectivamente— su entrega por nosotros, “para la vida del mundo” (Jn 6,51). *Gesto y rito* vinculados no sólo por esta significación común, sino también por la voluntad de Jesús *para que se ejecuten ambos* por los discípulos que verdaderamente han comprendido quién es su “Maestro” y su “Señor” (Jn 13, 12-15).

El contexto, el significado y el mandato vinculan el gesto y el rito que deben ser ejecutados ambos, ya que ambos manifiestan la existencia de aquel que vivió en medio de ellos “como el que sirve” (Lc 22,27).

Esta entrega-servicio, manifestación de la *pro-existencia* de Jesús, en la comprensión creyente, sabemos que contiene *un misterio más hondo*, que revela el *misterio de Dios*²¹: “El cual, siendo de condición divina... se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo... y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Fil 2,6.7.8).

Dejando de lado consideraciones eruditas sobre la preexistencia, condición divina, etc.²², este himno, confesión de fe en Cristo Jesús, encierra un “*misterio divino incomparable*”²³. El servicio de Jesús es más que un simple gesto: es impulso de Jesús por entregarse por obediencia al Padre, hasta la muerte. La mutua comunicación de vida Trinitaria (de la generación “*ab aeterno*”) se manifiesta, se revela, en la obediencia hasta la muerte como servidor. Pero es también el misterio del amor de Dios que se entrega en su Hijo. Es el amor de Dios que se humilla en el gesto servicial del Hijo, en el gesto del lavatorio; es el amor de Dios a los pies del hombre sirviéndolo, para salvarlo y rescatarlo. “Estamos en el corazón del Cristianismo”, comenta R. Guardini²⁴. Misterio que sólo la fe lo puede comprender, porque en ello se manifiesta la vida de Dios. Por ello, la advertencia de Jesús a Pedro: “Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora, lo comprenderás más tarde”. (Jn 13,7). Es que la *pro-existencia* de Jesús manifiesta el misterio

21 Cf. J. Moltmann, *El Dios Crucificado* (Salamanca 1977), 275-288.

22 R. Schnackenburg, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis*, (ed. J. Feiner y M. Löhrer), III, 1 (Madrid 1971), 332-346.

23 G. Bornkamm, *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Salamanca, 1983), 149.

24 *Il Signore* (Milano, 1964), parte 5ta. c. 9, 451.

insondable de la *pre-existencia* divina como misterio de comunicación de vida, de vida en entrega que quiere ser participada por el servicio del Hijo (Cf *Jn* 17,23; 6, 55-57).

El mandato del servicio dejado por Jesús es más que un noble gesto de beneficencia, de atención a la necesidad del hombre. Es la manera de tener parte, de comulgar, en la humildad de Dios salvadora del hombre: "En esto hemos conocido el amor, en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos. Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios" (*1Jn* 3,16-17). La obediencia servicial de Jesús, que debe ser reeditada por sus discípulos, es el modo como Dios quiere ser servido y honrado: en el servicio a los hombres. Esto, con acento propio, lo reformula Juan Pablo II: "Se puede decir que el *hombre* se convierte de modo particular en *camino de la Iglesia*, cuando en su vida entra el sufrimiento"²⁵.

Esta dimensión del misterio de Cristo, la tradición la significaba llamándolo *diácono del Padre*²⁶, en cuanto sirve a los hombres salvándolos y preparándoles la mesa del Reino²⁷.

III. EL MISTERIO Y LOS MINISTERIOS

El anonadamiento de la Encarnación culmina en la cruz; y la glorificación, que comienza en la misma cruz —según la teología de Juan—, culmina en la resurrección: "...*Obedeciendo hasta la muerte, y la muerte de cruz... Por lo cual Dios lo exaltó, y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre*" (*Fil* 2,8.9)

Esta es la proclamación y manifestación de la dignidad del Mesías en cuanto "Señor", no sólo de la comunidad de los creyentes —menos solamente como comunidad cultural—, sino como Señor de todas las cosas. Es la soberanía de Dios frente al mundo representada por el Cristo exaltado²⁸. Y en esta *culminación* del ministerio de Cristo se tiene la plenitud del movimiento redentor. Y, así, además de la *diaconía* de Cristo iniciada en su anonadamiento, se manifiesta su *capitalidad*, como Señor exaltado por Dios.

25 *Encíclica "Salvifici Doloris"*, I, Introducción, Nº 3.

26 Hipólito, *Tradición*, ed. B. Botte, Nº 8 = *Sources Chrétiennes*, Nº 11 bis (París 1968), 13.

27 Cf. Cirilo de Alejandría, *De Adoratione in spiritu et veritate*, 13 = PG 68, 848 b.

28 G. Bornkamm, *o.c.*, 151-152.

La diaconía y la presidencia se fueron manifestando en la misión apostólica en el ministerio de aquellos que fueron enviados como "siervos vuestros por Jesús" (1Co 4,5), pero también como "embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros" (1 Co 5,20).

Según Colson, la *función de presidir* se fue subrayando principalmente en la "fracción del pan"²⁹. Este rito, con acción de gracias en el ritual judío, era oficio de presidente. Así también en Qumram. Rito, por otra parte, al que Jesús le había dado el sentido del recuerdo de su entrega que culminaba en la cruz. Haciendo presente su muerte sacrificial, Jesús hacía comulgar con el cuerpo y la sangre sacrificadas en el Calvario, y por ella la "comida del Señor" entraba en la esfera que para un judío era prerrogativa exclusiva del sacerdocio (*Lev* 3,1-17). Esta función presidencial-sacerdotal, junto al ministerio del otorgamiento del perdón de los pecados (*Jn* 20,22-23; *Hech* 3,18-20), manifiestan el poder reconciliador de Cristo Señor (*1Co* 5,20), como poderes escatológicos, que realizan el Reino de Dios mediante el ministerio de la Iglesia.

De este modo se fue circunscribiendo un *ministerio de presidentes* de la ofrenda eucarística reservada a los *presbíteros* —*episcopos*, y un *servicio de preparación de la ofrenda* consistente en la colecta destinada a alimentar las mesas de los menesterosos, que se hacía en el curso de las comidas eucarísticas³⁰. Mientras la función presidencial se iba subrayando en su aspecto sacerdotal, la función de servir la mesa aludía a la diaconía, para ser designada definitivamente por ese nombre (que era genérico de todo el ministerio del nuevo Testamento³¹).

Así comprendemos la fórmula que trae la *Constitución "Lumen Gentium"*, cuando afirma que "en el grado inferior de la jerarquía están los diáconos a los cuales se les imponen las manos *no para el sacerdocio*, sino para el servicio", citando *Statuta Ecclesiae Aegyptiacae*³². El "no para el sacerdocio", pues, puede ser entendido, "no para presidir" propiamente, ya que ésta es función presbiteral y episcopal.

Por lo tanto, la plenitud del ministerio de Cristo que participa el actual episcopado tiene una doble participación en la función presidencial de presbítero (actual), y en la función diaconal del

29 Cf. *La Fonction diaconale aux origines de l'Eglise* (Bruges, 1960), 41-43.

30 Del mismo, o.c., *ibidem*.

31 Cf. J. Delorme, *El Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975), *passim*.

32 Cap. III, N° 29.

diácono, correspondientes a los dos aspectos señalados del ministerio de Cristo: Señor y Servidor respectivamente. El ministerio diaconal hace presente sacramentalmente la diaconía de Cristo; el ministerio presbiteral hace presente la soberanía de Cristo como Señor. Ambos son aspectos del único ministerio de Cristo que se dan en el Obispo plenamente. La sacramentalidad del diácono está, pues, situada en la del sacramento del Orden como participación de la diaconía de Cristo³³.

Estos tres ministerios ordenados (episcopado, presbiterado y diaconado) no son “*ascendentes*”, por el hecho que se los confiere sucesivamente, expresando de esta manera su más profunda realidad. Son mejor entendidos si los consideramos de manera “*descendente*”, desde la plenitud del ministerio de Cristo, que se da plenamente en el obispo, quien participa de su función presidencial —en su grado—, al presbítero, y la función diaconal —también en su grado— al diácono. De la plenitud de Cristo, “lleno de gracia y de verdad” (*Jn* 1,14), el *carisma del presbiterado* es la presencia del señorío salvador de Aquel “en cuyo nombre se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los abismos” (*Fil*, 2,10); el *carisma diaconal* es la presencia sacramental de su entrega salvadora, “que siendo rico se hizo pobre para con su pobreza enriquecernos a todos” (*2Co* 8,9).

IV. SERVICIOS DIACONALES

Las reflexiones anteriores que trataron de mostrar la ubicación con respecto a los otros ministerios ordenados, permiten iluminar algunos de los servicios diaconales, los básicos, aquellos en cuya ejecución se actualiza la identidad de tal ministerio. Se refieren a la permanencia del servicio a los pobres; y, a partir de éste, el servicio diaconal en la liturgia, específicamente en la Eucaristía.

IV.1 Servicio a los pobres

Expresión de la caridad de Cristo, el servicio a los pobres, es la forma de constituirse en verdadero *heraldo del Evangelio*, de Aquél que inauguró su predicación con las palabras del profeta: “*El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar*

33 Cf. A. Kerkvoorde, *Elementos para una teología del Diaconado*, en *La Iglesia del Vaticano II*, (dir. G. Baraúna), II (Barcelona, 1968), 930.

a los pobres la Buena Nueva; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar libertad a los cautivos y proclamar el año de gracia del Señor" (Is 61, 1-2; Lc 4, 17-21).

La presencia del diácono y su actividad caritativa son, pues, el reclamo permanente a la Iglesia de las prerrogativas del pobre, del que sufre, del humilde³⁴. Por esta actividad, el Evangelio se debe actualizar, se debe cumplir "hoy" (Cf. Lc 4,21), ya que la misma palabra indefectible de Jesús nos enseña que en este "hoy" también está el pobre que reclama permanentemente el servicio: "A los pobres los tendréis siempre" (Mt 26,11). El "siempre" que califica la existencia del necesitado, exige el cumplimiento "hoy" del Evangelio como servicio.

Este "siempre" de la existencia de la menesterosidad es para el creyente una manifestación más de la causa y origen de toda miseria que carcome la historia y la obra de Dios, que es el pecado —con todas sus secuelas— con el cual se las verá hasta que el Señor vuelva.

El "siempre" de Jesús previene al cristiano, no sólo a no desentenderse de la miseria, sino de no caer en la ilusión de que ella puede simplemente desaparecer en todas sus formas, con secuelas de dolor y de sufrimiento, porque sabe que es la secuela de aquel trastorno de la existencia. Y debe tener presente a los pobres, a los menesterosos, a los que sufren, porque la miseria que lo origina ha sido asumida en Cristo hasta la hondura del misterio divino: es el "testimonio del destino de Cristo"³⁵.

La diaconía de la Iglesia, particularmente mediante el ministerio diaconal, debe ser el correctivo permanente de una historia de la cual vaticinó el mismo Señor en su discurso escatológico que estaría caracterizada por el crecimiento de la iniquidad y el enfriamiento de la caridad de la mayoría (cf. Mt 24,12). La necesidad de los humildes, de los que sufren, con los que se ha identificado el mismo Jesús (cf. Mt 25, 31-46) interpela a la Iglesia permanentemente para que no se encierre en su propio interés por temor, por pereza, por repulsión o por desamor, y —por el contrario— viva en la verdadera libertad (cf. Gal 5,13), imitando el verdadero poder

34 Cf. J. Lécouyer, *Diaconat*, en *DSp*, 814.; Cf. IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Puebla*, Nros. 1134-1165, donde señala la "opción preferencial por los pobres", pero no se señala un lugar propio al diácono, salvo una alusión implícita cuando se refiere al ministerio diaconal, hablando de la Iglesia y su función misionera "en orden a la liberación integral del hombre" (Nº 697).

35 R. Guardini, *El servicio al prójimo en peligro*, en *Preocupación por el Hombre* (Madrid 1965), 282; cf. Juan Pablo II, *Encíclica Salvifici Doloris*, IV, Nº 17.

de Dios, que es la misericordia, según Santo Tomás, con la cual actúa en todas las cosas, pero que se manifiesta como amor de predilección por el que más necesita³⁶.

En el ministerio de Jesús, la misericordia no sólo se extendió al otorgamiento del perdón de los pecados, sino a realizar *signos de salud*, que son los milagros, como signos de la victoria de Dios sobre el pecado, del Reino de Dios: “Los milagros de los Evangelios son en este sentido el testimonio de la verdad de que en Jesús llegó la salvación de Dios al mundo de los hombres. Esta salvación no es una simple esperanza piadosa, no es una construcción teológica de una Iglesia con aspiraciones celestiales, sino una realidad fundada en sucesos concretos, cuando la Palabra se hizo carne³⁷”. Por ello, en el ministerio de la Iglesia debe aparecer la misericordia de Dios victoriosa también en el servicio a la menesterosidad de los hombres, a la pobreza no sólo espiritual (pecado), sino también física y psicológica, para evitar cierto *docetismo pastoral* que olvida la promesa que tiene la creación corporal de ser también “liberada de la servidumbre de la corrupción, para participar de la gloria de los hijos de Dios” (*Rm* 8,21).

Juan Pablo II retomando lo afirmado en su primera Encíclica *Redemptor Hominis*, que “cada hombre se convierte en camino de la Iglesia” completa en *Salvifici Doloris*, que cada hombre lo es y particularmente “cuando en su vida entra el sufrimiento”³⁸. Frente al mismo, comporta realizar lo que —según el Papa— pertenece al *Evangelio del sufrimiento*: asumir las *actitudes del buen samaritano: conmoción y compasión* frente al que sufre, pero que no queda en eso sólo, en conmoción y compasión, sino que “se convierten para él (el Samaritano) en estímulo a la acción que tiende a ayudar al hombre herido”, porque en definitiva es buen samaritano, “el que ofrece ayuda en el sufrimiento”, pero, ayuda “dentro de lo posible ‘eficaz’³⁹, en la que “pone su corazón y no ahorra ni siquiera *medios materiales*”⁴⁰.

