

TEOLOGÍA



Tomo VI - Nº 13 - 1968

ONIO

Los Signos de los Tiempos en América Latina

RA

Eucaristía y Vida Cotidiana

IANCESCO

El Diálogo y la Verdad

ASA

Nuestra Iglesia y la Iglesia de los Apóstoles

FARRELL

"Capacidad Creadora" y Plan de Pastoral

ONDA

Consagración Episcopal de Medrano en Brasil

AQUINTA

Diaconado Permanente en América Latina

ARLIC

Primera Semana Nacional de Teología

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — ARGENTINA

TOMO VI Nº 13 JULIO-DICIEMBRE 1968

SUMARIO

Juan F. RADRIZZANI	Presentación	131
Eduardo F. PIRONIO	Interpretación cristiana de los signos de los tiempos en América Latina	135
Lucio GERA	Eucaristía y vida cotidiana	153
Eduardo BRIANCESCO	El diálogo y la Verdad	179
Félicz CASA	La Iglesia: de los Hechos de los Apóstoles al Vaticano II	195
Justino O'FARRELL	Posibilidades de aplicar la "capacidad crea- dora" al Plan de Pastoral	209
Américo TONDA	La consagración episcopal de Medrano en el Brasil (1830)	223
Carmelo J. GIAQUINTA	Instauración del diaconado permanente en América Latina	235
Estanislao KARLIC	Primera Semana nacional de Teología	243
Crónica de la Facultad de Teología		247

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

<i>N. Lohfink</i> : Valores actuales del Antiguo Testamento — <i>J. M. Bolle- gui</i> : Los Salmos — <i>D. Hare</i> : The Theme of Jewish persecution in the Gospel according to St. Matthew — <i>A. M. Hunter</i> : El hecho de Cristo — <i>Reich Gottes</i> : Auswahlbibel für katholische Schüler — <i>Bi- bblische Unterweisung</i> : Handbuch zur Auswahlbibel Reich Gottes — <i>G. Bardy</i> : La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles — <i>O. Chadwick</i> : John Cassian — <i>E. Dussel</i> : Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina — <i>Consejo Superior AHAC</i> : Esta hora de la Iglesia. Comentario didáctico de "Lumen Gentium" — <i>H. Küng</i> : Iglesia en Concilio — <i>J. Leclercq</i> : Vaticano II Concilio Pastoral — <i>H. de Lubac</i> : Paradoja y misterio de la Iglesia — <i>M. Schmaus</i> : Perspectivas cristianas — <i>R. Hostie</i> : El diálogo servicio pastoral — <i>J. P. Jossua</i> : Yves Congar un servidor doctrinal del Pueblo de Dios — <i>J. Schmid</i> : El Evangelio según S. Mateo — <i>J. Schmid</i> : El Evangelio según S. Marcos	253
--	-----

Libros recibidos	270
------------------------	-----

Presentación

América Latina está en una hora de transformaciones que no pueden dejar de influir en nuestro quehacer teológico. En realidad siempre los teólogos latinoamericanos han estado "tironeados" por las angustias y las exigencias de nuestras Iglesias y de nuestras situaciones nacionales o continentales. Muchas veces los libros y las aulas debieron esperar al teólogo, sacerdote de una Iglesia muy escasa de ellos. Pero ahora que despierta en nuestro continente un hambre y una sed de justicia y un anhelo profundo de liberación total de todo el hombre y de todos los hombres, nuestra teología debe asumir positivamente lo que en un comienzo pudo parecer a alguien ajeno e inconveniente para el estudio teológico.

Estamos en una situación semejante a la de los "teólogos" de la primitiva Iglesia. Cuando Pablo escribe a sus fieles no está elaborando un tratado sistemático o positivo, pero ciertamente "teologiza" en función de sus lectores: de sus problemas, de sus dificultades en la fe y en la caridad y también de sus dificultades económicas o sociales. Esta forma de hacer teología perduró durante siglos. El teólogo y el pastor se identificaban en la misma persona. Los Padres eran ambas cosas a la vez. Quizás por ello su teología es tan rica, tan vital, tan profunda.

Otro tanto ocurre hoy no sólo en América Latina sino en toda la Iglesia. Sabemos que los teólogos más influyentes en el Concilio Vaticano II han sido los que proyectaron su teología hacia la pastoral, y en muchos casos incluso realizaron durante años tareas pastorales. En la vida de la Iglesia descubrieron no sólo "hechos" sino también "signos" de un hablar de Dios al hombre, a la Iglesia, al teólogo.

Detrás de todo esto hay ciertamente una concepción acerca de la Teología. Ella no es un interpretar la Palabra de Dios fuera de toda situación, ni es un considerar las situaciones como completamente ajenas a la Palabra de Dios. Una teología desencarnada que no supiera descubrir en los hechos históricos una intención divina, ni supiera interpretarlos a la luz de la Palabra de Dios, sería una

teología que no tiene futuro porque ha dejado de ser profética, porque no abre una esperanza al hombre concreto o a la comunidad concreta. "Porque se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar" (Gaudium et Spes, n. 31).

Y por ello decía la presentación de nuestro primer número: "Una Facultad, la de Teología al menos, además de investigar y cuestionar la Verdad, debe también predicarla. Todo esto arranca al teólogo de su desierto, de su silencio y de su soledad para convertirle en un hombre con funciones públicas, habitante del centro de la ciudad, representando a una Iglesia que milita dentro de una cultura".

Somos conscientes que muchas veces nuestra teología no está de acuerdo con lo arriba expresado. Y sin embargo en América Latina, en Argentina, en nuestra Facultad se trabaja para lograrlo. Este número quisiera ser una comprobación de ello.

La segunda Conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, es un esfuerzo inmenso de reflexión teológica y pastoral para entender, interpretar, orientar esta hora de nuestro continente. Mons. Pironio, antiguo miembro de nuestra Facultad y hoy Secretario del CELAM, abrió esta Conferencia con el trabajo que aquí presentamos. Es una visión teológica de nuestra situación continental.

El artículo del P. Gera, por su parte, es una síntesis reelaborada del trabajo que leyó en Bogotá durante el Congreso Eucarístico sobre el Pan Eucarístico y lo cotidiano. El pan, símbolo del trabajo humano, de la cultura, y más profundamente aún, símbolo de los "otros", es asumido por el Señor para ser el alimento de una esperanza mejor.

Toda situación de cambio crea tensiones que pueden llevar a relativizar la importancia de la Verdad en favor de un diálogo falsamente abierto, que en definitiva perjudica a los mismos dialogantes. El P. Brianesco desarrolla en su artículo este tema, que ayudará sin duda a ver cómo la Palabra de Dios, si bien ilumina a los hombres, no puede ser limitada o juzgada por ellos.

Que la Palabra de Dios ilumina la historia humana lo comprueba el trabajo del P. Félix Casá. En él compara la situación de la pri-

mitiva Iglesia con la actual, luego del Concilio. Como ahora tampoco entonces las crisis estaban ausentes de la comunidad; su capacidad para superarlas nos alienta a nosotros hoy.

Pero no podemos quedarnos "con los brazos cruzados". Hoy debemos hacer algo: tener imaginación y capacidad creadora como la tuvieron los primitivos cristianos y los Obispos y sacerdotes que trabajaron antes que nosotros en la Iglesia argentina. Un "Plan de Pastoral" puede ser sólo un plan si no tenemos esa capacidad creadora para realizarlo como pide el P. O'Farrel en su artículo.

Mas las crisis de nuestra Iglesia no se deben sólo a los cambios introducidos por el Concilio. El artículo del P. Tonda nos indica la situación real de la Iglesia argentina en 1830. Nuestras dificultades de hoy tienen una larga historia.

Algo se está haciendo más quizás de lo que creemos. Hubo en Mayo del corriente año un encuentro latinoamericano sobre el diaconado permanente. El P. Giaquinta que asistió a dicho encuentro nos pone al tanto de lo que allí pasó, a la vez que nos propone algunas reflexiones para ayudarnos a comprender esto que hoy, luego de las primeras ordenaciones realizadas por el Papa en Bogotá, es un hecho rico en esperanzas. De este modo la teología se hace vida en la Iglesia.

La vida, sin embargo, obliga a continuar pensando teológicamente. Está en preparación la primera semana nacional de Teología, que tratará sobre el problema de Dios en el hombre argentino. La relación del P. Karlic, Director del "Studium Theologicum" de Córdoba (Argentina) nos permite conocer cómo se prepara esa semana.

Si América Latina influye en nuestra teología, ojalá nuestra teología sirva a comprender esta hora, este "kairós" del continente.

JUAN F. RADRIZZANI
Director

Interpretación Cristiana de los Signos de los Tiempos en América Latina

EL "TIEMPO SALVIFICO" DE AMERICA LATINA

1. La "plenitud de los tiempos", en Cristo y el Espíritu ENCARNACION y PENTECOSTES.

Todo momento histórico, a partir de la Encarnación de Cristo, es momento de salvación. Porque la salvación —en germen ya desde los comienzos del mundo y admirablemente preparada en la Alianza con el Israel de Dios— irrumpe radical y definitivamente "en los últimos tiempos" con la presencia salvadora de Jesús y la acción vivificadora de su Espíritu. Presencia y acción que se prolongan ahora en el misterio sacramental de la Iglesia hecha Pueblo de Dios.

Cristo —"nuestro Dios y Salvador" (Tit. 2:13)— se constituye "centro" de esta salvación, principio y "causa de la salvación eterna" (Hebr. 5:9). Por lo mismo se convierte en la "clave, el centro y el fin de toda historia humana" (*Gaudium et Spes*, n. 10).

El advenimiento de Cristo señala que "la plenitud de los tiempos" ha llegado ya (Gal. 4:4), que "el Reino de Dios" está ya presente entre nosotros (Mat. 12:28), que se ha "manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres" (Tit. 2:11).

Cristo culmina los *tiempos anteriores* —realizando las promesas y llenando las expectativas— "pues todas las promesas hechas por Dios han tenido su SI en El: y por eso decimos por El AMEN a la gloria de Dios" (2 Cor. 1:20). Constituido por el Padre en "Señor y Mesías" (Hech. 2:36), preside ahora la historia dando contenido salvífico a los *tiempos que le siguen*, hasta que llegue el momento de la plenitud definitiva cuando "todas las cosas se reúnan bajo un solo jefe que es Cristo" (Ef. 1:10).

Exaltado a la derecha del Padre, el Señor resucitado crea, mediante la plena efusión del Espíritu Santo, la comunidad de los

creyentes como “sacramento universal de salvación” (*Lumen Gentium*, n. 48), como “germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano” (ibid., 9).

Pentecostés significa la *manifestación* de una Iglesia —sobre la que ha sido derramado el Espíritu de profecía y de testimonio— como “comunidad de fe, de esperanza y de amor” (ibid., 8) donde todos se congregan “en la enseñanza de los Apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan, y en las oraciones” (Hech. 2:42).

La Iglesia prolonga así en la historia “el tiempo salvífico” de Cristo y su Espíritu, de la Encarnación y Pentecostés.

2. *El “día de la salvación” para América Latina*

Pero hay “*momentos*” *especiales* en la historia, que van marcados con el sello providencial de la salvación. Este “*hoy*” de América Latina es uno de ellos.

Cuando el Hombre toma conciencia de la profundidad de su miseria —individual y colectiva, física y espiritual— se va despertando en él un “hambre y sed de justicia” verdadera que lo prepara a la bienaventuranza de los que han de ser saciados y se va creando en su interior una capacidad muy honda de ser salvado por el Señor.

Es preciso que el hombre —enseña santo Tomás— *padezca* primero la humillación de su pecado, *experimente* la necesidad de un libertador, *reconozca* su propia debilidad, para que pueda clamar por el médico y tener hambre de su gracia. Sólo entonces llega el “Salvador” enviado por el Padre en la “plenitud de los tiempos” (S. Th. III, q. 1, a. 5).

Es el proceso de Dios a lo largo de la Historia de la Salvación. Sólo cuando los judíos sienten en Egipto la opresión de la esclavitud, interviene Dios para liberarlos de “la casa de la servidumbre” (Ex. 13:3), y conducirlos, a través de la peregrinación por el desierto, a la tierra de la promesa. Sólo cuando el Pueblo de Dios, disgregado en el exilio, toma conciencia del dramatismo de su situación y, por la voz de los profetas, de la situación de pecado que la engendra, se compromete Dios a recoger a los dispersos para congregarlos de nuevo en su tierra y en su templo. Sólo cuando el hombre padece la ineficacia interna de la Ley, irrumpe Cristo con su gracia, que hace posible el pleno cumplimiento del precepto del amor a Dios y al prójimo.

Por eso —si bien el “día de la salvación” es todo el tiempo de la Iglesia que va desde la Ascensión hasta la Parusía— este hoy de América Latina señala verdaderamente “el tiempo favorable, el día de la salvación” (2 Cor. 6:2).

3. *Perspectiva de Esperanza*

Esta es la primera afirmación, llena de optimismo sobrenatural y responsabilidad cristiana, para quien interpreta los acontecimientos actuales a la luz de la fe. El Señor glorificado vive y actúa siempre en la historia preparando el Reino que ha de ser entregado definitivamente al Padre. Pero hay momentos y para América Latina es este el suyo— en que la acción salvífica de Dios se manifiesta de un modo particular y nuevo. El Espíritu Santo despierta simultáneamente: en los hombres la *conciencia* de su miseria, en la Iglesia la responsabilidad de su *misión*, en los pueblos la seguridad de su *salvación* por Cristo Jesús.

Por lo mismo, conviene que nos situemos en perspectiva de *esperanza*. “Ya ha llegado el tiempo. El Reino de Dios está muy cerca (Mc. 1:5). “Yo os digo: levantad los ojos y mirad los campos, ya están blancos para la siega” (Jn. 4:35). “Tened en cuenta el momento en que vivimos, porque ya es hora de despertarse; la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe” (Rom. 13:11).

En definitiva, esta esperanza se apoya fundamentalmente en la acción de Dios, que es el único que salva. Hay una presencia nueva del Señor en nuestro continente, que desde la profundidad de su miseria, adquiere conciencia de su misión y de sus valores y busca ser *totalmente* liberado. Hay una acción nueva del Espíritu Santo que congrega a la Iglesia de América Latina, para que en esta expresión de colegialidad que es la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, tome conciencia de sí misma, se renueve y se disponga al diálogo salvador con el mundo.

Esto “marca el tiempo y el momento” (Hech. 1:7) de América Latina. Heredera de las riquezas de la Evangelización primera —inegablemente inspirada en las luces del Concilio de Trento— la Iglesia de América Latina se dispone ahora a una nueva proclamación de su mensaje a la luz del Concilio Vaticano II. Por eso se congrega en la “comunidad del Espíritu” y asegura y manifiesta el

acontecimiento salvífico de un nuevo Pentecostés para América Latina.

4. *Conciencia de una "situación de pecado"*

Pero la esperanza es real cuando se toma también conciencia de que el "misterio de iniquidad está actuando" (2 Tes. 2:7). Es evidente que en la realidad latinoamericana hay una "situación de pecado" que debe ser transformada en realidad de justicia y santidad. Mientras la verdad y la gracia nos liberan, el pecado nos somete a servidumbre (Jn. 8:32-34). Por eso, la necesidad urgente de una profunda *conversión* a fin de que llegue a nosotros "el Reino de justicia, de amor y de paz": "ya ha llegado el tiempo. El Reino de Dios está muy cerca. Convertíos y creed en la Buena Noticia" (Mc. 1:15).

Todos los hombres y todos los pueblos deben sentirse solidariamente culpables, comprometerse a vencer el pecado en sí mismo, luchar por la liberación de sus consecuencias (el hambre y la miseria, las enfermedades, la opresión y la ignorancia). Vale especialmente para América Latina el diagnóstico tan simple, tan fuerte y tan hondo de Pablo VI: "El mundo está enfermo. Su mal está menos en la esterilización de los recursos y en su acaparamiento por parte de algunos, que en la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos" (*Populorum progressio*, n. 66).

En esta doble perspectiva —de esperanza fundamental que debe ser reafirmada, y de real situación de pecado, que debe ser vencido— debemos interpretar los signos de los tiempos en América Latina hoy, a través de la vocación del hombre y de la misión salvadora de la Iglesia, "sacramento universal de salvación", "comunidad santa de fe, esperanza y amor".

I

VOCACION DEL HOMBRE

1. *El hombre como sujeto de redención de la Iglesia*

Centramos nuestra atención en el hombre. No porque el hombre sea el horizonte final de la Iglesia, ya "todas las cosas son vuestras, pero vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (1 Cor. 3:22-23).

Nos interesa el hombre porque el hombre es ahora el sujeto de la redención de la Iglesia. “Por nosotros los hombres y por nuestra salvación” descendió la Palabra de los cielos, revistió nuestra carne, y plantó su tienda entre nosotros. Nos interesa el hombre en cuanto en él se proyecta el designio salvador del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Este hombre frágil y pecador, ignorante y oprimido, angustiado y enfermo, y que está llamado sin embargo a ser feliz. Este hombre que, con su inteligencia y actividad creadora, provoca “el cambio” y al mismo tiempo lo padece (*Gaudium et Spes*, n. 4). Este hombre —cualquiera sea su estado interior y su situación externa— es portador de la imagen de Dios y está llamado a reflejar la gloria de Cristo, como Cristo refleja la gloria del Padre (2 Cor. 3:8; 4:6). Pero el hombre *todo entero*, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad (*Gaudium et Spes*, n. 3).

La Iglesia se sitúa frente a este hombre que, sin decir palabra, la interroga sobre el sentido de la vida, del dolor y de la muerte. La Iglesia busca comprenderlo, contestarle, darle vida. Proclama ante el mundo la “altísima vocación del hombre” y la “semilla divina” que en él ha sido plantada desde el comienzo. “Le propone lo que Ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad” (ibid., n. 13).

A nuestra Iglesia latinoamericana le interesa *nuestro hombre*, tal como se da y se le presenta, con sus angustias y esperanzas, con sus posibilidades y aspiraciones. La respuesta de la Iglesia es siempre: Cristo en la plenitud de su mensaje y de su vida. La salvación está allí, hecha Palabra y Sacramento, hecha acción y testimonio.

Sólo a la luz del Verbo encarnado —“imagen del Dios invisible y primogénito de toda la creación” (Col. 1:15)— puede esclarecerse el misterio del hombre. “Cristo, nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre y le descubre su altísima vocación” (*Gaudium et Spes*, n. 22).

2. El hombre “imagen de Dios” en la creación

IMAGO CREATIONIS (cfr. S. Th. I, q. 93, a. 4)

Creado a la imagen de Dios, el hombre lleva en su interior una “semilla divina” (*Gaudium et Spes*, n. 3) que lo invita al diálogo con Dios y lo destina a la unión plena con Él. El hombre es cons-

tituido señor de las cosas, llamado a recrearlas continuamente, a imprimirles su propio sello espiritual y divino. Entra en comunión con los demás hombres mediante la gozosa donación de sí mismo y constituye con ellos la comunidad humana. Marcha así a su plenitud personal y se realiza a sí mismo en la dimensión total de su persona, abierta a Dios, a los hombres, al mundo. Este es el sentido de su vocación al “desarrollo integral”.

3. Lo “nuevo” por Cristo

IMAGO RECREATIONIS

Cristo ilumina, por su Palabra y sus gestos, esta vocación del hombre. La hace posible por el Misterio de su Muerte y Resurrección.

Incorporado a Cristo por la fe y el Bautismo, el hombre alcanza una *dimensión nueva*. Bautizado en Cristo Jesús ha revestido a Cristo (Gal. 3:27). La “novedad” original de Cristo es introducida en el interior del hombre por el don del Espíritu que hace nuevas todas las cosas. El hombre es así “creado en Cristo Jesús” (Ef. 2:10), hecho en El “creatura nueva” (2 Cor. 5:17).

Se produce en el hombre el verdadero cambio, la transformación radical, que lo impulsa a una relación *más profunda* con Dios, con los hombres, con las cosas. Todo lo anterior importa tan sólo como preparación y figura. Ahora “lo que importa es ser una nueva creación” (Gal. 6:15). El Espíritu de adopción le hace gritar a Dios “Abba, Padre” (Rom. 8:15 - Gal. 4:6). Le descubre que los hombres no son simplemente hermanos, sino los hijos de Dios reunidos en esperanza (Rom. 8:24), herederos de una salvación que ha de revelarse al fin de los tiempos (1 Pe. 1:15), y lo compromete de un modo nuevo con ellos. Le hace entender que el mundo ha sido también recreado en Cristo y que el hombre debe comprometerse en el tiempo a preparar “el cielo nuevo y la tierra nueva donde habitará la justicia” (2 Pe. 3:3).

4. Lo “definitivo” en la gloria

IMAGO SIMILITUDINIS

Su plenitud humana alcanza así, “por la inserción en el Cristo vivo” (*Populorum progressio*, n. 15) una dimensión cristiana que trasciende el tiempo. Llamado a reproducir la imagen de Cristo “pri-

mogénito entre muchos hermanos” (Rom. 8:29), experimenta la fuerza interior del Espíritu que lo impulsa a completar su imagen en la eternidad donde “seremos semejantes a El porque lo veremos tal cual es” (1 Jn. 3:2). La novedad definitiva del hombre, su plenitud consumada, arribará cuando el Espíritu del Señor Jesús, que habita ahora en nuestros corazones como anticipo y prenda, y nos ha “marcado con un sello para el día de la redención” (Ef. 4:30) resucite nuestros cuerpos mortales (Rom. 8:11) y los transforme haciéndolos conforme al cuerpo glorioso del Señor (Filip. 3:21).

“La vocación suprema del hombre es una sola, es decir divina” (*Gaudium et Spes*, n. 22). Sólo se dará, cuando predestinado por el amor del Padre a ser hijo suyo adoptivo por medio de Jesucristo, alcance la seguridad de su salvación en la madurez de su santidad “en su presencia” (Ef. 4:5). Entonces habrá una comunión definitivamente nueva con el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en la comunicación irrompible de los santos y en la *posesión gozosa* de la creación nueva.

5. *El hombre “artífice de su propio destino”*

Pero, ahora, en el tiempo, el hombre está llamado a ser él mismo, “hacer, conocer y tener más, para ser más” (*Populorum progressio*, n. 6). Artífice de su propio destino, tiene una misión concreta en el tiempo y le corresponde un llamado divino. “En los designios de Dios cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación dada por Dios para una misión concreta” (ibíd., n. 15). Le han sido dadas por eso desde su nacimiento, posibilidades que debe hacer fructificar. Ha sido también sembrado en su interior una semilla divina que debe hacer germinar hasta la vida eterna.

La realización de su vocación importa, ante todo, una *fidelidad personal*. Una respuesta gozosa y total a un llamamiento divino. El hombre descubre su misión concreta en la historia y se compromete a realizarla. Esto le impone una permanente actitud de desprendimiento y una generosa actitud de donación. Ni la posesión egoísta de los bienes puede endurecerlo o encerrarlo, ni paralizarlo o destruirlo tampoco la miseria. El hombre vive en serena tensión interior luchando constantemente por ser fiel. Su fidelidad importa una respuesta a Dios, pero también insustituible servicio a sus hermanos. Ser fiel a una vocación determinada, es cooperar, solidariamente con

los demás hombres, a la construcción de una verdadera comunidad fraterna.

6. *Condiciones para que el hombre pueda realizar su vocación*

Pero la fidelidad personal del hombre se ve con frecuencia comprometida por situaciones externas antihumanas. Es difícil, a veces, por no decir imposible, responder a la vocación divina de un desarrollo integral de la persona. Esto supone un acceso moralmente fácil a la cultura, una normal participación en los bienes de la civilización, una posibilidad del gozo creativo del trabajo, una asunción “de los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación” (*Populorum progressio*, n. 20).

Por eso la necesidad imperiosa de crear condiciones de vida —culturales, sociales, económicas y políticas— que hagan posible al hombre la fidelidad personal a su vocación divina. Por eso, también, el compromiso urgente para la Iglesia de denunciar proféticamente las situaciones injustas que cierran al hombre las posibilidades concretas de su misión.

El hombre está llamado por Dios al pleno desarrollo de sí mismo. Plenitud, sabemos, que ha de darse en Cristo. Su inteligencia se abre a un conocimiento profundo de la naturaleza, a una particular posesión de la sabiduría humana, a una penetración luminosa de la fe. Facilitar a los hombres de nuestro continente los caminos que llevan a la variada y rica posesión de la verdad, humana y divina, es abrir para ellos los senderos de la salvación. El hombre tiene que “dominar la tierra”, es decir, arrancarles sus riquezas para ponerlas al servicio, no de unos pocos privilegiados, sino de toda la humanidad. Ello implica la posibilidad de perfeccionar la creación mediante un trabajo realizado en condiciones dignas de la persona humana, y la participación en los bienes que le son necesarios.

El hombre tiene que aceptar libremente el Reino de Dios, participar activamente en él, y anticipar en el tiempo su venida (“Venga a nosotros tu Reino”), haciendo que todas las cosas vayan siendo sometidas progresivamente al señorío universal de Cristo.

7. *El hombre en situación de cambio*

El hombre va realizando su vocación en el tiempo como pere-

grino de la eternidad. Por eso vive esencialmente en “situación de cambio”. Su condición de “peregrino” lo hace vivir en serena tensión de los “bienes futuros” (Hebr. 9:11), con absoluta fidelidad a lo inmutable, y generosa asunción de “lo nuevo”, en constante proceso de renovación, desprendimiento y pobreza. Hasta que “entre en el reposo de Dios” (Hebr. 4) el hombre va “haciéndose” en el devenir del tiempo, constantemente despojándose y enriqueciéndose. En Cristo —“Mediador de una Alianza más perfecta” (Hebr. 8:6)— va caminando hacia lo definitivamente nuevo y eterno, a través de las cambiantes riquezas de la historia.

II

LA IGLESIA “SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACION”

1. *Misión única de la Iglesia*

Mediante su Espíritu el Señor resucitado constituyó a su Cuerpo, que es la Iglesia, en “sacramento universal de salvación” (*Lumen Gentium*, n. 48).

Para eso vino Cristo al mundo: para dar testimonio de la verdad, salvar y no condenar, servir y no ser servido. Y ésa es ahora la *misión única* de la Iglesia (*Gaudium et Spes*, n. 3). Misión de *orden religioso* que invade, sin embargo, *la totalidad del hombre* (alma y cuerpo, individuo y sociedad, tiempo y eternidad), la totalidad del mundo y sus cosas.

Como “sacramento” la Iglesia es *signo* e *instrumento* de salvación.

2. *La Iglesia “signo” de salvación*

Como “signo” expresa en el tiempo que el *Reino de Dios ya ha llegado a nosotros* y la salvación nos ha sido dada por Cristo, misteriosamente presente, por la actividad incesantemente renovada de su Espíritu, en la historia. Ella es plantada en el mundo como “signo levantado entre las naciones”, como “Luz de los pueblos”.

Su misión profética la impulsa a proclamar incesantemente las maravillas de la salvación, obradas por Dios en la historia, provocando en los hombres actitudes de reconocimiento y de esperanza. Descubre al hombre su vocación divina. En nombre de Cristo, cuya presencia prolonga, llama al hombre a la realización de su destino, le revela su propio misterio, le hace tomar conciencia de su grandeza. Al mismo tiempo lo despierta de su situación de miseria y de pecado, le hace sentir su soledad y su pobreza, experimentar hambre y sed de justicia, necesidad de Dios y de comunión fraterna. Le revela el sentido de las cosas y el valor positivo de la creación.

Como "signo" también denuncia las injusticias existentes y el misterio de la iniquidad que destruye a los hombres, disgrega a los pueblos, imposibilita la paz. En la línea del Servidor de Yahvé, la Iglesia siente el llamado de Dios: "Te he destinado a ser *Alianza del Pueblo y Luz de las gentes*, para abrir a los ojos ciegos, para sacar del calabozo a los presos, de la cárcel a los que viven en tinieblas... Te voy a poner por *Luz de las gentes* para que mi *salvación* alcance hasta los confines de la tierra" (Is. 42:6-7; 49:6).

3. La Iglesia "instrumento" de salvación

Como "instrumento" la Iglesia convoca a los hombres en la unidad de la Palabra y de la Eucaristía. Proclama, "con ocasión o sin ella" (2 Tim. 4:2) la Buena Noticia de la Salvación —que es el advenimiento del Reino— y celebra el Misterio de la Muerte y Resurrección del Señor anunciando su Venida. Invita a la conversión y dispone a los hombres —en la pobreza y el hambre de justicia, en la misericordia y la rectitud de corazón, en la disponibilidad para la paz, en el anonadamiento y la cruz— a la participación activa en la salvación mediante su entrada en el Reino. En la Palabra, anuncia y realiza el "Evangelio de la salvación" (Rom. 1:16). Va introduciendo en el corazón del hombre "la novedad de la gracia —semilla de Dios, anticipación de la Vida eterna— y va conduciendo progresivamente a la humanidad a la definitiva recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef. 1:10).

Va marcando a los hombres con el sello del Espíritu Santo prometido, el cual es anticipo de nuestra herencia y prepara la redención del Pueblo, que Dios ha adquirido para alabanza de su gloria (Ef. 1:13-14). Con la Sangre de Cristo purifica las conciencias muertas por el pecado (Hebr. 9:14). Da a comer al Cuerpo glorifi-

cado del Señor que se introduce en la totalidad del hombre —alma y cuerpo— como germen de inmortalidad, como Pan de la Vida eterna.

4. *Exigencias de anonadamiento y pobreza*

La Iglesia es puesta en el mundo como “signo” e “instrumento” de salvación. Esta salvación —como en Cristo— supone para la Iglesia un continuo estado de anonadamiento y de cruz, que lleva a la resurrección y exaltación definitiva. Los caminos de la salvación, por eso, caminos de pobreza, de humillación, de servicio. Pero en perspectiva de gloria y esperanza.

Cristo fue definitivamente glorificado por el anonadamiento de su Encarnación y de su Cruz (Filip. 2). “Como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación” (*Lumen Gentium*, n. 8).

Por esencial fidelidad al Evangelio y por solidaridad con los hombres y pueblos de nuestro continente, la Iglesia de América Latina se siente hoy llamada a dar un testimonio particular de pobreza. Debe ser “signo” de Cristo que “siendo rico se hizo pobre por nosotros a fin de enriquecernos con su pobreza” (2 Cor. 3:9). Se siente ungida por el Espíritu del Señor que la envía a llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar a los cautivos la liberación y la vista a los ciegos, a dar libertad a los oprimidos (Luc. 4:18). Consciente de que su Reino no es de este mundo —aunque se va realizando misteriosamente en él— proclama “felices a los que tienen alma de pobres, porque a ellos les pertenece el Reino de los cielos” (Mt. 5:3). Experimenta, por eso, la necesidad de verse libre Ella misma de ataduras temporales que la comprometen, desprendida de bienes innecesarios que la paralizan.

Proclama ante todos los hombres, y lo exige particularmente de sus hijos, el verdadero sentido de la pobreza: como actitud interior, profunda y simple. No es pobre quien se siente superior, seguro y fuerte. La verdadera pobreza experimenta una necesidad profunda de Dios y de los otros. No es pobre quien siente orgullo de su pobreza, y hace ostensible manifestación de ella. La pobreza es esencialmente servicio y amor, desprendimiento y libertad, serenidad y gozo. No siembra resentimientos, no engendra amarguras, ni provoca

violencias. Tampoco constituye un estado definitivo. Es sólo la condición para que el Reino de Dios se introduzca en nosotros y nos haga partícipes de los bienes invisibles. También es condición para que todos los hombres encuentren en la tierra “los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso” (*Populorum progressio*, n. 22), puesto que Dios “ha destinado la tierra, y todo lo que en ella se contiene, para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad” (*Gaudium et Spes*, n. 69).

5. *Dimensión universal de la salvación*

La salvación abarca a todo el hombre y a todos los hombres. Es universal en todas sus dimensiones.

“Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sujeto a la Ley, para redimir a los que estaban sometidos a la Ley y hacernos hijos adoptivos” (Gal. 4:4-5). En su aspecto negativo, la salvación es liberación completa, superación de toda desgracia, redención del pecado y sus consecuencias (hambre y miseria, enfermedad, ignorancia, etc.). La redención importa, por la incorporación a la muerte de Cristo, una liberación de toda servidumbre. Fue destruido nuestro cuerpo de pecado, para que dejáramos de ser esclavos del pecado (Rom. 6:6). En su aspecto positivo, la salvación es pleno desarrollo de todos los valores humanos, introducción de la gracia de adopción, revestimiento del “Hombre nuevo”, creado a imagen de Dios en la justicia y en la verdadera santidad (Ef. 4:23).

Es *todo* el hombre el que ha de ser salvado: en su alma y en su cuerpo, en su interioridad personal, y en su relación comunitaria. El sujeto de la redención es la persona humana *en su dimensión total*. Pero la salvación abarca también a todos los hombres y su historia, a todos los pueblos y a la creación entera, sujeta ahora a servidumbre y liberada en esperanza, que espera ardientemente la manifestación de la gloria de Dios en los hombres, cuando “sea liberada la corrupción de la esclavitud para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom. 8:18-25).

6. *Perspectiva escatológica de la salvación*

Esta salvación ya está en germen en la historia. “Aquí en la tierra el Reino ya está presente en misterio” (*Gaudium et Spes*, n. 39), íntimamente compenetrado con la comunidad humana. Al mismo tiempo es objeto de búsqueda, de súplica y de espera: “¡Ven, Señor Jesús!”

El Señor resucitado actúa permanentemente en el mundo para ponerlo explícitamente bajo la soberanía de Dios, reduciendo las potencias del mal y haciendo que todo el progreso humano conduzca a la recapitulación de Cristo Cabeza. La señal de que el Reino de Dios va llegando, es que Cristo va expulsando el mal por el Espíritu de Dios (Mt. 12:28).

Distinto del progreso humano, pero íntimamente compenetrado y comprometido con él, el Reino de Dios va marchando en la historia hacia la consumación definitiva: cuando —vencido el último enemigo que es la muerte— Cristo entregue el Reino al Padre y “sea Dios en todas las cosas” (1 Cor. 15:28). La salvación integral del hombre y de los pueblos adquiere así una dimensión escatológica y trascendente que le es esencial.

III

LA IGLESIA SACRAMENTO DE UNIDAD

1. *La Iglesia expresión de la comunidad divina*

“La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen Gentium*, n. 1). La Iglesia expresa y realiza la comunión divina, esencialmente es “El Pueblo congregado por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (ibíd., n. 4). Nace en el tiempo como manifestación del designio salvador del Padre, que nos redime en Cristo por la plena efusión de su Espíritu (Ef. 1:3-14).

Constituida por Cristo como germen firmísimo de unidad, esperanza y salvación; como comunión de vida, caridad y verdad; como instrumento de redención universal; como sacramento visible de uni-

dad salvadora, la Iglesia entra en la historia humana trascendiendo tiempos y lugares para extenderse a todas las naciones (*Lumen Gentium*, n. 9).

La salvación importa entrar en plena comunión divina. Sólo desde allí puede extenderse la perfecta comunidad humana. La Iglesia es ahora la encargada de “congregar en la unidad humana a los hijos de Dios que estaban dispersos” (Jn. 11:52). La salvación supone la intercomunicación de los hombres y de los pueblos, lo cual puede darse en la realidad del Cristo glorificado que, por medio de la cruz, derribó el muro de odio que separaba a los pueblos, los reconcilió con Dios en un solo cuerpo, y creó con todos ellos “un solo Hombre nuevo en su propia persona” (Ef. 2:14-18).

2. *La Iglesia comunión con Dios*

Hay tres niveles de esta “comunión”. El primero, es el que se realiza en el “Misterio de la Iglesia” como presencia de Dios en ella, Esposa o Cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, Pueblo de Dios. “Comunidad de fe, esperanza y caridad” (*Lumen Gentium*, n. 8), la Iglesia nace y vive de la Palabra y el Sacramento. En la medida en que es proclamada la “Palabra de salvación” (Hech. 13:26) y celebrada la Eucaristía, van entrando los hombres en comunión con Dios que es Luz y Amor. “Os anunciamos lo que hemos visto y oído, para que también vosotros viváis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn. 1:3). La finalidad última de la Iglesia —la plenitud de su misión salvadora— es conducir a los hombres, congregados por Cristo en la unidad de su Espíritu, al reposo definitivo del Padre.

Los hombres entran en comunión definitiva con Dios por el “cara a cara” de la visión (1 Cor. 13:12). Los pueblos alcanzarán la meta consumada de su unidad cuando sean congregados por el Señor a su regreso, en la Jerusalén celestial.

Pero entretanto es esencial a la Iglesia ir creciendo en la actividad de la fe, en la firmeza de la esperanza, en el dinamismo de la caridad. La Iglesia va creciendo en su realidad interior, provocando en sus miembros una permanente actitud de purificación y de cambio, de transformación y plenitud. Hay momentos de la historia en

que el Espíritu impulsa a su Iglesia con particular exigencia de santidad. Hoy vivimos uno de esos momentos. El mundo espera de la Iglesia —en la totalidad de sus miembros— un “signo” de Cristo el “santo y el justo” (Hech. 3:14).

Por eso, tal vez, la responsabilidad primera de los pastores congregados en asamblea de Dios en América Latina sea la de comprometerse a promover la santidad interior de la Iglesia, a hacerla crecer por la Palabra y la Eucaristía, posibilitar la creación de corazones nuevos que se ofrezcan a Dios como “víctima viva santa y agradable, como verdadero culto espiritual” (Rom. 12:1).

3. *La Iglesia comunión de bautizados*

Esto mismo nos lleva a expresar el segundo nivel de la comunión. Es el que se realiza en la “comunión” fraterna de los bautizados. “Así como el cuerpo tiene muchos miembros y, sin embargo es uno, y estos miembros, a pesar de ser muchos, no forman sino un solo cuerpo, así sucede también con Cristo. Porque todo hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo —judíos y griegos, esclavos y hombres libres— y todos hemos bebido en un mismo Espíritu” (1 Cor. 12:12-13).

La comunidad cristiana se compone de la *variada riqueza* de carismas, misterios y actividades que el mismo y único Espíritu distribuye como El quiere, como diversas manifestaciones suyas para el bien común. Es esencial a la Iglesia —como comunidad— la *diversidad de dones* en la unidad del Espíritu. “Así organizó a los santos para la obra del Misterio, en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado del hombre perfecto y a la madurez que corresponde a la plenitud de Cristo” (Ef. 4:12-13).

Esta intercomunicación es exigida por la misma comunión divina. “La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la Sangre de Cristo? Y el Pan que partimos ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo? Ya que hay un solo pan, todos nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque participamos de ese único pan” (1 Cor. 10:16-17).

El mundo espera de nosotros el testimonio vivo de una comunidad de amor. La unidad cristiana es siempre el signo de la misión de la Iglesia y la condición para que el mundo crea.

4. *La Iglesia en comunión con el mundo*

El tercer nivel es el de la comunión de la Iglesia con el mundo. “Sacramento de Dios” la Iglesia expresa y realiza en la plena unidad de Cristo la comunidad humana.

“Sacramento del mundo” ella recoge y expresa las aspiraciones del hombre a la unidad. Encarnación de Cristo, la Iglesia hace suyos “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y cuantos sufren” (*Gaudium et Spes*, n. 1).

Distinta del mundo, la Iglesia se siente, sin embargo, insertada en él, como fermento y alma, profundamente compenetrada con su suerte terrena, salvadoramente responsable de su destino. “Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad celestial sólo puede percibirse por la fe; más aún, es un misterio permanente de la historia humana, que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios. Al buscar su propio fin de salvación la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo, en cierto modo, el reflejo de la luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona humana, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profunda” (*Gaudium et Spes*, n. 40).

La Iglesia aporta así sus riquezas salvadoras al mundo. Al mismo tiempo, va tomando de él sus valores propios, asimilando su lenguaje y su cultura, que le permite adecuadamente —según los tiempos distintos y la diversidad de los lugares— la perennidad de su mensaje.

Comunidad de “hombres nuevos” en Cristo —incesantemente animados por el mismo Espíritu— la Iglesia entra en “salvadora” comunión con el mundo: comunión *afectiva*, en cuanto “*asume*” sus angustias y esperanzas; comunión de *palabra*, en cuanto escucha al mundo y lo interpreta a la luz del Evangelio; comunión de *acción y servicio*, en cuanto se solidariza con su suerte y le comunica la ley nueva del Amor. Comprende que todos los hombres son hermanos, portadores de la imagen de Dios y reflejo del rostro de Cristo, y por ello se compromete a servir al Señor en el hambriento y el sediento, en el peregrino y el desnudo, en el enfermo y el preso (Mt. 25:34-46).

5. *Compromiso esencial de los laicos*

Toda la Iglesia se hace presente en el mundo. Es toda la comunidad cristiana la que se vuelve *signo* de la presencia del Señor (*Ad Gentes*, n. 15). Pero urge particularmente a los laicos —por su esencial vocación secular— expresar esta presencia salvadora del Señor en las ordinarias condiciones de su vida familiar y social, en todas y cada una de las actividades y profesiones. “Cada laico debe ser ante el mundo testigo de la Resurrección y la Vida de nuestro Señor Jesucristo y signo del Dios verdadero” (*Lumen Gentium*, n. 38). Esto exige un compromiso fundamentalmente evangélico con el mundo, dentro del cual el laico —“consagrado a Cristo y ungido con el Espíritu Santo” (ibíd., n. 34)— se hace fermento o levadura de Dios y realiza su vocación específica de “buscar el Reino de Dios, gestionando los asuntos temporales y ordenándolos, según Dios” (ibíd., n. 31).

Es un compromiso esencial de su fe, su esperanza y su caridad. “Signo del Dios vivo”, el laico vive en el mundo su dinamismo teológico, lo interpreta desde la fe, lo trasciende por la esperanza y lo transforma por la caridad. Por eso, su vida religiosa —la plenitud de su santidad en el amor— se alimenta en la Palabra y la Eucaristía, crece en la intensidad de su oración y contemplación y se expresa en el testimonio de su actividad temporal. “El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su salvación eterna” (*Gaudium et Spes*, n. 43).

6. *Amor a Dios y solidaridad humana*

Por absoluta fidelidad a Cristo, el cristiano se siente comprometido con el mundo. Porque tiene que amar a Dios sobre todas las cosas, el cristiano se siente urgido a solidarizarse con los hombres. “Este es el mandamiento que hemos recibido de El: el que ama a Dios debe amar también a su hermano” (1 Jn. 4:21). Este es el signo de que hemos pasado de la muerte a la Vida: si amamos a nuestros hermanos. Lo cual implica un compromiso efectivo con los hombres. No sólo de lengua y de palabra, sino con obras y de verdad (1 Jn. 3:14-18).



Vivimos un momento particularmente grande en América Latina. Momento difícil y providencial. Su característica esencial es el cambio. También para la Iglesia es una invitación de Dios a una renovación profunda.

La Iglesia en América Latina se pregunta, en la sinceridad del Espíritu: ¿Qué es Ella para el hombre?, ¿qué significa su presencia para los pueblos latinoamericanos?, ¿cómo responde a sus inquietudes y esperanzas?, ¿cómo realiza sus aspiraciones más hondas?, ¿qué aporta de “originalmente nuevo” a todo el progreso de transformación y desarrollo?

El continente latinoamericano mira a la Iglesia y espera.

La respuesta de la Iglesia es una sola: CRISTO. Por lo mismo, se dispone a reflejarlo en la totalidad de sus miembros y sus instituciones. Lo cual exige un proceso constante de conversión. La renovación de la Iglesia es exigida por la vitalidad del Señor que opera en ella, y por la ansiosa expectativa de los hombres que esperan su salvación. Sobre el rostro de la Iglesia que anuncia el Evangelio a toda la creación, resplandecerá Cristo “Luz de las gentes” (*Lumen Gentium*, n. 1). Y así “el pueblo que marchaba en las tinieblas verá una gran Luz” (Is. 9:1).

Renovada en el espíritu, en profunda comunión con Dios, cuyo Misterio expresa, la Iglesia hará presente al Señor por la proclamación de la Palabra, la celebración de la Eucaristía y el testimonio vivo de todos los cristianos, quienes manifestarán “su fe con obras, su amor con fatigas y su esperanza en nuestro Señor Jesucristo con una firme constancia” (1 Tes. 1:3).

EDUARDO F. PIRONIO
Secretario General del CELAM

Eucaristía y Vida Cotidiana

La Eucaristía es “el sacramento de lo cotidiano”¹. Esta afirmación nos exige realizar una breve meditación sobre lo cotidiano y sobre la relación que con ello tiene la Eucaristía.

I. — EL PAN COTIDIANO

1. *El pan, como vida y muerte*

Lo primero que podemos recoger de nuestra experiencia es lo siguiente: lo cotidiano es el pan. La experiencia ha quedado estereotipada en la oración que, diariamente, rezamos los cristianos: “El pan nuestro de cada día . . .”.

Espontáneamente se ha constituido el pan, en diversas culturas, como símbolo del cuerpo; del cuerpo viviente, es decir, de la vida del hombre. El pan alimenta, da la vida.

Por contraposición se introduce en esta perspectiva simbólica la muerte. No solamente porque la privación del pan acarrea el desfallecimiento, sino también porque hay un pan insubstancial, que, en realidad, no alimenta. Y también porque hay un pan que alimenta la “sax”, manteniéndola en su propia dimensión débil y mortal, pero no alimenta “para la vida eterna”. No es un pan “supersubstancial”; el maná es un ejemplo de ello. Para alimentar de modo que el hombre pudiera superar su nivel temporal, de modo que pudiera convertirse, en el tiempo, de errante en peregrino, haría falta un pan “espiritual” (pneumatike) o “escatológico” (epiousios).

La misma consideración podríamos hacer con respecto al vino, constituido en algunas culturas como símbolo de fortalecimiento y alegría vital. Hay vino “viejo” y vino “nuevo”; hay vino falto de “espíritu” o pleno de “espíritu”. También aquí hace falta un vino “escatológico”.

¹ Cfr. K. Rahner, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui. Réflexions spirituelles et pastorales*, trad. del alemán de Ch. Muller, Maison Mame, 1966, en el Cap. VII intitulado: “*L'Eucharistie, sacrement du quotidien*”, págs. 167-94.

Cabe aquí resaltar de un modo particular la conexión entre pan y vino. Ellos son, respectivamente, símbolos del cuerpo y de la sangre. Unidos, cuerpo y sangre constituyen al hombre viviente: puesto que "en la sangre está la vida"², la sangre unida al cuerpo constituye la vida del cuerpo, el hombre viviente. Pero pan y vino pueden estar separados. Significan, en ese estado, la sangre derramada y separada del cuerpo. Pan y vino, separados, se constituyen, pues, como símbolos de muerte.

Así, pues, a través de su simbolismo expresan el pan y el vino, la vida y muerte humanas. Por otra parte son símbolo de lo cotidiano; en muchas de nuestras culturas el pan y el vino son realidades llamadas a presentarse cada día. Expresan, pues, que el vivir y el morir tienen carácter cotidiano.

Lo cotidiano es, en efecto, el cruce entre la vida y la muerte; en otras palabras el "paso". Pero este paso, lo cotidiano, puede ser considerado en dos sentidos divergentes. Puede ser paso de la vida a la muerte: en tal caso indica lo cotidiano que la vida está *ex-puesta*, o sea, puesta, realmente dada, y, simultáneamente, amenazada. Lo cotidiano es la vida en cuanto expuesta a morir, en cuanto tentada por la muerte. Los diversos modos con que la muerte tantea el terreno de la existencia humana son la cotidiana tentación que se dirige a la vida.

Pero el paso puede ser considerado en sentido inverso. Lo cotidiano se da, entonces, como tránsito hacia la vida, y menta el constante brotar de lo yermo hacia lo fecundo, la cotidiana re-generación de la vida a partir de la muerte, la existencia no ya como simplemente expuesta, sino como *rescatada*.

2. Comer, saber, amar

Lo dicho constituye una primera aproximación, general, a lo simbolizado por el pan y el vino. Hemos de acceder a una reflexión más particular.

Lo cotidiano es el pan, esto es, el vivir en base al pan diario.

Es, concretamente, *comer* el pan, alimentarse. Ya que no hay vida sin asiduo alimento.

² Lev. 17, 11.

Pero es posible que, cotidianamente, falte el pan. La existencia siente entonces que está expuesta, amenazada por el hambre, la enfermedad y la muerte; en riesgo de desfallecer. Lo cotidiano es, en este caso, la falta de pan y la existencia diaria se torna un morir cotidianamente, un morir algo cada día, una "prolixitas mortis"³.

Si usamos una imagen muy arraigada en la cultura de algunos pueblos, entre otros el griego y el judío, compararíamos la vida con un "banquete". El hombre, viviendo, participa al festín de la vida, a lo que de él le toca en suerte; hay quienes no participan o participan poco. El banquete escatológico, al que se refiere la Sagrada Escritura, implica una participación plena de la existencia.

Significando el pan el acto de comer cotidianamente, está en relación muy estrecha con aquella actividad mediante la cual se obtiene el pan: el *trabajo*. La vida se da, cotidianamente, como búsqueda y lucha diaria por el pan; este es obtenido con el sudor de la frente, con el trabajo.

De este modo el trabajo es incorporado a la intención fundamental de la vida, la intención de mantenerse, conservarse y perpetuarse, adquiriendo así, dentro de esta intención un sentido y un gozo. Manifiesta, por otra parte, el aspecto penoso del vivir; éste requiere el esfuerzo del trabajo, el desgaste de la labor diaria. Carácter penoso que se pone más de manifiesto cuando "falta el trabajo", cuando al hombre no le es siquiera permitido luchar por su vida. Lo cotidiano es entonces la ausencia cotidiana de pan y aparece la perspectiva de la muerte a través de la experiencia de la "desocupación", que va más allá de la simple experiencia de no comer, del hambre entendida como situación puramente somática: accede en efecto el desocupado al sentimiento de marginación (no participación al banquete de la vida), de erradicación, de no "tener lugar" en la existencia, a la amarga sensación de un mundo que parece persuadirlo de que él está "de sobra".

Finalmente, lo cotidiano es el disfrute del trabajo y de los frutos obtenidos. Disfrute que se traduce en el salario recibido, en el acto de reponerse comiendo el pan; de saciarse y quedar satisfecho. Cada noche, que sigue al día de trabajo, trae consigo el descanso, el sosiego. Cada día adquiere, desde esta perspectiva, una cierta estruc-

³ Cfr. K. Rahner, op. cit., págs. 180-181.

tura "dominical": cada día, al final del mismo, se anticipa algo del domingo.

Pero el tiempo diario del reposo puede verse amenazado por formas de muerte. Quien no trabaja, quien no tiene para comer, quien no tiene ocupación para interrumpir, descansando, es invadido por la pre-ocupación. No ya la preocupación por el "negocio", sino por un ocio que consiste en impotencia, esterilidad y marginación. La desocupación es una forma de desasosiego que anula el reposo interior.

En resumen: el pan cotidiano se constituye como símbolo de una realidad compleja. Apunta al acto diario de comer el pan, de prepararlo mediante el trabajo, de disfrutarlo con el reposo. Como se puede ver el pan menta simbólicamente aquella dimensión de la vida humana en la que aparecen satisfechas las necesidades biológicas elementales y más inmediatas. Se constituye pues en símbolo de un importante sector de la actividad humana, la económica; y, por consiguiente, en símbolo de un sector de la historia humana cotidiana, como historia en que la muerte trata de ser vencida por la vida y, viceversa, como vida acosada por la muerte.



Pero el pan no es solamente el pan material, que alimenta el cuerpo. En diversas culturas se ha constituido como símbolo de la *palabra*, o sea, de la doctrina, la sabiduría. En el lenguaje cristiano, bíblico y de la posterior tradición, se habla frecuentemente del "pan de la palabra". Pan de la Eucaristía y Pan de la Palabra están en íntima conexión. La Sabiduría, la fe es comida; es alimento; está destinada a ser asimilada por el hombre, que entonces, vive de la palabra.

También este pan de la sabiduría implica una búsqueda, una preparación esforzada: el aprendizaje. Hay que ser iniciado en la sabiduría, hay que ser evangelizado y catequizado en la palabra de Dios.

Y tiene también su reposo. El comer de la sabiduría accede, en definitiva, a un momento de contemplación gozosa, de reposo espiritual, y otorga al tiempo humano una estructura dominical.

La relación de la vida a la sabiduría puede darse, cotidianamente, en otra forma. Aparece, en efecto, el hombre que no puede aprender, y así no tiene acceso al saber; el que no puede captar el sentido de las cosas y vive, por consiguiente, la historia como un cuento narrado por un loco. Surge la *ignorancia* como forma amenazante de la existencia; ella entra en lo cotidiano como una carencia de pan, como una forma de muerte del espíritu.

Desde esta perspectiva el pan simboliza aquella dimensión de la vida humana en que es satisfecho el anhelo de vivir el sentido de las cosas; aquel sector de la actividad humana, constituido por la cultura; sector, conforme al cual el hombre pretende no solamente ir viviendo biológicamente la vida, sino "cursar" realmente la historia, asumiendo la tarea de aprendizaje, para salir cotidianamente a la conquista de un sentido que no acaba de revelarse plenamente. El hombre no se satisface con ser "hijo" (con ser procreado), sino que requiere ser también "discípulo".



Finalmente, indiquemos una tercer perspectiva. Lo cotidiano es el pan, o sea, el vivir. Pero vivir es una forma de estar con el "otro". Vivir es *con-vivir*. La estructura del espíritu, de la conciencia y libertad humanas, la misma estructura del cuerpo humano, son esencialmente solidarias.

Si queremos expresar esto desde la imagen del pan, deberíamos hacer muchas reflexiones, pero basten pocas sugerencias.

Siempre que se come el pan, se lo come con otro: recibéndolo de otro, dándolo a otro, conversando con otro. Comer el pan es un acto de participación en el otro. El trabajo, cuyo fruto es el pan, es trabajo con otros. Con otros que ayudan y que son ayudados. El trabajo es camaradería; en él se complementan las fuerzas y los esfuerzos; cada vez más muestra la vida moderna esta interdependencia de los hombres en el trabajo. Se trabaja para el trueque, el intercambio, el comercio, el regalo.

Se trabaja para otros: para la esposa, los hijos, la nación. Para el pobre, el necesitado. Se trabaja para dar: para integrar un grupo.

También el reposo asume formas sociales. El domingo se da como fiesta, como visita o tertulia, como reunión en la que se habla.

Pues el pan es la palabra, por consiguiente dar el pan es hablar a otro, hablar con otro. A partir de esta perspectiva se ve que también el saber asume formas comunitarias. El saber se torna comunicación, informe, expresión del saber; se torna intercomunicación, equipo interdisciplinario, equipo de sabios. La cultura adquiere profundos caracteres sociales.

El pan es pues, el "otro". El "otro" está también revestido de los caracteres de lo cotidiano: el otro es lo asiduo, lo cercano. Pero puede darse también, día tras día, la ausencia del otro, el silencio en torno a un hombre, la falta de amistad, las diversas formas de la indiferencia y del odio. Entonces hace su aparición lo cotidiano como soledad y aislamiento, y la muerte cotidiana cobra la forma de ruptura.

Se constituye de este modo el pan en estrecha relación con otro sector de la vida humana: el sector de las relaciones sociales, de la comunidad. El pan construye la comunidad. De modo que a la imagen simbólica del pan es integrada otra dimensión de la historia humana: la social.

De este modo una compleja trama de realidad es sugerida por la imagen del pequeño pan que manejamos cotidianamente. La inmensa masa de espacio y tiempo, el cosmos y la historia de la humanidad hecha de trabajo y desocupación, de saciedad y hambre, de reposo y desasosiego, de saber e ignorancia, de soledad y amistad, de amor y de odio, vivido todo ello en la insistencia del día que sigue a otro día, es lo que se perfila detrás del símbolo del pan.

II. — LA ESENCIA DE LO COTIDIANO

1. *La repetición de lo idéntico*

Con lo dicho hasta aquí no hemos alcanzado a percibir, todavía, la esencia de lo cotidiano.

Cotidiano es aquello que acontece dentro del día, encerrado dentro de la "heméra"; lo que sucede en el "hoy" - sémeron.

Bajo esta perspectiva aparece lo cotidiano significando un contenido limitado, delimitado por el "día". El día de hoy, que es constitutivo de lo cotidiano, es una porción de tiempo individual y, hasta cierto punto, prescindente de los demás días, del ayer y del mañana. Es así que lo cotidiano se presenta como el "hoy", como el vivir "al día", cada día de por sí; se presenta fragmentado, dividido de los restantes días.

Cada día se configura como un comienzo y, pasado el transcurso de una cantidad de horas, como una conclusión. Es un todo cerrado en sí mismo, inconexo.

Pero, esta individualidad de cada uno de los días que constituyen lo cotidiano, no es una individualidad cualitativa. El día "cotidiano" no se constituye como día "único", antes por el contrario, en el curso de lo cotidiano ningún día se presenta con carácter original, destacándose de entre los otros. Lo cotidiano es un agregado de días, un sucederse y acumularse de días. Tiene una faz estrictamente cuantitativa: no hay algo que se destaque cualitativamente.

Cada día, que se suma a otro, no trae en realidad un comienzo nuevo, un comienzo de otra cosa, sino que trae sólo un "volver a comenzar" lo que ya ha acontecido en el día anterior; es típico de lo cotidiano que no hay un comienzo "primero" (en sentido cualitativo), sino sólo una sucesión de comienzos; ni acarrea tampoco, en alguno de sus días, una conclusión definitiva, sino que se despliega como un continuo concluir, un continuo acabarse de días. Es la sucesión de la muerte de los días.

Lo cotidiano se manifiesta —y aquí manifiesta su esencia— como la *repetición de lo mismo*. Es lo incesante, lo continuo, lo ininterrumpido de lo igual. Es la existencia, que se mantiene; se mantiene como existencia y a la vez como siempre idéntica. Bajo este punto de vista no solamente cada uno de los días individualmente considerados sino que también el conjunto, la sucesión ininterrumpida de los días que constituyen lo cotidiano, se presenta como un todo ocluido en sí mismo, que no rompe el nivel idéntico, que no se supera; nivel que no es, de sí, trascendido.

Lo cotidiano es, por consiguiente, el ritmo de lo igual; pero un ritmo cuyos puntos de apoyo dan siempre el mismo tono. Un ritmo que simplemente marca el tiempo, pero no entrega una melodía; o entrega siempre, repetidamente, la misma melodía. En lo

cotidiano, un día es igual a otro; siempre acontece lo mismo. Es lo regular, lo habitual, lo ordinario. Es pan "común".

Así pues, lo cotidiano es la repetición del vivir diario: del comer, del trabajo, de un mismo descanso. Puede ser la repetición de la ausencia de pan, del no comer, de la privación de trabajo, de la preocupación y desasosiego cotidianos. Puede ser la repetición diaria de la indigencia o de la opulencia. Lo que a ambas las constituye en su carácter de cotidianas, es que se repiten.

Lo cotidiano es también el aprender, el saber, el contemplar de cada día. Puede ser la imposibilidad constante de acceder al saber. Sabiduría e ignorancia se constituyen como cotidianas por su repetición diarias.

Lo mismo se ha de decir cuanto a la cotidiana relación con el "otro". Es cotidiana la relación con el otro, que cada día está en nuestra casa, en nuestro trabajo; aquel con quien siempre damos. Y también puede resultar cotidiana la ausencia del otro, la soledad de los días que se suceden, el hecho de que "nunca nadie venga".

Cotidiano resulta todo esto, el trabajo, el descanso, la convivencia, el amor, en cuanto asumen la forma de lo repetido, de lo igual. Cotidianas resultan la desposesión, la carencia de trabajo, etc., en cuanto asumen la forma de lo repetido; en este caso es lo cotidiano como una repetición de la "nada". Pero, como indicaremos, también en el otro caso, lo cotidiano que se da como la repetición del comer, del trabajar, del poseer, del saber puede recaer en la repetición de lo insignificante y de la nada.

2. *El sentimiento de lo cotidiano*

Cotidiano es la repetición de lo mismo, de lo habitual. A nivel psicológico ha de ser traducido como un sentimiento de lo monótono, o sea, como un sentimiento de hastío, de fastidio; se impone como un cansancio, un desgaste vital. En efecto, puede uno decir, sin duda, que lo cotidiano implica una cierta "complacencia en lo habitual"⁴. Pero es una complacencia que, dado el ritmo de repetición de lo idéntico, involucrado por lo cotidiano, se

⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de cult. econ., 1951, pág. 426.

torna "saciedad", "hartura". En base al ritmo unísono, invariable, uniforme y monótono de la existencia se origina el sentimiento de tedio. La forma típica de lo cotidiano es entonces el aburrimiento. Lo repetido, lo siempre igual se torna saturante. Aquí los conceptos que a primera vista parecerían expresar un sentimiento positivo, de plenitud (complacencia, satisfacción, saciedad, hartura, etc.) se tornan todo lo contrario: la saciedad de lo siempre repetido se torna insatisfacción, la hartura se torna vacío; la complacencia una profunda displicencia.

De modo que ya no tiene gusto la vida; es un pan repetido, que ha causado. No se puede gustar, *sapere*: es típico de lo cotidiano que se pierde la "sapientia" en cuanto gusto por la vida, es decir, en cuanto captación afectiva del sentido de las cosas y de los acontecimientos. De este modo, la forma cotidiana de la existencia se caracteriza por el hecho de que en ella "nada sorprende". Lo cotidiano consiste en esa pérdida de la capacidad de sorpresa, en esa incapacidad de sorprender a la vida, es decir, aquello nuevo, inesperado que se oculta detrás de la monotonía de los días que se repiten. Las cosas dejan de maravillar. La fe cristiana es aquella actitud interior que capta los "mirabilia Dei", esto es, los acontecimientos admirables dados en la historia humana a partir de la intervención divina; bajo este aspecto el sentimiento de lo cotidiano es totalmente contrario a la fe; para él, nada resulta "mirabile". El sentimiento de admiración cede ante un sentimiento de profunda decepción; la vida se torna ámbito de lo ilusorio, o sea, del engaño. Ella amenaza traicionar y traiciona de hecho. De este modo se torna existencia no "festejada"; se pierde el sentido festivo, esto es, el sentido litúrgico de la vida.

Es posible, desde luego, que el embargado por este sentimiento de la cotidianidad introduzca todas las estructuras formales de la fiesta en su existencia: el danzar, el cantar, el reunirse, el comer y beber, el vestirse de "domingo", etc. Pero la fiesta nacida de este sentimiento tedioso conserva sólo la máscara de lo festivo, su estructura puramente formal; el festejar, en ellas, se torna parodia, o sea, burla y despecho por la vida que no ofrece sentido; de modo que se torna una denuncia del contrasentido (se grita y se canta el absurdo). La existencia cotidiana puede llegar así hasta asumir formas litúrgicas y aun proféticas; puede valerse de las formas e instrumentos de la fiesta y denunciar la vida; pero, mientras el profeta bíblico anuncia, a raíz del desastre y de la muerte, que la vida ha de hacer su epifanía definitiva y que el "sentido" de la historia

será proclamado por una Palabra última, aún no pronunciada con toda claridad, por el contrario, aquel que traduce el tedio de la existencia en fiesta, quiere denunciar, definitivamente, que no hay sentido, epifanía ni Palabra alguna por decir; todo está revelado, y lo revelado es decepcionante; lo cotidiano es traducido a un ritmo de fiesta que no es más que ritmo de desesperación, por verse envuelto en el círculo de lo cotidiano, de lo igual, de las mismas palabras y de siempre idénticas apariciones.

La vida de esta forma se torna banal y, por consiguiente, superficial. Lo cotidiano es sinónimo de superficial; es la vida sin raíces, no arraigada; el disgusto de vivir. Toda la tentativa de la vida se lanza no en profundidad, sino en extensión sobre la superficie. Esa extensión hacia la superficie, que no va hacia el fondo, asume las formas de la dispersión, de la disipación. La disipación se expresa como un constante ir a la caza de cosas nuevas; pero todas las cosas nuevas recaen en un fondo psíquico que no capta o que destruye su profunda novedad y originalidad. De modo que lo cotidiano es precisamente aquella forma de existencia donde no aparece nada nuevo; es el ámbito de la repetición de lo igual, de lo no-diferente; por eso la "in-diferencia" es el tono psíquico del sentimiento de lo cotidiano. Por ello quien está dominado por el sentimiento de lo cotidiano presenta las características de lo viejo, del envejecer. No se renueva; nada nuevo reclama su tensión vital; el tono vital se hace descendente, decae; agobiado por lo cotidiano, asume formas decadentes; es típico de la cotidianidad la falta de "entusiasmo", de empuje, de dinamismo y energía vital: no hay un "daimon" o un "espíritu" que inspire nada nuevo.

3. *El rescate de lo cotidiano*

Si esto es lo cotidiano enfrenta él un dilema. Lo cotidiano está destinado a morir o a rescatarse.

Dado lo cotidiano en esa especie de término medio, en que la vida decae de sus energías y asume formas débiles, dada la "mediocridad" vital de lo cotidiano, este tiende, de sí, a hacer decaer. Se impone como sucesiva pérdida de energías y, por consiguiente, como peregrinación diaria hacia la muerte, pues trae consigo la dimensión del cansancio, del hastío, del desfallecimiento.

Lo cotidiano impone una tendencia a la muerte, o sea, quien está oprimido por lo cotidiano llega a un punto en que "quiere morir".

Pues el ritmo de lo igual ahoga, angustia. Y la angustia impulsa a salir de ella, a toda costa; de modo que, en todo caso, "es mejor acabar". Se llega, pues a querer acabar, a querer la muerte, a ansiar liberarse en la nada, en aquella aniquilación que rompa de una vez el círculo de repetición de lo idéntico.

O bien busca, lo cotidiano, ser rescatado. Para ello, tiene que salir de sí mismo, tiene que dejar de ser, en algún aspecto al menos, cotidiano.

Ahora bien, siendo lo cotidiano lo repetición de lo igual, de lo no diferente, se rescata únicamente por un acceso a lo "diferente", a lo "nuevo". Así se renueva.

Esto equivale a decir que su rescate está en su *transformación*, en el cambio. Empleamos aquí un lenguaje eucarístico, con el cual queremos ya sugerir una conexión del sacramento del pan con lo cotidiano.

Lo cotidiano es precisamente, aquello que no se transforma, aquello que guarda siempre una forma igual. Necesita, pues, "pasar" a otra cosa; requiere "cesar", dejar de ser lo que es, en algún modo, para transmutarse y convertirse "in melius". Por supuesto que esta transformación de lo cotidiano, que requiere que éste "cese" de algún modo, en sus cotidianidad, no implica una aniquilación, sino su "transfiguración".

Para describir el rescate de lo cotidiano podemos valernos de otro lenguaje eucarístico, el lenguaje de la "participación". La existencia cotidiana, para ser rescatada, requiere participar (comer) de un nivel cualitativamente diferente y superior, que introduzca en sí misma una nueva dimensión. Ha de alimentarse de un pan "supersubstancial" en el que lo cotidiano pueda trascender su nivel mediocre y la historia humana pueda salir de su intrascendencia e insignificancia. Pan, o sea, "vida", "nueva vida", "Vida espiritual", en el que la "sarx", la debilidad cotidiana pueda "convertirse". De modo que el tiempo cotidiano o bien pierda radical y definitivamente su carácter de tiempo, concentrándose en un "momento eterno", en torno a la plenitud de lo "nuevo", o bien, por lo menos, al permanecer aún en el tiempo, adquiera un carácter "progresivo", en que lo cotidiano quede constituido como "pro-gressus", paso hacia adelante, tránsito hacia la Novedad.

Ahora bien, el tiempo cotidiano no es una forma vacía, sino una realidad constituida por el trabajo diario, el esfuerzo de la cultura y del saber, el desarrollo de las relaciones dentro de la comunidad. Es por consiguiente esta realidad humana la que ha de someterse a una transformación, a una conversión, si quiere ser rescatada de la temporalidad cotidiana que la envuelve o encierra. El rescate de lo cotidiano equivale pues a un proceso de transformación del mundo, de la humanidad, de la actividad humana.

4. *Lo cotidiano como espacio celebratorio*

El rescate de lo cotidiano puede ser descrito desde otras categorías.

Lo cotidiano, esto es, aquella dimensión en que la existencia se da como un sucederse de acontecimientos a través de los cuales siempre acontece lo mismo, es liberado con la introducción, en el tiempo humano, de un Acontecimiento único, original. Con la aparición de "un día", de un "hoy" que no sea como los restantes días, sino que resulte ser "el día". Acontecimiento que introduzca realmente, en la existencia humana, la "novedad" y se constituya así en conocimiento, en día, es "hoy", originante, perpetuo, eterno, en día "nuevo" que, reactualizándose en la sucesión de lo cotidiano, haga trascenderlo de su nivel de repetición de lo idéntico.

Tal acontecimiento puede darse en el pasado; ello posibilita a lo cotidiano, que lo prosigue, constituirse como espacio y tiempo de "anámnesis". La existencia cotidiana renace así como lugar del "recuerdo", de la "memoria". De modo que el vivir se da como un "recordar", el presente de cada día, como un "re-vivir" el pasado, como "renovación" esto es, constante introducción, en la sucesión de los días de la Novedad que ya hizo su irrupción.

Tal acontecimiento puede darse también en el futuro. Habiendo acontecido en el pasado, se coronará en el futuro, en el último día: "in novissimo die". Lo cotidiano se configura entonces como "fantasía anticipante" del futuro.

Desde ambas perspectivas, desde ambos polos, pasado y futuro, se introduce un acontecimiento que permite a lo cotidiano tornarse tiempo de celebración; y es entonces que lo cotidiano es redimido, cuando el hombre convierte su existencia diaria en espacio celebra-

torio, es decir, en espacio festivo, dominical: el tiempo se torna lugar de “inauguración” de la vida y de “anticipación” de su plenitud; la historia humana se realiza como conmemoración y anuncio, es decir, como conversión de la conciencia hacia un sentido, acontecido y que ha de acontecer y, por eso, que ya acontece. De este modo, la vida hace lugar a la fiesta auténtica y se torna fiesta. La introducción de la fiesta rompe el ritmo de los días idénticos, de lo cotidiano. La existencia cotidiana es rescatada cuando se le hace posible tornarse existencia “celebrante”.

La celebración implica dos momentos interiores simultáneos. Celebrar equivale, en primer lugar, a aclamar aquel acontecimiento a partir del cual se ha introducido la novedad en la historia humana; la celebración “destaca”, es decir, separa “un día”, “el día”, como superior, del resto de los días, dados como repetición de lo idéntico; así “ensalza”, magnifica y alaba. La existencia se torna espacio de “admiración”, espacio maravillado y laudatario.

En segundo lugar, celebrar implica un momento de “apropiación” del acontecimiento —pasado o futuro— en el presente celebratorio. Al celebrar se reactualiza (se “repite”, pero ahora hay algo perennemente nuevo para repetir) o se anticipa el acontecimiento original y así se lo apropia. Apropiárselo es participarlo, comerlo. El acontecimiento original —el de la Pascua— puede expresarse en la imagen del “pan descendido del cielo” que es comido en la celebración cotidiana.

Celebrar es equivalente a “bendecir”. Es bendecir —dar gracias, aclamar, festejar— la aparición de la Novedad a través de un acontecimiento inaugurante y epifánico; es “ser bendecido”, apropiarse los frutos de la bendición. De este modo la existencia cotidiana pasa de ser existencia “maldita”, tierra de maldición, que no da frutos, que no ofrece pan, el pan “verdadero” no el pan ilusorio, el pan definitivo y no el pan que pasa — a tierra bendita, o sea bendecida y bendiciente: fecunda, viviente, vitalizante y por consiguiente laudatoria.

III. — LA EUCARISTIA, SACRAMENTO DE LO COTIDIANO

1. *El acontecimiento original y su celebración cotidiana.*

El acontecimiento que aporta *la novedad* original y suprema es la Encarnación, que culmina en la Pascua, la muerte y resurrección

de Cristo. A partir de ese acontecimiento la existencia cotidiana rompe el cerco de lo igual y es rescatada de *su in-diferencia*.

Cristo, Verbo encarnado, muerto y resucitado es la "Palabra", el "Pan descendido"; en base a esa Palabra, la existencia cotidiana comienza ya a poseer un sentido definitivo y es así rescatada de su insignificancia. En torno a ese Pan, la indefinida serie de los días se torna banquete y fiesta.

Encarnación y Pascua constituyen el Misterio proclamado, la Buena Nueva anunciada; anuncio que invita a la alegría y a convertir el tedio cotidiano en celebración.

Esta conversión de lo cotidiano ha de ser realizada a través de la historia, a medida que avanza los días. Encarnación y Pascua de Cristo, en efecto, se dan como "principio" y han de ser continuamente apropiadas por la existencia cotidiana; se dan universalmente, abarcando todo tiempo y espacio; no se dan, de sí, en la forma de lo cotidiano, antes, por el contrario, en la forma del "día único", irreplicable, aunque apropiable.

Son realizadas en lo cotidiano, en los múltiples espacios y tiempos, a través de la conciencia del hombre que vive lo cotidiano desde la fe, la esperanza y la caridad y a través de la expresión eclesial, visible y testimoniante, de esa fe, esperanza y amor. Es concretamente realizada la novedad pascual, *hic et nunc*, en la Iglesia local, que se reúne en torno al pan eucarístico; Eucaristía que alimenta y construye la Iglesia local.

Así, pues, el vivir cotidiano, implantado en la interioridad teológica, se torna espacio y tiempo interior de celebración, de anámnese y anticipación. La Iglesia, o sea el hombre, asume la vida festivamente a través de esas virtudes teológicas. La vida de cada día se da ahora como renovación; ahora se puede creer que la vida vence a la muerte, se lo puede esperar; ahora se puede amar, sabiendo que tiene cabida un amor que es más fuerte que la muerte.

La Eucaristía se da como expresión de esa vida cotidiana convertida en espacio celebratorio, y, a la vez, como exigencia y dinamismo que impulsa a la continua celebración. El signo eucarístico es signo de celebración; la gracia eucarística se ordena a mantener viva la celebración cotidiana de la existencia convertida, por el Bautismo, en espacio litúrgico, en tiempo sagrado, en Templo que aloja al Espíritu.

Queda así constituida la Eucaristía como culmen de la existencia eclesial, que es existencia celebrante. Sacramento de lo cotidiano, ella celebra que el Acontecimiento primordial, la novedad introducida por la Encarnación y la Pascua, se establecen en la vida cotidiana del hombre.

Esto tiene diversos aspectos.

2. *Sacramento de la transformación del mundo*

La Eucaristía celebra que Cristo ya ha venido, que ya ha resucitado y está por consiguiente activamente presente en el mundo; Cristo, retornado al Padre por su Ascensión, ha permanecido no obstante presente en su Espíritu y en el símbolo del pan eucarístico. Celebra, pues, la Eucaristía el hecho de que ya ha sido introducido en el tiempo uniforme, en lo igual de lo cotidiano un principio de transformación y transfiguración. El pan “celestes”, el pan “que ha de ser entendido espiritualmente” ya ha descendido, de modo que la “sax” puede participar de lo que no perece y gustar el nuevo sabor de las cosas.