¿Este “Evangelio del sufrimiento” no reubica el Servicio diaconal de servicio real a la menesterosidad humana como rasgo específico de su ministerio (aunque no exclusivo, como veremos)⁴¹?

36 *STh* I,q.20, a.4; q.21, a.4.)

37 A. Richardson, *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, (Madrid 1974), 161.

38 I, N° 3

39 VII, N° 28; subrayado nuestro.

40 Op. cit. íbidem; subrayado nuestro.

41 Cf. E. Granger, R. Shaller, *El diaconado, sacramento del servicio*, en *El Diaconado*, (dir. A. Freund) (Bilbao, 1970), 129-207; P. Winniger, *Los diáconos. Presente y porvenir del diaconado* (Madrid 1968), 72-83; y L. Bertelli, o.c., 57-60.

¿Este ministerio que se expresa en “ayuda eficaz” no interpelará a toda la comunidad eclesial, de que el “Evangelio es la negación de la pasividad ante el sufrimiento”, y que justamente el programa mesiánico de Cristo” es sobre todo activo”, ya que “él pasa haciendo el bien” (*Hech 10,38*)⁴²?

Este “*siempre*” de Jesús que reclama el servicio como algo permanente para la Iglesia, tiene otra razón más profunda, más allá de la presencia del pecado en la historia. Es el hombre mismo, en su ser y existir que, como semejanza de Dios, “no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”⁴³. Son palabras del Concilio Vaticano II recordadas por Juan Pablo II en la explicación de la actitud servicial del samaritano de la parábola: la razón antropológica, que nos permite hablar de *la antropología del servicio*⁴⁴.

El pensamiento filosófico contemporáneo ha puesto en primer plano el existir como *coexistir*. La conciencia de la propia libertad se tiene a partir del requerimiento de la libertad del otro⁴⁵: “el yo nace después del tú y frente a él” (Ortega y Gasset). El ser en el mundo implica entre otras cosas —junto al entender y al hablar— el encontrarse: la co-existencia con los otros (Heidegger). Así como es imposible existir sin el mundo, es imposible la existencia sin los otros. Los otros no son solamente “los demás”, no son sujetos fuera de mí a los que llego desde el previo aislamiento del “yo”. El *coexistiendo* de mi propio yo significa no mera relación categorial con los otros, sino existencial; o sea, determinaciones constituyentes del ser de mi existencia: “Coexistir, por tanto, es no poder existir sino *con* otro ser en común con él. Antes que encontrarme con el otro, soy con él, y precisamente este nuestro *ser en común* es lo que radical y ontológicamente permite que con él pueda *encontrarme*. El ser del otro contribuye de algún modo a la constitución de mi propio ser”⁴⁶. Como existir abierto a posibilidades, ya que fundamentalmente es *poder ser*, está a cargo de sí mismo, que lo inscribe en un modo de ser que es la *angustia*. Por lo cual surge el *cuidado, preocupación, cura* (Besorge)⁴⁷ de la propia

42 *Encíclica Salvifici Doloris*, VII, N° 30.

43 *Constitución Gaudium et Spes*, N° 24.

44 Cf. *Encíclica Salvifici Doloris*, VII, N° 28.

45 Cf. P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro* (Madrid 1983), 91 (a partir de Fichte).

46 Del mismo, o.c. 251-252; cf. Juan Pablo II, *Alocución a los Obispos Alemanes* (enero 1983), en *L'Osservatore Romano* (ed. castellana) 9 (Città del Vaticano 27/2/1983), 14: “El hombre no puede encontrarse a sí mismo, si no encuentra un tú y se abre a los hombres”.

47 Del mismo, o.c., 252.

existencia. Pero como se señaló la existencia implicaba la coexistencia, el cuidado, cura, por el existir implica también *pro-cura* (Fürsorge), el cuidado o la cura en *pro* de alguien, que para Heidegger puede asumir diversas formas: ayudar, defender, alimentar, aconsejar. Tomando la forma de *procura* el *con* de la co-existencia, sin dejar de ser *con*, se convierte *para* la procura por los otros, consideración de los otros⁴⁸.

Por otra parte, en este existir está comprometida de manera singular la *corporeidad*⁴⁹, que no es mera realidad orgánica, sino también conciencia que se exterioriza. Juan Pablo II lo ha así analizado y expuesto en sus catequesis sobre los primeros capítulos del Génesis: "El cuerpo revela al hombre", dirá⁵⁰, pero lo hace a partir de la experiencia de indigencia, que el hombre probará en su primera confrontación con la creación corpórea: no encuentra en ella ayuda para él. El hombre es cuerpo entre cuerpos, y en ello, el descubrimiento de su soledad: en la creación corpórea no encuentra ayuda adecuada a él (*Gen* 2,20). Y comenta el Papa: "El análisis del texto yavista nos permite... vincular la soledad originaria del hombre con el conocimiento del cuerpo, a través del cual el hombre se distingue de todos los *animalia* y se separa de ellos, y también a través de lo cual es persona"⁵¹. Pero en la experiencia del cuerpo del otro, encontrará la ayuda que buscaba, justamente porque "ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (*Gen* 2,23). La ayuda la encuentra a través de la corporeidad semejante a la suya⁵², y afirma la identidad de ambos, ya que la exclamación de Adán —comenta el Papa— parece decir: "¡He aquí un cuerpo que expresa la persona!"⁵³.

La corporeidad es, pues, la posibilidad de encuentro personal, con su capacidad de mostrar la indigencia de la propia persona humana. Por ello, la *procura* o *cuidado*, como forma de existir con los otros, tendrá en la corporeidad la posibilidad de descubrir la indigencia del otro, en la experiencia de la cercanía que alcanza mediante su cuerpo (*proximus*). De este modo, el *cuidado* corporal

48 Del mismo, *o.c.*, 253-254.

49 Cf. A. Vergote, *Le Corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques*, en *RTL* 10 (1979), 159-175.

50 *Catequesis* (Audiencia General 14/11/1979) en *L'Osservatore Romano* (ed. castellana) 46 (Città del Vaticano. 18/11/1979), 3.

51 *Catequesis* (Audiencia General 24/10/1979), en *L'Osservatore Romano* (ed. castellana) 43 (Città del Vaticano 28/10/1979), 3.

52 *O.c.* ibidem.

53 *Catequesis* (Audiencia General 9/1/1980), en *L'Osservatore Romano* (ed. castellana) 2 (Città del Vaticano 13/1/1980), 3.

es la forma primaria por la que la persona asume y realiza la preocupación por el otro. La indigencia fundamental —*soledad personal*— comienza a ser vencida por la cercanía corporal, mediante un servicio —procura, cuidado— a la miseria corporal.

Todo este dinamismo existencial señalado tiene una raíz metafísica. La Bondad de Dios, enseña Santo Tomás, incluye la *causa eficiente*, como capacidad de comunicación⁵⁴. La eminencia de esta Bondad confiere que las cosas no simplemente sean, sino que *sean causa*⁵⁵. Esto aparece en el hombre, en el libre albedrío, que es *principio* de sus propios actos, con *potestad* para ser el principio de bien como forma de participar del dinamismo de la Bondad creante⁵⁶, y “asemejarse” a ella.

La *cura* y *procura* existencial aparecen como la manifestación de esta semejanza inscrita en el hombre. La *potestad* con la cual está dotado, como participación de la Bondad divina, lleva *el dinamismo de la comunicación*, la *vocación del cuidado* y de la *preocupación* por realizarse no sólo para sí, sino para los otros. De su ser se desprende un *señorío servicial*, que fue justamente restaurado por la gracia como auténtico señorío cristiano: “Porque, hermanos, habéis sido llamados a *la libertad*; sólo que no toméis de esta libertad pretexto para la carne; antes al contrario, *servíos* por amor los unos a los otros” (*Gal* 5,13).

¿Esta razón antropológica no ubica al ministerio diaconal-sacramento de Cristo servidor —Hombre Nuevo— como *testigo* frente a *todos* los hombres de la vocación al señorío servicial, por la que deben constituirse en “prójimo”, como la verdad “profundamente cristiana, pero a la vez universalmente humana”⁵⁷?

IV.2 Servicio litúrgico

La vinculación del ministerio diaconal a la liturgia, especialmente a la celebración de la Eucaristía, fue cada vez más notable. Esta vinculación de su ministerio de beneficencia y de la celebración de la Eucaristía está dada por el sentido eucarístico de la multiplicación de los panes para calmar el hambre de la multitud⁵⁸, gesto que nace de la compasión de Jesús por aquélla (*Mc* 6,34.37.41).

54 *STh* I, q. 5, a. 4 resp.

55 *De Veritate* q. 11. a. 1 resp.

56 *STh* I-II, Pról.

57 Juan Pablo II, *Encíclica Salvifici Doloris*, VII, N° 29.

58 Cf. J. Jeremias, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980), 189-190.

El diácono aparece en los primeros siglos ocupando un lugar en la celebración de "ágapes" privados, pero que tenían un sentido cultural: él proponía los nombres de los pobres que debían participar del mismo, e introducía ritualmente la luz a la sala de reunión; si no estaba el obispo presente, presidía y daba la bendición⁵⁹. Estos oficios crecen en el culto eucarístico dominical con diversas funciones dentro de la asamblea: recibir al pueblo, junto al altar para servir al mismo, a veces proclamaban el Evangelio, dirigían la oración de los fieles, organizaban la preparación de las ofrendas, ayudaban a la distribución de la comunión, etc.⁶⁰.

Este desarrollo, sin embargo, no puede oscurecer la realidad originante de la vinculación del diaconado a la celebración eucarística: *la atención a los necesitados*⁶¹.

El ministerio diaconal *vincula el servicio a los pobres con su fuente*, en la plena luz de ministerio redentor, que es la entrega de Cristo: la Eucaristía es conmemorativa de la pasión del Señor, de su sacrificio y, por ello, *es el sacramento de la caridad*⁶². La caridad de la Iglesia es redundancia de la caridad de Cristo, y el ministerio diaconal manifiesta la proveniencia del amor servicial que debe realizar toda la comunidad. La caridad de la Iglesia es de Dios. No es el fruto del mero esfuerzo humano filantrópico. Es participada de lo alto, e implica pasar por la conversión del corazón, fruto de la predicación y aceptación de la Palabra de Dios, y en la comunión de la caridad de Cristo, del cuerpo "entregado" por nosotros⁶³.

Además, también se vincula el diaconado a la celebración de la Eucaristía *por razón del fin de ésta*, la gracia propia de ella: la *unidad de la Iglesia*, a la cual son congregados los hombres por este sacramento⁶⁴; su "res" es la unidad del cuerpo místico⁶⁵. Pablo llama justamente a la colecta por los "santos" no sólo "liturgia" (Rom 15,27) sino también "sacrificio" (Fil 4,18) y "comunión" (2Co 8,3-4; 9,12-13; Rom 15,26-27) que son también ahora los nombres de la Eucaristía. Particularmente *comunión*, en este caso, que es la que realiza este sacramento, y que debe manifestarse en la comunión de los bienes en favor de los

59 Cf. W. Croce, o.c.

60 Del mismo, o.c. 42.

61 Cf. Y. Congar, *Le Diaconat dans la théologie des ministères*, en *Le Diacre*, 135.

62 *STh* III, q. 73, 4 resp.; a. 3 ad 4um

63 Cf. E. Marcus, *La Spécificité du Diaconat*, en *Le Diacre*, 151.

64 *STh* III, q. 73, a. 4 resp.

65 *STh* III, q. 73, a. 3 resp.

más necesitados. La comunión debe verificarse como fraternidad; la "res" sacramental de la Eucaristía debe manifestarse en la "realidad" de la participación y en el servicio a los pobres. *El diácono* en el ámbito de la comunidad eucarística, a partir de la misma, debe ser el *gestor* para que la comunión en el cuerpo de Cristo se realice en el servicio fraterno; para que la *realidad* del *Misterio* se haga presente en el "sacramento" de la *vida fraterna*.

De este modo, en el seno de la comunidad eucarística, el diácono es el *testigo* del amor servicial de Cristo, fuente de la caridad de toda la Iglesia, y *gestor* de la comunión que debe hacerse realidad en la vida.

Se lo puede considerar, a partir de ello, con relación al ministerio de presidencia (episcopado-presbiterado) de la comunidad eucarística: ésta expresa la *unidad de la Iglesia* otorgada por Cristo para siempre (*in facto esse*), mientras que el ministerio diaconal significaría la comunión que debe llevarse a la vida, realizarse eficazmente como fraternidad y servicio (*in fieri*)⁶⁶.

Por todo ello, si un diaconado puramente dedicado a las obras de misericordia podría ser privado de su significación jerárquica y sacramental, también "teologal" del servicio caritativo; un diaconado puramente litúrgico sería un sacramento que pierde significación ya que ninguna realidad le correspondería en la vida cristiana⁶⁷. Al respecto se debe recordar que la *Constitución "Sacrosanctum Concilium"*, del Vaticano II, enseña que la "liturgia es la *cumbre* a la cual tiende la *actividad* de la Iglesia, y, al mismo tiempo, la *fuerza* de donde mana toda su fuerza"⁶⁸; es decir: *es cumbre y fuente, pero no toda la actividad de la Iglesia*. Justamente agrega más adelante que "la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la *apremiante caridad de Cristo*"⁶⁹.

Un *ministerio diaconal* con ejercicio de servicios caritativo y litúrgico sería como la encarnación de esta verdad, que es el mismo dinamismo de la caridad del Señor: descenso y ascensión de la miseria del hombre, la "nada" del hombre⁷⁰, "para movernos

66 Cf. H. Denis, *Le Diaconat dans la Hiérarchie*, 146-147.

67 Cf. A. Kerkvoorde, *Esquisse d'une théologie du diaconat*, en *Le Diacre*, 178, 181-182.

68 Cap. I, N° 10.

69 *Ibidem*.