Significa, pues, este sacramento, celebratoriamente, que el tiempo cotidiano, el tiempo uniforme, en el que nada era nuevo y estaba por consiguiente dominado por el tedio, ya ha sido superado y trascendido; que el tiempo cotidiano, como repetición de lo idéntico siempre detenido cualitativamente y encerrado en sí mismo, se ha tornado “reversible” hacia un Acontecimiento pasado absolutamente “original”, “prospectivo” de un Acontecimiento escatológico, que lo embarga festivamente; que se ha tornado “progresivo”: ha dado el tiempo, principalmente, un salto hacia lo “diferente”, hacia la Novedad pascual escatológica y sólo le resta la tarea —tarea ardua por otra parte— de caminar cotidianamente hacia esa novedad que ya, radicalmente, se ha apropiado.

La Eucaristía significa por lo tanto, ritualmente, que la existencia cotidiana está llamada a ser transformada; que su transformación está en vías de realización y que dicha transformación no será “detenida”, sino coronada, consumada. Esa existencia, toda la realidad que ella implica, está llamada a convertirse finalmente en Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

Esto significa el pan eucarístico. Pan que, con todas sus conexiones e implicaciones simbólicas, es asumido y trascendido en la celebración eucarística y así incorporado con su significación “natural” o “temporal” a un sentido pascual, nuevo y global.

Lo que es asumido por el sacramento eucarístico es la significación natural y espontánea del pan. Pan que, como decíamos, está en relación con el trabajo humano, con el sustento y el descanso del hombre, con la "palabra" y la relación al "otro"; pan que, en definitiva, significa la inmensa y cotidiana transformación que se opera en las cosas del mundo para dar lugar al hombre; en la persona humana para dar lugar al "otro"; o sea, a la comunidad; en la comunidad para dar lugar en sí misma a Cristo recapitulador. Transformación de la tierra, mediante el trabajo, en pan; del pan en vida humana; de la vida en "palabra", esto es, en un sentido que, como el pan, busca ser asimilado por la conciencia del hombre que vive históricamente; pan material que se parte con el otro (se comparte) y pan de la palabra que se expresa al otro, el cual se constituye así en aquel en quien en definitiva nos transformamos por el amor. Transformación ésta constitutiva de lo cotidiano, que es rescatada de la última amenaza de la monotonía cotidiana al adquirir su sentido definitivo en el último "paso" de la comunidad humana a "Cuerpo del Señor": en ese paso la comunidad queda incorporada, asimilada a la Divinidad, y cada hombre, cada "miembro" descubre al otro, al hermano, en su extensión católica, en su perennidad y en su profundidad de imagen de Dios. Dios, y en Dios el hombre y el mundo, constituyen la profundidad inabarcable, inagotable, y, por eso, la gran Novedad que rescata a lo cotidiano de su indiferencia. En ese "paso" queda el mundo consagrado, dedicado a lo Nuevo. "Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a ese fin... A todos les libera para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios. El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe, en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial"⁵. El texto conciliar tiene evidentes matices de Teilhard de Chardin, quien escribía: "Ya que hoy, yo, tu sacerdote, no tengo, Señor, ni pan ni vino ni altar, extenderé mis manos sobre la totalidad del Universo y tomaré su inmensidad como materia de

⁵ Conc. Vat. II, *Const. past. Gaudium et Spes*, n. 38.

mi sacrificio. El círculo infinito de las cosas, ¿no es acaso la Hostia definitiva que quieres transformar? El crisol efervescente en el que se mezclan e hierven las actividades de toda substancia viviente y cósmica, no es el cáliz doloroso que Tú quieres santificar?... Que se repita también hoy, y mañana y siempre, hasta que no esté totalmente cumplida la transformación, la divina palabra: "Este es mi Cuerpo"⁶.

3. *Sacramento de la muerte cotidiana*

La Eucaristía significa que el misterio de la Encarnación y Pascua de Cristo es participado todavía en el tiempo cotidiano, asumiendo, por lo tanto, la figura del tiempo. Simboliza este sacramento que Cristo ya ha venido y resucitado pero también que El debe todavía retornar, que la Parusia no ha tenido aún lugar. Signo de anticipación escatológica, no es sin embargo la Eucaristía el banquete escatológico; anuncia, hasta que el Señor retorne, su muerte. Indica, por consiguiente, la presencia y persistencia del tiempo.

La comunidad cristiana celebra de este modo, en la Eucaristía, que la Encarnación y la Pascua han introducido ya su novedad en la historia, como principio de transformación real del mundo y de superación del tiempo; anuncia, no obstante, que la existencia cristiana ha de asumir aún la forma temporal, que dicha existencia está aún bajo la forma del tiempo, es decir, bajo la ley de la imperfección, del límite y de la muerte.

Recuerda la Eucaristía que el Verbo se ha encarnado en lo cotidiano y que sus discípulos han de asumir, estando aún en el tiempo, la forma de lo cotidiano.

La celebración eucarística es participación del acontecimiento original de la Pascua; la novedad pascual, el pasar de la muerte a

⁶ Teilhard de Chardin, *Le Prêtre*, 1918. Sobre el tema de este apartado puede verse: Férét H. M., *Messe et eschatologie*, en *La Maison-Dieu*, 24 (1950), pp. 46-62; Scheffczyk, L., *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, en *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, hg. v. M. Schmaus, München, 1960, pp. 156-178; Smulders P., *La vision de Teilhard de Chardin: Essai de réflexion théologique*, París, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 254-268; Masi R., *Teologia delle realtà materiali alla luce del misterio eucaristico*, en *Studi eucaristici. Atti della settimana internazionale di alti studi teologici e storici. Orvieto 21-26 Sett. 1964*; Orvieto, 1966; págs. 173-200 De Baciocchi J., *La doctrine eucharistique du Concile Vatican II*, en *Parole et pain*, n. 21, 1967, pp. 269-284.

la vida se introduce realmente en lo cotidiano convertido en ámbito celebratorio que se apropia la nueva vida. Pero a la vez, la novedad pascual, la nueva dimensión de la vida está amenazada por lo cotidiano, en tanto tendencia de la vida al decaimiento vital, a la muerte.

La nueva dimensión de la vida introducida por la Pascua de Cristo rescata lo cotidiano pero asumiéndolo. De este modo la nueva vida, la "vida pneumática, espiritual", se torna vida expuesta, a la vez puesta y amenazada.

La Eucaristía se inscribe en el orden sacramental como aquel sacramento ordenado a mantener una vida pascual puesta en riesgo por lo cotidiano, o sea, expuesta a recaer en la repetición de lo viejo y a hacer retornar al hombre a su antigua condición. Sacramento de una vida que ha de ser cotidianamente rescatada de lo cotidiano.

4. *Sacramento de la peregrinación*

En correspondencia con su función asume la Eucaristía la forma ritual del pan, del alimento que se come diariamente; asume la forma simbólica del "viaticum" que alimenta en la peregrinación cotidiana.

La introducción de la novedad pascual hace, en efecto, que lo cotidiano se transforme de tiempo errante en tiempo peregrino. Tiempo errante, es decir, que giraba sobre sí mismo, sobre lo mismo, sin obtención de lo nuevo; tiempo peregrino, esto es, tiempo "encaminado". La Eucaristía es pan del caminante.

Es en esta perspectiva que, mientras en el Bautismo se ve el símbolo de aquel acto por el que el hombre es iniciado en la participación de la nueva vida pascual —generatio— y, en la Confirmación el signo de quien llega a la madurez de la vida en Cristo —perfectio—, por el contrario, la Eucaristía es considerada como el símbolo ritual de la "conservación" de la nueva vida adquirida en el Bautismo y madurada en la Confirmación⁷.

La función de la Eucaristía, en la vida cristiana es la *conservación*, el mantenimiento de lo nuevo. Esto tiene evidentemente un carácter cotidiano: mientras que el "nacer" es de un día, y el acceso

⁷ Cfr. S. Tomás, III, 65, 1; 73, 1, corp. et ad lm.

a la madurez se ubica en un determinado momento de la vida, en cambio es cotidiana la tarea de comer y alimentarse, ya que es cotidiano el agotamiento de la vida, el gasto de energías, el descenso del tono vital, la debilidad, la "proximitas mortis".

Habrà que cuidar de no dar a la función conservadora de la Eucaristía una interpretación minimista. El concepto de "conservarse" no ha de ser traducido a la idea de mantenerse en un mínimo vital, débil, pero que, al fin de cuentas, se mantiene. Cuando se quiera captar la intención profunda de este sacramento, habrá que evitar dejarse arrastrar inconscientemente por la imagen de una comunión frecuente, entendida como yuxtaposición rutinaria de actos que, cada día, impidieran que se cortara el débil hilo del que depende nuestra vida espiritual o que, automáticamente, aumentaran cuantitativamente la gracia: esto significaría degradarlo a una forma de cotidianidad, de repetición no vivida e indiferente de lo mismo, que es precisamente aquello de lo que quiere rescatar.

La profunda intención de la Eucaristía consiste en mantener un tono vital (pascual) alto, en estado de salud, de fuerte salud. Como dice S. Tomás la Eucaristía está destinada a mantener no solamente la vida, una vida latente, retenida, sino la *virtus*⁸, esto es, el dinamismo vital, actualizándolo. El nivel preciso en que se ubica el efecto de la Eucaristía es el del "acto", no simplemente el del hábito. Busca que el sujeto actúe, que prorrumpe en acto. Según suele decirse intenta aportar un cierto "fervor", un cierto bullir de la vida, un "actuarse" de la vida para que no quede retenida en potencias dormidas, puramente latentes y quietas. El fervor es un cierto rebosar, desbordar vida.

De aquí que el concepto de "conservación" haya de ser traducido a este otro: el de "progresión", esto es, al clásico concepto de "augmentum gratiae", que es una sucesiva y creciente radicación en la vida cristiana y una siempre más intensa actualización de la misma. La Eucaristía recuerda así que la vida cristiana tiene un carácter evolutivo, escatológico, e impone acometerla cotidianamente como un "comienzo", como reviviscencia pascual, esto es, como cotidiana vivencia de la Novedad, que por ser Novedad perenne es inagotable y se ofrece como realidad que ha de ser descubierta cotidiana y progresivamente.

⁸ Cfr. S. Tomás, III, 65, 1.

Otras fórmulas con las que la tradición teológica describe los efectos de la Eucaristía están en conexión con este motivo de la “conservación” de la vida cristiana, entendiendo esa conservación como renovación cotidiana de la vida con el vigor del comienzo, como mantenimiento de la madurez y de cierto confort espiritual.

La conservación, el mantenimiento de la tensión vital es realizado a través de una “fortificación”, o sea, de una especie de aumento y reserva de energías vitales; de allí que el lenguaje eucarístico use estas fórmulas: “roborat spiritualem vitam hominis”⁹; o bien “confirmat”¹⁰; el concepto de “confortar”¹¹ puede significar esto mismo: mantiene un bienestar vital.

Pues conserva, por eso la Eucaristía “preserva”; aquí se ubica este sacramento entendido como medicina y antídoto: “per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tamquam spiritualis cibus et spiritualis medicina”¹²; al fortalecer, al acumular energías, preserva de la enfermedad y de la debilidad. Desde el punto de vista de una psicología de la vida cristiana y, concretamente, de la vida cotidiana, se debería revisar y reformular la conexión de la Eucaristía con lo que S. Tomás llama la “labilitas”¹³, esa especie de tendencia a “declinar” que trae la sucesión diaria; también con la “tuitio”¹⁴ poniéndola en relación con el aspecto de “tentación” cotidiana y de “insecuritas”, es decir, aquella duda y angustia que tornan la vida cristiana incierta y ausente de sentido; finalmente con el infantilismo que amenaza la vida cristiana: si la Confirmación es el sacramento de la madurez cristiana y la Eucaristía está ordenada a conservar esa madurez, ésta debería ser reflexionada como sacramento que preserva de retornar a una infancia espiritual, entendida como inmadurez.

Si el sujeto pierde energías —y las pierde, pues lo cotidiano trae de sí una pérdida, un desgaste de energías— la Eucaristía, según se expresa nuestro lenguaje tradicional, restituye, reconforta, restaura¹⁵. Con ocasión de este tipo de lenguaje habría también que refor-

⁹ S. Tomás, III, 79, 6.

¹⁰ S. Tomás, ib.

¹¹ Conc. Trident. Sess. XIII, *Decr. de ssma. Eucharistia*, cap. 8, DB. 875, 882.

¹² S. Tomás, III, 79, 6; Cfr. Conc. Trid. loc. cit. 875.

¹³ Cfr. III, 65, 1.

¹⁴ S. Tomás, III, 74, 1.

¹⁵ Cfr. Conc. Trid. loc. cit. DB. 822, 875; S. Tomás, III, 79, 4.

mular la conexión de este sacramento con lo que la teología espiritual ha llamado la "tibiaza"; esa tibiaza que es, sin duda, uno de los aspectos más característicos de lo cotidiano.

Una vida que se conserva en su madurez, que mantiene su dinamismo y una progresividad continua, que supera la dejadez diaria encuentra su coronamiento, indudablemente, en un gozo interior. Las fórmulas clásicas expresan que la Eucaristía está destinada a suscitar en el que la recibe un deleite y una satisfacción; deleita y sacia; su efecto consiste en una "laetitia spiritualis"¹⁶.

También estas fórmulas deberían ser repensadas y puestas en relación con el concreto sentimiento de la vida que poseemos en la actualidad. Es indudable que el hombre está penetrado en gran parte por una forma de sentir burguesa. Entre los aspectos que ello implica, relacionados por otra parte con el sentimiento "cotidiano" de la existencia, están la inseguridad, la saciedad y la insatisfacción. Los tres aspectos parecen estar ligados con una escasa capacidad de encontrar y poseer la verdad, el sentido de las cosas y de la existencia individual y colectiva. La inseguridad, como incapacidad de radicar la verdad en la subjetividad y, por tanto, en la afectividad profunda; la verdad nos afecta desconfiadamente. La saciedad, como fin de un proceso en que se ha agotado rápidamente la única verdad aceptable, o sea, la verdad cierta y constatable, segura, y, por consiguiente, delimitada, amputada y reducida: como ser, la pequeña verdad de la profesión, del futuro individual intratemporal; proceso concluido consecuentemente en la insatisfacción de un espíritu al que se han puesto límites y que acaba encontrando viejo, muy sabido, sin novedad, sin imprevistos siquiera, su propio "proyecto" vital y su "entorno" mundano profundamente empedregado.

En este contexto la Eucaristía parece ser un llamado y una presencia activa de Cristo en orden a despertar en el hombre la conciencia de lo ilimitado de la Verdad y el sabor de un sentido al que no se le pueden poner fronteras. Un llamado a vivir la "Palabra" desde una connaturalidad afectiva que suscite una entrega confiada, imposible de controlar, hacia lo Inconstatable. Una persuasión de que no dominamos la Verdad sino que ella se va apoderando progresivamente de nosotros. Una invitación a presentir constantemente el ámbito del Misterio y a suscitar correspondientemente una capacidad de sorpresa, de admiración, esto es, un apasionamiento por la vida cuyo sentido es anunciado y cotidianamente reinterpretado.

¹⁶ S. Tomás, III, 74, 5; cf. 73,6.

tado por la Palabra. Así sería efectivamente este sacramento una contribución a nuestra "laetitia spiritualis", a una satisfacción real por poseer aquello que nunca acabará de ser totalmente descubierto y poseído y que, por consiguiente, no producirá tedio y hartura.

5. *Sacramento de apetencia espiritual*

La Eucaristía, como venimos diciendo, conserva la vida espiritual del individuo. Hay que evitar, no obstante, una visión unilateralmente espiritualista o individualista de la incidencia de este sacramento sobre el hombre.

La Eucaristía conserva en su nivel pascual al alma y al cuerpo, al hombre entero. Solamente entendiéndola en toda su amplitud reproduciríamos aquí la fórmula que describe a este sacramento como "cibus animae", que, por prestarse a equívoco, preferiríamos fuera suprimida de la predicación y la catequesis.

La Eucaristía conserva la vida del cuerpo. Esto no puede entenderse, desde luego, en el sentido que impediría al hombre morir; tampoco en el sentido de que depositara en el cuerpo humano algo que luego le hiciera resucitar. No obstante la Eucaristía, como lo indica el tema patrístico y litúrgico, ha de ser vivida y pensada en relación al cuerpo.

Pensamos que esta relación se establece no sólo en orden a la resurrección escatológica del cuerpo, como si dicha resurrección estuviera totalmente desconectada del proceso temporal de la vida cristiana, sino también en orden a la etapa temporal y mortal del hombre, que prepara su resurrección final.

Esta incidencia de la Eucaristía en el cuerpo se verifica, pensamos, por mediación del espíritu humano. Alimentando un espíritu, que está encarnado, la Eucaristía incide en la dimensión corpórea de ese espíritu. Concretamente ello se verifica a través de una profundización que va realizando la conciencia humana de su propia encarnación corpórea; concientización evidentemente iluminada desde el nivel de la fe y de la gracia sacramental correspondiente. Se lleva así a cabo una autocomprensión del propio cuerpo que implica un aspecto unitivo, esto es, de más profundo arraigue del espíritu en el cuerpo y por consiguiente de mayor vitalización del cuerpo. También, para explicitar un aspecto que juzgamos de importancia, pen-

samos que la gracia eucarística está llamada a operar e intensificar una siempre mayor *apetencia* y amor del espíritu hacia el orden corpóreo; apetencia que puede ser tematizada en alguna forma por la conciencia pero que, radicalmente, se ubica en un nivel profundo, “preconsciente” o “supraconsciente”, del espíritu¹⁷. Esta apetencia, esta “voluntad del propio cuerpo” es unitiva, salvadora y vivificante del cuerpo.

Es a través de esta autocomprensión y voluntad del propio cuerpo que la gracia eucarística incide en él. En orden a la resurrección ello significa concebirla como un ejercicio y tarea del mismo hombre, del espíritu humano que, desde su comprensión y apetencia, retoma su cuerpo, uniéndoselo, encarnándose en él definitiva y plenamente.

Esta incidencia de la Eucaristía en el cuerpo se verifica ya ahora, “mientras peregrinamos en el cuerpo”; fórmula ésta de corte dualista, que ha de ser corregida por la idea que peregrinamos “hacia nuestro cuerpo”. En cierto modo “fuera del cuerpo”, esto es, divididos por diversas formas de muerte y separación, nuestro dinamismo espiritual se encamina hacia una más profunda unidad y recíproca transparencia entre cuerpo y espíritu, hacia aquella forma de existencia en la que el espíritu pueda retener su propia encarnación.

Podemos añadir que ya ahora el espíritu humano busca y se esfuerza por enraizar más su propia encarnación corpórea, ensayando, con formas todavía lejanas tal vez pero anticipantes, la resurrección final. Hemos de decir, por lo menos, que la gracia eucarística está ordenada a que el espíritu, a través de esta historia temporal, haga la profunda experiencia de su cuerpo y ahonde, aun a través de las mismas formas de angustia mortal, la apetencia hacia su carne. Bajo esta perspectiva la muerte es, posiblemente, la última y más honda experiencia temporal del cuerpo, a través de su pérdida y de una intensificación al máximo del deseo y eficacia del espíritu en orden a la resurrección. Dar, entregar para recobrar: la muerte se torna así en experiencia mística de la vida.

No está de más agregar, para que el tema no quede simplemente implícito, que el concepto de “cuerpo” va más allá de lo que sugiere la simple individualidad corpórea; va también más allá de la idea de “substancia corpórea”. A este concepto de “cuerpo” van anudados

¹⁷ Tomo las fórmulas de J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Desclée de Brouwer, 1967, págs. 50-52.

el cosmos material, el trabajo como acción del espíritu encarnado sobre el cosmos, y, por lo tanto, una cierta experiencia escatológica de los valores materiales temporales; también la comunicación de las conciencias a través de la expresión corpórea; la capacidad de una lectura simbólica del mundo material a través de una afinación de la captación de la estructura análoga de la realidad, es decir, de las profundas e invisibles “correspondencias” del orden corpóreo con el orden del espíritu humano y aun del Logos revelado.

Dentro de este contexto puede inscribirse la fórmula que califica a la Eucaristía de “cibus animae”, o de “pan espiritual”: “alma”, “espiritual”, lejos de excluir, incluyen aquí positivamente todo el orden corpóreo.



La Eucaristía actúa a nivel del amor, de la “caritas”, de la apetencia del hombre. Esto explica que este sacramento esté puesto en conexión con el amor al prójimo por toda la tradición cristiana. La Eucaristía conserva (fortalece, preserva, restaura, da una “laetitia”) en el nivel de la relación al “otro”. No es éste un tema que nos corresponde desarrollar. Sin embargo, a este respecto, queremos hacer tres breves observaciones.

La primera de ellas se refiere al carácter dinámico, expansivo, o sea, comunicativo y progresivo de esa “caridad” dada como efecto de la recepción de este sacramento. La Eucaristía construye la comunidad eclesial: no sólo ni principalmente porque en torno a ella se reúne visiblemente la asamblea cristiana, sino también porque reúne las conciencias, las intercomunica y mueve a salir al encuentro de nuevas conciencias a quienes se comunique la experiencia de la Buena Nueva, la experiencia de la “Palabra”, de la “Sapientia”, y a ahondar en común, a través de la historia, el sentido que hay que ir construyendo con una acción que exige ser decidida desde la caridad. Habría que releer y reflexionar aquí diversos textos del Concilio Vaticano II.

La Eucaristía se ordena a conservar y preservar la búsqueda y experiencia cristiana del “otro” realizada desde la caridad, lo cual implica poner en juego no solamente la afectividad, sino la eficacia; no sólo la palabra, sino también la acción; una acción que

busca actuar sobre el mundo, sobre la sociedad y la historia, para construir un Reino en que todos realicen la experiencia de la fraternidad. Esto presupone una vocación de martirio, una disposición a entregar la propia vida por Dios o por aquel que en esta tierra lo representa como "imagen": el hombre. Solamente por Dios o por el hombre (y ambas fórmulas coinciden profundamente) es lícito dar la propia vida, como indica nuestra fe; pero, como también dice nuestra fe, por Dios y por el hombre, se ha de dar la vida. Rehaciendo un amor que, en virtud de lo cotidiano, tiende a debilitarse, la Eucaristía busca mantenernos en una relación al otro que supera el orden de la simple justicia y se nos presenta como invitación a la entrega y al martirio. La gracia eucarística pone en nosotros esta vocación y exigencia y así nos enfrenta nuevamente a la muerte desde otro ángulo, pero con la misma intención: la de construir el "Cuerpo de Cristo" a través de la integración del orden corporal y cósmico en el centro espiritual de la conciencia, a través también de la integración de las conciencias intercomunicadas, recíprocamente dedicadas unas a otras, bajo Aquel que es Cabeza del Cuerpo.

LUCIO GERA

El Diálogo y la Verdad

Las reflexiones que presentamos tienen un doble origen: por una parte, el reciente e interesante artículo del P. Dubarle sobre la filosofía del diálogo¹, y, por otra, un prolongado estudio del "Proslogion" de San Anselmo, que nos hizo tomar paulatinamente conciencia de lo que podríamos llamar la estructura dialogal de su pensamiento. Ambas fuentes funcionaron en un principio aisladamente; sólo en un segundo momento decidimos confrontarlas, estimando fructuosa dicha tentativa en el ámbito del problema del diálogo, cuya profundización se está convirtiendo en tarea del pensamiento contemporáneo.

I. *Perspectiva de San Anselmo*

Comencemos por la inspiración *anselmiana* de nuestro trabajo². Ella nos enfrenta primeramente a un hombre en búsqueda. Búsqueda inquieta, apasionada, constante, casi desasosegada. ¿De qué?, ¿de quién?: de la Verdad —para Anselmo— de Dios. En estos breves trazos tenemos los elementos substanciales de nuestro autor: el *polo* principal al que tiende todo esfuerzo dialogal, y la *manera* de caminar a través de la interioridad, dialéctica incansable que sondea y utiliza los recursos vivos más profundos del espíritu.

¹ D. Dubarle, *Der Dialog und die Philosophie des Dialogs*, Internationale Dialog Zeitschrift (1968), Heft 1, pp. 3-14. Se trata de una revista recientemente aparecida bajo la dirección de K. Rahner y H. Vorgrimler.

² Las citas del *Proslogion* podrán ser verificadas en la edición de las "Obras completas" de San Anselmo de la BAC (1952), vol. I, que, a pesar de sus errores tipográficos, resulta cómoda y de fácil manejo. Demás está decir que, dada la índole personal de nuestro trabajo, limitaremos al máximo su aparato crítico. Aducir en detalle todos los textos que corroboran el pensamiento de Anselmo insumiría un estudio especial.

Si quisiéramos esquematizar diríamos que el diálogo oscila entre tres polos: la *Verdad* que, cual imán lejano y sin embargo cercano, hace sentir su atracción, obligando al espíritu a buscar en su dependencia; *uno mismo*, terreno del afán, de la investigación, de la lucha en la búsqueda; el *otro*, testigo y aporte para la propia reflexión. Y si siguiéramos esquematizando, agregaríamos, en lo que a la manera de proceder se refiere, que los recursos vivos puestos en práctica por el dialogante son sus *riquezas afectivas e intelectivas*, en ese preciso orden, en el respeto de sus caracteres propios y en su interacción febril: *insatisfacción* de la vida afectiva, afán de *claridad y exigencias de precisión* por parte del intelecto que no cesa de interrogarse a sí mismo, al otro y a la Verdad por la que se apasiona.

Pero ese esquematismo, en su yuxtaposición apretadamente analítica, dejaría oculta la vigorosa síntesis vital de todos esos elementos en la *experiencia* personal del hombre que busca. Convendrá, pues, proceder a partir de ella, para captarlos de manera más fiel a la realidad en su proceso vivo.

Quien se dispone a dialogar, es decir, a emprender un titánico esfuerzo en pos de la Verdad, entra en una tensión total de su espíritu que comienza por confesarse a sí mismo la *insatisfacción de su situación presente*.

Esa tensión tiene, en su momento *intelectual*, exigencias de rigor y precisión —no necesariamente de evidencia en el sentido moderno— que no cesan hasta que el pensamiento se traduzca en fórmulas, expresiones más o menos logradas de la realidad buscada.

El momento *afectivo*, que condicionaba desde el comienzo toda la marcha, se intensifica en ese instante. Su fin es hacer entrar nueva y más intensamente en escena la insatisfacción, hacerla viva y consciente a través del proceso y del progreso intelectual. En el seno de la verdad encontrada y de la fórmula que pretende traducirla, ella palpita como exigencia de *conversión*, y como tal *relativiza* el valor de lo obtenido y *dispone a seguir buscando* intelectualmente, *sin negar* el fruto logrado por los esfuerzos pero tratando de *superarlo*, de hacer florecer un nuevo aspecto, más satisfactorio o, mejor aún, menos insatisfactorio, en cuya búsqueda se parte una y mil

veces³.

Semejante perspectiva muestra bien cómo la base, condición de riqueza y profundidad del diálogo, es esa actitud subjetiva de conversión, hecha de insatisfacción de sí mismo y de pasión por la Verdad, debiendo esta última estar muy hondamente arraigada en quien se dispone a dicha búsqueda. De ahí la importancia de la interrogación constante consigo mismo y con la verdad⁴. Quien dialoga, cultiva el *modo interrogativo* de pensamiento como el procedimiento que más favorece un clima respirable para el espíritu en tensión.

Notemos que, en este primer paso, antes de toda aparición del otro en el horizonte, nos abocamos a un auténtico diálogo. Lo que podría considerarse monólogo es en verdad diálogo, dado el modo de proceder del espíritu frente a sí mismo y sobre todo frente a la Verdad. En particular, esto es más evidente en la óptica anselmiana, supuesto el clima de religiosidad que ubica su dialéctica teológica ante el Dios personal de la fe cristiana. Sin embargo, la estructura fundamental queda en pie, ya que Anselmo va del Dios *dado* al Dios *buscado*, es decir: por *encontrar de manera humana*. Y precisamente esa distancia entre el puro dato de fe y el momento del encuentro por realizar es cubierta por la *dialéctica*, que conserva así,

³ Aunque imposible de realizar en tan corto espacio, nuestra interpretación exigiría una prolongada demostración textual (en especial de los capítulos 14 al 18 y del 24 al 26), dado sobre todo que nos apartamos de la exégesis propuesta por H. De Lubac, *Sur le chapitre XIVème. du Prologion*, en *Spicilegium Beccense*, Paris (1959), t. I, pp. 295-312 (sobre todo 301, 303-4, 307-8, 310, 312). En síntesis, el autor sostiene, en la realización del proyecto anselmiano, una ruptura entre dos tipos de inteligencia de la fe, el contemplativo y el racional, cuyo intermediario sería la esperanza (p. 306). Esta interpretación parece haber sido aceptada por H. Bouillard, *Croire et comprendre*, en *Mito e Fede* (Archivio di Filosofia), Padova (1966), pp. 285-301, esp. 290 y 293. Más justa es a nuestro parecer, al marcar la unidad de la realización del proyecto anselmiano, la lectura de R. Pouchet en *La rectitudo chez Saint Anselme*. (Et. augustiniennes), Paris (1964), pp. 222-229, esp. 227, que sin embargo podría explicitarse más todavía, descubriendo a fondo la articulación de la dialéctica anselmiana.

⁴ Anselmo habla, por ejemplo, consigo mismo en los capítulos 1, 14, 18, 24, 25. etc.; con Dios en los cc. 1, 3, 5, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 26...

en todo esfuerzo semejante, su valor propio de estructura dialogal⁵.

En ese terreno irrumpe la figura del *otro* —el “insipiens” de Anselmo—. El espíritu en tensión hacia la Verdad lo asume en el horizonte de su propia reflexión, lo entronca en ella con todo su bagaje: sus intenciones, sus negaciones, su postura. Pero, notémoslo bien, el otro no es sino un elemento del engranaje entusiasta de mi dialéctica ascendente hacia la Verdad. Un elemento y un *testigo*. No mudo sino locuaz y contribuyente, pero que, antes que nada, presencia mi propia marcha en pos de la luz. No se trata por lo tanto, en

⁵ Mucho se ha escrito y disputado, y se lo sigue haciendo, sobre el método de Anselmo, especialmente en el “*Proslogion*”. No pensamos deber exponer ahora nuestra opinión al respecto. Una cosa es, sin embargo, segura: que el autor parte de algo *dado* en la fe, pero que, habiéndolo estimado dialécticamente *insuficiente*, se lanza a la búsqueda ininterrumpida de una aproximación siempre mayor al objeto deseado y amado. Lo que equivale a decir, si nuestra generalización de la estructura dialogal anselmiana es válida, que todo diálogo oscila entre una verdad encontrada y otra por encontrar, entre un elemento o dato poseído y otro que vislumbramos en nuestro horizonte como hipótesis más o menos fundada y atrayente. Verdad evidente, se dirá, casi de perogrullo. Las líneas que siguen, en especial la comparación entre Anselmo y Dubarle, harán comprender que tiene su importancia el conservarlas en el primer plano de la memoria.

Creemos útil citar en esta perspectiva algunos párrafos de Anselmo que permitirán ilustrar la tensión de su espíritu entre los dos extremos señalados:

Proemium: “...sub persona *conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quarentis intelligere quod credit*, subditum scripsi opusculum” (p. 358-360).

c. I, segundo párrafo (p. 360): la oposición entre el “*quaeram*” y el “*inveniam*”; al fin: “*desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum.*” (p. 366).

c. XIV, inicio: “*An invenisti, anima mea, quod quaerebas? Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quidam, summum omnium, quo nihil melius cogitari potest; ...Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit Te?*” (p. 384).

c. XVI, fin: “*intra me et circa me est, et non Te sentio* (p. 388).

c. XVIII, primer párrafo: “...cum volumus quarere, nescimus, *cum quaerimus, non invenimus, cum invenimus, non est quod quaerimus.*... Recolligat vires suas anima mea, et *toto intellectu iterum intendat in Te Domine*” (p. 390).

c. XXIV, inicio: “*Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita quantum potest quale et quantum sit illud bonum... cogita intente...*” (p. 398).

c. XXVI, primer párrafo: “*Inveni* namque gaudium quoddam plenum et plus quam plenum” (p. 402); “*Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tua, et ibi fiat plena; crescat amor tuus... Meditetur interim mens mea, loquatur inde lingua mea...*” (p. 404).

el espíritu de Anselmo, de dialogar para comunicar, mucho menos para imponer, la Verdad, sino de caminar juntos hacia ella, en un intercambio leal de logros parciales y de insatisfacciones plenamente reconocidas. Eso no equivale a cosificar al otro, instrumentándolo para nuestros propios fines, sino a admitir resuelta y conjuntamente nuestra polarización por la Verdad, cuya comunicación deseamos y nos hermana, antes en la búsqueda que en la comunión misma.

Sólo se le pide al otro una cosa: *ser hombre*. No trampear con su razón y su espíritu, vale decir, consigo mismo⁶. Hoy diríamos, quizás, ser auténtico, leal. Digamos mejor: ser inteligente, o, mejor todavía, no querer pasar por tonto. La dureza y la ironía manejadas a veces por Anselmo con el otro dialogante no se explican sino en esa perspectiva⁷.

En cualquier hipótesis, es claro que, en la concepción y en la práctica anselmiana del diálogo, el interés no está primariamente polarizado por el otro, sino por la Verdad con que me enfrento. El otro, testigo y ayuda para mi elevación, constituye ciertamente uno de los polos del diálogo, tal como indicábamos antes, pero sólo el tercero y último. Nada, pues, más lejos de semejante doctrina que la pretensión de reducir el diálogo a una conversión del otro a mis puntos de vista personales, a una imposición más o menos despótica de mis convicciones. Antes que nada, Anselmo nos enseña a ser buscadores infatigables y amantes insatisfechos en marcha ascendente hacia la Verdad interrogada sin fin⁸.

⁶ Para Anselmo eso incluye en concreto la disponibilidad para la fe, cuya experiencia sola da la plenitud de sentido en la intelección de la Verdad. Pero la dialéctica de Anselmo tiene precisamente como consecuencia poner al otro en el umbral mismo de la fe, gracias al juego de la razón.

⁷ Nos referimos a la expresión "*stultus et insipiens*" con que Anselmo, citando por otra parte la Escritura, califica a su interlocutor (c. 3, p. 368, y también c. 2, p. 366). Ver igualmente los razonamientos con Gaunilo, que toma la defensa del incipiente: Apología contra Gaunilo (BAC, vol. I, pp. 416-437), n. II, p. 420; n. V, p. 426; n. VII, 432; n. VIII, 432 y 434: "*patet cuilibet rationabili menti*"; n. IX, 434: "*impudens... respuendus et conspuendus*" (los términos más duros empleados por Anselmo). Comparar con la conclusión, n. X, p. 436: "*Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude mei opusculi... quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti*", que ilumina bien el espíritu de la misma "corrección" anselmiana.

⁸ Releer el último texto citado en la nota 5, c. XXVI: el "*proficiat in dies*" en el seno de la contemplación lograda —"*invenisti*"— hasta que llegue el gozo pleno.

II. *Posición del P. Dubarle O. P.*

¿Qué nos añadirá la confrontación de lo visto con la posición del P. Dubarle?

En su interesante artículo, el citado autor distingue dos tipos de diálogo que nosotros, para abreviar, calificaremos de “clásico” y “moderno”. El primero no es sino el esfuerzo para lograr la armonía, el acuerdo (*Einstimmigkeit*) en la verdad evidente que solamente proporcionan las ciencias positivas⁹. Fundada en la razón científica (*Vernunft-Evidenz*), ese diálogo no es realmente tal sino en su espíritu, pues su tendencia verdadera es el *monólogo*, ya que la verdad evidente de la ciencia es la perfección de un sujeto anónimo y universal, que se extiende de generación en generación¹⁰.

La experiencia, en especial la historia moderna de las divisiones religiosas, nos impone otro tipo de *diálogo*, el auténtico, expresión de un nuevo régimen de realización mental (*Vernunft-Freiheit*)¹¹. Entre sus características merecen destacarse las siguientes:

- a) Moverse en el terreno de la fe, de las libres convicciones, religiosas o filosóficas;
- b) progresar consiguientemente en el ámbito y respeto de las libertades, lo que constituye, por así decirlo, su única regla;
- c) tender, pero remotamente y como por añadidura, a una Verdad que, a causa de su excelencia, no puede ser alcanzada

⁹ Dubarle deja explícitamente fuera del campo de esta primera forma de diálogo a la filosofía: pp. 4, 7, 13. Aun sin querer entrar a discutir por sí mismos ciertos elementos de la doctrina de Dubarle, destacamos tres que imaginamos serán objeto de discusión por otros autores: a) la exclusión de la Filosofía del campo de la evidencia, restringida entonces a las solas ciencias positivas; b) el aparente rechazo de toda influencia de la libertad en el ámbito propio de las ciencias positivas; c) la posición de un sujeto universal y anónimo para todas las ciencias positivas, idea que nos retrotrae a los árabes medievales. Sobre estos puntos se desearía un esclarecimiento por parte de su autor.

¹⁰ Ver: sobre la “*Vernunft-Evidenz*”, p. 6, 8; sobre la tendencia de este diálogo al monólogo, p. 3, 4, 7; sobre su sujeto universal y anónimo, p. 3.

¹¹ Pp. 6 y 8.

sino por la libertad¹².