70 S. Atanasio, *De Incarnatione Verbi*, 1,4,9 = *Sources Chrétiennes*. (París 1946). 214-216, 221-224.

al bien obrar, dándonos el más alto ejemplo con su vida”, “instruyéndonos sobre la gran dignidad de la naturaleza humana”⁷¹. Que también es gloria de Dios honrar al hombre, sirviéndolo (*Mt 25,40*). Porque “cuando el hombre es dignificado en esta tierra, Dios mismo resulta glorificado en aquél a quien llama a ser su hijo”⁷².

JUAN CARLOS MACCARONE

71 *STh* III, q. 1, a. 2 resp.

72 Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y Comunidad nacional* (1981), N° 53.

NUEVOS APORTES BIBLIOGRAFICOS

I. ANOTACIONES AL "TRATADO SOBRE LOS JUDIOS" DE FRANZ MUSSNER*

Entre los dichos del Rabí Aquibá ben Yosef —uno de los "padres" del judaísmo rabínico, que fue martirizado hacia el año 135, poco después que los romanos reprimieron sangrientamente la rebelión nacionalista de Bar Kobjá— hay una frase que merecería ser mejor conocida: "Amado es el hombre por haber sido creado a imagen de Dios; pero el que se lo hayan hecho conocer es un amor más grande aún" (*Abot* III, 14).

A comienzos del presente siglo, el rabino Leo Baeck citó estas palabras y añadió que algo semejante se puede decir de la religión judía¹. Porque el pueblo de Israel, al ser puesto por Dios como su interlocutor privilegiado en el diálogo de la revelación, tuvo necesariamente que tomar conciencia de su carácter distintivo; y desde el momento mismo en que llegó a ser consciente de la elección divina —de esa elección que lo sacó de un pasado sin perfil definido y le trazó un camino único en la historia— ya no tuvo reparo en reconocer que su diferencia con respecto a los demás pueblos es lo que da sentido a su existencia: Israel "es un pueblo que vive aparte y no se cuenta entre las naciones" (*Núm.* 23, 9).

La conciencia de la elección, dice Baeck, trae aparejada una cierta exclusividad. Pero el particularismo judío no se reduce pura y simplemente a la identidad racial, sino que posee una índole ética, como es ética la esencia misma de su monoteísmo. Dado que elección y revelación son realidades complementarias, el particularismo se identifica prácticamente con la vivencia comunitaria de haber llegado al conocimiento de la verdad revelada por Dios. Y el

* Franz Mussner, *Tratado sobre los Judíos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, 391 págs.

1 Leo Baeck, *La esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, pág. 65.

que se siente en posesión de una verdad, al mismo tiempo que adquiere fe en sí mismo, asume también una responsabilidad para con los demás. De esta convicción surgió la idea de la misión universal de Israel y de su responsabilidad ante Dios y ante el mundo. Así la elección y la revelación tienen como contrapartida la *vocación profética* de todo un pueblo y el sentido de una *misión* que plantea las más severas exigencias. Esta misión va más allá del mismo Israel: ha sido encomendada para el bien de otros. Todo Israel es el testigo y el mensajero del Señor, su "servidor", el encargado de custodiar la verdad recibida y de hacerla brillar ante todas las naciones: "Yo, el Señor, te llamé en la justicia, te sostuve de la mano, te formé y te destiné a ser la alianza del pueblo, *la luz de las naciones*, para abrir los ojos de los ciegos, para hacer salir de la prisión a los cautivos y de la cárcel a los que habitan en las tinieblas" (Is. 42, 6-7).

De esta manera se armonizan sin contradecirse los dos principios aparentemente antagónicos: el particularismo y el universalismo. La misión de Israel comienza con el hecho histórico de la elección divina, que le asigna un puesto peculiar entre las naciones. Pero el *monoteísmo ético*, que es el credo fundamental de la religión judía, implica necesariamente una tendencia universalista. Porque la fe en el Dios único, que además ve en el acto moral el sello esencial de la piedad, está destinada desde el comienzo a ser la fe de todos los hombres. En efecto, si el Señor llama a Israel "mi Primogénito" (Ex. 4, 22), quiere decir que los otros pueblos son también hijos de Dios y que el vínculo de un destino común une a toda la humanidad; y si una sola nación ha sido elegida para dar testimonio de su fe ante todas las demás, quiere decir que también éstas tendrán que unirse a Israel en el amor a Dios y en la observancia de los mandamientos. La fe monoteísta se convierte así en el principio de una tarea histórica: la religión de Israel es universal en tanto ve el futuro de toda la humanidad como meta de su peregrinaje, según lo atestigua la promesa hecha a Abrahán: "Por ti se bendecirán todas las familias de la tierra" (Gén. 12, 3).

Por lo tanto, concluye Baeck, la misión que brota de la elección divina confiere a Israel el derecho y la obligación de ser y de sentirse diferente. Sólo que la diferencia está en función de la verdad que posee y de la misión que está llamado a cumplir. Si no fuera diferente, perdería su propia identidad y quedaría despojado de la verdad que debe transmitir. Y esta fidelidad a sí mismo justifica la soledad, la oposición y las persecuciones que el judaísmo ha soportado, y todavía deberá soportar, a través de su larga y dolorosa trayectoria.

Precisamente cuando el odio fanático contra el judaísmo llegó al punto máximo de la crueldad y la violencia, otro pensador judío, el filósofo neokantiano Ernst Cassirer, trató de comprender por qué el régimen nazi pudo desatar una persecución tan feroz contra el pueblo judío². Hasta la eclosión del nacional-socialismo, Cassirer se había dedicado enteramente al estudio y la enseñanza de la filosofía y había contribuido decisivamente a promover la renovación y el desarrollo de la teoría kantiana en Alemania. Como tantos otros judíos "ilustrados", se había atrevido a esperar que el judaísmo, sin renunciar a su propia identidad, llegaría a ser con el tiempo una parte integrante de la nación alemana y que podría participar con pleno derecho de la vida nacional, en una atmósfera de colaboración y respeto mutuos. Pero cuando ya ningún judío pudo hablar más, y ni siquiera respirar o vivir en la "nueva" Alemania, aquella confianza quedó brutalmente destruida: la imposibilidad de la asimilación había sido demostrada por la persecución antisemita, aunque hablar de "antisemitismo", en este caso, es presentar el problema de manera inadecuada. El antisemitismo no es un fenómeno moderno. Ha existido en todos los tiempos y asumió muchas formas diversas. Pero la persecución emprendida por el nazismo era algo completamente nuevo; no se limitó a establecer la discriminación social o a imponer restricciones legales y políticas, sino que pretendía mucho más: era un combate mortal, una lucha de vida o muerte que sólo podía terminar con la exterminación total de los judíos. ¿Por qué esta lucha contra el judaísmo?

Buena parte de la reflexión filosófica de Cassirer había estado dedicada a investigar la naturaleza del pensamiento mítico, en cuanto forma de expresión simbólica. En repetidas ocasiones él había sostenido que el mito es un factor necesario y fundamental en la vida cultural del hombre. Pero ahora tenía que experimentar en carne propia toda la fuerza explosiva de un mito político. Esa corriente salvaje y exuberante que brota de profundidades desconocidas, y que aparece a primera vista como un proceso ingobernable, fue canalizada y regulada convenientemente hasta convertirse en una temible arma política. Si el nacional-socialismo pudo llegar al poder fue porque los dirigentes intelectuales y políticos de la democracia alemana, en su gran mayoría marxistas, tuvieron muy en cuenta las condiciones económicas de la vida social, pero nunca lograron comprender el carácter y la fuerza del mito como

2 Ernst Cassirer, *Modernos mitos políticos*, Colección "Derechos Humanos", Ed. DAIA, Buenos Aires, 1964.

nueva arma política; o bien, cuando advirtieron el peligro, ya era demasiado tarde.

Ahora bien, cuando los ideólogos del nazismo eligieron al judío como "chivo emisario", haciendo recaer sobre él todas las maldades y crímenes imaginables, se dejaron arrastrar sin duda por aversiones personales y por prejuicios hondamente arraigados; pero la raíz última de aquella decisión era mucho más profunda: en realidad, lo que ellos temían no era la resistencia física de los judíos, sino su *resistencia moral*. Y en este punto no estaban desacertados, porque el judaísmo había atacado y rechazado, desde los comienzos de su historia, todos los elementos míticos que habían gobernado hasta entonces al pensamiento humano. Israel dio el primer paso decisivo que conducía de una religión *mítica* a una religión *ética*, y los jefes del nacional-socialismo percibieron de entrada que no había reconciliación posible entre su nueva mitología y los ideales ético-religiosos que el judaísmo había heredado de los profetas.

Por lo demás, sigue diciendo Cassirer, basta comparar someramente ambos pensamientos para advertir que no tienen nada en común. Los profetas de Israel anuncian una época en que todas las naciones se unirán en el culto al verdadero Dios; en cambio, el nacional-socialismo entronizó y deificó a la "raza superior". Los profetas están inspirados por un ardiente deseo de paz perpetua; el "mito del siglo veinte", por el contrario, tendía a la intensificación y perpetuación de la guerra, considerándola como una realidad no humana sino divina y, por lo tanto, inevitable, inexorable y eterna. Los profetas disuelven el vínculo genealógico y los lazos de sangre entre Dios y los hombres; contrariamente, el mito racista de "la sangre y la tierra" es una repetición, y en cierto sentido una caricatura, de las antiguas concepciones míticas, que afirmaban el parentesco de hombres y dioses, sacralizando así la pertenencia a una misma raza. Por último, los líderes del nazismo prometieron al pueblo alemán la conquista del mundo entero, mientras que los profetas anunciaban, no la gloria de la nación, sino su declinación y su ruina si los israelitas no se convertían de corazón y volvían a su Dios. En la imaginación mítica hay siempre un polo negativo y otro positivo; el mundo es concebido como una teomaquia, como una lucha titánica entre los poderes divinos y los demoníacos, entre la luz y las tinieblas. Y en el "pandemonium germánico" el papel del diablo fue asignado al judío. Porque si en los libros de los profetas y en la religión de Israel había un atisbo de verdad, todo el mito racista se conver-

tía en una fábula falta de sentido e impotente, a pesar del inmenso poderío militar desplegado por el coloso alemán.

Ni L. Baeck ni E. Cassirer, al hablar del judaísmo, hacen la más mínima alusión al poderío económico de los judíos, a su presunta condición de amos del mundo, a esa irrevocable separación —refractaria a toda mezcla— que los separa del resto de la humanidad; en suma, como dice Leon Bloy, a “ese eterno espíritu judaico que hace hervir la sangre de la gentilidad”³.

Esta omisión es explicable, en uno y otro caso, debido al carácter de ambos escritos. En 1900, Adolfo Harnack, uno de los máximos representantes del protestantismo liberal en Alemania, había publicado su célebre libro *La esencia del Cristianismo*. Cinco años más tarde, L. Baeck le responde con otro libro, titulado significativamente *La esencia del Judaísmo*. En él no se contenta con poner al judaísmo en pie de igualdad con el cristianismo, sino que se atreve incluso a indicar por qué creía en la superioridad de la fe de Israel sobre la fe cristiana. En cuanto al ensayo publicado por Cassirer, hay que señalar su carácter circunstancial. En momentos en que el pueblo judío había recibido una herida incurable, él siente el deber de proclamar los “ideales éticos nacidos del judaísmo, que luego se abrieron camino en la cultura humana general”⁴.

Muy distinto es el enfoque de Karl Marx cuando se refiere a la “cuestión judía” —o, más concretamente, al problema de la emancipación de los judíos— en el marco de su polémica con Bruno Bauer y con otros representantes berlineses de la izquierda hegeliana. Marx expuso sus ideas sobre la *Judenfrage* en los comienzos de su actividad científica y política, cuando aún no había desarrollado plenamente su teoría materialista y su método dialéctico. Pero ya tenía bien claro quiénes eran los enemigos más peligrosos del “humanismo real”: los críticos espiritualistas e idealistas al estilo de Bruno Bauer, que sustituían al hombre individual concreto por la Idea, la Conciencia de sí o el Espíritu, incurriendo en esa manía de pensar por pensar y de situar en un presunto absoluto el acto puro de pensamiento⁵.

Bauer se había ocupado del judaísmo porque los judíos de Alemania reclamaban la emancipación civil; es decir, pretendían que el Estado prusiano los pusiera en un plano de igualdad con

3 Leon Bloy, *La salvación por los Judíos*, Ed. Difusión, Santiago de Chile - Buenos Aires, 1969, pág. 138.

4 Ernst Cassirer, *op. cit.*, pág. 21.

5 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) I 1/1, 1927, págs. 557-621. Trad. esp. de W. Rocas en: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Méjico, 1967.

los cristianos —en su gran mayoría protestantes— y les otorgara los mismos derechos políticos; convencidos de que con el otorgamiento de los mismos derechos se resolvería automáticamente el problema judío, exigían la supresión de las barreras discriminatorias que impedían su total integración en la vida económica y cultural de la nación alemana. (Hay que destacar estos dos aspectos —el *económico* y el *cultural*— ya que los reclamos venían principalmente de la clase burguesa judía, que comenzaba a escalar posiciones en la incipiente economía capitalista, y de los círculos de la intelectualidad, que deseaban asimilarse plenamente a la vida del pueblo alemán y ser alemanes en todo sentido, porque consideraban que la “nacionalidad” judía era ya un hecho del pasado y había caducado definitivamente, aunque se siguiera profesando la “religión” judía. De estos círculos surgió también el movimiento reformista de la religión, que intentó eliminar todas las señales de la nacionalidad judía y todo vínculo con la tierra de Israel como patria y meta anhelada de los judíos).

Frente a esta situación, Bauer respondía que nadie estaba políticamente emancipado en Alemania. ¿Por qué debía interesarse el alemán en la liberación del judío, si el judío no se interesaba en la liberación del alemán? Unos y otros tenían el deber de trabajar juntos, como ciudadanos alemanes, por la emancipación de Alemania y, como hombres, por la emancipación de la humanidad. Si nadie puede emancipar a otro sin estar emancipado él mismo, el Estado cristiano, sometido como estaba a la esclavitud religiosa, tampoco podía emancipar a los judíos.

La forma más rígida de la oposición entre judíos y cristianos es la oposición religiosa. Por lo tanto, resulta imperativo suprimir esa oposición. Pero ¿cómo suprimirla? Volviéndola imposible, es decir, *suprimiendo la religión*. Tan pronto como judíos y cristianos reconozcan que sus religiones opuestas no son nada más que fases diversas en el desarrollo de un mismo espíritu humano —o, como dice Bauer, distintas “pieles de serpiente” que los hombres se han ido poniendo y sacando sucesivamente en el curso de la historia— ya no se enfrentarán más en el plano religioso, sino en un plano crítico, científico y exclusivamente humano. La ciencia sellará entonces la unidad, dado que las oposiciones en el plano científico las resuelve la misma ciencia. No habrá emancipación posible mientras el Estado no se libere de la religión: sólo un Estado religiosamente neutro puede asegurar la igualdad política de todos los grupos religiosos; y si algunos, y hasta la mayoría, creyeran que aún deben cumplir sus deberes religiosos, esta práctica debería serles permitida como un asunto meramente privado.

Después de examinar críticamente esta posición, Marx la considera demasiado superficial. Ante todo, por ser típicamente idealista, ya que pretende resolverlo todo en el plano de las ideas. Pero hay también una objeción de fondo: Bauer no logra plantear adecuadamente el problema, y mucho menos lo resuelve de manera satisfactoria, porque confunde la *emancipación política* con la *emancipación humana general*. O sea que la cuestión judía no es un caso único y aislado, sino que es un caso particular dentro de una problemática mucho más amplia. El judío, en efecto, puede muy bien emanciparse políticamente, acceder al pleno ejercicio de los derechos cívicos en un Estado secularizado, y seguir sin embargo siendo judío. La democracia formal le habrá dado la libertad civil, pero él mismo, como hombre, seguirá esclavizado por la alienación religiosa. Por no haber elevado el problema a estas alturas, por no haber distinguido entre la emancipación del hombre como ciudadano y la emancipación del hombre como hombre, Bauer ha incurrido en contradicciones y ha dejado sin resolver la cuestión fundamental.

¿Cómo se debe encarar entonces la cuestión judía? La primera condición, afirma Marx, es superar el planteo *teológico* del problema. Hay que descender el velo religioso que ha encubierto durante siglos el verdadero rostro del judío y verlo, no como ciudadano abstracto, sino como individuo real y concreto, en su vida empírica y en su trabajo. De allí la taxativa frase de Marx: "*No busquemos el secreto del judío en su religión, sino busquemos el secreto de la religión en el judío real*". Esto quiere decir que no fue la religión la que creó el problema judío, sino todo lo contrario: el judío real, las necesidades de la vida real y concreta, son las que determinan la esencia de la religión judía. ¿Y cuál es, para Marx, el "judío real"? Es el hombre de nuestro mundo y de nuestra sociedad; no el judío del sábado, sino el de los demás días de la semana. De él es necesario partir, porque la capacidad de emancipación del judaísmo depende de su relación con el actual mundo esclavizado.

Con estos presupuestos, Marx expone su propia visión del judaísmo, en la que ya se deja traslucir su pensamiento ulterior sobre la alienación religiosa como reflejo de la alienación económica, propia de la sociedad capitalista. Esta interpretación le ha valido a Marx el calificativo de antisemita o, por lo menos, de promotor del antisemitismo. Muchos judíos piensan incluso que él representa el caso típico del judío converso (o hijo de converso) que cumple la sagrada misión de humillar su origen judaico y de vituperar la religión de sus antepasados. Otros piensan, en cambio,

que las ideas de Marx, si bien son tremendamente dolorosas para todo judío fiel a su procedencia y a su pueblo, merecen ser tenidas en cuenta: "Una respuesta sentimental no basta para acallar nuestra conciencia nacional y científica. Debemos internarnos profundamente en las concepciones de Marx y estudiarlas a través de un análisis científico, objetivo y concreto"⁶. (No hay que olvidar, sin embargo, que en una carta a Arnold Ruge, fechada en 1843, Marx confiesa la "gran repugnancia" que le inspira la religión israelita).

Según Marx, hay que establecer con toda claridad cuál es el *factor social* que hace posible la existencia del judío y que, una vez eliminado, producirá necesariamente la disolución del judaísmo. Pero entiéndase bien que al procurar la disolución del judaísmo Marx no justifica ninguna forma de terrorismo antisemita. Todo lo contrario: de lo que se trata, en realidad, es de suprimir las contradicciones de la sociedad burguesa que producen la alienación económica y su reflejo en la conciencia, que es la alienación religiosa. Al quedar eliminadas esas contradicciones, el judaísmo ya no tendrá ninguna base de sustentación en la vida social. Por eso, según Marx, la emancipación humana y social del judío no podrá consumarse mientras la sociedad no se libere de las contradicciones que hacen posible la existencia del judaísmo.

Para esclarecer la verdadera esencia del judío real, Marx se pregunta cuál es la *base subjetiva* del judaísmo. Y su respuesta es terminante: el espíritu práctico, el egoísmo utilitario. Esta necesidad práctica, a su vez, lo lleva a practicar un *culto terrenal* —la compraventa, el tráfico menudo— y a postrarse en adoración ante un *dios terreno* —el dinero—. Y cuando Marx se explaya sobre los presuntos rasgos del carácter judío, su lenguaje se torna incisivo e hiriente, en el mejor estilo antisemita: el judío no tiene nacionalidad; su "nacionalidad quimérica" es el comercio. "El dinero es el celoso dios de Israel, un dios ante el cual ningún otro dios puede subsistir. El dinero envilece a todos los dioses de los hombres: los transforma en una mercancía... El dinero es la esencia alienada del trabajo y de la existencia (*Dasein*) del hombre, y esta esencia extraña lo domina, y él la adora... La letra de cambio es el dios del judío. Su dios no es otro que la letra de cambio ilusoria"⁷.

(Notemos, de paso, que esta crítica del espíritu práctico judío afecta también al cristianismo y al conjunto de la sociedad bur-

6 I. Tubin en: Carlos Marx, *La cuestión judía*, Editores Dos, Buenos Aires, 1970, pág. 35.

7 *La Sagrada Familia*, págs. 17-18.

guesa. Según Marx, el dios terrenal de los judíos se ha convertido en el dios del mundo, porque el egoísmo utilitario informa también a la sociedad cristiana y hasta se puede decir que es en ella donde llegó a su máximo desarrollo. Así, a través del cristianismo, el judaísmo alcanza su culminación en la sociedad burguesa, ya que ésta sólo se ha expandido verdaderamente en el mundo cristiano. No sólo en el *Pentateuco* y en el *Talmud*, sino también en la sociedad presente descubrimos el ser del judío: no un ser abstracto, sino eminentemente concreto; no sólo como mezquindad del judío, sino como mezquindad judaica de toda la sociedad. De allí lo paradójico de la situación: el judaísmo no es otra cosa que un epifenómeno de la sociedad burguesa; *ésta no cesa nunca de engendrar al judío*).

Una vez descubierto el factor social que será necesario suprimir para llegar a la superación del judaísmo, lo único que resta es sacar la conclusión. Apenas la sociedad haga desaparecer la esencia *empírica* del judaísmo —el pequeño negocio y sus premisas— el judío ya no será posible, porque su conciencia no tendrá más objeto, y la base subjetiva del judaísmo —la necesidad práctica— se habrá humanizado. La conciencia religiosa se desvanecerá como el olor a encierro en la atmósfera vital de la sociedad. Y al mismo tiempo quedará también superado el conflicto entre la existencia individual, sensible, y la existencia genérica del hombre. Por lo demás, cuando el judío reconoce la vacuidad de su modo de ser práctico y se empeña en vencerla, ese esfuerzo lo libera de todo lo que había sido su desarrollo hasta aquel momento: él trabaja por la emancipación humana como tal y reacciona contra la expresión suprema de la alienación humana.

Al leer los célebres ensayos del joven Marx "*Sobre la cuestión judía*" —y de un modo particular la contundente frase conclusiva: "La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad liberada del judaísmo"— hay motivos más que suficientes para preguntarse si el creador del materialismo dialéctico era en realidad antisemita. Este problema ha dado lugar a debates apasionados y no es éste el momento de resolverlo. Lo cierto es, sin embargo, que el *antijudaísmo* de Marx no puede ser tachado específicamente de *fobia antisemita*. Porque lo que a Marx le interesaba realmente era llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de la religión, y los escritos de Bauer le ofrecieron una excelente oportunidad de realizar esa crítica en *función del judaísmo*. Pero, de hecho, sus ataques se dirigen por igual contra el judaísmo y el cristianismo y, de un modo más general, contra la esencia misma de la religión. Críticos de la religión ha habido

siempre, desde los profetas de Israel y los filósofos griegos hasta los Padres de la Iglesia y los escritores de la Ilustración. Pero aquellas críticas, por lo general, no estaban dirigidas contra la esencia misma de la religión, sino que apuntaban en especial a determinadas creencias o costumbres religiosas consideradas falsas o absurdas, o bien, como las denuncias de los profetas, ponían al desnudo las inconsecuencias prácticas entre la fe y la vida. El joven Marx, por el contrario, intentó llevar esa crítica hasta sus consecuencias más extremas: según él, la religión constituye la primera y más radical de las alienaciones, ya que despoja al hombre de su verdadera esencia y la proyecta en un cielo imaginario. Y las ideas religiosas no se destierran de la conciencia con especulaciones abstractas —como creían Bauer, Feuerbach y otros neohegelianos— sino transformando real y prácticamente la estructura de la sociedad y las relaciones entre los hombres. Tal crítica afecta obviamente tanto al judaísmo como al cristianismo y a cualquier otra forma de expresión religiosa. Y de este hecho es necesario partir si se quiere responder a la crítica de Marx de una manera racional y no puramente emotiva.

De todos modos, llama mucho la atención que el genio creador del materialismo *histórico*, al ocuparse de la cuestión judía, haya pasado enteramente por alto un elemento *histórico* de capital importancia para la comprensión del judaísmo: el problema de la “nacionalidad” judía. Sobre este punto Marx se pronuncia en forma tan terminante como superficial, cuando afirma que se trata de una nacionalidad puramente “imaginaria”: ella no es otra cosa que la nacionalidad de los negociantes y financistas. (Por lo demás, esa expresión está tomada de Bauer, que no atinaba a entender por qué los judíos se aferraban tan obstinadamente a una nacionalidad que no era real sino imaginaria).

Sin embargo, el hecho es que si el pueblo judío logró sobrevivir a pesar de casi dos mil años de diáspora, y en medio de toda clase de hostigamientos y persecuciones, fue porque en él se mantuvo siempre viva la conciencia de formar una nación con una identidad y una personalidad propias. A pesar de la dispersión, los judíos se sintieron miembros de un mismo pueblo y juntos recorrieron un largo camino histórico, que imprimió su huella en la religiosidad, la cultura y el carácter judíos. Ese carácter fue sufriendo profundas modificaciones bajo el impacto, casi siempre adverso, de las circunstancias por las que el pueblo atravesó a lo largo de su historia. Pero la conciencia de la identidad nacional no es el producto de las circunstancias vividas en la diáspora, sino que hunde sus raíces en un pasado más remoto, en los

tiempos en que Israel existió como nación y tuvo un suelo propio y una patria donde habitar. Y fue precisamente esa conciencia nacional la que dio el impulso decisivo para la constitución del Estado judío. ¿O acaso Marx habría hablado de "nacionalidad imaginaria" si hubiera tenido que explicar histórica y sociológicamente el proceso que llevó a la constitución del Estado de Israel?

Cien años después de publicados los ensayos de Marx, Jean-Paul Sartre escribió sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Las premisas filosóficas de las que parte son completamente diversas, pero el error de fondo es el mismo: sin tener en cuenta la *historia*, Sartre afirma que el pueblo judío es una creación del antisemitismo: "contrariamente a la opinión difundida, el carácter judío no provoca el antisemitismo, sino que, a la inversa, es el antisemita quien crea al judío"⁸. Es verdad que Sartre escribió estas *Reflexiones* en 1944, es decir, antes que Israel se constituyera como Estado independiente, y cuando él mismo aún no había modificado radicalmente su filosofía de la libertad, en parte presionado por la "fuerza de las cosas" y en parte debido a su confrontación con el marxismo. Seguramente, si Sartre se hubiera pronunciado veinte años más tarde sobre el contenido de sus *Reflexiones*, se habría escandalizado tanto como se escandalizó al releer sus primeras obras teatrales y habría dicho lo mismo que dijo de ellas: "*¡Es increíble, pero verdaderamente lo pensaba!*". De cualquier manera, vale la pena llamar la atención sobre estas páginas casi olvidadas, resumiendo muy brevemente la interpretación que dan del judaísmo.

Así como en cada ciudad hay grandes recolectores de residuos, así también existen en cada nación grupos humanos que cargan sobre sí todo lo repulsivo que hay en el mundo. Los norteamericanos tienen a los negros; otras naciones, a los judíos. El judío es para el antisemita un espíritu maligno, el demonio encarnado. Y es ese odio el que crea al judío: él se va haciendo a sí mismo bajo la "mirada" hostil del otro, que necesita proyectar esa imagen para descargar en ella todo lo malo e inconfesable que lleva dentro de sí mismo.

El pueblo judío fue primeramente una comunidad nacional y religiosa, y esto le aseguró por un tiempo su unidad, su cohesión y su continuidad históricas. Pero siglos de diáspora y de segregación lo fueron vaciando paulatinamente de aquellos caracteres

8 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sur, Buenos Aires, 1948, pág. 133.

históricos concretos. Los judíos —afirma sorprendentemente Sartre— ya no tienen entre sí comunidad de intereses ni comunidad de creencias; no tienen la misma patria y carecen de historia. Y si es verdad, como dice Hegel, que un grupo es histórico en la medida en que tiene memoria de su pasado, la colectividad judía es la menos histórica de todas las sociedades, porque sólo puede conservar el recuerdo de un largo martirio, es decir, de una “larga pasividad”.