En particular, los *objetivos* principales que debe realizar son¹³:

- 1) Determinar los *contornos comunes* del terreno en que desaparecen los intereses particulares, tratando de que dichos contornos estén lo más alejados posible de la diferencia de opiniones¹⁴;
- 2) lograr que cada uno de los dialogantes dé al otro la posibilidad de *progresar en su propio terreno*, de encontrar nuevas fuentes de vida a sus convicciones. Luego, cada uno, en su perspectiva individual, debe tomar la iniciativa y el cuidado de su desarrollo, de su marcha hacia "más verdad". Este

¹² Ver:

—sobre a) p. 6: la referencia a la fe filosófica remite explícitamente a Jaspers;

—sobre b) p. 6, 8 y sobre la libertad como única regla, pp. 12 y 14;

—sobre c) p. 8, 13. En este punto preferimos dejar hablar al autor. Pág. 8: "Trotzdem hört die Wahrheit nicht auf, das gemeinsame Ziel zu sein; aber sie kann es nur *in entfernterer Weise sein*: Der Dialog ist dann eine gemeinsame Suche der Freiheit und, dank des Fortschritts der Freiheiten, ein gemeinsames Mühen um ein Fortschreiten in Richtung auf mehr Wahrheit. Aber auf diesem Weg ist die Ablösung der Rolle durch die Freiheit von ausschlaggebender Bedeutung... die Vernunft-Freiheit... *sich... auch nicht darum (die Einstimmigkeit den Partnern des Dialogs) sorgt*,... sich mit den unvereinbaren Verschiedenheiten der menschlichen Position abfindet und dann nur ein besseres Regime der Freiheit aller anstrebt".

Pág. 13: "Die geistige Anstrengung, die jeder Dialog voraussetzt, darf sich nur auf die gemeinsamen Interessen der Freiheit und ihres Wachstums unter den Menschen richten. Das heisst nicht auf den Wahrheitseinsatz verzichten, der jedem menschlichen Wort innewohnt. Es heisst vielmehr verstehen, dass es sich jetzt um *eine so hohe Wahrheit handelt, dass sie sich nur noch mittels einer Freiheit zum Einsatz bringen kann*, indem sie die Chancen und Risiken von deren Wahl mit in Kauf nimmt".

¹³ Pp. 9 a 12. Es de notar que, aunque Dubarle distingue tres tipos de objetivos, sólo se ocupa de los dos últimos. Nosotros haremos otro tanto. Por otra parte, al traducir por objetivos lo que Dubarle llama "drei grossen Arten von *Gegenständen*" no creemos haber traicionado el sentido del autor.

¹⁴ Por ej.: comprender y admitir que las matemáticas (la mentalidad científica en general) y sus consecuencias técnicas son bien común de la humanidad, y no valor propio y exclusivo de políticas partidistas, ideológicas o nacionales (p. 10).

último aspecto es calificado como “el fin más excelente del diálogo”¹⁵.

Es decir, parecería deber concluirse, tomando la esquematización arriba utilizada sobre los tres polos del diálogo, que el tipo moderno descrito por Dubarle acentúa el segundo, el de la propia *libertad* del dialogante, aunque éste sea mirado desde el punto de vista del otro y no desde el terreno del propio yo dialogal. Es decir, en este proceso, la insistencia está puesta en la libertad del progreso de las convicciones, que ocupa realmente el primer plano ya que tiende a posibilitar la finalidad más importante del diálogo.

La *diferencia* con Anselmo en este punto no nos parece esencial: uno y otro ponen básicamente el acento en lo mismo; sólo que, mientras Anselmo encara el proceso en el yo, Dubarle lo hace mirándolo en el otro al que se debe ayudar, o con quien se debe comunicar en el diálogo. Incluso una cierta ventaja en favor de Anselmo debe ser notada en este punto, en cuanto su proceso personal, su experiencia vivida y descrita como tal, nos permite apreciar más detallada y profundamente el modo de progreso de las libres convicciones en el ejercicio de una fe determinada. En otros términos, Anselmo nos permite contemplar cómo la realización progresiva del objetivo o tarea dialogal va logrando simultáneamente su fin. Por lo mismo, las reglas de todo diálogo, del clásico como del moderno, adquieren así mucho mayor relieve¹⁶. La desventaja de Anselmo, secundaria a nuestro parecer desde este ángulo, consiste en el aparente poco respeto que tiene por el otro. Aparente, pues de hecho, como ha sido notado más de una vez, la dialéctica de Anselmo no tendría lugar sin el “insipiens” y su famoso “Dios no existe”¹⁷. Pero es innegable que el aspecto común, o mejor aún, comunitario, de la búsqueda queda así, en la obra anselmiana, en segundo plano.

¹⁵ Pág. 11: “...das vornehmste Ziel des Dialogs, in dem Sinne, wie wir ihn jetzt verstehen, ist”.

¹⁶ Dubarle admite también la simultaneidad de ambos tipos de reglas en el seno del diálogo moderno: p. 12.

¹⁷ Cf. R. Pouchet, l. c., pp. 77-78; H. Bouillard, l. c., p. 291, y *La preuve de Dieu dans le Proselogion et son interprétation par K. Barth*, en *Spicilegium Beccense*, p. 201 (citando a Paillard, *Prière et Dialectique*, en *Dieu Vivant*, N° 6, p. 56); P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1958, pp. 40-41, y p. 43 donde afirma que, finalmente, el problema para Anselmo no es probar la existencia de Dios sino mostrar la posibilidad de la negación de Dios.

En cambio, donde el clima de los autores nos parece variar fundamentalmente es en lo que a la Verdad se refiere. Toda la marcha de Anselmo está inmediatamente condicionada, dependiente de la Verdad. Jamás aceptaría la “no preocupación” por la misma y por su encuentro¹⁸. Más que insistir en la diferencia, quizás más nominal que real, entre la evidencia buscada por Anselmo en su “Proslogion” y la no-evidencia pedida por Dubarle, es la actitud de espíritu pintada por uno y otro la que difiere de manera neta. Y sin embargo, una comparación más estrecha permitiría quizás limar las diferencias y lograr un acercamiento.

Lo que Dubarle acentúa como en sordina, la función polarizadora de la Verdad en el diálogo moderno, es en realidad la otra cara de la *grandeza* de la misma Verdad¹⁹, aspecto que no sólo es ajeno a Anselmo, sino que se le impone y, más aún, es la causa de todos sus tormentos y esfuerzos por acercarse a ella²⁰. También desde este ángulo Anselmo nos parece marcar puntos de ventaja. Acentuar el amor a la Verdad como base de todo diálogo es, en el fondo, insistir más bien, sin negar las diferencias, en la unidad de los dos tipos de diálogo. ¿Y no nos dice precisamente el mismo Dubarle que algo de los dos tipos de diálogo se encuentra, aunque sea confusamente, en todo diálogo humano?²¹. Sin negar que el clima de la evidencia y el de la libre convicción sean diversos, ¿no es incuestionable que, en un encuentro dialogal en cualquiera de estos campos, la adhesión a la Verdad debe ir unida al respeto por el otro? Por eso precisamente, el diálogo moderno debe asumir las reglas del diálogo clásico y, según el mismo Dubarle, sólo precisar y urgir el amor a la libertad ajena²².

18 Ver nota 12, el texto de la pág. 8.

19 Ver nota 12, el texto de la pág. 13: “eine so hohe Wahrheit”; verdad que hace sentir su fuerza de atracción unitiva: p. 12: “eine geistige Wirklichkeit, die vorher noch gar nicht in Sicht, war, ihre *sammelnde Kraft* fühlen zu lassen beginnt”. Y línea antes: “...eine Wahrheit, eine Realität des Geistes gibt, zu der alle noch unterwegs sind, nach der aber jeder sich von dem Punkt aus, wo er steht, orientieren kann”.

20 La misma definición de Dios dada por Anselmo: “id quo maius cogitari nequit” no es sino la expresión técnica de la tradición cristiana sobre la grandeza divina: cf. P. Vignaux, l. c., p. 38; R. Pouchet, l. c., pp. 69 y 227; H. Bouillard, *La preuve de Dieu...*, p. 195, n. 28, y su *Karl Barth*, t. III, pp. 147-148. nota 7.

21 Pág. 7.

22 Pp. 12 y 13.

En semejante perspectiva, uno no puede menos de preguntarse si la diferencia apuntada entre los dos tipos de diálogo no disminuye considerablemente. ¿No estamos simplemente en la "via inventionis", en el terreno de una verdad que se busca, a partir de una posesión evidente, o al menos común y admitida por todos, a partir de la cual se pueda ir adelante? ²³. Siendo así, el primer objetivo del diálogo moderno no es, en última instancia, sino la base o condición *común*, evidente o no, sobre la cual edificar el verdadero diálogo. Esto se realiza en el segundo momento u objetivo señalado arriba, cuyo mérito consiste, según las palabras mismas de Dubarle, en abrirnos directamente al fin más excelente del diálogo moderno. Nosotros añadiríamos: de todo diálogo, que busca la Verdad en la libertad.

¿Dónde entonces buscar la diferencia entre ambos autores? Probablemente, y ella nos parece menos capital de lo que podría creerse a primera vista, en que, mientras Dubarle destaca el carácter *comunitario* del diálogo —búsqueda conjunta, influencias recíprocas—, el diálogo en Anselmo está como *subjetivizado*, y, en ese sentido, toma las apariencias de un monólogo en el que el otro sólo es testigo y ayuda de mi proceso hacia la Verdad. Esa diferencia de acento salvada, como se debe de acuerdo a la sensibilidad y a la situación que hoy nos toca vivir, creemos que la prioridad otorgada por Anselmo a la Verdad como polo primordial del diálogo responde mejor a la estructura propia de esta forma del pensar humano, cuya práctica tiene, según los momentos, tantas y tan variadas exigencias, pero en especial una que es base y condición de la existencia y la calidad de las demás: el amor a la Verdad ²⁴.

III. *Intento de síntesis*

Podemos ahora volver a nuestro punto de partida, y proponer una esquematización más plena de la visión anselmiana del diálogo.

²³ Ciertas expresiones de Dubarle parecen indicarlo así (pp. 8, 10), en especial el modo de buscar los contornos comunes propios del primer objetivo (el segundo de Dubarle) asignado al diálogo moderno: p. 10.

²⁴ Recordar la expresión final del capítulo I del Prosligion (citada ya en nota 5): "desidero aliquatenus intelligere *veritatem tuam quam credit et amat cor meum*". Comparar con el texto de Santo Tomás en la II-II, q. 2, a 10, sobre el que volveremos al final de nuestro artículo: "Cum vero homo habet promptam voluntatem ad credendum, *diligit veritatem creditam*, et super eam excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest...".

Ello, así lo esperamos, contribuirá a aclarar definitivamente nuestro pensamiento.

Distinguiamos a ese fin: los interlocutores del diálogo, sus presupuestos, la tarea específicamente dialogal y, finalmente, su término.

1. El primer punto, los *interlocutores* del diálogo, no ofrece, después de lo dicho, ninguna dificultad. Es una relación a tres la que se inaugura en el diálogo, donde la Verdad ocupa el lugar preeminente que le compete, el otro es asumido a distintos niveles, según la diversidad de su situación, y el yo dialogal, punto de referencia de los otros dos, marca el carácter personalista de esta relación.

2. Los *presupuestos* del diálogo propiamente dicho pueden claramente definirse en función de los interlocutores señalados. La primacía de la Verdad exigirá, a todas luces, una actitud de reverencia, de amor a ella, cuyo fruto natural será el connaturalizarnos paulatinamente a la misma: ir entrando con mayor profundidad en su esfera de influencia, en esas capas cada vez más densas que el espíritu sólo es susceptible de penetrar si conserva el sentido de la Verdad en toda su amplitud. El otro pedirá igualmente de nosotros una actitud de respeto: su libertad y dignidad personal exigirán de nuestra parte una actitud de lealtad y deferencia sin ambigüedades. Finalmente, el propio yo dialogal. Vuelto hacia sí, el espíritu se percibe antes que nada limitado, cuando no envuelto en la oscuridad. De ahí su insatisfacción, su necesidad de conversión, su ansia de ir en búsqueda de "más Verdad".

3. Podemos pasar ahora a la *tarea específica* o sea: la dialéctica del diálogo, o el diálogo en cuanto dialéctica. Comenzaremos aquí por el propio yo. La insatisfacción arriba mencionada lleva a cuestionarse a sí mismo, el cuestionarse a hacer entrar en interacción los elementos afectivo-intelectivos en el sentido ya explicado. En ese cuadro se inserta el otro, que introduce el elemento propiamente dialéctico de la tarea dialogal. En efecto, el cuestionarse activo del espíritu lleva a asumir objetivamente al otro, con el respeto debido a su persona y a su verdad particular, a introducirlo tal cual en mí, ante la Verdad, encontrada y por encontrar, a la que ambos interrogamos hipotéticamente, para enfrentar allí sus logros y los míos. Eso nos lleva, en fin, a examinar la tarea desde el ángulo de la Verdad. El sentido de la misma, arriba mencionado como presupuesto del diálogo, exige una superación del espíritu en orden hacia "siempre más Verdad", una apertura progresiva hacia una totalización más perfecta, ausente de

prejuicios que restrinjan sin fundamento los horizontes del espíritu humano. Nosotros agregaríamos como cristianos: una liberación constante en orden al Misterio.

4. Queda por decir una palabra sobre el término del diálogo. ¿Se trata simplemente del encuentro de la Verdad? En realidad, lo sabemos por lo ya expuesto, nos abocamos a algo más complejo. Dos son los efectos que cierran el diálogo humano. El primero, corolario ineludible de la exigencia de apertura indeterminada a la Verdad, es la insatisfacción. Nunca la inteligencia humana llegará a circunscribir la Verdad. Progresiva, es cierto, adelanta en su marcha dialéctica. Pero, un espíritu bien dispuesto ve en las etapas recorridas, más bien el límite alcanzado y lo que queda por recorrer, que la meta definitiva, obtenida tras la superación de los obstáculos. No todo concluye sin embargo con esta nota negativa. La insatisfacción no se da al estado puro. Ella es un ingrediente de esa extraña alquimia intelectual humana en la que la satisfacción por el encuentro, aunque parcial, de la Verdad ocupa también su lugar indispensable. La coherencia vital, el gozo espiritual del hombre reclaman no menos perentoriamente este componente, sin el cual no cabría sino el caos de una perpetua e insegura discontinuidad. Sólo que —y volvemos a encontrar aquí la dinámica del espíritu— esa satisfacción es percibida como prolegómeno, como gusto anticipado (*praelibatio*) de goces más altos que la Verdad promete desde el horizonte de su plenitud inabarcable. Razón por la que pide precisamente de nosotros, antes que nada, la actitud de reverencia y amor antes señalada.

IV. *Proyección eclesial*

¿Nos atreveremos, para concluir, a hacer algunas aplicaciones actuales de la doctrina presentada? Modestamente intentaremos, a la luz de lo dicho, interpretar unos pocos hechos eclesiales de particular relevancia doctrinal y ecuménica.

Muchos autores, incluso hoy entre los católicos²⁵, no alcanzan

²⁵ Cf. J. P. Jossua, *Les commentaires du Concile. La Déclaration "Dignitatis humanae"*, en *Parole et Mission*, 38 (1967), pp. 502-510, esp. 503, donde se lee que "une page dangereuse, et dont l'accord avec le reste de la Déclaration reste difficile à saisir, rappelle le droit surnaturel de l'Église à la liberté: on voit mal comment l'État peut le reconnaître formellement comme tel, au moins dans la perspective de Vatican II". Demás está decir que citamos este autor a título ilustrativo. Otros, incluso de nuestro ambiente, podrían ocupar sin dificultad su lugar.

a comprender cómo y por qué la Iglesia incluye en su declaración conciliar sobre la libertad religiosa, pensada primeramente en una perspectiva ecuménica y extendida luego a un diálogo universalista, una afirmación tan neta y tajante de su Verdad Eclesial, de la que es depositaria exclusiva²⁶, junto a la declaración de la verdad general, accesible a todo espíritu humano bien dispuesto, del derecho a la libertad religiosa.

Aunque aparentemente poco favorable el dinamismo ecuménico actual, este tipo de actitud eclesial nos parece poder interpretarse bien como una expresión de la fidelidad primeramente acordada por la Iglesia a la Verdad, de la que es custodio y maestra²⁷, antes que al otro, es decir, en este caso, a los demás hombres y, en especial, a los hermanos separados, cuya división nos duele y en cuya compañía buscamos ser más fieles a la Palabra de Dios, pero nunca en detrimento de lo que la Iglesia acepta ya como Verdad recibida —es decir, como Palabra acogida en el ámbito de la fe—, a partir de la cual seguir buscando²⁸.

²⁶ Entendemos por “Verdad Eclesial” la conciencia explícita y profesada por la Iglesia Católica de ser aquella en quien subsiste la única religión verdadera fundada por Cristo, debiendo en cuanto tal ser buscada y reconocida por los hombres y las sociedades (DH, 1, par. 2 y 3). De ahí se sigue igualmente la existencia de una libertad sagrada y exclusiva, que constituye un derecho eclesial particular ante cualquier sociedad y poder público (DH, 13, par. 1 y 2).

²⁷ Para no citar sino la misma declaración “Dignitatis humanae”, su número 14, parágrafo 3 recuerda: “Christifideles autem in sua efformanda conscientia diligenter attendere debent ad sacram certamque Ecclesiae doctrinam. Christi enim voluntate Ecclesia Catholica magistra est veritatis, eiusque munus est, ut Veritatem quae Christus est enuntiet atque authentice doceat, simulque principia ordinis moralis, ex ipsa natura humana profluentia, auctoritate sua declaret atque confirmet.”

²⁸ El mismo decreto sobre el ecumenismo “Unitatis Redintegratio”, mostrando su preocupación de que dicho movimiento no degenerare en un falso irenismo, pide: “*Integra doctrina lucide exponatur omnino oportet. Nil ab oecumenismo tam alienum est quam falsus irenismus, quo puritas doctrinae catholicae detrimentum patitur et eius sensus genuinus et certus obscuratur*” (UR, 11, par. 1). Exigencia retomada por el final del decreto de un modo particularmente sugestivo: “...oecumenica actio non potest esse nisi *plene sincereque catholica, fidelis nempe veritati, quam ab Apostolis et Patribus accepimus, et consentanea fidei, quam Ecclesia catholica semper professa est, ac simul in eam plenitudinem tendens, qua Dominus decursu temporum Corpus suum vult augeatur*” (UR, 14, p. 1). Basta leer los dos primeros números del Directorio de Ecumenismo del 14 de mayo de 1967 para darse cuenta que nos encontramos con el mismo espíritu y la misma doctrina.

Más cerca de nosotros, los últimos gestos de Pablo VI han suscitado reacciones en el mismo sentido. Su profesión de fe, coincidente con la sesión ecuménica de Uppsala, la encíclica "Humanae vitae", que levanta obstáculos no leves en la vía del ecumenismo, y, sobre todo, su recentísima alocución al CELAM, cuyo lenguaje tajante hace todavía más densa la valla a franquear para acercarnos a nuestros hermanos separados: todos estos hechos, nadie lo ignora, han sido recibidos en círculos cristianos con claras reservas cuando no con críticas despojadas de todo eufemismo y, digámoslo también, de toda elegancia.

¿Hemos de lamentarlo? Aparte de lo que tales actitudes viniendo de calificados defensores del "diálogo" parece tener de desconcertante, agreguemos que no nos parecen cristianamente lúcidas. En cambio, un esquema del diálogo tal como el expuesto permite, así creemos, soslayar excesivas inquietudes.

La Iglesia de Cristo siempre estará atenta, antes que nada, a la Verdad recibida de su Señor, no sólo en sus orígenes sino en todo el transecurso de su historia. La polarización de todo diálogo por la Verdad se traduce en ella por el imperativo de moverse igualmente y ante todo en su esfera de influencia. Su sensibilidad al área de la Verdad es, cuando éstas no coinciden, mayor que al área de la unidad. Y esa sensibilidad se acentúa naturalmente más en orden a lo recibido que a lo por descubrir. En efecto, lo que allí se juega es el paso de una fidelidad substancial poseída a una posible infidelidad. Riesgo que supone tomar todas las garantías en la marcha para que el paso siguiente nos conduzca hacia "más Verdad". ¿Y quién sino ella, la Iglesia del Señor, podrá *reconocer*, aunque sea paulatinamente, la Palabra, por medio de aquellos que son su órgano magisterial auténtico? ¿Y qué podrá hacer ella, una vez la Palabra reconocida o vislumbrada, sino *aceptarla* con reverencia antes que cualquier otra cosa?

En fin, en todos estos casos, no hacemos sino enfrentarnos una y otra vez ante opciones que reflejan la serena doctrina enunciada tiempo atrás por Santo Tomás, cuando se pregunta si la infidelidad es un pecado más grave que el cisma. El Santo responde:

"La *infidelidad* es evidentemente un pecado *contra Dios mismo*, en cuanto es la Verdad Primera en la que se funda la fe; el *cisma*, en cambio, atenta contra la *unidad eclesial* como tal, que es un bien participado y por tanto menor que Dios.

Resulta así evidente que el *pecado de infidelidad es más grave*, en su contenido propio (ex genere suo), que el pecado de cisma . . . ”²⁹

Para decirlo más simplemente, vale también aquí la expresión de los Hechos 4, 19: “Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a El”.

Concluyamos. La Iglesia de Cristo está, y debe estar, polarizada antes que nada por la Verdad recibida de su Señor, urgida por la fidelidad a esa inmensa riqueza que viene siéndole transmitida de generación en generación. Fidelidad que, si en modo alguno es excusa para instalarse en la contemplación inmóvil de la Verdad recibida, pide sin embargo que el progreso, ciertamente necesario, en la asimilación de la Verdad, no se haga a expensas de la riqueza que ella misma reconoce o vislumbra como definitiva o suficientemente adquirida³⁰. Fiel a esa consigna, el contacto con el otro será expresión de una mayor inquietud por ser más fiel a la Verdad, en un intento de superación que no redundará en negaciones fáciles ni en abandonos complacientes, sino que será la manifestación, tensa pero gozosa, de un espíritu cristiano que —citemos nuevamente a Santo Tomás³¹— ama la Verdad creída, y por eso la abraza, la interroga, intenta penetrarla cuanto puede, con la ayuda de una razón acicateada por la más fiel de las voluntades, en total disponibilidad a la Verdad creída.

²⁹ II-II, q. 39, a. 2: “Manifestum est autem quod *infidelitas est peccatum contra ipsum Deum*, secundum quod in se est Veritas Prima, cui fides ininitur; *schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem ut talem*, quae est quoddam bonum participatum et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod *peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius* quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi”.

³⁰ Para fundar en razón esa permanente tensión entre apertura y adquisición, entre determinación e indeterminación, sería muy útil instaurar un diálogo entre la noción heideggeriana (Offenheit-Offenständigkeit) y escolástica (conformitas-adaequatio) de Verdad. Aunque quizás discutible, un ensayo interesante en este sentido ha sido publicado por M. L. Guerard des Lauriers, *Question et Vérité*, en Renovatio (1967), pp. 64-93. Serían bienvenidos otros trabajos semejantes.

³¹ Cf. el texto de la II-II, q. 2, a. 10 citado en la nota 24.

Semejante actitud no es fácil. Ella ha llevado a los cristianos de todas las épocas a situaciones particularmente duras. No es de extrañar. No por otra razón, hoy y siempre, el cristiano ha merecido, cual confesor de la fe, ser equiparado a los mártires ³².

EDUARDO BRIANCESCO

³² En la respuesta ad 3 del texto de la nota precedente Santo Tomás dice: "...etiam *martyres* maius fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam *sapientes* maius meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haeticorum contra fidem inductas". El reciente y discutido libro de H. Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966, trad. esp., Seriedad con las cosas, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968), nos parece mostrar admirablemente bien la dimensión gravemente universal de este problema en el cristianismo de hoy.

La Iglesia de los Hechos de Apóstoles y la Iglesia del Vaticano II

Uno de los avances realmente positivos en el estudio de la Sagrada Escritura es la aparición, ya vigorosa, de la teología Bíblica. El análisis de las ideas madres del Antiguo y del Nuevo Testamento, nos hace adentrar en el mundo de aquellos hombres inspirados y nos invita a hacer nuestras sus experiencias de Dios. Pero, también esto tiene sus riesgos, riesgos que en este caso comportan el peligro de desenfocarnos totalmente. La Teología bíblica, en efecto, pertenece al ámbito de la Teología histórica. Como tal está anclada en un pasado irreversible. Por otro lado el programa que se ha impuesto nuestra Iglesia del S. XX: "Volver a las fuentes" puede ser tomado como una invitación al arqueologismo. La falta de aptitud para correr el riesgo, de adaptación, el natural espíritu burgués que llevamos dentro puede llevarnos al deseo de copiar en nuestro mundo el modelo de la comunidad primitiva. El siglo I no es nuestro siglo y los hombres que nos rodean no tienen la mentalidad de aquellos hombres.

Fácilmente creemos que la comunidad primitiva fue una Iglesia perfecta y madura. Olvidamos que fue perfecta y madura en cuanto puede serlo un adolescente. Mostró ya cierta madurez en ciertos puntos pero en otros anduvo buscando el camino. Aquella Iglesia primitiva tenía cerca de sí la revelación traída por Jesús hecho el Cristo, pero le faltaba una larga y a veces dolorosa lectura de los signos de los tiempos por los que Dios le iría manifestando sus designios. No queremos con esto desdibujar el concepto que tenemos de la Iglesia-Madre de Jerusalén, de la Iglesia misionera de Antioquía o de la Iglesia siempre en ebullición de Corinto, ni quitarle su gloria, pero creemos que antes de proponernos un ideal que imitar debemos aclarar su alcance y dimensión.

Cuando vemos la comunidad primitiva como una Iglesia perfecta, como una comunidad plenamente realizada donde el soplo del Espíritu lo hace todo estamos proyectando hacia el siglo I nuestro deseo de triunfalismo. Queremos tener la seguridad de que, una vez al menos, nuestra Iglesia fue perfecta y eso nos serviría de

apoyo en nuestro caminar a través de los siglos, olvidando que sólo la Iglesia escatológica será perfecta sin mancha ni arruga.

Veremos que la gloria de la Iglesia primitiva no está en la vida beatífica —casi monástica— en que la situamos, sino en la opción que muchos de aquellos hombres hicieron por Cristo y el modo cómo asumieron las sucesivas crisis con que Dios les manifestó su voluntad.

Hoy en día se acepta comúnmente por los estudiosos del N. T. que los “resúmenes” de Lucas en los Hechos de Apóstoles (resúmenes que pintan en pocas pinceladas la vida de la comunidad) son más un ideal que un reflejo de la realidad¹.

Las cartas a las Iglesias del Apocalipsis, los graves problemas de Galacia o de Corinto, incluso la situación que pinta la carta de Santiago y los mismos Hechos de Apóstoles nos están diciendo de la intensa búsqueda de aquellas Iglesias por ver la voluntad de Dios. Precisamente porque muchos creyeron hallarse frente a una Iglesia perfecta, tachan a San Pablo de temático o retórico en sus cartas cuando aparece como seriamente preocupado por la marcha de sus comunidades. Y no hablamos de problemas marginales y costumbristas sino de situaciones de base como la resurrección de los muertos o el dominio del Kyrios sobre el cosmos.

Notémoslo una vez más: no estamos rebajando a la Iglesia primitiva para ponerla a la altura de Iglesia en situaciones históricamente deficientes, sino queremos reducirla a sus dimensiones exactas —que son magníficas— para tomarla como punto de partida de nuestra comparación. Queremos ver una modalidad de Iglesia, común a todas las confesiones cristianas y reducida a su expresión más simple a fin de que pueda guiarnos en nuestra búsqueda por hallar la modalidad de Iglesia de nuestro tiempo.

No daremos una visión completa de la Iglesia primitiva sino trataremos de seleccionar aquellas situaciones que más nos pueden servir de ejemplo a nuestra Iglesia del S. XX. Es decir que quien regirá nuestra selección será nuestra propia Iglesia con sus problemas y su magnífico estado de búsqueda.

¹ Schnackenburg, R., *Die Kirche im N. T.* Freiburg, 1961, p. 116. (Existe traducción castellana: La Iglesia en el N. T., Madrid, 1964).

*La Iglesia de los Hechos de Apóstoles**Una Iglesia en crisis*

La Iglesia primitiva fue una Iglesia en constante estado de crisis. Por encima de aparentes situaciones de soluciones dadas en forma de intervenciones del Espíritu, aquellos hombres se hallaron en muchas ocasiones frente a dos caminos. Tomamos aquí el concepto de crisis en su sentido natural: en el proceso de maduración de esta Iglesia sucede de pronto una ruptura que la obliga a repensar su situación toda. Así, datos que parecían adquiridos definitivamente, pasan al plano de lo relativo. Tomamos como ejemplo la crisis suscitada por los cristianos judíos y los cristianos helenistas. De esta crisis surgirán otras y, sobre todo, ésta es la crisis que recorre todo el libro de los Hechos. Desde Pentecostés en que Pedro proclama —sin entenderlo plenamente— que el Espíritu es dado a todos los hombres, hasta la última discusión de Pablo con los judíos de Roma asistimos a un prolongado trabajo por coordinar el Evangelio con el mundo ambiente. La comunidad admitió en su seno elementos provenientes de la más estricta observancia judía y elementos provenientes del mundo helenista y hasta pagano: esta situación quebró la paz interna de la comunidad. La parte judaizante —quizá dominada por la figura de Santiago el obispo de Jerusalén y los parientes de Jesús— era conservadora; para ellos el único modo de aceptar a Cristo era la aceptación previa de la ley de Moisés. Si aceptaban la misión era dentro de un esquema judío: no como un salir del Evangelio a la búsqueda del hombre, sino como un llamado del Evangelio al hombre para encerrarlo dentro de sus límites. Como nota Cerfaux² la fuerza de esta parte conservadora estaba en la importancia que el pueblo sencillo otorga a los testigos oculares y de primera hora. El centro de esta Iglesia era Jerusalén y su polo teológico una componenda entre Jesús y Moisés.

La Iglesia de Antioquía era el centro del cristianismo helenista. Eran hombres más abiertos, con más facultad de raciocinio, se sentían menos atados. Eran menos estrechos e intransigentes que los judíos palestinos. Esteban, el diácono, aparece como el prototipo y es Esteban quien obliga a la comunidad a re-pensar y promulgar lo que Jesús había dicho respecto a la Ley de Moisés pero

² Para todo este tema cfr.: Cerfaux, L., *La première communauté chrétienne à Jérusalem* (Act. II, 41; V, 42), en: *Recueil Lucien Cerfaux*, tomo II. Gembloux, 1954, pp. 125-156.

de lo cual la Iglesia no había tomado conciencia plena. Esteban pertenece a aquellos hombres que son suscitados por Dios para precipitar los acontecimientos aun al precio de su vida y de la tranquilidad de la vida común.

Sin ser taxativos —porque la comunidad de Jerusalén fue misionera a su modo— el empuje misionero nace de Antioquía y es allí donde Pablo se injerta como Apóstol después de su conversión y la ciudad que emplea como base de sus operaciones. Es verdad que Pablo guardó respeto y cariño por la Iglesia madre, pero la línea de acción de Pablo, se conecta más con Antioquía. Frente a estos dos puntos extremos se sitúa la Iglesia de Samaría. Ni totalmente judía ni totalmente helenista, sirvió a la Iglesia de Jerusalén como campo de experimentación para el apostolado.

El enfrentamiento entre Pedro y Pablo en Antioquía (Gál. 2, 11-14) nos muestra el afloramiento de esta situación de crisis. Todo este hecho nos parece un poco degradante. Si no hubieran existido tales roces, nos sentiríamos más tranquilos: “nuestros grandes héroes serían apóstoles sin mancha ni pasiones”.

Hasta creeríamos que la Iglesia sería más evangélica. Seamos realistas y más cristianos. No olvidemos que estado de crisis y de búsqueda es una situación que el cristiano asume desde el momento en que se acerca a Cristo. Por otro lado, en Hechos 13, 1ss. Lucas nos pinta a la comunidad de Antioquía —compuesta por gente de origen diverso, como lo delatan los nombres— reunida en plena madurez para la liturgia. Es que estas crisis maduraron a los hombres y a la Iglesia. Del profundo entretamiento entre la Ley de Moisés y la salvación traída por Cristo, (salvación que es absoluta en sí), nacieron cartas tan plenamente cristológicas como Gálatas y Romanos, y se puso de relieve —en este momento que era único por su importancia— la fuerza de la salud que Cristo nos trajo y que aceptamos por la fe y el bautismo.

Y también maduraron los hombres. Es sintomático que sea Pablo el apóstol preocupado por las colectas con que las Iglesias de la gentilidad ayudaban a la pobre Iglesia madre de Jerusalén como signo de “*koínonía*”. Y sea Pablo quien recuerda a Pedro su apostolado y se dividan ambos en paz el mundo, convencidos de que Dios llamó a Pedro para el apostolado entre los judíos y a Pablo como apóstol de los gentiles. La autenticidad y la adultez frente al Evangelio fueron los grandes medios de superación de estas crisis necesarias.

Una Iglesia que se adapta

Una Iglesia instalada, cerrada desde su nacimiento a todo proceso de adaptación no hubiera pasado de ser una secta del judaísmo y las guerras romanas del año 70 hubieran acabado con ella. La Iglesia desde un principio se creyó llamada a algo más que a reproducir servilmente el pensamiento de Jesús. Eso hubiera sido más fácil y hasta más "divino" y hubiera solucionado muchos de nuestros problemas de historia. Pero la Iglesia creyó que su fin era sobre todo soteriológico antes que una simple y material presencialización de Jesús en la historia.

La primera adaptación —la más material si se quiere— fue la de pasar el pensamiento de Jesús del original semita a la lengua griega. No negamos la iluminación del Espíritu en este trabajo pero debemos agradecer la decisión de aquellos hombres que lo llevó a ver en el Evangelio la dimensión de un mensaje universal. Es verdad que no falsearon el mensaje de Jesús, pero la existencia de una Iglesia bilingüe supuso un trabajo de adaptación y de profundización para hacer el Evangelio asequible a quienes conocían solamente la Koiné.

Pero hubo un trabajo de adaptación más profundo. El mensaje tal como Jesús lo predicó estaba dirigido a un mundo homogéneo. De allí que no estuviera tan influido por la realidad de diversos destinatarios. De nada hubiera servido reproducir el mensaje de Jesús tal cual: se imponía todo un proceso de adaptación. Los estudiosos de la Historia de las Formas hablan de la actividad creadora de la comunidad antes que de una simple adaptación. Si bien creemos que no pueden aceptarse sus puntos de vista hasta el extremo a que ellos los llevan, podemos admitir en la estructuración del Evangelio ese trabajo de diálogo entre mundo y cristianismo, y este es un favor que nunca le agradecerán bastante los siglos venideros. En ese momento crucial y encandilados por la presencia de Jesús se corría el riesgo de enfocar esa persona y su mensaje con una mentalidad cerradamente histórica que hubiera hecho imposibles realizaciones como el Evangelio de Juan. Cuando un grupo humano diverso de los contemporáneos de Jesús entra en contacto con el Evangelio esos hombres no titubean en adaptarlo, mostrando que para ellos el mensaje de Cristo era para los hombres de todos los tiempos. Es verdad que en esto Juan y Pablo nos ofrecen una elaboración, pero antes, la situación de los helenistas palmariamente abierta planteó este problema de adaptación, si bien no se llegó a la madurez del cuarto Evangelio o de la teología paulina.

En este trabajo la figura de Jesús sufre un proceso de concreción, se desdibujan algunos de sus perfiles que hubieran sido interesantes, pero no necesarios, y brota un Jesús más universal en su plena luz salvadora. Esta adaptación nace de la fe actuante de la comunidad. La fe de la Iglesia trata de profundizar los datos de la revelación usando como medio el "midrás" y tratando de buscar en el A. T. la explicación plena de la persona de Jesús. La adaptación es sólo una actitud de fe.

Goguel en su libro sobre Jesús atribuye este estado de evolución al concepto de tradición: "La tradición no es, como se ha señalado ordinariamente, una fuerza de conservación, sino una fuerza de adaptación y aun de erección. En una tradición de carácter nacional o religioso —es decir por la cual se explica y justifica un estado político dado o una situación religiosa— se expresa la vida del grupo en el cual esa tradición se ha conservado. Esa vida nunca es algo inmóvil sino que evoluciona más o menos rápidamente, y sus transformaciones se reflejan en la tradición"³.

En este proceso de adaptación debemos hacer resaltar el carisma —creemos poder llamarlo así— de la interpretación. La Iglesia volvió constantemente a re-interpretar la persona de Jesús y a re-interpretarse a sí misma. El paso del "Evangelium Christi" al "Evangelium de Christo"⁴, no fue un paso en falso, sino la maduración de un sentimiento de que entre Jesús y la Iglesia había una continuidad. La interpretación que la Iglesia hace del pensamiento de Jesús acerca del reino de Dios nos la muestra interesada en proclamar, no tanto lo que dijo Jesús, sino el alcance último y profundo de las palabras del Maestro.

Por este trabajo de adaptación nos hallamos ante concepciones diversas sobre la misma realidad: la Iglesia de Jerusalén concibe su jerarquía como un senado de ancianos; la Iglesia de Antioquía como un gobierno de personas individuales para cada comunidad de los cuales saldrán nuestros "episcopoi". El Kerigma que Pablo tiente en Atenas es diverso del de Antioquía de Píscidia. Mientras la Iglesia nacida del A. T. enfoca la redención como una elevación de Jesús —el Hijo del Hombre— a la derecha de Dios, para la corriente helenística es el "Kyrios" resucitado que vence la muerte

³ Goguel, M., *Jésus*, 2^a ed., París, 1950, p. 115.

⁴ La expresión es de Harnack, A., *Das doppelte Evangelium im N. T.*, I. Berlín, 1910, pp. 151-159.

y la Ley y es constituido por Dios en cosmocrátor. Todavía hoy nos preguntamos si en la terminología sacramental no somos deudores del pensamiento griego introducido en el mundo veterotestamentario por el pensamiento de los cristianos helenistas.

Es el Espíritu quien fue poniendo el mensaje de Jesús en diversos ambientes vitales, —el "Sitz in Leben" de la teología alemana— a fin de hacer ver a la Iglesia dimensiones nuevas. Pero, por su parte, la Iglesia respondió con una apertura plena a la acción del Espíritu. Si la Iglesia no se hubiera abierto, hubiera quedado empobrecida.

Diversidad en la unidad

"Cuando vieron que yo había recibido el Evangelio para predicarlo a los paganos, así como Pedro para predicarlo a los judíos, Santiago, Cefas y Juan, que pasan por ser las columnas, reconocieron la gracia a mí dada y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión; para que nosotros nos dirigiésemos a los paganos y ellos a los judíos. Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres. Cosa que yo procuré cumplir con mucha solicitud". (Gálatas, 2, 7-10). En estas palabras de Pablo tenemos pintada la situación de la Iglesia de entonces. Hay dos campos de acción que, más que geográficos suponen una mentalidad⁵. La partición de los campos de apostolado aparece como una solución a un peligro de división. Aquellos hombres fueron lo suficientemente adultos como para no pretender un cómodo irenismo, confundiendo caridad con pérdida de la personalidad. Se trataba de ser fieles al llamado de Dios en la predicación del Evangelio, no de cohonestar situaciones personales. Por encima de una fácil uniformidad hay un profundo sentido de comunión que acepta dentro de su esquema la diversidad. Los puntos de vista de Pedro y Pablo serán todo lo diverso que se quiera, pero nunca hasta tocar puntos de comunión. Esta diversidad permitió abrir dos frentes al Evangelio, resultando una ganancia para el Evangelio mismo en cuanto a extensión y, sobre todo a profundización. Vimos cómo en Hechos 13, 1ss, Lucas nos pinta la existencia de dos comunidades que coexisten en Antioquía, judía la primera, helenista la otra. Se reúnen para la celebración del culto lo cual significa que existe una unidad fundamental, aunque se acepten como diversas. Y también hay diversidad en la aplicación

⁵ Dupont, J., *Etudes sur les Actes des Apôtres*. París, 1967, p. 397.

de las normas. Mientras el así llamado Concilio de Jerusalén, no acepta el uso de carne sacrificada a los ídolos, Pablo parece permitirlo a su comunidad de Corinto. Y también hay puntos de vista diferentes en la propaganda cristiana: como lo demuestra la actitud de Pablo y Bernabé respecto a Marcos. El mismo Kerigma de Jesús el Mesías único en sí, es predicado de modo diverso en Atenas y en Antioquía de Pisidia o en Tesalónica. Los predicadores no se atan a una esquema fijo que obligue a todos a entrar en sus moldes, sino diversifican ese kerigma según la diversidad de oyentes.

El hecho de que tengamos cuatro Evangelios del único Evangelio: el Evangelio tetramorfo en expresión de Ireneo⁶, los cuales son tan profundamente diversos y tan profundamente iguales, nos están diciendo de una enorme capacidad de aceptación de lo diverso, y de su unidad. La Iglesia siempre ha rechazado los esfuerzos por reducir los Evangelios a un único relato como pretendió hacerlo Taciano.

Este hecho del Evangelio tetramorfo —como en el caso del Kerigma de Atenas— nos muestra de dónde procede la diversidad: la diversidad procede de la riqueza de los grupos humanos que se acercan a Cristo. La diversa riqueza de los hombres permitirá al Evangelio desplegar también él su riqueza escondida. Negar la unidad sería ilógico, pero negar la diversidad en la unidad es negar la riqueza del hombre y la riqueza del Evangelio. Uniformidad sería en este caso signo de empobrecimiento.

En la carta primera a los Corintios, tenemos un caso en que la diversidad se transformó en división: “Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo”. Cuando la diversidad del ministro produce división, Pablo pone un interrogante que reduce la división a la unidad: “¿Está Cristo dividido? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?... Cuando decís: ‘Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, ¿no procedéis a lo humano? Pues ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros!, según lo que a cada uno ha dado el Señor” (1, 12-14; 3, 5).

Terminamos este apartado con una cita de Schnackenburg: “Reina en la comunidad cristiana una vida fresca y pujante. A pesar de las diferencias locales brilla la unidad: la fe en Jesús, el Mesías y el Señor, el bautismo, la Eucaristía, la predicación e

⁶ *Adv. Haeres*, 2.46. MG 7, 885.

instrucción de los apóstoles, la guarda de la caridad y la espera escatológica. En las diferencias de las prácticas, en la yuxtaposición de los modos de vida concretos de la comunidad, se muestra la libertad de la Iglesia y las limitaciones humanas a pesar de la dirección del Espíritu”⁷.

¿Quien transforma entonces la diversidad en división? Según Pablo la falta de adultez. A los Corintios les dice: “Y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os dí a beber leche y no comida porque no érais capaces de ella. Y ni ahora la admitís, porque sois todavía carnales. Si pues hay entre vosotros envidias y discordias ¿no prueba de que sois carnales y vivís a lo humano?” (I Cor. 3, 1ss).

En la pedagogía de Dios, la aceptación de la diversidad sin llegar a la división es la ocasión que el Evangelio ofrece a la Iglesia para llevarla a la madurez perfecta.

Jerarquía y carismas

¿Fue la Iglesia primitiva una comunidad movida hasta tal punto por el Espíritu Santo que la Jerarquía aparecía como un obstáculo o fue más bien una comunidad tan jerarquizada por los apóstoles que la acción del Espíritu tuvo que entrar en moldes más bien determinados?

Este es un problema tan antiguo como la Iglesia misma y reconocemos que es muy difícil hallar una solución en la práctica ya que el equilibrio entre ambos es muy inestable. Por otro lado es un problema vital: cualquiera de los modos de actuar de Dios que se acentúe con desmedro del otro haría aparecer la Iglesia como empobrecida. Antes que nada una aclaración que sacamos de E. Schweitzer: “No es posible enfrentar —como se ha hecho alguna vez— libertad de Espíritu y orden jurídico, convirtiéndolos en contrarios irreductibles”⁸. Oponer ambos elementos significa no haber captado en su plenitud el concepto de Iglesia. No negamos que en momentos de especiales crisis esto sea lo más natural, pero no es la situación de la Iglesia. Por debajo de estas dos manifestaciones

⁷ Schnackenburg, op. cit., p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

del Espíritu (carismas y jerarquía) está la Iglesia como unidad que sirve de compensación y equilibrio a dos realidades que son indivisas. El mismo Schweitzer ha creído poder señalar así la acción del Espíritu: "Es el Espíritu de Dios que va delante señalando en libertad lo que después reconoce el orden de la comunidad"⁹. Este orden de la comunidad es para Schweitzer meramente funcional y regulativo, puesto al servicio, pero no es parte esencial de la Iglesia. Aquí está como nota Schnackenburg el punto de diferencia entre la teología católica y la evangélica¹⁰. En este punto aún no hemos llegado a una síntesis. Por otro lado debemos tener en cuenta que si bien la Iglesia del s. I tuvo ya una jerarquía —de la cual nació la nuestra— con todo es una jerarquía en una situación histórica única e irrepetible. Al mirar la jerarquía y los carismas del s. I debemos pensar que estamos frente a una Iglesia que busca su propio camino y que en algunos puntos —no tan accidentales— no está aún formada. Si bien en la estructuración concreta de la jerarquía faltan elementos, con todo, su relación con los carismas es esencialmente igual a la nuestra. Pero aún en esta situación, nota Schnackenburg¹¹, que el punto de partida de la integración de carismas y jerarquía es la actitud de servicio. Ni jerarquía ni carismas fueron vistos como valores absolutos en sí, sino como un servicio a Cristo —porque la Iglesia primitiva fue una Cristoeracia— y a la Comunidad.

Por otro lado, Harnack ha hecho resaltar cómo estos elementos deben ser vistos no en abstracto sino encarnados en personas concretas y en estas personas según el plan lógico del desarrollo se debe buscar la motivación de la unidad: "Una comunidad empírica no puede ser regida por la Palabra, sea esta escrita, sea entregada por Tradición, ya que la letra siempre divide y separa"¹². Sólo las personas con su riqueza pueden ser motivo de unidad. Creemos que uno de los rasgos más interesantes de la Iglesia primitiva es el haber tomado en serio tanto carismas como jerarquía y como dos manifestaciones del Espíritu. San Pablo en la primera carta a los Corintios acentúa de modo un tanto insistente que tanto carismas como jerarquía proceden del único Espíritu para la unidad y edificación de la única Iglesia. Los capítulos 12-13 de la misma carta —llamados la carta magna de los carismas— giran constantemente

⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 24.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 24-25.

¹² *Dogmengeschichte*, I, 4, 16.

sobre la unidad y es allí donde aparece la Iglesia comparada con el Cuerpo de Cristo como signo de unidad, aun cuando Pablo no haya llegado, en este momento, a la doctrina plena del Cuerpo místico. “Por más diferentes que fueran el uno y el otro los dos ministerios —el inspirado y el jurídico— no constituyen dos categorías netamente divididas y menos opuestas entre sí. En Pablo aparece ya una tendencia a la estabilización de los carismas más esenciales: el apóstol, el profeta, el didáscalos; es decir aquellos que implican una especialización y exigen cierta continuidad, estableciendo una relación estrecha —casi una identificación— entre el hombre y la función”¹³.

La presencia de carismas y jerarquía como un desequilibrio de fuerzas —llamémoslo así como término cómodo— pero que tienden hacia una integración, es un modo de existir que la Iglesia presenta desde el comienzo y que debe asumir como manifestaciones diversas del mismo Espíritu que busca la edificación del único cuerpo de Cristo. La aceptación gozosa de los carismas y de la jerarquía en el seno de la Iglesia es la aceptación del Espíritu que actúa en ella. Y si es verdad que a veces esta diversidad trae conflictos (como en Corinto) no es menos cierto que la existencia de tales dones es signo de vitalidad y de la continua manifestación del Espíritu en el mundo.

La Iglesia del Concilio Vaticano II

Hemos visto someramente algunos elementos de la Iglesia del libro de los Hechos. Comparémoslos con nuestra Iglesia actual. Y comenzamos con lo más llamativo: nuestra Iglesia está en estado de crisis. Una crisis profunda que nos llama a re-pensar muchos temas de nuestra vida eclesial. Ello nos produce desasosiego y nos consolamos pensando que esta situación durará un tiempo y luego las cosas volverán a su curso. No negamos que una situación de crisis suscitada artificialmente, puede ser dañosa, por no nacer de la realidad que es la Iglesia misma; pero tampoco creemos que una situación de crisis puede ser ignorada o minimizada impunemente. La crisis que planteó el helenismo a la Iglesia madre de Jerusalén fue sucedida por otras y nuestro siglo debe presentarle las suyas a la Iglesia actual. Vivir el Evangelio es para la Iglesia como para el cristiano asumir un riesgo constante. Enterrar el denario envuelto en un pañuelo es mucho más seguro y evita correr el riesgo,

¹³ Goguel, M., *L'église primitive*, París, 1947, p. 111.

pero el Señor a su vuelta no nos alabará por la seguridad sino porque supimos correr el riesgo. Las crisis de la Iglesia apostólica por ser restringidas no pueden compararse con las nuestras, pero, el riesgo que ellos supieron correr favoreció la universalidad de la Iglesia. Aceptamos pues el estado de crisis como una situación constante de la Iglesia: es un modo de ser de la Iglesia. Pero esto no es sino un llamado a la madurez. Extraña con cuánta insistencia San Pablo, frente a las crisis, exhorta a los suyos a que no sean niños. El mal no surge de la crisis en sí, sino de la crisis como ocasión que descubre la inmadurez del cristiano. La crisis es para la maduración del cuerpo de la Iglesia; pero supone como base una búsqueda sincera y auténtica del reino de Dios. Las etapas de la Historia de la Iglesia son etapas del llamado de Dios a los hombres por medio de crisis.

Si la Iglesia pretende ser el llamado de Dios a los hombres de todos los tiempos, debe asumir la adaptación como parte de sí misma. No hablamos de períodos de adaptación sino de la adaptación como nota de la Iglesia —si vale la expresión. La Iglesia, a la vez fuerte y fiel a sí misma, va aceptando la impronta de los siglos y, hasta que asuma a todos los hombres y culturas, debe estar en constante actitud de apertura frente a Dios y a los hombres. Y aceptamos este riesgo como lo aceptó la Iglesia del s. I. Reconocemos que es difícil adaptarse: siempre surge la pregunta de hasta dónde, pero es necesario. Hoy vivimos una Fe en Cristo que llegó a nosotros porque hombres como Pablo y Juan supieron adaptar el Evangelio a otras mentalidades. Para Jesús muchas veces el término de comparación del Reino es la vida (semilla, levadura) y una de las propiedades de la vida es su capacidad de adaptación. Se nos impone pues re-elaborar el mensaje de Jesús hasta hacerlo comprensible al hombre de hoy. No podemos hacer nuestras todas las premisas y las conclusiones de la escuela de la Historia de las Formas, pero nos preguntamos si no merece más atención de parte nuestra el afán de algunos de ellos por poner el mensaje de Jesús a la altura del hombre de hoy. Quizás el manifiesto del profesor de Marburgo en 1941 nos escandalizó tanto que no vimos todas sus dimensiones.¹⁴

Los primeros cristianos re-elaboraron el mensaje de Jesús para hacerlo asequible a los hombres de su tiempo. La tarea no ha ter-

¹⁴ Bultmann, R., *Neues Testament und Mythologie. Offenbarung und Heilsgeschehen* (Beiträge zur Evangelischen Theologie, vol VII), München, 1941.

minado ni terminará nunca. Este proceso supone un profundo conocimiento del hombre de hoy al cual amamos porque lo sentimos llamado al reino de Dios. Y esta tarea es tanto más urgente cuanto que el término "generación" ya no significa un lapso de 40 años como en el A. T. sino de 10 años o menor aún. Esto nos obliga a dar el lugar debido a la antropología dentro de nuestro encuadre teológico. La teología y la antropología van siempre de la mano y no es posible separarlas. El eco que hallan en nuestro medio libros como el de Robinson¹⁵ (eco divulgado de Bonhoeffer y Tillich) nos señalan este bache en nuestra teología, y nos preguntamos si el hombre de hoy no quiere ver a Dios como solución de su problema personal.

Y también se nos exige un profundo conocimiento de Dios. Ese Dios que se reveló en moldes asequibles a mentalidades de otros tiempos, quiere revelarse ahora por la Iglesia en categorías asequibles a nuestro hombre de hoy. Sin dejar nuestra situación de cristianos, fieles a nosotros mismos, recordando que aquí hasta la terminología tiene su valor, debemos imitar a aquella comunidad de Antioquía que buscó hacer presente el mensaje de Jerusalén o de Galilea al mundo helénico. Es ridículo que pidamos al hombre de hoy que adquiriera una mentalidad semítica y del s. I. como paso previo para comprender el mensaje de Jesús. Y lo ridículo nace del hecho que a este hombre lo estamos llamando en nombre de Dios para que dé su primer paso hacia Cristo. La Iglesia primitiva luchó a fin de que al pagano que se acercaba al Evangelio no lo hicieran pasar por la Ley de Moisés como etapa previa. Nosotros corremos el peligro de no comprender esta condescendencia de la comunidad de Antioquía para con aquel que viene a Cristo. Debemos decirlo con toda energía: tiene que ser el Evangelio quien se adapte al mundo de hoy, no con una conveniencia acomodaticia, sino tratando de responderle a sus interrogantes y responderle en su propio lenguaje y no en lenguaje cifrado. Y ese trabajo tendrá que hacerlo la Iglesia: es decir, nosotros.

Aceptamos también una Iglesia única pero no uniforme: diversa y una por la multiforme acción del mismo Espíritu. Queremos tener siempre los ojos de nuestro espíritu abiertos para ver la riqueza siempre nueva de Dios sin empobrecerla. La Constitución "Lumen Gentium" comienza con la meditación de la vida de Dios como ejemplo de la vida eclesial haciéndose eco de la oración de

¹⁵ Robinson, J., *Sincero para con Dios*. Barcelona, 1967.

Jesús en Jn 17, 21: "Padre, que sean uno como tú y yo somos uno". Uno: pero, no uniforme, porque el Padre no es el Hijo. La magnífica descripción de la Iglesia pronunciada por el patriarca Máximos IV en el aula conciliar hace resaltar ese volcarse de la koinonía de Dios sobre el mundo por medio de la Iglesia. Quizás un día deberemos agradecer a la filosofía actual, el habernos llamado la atención sobre un tema tan bíblico como es la comunión dentro de la diversidad. Por eso aceptamos a la luz del reino único, diversos modos de enfocarlo dentro de una unidad de fe, de culto y de caridad. Y el diálogo con que buscamos el acercamiento es signo de la seriedad y madurez con que buscamos la diversidad realizada en la unidad. No pretendemos encerrar el Espíritu dentro de nuestro esquema sabiendo que como el viento rompe los moldes preconcebidos. Queremos llegar a una más perfecta integración entre jerarquía y carismas porque sabemos que no es fácil y que la Iglesia de Corinto no lo llegó a realizar. Eso es aceptarnos como peregrinos, como desarraigados, como inspirados (movid) por el Espíritu. Por eso trabajamos por ser hombres de Iglesia. Y esto lo decimos no como recurso a una fácil espiritualidad sino como elemento teológico. Creemos que la solución de los problemas actuales está en este punto. Saber poner la Iglesia por encima de nuestro punto de vista meramente humano, no pecando de simonía al usarla como trampolín o pedestal para otros fines. Es el modo de aceptar la Cristo-cracia y la trascendencia de la Palabra de Dios por encima de las contingencias humanas. La koinonía es para nosotros un don demasiado precioso para dejarlo tan fácilmente.

FELIX CASA

Posibilidades de Aplicar la “Capacidad Creadora” al Plan de Pastoral

Los protagonistas del Plan de Pastoral han comenzado ya a gestar el proceso de evaluación de las realizaciones ya concretadas. A la par, ellos elaboran expectativas y esperan ensayar iniciativas no experimentadas hasta ahora. ¿Constituyen estos hechos una buena señal? Está demás decirlo: el proceso de evaluación es un resultado de una solidaridad más amplia, —orientada al pueblo y no tanto a los selectos— más aplicada y más afín a la variedad de nuestra idiosincracia. Paralelamente los mismos protagonistas confiesan advertir el desafío involucrado en la evaluación; antes que menoscabarlo o despreciarlo, postulan se la interprete y guíe en orden a que adquiera mayor densidad y alcance. El proceso de evaluación es indispensable para lograr una espontánea conciencia común, la madurez de juicio y la percepción de los problemas y del futuro.

El Plan de Pastoral nació como una respuesta a vastos y agudos problemas para darles una respuesta cabal y fecunda, —problemas de la Iglesia en nuestro país y en este continente, problemas sociales y de crecimiento de nuestras sociedades—. El Plan de Pastoral puede contribuir a entablar una relación más sincera y coherente con esta realidad problemática, provisto se desarrollen los potenciales de originalidad de la gente hasta el punto de dar lugar a un clima que también crea los signos de los tiempos en lugar de sólo ser afectado por ellos.

Los Obispos de la Comisión de Pastoral resolverán la manera y el momento de la evaluación conjunta. No cabe duda que el alcance práctico de la evaluación involucra explorar con mayor precisión sus características operativas, lo que nos ha de prevenir de la superficialidad y de la improvisación. La consulta al mayor número de miembros fieles a la Iglesia y también a los que se han alejado de ella, permitirá deducir de esta información los “criterios” para una evaluación solidaria y perceptiva. Las expresiones grupales y personales ya vertidas destacan un criterio importante a tomar en cuenta en una evaluación de esfuerzos pastorales: “la capacidad de creación”.

El presente trabajo se propone brindar una serie de reflexiones ordenadas a reflejar la perspectiva panorámica de "la capacidad de creación" y de su consolidación en formas más duraderas y vigorosas, a lo que se denomina "la tendencia creadora" de un pueblo. La naturaleza del tema se sobrepone; no todos pueden escribir sobre un problema tan singular y que fácilmente se debilita cuando no es adecuadamente encarado. Mucho de ello ocurre en el presente artículo. Estas reflexiones apuntan a un objetivo que consiste en relacionar la acción conjunta de la pastoral con los problemas que precedieron y acompañaron su gestación.

¿En qué consisten "la capacidad de creación" y "la tendencia creadora"? ¿Cómo se las puede definir operativamente y en relación al medio? ¿Qué elementos involucran? ¿De qué manera están presentes en la contextura del Plan? ¿Qué características de la situación reclaman su necesidad?

Casos nuestros

Para responderse a estas preguntas, los lectores buscan la respuesta en experiencias que les estén muy cercanas, casi dentro de ellos. Para satisfacer esta manera de indagar es oportuno redescubrir la creatividad en casos tomados de nuestro propio medio. Este material abre el camino para vislumbrar más de cerca el papel singular que la tendencia creadora ejerce como respuestas que un pueblo ofrece a las presiones internas y externas que afectan su vitalidad y desenvolvimiento.

La fluctuación y aparente predominio de actitudes que algunos se animan a rotular como "el reino de la mediocridad", "la estéril autosatisfacción de los complacientes", "el autoelogio de los mezquinos", "espíritu de amanuenses", "venido del país de los gnomos" y otras calificaciones que se dicen por allí, hacen dudar si la tendencia creadora ha mermado en nuestro país, si está agazapada a la espera de mejores momentos o si se agudiza una fuerte necesidad por verla actuar en estos momentos. Lo cierto es que nuestro país ha gozado de personas y grupos altamente creadores que hoy nos permiten juzgar a quienes rehusan esta capacidad a la que entre nosotros por lo menos se le desea otorgar un lugar prioritario.

Ciertamente, en otros momentos dominó la necesidad de la tendencia creadora, aunque cuando aparecía no dejara de ser discutida

y rechazada por algunos grupos que pudieron dejar profundas huellas de contradicción en nuestro desenvolvimiento nacional. El General San Martín se carteaba con el diputado mendocino Godoy Cruz. El General insistía en la necesidad de declarar la independencia de las Provincias Unidas. Qué disposiciones profundas caracterizarían al diputado Godoy que no le impidieron responder: "Sea precavido, que declarar la independencia no es soplar y hacer botellas", al General quien en esos años emprendía la preparación del Ejército de los Andes en consonancia y colaboración incondicional del pueblo como primer tramo de una común perspectiva creadora de libertar a América. El lector advierte inmediatamente el antagonismo entre estas dos conductas y los hechos que cada una configura frente a un mismo problema. Cada conducta representa una estimación opuesta de las posibilidades y de los recursos, incluso del poder, de la valentía y del temor. Lejos del halo que nos separa de quienes pasan al elenco de los grandes hombres, como hoy San Martín, perdura el registro de las circunstancias concretas: éstas permiten apreciar adecuadamente la manera singular y la penetración imaginativa al emprender sus proyectos hasta el punto que si hoy reviviera el escenario completo de las personas entonces en juego, muchos no dejarían de estimar una empresa de ese porte como comprometedora y desproporcionada.

La valoración glorificada y *a posteriori* de la creatividad puede ser inconcientemente utilizada para esterilizarla y cauterizar la capacidad creadora de la vida cotidiana o, por lo menos, la apreciación que de ella puede hacerse. Son creadores los dos esposos que construyen su hogar y para quienes cada hijo es una creación única y excepcional. Es creador el sacerdote que recrea su misión entre los hombres en cuya historia tan dilacerada como enigmática decide injertarse. El Cura Brochero eligió ser creador él con su pueblo, que pareció entender la inmersión de aquél en sus problemas más radicales y globales. Estanislao Zeballos, el Perito Moreno desarrollaron esta capacidad como exploradores en circunstancias muy extraordinarias; los médicos Rawson, Agote y otros, el antropólogo Ambrosetti y el botánico Lillo consolidaron la tendencia creadora como respuestas a problemas que ellos osaron percibir en esa etapa del desenvolvimiento nacional. Pero también hay creatividad en aquel grupo de empresarios rurales y de peonadas de campo que conjuntamente inventaron "las reuniones de personal" para decidir de común acuerdo sobre la suerte de su comunidad de trabajo y su comunidad de vida. Es creador el obrero cuya inventiva mejoró notablemente la producción de su sector en la empresa Duperial de Rosario y no dejó de ser creador cuando reclamó judicialmente un

reconocimiento más justo de su singular contribución. Es creador el empresario que se lanzó a rehacer una empresa heredada y decadente, con vista a la promoción de la misma y de los intereses nacionales, habiendo roto innumerables frenos que se interponían para concretar su imaginación. Son creadores el maestro de fronteras y el líder de las "Villas" que concretan una nueva realidad en su medio. La capacidad de creación nace de un pueblo y de un problema: personas y grupos arraigados en un pueblo y en sus problemas son los creadores, pues los individualistas a los Nietzsche pueden destruirlo todo en su afán de exaltarse a expensas de los demás. La relación que media entre el pueblo, que necesita creadores variados para encarar la multiplicidad de sus problemas, y los creadores, consiste en la vivencia intensa e incondicional del hecho humano allí planteado. En realidad, la tendencia creadora de un pueblo se integra con concreciones creadoras en la invención técnica, los descubrimientos científicos, la conducción política y la económica, la concepción de teorías políticas, económicas, sociales y culturales, nuevas formas de convivencia social y de liberación nacional, las realizaciones pastorales y litúrgicas, las elaboraciones teológicas, la reflexión filosófica y las diversas expresiones artísticas. Justamente en este ámbito nuestro país se ha constituido en un escenario de singulares creaciones, entre las cuales sólo mencionaremos la Misa Criolla; en el ámbito religioso contamos con el Plan de Pastoral como obra creadora y como desafío para impulsar una mayor creatividad en todo el pueblo. Estas realizaciones, según algunos, establecen un nivel con el cual contrasta la actividad de la imitación y de conformismo que aparentemente predomina como clima general: es cuestión a explorar más exhaustivamente, pues es probable que la capacidad creadora pronto llegue al umbral de su epifanía, siempre que no la intercepan decisiones nacidas de la hesitación y la improvisación.

Como caso de "síntesis" de la capacidad creadora, citamos a José Hernández y al Martín Fierro. El Martín Fierro fue descubierto y evaluado por el gaucho, típica personificación del "pueblo", como su propia obra creadora. Esta le pertenecía moralmente pues no obstante las apariencias y la calificación de "barbarie" que merecía de los civilizados, reproducía su experiencia íntima y los postulados de una realidad imborrable e irreductible a pesar de los intentos de ignorarla o borrarla; le pertenecía concretamente aún en la dimensión de acompañarse del librito y de cantarlo, como lo prueba el hecho de la venta de millares de sus ejemplares en los almacenes de campaña. Cada generación de argentinos vuelve a valorar el poder creador de esta obra, y que lo es en la medida en que José Hernández fue capaz de crear el personaje que recopilaba el sacri-

ficio "creador" de los gauchos en aquella curva tan violenta de nuestra historia, cuando fueron obligados a reclutarse en la guardia de los fortines, morir en las fronteras y la conquista del desierto o desaparecer o dispersarse al abrir la pampa a las migraciones masivas. En todas estas alternativas el gaucho esclareció a la sociedad de su tiempo y a los que habían de venir, acerca de cuál es el sentido de la convivencia, cuán la razón de vivir y por qué debía ser enemigo de una sociedad que quería ser enemiga de los hombres.

En todos estos casos advertimos la importancia que adquiere la sociedad, sus protagonistas más sensibles y activos y el problema de la sociedad. Se advierte además que la capacidad creadora se vincula con la sociedad y su problema, de una manera cualitativamente distinta en que lo hacen la mera actitud constructiva, la conformidad con las prescripciones y supuestos vigentes y la fidelidad pasiva al aquí y ahora de las instituciones. La capacidad creadora supera el alcance de la disposición constructiva y la armonía tranquila de ésta; como el acto del nacimiento y de la muerte que es otra forma de nacer, la capacidad creadora supone intenso sufrimiento que a veces se extiende a la sociedad cuando ésta exige de sus instituciones o, mejor dicho, sus cosas, cedan el paso a la preeminencia de la persona humana. La capacidad creadora produce una manera radicalmente distinta de relacionarse con los demás y con la naturaleza: representa el rescate permanente de las personas, de los hombres y la subordinación de las cosas y de su inercia material y ciega.

Dos tradiciones

Adrede anoté los casos de José Hernández y del Martín Fierro al final de las lista de creaciones locales para empalmar con un comentario de Simone Weil sobre la Iliada y Homero, personaje y obra, pioneros de la tradición griega de la "poiesis" o de la creación: Sócrates, Platón, Píndaro, Herodoto, Sófocles, Pericles, Tucídides, Demóstenes, Aristóteles, etc., sólo para citar a los más nombrados, jalonan la tendencia creadora de la tradición excepcional de la "poiesis". La sociedad griega se desarrolló en relación directa e intensa con la exigencia de que la vinculación con la realidad se concretara en una interrogación incondicional, vigorosa y permanente y, segundo, en que la interrogación que enfrentaba a la realidad fuera respondida de una manera creadora, singular, excepcional y dotada de esplendor. El comentario de Simone Weil trasluce el sentido final de la interrogación a que nos referimos y que tenidas

en cuenta las diferencias de géneros y épocas, no deja de tener afinidad con el contenido del mensaje de Martín Fierro de José Hernández. Dice Simone Weil en su ensayo sobre la *Iliada* de Homero que la amargura predominante a lo largo del poema se debe a la percepción y desafío de la sujeción del espíritu humano a la esclavitud de la fuerza y que en última instancia involucra la subyugación del espíritu humano a la materia; continúa S. Weil afirmando que esta fuerza es tan cruel con el hombre que la despliega y ejerce como lo es con sus víctimas: para éstas es corrosiva y para el primero es venenosa. La participación y la comunicación que el pueblo griego fomentó como nervio de su desenvolvimiento, consolidó en él esa manera excepcional e insustituible de relacionarse entre sí y con las circunstancias problemáticas de su historia, liberando la capacidad de interrogar a los eventos y de responderles otorgando la prioridad al rescate del ser humano por sobre la tiranía de las instituciones y de las cosas. La tradición de la "*poiesis*" constituye un desafío a la subyugación representada en nuestros tiempos por la predisposición y deformación burocrática, la rutina, la parcialidad y la cosificación; no representan éstas una verdadera relación con la realidad global. La verdadera relación se establece a través de la capacidad creadora que contradistingue la conducta humana de la virtuosidad vegetal y animal.

Otra tradición que por varias vías ha llegado a ser muy nuestra es la bíblica. En ésta y en relación a nuestro tema, resaltan el primer y segundo capítulos del Génesis, los libros de los profetas, el primer capítulo del Evangelio de San Juan, su Apocalipsis, algunos textos de San Pablo y la entera actitud de éste frente a los gentiles y los bárbaros. En el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y en el que Dios y el hombre se asocian para desempeñar un papel asociado de creadores de la historia y señores de ella, se descifra la prioridad fundamental otorgada al valor que comentamos. El Verbo, la Sabiduría que hablara con los hombres desde que fueron hechas las cosas, toma la condición humana para formular más exhaustivamente la asociación de Dios y los hombres en la tendencia creadora y para lo que ha de nacer de nuevo por el agua y el Espíritu de acuerdo a una sabiduría que al decir de San Pablo "es escándalo para los judíos y locura para los gentiles", palabras que expresan en el plano correspondiente o de la inspiración, lo que en otras instancias define el impacto que produce la capacidad creadora en su faceta de signo de contradicción.

Los casos tomados de nuestro propio medio como los contenidos muy generales derivados de las dos tradiciones permiten descubrir

que la tendencia creadora hinea en lo concreto del desenvolvimiento de una convivencia social de grupos geográfica e históricamente delimitados, sin dejar de atraer a ese escenario muy concreto los dilemas humanos de signo más universal y más radical, como ser los de la liberación del hombre, la dinámica de ésta contrapuesta a la esterilidad de la inercia repetitiva e imaginativa. La tendencia creadora transforma a la experiencia humana en problemas y en respuestas excepcionales a los mismos, expresando de esta manera el sentido y la medida verdaderos de su relación con la realidad. Cuando un pueblo, —algunos dicen que le pudiera ocurrir al nuestro en su presente transición—, desestima las oportunidades continuas de desarrollar su capacidad creadora equivale a que acepta caer gratuitamente en un estado de proletarización y disociación humana; en estos casos disminuyen las posibilidades de rescatarse de la fragmentación para recuperar la vitalidad de las relaciones sociales enteras.

La capacidad y la tendencia creadoras

A la capacidad y a la tendencia creadoras se las reconoce como poderes singulares y fecundos, —productores de originalidad— por cuanto ordenan la relación con la realidad abarcando imaginativamente y con alta densidad a la oscilación entre lo racional y lo irracional. Este enunciado tan simple comprende otras dimensiones, como por ejemplo, la oscilación entre un orden o sistema ya estructurado de racionalización y los nuevos órdenes todavía en ciernes, lo conocido y lo desconocido, la oscilación entre lo corriente y lo fuera de lo normal, entre la seguridad y el riesgo, entre lo cognoscible y el misterio.

Por ello mismo la capacidad y la tendencia creadoras implican que los grupos que las protagonizan “superen”, “irrumpan”, “osen”, “se arriesguen”, “problematicen”, “duden”, “exploren”, “interroguen”, “experimenten”, “profundicen”, “se relacionen”, etc.

La participación cada vez más amplia y la comunicación de experiencias, de iniciativas, de recursos, de ideas, etc, constituyen los dos procesos que promueven el desarrollo de la capacidad y de la tendencia creadoras. Curiosamente en este momento uno cae en la cuenta que son estos dos procesos los canales de contacto entre todos los Documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, desde *Rerum Novarum* hasta *Populorum Progressio*. Las dos figuras, —la del

Cuerpo Místico y la del Pueblo de Dios— explicitan hasta qué punto la trama de la Iglesia y los puntos de contacto de su relación con el mundo están constituidos por diversas instancias de la participación y la comunicación crecientes. ¿Es posible hablar de un Cuerpo y de un Pueblo sin implicar la prioridad del desarrollo de la participación, de la comunicación? Si la capacidad y la tendencia creadoras se afianzan supone que la participación y la comunicación son promovidas. Muchos factores intervienen para establecer un falso dilema entre la tendencia creadora y la institución. Puede existir un dilema real entre la capacidad creadora y las deformaciones profesionales de la burocracia o un excesivo predominio de ésta, pero no necesariamente entre la institución y la capacidad creadora. Entre los factores mencionados, señalaremos solamente algunos.

Presupuestos

Suponemos que las variaciones notables entre diversas expresiones de la Iglesia en los diferentes países de nuestro continente pueden deberse a la diversa relación que se establece entre los procesos de participación y de comunicación y por otra parte el uso del precedente, de la analogía, de la extrapolación y de la actualización, palabras cuyo significado explicaré. A raíz de las variaciones en esta relación se flexibilizan o adquieren rigidez las modificaciones en la relación con las diversas dimensiones del espacio y del tiempo, cosa que se puede verificar por ejemplo en la rigidez de ciertas estructuras a pesar de que su intercambio de información y de personas puede ser mayor que la prevaleciente en grupos más dinámicos.

—El precedente, según el cual “todo persiste de la misma manera” y por lo tanto la vigencia del precedente predomina. La tendencia creadora utiliza el precedente dentro de un marco más real, o sea, como un tramo en un encañamiento de procesos, de necesidades y de relaciones sociales; disminuye así la gravitación del ritualismo burocrático que es base de nueva rutina y de hiperseguridad psicológica.

- La analogía supuesto según el cual “todo se asemeja a lo demás, siendo las diferencias, meros accidentes o superfluidades”. La tendencia creadora parte del supuesto que la realidad se reconstituye continuamente en su unidad a través de fuerzas semejantes y diversificadoras. Utiliza las semejanzas y el ejercicio de la analogía vegetal, animal, física, etc., para imaginar nuevas convergencias de diversos tipos de similitudes en una nueva realidad, procedimiento por demás visible en la Utopía de Tomás Moro, en el Quijote de Cervantes, en el Martín Fierro...
- La extrapolación supuesto según el que “las tendencias hasta hoy operantes, se prolongarán indefinidamente”. La tendencia creadora presupone la posibilidad de “crear” futuros diversos a los pronosticados sobre la exclusiva base de las tendencias inertes.
- La actualización supuesto según el que “todo termina hoy” y “el futuro no existe, como tampoco existe el desenvolvimiento del pasado a no ser bajo la forma del precedente burocrático”. La tendencia creadora actualiza los desenvolvimientos pasados y hace incidir al futuro sobre el presente, a raíz de lo cual éste adquiere una nueva relación con los planos del tiempo.

La tendencia creadora rehace a estos supuestos, otorgándoles un alcance cualitativamente distinto en relación de la función de respuesta original a una definición más activa de los problemas. Ella impulsa a los grupos y sociedades que la asumen a protagonizar lo que Paul Valéry explica como el intento permanente de “afrontar lo que no ha sido hecho jamás”. La relación que establece con las necesidades humanas le otorga una significación moral que es decisiva, por ejemplo, para estrechar los lazos de la solidaridad, el ascendiente de la autoridad, la nitidez de la norma de la sinceridad, la vigencia de la justicia, etc.