Pero si la comunidad judía no es ni nacional, ni internacional, ni religiosa, ni étnica, ni política, ¿qué es en definitiva lo que *hace* al judío? Ya lo hemos insinuado más arriba: lo que hace al judío es su *situación* en la sociedad; *el judío es el hombre a quien los demás hombres consideran judío*. Haga lo que haga, a los ojos de los demás es y será judío; y *él mismo se piensa como judío porque el antisemita lo ha puesto en situación de tal*. Esta es, dice Sartre, la “verdad” simple y sencilla de la que es preciso partir.

Una vez establecida esta “verdad”, Sartre no duda en sacar de ella múltiples consecuencias. Como es el antisemita el que crea al judío, es inútil que éste pretenda retirarse a un lugar donde podría olvidar su condición de judío: en todas partes encontrará ese amargo veneno que es la conciencia y la mirada hostil de los demás. Como el judío depende de la opinión en lo que concierne a su profesión, a sus derechos y a su vida toda, su situación es por completo inestable: está a merced del mal humor, de una pasión cualquiera de la sociedad “real”. Como los judíos no tienen nacionalidad propia ni historia común, el sólo vínculo que los une es el desprecio que hacia ellos siente la sociedad que los rodea. Así, de la opinión, de la mirada y del resentimiento de los demás surge ese personaje quimérico, a la vez desconocido y familiar, inasible y cercano, que obsesiona al judío y que no es otro que él mismo —él mismo tal cual es para su prójimo—.

A partir de estas premisas, Sartre trata de precisar en qué condiciones se puede encarar la solución de la cuestión judía. Ciertamente, la solución no está en la asimilación, porque la asimilación es imposible: por más que el judío se las ingenie para hacerse aceptar por la sociedad, ésta lo seguirá rechazando. Tampoco se resuelve el problema con la formación de un Estado judío: aunque un reducido número de judíos franceses se decidiera a radicarse en Palestina, la inmensa mayoría optaría por quedarse en Francia. Y el estado actual de los espíritus haría de tan legítima opción una fuente de conflictos para los judíos. A los ojos del antisemita, la constitución de una nación judía suministra la prueba de que el

judío está fuera de lugar en el país donde vive. Antes le reprochaban su raza; ahora lo consideran dependiente de una nación extranjera: "Nada tiene que hacer entre nosotros; que se vaya a Jerusalén". Así el conflicto se extiende a los mismos judíos: el judío francés se irrita contra el sionista, que viene a complicar su situación ya de por sí delicada, dando nuevos argumentos al antisemita; y el sionista se irrita contra el judío francés, a quien acusa *a priori* de inautenticidad. (Y es preciso reconocer que, al menos en este punto, los hechos han dado a Sartre su parte de razón: la formación del Estado judío, además de plantear los problemas específicos de un Estado independiente, también planteó un *nuevo* problema a los judíos de la diáspora).

¿Qué se debe hacer entonces? Si lo que hace al judío es su situación en la sociedad, y si en esa situación lo ha puesto el antisemita, será preciso transformar radicalmente esa situación: así desaparecerán *al mismo tiempo* el antisemita y el judío. Pero está demostrado que el antisemitismo es una estructura de nuestra sociedad clasista, maniquea y prelógica. Ella crea al judío porque tiene necesidad de él. Si la sociedad medioeval toleró su existencia, fue porque el judío asumía ciertas funciones económicas que lo hacían indispensable. Hoy esas funciones son accesibles a todos, pero el irracionalismo maniqueo del antisemita sigue necesitando al judío como mito explicativo. Por eso, sólo a muy largo plazo se puede pensar en transformar la sociedad hasta tal punto que la elección del antisemita resulte imposible. Mientras tanto, dejar a la revolución futura el cuidado de liquidar la cuestión judía sería una solución perezosa. Lo que hay que hacer ya es lograr que la sociedad garantice al judío la plenitud de sus derechos. Porque si no respetamos la persona del israelita ¿quién nos respetará? Nadie estará seguro mientras un judío, en cualquier parte del mundo, pueda temer por su vida.

Estos testimonios acerca del judaísmo han sido extractados, más o menos al azar, de una literatura pletórica de auténticos deseos de comprensión y de diálogo, pero en la que también sobreaman los prejuicios, las calumnias, los resentimientos y los desatinos de las más variadas especies. Pocas cuestiones han dado y siguen dando pie a debates apasionados, que con harta frecuencia hacen predominar los sentimientos sobre el buen sentido y la razón. Pero una cosa es cierta: el judaísmo, quizá mucho más que otros fenómenos históricos y sociales, se presta a múltiples interpretaciones. Y eso, no tanto por la incapacidad humana de llegar al conocimiento de la realidad, sino por la

riqueza y complejidad de un fenómeno que se resiste a dejarse abarcar desde un solo punto de vista.

En esta pluralidad y en este conflicto de las interpretaciones también le corresponde un lugar a la *interpretación cristiana del judaísmo*. Tal interpretación parte de dos presupuestos inmodificables. J. Danielou los señala con toda claridad y precisión: 1. Cada pueblo tiene su *grandeza*, pero ningún otro pueblo tendrá una grandeza comparable a la de Israel. Porque de la raza de Israel el Hijo de Dios tomó la humanidad asumida por El. Es una grandeza tan vertiginosa que desconcierta nuestra imaginación: Jesucristo vive para siempre y será eternamente judío de raza, confirmando así a Israel un privilegio eternamente único. Israel será para siempre el pueblo “al que pertenecen la adopción filial y la gloria, las alianzas y la Ley, el culto, las promesas y los patriarcas, y del que nació Cristo según la carne” (*Rom 9,4*). Y también los más grandes santos del cristianismo son judíos: María antes que nadie, hija de David y madre de Dios; Juan Bautista el Precursor y José, el padre adoptivo de Jesús; Pedro, Pablo y todos los demás Apóstoles. Tal es la gloria de Israel, que nadie le podrá arrebatar. 2. Pero es precisamente aquí donde encontramos el *misterio* de Israel: porque esta gloria que le reconocen los cristianos, él mismo la desconoce. Como el velo tendido sobre el rostro de Moisés impedía al pueblo contemplar la gloria de ese rostro, así el velo de la letra impide a una parte del pueblo judío contemplar la gloria de Dios en el rostro de Jesús, hijo de David. Sólo a una parte, porque la Iglesia, a lo largo de los siglos, ha contado siempre con un “resto” de Israel⁹.

Pero éstos no son más que presupuestos. A partir de ellos, es tarea del cristianismo arriesgar una interpretación más amplia y comprensiva, teniendo en cuenta, en primer lugar, los datos del Nuevo Testamento, y sin perder de vista que la historia de Israel se manifiesta como algo tan peculiar, insondable y orientado hacia una meta, que “no es comparable a ninguna otra historia ni se la puede manipular en modo alguno”¹⁰. Y es precisamente en este punto donde hay que situar el aporte fundamental de Franz Mussner, el conocido exégeta y teólogo alemán.

Este aporte es una especie de reparación histórica después de los crímenes del nazismo; pero también es una exigencia objetiva de la teología cristiana. Mussner lo señala en el *Prólogo* de su libro: “Dado que en la época de los Padres de la Iglesia se escri-

9 Jean Danielou, *Dialogue avec Israel*, La Palatine, Paris-Genève, 1963, pág. 7.

10 M. Barth en: *Paulus-Apostolat oder Apostel?*, Regensburg, 1977, pág. 96.

bieron *'Tractatus adversus judaeos'* cuyo espíritu antijudaico ha perdurado hasta nuestros días, será oportuno y tal vez haya llegado el momento de escribir un *'Tractatus pro judaeis'* situado en el contexto de la nueva mentalidad global y del cambio que se ha producido en las iglesias en lo que toca a su relación con el judaísmo. Eso es precisamente lo que se pretende en el presente libro. Detrás de él está el proceso de largos años de aprendizaje, un verdadero cambio de pensamiento, y el deseo del autor no es otro que el de invitar con este libro a los lectores a introducirse en ese proceso y a pensar acerca de Israel, el hermano mayor y la "raíz" de la Iglesia, de una manera nueva y muy diversa de la practicada en el pasado y, en parte, por desgracia, todavía en el presente. Esa es la razón por la que este libro ha sido escrito antes que nada para los cristianos. Si además sus lectores judíos llegan a afirmar que en él un teólogo cristiano ha escrito acertadamente acerca de los judíos, eso colmará de alegría a su autor".

En la parte central de su obra, Mussner aborda los problemas que obviamente no pueden estar ausentes en un *"Tratado sobre Israel"*: la gran herencia creyente de Israel —es decir, los grandes temas del Antiguo Testamento que la Iglesia ha incorporado a su propio acervo espiritual—, Jesús "el Judío" y Pablo e Israel. Luego viene un extenso capítulo, titulado "reparación teológica", en el que se tratan las cuestiones más espinosas: Jesús y los fariseos, el "antisemitismo" de los evangelios y de los demás escritos del Nuevo Testamento, quién es el culpable de la muerte de Jesús, la exclamación "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!", y la pregunta sobre la posibilidad que tenía Israel de reconocer a Jesús como Hijo de Dios. Todo esto concluye con un importante "balance" en el que se exponen detenidamente las convergencias y divergencias entre Israel y el cristianismo.

El desarrollo de los temas antes enunciados aparece encuadrado por un capítulo introductorio y un capítulo conclusivo. El primero trata de esbozar una teología cristiana de Israel; el segundo traza un conjunto de tareas y metas comunes. En su intento de síntesis teológicas, Mussner desarrolla doce temas, que se extienden desde la elección de Israel y la alianza perenne de Dios con su pueblo hasta los célebres textos del Nuevo Testamento: "La salvación viene de los judíos" (*Jn* 4, 22) y "Todo Israel se salvará" (*Rom* 11, 26). (Aquí conviene recordar que la traducción italiana de esta obra lleva una breve presentación crítica de Jorge Mejía, Secretario de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo. En ella, Mejía considera exagerada la función hermenéutica que Mussner atribuye a los campos de concentración y

de exterminio de la época nazi. Más positiva, en efecto, es la vinculación de la Iglesia con su raíz hebrea, no sólo para entablar un diálogo ecuménico, sino también desde el punto de vista puramente teológico). Y en el capítulo conclusivo, Mussner afirma que la Iglesia y el judaísmo deberían comprometerse en una tarea de cooperación responsable y de alcance mundial, sin eliminar por ello sus rasgos específicos.

Es imposible que un trabajo de esta envergadura no presente ciertos puntos débiles. Mussner es el primero en reconocer que en este campo queda todavía mucho por hacer y que tanto la reflexión teológica como el diálogo judeo-cristiano tienen mucho que aportar en esta tarea común. Señalemos dos puntos que ayudarían a prolongar y profundizar el pensamiento del autor.

En primer lugar, el exégeta alemán renuncia deliberadamente a proponer directivas concretas de acción política. Pero sería ilusorio ignorar que el diálogo con el judaísmo tiene que afrontar inevitablemente ciertas cuestiones de carácter político. Pensemos, por ejemplo, en el problema de los lugares santos; pero, sobre todo, en la relación de Israel con los palestinos. Cuando Mussner trata de elaborar una teología de la "tierra" —tema central en el Antiguo Testamento— ni siquiera alude a ese conflicto. Sin duda, éste es un campo en el que se mezclan casi inextricablemente las consideraciones teológicas y religiosas con los intereses políticos; pero es deber y responsabilidad del teólogo ayudar a delimitar las áreas y a esclarecer los problemas. De lo contrario, las reflexiones teológicas estarían como flotando en una atmósfera de irrealidad, sin penetrar en los aspectos conflictivos. (Ver, sobre este problema, las interesantes puntualizaciones de Antonio González Lamadrid en: *La fuerza de la tierra. Geografía, Historia y Teología de Palestina*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, esp. págs. 268-286. En este trabajo, el autor expone las reflexiones de J. Maritain, W. Vischer, A. de Pury y las suyas propias sobre esta candente y debatida cuestión).

En segundo lugar, no hay que olvidar que la apertura para el diálogo, si bien no implica abdicar de las propias convicciones ni anular o encubrir las oposiciones existentes, exige, eso sí, reconocer que cada individuo está forzosamente restringido a un determinado punto de vista. Por eso el diálogo judeo-cristiano, si quiere ser un verdadero diálogo y no la yuxtaposición de dos monólogos, debe tener en cuenta no sólo el punto de vista de una de las partes, sino también el enfoque, la perspectiva y los intereses del interlocutor. Consiguientemente, un tratado de *teología cristiana* sobre el judaísmo tendría que incluir también algunos capítulos destina-

dos a exponer cómo el judío se entiende a sí mismo, cómo interpreta su propia existencia y qué sentido atribuye a la misión que le toca cumplir en el mundo. Esto, sin desconocer la variedad de tendencias y el pluralismo reinante en los distintos sectores del judaísmo contemporáneo.

Por supuesto que estas observaciones no intentan desmerecer el valor o la importancia de esta obra de Mussner. Creemos, por el contrario, que ella marca un hito fundamental en la historia del diálogo judeo-cristiano. Por eso mismo hemos tratado de mostrar algunas direcciones por las que el camino que ha abierto Mussner podría ser enriquecido y ampliado.

ARMANDO J. LEVORATTI

II. TRES ESTUDIOS RECIENTES SOBRE PATROLOGIA

La finalidad de esta nota es recensionar, con cierta amplitud, tres libros relativamente recientes sobre ciencias patrísticas. Ellos son: 1. La *Patrología* de la BAC, vol. III, traducida al español en 1983, y que es, junto con la *Patrología* de Altaner, el mejor manual introductorio actual; 2. *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patrística* de Pío de Luis Vizcaíno, OSA, Valladolid 1983; y 3. *Luce e Gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* de G. Filoramo, Roma 1980, que trata de un tema fundamental para conocer el contexto y la teología patrística.