Necesidad de la tendencia creadora en nuestra situación

La Iglesia institucionalizó la necesidad y la figura de los creadores a través del reconocimiento público que otorga a los apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, doctores de la Iglesia, etc.; en teoría hay pocas salidas para evadir la exigencia general de la tendencia creadora. Es diferente cuando se desciende a la evaluación de las obras y grupos actuales y mucho más cuando se trata de decidir concretamente de acuerdo a la tendencia creadora. En ciertos tramos del desenvolvimiento social de las sociedades, las conveniencias sociales y el clima predominantes hacen de la tendencia creadora una expresión prescindible y postergable.

Es posible que en nuestro continente y país operan fuertes factores potenciales que presionan todavía difusa y desarticuladamente en favor de un movimiento compaginado de creación. Todavía gravitan fuerzas adversas a la originalidad de expresiones que nazcan de nuestra particular experiencia; citemos la oportunidad de copiarse de lo que supuestamente se hace, se piensa y se dice "mejor" en los países metrópolis, la herencia colonial y neocolonial, el fuerte acondicionamiento externo económico, político, cultural, religioso, la marginalidad a que ha sido sometido el pueblo, etc. En este contexto ambiguo y carente de fuertes arraigos, cualquier insinuación de la permanencia de la tendencia creadora puede ser interpretada como una amenaza presente que ofusca las amenazas reales disimuladas tras un futuro cercano.

Es oportuno citar a un ingeniero argentino que se dedica a experimentar sobre la creatividad en el ámbito de las comunicaciones. El Ing. Horacio C. Reggini dice: "Inventar es el deber más apremiante que se impone a los hombres de hoy. La imaginación, disponibilidad del espíritu que rechaza el dejarse encerrar en lo conocido y que considera que nada ha sido jamás alcanzado y que todo puede ser puesto en duda, pasa a ser una característica esencial. Tenemos que dar al mundo, perpetuamente, una forma nueva; la vida es una invención continua".

Lo que dice Reggini adquiere mayor significación y consecuencia cuando se lo refiere, más allá del plano técnico, a los ámbitos político, social, cultural y pastoral. "La vida es una invención continua". La pastoral, por ejemplo, ha de crear en su medio, y además, ha de orientar sus radares a un mundo en donde crecen desorbitadamente las creaciones técnicas. Lo que en todos los casos está en juego es la persona humana.

Y precisamente la persona humana constituye el principal y definitivo resorte de la creatividad. Las fuerzas radicales que caracterizan a la naturaleza humana concentrada en la persona están conformadas como para relacionarse creativamente con los demás, con la realidad y con la naturaleza. El mantenimiento de formas sociales parciales, de intereses restringidos, de estamentos y funciones sociales rígidas, de derechos no ajustados, de privilegios superfluos, de funciones vitalicias, etc., no justifican que la persona humana se resienta de una asincronía tan aguda entre el ámbito físico avanzado desmesuradamente y la restricción de la participación y de la comunicación provocada por las formas sociales. Es notoria la advertencia de Pablo VI con referencia a la concreta coyuntura de nuestro continente: "Las necesidades de nuestros hermanos en vez de disminuir nuestra fe y nuestro coraje, deben aumentar en los cristianos el amor; deben inspirarnos la compasión, darnos ánimos para encontrar los remedios que parecen superar la ordinaria medida de la razón y de la posibilidad". Superar la ordinaria medida de la razón y de la posibilidad es una invitación clara y directa a desarrollar la capacidad creadora. La superación de la ordinaria medida de la razón y de la posibilidad es una definición de la capacidad creadora.

El Plan de Pastoral

El editorial de "Criterio" del 9 de noviembre de 1967 decía: "El Plan Nacional de Pastoral es un documento que posee la eficacia intrínseca que le otorga el compromiso que supone de la Jerarquía, y la audacia de intentar embarcar a todos los miembros del Pueblo de Dios en una aventura que le exigirá mucha imaginación y creatividad".

Esta enunciación es acertada. Quien estudia detenidamente el contenido del Plan y las sugerencias de realización, caerá en la cuenta que éste reclama la tendencia creadora como uno de los únicos recursos para implementarlo cabalmente. Al mismo tiempo exige capacidad creadora, la promueve al poner de manifiesto la gravitación de los procesos de participación y de comunicación en que se afianza toda su arquitectura. Finalmente el Plan induce a detectar y comprender la tendencia creadora implícita en todas las expresiones de la vida social. Su presupuesto optimista dice que nuestra gente no está aletargada: que ella vive, espera, lucha, descubre, percibe problemas pequeños y descomunales, se asocia, reflexiona con un minimum de información...

El Plan en sí mismo es una obra creadora concebida en Argentina en el seno de nuestra Iglesia. Lo es en su concepción y contenido, en los objetivos y fines que sugiere perseguir y en los recursos que aconseja aplicar para lograr la acción pastoral de conjunto. Supone que la intensificación de la participación y de la comunicación permitirán sortear los inconvenientes de la burocracia, del escepticismo y de la centralización involucrada en las formulaciones de las problemáticas nacionales.

Además del contenido del folleto ya conocido, la sección que explica la situación problemática a la que el Plan se refiere, los pasos de la planificación y la elaboración de las ideas fuerzas, —próximas a publicarse— manifiestan un clima de vitalidad ajustada a nuestro medio e idiosincracia y que darán pie a suscitar nuevos impulsos de creatividad. Es un documento que enseña a desear aprender y lo posibilita de hecho, sobre todo, a través de las aplicaciones prácticas de la solidaridad y la coordinación. Aunque es un Plan esbozado en muy grandes líneas, constituye una de las mejores formulaciones de la planificación pastoral del Continente.

El Plan de Pastoral se propone lograr la acción conjunta en un esfuerzo de todos incluyendo al pueblo y orientado a éste más bien que a las élites. La pluralidad de grupos y de disposiciones que se dan en la Argentina contemporánea y en la Iglesia podrá tener cabida en la amplia avenida del esfuerzo conjunto ayudando a descargar las tendencias inconscientemente egoístas y menos abiertas que permitía la situación previa. Por querer ser obra de todos en la medida en que las condiciones y el tiempo lo permitieron, el Plan de Pastoral mereció una acogida amplia: ningún grupo ni persona pensó desestimarlos.

Mucho más importante que los tramos iniciales de su elaboración son las iniciativas a que el Plan de Pastoral ha dado lugar en numerosos grupos, sectores, localidades y regiones del país. El proceso de evaluación no deja de registrar una serie de variaciones notables, algunas deficitarias. En su totalidad reclaman una exigencia de enlace conjunto: es ya difícil colocarse en una situación ajena a un proyecto común sin perder el ascendiente. En su contexto de solidaridad los símbolos de los estamentos, las líneas de prestigios individuales y de las posiciones, los arbitrios excesivamente individuales, el afán por una seguridad psicológica y de aceptación, paulatinamente pasan a rangos que ceden la primacía a la norma de la solidaridad.

El problema

La capacidad y la tendencia creadoras emergen en el contexto de un problema predominante y se desarrollan a medida que se emplea y profundiza la percepción y la solución del mismo en el grueso de la gente. En nuestro caso el problema abarca muchos planos: problemas de la Iglesia en nuestro continente y en nuestro país, problemas sociales y de crecimiento de nuestro país y del continente.

Con respecto a los problemas nacionales, a pesar de admitir la eventualidad de la presente transición, muchos no dejan de calificar a la coyuntura como la manifestación de un largo estancamiento que no solamente se restringe al ámbito económico, dominando en este sector interpretaciones opuestas. Condiciones generales, primordialmente derivadas de un apretado acondicionamiento externo económico, político, cultural, etc., impedirían a nuestro país superar un tope de posibilidades. El cansancio social, la pobreza de las ideas y proyectos sociales y la falta de temple de los responsables, —sobre todo si se los compara con los de algunos momentos de cenit nacional— contribuyen a agudizar una situación de la cual el país no logra salir, al menos por el momento, aunque nadie duda que tiene posibilidades para ello. A todo ello se suma la incidencia recíproca de las relaciones con los países hermanos: ellos también están disminuidos y continuarán así mientras sigan tan condicionados por las disposiciones y demandas externas. Este conjunto forma un todo hasta el punto de constituir su alto poder explosivo, el desafío más serio que todos hemos enfrentado. En él, aunque la Argentina aparente o realmente está más aventajada en algunos niveles del bienestar, según serias opiniones, no se muestra, ni lo suficientemente sensible, ni a la altura de las circunstancias. Según ellas, nuestro país pudiera dar mayores muestras de mostrarse preocupado de atender por lo menos a sus propios intereses; a ninguno de los argentinos se le oculta que dentro de treinta y dos años estará enclavado, nuestro país, en un continente que sumará algo más de quinientos millones de habitantes. ¿Se anticipa tal circunstancia?

Indudablemente cada país sufre las consecuencias de las circunstancias y características de su propio desenvolvimiento histórico y nuestro país se resiente por la atomización que caracteriza al vasto número de sus habitantes; aunque goza las ventajas de una de las más numerosas clases medias del continente, siente las consecuencias de ser éstas una yuxtaposición de estratos dominados y

carentes de un papel propio, más preocupados de ascender la escala de la movilidad y de calmar su angustia de inseguridad ante las clases altas a las que intentan copiar más bien que ordenar. Junto a las ventajas de una gran capital y del proceso que acompañó su predominio, nuestro país sufre el menoscabo de un país demográfica, social y económicamente desequilibrado. Si bien existen puntos de anclaje de una conciencia nacional más o menos perceptiva y alerta, la diversidad de tradiciones y de conductas confabula en contra de la posibilidad de concretar un proyecto nacional dotado de mayor continuidad y coherencia. Ante el cuadro argentino y del continente, adquiere particular significación la instancia ya citada de Pablo VI: "Superar la ordinaria medida de la razón y de la posibilidad".

Hasta no hace mucho simplemente no se sabía qué hacer; muchos no sabrán experimentalmente qué hacer, pues carecen de vínculos sociales tales que los induzcan a descubrir toda la extensión de las demandas solidarias.

En este contexto nació el Plan. Disponemos de un instrumento que sugiere que la orientación más general radica en el esfuerzo fraterno y coordinado de la pastoral conjunta: a ello hay que llegar, a través de una superación de la pauta de los enclaustramientos y de la autodefensa ante las necesidades. Se nos ofrece un pie para modificar nuestra relación con la realidad y con la definición de nuestro país que al presente lo afecta como minimizante y falto de iniciativas.

El proceso de evaluación advierte que la irresolución de los problemas internos a cualquier nivel de su gestión, local, regional, nacional o de sector, disminuirá la capacidad de tornarse a los problemas externos de país y de continente, religiosos y sociales, que le dieron origen. De allí la oportunidad de tornar a la amplia percepción de los problemas básicos de la Iglesia y la sociedad, y la urgencia de experimentar soluciones conjuntas.

El Plan de Pastoral, —la participación activa en concretar solidariamente sus líneas de orientación— permitirá imaginar y lograr un clima de incentivos creadores que permitirán al pueblo ser más Pueblo de Dios y socialmente más "pueblo".

JUSTINO O'FARRELL

La Consagración Episcopal de Medrano en el Brasil (1830)

El 11 de junio de 1830 desembarcaba en la Capital brasileña el primer Nuncio Apostólico en tierras de América Independiente. La presencia de un Representante pontificio cerca del Emperador Pedro I se prestaría a importantes reflexiones. Pero nuestra atención ha de fijarse más bien en las consecuencias que tal medida implicaba en favor de Hispanoamérica y, para reducir aún más nuestro prisma, en favor de la República Argentina, en particular.

Comencemos por decir que la Silla Apostólica, al tomar tal decisión, no desprovista de riesgos, había tenido en consideración no sólo los cuantiosos beneficios que ella reportaría a los fieles del Imperio, sino también, y más especialmente, a las Diócesis de las ex Colonias Españolas. Y entre ellas, se incluía particularmente nuestro país, prácticamente desvinculado de Roma desde los albores de la Revolución de Mayo.

Y no necesitamos insistir, pues las cosas se ponen claras con sólo leer lo que el Secretario de Estado de Pío VIII, Cardenal José Albani, escribía al Nuncio en París, Luis Lambruschini, el 2 de enero de 1830:

... "tanto más que la medida principal de esta misión *no* es el Brasil, *sino* el Continente Americano entero, donde la presencia de un Legado del Sumo Pontífice será siempre un beneficio de incalculables consecuencias, en cuanto la prudencia humana puede conjeturar" 1.

Que las solicitudes del Sumo Pontífice se concentrasen en la República Argentina, y más que nada en Buenos Aires, se explica por de pronto por la vecindad y las facilidades de las comunicaciones marítimas con la Capital del Imperio. Más no todo paraba aquí. La Iglesia de Buenos Aires, a juicio de la Santa Sede, había pasado por un trance peligroso en tiempos de Rivadavia. De ello habían informado abundantemente el Vicario Apostólico, Juan Muzi, y su acompañante, Juan María Mastai-Ferretti. Sin embargo, noticias posteriores, venidas del mismo Buenos Aires, abrían perspectivas más alentadoras para el restablecimiento de la jerarquía en estas regiones espiritualmente abandonadas.

Así y todo, la misión del primer Nuncio, Pedro Ostini, era delicada. Sus instrucciones en lo que a nuestro país se refiere, pecaban de imprecisas con órdenes y contraórdenes. Pese a ello, cabe consignar desde un comienzo que sus

dificultades no fueron mayores, sino que, opuestamente a sus previsiones, las soluciones le vinieron al encuentro de sus titubeos y ansiedades ².

Ostini presentó sus credenciales en el Palacio de San Cristóbal el 11 de junio de 1830. Pero, vayamos a lo que más puede interesar al lector argentino.

Se hallaba a la sazón en la Corte, representando al Gobierno del General Rosas, Don Tomás Guido, tan ligado a la vida del General Don José de San Martín. El Ministro argentino se anticipó a hacer una visita confidencial al Nuncio, a los pocos días de haber puesto éste pie en tierra americana. Guido explayóse largamente sobre la situación política y religiosa de las Provincias Argentinas, punto sobre el cual Ostini se hallaba poco menos que *in albis*. Narróle que las cosas eclesiásticas pasaban por un momento bien crítico. Desde años atrás no había un solo Obispo en la vasta extensión del país y los sacerdotes merinaban alarmantemente día a día. Para remediar tantos males —prosiguió Guido— siendo él mismo Ministro de Viamonte, el 8 de octubre del año anterior (1829), se había dirigido a Pío VIII pidiéndole se dignase conceder a la Iglesia de Buenos Aires un Obispo Ordinario y, si no era posible, por lo menos uno *in partibus infidelium*, como se decía entonces, pero con facultades suficientes para poner orden en las cosas convulsionadas durante dos decenios de guerras y revoluciones, que habían echado una sombra de duda sobre la legitimidad del ministerio sagrado, con su consiguiente ansiedad no sólo en los hombres de Iglesia, sino aun en los Gobernantes y simples fieles. Bien enterado Guido, precisó que al efecto Viamonte había presentado para la mitra porteña a dos sacerdotes destacados, el uno el Deán Diego Estanislao de Zavaleta y el otro, el Dr. Mariano Medrano.

Ostini le contestó que no conocía *este hecho*. La verdad era que ignoraba esta tramitación y los pormenores del carteo diplomático entre Buenos Aires y la Curia Romana, pero no desconocía el reciente nombramiento de Medrano con facultades de Vicario Apostólico y Obispo de Aulón *in partibus infidelium*. Por ello, diplomáticamente se limitó a observar “que carecía de facultades para hacer Obispos, pero que podría tomar medidas provisorias, para lo cual le era indispensable reunir noticias más exactas sobre nuestra situación; que con este objeto deseaba entrar en comunicación “con algunos de los buenos Eclesiásticos del País, y *especialmente con el Sr. Medrano*”.

El Ministro dejó traslucir “mucha satisfacción”, al comprobar que los poderes de Ostini alcanzaban hasta poner remedio a las necesidades argentinas. Y agregó que ya había escrito a su Gobierno y que no dudaba que pronto recibiría la orden de abrir conversaciones oficiales con el Nuncio ³.

² Todo esto necesitaría un estudio más detenido que no podemos atacar aquí.

³ Ostini al cardenal Pablo Albani, Secretario de Estado: D. 55, Río, 12 de junio de 1830. ASV, R. 251, F. 3, 1830.

El hecho era que, al paso que Guido dialogaba con Ostini sobre el pedido de un Obispo (8 de octubre de 1829), en Buenos Aires desde unos veinte días se había desparramado la noticia de la designación de Medrano como Vicario Apostólico con carácter episcopal. En efecto, el bergantín francés *La Paix*, llegado el 14 de mayo, había traído entre su correspondencia las Bulas de Medrano, libradas por Pío VIII el 7 de octubre de 1829. *La Gaceta Mercantil*, que difundió el secreto, tejió el siguiente comentario:

"Los méritos, las virtudes y luces del Sr. Medrano le granjearon el respeto de cuantos le conocieron, y, a pesar del retiro en que ha vivido constantemente, su nombre se registró siempre entre los miembros más esclarecidos del Clero de Buenos Aires. Atribuimos la exaltación del Sr. Medrano a informes dados a S. S. por el Sr. Muzi⁴ que en los pocos días que permaneció, tuvo ocasión de conocerle bien⁵, y motivos para distinguirlo con la subdelegación de algunas facultades⁶ que se le habían encomendado al enviársele a América. Parece que el Sr. Medrano pasa a Río de Janeiro a consagrarse"⁷.

Esto de la consagración de Medrano en Río se nos antoja una mera suposición del periódico. Por otros documentos sabemos que la primera intención de Medrano, todavía sin conocimiento del arribo de Ostini, fue la de marcharse a San Juan de Cuyo, residencia del Vicario Apostólico, fr. Justo Santa María de Oro⁸. De hecho, hemos visto una nota del electo al Gobierno solicitando cinco mil pesos para trasladarse a aquella ciudad andina y la correspondiente de Rosas, disponiendo que se le entregue dicha cantidad en préstamo⁹. En abono de lo que venimos diciendo hay renglones de Ostini al Secretario de Estado que no dejan resquicio a la duda.

Escribe el Nuncio:

Estaba Medrano "a punto de partir para hacerse consagrar por Mons. fr. Justo Santa María de Oro, Obispo Taumacense, cuando, divulgado mi arribo a esta Capital, determinó venir aquí"¹⁰.

Poco después de la primera entrevista con el Nuncio, el Paquete de su Majestad Británica *Calipso* le trajo a Guido desde Buenos Aires la noticia,

⁴ Y más todavía a Mastai-Ferretti.

⁵ Medrano apenas vio a Muzi en Buenos Aires. En cambio, el comercio epistolar fue abundante. Cfr. Tonda, A., *El Decán Punes y la reforma eclesialística*. Santa Fe, 1961.

⁶ El 5 de febrero de 1825 Muzi le había enviado desde Montevideo un despacho confirmandole facultades de Vicario Capitular en sede vacante.

⁷ *La Gaceta Mercantil*. Buenos Aires, 18 de mayo de 1830.

⁸ Consagrado el 21 de febrero de 1830. Cfr. La Fuente, R. de, *Patronato y concordato en la Argentina*. Buenos Aires, 1957, p. 29.

⁹ Archivo General de la Nación, X, 4-8-6.

¹⁰ ASV. D. 91, Río, 22 de septiembre de 1830: R. 279, B. 593, F. 3 bis, 1830.

muy satisfactoria para él, de que el Santo Padre había despachado Bulas para Medrano y que éste “*se disponía a pasar a esta Corte a recibir la consagración episcopal*”.

¡Rara casualidad aquella de que Ostini cabalmente hubiese expresado a Guido sus deseos de intercambiar ideas con Medrano desde su primera entrevista!

Sospechase o no el Ministro argentino la razón de esta coincidencia, no se privó de felicitarle con el Representante pontificio por la súbita e imprevista oportunidad que se le brindaba de conferenciar sin apremio con un sacerdote que había vivido —y por momentos sufrido en carne propia— los arreglos y desarreglos de nuestro mundo eclesiástico. He aquí sus términos a Ostini:

“Como Vuestra Excelencia Reverendísima se sirvió manifestarme una benevolencia distinguida en favor de aquel benemérito eclesiástico y un deseo especial de conferenciar con él sobre asuntos de su Ministerio, me he anticipado la honra de manifestarlo a V. E. Rvma. por la satisfacción que puede caberle; y ya que una breve indisposición de salud me priva de informar a V. E. Rvma. personalmente de otras circunstancias anexas a dicho nombramiento, envío a mi Secretario cerca de la persona de V. E. Revma. para que se las comunique y le tribute el respeto con que”... 11.

Dicho y hecho. Medrano, una vez confirmada la presencia del Nuncio en Río, cambió la idea de trasladarse a San Juan por el viaje marítimo a la Capital brasileña. Por intermedio del Ministro Argentino en aquella Corte hizo llegar a manos del Nuncio una carta, fechada el 7 de julio (1830), al que le patentizaba el propósito bien definido de emprender el penoso viaje a trueque de tener la dicha de recibir la consagración episcopal de manos del Representante de Su Santidad en este hemisferio y trasegar en largas vigiliias las tribulaciones de nuestras Iglesias huérfanas. La carta es inédita, en buena parte, y merece los honores de la transcripción íntegra:

“Excmo. e Ilmo. Señor. Buenos Aires. 7 de julio de 1830.

Con la llegada del Paquete de S. M. B. a estas playas, se ha recibido la noticia del arribo de V. E. a esa Capital del Imperio del Brasil. Nada podría lisonjear más mis sentimientos que un acontecimiento de esta clase; agobiado de continuos achaques y en una edad avanzada, creía concluir mis días sin el consuelo de dejar la Iglesia de Buenos Aires socorrida en sus necesidades espirituales. Esta idea se había fijado tanto más en mi alma cuanto que, retirado al corto y solo recinto de mi Iglesia Parroquial, tenía más tiempo para medir el peso de los males que la oprimían, y que los hacían más duraderos la dificultad del recurso al Padre Universal de los Fieles. Todo obraba en mi alma de un modo aflictivo y agravaba mis dolencias aún mucho más que el recurso de las causas naturales, ya que no me quedaba otro consuelo que el de dirigir mis

11 *Ibid.*, Lettera D. Río, 10 de junio de 1830. Adjunta al D. 55: R.251, F. 3, 1830.

ruegos a Dios y excitar a otras almas buenas a que hicieren otro tanto pidiendo a Dios nos socorriese antes de naufragar en el mar de las angustias en que vivíamos. Todo lo hemos conseguido con la feliz llegada de V. E. a este Imperio limítrofe a nuestro Estado: un contento universal ha nacido en estos fieles y mi alma, llena de gozo, sólo desea ya manifestar a V. E. las llagas que por tantos años apuran con vehemencia a esta Iglesia para que se digne auxiliarla. Por esto sólo es que, teniendo en menos mi edad avanzada y despreciando los peligros de la mar, estoy resuelto a emprender mi viaje a esa Capital y tener el honor de postrarme a los pies de V. E. en bien de estos Fieles, que hoy más que nunca gravan mis débiles fuerzas, y Dios que promueve en mí estos sentimientos me dará también fuerzas para sobrellevar cualquier dificultad y peligros; sólo me resta obtener la anuencia del Jefe Político de la Provincia, que me será muy fácil conseguir, porque posee un alma llena de los mejores sentimientos de Religión; tal vez en esta oportunidad logre de la benignidad de V. E. se digne consagrarme, y esto será un nuevo motivo de gratitud que sabré valorar mientras viva y apreciar con la justicia que se merece. Quiera V. E. recibir mis felicitaciones por su próspera llegada a este Continente Americano, y mientras que dirijo al Cielo mis votos para que prospere V. E. en su misión, me honro en protestar a V. E. que soy su más atento servidor y humilde súbdito. Mariano Medrano" 12.

Ostini ensobró la misiva de Medrano junto al Despacho del 7 de agosto (1830), sin disimular el placer que le causaba la "oportunidad de abocarme —escribía— y conferenciar con este Eclesiástico en torno a los importantes quehaceres relativos a las Iglesias del Plata" 13.

Mons. Pablo Polidoro, Secretario del Cónclave, pues había fallecido Pío VIII, compartía los sentimientos del Nuncio respecto de este viaje de Medrano:

"Yo estoy bien contento, y lo estará el nuevo Sumo Pontífice, al saber que el mismo Prelado ha querido ir hasta ahí, para recibir el Espíritu Santo de manos del Representante Pontificio, lo cual así como redundará en favor de él, redundará también en su ventaja, porque tendrá así una ocasión de confirmarse más en el profundo respeto que profesa a la Santa Sede, conociendo las raras dotes de quien está de Nuncio allí" 14.

Medrano se embarcó, efectivamente, en la mañana del 16 de agosto (1830) a bordo del bergantín de guerra francés *L'Inconstant*. Un numeroso concurso de ciudadanos particulares y miembros del Clero le siguieron hasta el puerto. "Los votos fervientes de un pueblo entero —así el redactor de *La Gaceta Mercantil*— le acompañan, para que cuanto antes vuelva con salud para registrar en el seno de la Patria" 15.

12 *Ibid.*, Carta adjunta al D. 77, Río, 7 de agosto de 1830.

13 *Ibid.*

14 Protocolo n. 71.701, 11 de diciembre de 1830. ASV, R. 279, B. 593, F. 3 bis, 1830.

15 Buenos Aires, 17 de agosto de 1830.

Para el 22 de setiembre —fecha en que escribe Ostini al Cardenal Albani— Medrano se encontraba en Río desde varios días. Con sus sesenta y tres años a cuestas, su salud precaria y hombre que nunca se había lanzado a las aguas azules, aunque amargas, del Océano, había sufrido mucho en la travesía. En desquite, la acogida por parte del Nuncio fue cordialísima; y el mismo Gobierno brasileño vio con mucho gusto que el preconizado hubiese elegido aquella Capital para su consagración y se propuso que, en lo que de él dependiese, la ceremonia resultase lo más esplendente posible. También Ostini, echando a un lado sus crónicas enfermedades y el rigor de aquel clima tórrido y sin amilanarse ante la perspectiva de una larga ceremonia, se avino sin pestañear a imponer las manos al sacerdote argentino, que tantos sacrificios había hecho “para ser consagrado por el Nuncio del Santo Padre”.

Se fijó la fecha del 26 de setiembre, día del Apóstol San Mateo y Dominica XVIII después de Pentecostés, en la Iglesia de los monjes benedictinos. El acto salió imponente ¹⁶, acompañando a Ostini en la consagración un Obispo brasileño y el Abad de los monjes predichos ¹⁷.

Medrano permaneció aproximadamente un mes en el Janciro, pues su fecha de regreso se determinó para el 16 de octubre. El dato basta para sugerirnos que Mons. Ostini, juntamente con el auditor y secretario de la Nunciatura, Fabbrini y Santa María respectivamente, tuvieron tiempo más que suficiente para conocer las entretelas del alma del nuevo consagrado y de sus acompañantes, Escalada y Somellera. Y es el momento de decir que los tres se prendaron de las cualidades del Vicario Apostólico de Buenos Aires y del que había de sucederle como Obispo primero y Arzobispo después, el futuro Mons. Mariano José Escalada, entonces joven sacerdote ¹⁸. Nada en cambio, sabemos de sus impresiones sobre Somellera, sacerdote del cual nuestras fichas no registran más que el nombre.

Ya en su primer despacho a Secretaría de Estado, a los pocos días de haberlo conocido, el Nuncio se hacía lenguas de Medrano en estos términos:

“Es éste una persona que inspira veneración al verla y sus sentimientos demuestran la mayor adhesión a la Santa Sede y una sólida piedad” ¹⁹.

¹⁶ ASV, D. 91. Río, 22 de enero de 1830: R. 279, B. 593, F. 3 bis, 1830.

¹⁷ *Ibid.* Río, 28 de setiembre de 1830. Ut supra. Además, constancia de la consagración de Medrano, extendida por Ostini en Río, 29 de setiembre de 1830. Archivo General de la Nación, X, 4-9-1 (texto latino).

¹⁸ Dice Ostini a Albani el 22 de setiembre (ver nota 16): “Uno de los sacerdotes que Medrano trajo, lleva por nombre Mariano Escalada. Pertenece a una de las familias más distinguidas de Buenos Aires y, joven de 30 años, se ha ya conquistado en el país grandísima estima”. Y en el despacho n. 101 sin fecha: A Escalada, que estuvo junto a mí, lo he hallado un sujeto *dignísimo*. Cfr. ASV, R. 279, F. 4, 1831.

¹⁹ D. 91 cit en nota 10.

Y una vez consagrado, la pluma del Nuncio trazó estas líneas, transidas de emoción y ternura:

"El día 26 del cte. pude consagrar a Medrano [...]. Mi corazón, inmerso en la amargura a causa del lúgubre aparato de las circunstancias presentes 20, encontró un momento de alivio y de consuelo [...]: la reflexión de que el Venerable Hermano [en el Episcopado], que estaba delante de mí, era un seguro instrumento del cual quiere servirse la Providencia para remediar tantos males. La idea de sus virtudes, de su piedad y de la insigne adhesión a la Santa Sede, unidas a una capacidad suficiente; el presentimiento de un mejor porvenir para la Iglesia de Buenos Aires; la esperanza de semejantes ventajas espirituales para los fieles de otras Regiones del país argentino; todo ha contribuido a hacerme gustar un instante de alegría en el Señor y a hacerme sentir en el físico el peso de la ceremonia menos de lo que me podía prometer mi presente estado de salud" 21.

Naturalmente Roma, que había elevado a Medrano a la dignidad episcopal, estaba bien al tanto de las cualidades del electo. Esto lo dice claramente, para limitarnos a un solo Documento, Mons. Pablo Polidoro en nota del 11 de diciembre de 1830 a Ostini, que por entonces aguardaba todavía el arribo del Cura de la Piedad:

"La adhesión de este digno Eclesiástico a la Santa Sede, su ejemplaridad, su denodado celo habrían antes de ahora recibido una prueba de confianza que le merece al Sumo Pontífice, de no haber temido que el Gobierno de Buenos Aires, a la sazón confiado a personas de abierta irreligiosidad 22, se exacerbase por ello y que, de consiguiente, redundase en daño de aquella Iglesia y del promovido una providencia tan conforme a las necesidades de la primera y a las virtudes del segundo" 23.

A los despachos posteriores a la consagración de Medrano contestó Polidoro:

"Cuanto V. S. Ilma. apunta *sobre las preciosas cualidades de Mons. Medrano*, sobre el decoro y edificación con que se cumplió allí por medio de Ud. la consagración de este digno Prelado, el gran bien que Ud. espera de ella para la Diócesis de Buenos Aires, *han colmado de santa alegría a los Eminentísimos Padres* (Cardenales), que se prometen la conservación de la unidad Católica" en aquella región del Plata 24.

Lamentablemente sólo en parte Medrano correspondería a las grandes esperanzas que en él depositaba la Iglesia. Su debilidad frente a Rosas le merecería de la Curia Romana muy serias reprobaciones. Pero éste no es el

20 Se refiere a la situación del Brasil.

21 ASV, D. 96. Río, 28 de septiembre de 1830: R. 279, B. 593, F. 3 bis, 1830.

22 Alude al gobierno de Martín Rodríguez y su ministro Rivadavia, de quién habían informado muy desfavorablemente Muzi y Mastai.

23 Protocolo n. 71.701, cit en nota 14.

24 Protocolo n. 72.533: Roma, 4 de enero de 1831. ASV, R. 251, F. 3, 1830.

momento de atacar este tema, ni de enumerar los atenuantes que en su favor podríamos aducir ²⁵.

Mejor será reintegrarnos al tema. Roma deseaba ardientemente ponerse al día sobre la situación política y religiosa imperante en la Argentina. Lo mismo cabe decir del Nuncio en el Brasil. Así, pues, no bien Medrano y su comitiva pusieron pie en tierra brasileña, la conversación con los preladados romanos roló insomne sobre nuestro país y la América toda. Ostini, al oírle, no desaprovechó la ocasión de pedir al consagrando que trasladase al papel una síntesis de lo conversado sobre todos estos países, en cuanto le fuese posible, y especialmente sobre "los Estados Federados de la así llamada República Argentina, para remitirlo al Secretario de Estado". Y Medrano, obsecuente, puso manos a la obra juntamente con sus acompañantes ²⁶.

La *Relación* es doble; y abarca separadamente el aspecto civil y el eclesiástico. El primero describe la lucha enconada de los partidos, unitario y federal y no creemos del caso referirnos a él en estas páginas. Preferimos ceñirnos al panorama religioso, y aun en esto limitándonos a algunas provincias y a los temas más substantivos, pues este documento ya corre en tipos de imprenta ²⁷:

"Provincia de Buenos Aires.

2. El Obispo de Buenos Aires murió el año 12, por lo que el Cabildo Eclesiástico nombró un Vicario Capitular, el cual, después de tres años de Gobierno, renunció al Vicariato y, admitida la renuncia, nombráronse sucesivamente otros, limitando los Canónigos el tiempo de la duración de los Vicarios a sólo dos años, al término de los cuales eran reelectos o reemplazados por otros ²⁸.

3. El Gobierno civil, creyéndose en posesión del Patronato, hizo el nombramiento de los Canónigos a medida que iban vacando los canonicatos y ya no existe en Buenos Aires Canónigo alguno nombrado por el Rey de España: esto no obstante, ellos recibieron la institución canónica y ejercieron por todo este tiempo las funciones del Cabildo y los Vicarios nombrados por ellos ejercieron igualmente aquéllas de los Vicarios Capitulares ²⁹.

4. Una ley del Congreso Provincial de Buenos Aires prohibió el año 1822 que se exigiesen las décimas y al propio tiempo se incautó de todos los bienes de la Iglesia, debiendo los Canónigos y los demás empleados eclesiásticos contentarse con la escasa renta que el Gobierno ha querido asignarles y el culto

²⁵ Cfr. Tonda, A., *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones*. Santa Fe, 1965, p. 249-252.

²⁶ D. 91 cit. en nota 10.

²⁷ Vargas Ugarte, R. S. I., *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*. Buenos Aires, 1945, p. 441-447.

²⁸ Cfr. Tonda, A., *La iglesia...* op. cit., parte I, cap. I.

²⁹ Op. cit., cap. II y III.

divino está sujeto al presupuesto de gastos que el primero de los Canónigos debe presentar cada año al mismo Gobierno.

5. El mismo Congreso Provincial del año 1822, so pretexto de reformar a la Iglesia, descompuso el orden que la Iglesia Catedral tenía en virtud de su erección: dio el nombre de Senado del Clero al Cabildo Eclesiástico, disminuyó y redujo a nueve solamente los Canónigos, varió el nombre de las Dignidades, llamando al Decano Presidente y las otras primera, segunda, tercera y cuarta Dignidad y declaró que tenían voto en el Cabildo los Racioneros y Medios Racioneros que ahora se llaman Canónigos, diáconos y subdiáconos 30.

6. El mismo Congreso Provincial declaró en dicho año que el Vicario Capitular tenía facultad para secularizar a los Religiosos de ambos sexos y empeñándose en tal idea comenzó a presionarlos hasta ponerlos en el caso de secularizarse. [Por tal manera clausuraron cuatro conventos]. Los Franciscanos son los únicos que se han conservado hasta ahora y merecen, por tanto, todo el afecto del pueblo, pero habiendo muerto en gran número solo quedan dieciocho, entre ellos dos Padres, uno octogenario, otro septuagenario y el más joven tiene más de cuarenta y cinco años. Hallándose el Convento en tal estado y sin tener noviciado, tememos que en breve los religiosos se reduzcan a menos de dieciséis y que el Convento venga a perecer, siempre que el actual Gobierno, que favorece la Religión, tenga a bien procurar que el presente Congreso Provincial revoque aquella funesta ley 31.

7. El mismo Gobierno que permitió la así llamada Reforma Eclesiástica, privó a los eclesiásticos del privilegio del foro, suprimió el Colegio Seminario, arrojó de las escuelas públicas el uso del Latín, fomentó en ellas las doctrinas anticatólicas y prohibió los estudios que estaban bajo la inspección de los Padres Franciscanos. Así se hizo imposible en Buenos Aires el aumento de sacerdotes.

8. Los Vicarios Capitulares, por falta de sacerdotes, sienten dificultad para proveer a las parroquias; muchas de ellas las han encomendado a religiosos secularizados que continúan todavía en el mismo oficio, por carecer de otros medios para el servicio de las parroquias, habiendo algunas sin párroco y casi todas las de la campaña están sin tenientes.

12. Esto es el estado de la Iglesia de la Provincia de Buenos Aires y se puede decir que sus necesidades espirituales, con ser muchas como se observa en esta relación, son mucho menores que las de otras poblaciones del Interior, debiéndose notar que en todas ellas hay un fondo de verdadera piedad, porque pese a la corrupción del siglo, se cuenta con un número de fieles que viven con devoción y prueban con las acciones la gran estima que hacen de su Religión Santa, Católica, Apostólica, Romana.

30 Op. cit., cap. II.

31 Sobre la reforma de los conventos, cfr. Tonda, A., *El Deán Funcs y la reforma eclesiástica*. Santa Fe. 1961.

Provincia de Santa Fe

En la ciudad de Santa Fe no hay sino dos o tres sacerdotes, inclusive el Párroco. Existe un Convento de Dominicos en el cual habrá unos siete Religiosos; otro de Franciscanos que contendrá, según sospecho, cinco, y un tercero de los Padres Mercedarios con tres. En la campaña de Santa Fe hay un Convento de Padres Misioneros Franciscanos, pero en él figuran apenas tres sacerdotes, de los cuales uno anda por los noventa y un años y otro por los ochenta. En Santa Fe no existen estudios eclesiásticos ni la posibilidad de tenerlos, pese a que el Gobierno favorece la causa de la Religión.