Pienso que la lectura de estas investigaciones, una global y las otras dos más específicas, puede ser útil para el estudio de la Teología y conocimiento, cada vez más purificado, de sus fuentes.

1. Instituto Patrístico "Agustinianum": *Patrología*. Vol. III. *Dal Concilio di Nicea*³²⁵ *al Concilio di Calcedonia*⁴⁵¹. *I Padri latini*. A cura di Angelo Di Berardino con presentazione di Johannes Quasten. Roma 1978, Ed. Marietti, 602 pp.

La *Patrología* de Quasten es ya un manual clásico y necesario, conocido tanto por los estudiantes de Teología como por los cultores de las letras cristianas antiguas. El volumen que recensionamos es la continuación de dos tomos publicados por Quasten con anterioridad. Este destacado patrólogo, debido a una larga enfermedad, no ha podido continuar su obra. El *Instituto Patrístico* asumió la responsabilidad de continuarla editando este volumen III, complemento del dedicado por Quasten a la edad de oro de la Patrística griega. Las características son las típicas

de estos manuales: exposición sintética de los temas y autores estudiados, exposición doctrinal y amplia bibliografía (fuentes, ediciones críticas, estudios). Con relación a la bibliografía debemos decir que la reciente traducción española, realizada por el P. José María Guirau, Bibliotecario de aquel Instituto, la ha incrementado notablemente, corrigiendo errores bibliográficos presentes en las ediciones italianas (Cf. *Patrología*. III. BAC, Madrid 1983, 816pp).

El *Instituto Patrístico* es el más indicado para continuar la obra de J. Quasten. Esta afirmación se fundamenta en su naturaleza y finalidad: en Roma, y en los otros países europeos, es uno de los pocos, por no decir el único, centro de estudios dedicado totalmente a la investigación y a la promoción de los estudios patrísticos. Entre sus actividades merece destacarse el *Congreso Anual* que reúne a los estudiosos de la literatura cristiana antigua, bastante semejante, por su calidad, a las *Conferencias Patrísticas de Oxford*. Esto se hace evidente si tenemos en cuenta que, por ejemplo, en Roma, fuera de los cursos del Patrístico, sólo los P.P. Orbe y Spýdlik, S.I., dictan cátedras de Patrología. El primero sobre metodología y sobre S. Ireneo, su autor preferido, y el segundo sobre la espiritualidad de los Padres Orientales.

El volumen que comentamos estudia principalmente a los Padres Latinos que vivieron en el período comprendido entre Nicea y Calcedonia.

La obra comienza con el estudio político, geográfico, social, eclesial y doctrinal del siglo IV, hecho por Adalbert Hamman OFM, el conocido patrólogo, editor del *Supplementum* al Migne. Son interesantes y amenas sus observaciones sobre la vida de la comunidad cristiana (Hamman conoce bien estos temas e incluso publicó en 1979 un libro sobre la vida cotidiana en Africa del Norte en la época de s. Agustín).

Manlio Simonetti estudia la crisis arriana en Occidente y la figura de Hilario de Poitiers. Simonetti es un muy buen conocedor de la cuestión arriana, que ha estudiado en artículos y en su *La crisis arriana nel IV secolo* (Roma, 1975). Estudia los escritores arrianos y antiarrianos. Entre estos últimos presta atención especial a Mario Victorino. No deja de estudiar a otra serie de autores, heréticos y antiheréticos, generalmente marginados debido a la importancia de la crisis arriana, que monopolizó la situación, no sólo doctrinal sino también social, de la época. Entre estos autores debemos mencionar especialmente a Ticonio, esa figura tan interesante y que tanto influjo ejerció en el *De Doctrina Christiana* agustiniano.

La religiosa teresiana Maria Grazia Mara se encarga de presentar a Ambrosio de Milán; al Ambrosiáster, ese misterioso autor que escribió un comentario a las Epístolas paulinas y a Nicetas de Remesiana, un Obispo que predicó el Evangelio en lo que es la actual Rumania.

Dom Jean Gribomont, OSB, tan conocido por sus estudios sobre las Reglas monásticas de S. Basilio, estudia las traducciones de la Escritura y de otros textos no propiamente bíblicos. Estas traducciones son el punto final de un lento proceso cultural en el que participaron todas las clases sociales. La Biblia y la literatura exegética ocupan un lugar central en ese proceso y en la formación de la cultura occidental. Luego estudia a Jerónimo, Rufino el Sirio y Rufino de Aquileia.

Angelo Di Berardino, OSA, analiza la poesía cristiana: su origen, géneros literarios, autores, entre los que se destacan Aurelio Prudencio y Paulino de Nola. Considera la evolución de la poesía cristiana, desde su carácter popular y litúrgico hasta sus refinamientos clasicistas y retóricos.

Agostino Trapè, OSA, nos presenta una excelente introducción a S. Agustín. Trapè es un hombre consagrado al estudio del Obispo de Hipona a través de la investigación y la docencia. En las páginas que le ha dedicado en la *Patrología* nos ofrece una visión de conjunto muy útil y que puede complementarse con otras obras introductorias, por ejemplo, con la de Gilson y del mismo Trapè. La polémica pelagiana es vista especialmente, en un capítulo aparte, por Vittorino Grossi, OSA.

El Padre Hamman nuevamente nos ofrece un elenco de los escritores galos, de los que estudia con más detalle a Juan Casiano, Silvano de Marsella, Sulpicio Severo, Próspero de Aquitania, Vicente de Lérins.

El volumen se cierra con la contribución de Dom Basil Studer, OSB, sobre los autores y Pontífices romanos hasta León Magno y con el estudio de este último Papa. Studer había dedicado varios estudios a León Magno, entre los que vale la pena recordar su colaboración en *Forma Futuri* (homenaje al Card. Pellegrino, Torino 1975, 917-930): "Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen" y sus observaciones en *Soteriologie (Handbuch der Dogmengeschichte III/2a, Freiburg 1978, 200-212)*. Dom Studer está considerado como uno de los conocedores actuales más completos de los autores patrísticos. Estudia la teología patrística aunque conoce también con soltura las cuestio-

nes críticas y filológicas relativas a esos autores. Su estudio de León Magno es, en este sentido, una prueba de su capacidad.

En síntesis, podemos decir que este volumen III de la *Patrología* continúa, con competencia y talento, los volúmenes precedentes de Quasten. Recordemos que se trata de un manual introductorio. Por eso, no nos debe decepcionar el carácter sintético de sus exposiciones históricas y teológicas. Por el contrario, nos deben estimular a profundizar ulteriormente esos temas. La mejor edición que puede utilizarse es la española, citada anteriormente, porque la bibliografía que ofrece es la más actualizada y valiosa.

2. Vizcaino, Pío de, Luis: *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*. Ed. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1983, 292p.

Este libro es la adaptación de la tesis doctoral que el autor presentó en el "Augustinianum" de Roma en 1981, bajo la dirección de Dom Studer.

Se ocupa del valor de los hechos de Jesús, tan importantes en los relatos evangélicos, en la predicación de S. Agustín. Para Agustín esos hechos tenían un significado no siempre fácil de descubrir e interpretar en su naturaleza verdadera. Se ocupa, entonces, de su existencia, posibilidad y auténtico sentido.

La hermeneútica que Agustín hizo de los *facta Jesu* se fundamentaba en sus conocimientos retóricos y gramáticos. Vizcaino estudia los elementos retóricos que pueden detectarse en la predicación agustiniana, dejando de lado los gramaticales.

Su trabajo es una aportación valiosa al estudio de la exégesis de Agustín. En efecto, no existía hasta ahora una valoración global de los hechos de Jesús en la obra agustiniana. Nuestro autor estudia los problemas y las soluciones que Agustín nos ofrece sobre esta cuestión, y se ocupa de su respuesta exegética y retórica.

Sobre el aspecto retórico delimita su campo de investigación. Como sabemos, la retórica constaba de cinco partes: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *pronuntiatio* (Cf. Quintilianus, *Institutio Oratoria* III, 3,1:133-134). Vizcaino se ocupa sólo de la *inventio* y de la *elocutio* (Cf. *De doctr. christ.* I, 1, 1; CCL 32,6) aunque presta mayor atención a la primera de estas dos.

En este aspecto intenta determinar las estructuras mentales agustinianas que reflejan su formación retórica. Para esto ha estudiado no sólo los textos del Obispo de Hipona sino también

la de los clásicos retóricos. En este sentido, su libro es también una buena introducción al conocimiento de la retórica, ese conjunto de preceptos que no sólo comprendían los aspectos literarios sino también los de la vida cotidiana (Cf. Cicerón, *De oratore* I, 32, 146:53).

Vizcaíno concluye afirmando que la predicación sobre los hechos de Jesús es fundamental en la exégesis agustiniana. Agustín los considera como *facta narrata, exposita, vera, habentia auctorem/auctores, intenta, significantia y utilia*. Dedicó un capítulo a cada una de estas cualificaciones, afirmando que la preocupación fundamental de Agustín era demostrar la historicidad y sentido de estos *facta*. Para ello defiende las dimensiones físicas, metafísicas y, sobre todo, morales de los mismos. La relación entre historicidad y sentido o significado es esencial: mutuamente se aclaran y justifican.

La retórica de Agustín estuvo lejos de la verborragia y palabrerío de su época. Su formación retórica, podemos decir, se había sacralizado: en lugar de cuestiones judiciales o políticas se ocupa de Jesucristo, de sus *facta*, que eran las acciones que el Verbo de Dios realizó mediante la naturaleza humana de Jesús.

Mediante su predicación, Agustín llegó al corazón de sus fieles y oyentes. Vizcaíno nos propone buscar, para nuestra época, un modelo homilético que sea tan eficaz como fue el de Agustín para la suya. Es una propuesta inteligente y estimulante. Por otra parte, en la actualidad presenciamos discursos, escritos, etc. que podríamos llamar "retóricos" por su utilización de palabras sin contenido objetivo. Ciertamente los llamamos "retóricos" en un sentido impropio. Sin embargo, sería interesante, pensando en los ambientes eclesiales, "sacralizar" esa retórica mediante la actualización kerigmática del anuncio de Cristo.

El libro de Vizcaíno es un modelo de investigación en el que utiliza las fuentes y la bibliografía con sentido crítico. Me parece, no obstante, que cuando trata de los judíos como *contradictores* del carácter histórico de la *narratio* evangélica, su exposición es limitada. Probablemente debería haber desarrollado un poco más esta cuestión teniendo en cuenta las aportaciones de B. Blumenkranz: *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in der ersten Jahrhunderten*, París 1973 y *Agustin et les juifs. Agustin et le judaisme: Rech Aug* 1(1958) 225-241.

3. Filoramo Giovanni, *Luce e Gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*. Inst. Patr. "Agustinianum", Roma 1980, 165 pp.

El gnosticismo es un fenómeno de capital importancia para comprender el contexto de algunos autores patrísticos. Los investigadores actuales lo consideran un movimiento sincretista, con elementos orientales, hebreos, griegos y cristianos. Para Harnack era, por ejemplo, un intento importante por helenizar el cristianismo.

Se lo ha estudiado con pasión e interés. Uno de los últimos congresos dedicados a este tema, en Mesina (Italia) en 1966, identificó alguna de sus características aunque no logró determinar con claridad su naturaleza verdadera. Por otra parte, dejó de lado la definición de Harnack al demostrar que existe una gnosis totalmente pagana, sin ningún elemento cristiano o cristianizante. Los estudiosos que más se han destacado en este campo son Bousset, Reitzenstein, Peterson, Bianchi, De Jonas. En nuestro ambiente Francisco García Bazán ha publicado *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires 1978, en el que manifiesta su amplio conocimiento del tema, reconocido como básico en el estudio de la Antigüedad cristiana. Otro estudioso destacado del Gnosticismo es el P. Antonio Orbe S.I., que ha elogiado, por otra parte, la obra de García Bazán.

A esta lista de investigadores se suma G. Filoramo, perteneciente a la Universidad de Turín (Italia). Su tesis principal sostiene que la iluminación es la esencia del Gnosticismo. Para probarla estudia diversos textos gnósticos en los que se encuentra la idea de iluminación e intenta interpretarlos.

Se ocupa de la relación luz-gnosis desde el punto de vista histórico (Zoroastro, algunos textos véterotestamentarios, judaísmo tardío, Platón) demostrando cómo se evoluciona desde la luz considerada como medio de conocimiento hasta la luz identificada con la substancia divina. El dualismo gnóstico se inscribe en esta última corriente.

Analiza textos de los grupos gnósticos ofitas y sethianos que hablan de la iluminación-generación e iluminación del cuerpo terrestre de Adán. Se ocupa luego de la escuela valentiniana, en la que se nota un influjo cristiano. El gnóstico Valentín se encargó de reelaborar mitos ofitas y sethianos. Los valentinianos hablaban del Salvador Jesús, presente no sólo en la iluminación del

pleroma sino también en la iluminación personal de cada gnóstico. En estos textos, el discípulo gnóstico es iluminado por el Salvador.

Filoramo nos ofrece en su estudio una exposición objetiva y metodológicamente correcta de este tema tan difícil y, para nosotros, tan lejano, no sólo histórica sino también conceptualmente. Es evidente que una obra como ésta puede leerse por quien ya tenga una idea previa del Gnosticismo, adquirida en algún estudio introductorio.

Debemos observar que se destaca la influencia de la obra de A. Orbe, especialmente de sus *Estudios Valentinianos*, I-V, Roma 1955-1966; reconocida, por otra parte, por el mismo Filoramo.

En suma, se trata de un estudio serio sobre el problema de la iluminación gnóstica que estudia, colateralmente, la luz en su concepción religiosa. Los estudiosos de la Patrística pueden leerlo con provecho, siendo muy útiles sus orientaciones, por ejemplo, para estudiar a S. Ireneo. También no le vendría mal a algún "iluminado" de nuestros días armarse de paciencia y leer este libro.