Obispado de Córdoba

1. Se halla vacante desde el año 1813 ó 1814; sus canónigos fueron elegidos por los mismos Gobiernos patrios y sus Capitulares fueron elegidos, como en Buenos Aires, para gobernar por sólo dos años.

2. En Córdoba no ha comenzado hasta ahora el frenesí de la Reforma Eclesiástica ni se ha manifestado tampoco una persecución al sacerdocio.

3. Hay también en Córdoba un Colegio, una Universidad y un Seminario; pero con ocasión de las muchas guerras casi toda la juventud se ha dedicado a las armas y nadie al estado eclesiástico, por donde provino que el Clero ha disminuido en tal forma que, por lo que se dice, muchos Curatos de campaña son administrados por Regulares, no habiendo Clérigos a quienes encomendárselos y se da también el caso de sacerdotes con dos parroquias.

Provincias de Santiago, de La Rioja, Catamarca, Mendoza, San Juan, San Luis y Tucumán.

Todas éstas se encuentran en un estado lamentabilísimo; el Clero es escasísimo, a pesar de que se encuentran en las mismas algunos Conventos de Dominicos, de Padres de La Merced, de Agustinos, porque los Religiosos son tan pocos que en algunos sólo hay 2 ó 3 sacerdotes y otros están terminados por no haber allí Religiosos.

Obispado de Salta

Se halla vacante desde el año 1818 ó 1819 32. Su estado es todavía más deplorable que el de los otros. El Capítulo Eclesiástico está reducido a tres Canónigos que son nombrados por los Gobiernos patrios.

Estos tres Canónigos no están reunidos, porque alguno de ellos ha debido ir a servir algunos Curatos para poder subsistir y se entienden por escrito para dar su voto en las elecciones para Vicario Capitular.

El Clero de Salta es tan escaso que no se ve como proveer las Parroquias y si acaso existe algún Convento debe de haber poquísimos Religiosos.

En Salta no hay Seminario ni estudios eclesiásticos y consiguientemente no hay posibilidades de renovar el Sacerdocio".

Muchos fueron los problemas que Medrano ventiló durante su etapa fluminense; pero creemos que no es éste el momento de entretener al lector con una descripción por lo menudo. Más vale concluir nuestro trabajo con la transcripción de la misiva que Medrano envió al Nuncio, una vez reintegrado a su Patria nativa: carta, que sobre ser inédita, cobra interés por la trágica pintura de este accidentado viaje por mar. Cedamos la palabra al Vicario Apostólico:

"Excmo. Señor Día 17 de noviembre de 1830.

Por fin llegamos a la ciudad de Buenos Aires, después de haber padecido muchos y graves trabajos, experimentados en los quince días de navegación. Todos los elementos parecían sernos contrarios, amenazarnos de muerte, los vientos soplaban tan fuertes y vehementes que sacudían la nave a diestras y siniestras sin poder gozar por un momento de tranquilidad.

Tal vez el Señor, protector en las tribulaciones, quiso que los marineros, sin esperar órdenes del Capitán, ocurrieran a soltar las velas, con lo cual, por un feliz desgarramiento del velamen, la nave recobró su posición debida. Pero ésta no fue la única causa de nuestra desgracia; nos esperaban otros males mucho mayores; gozosos por habernos liberado con fortuna del presente peligro, navegábamos con viento próspero y feliz, persuadidos de que con dos días más entraríamos en la ciudad de Montevideo, pero por un error y mal cálculo de la profundidad de las aguas, fuimos conducidos a un peligrosísimo lugar, denominado en castellano *Banco Inglés*, tan sembrado de grandes escollos que apenas cabía esperanza de salvación para quien por desgracia en ellos se topase: entonces nosotros estábamos en la cabina inferior y, al percatarnos de los choques de la nave en las piedras, rápidamente subimos a cubierta, donde todos a grandes gritos imploraban el auxilio divino.

Somellera, Escalada y Nos nos confesamos mutuamente y ya no quedaba más que vernos envueltos en las aguas de un momento a otro. Insomnes, afligidos y angustiados durante toda la noche, sólo del Cielo esperábamos la salvación; y en verdad que nuestra confianza no fue inane, ni vana. Después de siete horas de amargura, la nave, superadas las máximas dificultades, comenzó libremente a flotar, no sin que antes muchísimas mercaderías hubiesen sido arrojadas al mar para aligerarla; desde entonces, confortado el ánimo, estábamos sólo a unas contadas leguas de Montevideo, cuando un viento huracanado nos

obligó a poner la proa mar adentro en procura de la salvación de la nave, tanto más cuanto que estábamos próximos a la costa y la fuerza de las olas podía estrellarnos contra ella. Pero, gracias a Dios y a su Madre sin mancha, nos libramos de este nuevo peligro y, lo que place recordarlo, la nave se deslizó sin sobresaltos hasta esta ciudad, a la que llegamos gravemente enfermos, si bien, merced a la atención de los médicos, hemos de reconocer que ya nos sentimos mejor. ¡Ojalá Dios nos conserve la salud para ayuda de la Religión y de la Iglesia! [...].

No bien el Gobierno tuvo noticia de nuestra llegada, envió su coche con dos personajes distinguidos de la ciudad hasta la playa (*litus maris*), para que nos recibieran; al coche del Gobernador le hacían séquito otros. Se nos condujo entre grandísimas y públicas aclamaciones de un pueblo innumerable hasta el Convento de los Franciscanos, donde, cantado el *Te-Deum*, apenas Nos podíamos librar de la inmensa multitud que deseaba ardientemente besar nuestras manos. De aquí pasamos a la casa del Gobernador quien Nos recibió con el mayor honor. Se Nos condujo luego a nuestra propia casa entre los brazos de los que Nos acompañaban y una multitud copiosa de fieles que, de no habérsenos auxiliado, tal vez habrían aumentado nuestras enfermedades. Desde entonces nuestra casa está llena de fieles deseándonos los mejores y más largos parabienes, ansiosos de luchar en favor de la Religión. Con todo esto nuestro consuelo creció tanto que el mayor sería morir por ella: ¡Ojalá Dios favorezca las emociones de nuestro corazón!" 33.

Dios no le pediría tanto a Medrano...

Américo A. TONDA.

Instauración del Diaconado Permanente en América Latina

I. — ORDENACIONES DIACONALES EN AMÉRICA LATINA

Poco antes del Congreso Eucarístico de Bogotá, recibí una esquela que decía así: “El 22 de agosto de 1968, en Bogotá, durante el 39º Congreso Eucarístico Internacional, Pablo VI, Obispo de la Iglesia Universal, ordenará al Diaconado a Alejandro Henrique Gruszynski, de la Arquidiócesis de Porto Alegre. El Ordenando, su esposa Cecy Becker G., y sus hijos Ana Claudia y Cirilo, se sentirán honrados de su presencia y agradecen sus oraciones”.

La contesté como corresponde a la buena educación. Pero en vez de deshacerme de ella, como se suele hacer, la conservo todavía. No sé por cuánto tiempo. ¿Una figurita difícil como las que buscábamos cuando niños dentro de los chokolatines? Puede ser. Pero más allá del dejo infantil de esa alegría, está la admiración que suscita todo ser único o raro. Porque sin duda Alejandro Henrique, con una esposa y con dos hijos, consagrado por el Papa Pablo VI en el orden diaconal, es un ejemplar raro. Muy raro todavía. Aunque quizá no tan raro hoy él, como siete años atrás un mediano ensayo mío, que en vísperas del Concilio pretendía discurrir sobre “El Diaconado: pasado, presente, futuro”¹. Un artículo nada raro, por cierto. Pero en su momento así pareció.

Pasarán otros siete años. Un tiempo que casi no es nada. Pero suficiente para plasmar un niño perfecto, con uso de razón, como se dice. Siete años, o quizás menos, y el diaconado en América Latina será él también un niño bien formado, en edad de razonar, que con sus preguntas desprejuiciadas pondrá en apuros a más de un clérigo venerable. Si para entonces —y será 1975— perdida como señalador entre mis libros reencuentro esta tarjeta, ¿cuál será mi reacción? Me sonreiré, tal vez, de esta mal disimulada pasión por las figuritas difíciles. O quizá, y es muy probable, ante el pulular de hombres casados ordenados diáconos, esta misma tarjeta me cause extrañeza. Aunque muy diferente de la de hoy. Y me pregunte por este hoy, que entonces será ayer: “¿Hubo un tiempo en que en la Iglesia no hubo diáconos casados?”

1 Cfr. *Criterio*. 34, n. 1393-4 (1961), p. 922-926.

II. — PRIMER ENCUENTRO LATINOAMERICANO SOBRE EL DIACONADO PERMANENTE

Que esto será así, no hace falta consultar ningún horóscopo singular. Las coordenadas que permiten predecirlo con los signos de los tiempos bien interpretados. Estos se vienen repitiendo en América Latina desde el Concilio. Y el último y más importante a este respecto es el Primer Encuentro Latinoamericano sobre el Diaconado Permanente, organizado por el CELAM, y realizado en San Miguel, Prov. de Buenos Aires, del 19 al 25 de mayo de 1968. Un encuentro de jerarquía, como los que sabe organizar el CELAM, donde se entremezclan armoniosamente el estudio y la oración, la camaradería y el trabajo intenso —y a veces tenso— de las comisiones y plenarios.

Lo más fácil de computar son los veinte documentos de trabajo, unas doscientas páginas en total, manejados por unos cincuenta participantes de dieciséis naciones latinoamericanas. Pero lo mejor escapa a este tipo de apreciación matemática. O sea la calidad de los trabajos presentados, en su mayoría de orden teológico. Habrá ya ocasión de comentarlos una vez que el CELAM los edite.

Lo mejor de lo mejor, sin embargo, han sido las experiencias ya en marcha, comunicadas en el Encuentro, en especial las de Brasil; y también las de Chile, Paraguay, Santo Domingo, Panamá...

Conviene reflexionar sobre esto. De las realidades eclesiales hay unas cuyo valor se percibe más pronto y agudamente si se lo deduce de la vivencia de las mismas que no si se lo induce de los principios que están en el meollo de ellas. Así sucedió por ejemplo con la colegialidad episcopal. Vivenciada por los Obispos durante el primer período conciliar se la dedujo casi espontáneamente durante el segundo aún cuando los trabajos teológicos al respecto eran escasos y tímidos. El diaconado permanente es una de estas realidades. Destinado a ser un servicio concreto y múltiple, como es concreta y múltiple la vida de cada día, es como pocas cosas una realidad muy real. ¿Qué mejor, entonces, para definir su ser que partir de ella misma? A través de su experimentación los pastores conocen mejor su bondad y oportunidad, y a los teólogos se les abre una fuente, en cierto modo nueva, que les permite comprender más profundamente la voluntad del Señor al respecto.

Una pena, por lo mismo, que las experiencias comunicadas hayan ocupado en el Encuentro el segundo plano de la atención. Creemos que fue una seria falla metodológica. Pero no lo achacamos a la intención de la Mesa Directiva. Nadie hubiera previsto antes del Encuentro el valor de las experiencias en marcha. No obstante esto, y a pesar de la frondosa gama que inevitablemente estas experiencias revisten en nuestro continente, todos pudieron apreciar los

rasgos coincidentes que perfilan ya para el futuro próximo el diácono latinoamericano:

- a) se suele elegir a laicos que *de facto* ya están en funciones diaconales;
- b) la formación de los mismos es impartida en cursos breves y repetidos, que no obliguen a una separación prolongada de la familia y del trabajo cotidiano o del ejercicio profesional;
- c) el diácono aparece generalmente como el promotor de una comunidad cristiana de base, en especial en ambientes rurales y suburbanos;
- d) se orienta más que a la administración de los sacramentos, a las tareas de promoción humana, evangelización e iniciación cristiana;
- e) su actuación se cumple casi siempre en estrecha coordinación con el párroco del lugar;
- f) se resiste a que su estilo de vida sea configurado según las normas de la vida clerical clásica.

III. — OBJECIONES Y REFLEXIONES

Otras reflexiones sobre el Encuentro de San Miguel las podrá encontrar el lector —y muy sensatas— en el comentario de los esposos Quarracino, argentinos, obstinados en su laicidad, que participaron del mismo ².

Queremos agregar sin embargo, una más, aunque no referida directamente al Encuentro, pero que estuvo presente en los corrillos y que interesa de lleno al futuro del Diaconado en el continente.

Hemos de decir que la simpatía que el Diaconado despierta no siempre es excesiva. No nos referimos al temor de algunos Obispos de ver disminuidas las vocaciones celibatarias al Presbiterado. Se trata, esta vez, de la desconfianza de algunos núcleos característicamente renovadores. El Diaconado sería, según ellos, el último coletazo de un clericalismo agónico, que no sabe concebir al cristiano sino a través del prisma de lo canónico, de lo ritual, de lo institucionalizado, de lo formalista. La instauración del Diaconado no servirá a otra cosa que para fortalecer —gracias a Dios, por poco tiempo— el “sacramentalismo”, causa de la alienación del cristiano en el continente. Es necesario, en cambio, promover al laico en las tareas eclesiales. Y, en vez de diáconos casados, es preciso que haya sacerdotes casados.

² Cfr. *Criterio*, 41, n. 1551 (1968), p. 462-464. Ver también: Ramos, J., Diáconos, ¿para qué?, en *Actualidad pastoral*, I (1968), p. 93-95.

La objeción no es nada tonta. Y somos conscientes que al formularla en cuatro líneas la simplificamos. Pero para iniciar un diálogo puede ser que valga.

1 - *¿Díaconos o laicos?*

La fórmula más incisiva de la objeción es la pregunta: “¿Qué puede hacer un diácono que no pueda hacer un laico?” Esta ya fue formulada durante el Concilio por muchos Obispos que no veían la razón del Diaconado. Toda respuesta a este y otros interrogantes sobre el Diaconado resultan, tal vez, insuficientes. Pero, preguntamos a nuestra vez, si esta insuficiencia será suficiente para anular la validez de un ministerio que surge desde los albores mismos del Nuevo Testamento. Hay que demostrarlo y no suponerlo gratuitamente.

La pregunta esgrimida, que parece vulnerar toda la razón de ser del Diaconado, apunta a una falsa razón de ser del Laicado. Pareciera decir tácitamente: “el laico adulto es aquel que hace en la Iglesia todo lo que una nueva concepción clerical quiere atribuir al Diácono”. Y así la aparente fuerza de la pregunta manifiesta la debilidad o la inclinación por lo clerical que esconde detrás de ella. Es explicable, ciertamente, como reacción a una concepción y vivencia de las relaciones y papeles de los fieles en la Iglesia al estilo de las castas. Pero no explica seriamente el porqué de una promoción del Laicado, ni prueba la inutilidad del Diaconado. Pero contestemos a la pregunta. Es muy cierto que un laico puede hacer todo lo que hace un diácono. Ni deja de serlo porque lo haga. Sigue siendo laico el cristiano que lee la epístola en la liturgia dominical, o el que asiste como testigo al matrimonio de una pareja en un lejano obraje santafecino, o el que distribuye la comunión un 17 de junio de 1955, o el que bautiza a un niño en peligro de muerte. Son obligaciones que el laico ha de cumplir, según las circunstancias, en virtud de su Bautismo.

Pero preguntamos una vez más: ¿Un laico que hiciese siempre todas estas y las restantes funciones diaconales, sería laico? ¿Por qué no?, se me responderá. Aunque las circunstancias lo imperasen mil veces, éstas y otras mil más no agotarían la fuerza del Bautismo, ni cesarían por lo mismo los derechos y obligaciones que de él dimanar.

Muy bien dicho. Pero insistimos: ¿Y si lo hiciese siempre, de modo regular, no en virtud de circunstancias perentorias, sino por mandato expreso del Obispo? Más de uno no verá por qué el “siempre” y la “forma regular” y el “mandato expreso” habrían de quitar a un sujeto lo laical para mancharlo con lo clerical.

Una última instancia todavía: ¿Y si el tener que hacer todo eso determinase tan profundamente la vida personal de ese laico, a tal punto que tuviese que posponer o renunciar a nobles y legítimos intereses para posibilitar el cumplimiento regular y adecuado de dichas obligaciones? ¿Ese laico sería un laico? No es improbable que mi imaginario interlocutor siga respondiendo que sí, y que no hay por qué clericalizarlo.

Me queda entonces sólo un recurso: preguntarle qué sobreentiende él por "clérigo". ¿Un hombre célibe, vestido de sotana y marcado con tonsura, que haya cursado doce años de seminario y practicado mensualmente ejercicios de la Buena Muerte? Si así fuese, tendría toda la razón del mundo. Pero si no, y si es capaz de discernir entre lo esencialmente clerical y sus formas históricas, recuerde entonces una verdad del Catecismo; o sea, que los grandes papeles desempeñados por el cristiano en favor del prójimo Cristo los ha colmado con la gracia del sacramento. En especial dos: el papel de transmitir y cuidar la vida humana, o *matrimonio*; el papel de transmitir y cuidar la vida divina, o *ministerio apostólico* (u orden sagrado). Y nadie tiene derecho de privar al fiel que ha de pasar su vida, o una notable parte de ella, en el desempeño del ministerio apostólico, de la gracia y consagración que Cristo le quiere dar. Sería imperdonable que a impulso de emociones que se suscitan desde el inconsciente ante determinadas imágenes clericales, dejásemos de pensar y obrar conforme a lo que la Iglesia siente del ministerio eclesiástico, también del diaconal.

Llegados aquí puede ser que aparezcan en mi interlocutor otros interrogantes más profundos y angustiosos ante los cuales la cuestión del diaconado obraba sólo a modo de catalizador. Por ejemplo: si es necesario el sacramento del orden, si tiene razón de ser el ministerio apostólico, si en el mundo moderno puede tener vigencia la Iglesia como comunidad visible de fe y amor, etc. Pero nos iríamos muy lejos si analizásemos uno a uno estos interrogantes. Están desde hace un tiempo en la conciencia de algunos fieles. Y el que sea capaz de responderlos debe escucharlos como venidos de la boca del Señor, para reformular de modo nuevo la fe de siempre. Pero el que los plantea debe callar y orar, para merecer una respuesta de los labios de la Iglesia y no cometer nunca la impiedad de obrar con los demás hermanos en la fe, como si sus interrogantes fuesen afirmaciones y sus dudas certezas. Siempre vale aquello del Señor: "Si un ciego guía a otro ciego..."

2 - ¿Díaconos casados o presbíteros casados?

En lo que toca a la mayor conveniencia de promover Presbíteros casados en vez de Díaconos casados, hagamos sólo algunas acotaciones. Si se trata de que

los Presbíteros célibes puedan casarse: sabemos bien que no condice esto con la antiquísima tradición disciplinar de la Iglesia universal³.

Si se trata de que hombres casados puedan ser ordenados Presbíteros: no está esto en contradicción con ningún principio o norma tradicional en el sentido técnico, pero sí con una norma antigua y corriente de la disciplina eclesiástica occidental.

Dejemos de lado a los que se ubican en la primera hipótesis. Sólo les decimos que no se ve con claridad qué relación hay entre la conveniencia, que ellos propugnan, de que los Presbíteros célibes puedan casarse y la inoportunidad que ellos objetarían, de conceder el diaconado a hombres casados. A no ser, que la recepción del sacramento del matrimonio por parte de Presbíteros célibes viniese a poner freno eficaz al "sacramentalismo" ejercitado por los mismos y fortalecidos por la aparición de diáconos casados.

Hablemos con los que se ubican en la segunda hipótesis. Nada impide pensar que un día la Iglesia latina conceda el Presbiterado a hombres casados. Incluso me animo a predecir que, en un futuro tal vez no remoto, sea una secuela natural del diaconado concedido a hombres casados.

Pero ¿cuál es la inconveniencia de conceder hoy el diaconado a hombres casados? ¿Por qué no agradecer este don de Dios a la Iglesia, ayudarlo a que fructifique, y dejar que el tiempo diga si ha de ser o no un paso hacia el Presbiterado de los casados? A fuerza de vivir en el futuro sin pisar firme en el presente podemos frenar todo el dinamismo que lleve hacia él.

En lo íntimo de esta actitud que propugna el Presbiterado de los casados está, es cierto, la hermosa convicción de que el ministerio por excelencia que los hombres necesitan, es el de repartirles el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Y para ello es preciso el Presbiterado. Pero mucho nos tememos que detrás de ello se oculte a la vez algo menos hermoso: la concepción clerical, que tanto se critica, o sea que el único ministro —si no único auténtico cristiano— es el sacerdote, y que lo único que en definitiva hay que hacer es celebrar cada día la Santa Misa, y llevar la comunión a los enfermos, y exponer el Santísimo los primeros viernes.

Otras incoherencias hacen oscuro este bregar por el Presbiterado de los casados a costa de impedir el Diaconado a los mismos. Se dice a veces que el Diaconado, otorgado mediante el sacramento del Orden, podría llegar a ser un lazo que ahorque a la comunidad en el caso que a ésta le toque en suerte

³ Cfr. Pablo VI, enc. "Sacerdotalis caelibatus": AAS 59 (1967), p. 657-697.

un diácono incapaz o indigno. Curiosamente este argumento no parecería valer en el caso de presbíteros casados.

Pero, sobre todo, donde se manifiesta más inconsistente este movimiento de opinión es en la desconexión establecida entre Presbiterado y Diaconado. Se criticó hasta ayer la promoción al Presbiterado de jóvenes célibes que no habían comprobado suficientemente su madurez humana y espiritual en un ministerio cumplido en la comunidad. Hoy, en cambio, hombres casados, por el simple hecho de estar casados y de no haber frecuentado un seminario tridentino, estarían capacitados para ser ordenados presbíteros. Lo cual es a todas luces una ingenuidad. La mejor tradición de la Iglesia, que conoció la ordenación *per saltum*, exigió comúnmente un largo ejercicio diaconal. Se podía no ser presbítero, pero era indispensable ser diácono para poder ser obispo. En este sentido precisando la distinción que hicimos, podemos decir que la concesión directa del Presbiterado a hombres casados prescindiendo del Diaconado afecta a la misma tradición disciplinaria de la Iglesia universal.

La sabia norma de que el Diaconado preceda al Presbiterado proviene de la captación íntima del significado de lo que es un ministerio de presidencia de la comunidad, a nivel presbiteral o episcopal. Nadie está capacitado para presidir la Iglesia si antes no la ha servido en múltiples y humildes ministerios: a imagen de Cristo que no fue proclamado por su Resurrección, Señor y Cabeza de la Iglesia sino después de haberla servido en la humillación de su muerte por ella.

IV. — NOVEDAD DEL DIACONADO

La falta de entusiasmo por el Diaconado en América Latina tiene una raíz más próxima. Proviene, sobre todo, de no haberse entendido toda la novedad que la disposición conciliar encierra. Se suele hablar de “*restauración*” del Diaconado. Esto da la impresión de un simple regreso al pasado. Surge así, espontáneamente, la duda sobre la utilidad y modernidad de una institución eclesial que ya hace siglos se mostró insuficiente para enfrentar la situación pastoral de entonces.

Para ser precisos deberíamos hablar de “*instauración*” del Diaconado, lo cual indica mejor la novedad que queremos señalar. Y esta en un doble aspecto. En primer lugar, es una verdadera innovación el hecho de que en nuestra Iglesia latina se conceda hoy el Diaconado a hombres casados. Una verdadera innovación dentro de la latinidad. Desde que la Iglesia adquirió una concreción latina —y podemos hablar de ella con nitidez a partir de la fundación de Constantinopla—, toda la legislación canónica sobre el Diaconado se opuso a que se concediese el Diaconado a hombres casados, o en caso de que fuesen tales

se les prohibió mantener relaciones conyugales con sus legítimas esposas. No es el momento de enjuiciar esta legislación latina. Pero en esta disposición canónica, distanciada de la tradición tenida como apostólica de que los ministros se mantuviesen en el estado de vida en que hubiesen alcanzado el ministerio, célibes o casados, según los casos, es posible ver una causa, tal vez la más importante, de que el diaconado se haya tornado en la antigüedad un ministerio irreal e imposible. Tan irreal e imposible como era el hecho de tener que vivir célibe conviviendo con la propia mujer.

Habría que ser ciegos para no percibir a la luz de este dato olvidado la novedad de que hablamos. Por lo mismo creemos que si un celibato diaconal mal enfocado fue entonces causa de la desaparición de ese ministerio, hoy el matrimonio del diácono, respetado y fortalecido, es presagio de afianzamiento del mismo.

Un segundo título para hablar de instauración y de novedad es lo “permanente” del diaconado. Esto significa varias cosas. Significa, ante todo, que es “un grado propio y permanente de la sagrada jerarquía”⁴. O sea que la jerarquía está compuesta permanentemente por este rango eclesiástico. En este sentido nunca dejó de existir el Diaconado, aunque bien es cierto que se mantuvo en formas rudimentarias y precarias. Significa, además, que se puede permanecer “permanentemente” en este rango, y no es ya necesariamente un lugar de tránsito, al cual podía acceder hasta hoy sólo el que tenía intención de seguir adelante, hacia el presbiterado, como prescribía el Código de Derecho Canónico⁵. En este sentido el Diaconado es también una novedad en nuestra Iglesia latina. Se llega a él con voluntad de servicio y no como grado del escalafón o carrera eclesiástica. ¿Quién puede preveer la multiplicación de ministros que esto aportará a la Iglesia?

A estos dos motivos habría que agregar la novedad que significó en su momento que un episcopado nada mentalizado sobre este tema como era el latinoamericano, haya aceptado y defendido en el Concilio *como propia* esta iniciativa. Alguien podrá decir torpemente que es el resultado de los marcos invertidos en la difusión de la idea por Caritas Alemana. Preferimos pensar que toda esta novedad no se explica sin una intervención especial de aquel mismo Espíritu que llenó el corazón de Esteban (Hechos 6,5). Y es esta percepción del Espíritu que está obrando, aunque no se sepa de dónde viene ni a dónde va, lo que permite predecir el promisorio futuro del Diaconado en América Latina.

Carmelo J. GIAQUINTA

⁴ Cfr. Conc. Oecum. Vaticanum II. Const. dogm. De Ecclesia: “*Lumen Gentium*”, n. 29.

⁵ C. I. C., canon 973 - 1.

Primera Semana Nacional de Teología

En la reunión de la Comisión Episcopal de Fe y Eumenismo, del 1 de setiembre de 1967, se dispuso pedir a la Comisión Permanente del Episcopado, autorización para organizar una Semana de Teología de orden nacional.

El tema elegido fue "El problema de Dios en el hombre argentino". El lugar de realización: la ciudad de Córdoba. Constará de una parte de trabajos de la mayor seriedad científica, con participación abierta sin embargo a cualquier persona que se interese por el tema, estableciéndose diversas categorías de participantes.

Habrán también conferencias generales para ofrecer a un público mayor el fruto de las conversaciones. Se quiere considerar un contenido que no sea de puros principios. La Semana quiere ser una reflexión teológica sobre la realidad cristiana actual de Argentina. Se eligió, pues, el tema de Dios, que se juzgó de verdadera actualidad. Y para considerarlo según las dimensiones propias de Argentina, se comienza por una investigación socio-religiosa que ya se está realizando por medio de una encuesta. La Semana constará de tres tiempos: 1. resultado general e interpretación de los resultados de la Encuesta previa; 2. reflexión, a partir de la Revelación, de los temas surgidos en la investigación; 3. líneas pastorales sugeridas por todo lo anterior.

La encuesta debe reflejar, en la medida de lo posible, la situación del hombre argentino. Como los costos de tal investigación serían enormes, se pensó elegir algunas ciudades que fueran suficientemente representativas de la Argentina, por el número de habitantes y por la constitución de su población. Fueron propuestas, para elegir entre ellas, Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Santa Fe, La Plata, Corrientes, Mendoza y algunos pequeños pueblos. Se decidió empezar por Córdoba dadas las posibilidades concretas que allí se presentaban, procurando que se realice también en Buenos Aires, Mendoza y tal vez Rosario.

El presupuesto, calculado en forma global, es de \$ 500.000 para la encuesta y de \$ 300.000 para la organización misma de la Semana. Dado el monto elevado del presupuesto, reducido si se atiende a la magnitud de la encuesta, se buscó la participación en el proyecto de las Comisiones Episcopales de Pastoral, Educación, Liturgia y Catequesis, por el interés que les cabe en la investigación a emprender. El proyecto fue presentado en la última reunión del Episcopado de 1967 y fue aprobado. Se han tenido contactos personales con los peñitos de la Comisión Pastoral para preparar la encuesta. Después de las consultas se decidió

que se hiciera, además de las ciudades ya mencionadas, en uno que otro pueblo elegido de las diversas regiones del país.

Por fin se empezó a preparar la encuesta en Córdoba. Participaron en su elaboración alrededor de 20 personas, sacerdotes y laicos, entre quienes había profesores del Estudio Teológico, y de las Universidades Nacional y Católica de Córdoba. El aspecto técnico quedó a cargo de la Dra. Eva Chamorro, profesora del Instituto de Sociología de la Universidad Nacional, y el aspecto teológico bajo la supervisión de quien escribe estas líneas, en su calidad de Director del Estudio Teológico. Aunque en todos hubo un efectivo trabajo de equipo, cabe destacar muy especialmente la colaboración de los profesores y profesoras del Instituto de Sociología. Hubo consultas con teólogos y sociólogos de Santa Fe y Buenos Aires. Se hicieron las correcciones sugeridas por las personas consultadas y por un sondeo muy reducido que se practicó hasta que se llegó a una cuarta redacción definitiva para el formulario de encuesta. Todo el proceso ocupó innumerables horas de conversaciones, encuentros y trabajos individuales.

En la encuesta, las preguntas directas sobre Dios se pusieron al final haciéndolas preceder por las referentes a las mediaciones del mundo; de la comunidad, dentro de la cual se comprende la Iglesia; y de Jesucristo. El cuestionario comienza con preguntas acerca de la creencia y termina con los datos personales. Las preguntas son 26 y con los datos personales suman 41. El número no es elevado. Parece bastante acertado, según muestra la experiencia, y se puede llenar el cuestionario en cuarenta minutos, si el encuestado es una persona de cultura media. La preguntas están ampliamente categorizadas, prefiriéndose en general las preguntas cerradas.

Se decidió empezar la recolección de datos, contando con la colaboración desinteresada de los que habían preparado el cuestionario y de los alumnos del Estudio Teológico, que se ofrecieron para encuestadores, afrontando ellos mismos los gastos que su tarea demandara. La Dra. Chamorro tomó a su cargo las conferencias de adiestramiento de los encuestadores, quienes después de la primera encuesta realizada se reunieron con un experto que dirigirá la tabulación, para corregir las fallas en que se hubiera incurrido. Como no se había recibido aún ningún dinero, se tuvo que reducir la encuesta a 700 personas, dándole sólo el carácter de trabajo exploratorio. Luego se dividió por sexo, edad y profesión. El condicionamiento social de las convicciones religiosas se conocerá por la escolaridad y la profesión. Se omitieron las preguntas de ingreso, por ser prácticamente imposible investigarlo con exactitud, debido a las reticencias que los entrevistados tienen en esta materia.

En este momento la recolección de datos está a mitad de su realización y se piensa que para mediados de agosto estará terminada. Los encuestadores declaran haber sido recibidos con muy buena disposición por los entrevistados,

en la generalidad de los casos, y no han tenido dificultades mayores en obtener las respuestas. La interpretación de los datos debe efectuarse en la ciudad respectiva. La Universidad Católica de Córdoba ha ofrecido su ayuda para la perforación de las tarjetas y para el procesamiento de los datos.

Sobre los resultados de la encuesta deberá elaborarse el *temario* para que consten en verdad, los problemas que tiene hoy el hombre argentino. Hay mucho interés para que durante la Semana de Teología se dé un lugar importante al estudio de las raíces históricas de la situación actual, que la encuesta investiga. Se tendrá especial cuidado para que las personas que tengan a su cargo las conferencias procedan de diferentes partes del país.

Estanislao KARLIC

Crónica de la Facultad de Teología

(Diciembre 1967 - Octubre 1968)

NOMBRAMIENTO DE LA SANTA SEDE

Con billete de la Secretaría de Estado, S. S. *Pablo VI* nombró consultor del *Secretariado para la unidad de los cristianos* al primer consejero de nuestra Facultad, Pbro. *Carmelo Giacinta*. La noticia apareció en la edición vaticana de *L'Osservatore Romano* del 10-11 de junio de 1968, y en la edición argentina del 25 de junio (cfr. *L'Osservatore Romano*, ed. arg., 18 (1968), n. 805, p. 3).

OTROS NOMBRAMIENTOS

El Pbro. *Ramón Trevijano* ha sido designado profesor pro-titular de Historia antigua y Patrología.

El Pbro. *Oswaldo D. Santagada* ha sido nombrado profesor pro-titular de Teología dogmática.

PROFESORES INVITADOS

El Pbro. *Julio Arch* a la cátedra de Textos latinos.

El Pbro. *Mariano Ibáñez* a la cátedra de Teología dogmática.

En el ciclo de lecciones sobre "Elementos e informes para el contexto de la Iglesia Argentina" dieron clase los siguientes profesores: Sr. *Enrique Dussel*, S.T.L., Dr. *Carlos Alberto Floria*, Sr. *Luis Roggi* y Dr. *Jorge Alfredo Difrieri*.

OBTENCION DE GRADOS ACADEMICOS

A fines de 1967 fueron promovidos al *Bachillerato en Teología* los siguientes alumnos: Armando Dessy, Orlando García, Eduardo González, Miguel Irigoyen, Jorge Ocampo y Guillermo Rodríguez.Melgarejo.

Durante el presente curso la Facultad ha otorgado la *Licenciatura en Teología* a los siguientes presbíteros: Fernando Echevarría y Leonardo Sandri, de la Arquidiócesis de Buenos Aires (29-III-1968); Jesús María Mendiá, de la

Diócesis de Azul (14.VI-1968); Juan Filipuzzi, de la Diócesis de Río Cuarto (28-VIII-1968).

VISITAS

El 25 de abril, de paso por nuestro país, hizo una visita a la Biblioteca el R. P. *Michel Peuchmaurd* O. P., director de las Editions du Cerf de Paris. Asimismo tomó contacto con varios profesores de la Facultad, interesándose por los problemas teológicos y las ediciones en América Latina.

Durante las vacaciones de invierno estuvo con nosotros el P. *René Laurentin*, conocido experto del Concilio Vaticano.

El Dr. *Peter Hünemann*, profesor de filosofía en la Universidad de Freiburg im Breisgau (Alemania) fue nuestro huésped del 7 al 15 de septiembre. El objeto de su visita era establecer las bases de un intercambio cultural con Alemania, proyectado por nuestro amigo el Prof. *Bernhard Welte* de la misma Universidad.

ACTIVIDAD TEOLOGICA DE NUESTROS PROFESORES

Cursos extraordinarios

Junto a los cursos teológicos regulares dictados en la sede de nuestra Facultad, los profesores han desempeñado otras actividades teológicas en diversos institutos:

El Pbro. Eduardo Briancesco ha dictado en el Instituto "Regina Apostolorum" el tratado *De Fide* durante el segundo semestre.

El Pbro. Alfredo C. Ohiesa tuvo a su cargo los siguientes cursos: *El Misterio de la Iglesia*, dictado en la Escuela de Ciencias Sagradas, en la Escuela de Catequisis del Instituto de Cultura Religiosa Superior (S. Isidro) y en el Instituto de Pastoral de la Adolescencia, durante todo el año; *Introducción a la Moral*, dictado en la Escuela de Ciencias Sagradas y en el Instituto "Sedes Sapientiae" durante todo el año; *Sacramentos en general*, en el Instituto "Regina Apostolorum" durante el segundo semestre; *Teología dogmática. Una visión de conjunto*, en el Instituto de Lenguas Vivas de la Universidad Católica Argentina, durante todo el año.

El Pbro. Ricardo Ferrara desarrolló en el Instituto "Regina Apostolorum" durante todo el año los cursos sobre *Gracia*, *Introducción a la Teología y Comentario a la Constitución "Dei Verbum"*.

El Pbro. Carmelo Giaquinta ha tenido a su cargo el curso de *Historia de la Iglesia Primitiva* en los Institutos "Regina Apostolorum" y "Sedes Sapientiae" durante todo el año. También completó un curso de *Eclesiología* en el Instituto "Regina Apostolorum" durante el segundo semestre.

El Pbro. Mariano Ibáñez completó un curso semestral de *Cristología* en la Escuela de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Religiosa Superior y en el Instituto Vocacional S. José. Asimismo dictó un cursillo sobre *Perspectivas actuales del matrimonio católico* en el Instituto de Cultura Religiosa Superior.

El Pbro. Jorge Mejía tuvo un curso de *Crítica textual* en el Departamento de Estudios Bíblicos durante el segundo semestre.

El Pbro. Juan Radrizzani dictó un cursillo sobre *Teología moral del matrimonio* en la Facultad de Teología de San Miguel durante el mes de agosto.

El Pbro. Luis Heriberto Rivas ha dictado durante todo el año el curso de *Introducción a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento* en el Departamento de Estudios Bíblicos y en el Instituto "Sedes Sapientiae".

El Pbro. Cayetano Saladino dictó durante el presente año el tratado sobre la *Iglesia* en el Instituto del Profesorado del Consejo Superior de Educación Católica. Además tuvo el curso de *Creación y antropología* en la Escuela de Ciencias Sagradas del I. de Cultura Religiosa Superior en el primer semestre.