FRANCISCO J. VEISMANN, OSA.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Gaetano Savoca S.J. (a cura): I Canti di Sion. Traduzione interlineare dei Salmi Ebraici. Ed. A. Ippolito, Messina, 1983, 260 pagine.

El R.P. Gaetano Savoca, Profesor de Ciencias Bíblicas en el Instituto de Pastoral Ignatianum de Messina y en la Facultad de Teología de Italia Meridional de Nápoles, con la colaboración de un equipo de escrituristas italianos, ha llevado a cabo la nada fácil tarea de editar el texto hebreo de los Salmos bíblicos con traducción interlinear en italiano.

La obra está destinada a los estudiantes de Sagradas Escrituras y a todos aquellos que intentan iniciarse en la lengua original del Antiguo Testamento.

El texto hebreo —tomado de la edición de Bagster & Sons, Londres; casi idéntico al de la Biblia Hebraica Stuttgartensia— se presenta con diversos tipos: las raíces de las palabras están escritas con letras negras (“Llenas”), mientras que las letras serviles aparecen con caracteres “vacíos”, y las que por razones fonéticas han desaparecido se suplen con tipo negro más pequeño.

En ocho páginas se da al lector un brevísimo resumen de la gramática hebrea.

La traducción italiana interlinear ofrece al pie de cada palabra hebrea su correspondiente italiana.

Presentada de esta manera, la Obra resulta un instrumento muy útil en manos de los que se inician en la lengua hebrea. Basta con tener los mínimos conocimientos para poder lanzarse a comprender y a traducir el libro de los Salmos. La tarea se ve facilitada y resulta mucho más atractiva.

Pensamos que con publicaciones auxiliares como la presente crecerá el número de estudiantes que prefieren estudiar el texto de la Sagrada Escritura en sus lenguas originales, una vez que se ha perdido el temor a la fatiga y a la aridez de los pasos iniciales. Por eso debemos felicitar al equipo traductor y desearle la más amplia difusión a su obra.

LUIS HERIBERTO RIVAS

Johann, Maier: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1978, 367pp.

J. Maier es un conocido estudioso protestante del Judaísmo. Entre sus

publicaciones recordamos: *Die Texte vom Toten Meer*, I-II, München/Basel 1960; *Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Markabah*, Salzburg 1964; *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlín 1965; *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlín 1972; *Das Judentum*, München 1973; *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München 1978; *Grunzüge der Geschichte des Judentums im Altertum*, Darmstadt 1981; *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.

En la obra aquí comentada, Maier estudia la figura de Jesús principalmente en la literatura talmúdica aunque tiene en cuenta también otros testimonios literarios judíos. En primer lugar se ocupa de la problemática de las relaciones judeo-cristianas, desde un punto de vista histórico y teológico, presente en aquellos autores, tanto cristianos como hebreos, que estudiaron la imagen de Jesús en el Talmud, desde el siglo IX hasta la actualidad. En este aspecto, son interesantes sus observaciones críticas a la clásica obra de Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Estudia también los testimonios de Flavio Josefo, Justino, Celso, Tertuliano, Pionio, Eusebio de Cesarea y Epifanio relacionados con los escritos rabínicos, que ocupan la mayor parte del libro.

Analiza cuidadosamente estos últimos escritos y concluye que en el período tannaíta, en el que se compuso la Mishná, no existen referencias a Jesús mientras que en el período amorreo (es decir, la época de los escribas de la Torah) las referencias que pueden encontrarse son posttalmúdicas. Si tenemos en cuenta que el Talmud fue fijado en el siglo VI, la controversia anticristiana talmúdica es posterior a este siglo.

Este libro es interesante para el conocimiento de las fuentes judías.

Debe complementarse con la otra obra ya citada, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* para tener una apreciación más histórica de la cuestión. Obras como éstas son muy útiles para el diálogo judeo-cristiano auspiciado por la Declaración Conciliar *Nostri Aetate*, 4.

FRANCISCO J. VEISMANN, OSA

Horacio Bojorge: Signos de Victoria, Ed. Diego de Torres, San Miguel (Bs.As.) 1983.

Tal como lo indica el presentador del libro, el objetivo fundamental del autor es "presentar la Vida Religiosa a la luz de las Sagradas Escrituras, y particularmente en relación con la teología bíblica de las Guerras de Yavéh y del combate de Cristo y del cristiano".

A lo cual creemos que debe agregarse un cierto tinte 'apologético' frente a las nuevas corrientes de la teología de la Vida religiosa (entre cuyos exponentes cita al P. Tillard, al P. Palmés, al P. Th. Matura e, indirectamente, a Rahner y Congar), las cuales negarían "un fundamento directo y explícito en determinados textos particulares" de la Sagrada Escritura (pág. 12).

En el primero de los cuatro capítulos que componen la obra, además de plantear la problemática, define la Vida Religiosa como Don del Espíritu Santo (el cual, por tanto, se convierte en su fundamento) y precisa que el sentido del presente trabajo es buscar, en las Escrituras, el sentido y la coherencia de dicho estado de vida. Lo cual se hará en el marco del tema de la Guerra Santa.

El segundo explicita la validez del marco escriturístico referencial, y la línea de continuidad del mismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Uno de los aspectos de esa Guerra

Santa es el "seguimiento", tema, por otra parte, muy conciliar. Seguimiento que quedaría mejor definido con las categorías de "jefe-soldados", más que con las de "Maestro-discípulos" (cf. pág. 43).

Como consecuencia y exigencia de ese seguimiento, es abordado el tema de la obediencia en la vida religiosa y del superior como líder-mediador.

El tercer tema abordado es el de la Vida Religiosa como signo de "victoria en las Guerras de Yavéh y a la luz del signo de la Victoria de Dios que es Cristo mismo" (pág. 72).

Son rescatadas dos dimensiones sintetizadas en la estructura del Signo en la Biblia: "la fórmula de asistencia divina" y "la fórmula de entrega" del enemigo. En conexión con esto es analizado el signo de Cristo, su concepción virginal y la castidad consagrada como especial (aunque no exclusivo) signo de la victoria de Dios (el autor hace un paralelismo con la pureza sexual ritual exigida a los guerreros de Yavéh).

Concluye el libro reimpostando la validez de la tríada de votos, como elementos esenciales que definen (y, por consiguiente, distinguen) la vida religiosa. Rechaza una visión independiente de cada uno de los votos.

Luego realiza un paralelismo con la secta de los esenios y con las ordenanzas de guerra (del A.T.), para descubrir la presencia de esa tríada, siempre en un contexto de combate.

Todo lo cual lleva a afirmar, como síntesis conclusiva, que "la diferencia entre el cristiano y el religioso... está en la tríada de los votos, como expresión de la única preocupación de salir victorioso en el combate espiritual y apostólico".

Luego de esta apretadísima síntesis del contenido, podríamos intentar un juicio de valor sobre la obra. Lo sintetizaré en tres puntos:

1°. Es, de por sí, positivo el intento de acercarse a la Escritura para ilumi-

nar, con nuevos elementos, el misterio de la Vida Religiosa.

2°. Es válido el rescatar un tema algo olvidado, y son muy interesantes algunas analogías entre aspectos de la Guerra Santa y la Vida Religiosa (probablemente lo más novedoso, en este campo, sea el cap. 3°).

3°. Sin embargo, nos quedan algunas dudas:

a.— Parecería que, por ese afán apologético antes señalado, no comprendería del todo a los teólogos que refuta.

b.— Las categorías que surgen del tema de la Guerra Santa, ¿serán verdaderamente, las más apropiadas para definir la teología del Vat. II sobre la Vida Religiosa? Probablemente nuestra generación hable otro lenguaje.

c.— ¿Por qué una sobreabundancia de citas del A.T. y unas pocas del N.T. que casi siempre son iluminadas por aquéllas?

d.— Si bien el autor es consciente de que deja de lado algunos aspectos, no nos parece del todo acertado elaborar una teología (bíblica) de la vida religiosa sin tener en cuenta la dimensión comunitaria y la misión apostólica.

e.— En el transfondo, parecería que, por momentos, no se distinguen bien algunos conceptos, como son castidad y celibato o castidad consagrada (cf. pág. 14, último párrafo); vida religiosa e institutos seculares...

ALDO RANIERI

Luis F. Ladaria: Antropología Teológica. Universidad Pontificia Comillas, Pontificia Universidad Gregoriana. Madrid-Roma, 1983. (Analecta Gregoriana).

La presente publicación de Luis F. Ladaria, nos ofrece una buena síntesis de la Antropología Teológica. Como el autor lo expresa en la introducción, no pretende ofrecernos una vi-

sión completa sobre el hombre desde el punto de vista teológico. Se limita a presentarnos los contenidos clásicos de la antropología: la creación —elección— el pecado original y la gracia. Lo hace desde la sensibilidad contemporánea, procurando centrar la mirada en Cristo para descubrir el designio integral de Dios sobre el hombre, que nos permite comprobar la unidad en medio de la diversidad de aspectos que son fundamentalmente enriquecedores y no dispersantes.

La claridad, sencillez y el estilo directo de la obra son exigidos por su objetivo fundamental: ofrecer a los estudiantes un manual sintético y lo más completo posible sobre la materia, y éste, creemos que es su mayor logro.

No se trata pues, de una obra original que intente proponer perspectivas nuevas de antropología teológica en esta etapa post-conciliar. Debido a ello, no encontramos formulados los graves interrogantes que hoy se plantean a la antropología teológica; y algunas cuestiones controvertidas, como por ejemplo la cuestión del poligenismo, son asumidas por el autor con notable y sorprendente simplicidad, dedicándole un mínimo espacio, que no resuelve por supuesto las dificultades que una tal cuestión plantea hoy a la fe cristiana. La obra consta de tres partes fundamentales:

1. La primera se refiere a la creaturidad del hombre y del mundo. Aquí se establecen con claridad las relaciones entre creación y alianza, al mismo tiempo que se establece claramente la opinión que hoy tiende a subrayar las diferencias que entre una y otra se presentan. Toda la visión es fundamentalmente bíblica, pero sin descuidar los aportes de la historia del dogma y la reflexión teológica, la que no obstante nos parece muy limitada. En este sentido advertimos aquí, como en otras partes de la obra, una marcada tendencia por la

teología positiva, más que por la reflexión especulativa.

El hombre aparece ya desde este momento, como el centro de la creación, hacia quien todas las cosas y las realidades de este mundo están ordenadas. Considera en esta parte de la estructura del ser humano, su unidad fundamental dentro de la pluralidad de sus dimensiones, su nota fundamental de imagen de Dios y su dimensión social. En esta perspectiva integral se completa y se visualiza la grandeza del ser humano, quien ha sido llamado a una dimensión supracreatural; es decir, al plano de una trascendencia objetiva, que es su filiación divina.

2. Comienza inmediatamente la segunda parte, que consiste en la llamada histórica desde el origen a vivir su amistad con Dios. En esta parte el autor coloca su visión dentro de perspectivas actuales, impulsada por varios teólogos católicos, que intentan encarar esta cuestión dentro de una óptica coherente con la historia de la salvación.

Aparece, así, el estado de justicia original fuera de la óptica en que se encuadraba en algunos tratados clásicos, en los que se entremezclaban con frecuencia, lo exigido por la fe eclesial, que partía de la palabra revelada, con ciertos intentos mitológicos de la edad de oro de la humanidad. En este sentido encontramos un equilibrio e interesante, aunque no novedoso, análisis de la cuestión, pues se coloca en la perspectiva de varios teólogos actuales, los que son citados a lo largo de la obra. De todas maneras es sorprendente, también aquí, la claridad y el orden de la exposición, útil por supuesto a los alumnos que por primera vez emprenden el estudio de la antropología teológica. Es cierto que para los más avezados en esta materia, les puede parecer el planteo excesivamente simple.

En esta segunda parte considera además, la cuestión del pecado origi-

nal. Lo hace teniendo en cuenta la historia del dogma, que aparece desde las afirmaciones bíblicas básicas, internándose luego en el proceso complejo y arduo de la reflexión cristiana sobre la materia. Se destaca aquí como en la parte anterior, la centralidad absoluta de Cristo.

Sólo mirando atentamente nuestra solidaridad con Cristo y su acto redentor, podemos encarar con equilibrio y verdad integral, nuestra solidaridad con Adán y con el resto de los pecados de la humanidad. El autor maneja bien todos los estudios que se han realizado en los últimos años acerca de la personalidad corporativa, y consecuentemente coloca el sentido de la solidaridad humana no principal ni fundamentalmente en la descendencia biológica de los hombres a partir de una pareja original.

En esta visión se encuadra el enfoque que realiza sobre el monogenismo y el poligenismo, brindando una solución que para el teólogo reflexivo no será al menos totalmente convincente. Es aquí, y en otros lugares de la obra, donde notamos una excesiva simplificación en el planteo; no obstante afirmamos que se mueve en la perspectiva de varios teólogos contemporáneos.

Otro elemento digno de atención, que aparece en esta parte como en otros lugares de la obra, es ver cómo el autor parte de la situación presente del hombre a la luz de Cristo, y desde allí nos brinda una mirada integral sobre el pecado en todas sus dimensiones. Se trata de un proceso genético regresivo empleado por muchos teólogos en la época posterior al Concilio, y que tiene la ventaja de conectar la presente situación cristiana en el mundo con la Palabra original, evitando abundar en situaciones que respondían a un momento cultural y que hoy revisten menos trascendencia, permitiendo de esta manera, asumir más fácilmente la dimensión pastoral de la cuestión

teológica planteada. Esto presenta también ciertamente un riesgo simplificador y excesivamente pragmatista del que no se ve totalmente libre esta obra como otras actuales. De todas maneras, el autor expresa que escribe para suscitar un diálogo fecundo, y en este sentido nos parece interesante la propuesta.

3. La tercera parte, que en la mente de Ladaria es la más importante, pues tiende a reflexionar sobre la realidad más profunda del hombre, se refiere al tema de la gracia. El hombre en realidad ha sido pensado desde Cristo y asumiendo la vida que El le brinda. Llegando a ser hijo en el Hijo, según una antigua expresión patristica, el hombre sólo encontrará su plenitud en una libertad expresada y asumida desde esta dimensión original y primigenia de su ser según el designio divino. Después de abundar bíblicamente en la noción de gracia, y ofrecernos los pasos históricos posteriores de la misma, resalta el tema de la gracia como remisión de los pecados, y aparece así la dimensión de la justificación. Esta última es cuidadosamente estudiada tal como lo expresa el pensamiento católico en el Concilio de Trento, y la correspondiente actitud luterana frente a la misma, la que es examinada respetuosamente siguiendo la nueva actitud ecuménica post-conciliar. Esta parte nos parece verdaderamente interesante y digna de leerse con atención. Aquí descubrimos una vez más la actitud conciliar de estudiar la doctrina protestante fuera de una actitud marcadamente polémica, que impedía ver bien objetivamente el pensamiento de Lutero, o que proyectaba en el mismo una excesiva actitud apologética.

Luego encara el tema de la gracia, como una nueva relación con Dios que se concreta en la afirmación de la filiación divina del hombre. El autor descubre la grandeza originaria y fundante del hombre, el cual ha sido llamado a participar de la vida Trinita-

ria. Hace resaltar a propósito la importancia que reviste asumir en todas sus consecuencias la dimensión del Dios Trino, evitando el peligro, no ausente en la tradición latina, de insistir excesivamente en la Unidad de Dios, partiendo de la naturaleza divina, y no subrayando suficientemente la relación del cristiano con cada Persona. Sabemos que éste es un tema bastante reflexionado en la teología contemporánea occidental, pues la teología oriental ha subrayado siempre y con más énfasis la realidad de las personas. Se advierte, al leer esta parte, la riqueza verdaderamente extraordinaria a la que ha sido llamado el hombre en la vivencia integral del misterio Trinitario.

Se subraya, además, que lo importante no es quedarse en la consideración de la gracia creada, sino descubrir que el hombre ha sido llamado a recibir el misterio Trinitario en sí mismo; y sólo a partir de allí tiene sentido y puede resultar beneficioso y comprensible plantearse la cuestión de la gracia creada. Para todo esto ha sido decisivo, como sabemos, el aporte que ha hecho el insigne teólogo Karl Rahner. Lo importante y novedoso del cristianismo consiste en definitiva en que somos Templos de la Ssma. Trinidad, y hacia la realización de esta meta está ordenada toda la vida de la gracia.

Finalmente el autor encara la realidad de la gracia como una nueva creación en Cristo, que asume toda la vida del hombre justificado. Aquí tiene su fuente y su origen fundamental toda la moral cristiana, que consiste en expresar en actitudes vitales y existenciales, esa transformación interior, como efecto de la inhabilitación Trinitaria. Hoy se dice, con frecuencia y con toda verdad, que el cristianismo es un nuevo modo de vivir y que éste debe expresarse en todas las dimensiones humanas. El autor ofrece interesantes aportes en este sentido, aunque no deduzca lue-

go detenidamente todas las consecuencias, quizá como lo repite constantemente, porque no ha pretendido ofrecernos una antropología teológica completa.

En síntesis, juzgamos como lo hemos dicho al principio, que es una buena obra, escrita en un estilo directo y claro, y que puede ser un buen manual de teología que el profesor deberá completar con otros aportes muy abundantes hoy en esta materia. Recomendamos especialmente a los estudiantes de esta materia, que acceden por primera vez a ella, la lectura de este buen estudio de Luis F. Ladarria.

JOSE ANGEL ROVAI

Alois Grillmeier. *Jesús der Christus im glauben der kirche*, Herder Freiburg, Basel, Wien 2° Edición, 831 págs. 1982.

La obra nace en base a un artículo: "Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart" con 202 páginas, en el libro de varios autores titulado: "Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart" (1951-1954).

El artículo se amplía en lengua inglesa (a 528 págs.) bajo el título: "Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)". Londres 1965.

Por último aparece más ampliado en lengua alemana este libro de 800 págs. (O. cit. pág. VII).

Este notable trabajo del autor se unifica por la fe de la Iglesia en el misterio de Jesucristo Hijo de Dios.

Es la historia de la fe en Cristo a través de la tensión entre "Kerigma y reflexión teológica".

Se estudia a través del proceso histórico el desarrollo de la verdad cristológica desde el Nuevo Testamento pasando por los Padres de la Iglesia hasta el Concilio de Calcedonia. De allí que el proyecto del autor es ambicioso, ya que la obra entera constaría de 3 volúmenes: el primero que estamos analizando, que llega hasta el Concilio de Calcedonia inclusive; el segundo parte del año 451 hasta el 604, que se cierra con la muerte del Gregorio el Grande; y el tercer volumen partiría del año 604 hasta el 794, cerrándose con Carlomagno y el Concilio de Francoforte (o.c. p. IX).

Cuáles son los criterios determinantes y meritorios que se pueden descubrir a través de la lectura paciente de esta obra. A mi juicio resalta a través del análisis cristológico del Nuevo Testamento y de los Santos Padres, la relación dinámica entre fe en Jesucristo resucitado y la historia creyente de la Iglesia que se constituye como tradición viviente y teológica en la vida eclesial. Es en relación a Cristo resucitado que la Iglesia vive, ora, piensa, y espera. Pero lo hace a través de la historia cultural de los diversos pueblos.

En el Nuevo Testamento descubrimos el enorme potencial integrativo de la primitiva comunidad cristiana en relación al Antiguo Testamento y a la cultura palestinense. Así el Nuevo Testamento aparece como cánón fundante y expresión de la fe apostólica y a la vez determina el diálogo con otras culturas, en este caso sobre todo la helenista y romana.

Los grandes Concilios Cristológicos: Nicea (325), Efeso (431) y Calcedonia (451), según nos muestra el autor fueron precedidos por un período de reflexión cultural profunda no exenta de dificultades, ambivalencias,

pasiones humanas, que revelan la dificultad de repensar la verdad del Evangelio de Jesucristo a través del nuevo horizonte cultural que ella inspira y fecunda en el pensar de los teólogos y padres de la Iglesia.

Unificados por el misterio central de nuestra fe cristiana, la relación fe-cultura asume dimensiones siempre nuevas y creativas no exentas de problemas, a través de la reflexión teológica en los primeros siglos de la Iglesia.

El dinamismo creciente de la fe que funda la reflexión teológica, posibilita la extensión de la verdad cristológica en un horizonte cultural, nuevo, pero respondiendo a la vez al dinamismo de la misma verdad que en lugar de cerrarse sobre sí misma exige, por su propio dinamismo intrínseco, nuevas reformulaciones en la vitalidad existencial de la Iglesia determinada por el espíritu de Cristo.

Así la cristología del siglo segundo bajo diversos aspectos, en su lucha contra los docetas afirma un solo Cristo verdadero Dios y hombre caracterizándose "por ser dinámica y no estática, pastoral y no ilustrada. Pero no se habla de la doctrina de la doble naturaleza en el sentido técnico" (Ibid. pág. 220).

En el siglo tercero nace la teología sapiente-especulativa (théologie savante), sea por el interés de profundizar la revelación cristiana, sea por las discusiones con el judaísmo y el paganismo. Así Tertuliano precisa la unidad de persona en Cristo teológicamente, y la dualidad de estados: divino y humano, (no habla de naturalezas), pero no se pregunta si la humanidad exige una persona humana (ibid. págs. 254-256).

Junto con los alejandrinos, Clemente y Orígenes, se formulan teo-

lógicamente la unidad del Logos, (problema de la unidad de Dios y el hombre en Cristo), es uno y él mismo. Pero esta unidad es "más intuitiva" que explícitamente formulada (ibid. pág. 280).

Es mérito del autor presentarnos la cristología de los grandes Concilios Nicea (325), Efeso (425); Calcedonia (431), unificada sobre dos grandes tradiciones teológicas del Logos-Sarx y del Logos-Antropos fundadas sobre el centro cultural de Alejandría y la segunda sobre la tradición cultural de Antioquía. Desde esta óptica es posible ver con nueva luz la doctrina de San Cirilo de Alejandría y de Nestorio.

Cirilo en su terminología y conceptualización teológica, llega a la unidad del sujeto en Cristo, sin poder entender el concepto de persona (ibid. pág. 656).

Nestorio busca anclar la unidad de Cristo en el ámbito óntico, pero dentro de una terminología limitada. La diferenciación entre naturaleza y persona se hacen lentamente en la reflexión cristológica.

La teología del prosopon, de Nestorio sobre la cual funda la unidad de Cristo, se revela como "manifestación de la naturaleza en su concreción" (ibid. pág. 656). Cada naturaleza que existe concretamente tiene su prosopon natural. Cada ousía es su hipóstasis, tiene también su prosopon (ibid. pág. 657).

Cada naturaleza en Cristo tiene su prosopon, en características de una naturaleza, de modo que algunas veces habla de dos prosopon, otras veces de uno. Resta el principal problema como aclarar la unidad.

Es necesario notar, y en esto coincidimos con el autor, que en tiempos de Nestorio "no había una metafísica

concreta para explicar la unidad substancial" (ibid. pág. 660).

Por tanto podemos entender las limitaciones y dificultades de su terminología, pero a la vez reconocer "que no debía haber sido ponderado" (ibid. pág. 660), si consideramos su preocupación para establecer un diálogo entre tradición y nuevos problemas, y la "impotencia especulativa", en resolverlos (ibid. pág. 660).

El libro culmina con el análisis del concilio de calcedonia, cuya cristología determina la fe secular de la Iglesia. Pero no como fin sino como comienzo siempre de nuevas formulaciones en el dinamismo de la verdad que la Iglesia vive en relación a la historia de salvación donde Cristo es y será siempre el alfa y el omega.

Este libro permanece por tanto un encuentro obligado para aquellos que quieren tener acceso a la vitalidad de la verdad cristológica en la fe de la Iglesia.

He aquí el mayor mérito del autor.

Pablo Sudar

Eduardo de la Serna. *Una vocación misionera: Teresita de Lisieux. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 154 p., 1984.*

Cuando el 14 de diciembre de 1927, Pío XI declaraba "a Santa Teresa del Niño Jesús, Patrona principal de los misioneros y de las misiones del mismo modo que San Francisco Javier"; muchos se extrañaron de esa proclamación, como aún hoy en día no son pocos los que de ello se admiran.

Si Santa Teresita —así en diminutivo ha de seguir llamándosela, como bien lo prueba Eduardo De La Serna

en la extensa primera nota del primer capítulo de su libro (pág. 22)— no había salido nunca de la rígida clausura de Lisieux, ¿cómo podría declarársela Patrona de aquellos hombres y mujeres que desgastan su vida recorriendo los campos de misión? Porque hay otro camino, amén del indispensable envejecer en la predicación del Evangelio para salvar las almas: el de la oración y del sacrificio por el que voló Teresita ininidad de veces, más allá del claustro, a “playas lejanas”.

Para probar esta tesis: Santa Teresita fue misionera por el amor y el sacrificio, De La Serna ha preparado un hermoso libro entretendido hábil y prolijamente con citas de la misma santa y de algunos de sus mejores biógrafos. Fijada su tesis ha resistido, y nos parece muy conveniente, la tentación de incursionar en otros aspectos de la riquísima personalidad de la santa.

En seis capítulos, teniendo como trama los pasos cronológicos más importantes de su vida, sostiene, dejando hablar a la Santa, que la vocación misionera de Teresita: “amar a Dios y hacerle amar”, “sufrir en la monotonía de una vida austera y con eso salvar almas”, “ser apóstol de los apóstoles: los sacerdotes”, es el carisma específico de su vocación carmelitana. Por eso compartimos la acertada explicación que nos da el autor del cambio de una vocación misionera activa a una vocación misionera contemplativa: “creemos que al descubrir la importancia de la oración por los sacerdotes, Teresa abandona definitivamente su vocación a la vida activa: Ya no desea ser misionera sino que quiere serlo de una manera más plena, más abarcadora. Esto se sintetiza en la oración por los sacerdotes o como dirá: ser apóstol de los apóstoles” (pág. 43).

Aún su frustrada empresa de ir a salvar almas en Misiones como carmelita del Carmelo de Hanoi (pág. 68)

que deseaba tenerla como una de sus monjas, se vio altamente colmada por la aceptación de su “martirio” espiritual y corporal que la atenaceó en los últimos meses de su vida, ya preanunciados en el “acto de ofrenda como víctima de holocausto al Amor Misericordioso de Dios”, acertadamente reproducido en el libro (pág. 80).

Misionera por la oración, le escribía a uno de sus dos “hermanos” sacerdotes misioneros, el P. Roulland en su primera carta: “Me sentiría verdaderamente dichosa trabajando con vos en la salvación de las almas; para eso me hice carmelita, no pudiendo ser misionera por la acción, quise serlo por el amor y la penitencia como Santa Teresa, mi seráfica madre” (pág. 106).

Esta hija de la Iglesia (pág. 130) que en medio de sus, para muchos, desconocidas noches, jamás se “arrepintió de haberse entregado al amor”, fue tan misionera como Francisco Javier muriendo de amor en tierras misioneras.

Originariamente concebido este estudio sobre la vocación misionera de Santa Teresita como un aporte al año misional Arquidiocesano de Buenos Aires, ahora presentado como libro (pág. 11) y aunque, según lo afirma en su Prefacio el autor “han quedado fuera del tintero algunos autores de importancia” como podría ser Guy Gaucher: “la Pasión de Teresa de Lisieux” ha sido seriamente documentado de acuerdo a la cantidad de cuidadosas citas que avalan cada capítulo.

Presentó pulcramente Ediciones Paulinas en la Colección Construir N° 14 y prologa el libro, con sentidas líneas uno de los Obispos Auxiliares de Buenos Aires Monseñor Domingo S. Castagna quien no oculta su devoción por Santa Teresita. Admiración y devoción que también confiesa públicamente el autor del libro en las páginas liminares.

Gabriel A. Galetti