El Pbro. Osvaldo D. Santagada dio los *Principios fundamentales de la Constitución conciliar sobre Liturgia* en el Instituto "Sedes Sapientiae" y tuvo un cursillo sobre *El canto litúrgico según la Instrucción "Musicam Sacram"* en el Instituto de Música Sagrada de la Arquidiócesis de Buenos Aires, durante el primer semestre. Asimismo desarrolló un curso sobre *Valor de la Liturgia en la Iglesia de hoy* en el Instituto Vocacional S. José durante todo el año.

El Pbro. Ramón Trevijano dictó los siguientes cursos: *Evangelios sinópticos* durante el primer semestre en el Instituto "Regina Apostolorum"; *Introducción al Nuevo Testamento* en el Instituto de Ciencias Sagradas para religiosos (C. Champagnat) e *Iniciación a la Iglesia de los Padres* en el Instituto Vocacional S. José, durante los dos semestres.

Conferencias

El Pbro. Eduardo Brianceseó habló sobre *La imagen del sacerdote*, en las Jornadas zonales de la Arquidiócesis de Buenos Aires realizadas durante el mes de septiembre.

El Pbro. Alfredo C. Chiesa dio las siguientes conferencias: *La encíclica "Humanae Vitae"* de Pablo VI, en la Biblioteca Municipal de Pergamino (11-X-1968); *La Revelación como fundamento del cristianismo*, en la Escuela de Teología de la Universidad Católica de Mar del Plata (9-X-1968); *Visión cristiana del matrimonio y la familia* (ciclo) en Trelew y Rawson (17 al 21-X-1968).

El Pbro. Lucio Gera dictó las conferencias que siguen: *Criterios teológicos para un análisis de la Iglesia Argentina*, en la Semana Nacional de la JUC (Buenos Aires, 30-I-1968); *Reflexiones teológicas sobre la Iglesia*, en la Semana organizada por la Comisión Nacional de Pastoral (Mallín, Córdoba, febrero de 1968); *Hacia una nueva imagen de la Iglesia*, en el ciclo sobre los documentos de Medellín organizado por IDEC (Buenos Aires, octubre 1968).

El Pbro. Luis Heriberto Rivas pronunció una conferencia sobre *La constitución jerárquica de la Iglesia en el capítulo tercero de la "Lumen Gentium"* en la Facultad Luterana de Teología (24-IX-1968).

El Pbro. Osvaldo D. Santagada dictó una lección sobre *Teología, historia y pastoral del Triduo Pascual* en el Seminario Menor para el clero de la Vicaría episcopal de Villa Devoto (26-III-1968).

El Pbro. Ramón Trevijano habló sobre *la Sagrada Escritura en los Padres Apostólicos y los apócrifos*, en el Departamento de Estudios Bíblicos (VI-1968).

Publicaciones

Giaquinta, C., *El Magisterio de la Iglesia*, en *Palabra* (Revista de la Acción Católica Argentina), septiembre y octubre de 1968.

Mejía, J., *Reflexión teológica sobre la comunicación social*, en *Criterio* 41 (1968), p. 493-503.

Id., *La Asamblea de Uppsala*, en *Criterio* 41 (1968), p. 570-574.

Id., *La encíclica "Humanae Vitae"*, en *Criterio* 41 (1968), p. 608-613.

Id., *El pequeño Concilio de Medellín*, en *Criterio* 41 (1968), p. 651-653; 686-689.

Como director de la revista "Criterio" el Pbro. Jorge Mejía asegura quincenalmente una "Crónica de la vida de la Iglesia".

Radrizzani, J. F., *¿Cómo leer y aplicar la encíclica "Humanae Vitae"?* en *Criterio* 41 (1968), p. 620-622.

Santagada, O. D., *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea*, en *Archiv für Liturgiewissenschaft* (Maria Laach), X/1 (1967), p. 7-77.

Id., *¿Vale aún la Semana Santa?*, en *Criterio* 41 (1968), p. 213-215.

Id., *Hacia una reforma del Triduo Pascual*, en *Criterio* 41 (1968), p. 580.

Id., *¿Hacia dónde va la reforma litúrgica?*, en *Criterio* 41 (1968), p. 598-600.

Id., *La Misa* ^h *'normativa'*, en *Criterio* 41 (1968), p. 660.

Id., *La Eucaristía en el mundo de hoy*, en *Criterio* 41 (1968), p. 727-732.

Trevijano, R., *En lucha contra las Potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6:11-17 hasta Orígenes*. Victoria, Editorial Eset, 1968, xxxii, 424 p. (Colección 'Victoriensia', n. 28).

Id., *Notas para la historia de la edición impresa de algunas obras de Orígenes*, en *Miscelánea Lacarra*, Zaragoza (1968), p. 443-456.

Id., *La escatología del Evangelio de San Mateo*, en *Burgense* 9 (1968), p. 9-23.

Congresos o Seminarios de Teología

El Pbro. Carmelo Giaquinta participó en el Primer Encuentro Latinoamericano sobre Diaconado permanente, que se reunió en San Miguel del 19 al 25 de mayo. Su comunicación al Encuentro versó sobre *El Diaconado en la tradición de la Iglesia latina y oriental*.

El Pbro. Lucio Gera participó en el Encuentro Teológico del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, realizado en Bogotá del 19 al 24 de agosto. Tuvo a su cargo una ponencia sobre *La Eucaristía y la vida cotidiana*.

El Pbro. Jorge Mejía junto con los Pbro. Luis Heriberto Rivas y Osvaldo D. Santagada fueron miembros del Encuentro Judeo-Católico de Bogotá (19-21 agosto). El P. Mejía habló sobre *La Problemática del Diálogo* en la Exposición preliminar del Encuentro.

En la reunión de la P. Comisión para América Latina (Roma, 15 de octubre) el Pbro. Jorge Mejía disertó sobre *La Ciencia Teológica en América Latina: situación y tendencias principales del diálogo teológico*.

El Pbro. Eduardo Briancesco mantuvo un "seminario" sobre *Lectura y análisis del "Monologion"*: introducción al método anselmiano, en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador desde agosto a noviembre.

OTRAS ACTIVIDADES

El Pbro. *Lucio Gera*, decano de la Facultad, asiste como experto teológico a la reunión del CELAM (Medellín, junio de 1968) y con el mismo carácter a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, agosto-septiembre de 1968).

El Pbro. *Carmelo Giaquinta* participó en las siguientes jornadas: Semana pastoral de la Diócesis de Morón (22-IV-1968); Semana pastoral de la Diócesis de San Martín (27-III-1968); Semana pastoral del Consejo de Superiores Mayores (25-III-1968); Jornada pastoral de religiosas (9-VII-1968); Jornada pastoral de religiosas de la Diócesis de San Isidro (9-VI-1968) y en las Jornadas pastorales del clero de Buenos Aires (12 y 19-VIII-1968). Además ha comenzado la organización del Departamento de Historia de la Facultad.

El Pbro. *Mariano Ibáñez* ha intervenido en la organización del Departamento de Pastoral de nuestra Facultad.

El Pbro. *Jorge Mejía* asistió a los siguientes encuentros internacionales: Reunión del Secretariado para la unidad de los cristianos, en Roma-Nemi del 5 al 8 de mayo; Reunión mixta de los delegados del Secretariado para la unidad de los cristianos con los del Consejo Mundial de Iglesias para estudiar el documento sobre proselitismo y misión, en Frankfurt-Arnoldsheim del 15 al 19 de mayo; Cuarta Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, en Upsala desde el 4 de julio; Encuentro Judeo-Católico, en Bogotá del 19 al 21 de agosto; II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín del 24 de agosto al 6 de septiembre; Reunión de la P. Comisión para América Latina, en Roma desde el 15 de octubre; Reunión del Secretariado para la unidad de los cristianos, en Roma desde el 4 de noviembre.

El Departamento de Ecumenismo del CELAM invitó a los Pbro. *Luís Heriberto Rivas* y *Oswaldo D. Santagada* a participar como miembros del Encuentro Judeo-Católico de Bogotá (19-21 de agosto).

El Pbro. *Oswaldo D. Santagada* ha colaborado en la preparación y organización de la revista "Actualidad Pastoral", hasta octubre.

Notas Bibliográficas

Norberto LOHFINK, S. I., *Valores actuales del Antiguo Testamento*. Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1966; 277 p. Colección Orientaciones Bíblicas, 11. Versión castellana de Haraldo Kahnemann.

Ocho conferencias de divulgación bíblica, dictadas ante diversos auditorios, entre los años 1962 y 1964, por el conocido profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Varias de estas conferencias han sido presentadas anteriormente en publicaciones especializadas.

El Padre Lohfink vuelve a plantearse la pregunta de si el Antiguo Testamento encierra algún mensaje valioso para el hombre moderno. Y esta pregunta vuelve a aparecer bajo diversas formulaciones en cada uno de los temas abordados en el libro.

La sola lectura del índice es una invitación a la lectura: temas apasionantes como "La evolución del Antiguo Testamento", "La inerrancia bíblica", "La narración del pecado original", "El mandamiento principal", "La Ley y la Gracia", "El hombre ante la muerte"... Y el lector no se sentirá defraudado. El Padre Lohfink, manejando con gran pericia todos los aportes de las ciencias auxiliares de la exégesis, responde mostrando la gran unidad de los dos Testamentos, en problemas donde algunas veces hay que decir lo antiguo de una manera nueva, pero muchas veces es necesario decir algo completamente nuevo. Y esto último podrá ser lo que dejará desconcertado al lector que abra el libro pensando que en exégesis ya todo ha sido dicho.

Luis Heriberto RIVAS

José María BOLLEGUI, S. I., *Los Salmos - Oraciones inventadas por Dios para los Hombres*. Bilbao, Ed. Paulinas, 1967; 623 p.

El rezo diario del Breviario presenta no pocas dificultades a clérigos y laicos que no son especialistas en la exégesis bíblica: las mejores traducciones no logran arrojar suficiente luz sobre textos que presentan tantas oscuridades.

Una larga experiencia pastoral ha hecho madurar en el P. Bollegui la idea de ayudar a todos aquellos que, por obligación o devoción, usan el Salterio en su oración diaria.

No es una simple traducción, sino una paráfrasis: el Autor traduce al castellano la versión latina de Pío XII, agregando palabras (en otro tipo de

letra), subtítulos, notas al margen o al pie, y comentarios al final. Obtiene así un texto que se puede leer sin verse obstaculizado a cada paso por referencias a personas, cosas o hechos desconocidos, y sin sentirse completamente desorientado por un párrafo absolutamente impenetrable, o una trama ideológica que no responde a nuestros moldes de pensamiento.

Lamentablemente muchas de las interpretaciones son discutibles, otras ya superadas, y algunas finalmente completamente insostenibles. Vayan algunos ejemplos, tomados al azar, para fundar nuestra crítica:

El Salmo XV (hebreo XVI), 10 (“Quia non relinques animam meam apud inferos, non sines sanctum tuum videre corruptionem”) significa que “el alma no quedará en el limbo ni el cuerpo en el sepulcro, sino que ambos irán al cielo” (pág. 57). Esto es prestarle al autor del Salmo ideas que de ninguna manera podía haber tenido en su tiempo.

El Salmo LXVIII (hebreo LXIX) es mesiánico. Pero el autor no se conforma con el mesianismo típico, y aclara el sentido del v. 6 “...no se te ocultan mis delitos”, agregando: “los de la humanidad que me apropié; por ellos me castigas”. Luego dice en el comentario que “la mayoría de los comentaristas opinan que es directamente mesiánico, e interpretan como nosotros el v. 6” (págs. 233 y 237). Es evidente que las palabras agregadas a la traducción van mucho más allá de una paráfrasis, y el argumento de autoridad que se cita en el comentario, es sumamente dudoso.

En el Salmo CIV (hebreo CV), v. 36 (“El Señor hirió a todo primogénito...”), la nota al pie dice que “al primogénito se le llama “Misraim” que quiere decir “Primicia tenida en el vigor de la vida” (pág. 363). Pero si se recurre al texto hebreo, se verá que allí no aparece la palabra “Misraim”; y esta palabra no tiene el significado que le da la nota, sino que es el nombre con que se designa a Egipto en hebreo.

En el Salmo CXXXVI (hebreo CXXXVII) el Autor confunde a los caldeos con los asirios, a quienes atribuye la destrucción de Jerusalén: “...allí, en Babilonia, los asirios, nuestros raptos...” (v. 3); “...la destrucción de Jerusalén, realizada por los asirios...” (nota al v. 7); etc., etc. (págs. 580 y 581).

Un último ejemplo. A cualquier lector familiarizado con el texto, asombrará la paráfrasis del conocido Salmo CIX (hebreo CX) (“Dixit Dominus...”): “Dice Dios Padre a mi Señor Jesús: ‘Desde tu ascensión a los cielos siéntate a mi derecha participando de mi poder; mientras tanto, Yo me encargado de poner a mis enemigos y a los tuyos como un estrado de tus pies’” (pág. 388). Esto no requiere comentario.

Se podría objetar también el uso del Salterio latino como base de este trabajo. Es bien sabido que la versión latina no es la mejor, y que se le pueden hacer muchas objeciones, como de hecho se le hacen (y muy bien fundadas). Aun tratándose de un auxilio para los que rezan en latín, siempre habrá que buscar el sentido que tiene el texto original, que es el inspirado, y no el que le han dado los traductores modernos, porque aun cuando sea un trabajo excelente y adoptado como oficial por la misma Iglesia, seguirá siendo una interpretación que nunca abarcará todas las riquezas del original. Gracias a Dios, en estos últimos tiempos asistimos a la producción de excelentes trabajos de divulgación de lo Salmos, hechos sobre el texto hebreo y al alcance de todos los que han hecho del Salterio su libro de oración.

Es verdaderamente lamentable que el empeño del P. Bollegui, puesto al servicio de una finalidad tan digna de elogios, no haya llegado a producir una obra más satisfactoria.

Luis Heriberto RIVAS

Douglas R. A. HARE, *The theme of Jewish persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*. Cambridge, University Press, 1967; 204 p.

Es una excelente muestra del estudio del Sitz im Leben de un Evangelio. A partir de los datos evangélicos, el Autor trata de describir las relaciones existentes entre judíos y cristianos en la época de la primera generación cristiana.

La presentación de los personajes, la adaptación de las palabras del Señor a las circunstancias concretas y a la problemática de la comunidad cristiana en la que vivía el Evangelista, muestran con bastante claridad el clima de hostilidad que reinaba entre ambas comunidades.

Sin embargo, algunas de las conclusiones del Autor no son del todo aceptables. En particular, los capítulos "God has rejected Israel" (págs. 152 ss.) e "Israel replaced by the Church" (págs. 156 ss.). En esta parte de su obra, parecería que el Autor pierde algo de su severidad crítica, para exponer una tesis personal, que no está suficientemente fundada en el Evangelio. Sus afirmaciones deberían haber sido matizadas con otros textos evangélicos, que no fueron valorizados de manera adecuada o han sido simplemente dejados de lado.

Con esta salvedad, se debe reconocer que la obra de Douglas R. A. Hare es un valioso aporte a la exégesis, que servirá para enriquecer toda exposición de las perspectivas doctrinales del evangelio de San Mateo, al mismo tiempo que facilitará la interpretación de muchos de sus textos.

Luis Heriberto RIVAS

A. M. HUNTER, *El hecho de Cristo*. Una introducción a la teología del Nuevo Testamento. Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1967.

El presente libro ofrece en muy breve espacio una apretada síntesis de la teología del Nuevo Testamento. Se presenta como una ayuda "al pastor que, sobrecargado de trabajo, quiere estar al día con su teología, y el estudiante de nuestras escuelas de teología apreciará una breve y simple Introducción a un tema muy vasto". El interés del libro se extiende también al "laico interesado en tales cuestiones". Y, a decir verdad, desde las primeras páginas el lector advierte que el libro cumple maravillosamente su propósito. Su autor, el Rev. A. M. Hunter, doctor en Filosofía y en Teología, profesor en Oxford y Aberdeen, Inglaterra, ha sabido volcar en esta obra, que en la versión castellana ocupa 238 páginas, el resultado meditado de la mejor ciencia bíblica de la actualidad. Sin embargo no es esta ciencia ni la mera exégesis la luz que le sirve de guía para iluminarnos las páginas del Nuevo Testamento. Este es considerado como el "Hecho de Cristo" o "la historia del cumplimiento del plan divino de redención". El punto de vista del teólogo y del creyente prevalece sobre el del científico y erudito sin separarse ambos ya que cada una de estas páginas suponen detrás una inmensa erudición. El libro es de lectura fácil, al menos para el lector medianamente iniciado; éste descubre desde el comienzo que la obra se hace leer.

La materia está dividida en tres partes: el Hecho de Cristo, los predicadores del Hecho y los intérpretes del Hecho. El primer estudio se concentra en la figura del Mesías y el Reino de Dios en los Sinópticos. En estos hay una teología, pero, a diferencia de Juan que es estudiado entre los "intérpretes", la teología es puesta en un marco histórico, mientras que Juan coloca la historia en un marco teológico. La segunda parte estudia la naturaleza del mensaje de los primeros predicadores del Hecho en el "período crepuscular" (30-50 d.C.), cómo proclamaron a Cristo y su obra. En la tercera parte se estudian los principales intérpretes del Hecho: Pablo, Pedro, el Autor de Hebreos y Juan. En cada uno de ellos, haciendo hablar a los textos, se intenta indagar cómo concibieron la Vida cristiana y qué imagen presentan de Cristo, a partir de su idiosincrasia y de la peculiar circunstancia histórica que vivían. Resulta valioso en esta última parte el esfuerzo que hace el autor por acusar sus diferencias en la presentación del hecho sin dejar de marcar al mismo tiempo su unidad profunda de pensamiento en lo fundamental.

Naturalmente el lector católico notará en varias partes la presencia de la teología protestante detrás de ciertas opciones exegéticas. Por dar dos ejemplos mencionamos el tema de la justificación por la fe en San Pablo y el de los sacramentos. Respecto de lo primero no creemos que sea precisamente la justificación en sí misma el punto de discordancia sino el tema intrínsecamente unido a él —en la concepción católica— del "mérito". En cuanto a los sacramentos

—aparte del problema del número— está el problema de la interpretación que da el autor a la teología católica del “*ex opere operato*” concebida como efecto mágico y que contrapone dialécticamente a la eficacia por la respuesta de fe.

No siempre es fácil encontrar en el campo de la teología bíblica una obra que como ésta reúna dos virtudes comúnmente separadas en los teólogos: el fundamento de una sólida ciencia y la pedagogía que selecciona, sintetiza y sabe decir con lenguaje claro y atrayente. Dejamos al lector el trabajo de confirmar por sí mismo cuanto aquí hemos dicho.

Antonio MARINO

REICH GOTTES - AUSWAHLBIBEL FÜR KATHOLISCHE SCHÜLER; Ausgabe für Bayern; München, Kösel-Verlag, 1960.

BIBLISCHE UNTERWEISUNG; Handbuch zur Auswahlbibel Reich Gottes; Band I; Herausgegeben von Hubert Fischer; Verfasst von Eleonore Beck und Gabriele Miller; München, Kösel-Verlag, 1964; 323 p.

Como lo indica su título, Reich Gottes es una selección de textos de la Biblia destinada a los escolares. Desde 1962 es el texto oficial en las Escuelas Católicas de ocho diócesis del sud de Alemania.

Con el propósito de favorecer el trabajo de maestros, catequistas y pastores, se ha preparado el Manual *Biblische Unterweisung*, que contiene el material necesario e indica el método a seguir para la explicación de las perícopas seleccionadas, que exponen toda la Historia de la Salvación. Es asombrosa la cantidad de material reunido, así como la claridad de la exposición y la pedagogía empleada, todo lo cual es prueba evidente de la competencia de los responsables de la edición.

En este primer volumen se brinda material para exponer las perícopas desde los Orígenes hasta los comienzos de la Monarquía de Israel. No se sigue el orden de los libros de la Biblia, sino que con interés catequético se van intercalando textos para dar una visión más completa de la enseñanza de la Revelación. Así p. e. después de la lectura de Gen. 1 se pasa al Salmo 104; luego de Gen. 2 el Salmo 8; etc.

El material ofrecido incluye los datos de la exégesis, vocabulario bíblico, explicaciones sobre conceptos de origen semítico, reproducción de textos extrabíblicos que pueden servir para una mayor intelección de la perícopa, resúmenes, cuestionarios, orientaciones catequísticas, e incluyendo siempre una sugerencia de oración para finalizar la explicación.

Se comprende que todo esto supera en mucho lo que pueden exigir los escolares (por lo menos en nuestro ambiente), pero es lo que frecuentemente catequistas y pastores quieren tener al alcance de su mano.

Es de esperar que esta obra pronto se vea completa y traducida al castellano. Será de mucha utilidad a todos aquellos que deben explicar la Sagrada Escritura a los laicos, aunque ya no sean escolares.

Luis Heriberto RIVAS

G. BARDY, *La Vie Spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*. Ed. revue et mise à jour par A. Hamman. Tome I: Les deux premiers siècles. Tome II: Le troisième siècle. Tournai, Desclée, 1968, 248 + 244 p.

La obra de Bardy, el gran patrólogo francés de la primera mitad de este siglo, merecía una reedición, tanto como homenaje a la memoria del maestro como para poner de nuevo al alcance del gran público una iniciación ya clásica al conocimiento de la espiritualidad patristica. Pero los estudios patristicos han progresado a ritmo acelerado en los últimos años. Esto, y el tono entusiasta casi parenético, de muchas páginas, hace sentir el envejecimiento de una obra tan valiosa en los años que siguieron a su primera publicación (1935). Sin embargo, aun considerando que no ha perdido nada de su calidad y actualidad, se ha querido ponerla al día mediante una revisión, realizada en base a interpolaciones, de A. Hamman. Es una solución meritoria como expresión de veneración y gratitud al maestro y de atención al gran público a quien de nuevo se dirige. Personalmente hubiéramos preferido una simple reedición de la obra clásica o una refundición más a fondo del P. Hamman. En la edición que presentamos se marca el contraste entre páginas de sobria y sólida patrología de Hamman y otras de efusión espiritual de Bardy. Un caso típico es, en las pp. 204-206 del primer volumen, la meditación entusiasta con consideraciones panegíricas de Bardy, seguida de una sobria exposición de Hamman sobre las primeras actas de mártires. Hay otros casos en que el contraste es de apreciación. Así, en el volumen II, el desarrollo de Bardy sobre Clemente Alejandrino es denso, de tono mesurado, fundamentalmente simpático; pero con muchas reservas (pp. 11-44). Hamman añade una inserción sumariando consideraciones más positivas (pp. 44-49).

Estas tensiones eran inevitables, dada la solución adoptada. Por otra parte las inserciones de Hamman quedan bien delimitadas tipográficamente. La impresión es muy nítida y resulta grata la lectura. En I, p. 109 notamos la errata "carta a los romanos" (corintios). Se podrían discutir algunas apreciaciones, como la caracterización de Clemente Romano, Ignacio y Policarpo "venidos del

paganismo" (I, p. 69), pero carecen de importancia en un contexto que tiende a destacar contrastes llamativos en los cambios de atmósfera.

En definitiva, hay que agradecer a los editores que hayan dado nueva difusión a esta obra que Bardy mismo calificó como uno de sus dos libros "de reconnaissance et de tendresse". A la par reconocemos el mérito de la contribución de Hamman, cuyo valor destaca aún más por su modestia al prestar esta aportación de fidelidad y gratitud. Se muestra muy cualificado para la tarea por la que abogaba en el congreso de estudios patrísticos de Oxford (1967): un "aggiornamento" de los manuales de Patrología y Patrística.

Ramón TREVIJANO

O. CHADWICK, *John Cassian*. 2ª ed., Cambridge, University Press, 1968, viii, 171 p.

Comienza por una rápida presentación de las fuentes sobre los primeros monjes cristianos: 1) colecciones de dichos (Apophtegmata), 2) biografías, 3) reseñas de viajeros en Egipto, 4) teología ética. El primer tipo de fuentes es semejante al cuarto. Un teólogo como Casiano responderá con varias páginas de análisis a lo que el maestro resuelve en los Apophthegmata con una sentencia. Todas las fuentes, biográficas o no, fueron escritas con un motivo ético, ninguna como pura descripción histórica. Pero el cuarto grupo lo constituyen documentos que describen la razón ética del modo de vida adoptado por los monjes; las obras más importantes de este grupo son las de Evagrio y Casiano.

Tras esbozar la biografía de Casiano, se pregunta si sus "Conferencias" nos dan la predicación propia de Casiano o la de los anacoretas egipcios referida por él. Pondera los argumentos en ambos sentidos y concluye que las Conferencias reflejan las doctrinas de esa escuela de espiritualidad: son una presentación auténtica de los ideales morales y ascéticos practicados en Egipto. En su presentación de los escritos de Casiano llega a la conclusión de que las "Instituciones" muestran desplazamientos e interpolaciones en su texto. También es posible que las Conferencias no estén exactamente en su forma original, pero aquí la evidencia es más vaga. En las Instituciones la descripción de la vida monástica se señala por su serenidad y sobriedad. Casiano, apelando a la tradición, primermente egipcia, buscaba interpretarla para crear un cuerpo de costumbres monásticas adaptables a las Galias. Con la tradición egipcia, exalta al eremita (excluyendo al "sarabaita", aislado e indisciplinado) sobre el cenobita, pero en la práctica descorazona al monje de hacerse eremita. La vida del monasterio de Marsella estaba guiada por la experiencia de Egipto con algunas costumbres y horas de oración del monasterio de Belén en que Casiano había iniciado su experiencia de vida comunitaria.

El c. III describe el itinerario del alma según la doctrina de Casiano. Aquí Chadwich subraya algo unilateralmente la influencia de los pensadores griegos en la concepción de la vida moral en términos de progreso (p. 82). Su presentación de la doctrina de Clemente Alejandrino, Orígenes y Evagrio (pp. 82-92) no marca suficientemente el fondo bíblico de esa espiritualidad cristiana. Pensamos que la insistencia en señalar la filiación helenística empobrece un tanto las perspectivas de este capítulo. Siguiendo esta línea, asevera p. e. que los demonios de Casiano son de la tradición griega (p. 97). Es lástima que no haya desarrollado más otra línea de interpretación, la misma con que concluye el capítulo: Casiano, y por lo tanto la tradición del desierto, creyeron que el alma debe alcanzar a Dios por meditación de la revelación del Señor encarnado (p. 109).

En cambio consideramos muy valioso el desarrollo sobre la doctrina de la gracia en el c. IV. Si Agustín no hubiera presentado una teoría contrapuesta sobre la gracia, un monje como Casiano habría desarrollado tres ideas prácticas no sistematizadas: 1) la mortificación permite que fluya la gracia al quitarle obstáculos, 2) si asalta el orgullo el alma debe constatar que depende de Dios, 3) la gracia de Dios es asumida especialmente por la oración, pero el estudio de la ascesis lleva a subrayar las responsabilidades de la voluntad humana. Prescindiendo de la Conferencia XIII podemos aproximarnos en cierto modo a la teología de Casiano previa a la controversia agustiniana. Presupone la gracia, no la omite. Pero su sistema era ético, no metafísico. Para él gracia no era una antítesis a la libertad de la voluntad sino a la pereza. Ocurrió que la doctrina de la predestinación de S. Agustín pareció una novedad a sus opositores, que deducían además sus consecuencias extremas. Casiano llegó a ser el líder del partido opuesto. Con todo la Conferencia XIII en que enfrenta la doctrina agustiniana es de tono amable e irónico. Entre Casiano y Agustín queda una diversidad de experiencia. Acaso sea más sorprendente lo mucho en que concuerdan que su desacuerdo. El término "semipelagianos", aplicado a Casiano y sus amigos a comienzos del s. XVII es equivocado. Estaban más cerca de Agustín que de Pelagio. La oposición de Casiano a Agustín creció naturalmente de su doctrina moral. Para él gracia omnipresente podía significar pereza de la voluntad. La doctrina de Dios, más como objetivo que como posesión presente, la noción de un ascenso a Dios, estorbó la aprehensión o expresión suficiente de la correspondiente idea de Dios como autor, guía y compañero del ascenso. Sus exhortaciones morales subrayan siempre más el destino que la ayuda de Dios en el itinerario.

El c. V expone la intervención de Casiano en la controversia contra Nestorio y el VI, su influencia. Chadwick analiza con humor las razones del deterioro posterior de la fama de Casiano, pero lo ve con todo como un precursor y fundador de la tradición benedictina.

Pese a las reservas anotadas respecto al c. III concluimos señalando que este estudio de O. Chadwick es un modelo en su género. Nos da una presentación sobria y enjundiosa, de sólida información y juicio bien ponderado, sobre un autor tan importante como Casiano, remanso y trasmisor de una gran corriente de espiritualidad cristiana, voz destacada de una controversia que no la dejado de tener eco en la teología eclesiástica.

Ramón TREVIJANO

Enrique DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, Ed. Estela - I. E., 1967; 219 p.

A ciento cincuenta años de la Independencia, las naciones de nuestro continente inician una etapa decisiva. La creciente conciencia de *integración*, el proceso de *cambio* (revolucionario o no), el *desarrollo* económico-social, la *promoción* de las riquezas humanas, constituyen algunos aspectos de nuestra inquietud cotidiana. Las Iglesias latinoamericanas sufren una búsqueda análoga a la de sus pueblos, en un esfuerzo sin precedentes, al menos recientes. En esta perspectiva, los interrogantes dinamizadores de la reflexión se multiplican en una amplia gama de campos: antropología, axiología, lenguaje, cultura, situación socio-económica, historia, etc.

Enrique Dussel se inserta en tal proceso aportando sus "hipótesis". Artículos esporádicos, escritos históricos sobre períodos o Iglesias particulares y algún reciente intento de una historia global, preceden y posibilitan la presente obra. El autor, discípulo de J. Lortz en el Instituto de Historia Europea, utilizando las investigaciones existentes, intenta detectar y explicitar el *sentido teológico esencial* de la historia de la Iglesia en nuestras tierras. En esta línea se inicia un camino aún no transitado por historiadores anteriores.

La obra consta de tres capítulos, conclusiones generales, apéndices y notas bibliográficas. Dussel expresa en breves líneas su intención: "Pretendemos proponer —para dialogar— un conjunto de hipótesis, una periodificación, sus contenidos esenciales, para cubrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en una HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA... para abrirla a toda la problemática de la teología, filosofía y sociología contemporáneas y aun a las ciencias económicas y políticas".

El primer capítulo es dedicado a una *Introducción metodológica* en la que se detiene a analizar sucintamente: I. - Los elementos teológicos de la estructura de la Iglesia que permiten una reflexión histórica; II. - Los elementos estructurales socio-filosóficos de las comunidades humanas, que permiten comprender las relaciones de la Iglesia y el mundo; III. - Relaciones

entre la Iglesia y las comunidades, pueblos, naciones o civilizaciones. Su metodología abre perspectivas, si bien no es totalmente ajena a la de Lortz, la misteriosa realidad de la Encarnación y sus consecuencias antropológicas constituyen el núcleo central.

En los capítulos siguientes ensaya la división temporal o periodificación, en un doble momento. El primero, abarca los siglos XVI-XVIII, en los que se constituye la nueva *crístiandad colonial*. En un "choque" de civilizaciones se desarrolla la actividad colonizadora y misionera sujeta a las vicisitudes políticas y religiosas (Contra-reforma) que palpitan en España y Portugal. El lector encontrará inquietudes que aún hoy afloran con desigual trascendencia, p. ej. la dudosa alternativa evangelización-sacramentalización. Pese a la extrema concisión, Dussel logra presentar una estructuración coherente. El capítulo culmina en un "Enjuiciamiento de la obra evangelizadora realizada por la Iglesia en América Latina" (pág. 72-87).

En segundo momento, siglos XIX-XX, refleja el proceso de transición *de un régimen de cristiandad a un régimen de civilización profana*. Se destaca el empobrecimiento a todo nivel y las sucesivas crisis padecidas por las Iglesias a partir de las Independencias nacionales. Su análisis penetra en lo que va del siglo, con un progresivo optimismo fundado en el "renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano". Nos parece que no se han resaltado suficientemente algunos aspectos como: la creciente actividad de los Nuncios Apostólicos, las corrientes de pensamiento y el proceso de gestación de las Conferencias Episcopales. Al igual que el capítulo II, el presente, concluye con un "Enjuiciamiento del catolicismo latinoamericano contemporáneo (pág. 153-169). Ambos "enjuiciamientos" testimonian la actitud del autor para desarrollar la metodología que se impuso, en el deseo de indagar las "hipótesis" fundamentales con las que habrá que construir una Historia de la Iglesia en América Latina, en la que palpiten los *sentidos esenciales* abiertos a la valorización teológica.

Las "conclusiones generales" brindan una visión sintética de lo expresado en los capítulos. Lamentamos que en algunos Apéndices no se citen las fuentes utilizadas. Las "notas bibliográficas" ofrecen nutrido material.

En momentos en que las Iglesias de América Latina reflexionan sobre su ser y su misión, en vistas a planificar e integrar su acción pastoral, estudios como los que inicia Dussel con sus "Hipótesis" adquieren carácter de "urgentes". En la coyuntura de estructurar un Plan de Pastoral, se percibe la necesidad de una lúcida reflexión sobre la *propia historia* y la simultánea captación *de los signos de los tiempos*, sin lo cual toda planificación prospectiva deviene desencarnada y de incierto porvenir.

CONSEJO SUPERIOR AHAC, *Esta hora de la Iglesia*. Comentario didáctico de Lumen Gentium. Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1966; 197 p.

Después de una Introducción que, en apretada síntesis, señala los nuevos aportes del Vaticano II a la teología de la Iglesia, este libro trata separadamente los capítulos de la Lumen Gentium, proponiendo un "resumen" de cada número, seguido de una "explanación" de las ideas principales, concluyendo con una "reflexión" orientada a revisar el eco vital de la doctrina vista. A esta estructura básica, se añaden al principio de los comentarios a los capítulos I, II, III y IV, algunas "observaciones generales" sobre el contenido de los mismos. Además, los comentarios a los capítulos sobre el Misterio de la Iglesia y sobre el Pueblo de Dios se cierran con una "nota ascética", de estilo exhortativo, destinada a hacer tomar conciencia al cristiano de su dignidad y responsabilidad.

Como se dice en el libro, ... "estos apuntes no pretenden ser un estudio acabado del texto de la Constitución Conciliar, sino sólo una guía para su comprensión y para la reflexión" (pág. 46). Por eso, para un mayor ahondamiento y clarificación, habrá que acudir a libros o comentarios más especializados y conocidos. Son de valor las "reflexiones", sobre todo para reuniones de grupos parroquiales interesados por la doctrina conciliar. En cuanto a los "resúmenes", son útiles en la medida que no impidan un acceso directo al texto conciliar.

En fin, lo más significativo del libro está en su origen: los laicos de Acción Católica, que demuestran así su espíritu de Iglesia. Contados son los errores tipográficos de esta edición.

Leonardo O. E. SANDRI

Hans KÜNG, *Iglesia en concilio*, 2ª ed. Barcelona, Herder, 1964; 415 p. Colección "Hinnení", 44.

Esta obra se ha compuesto tomando como base las conferencias que el mismo autor dió durante las dos primeras sesiones del reciente Concilio. Dado que muchas de las proposiciones que figuran en este libro, con las que Hans Küng inquietó entonces a los Padres que lo escuchaban, son hoy una realidad, se le podría conferir al volumen un interés meramente histórico. No es así.

Liturgia, ecumenismo, Iglesia, por sólo citar algunas de las materias tratadas en el mismo, siguen inquietando a quienes escucharon el llamado del Concilio y que quieren aplicar sus dictámenes.

Describiendo el estado preconiliar en el que se encontraba la Iglesia (estado que perdura en no pocas estructuras) señala posibilidades futuras.

Todas sus páginas respiran profetismo. No sólo anuncian lo que en el aula conciliar decidirían los Padres sino que siguen dilucidando aquellas realidades eclesiales que esas decisiones pretendieron abolir o perfeccionar. Mucho de lo que se convirtió en letra de textos conciliares espera ser vida en el Pueblo de Dios. Este tomo es también capaz de contribuir a lograrlo.

Alberto Balsa

Jacques LECLERCQ, *Vaticano II. Concilio Pastoral*. Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1967; 140 p.

La nota previa de este libro es suficiente para situar al lector en la intención del autor: "No se debe encontrar aquí un comentario, ni siquiera una exposición completa de la obra del Concilio, sino una simple introducción".

Jacques Leclercq nos presenta los Documentos Conciliares que considera más importantes; los restantes los menciona en breves referencias.

En sucesivos capítulos se consideran las Constituciones sobre la Iglesia, la Divina Revelación y la Liturgia. Bajo el título "Los hermanos separados" se agrupan las Declaraciones sobre la Libertad religiosa y las religiones no cristianas y los Decretos sobre el Ecumenismo y las Misiones. Al referirse a la Iglesia en el mundo trata de reflexionar profundamente sobre los decretos del Apostolado de los Laicos y de los Medios de Comunicación, y la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes".

Este tipo de estructuración obliga a mencionar como "Resumen Complementario" a los Decretos de Educación Cristiana, Formación Sacerdotal e Iglesias Católicas Orientales.

El recurso ideológico que hace interesante la lectura de este libro consiste en ubicar cada texto conciliar y sus capítulos internos en una triple perspectiva:

- el proceso histórico previo al documento, el ambiente que rodeaba a cada tema, la situación eclesial pre-conciliar.
- los aportes del Concilio en sus líneas esenciales, las nuevas posiciones asumidas, la actitud de apertura teológica.

—las proyecciones al futuro: hacia dónde se intuye la marcha de la Iglesia, las nuevas situaciones post-conciliares.

Es una adecuada primera aproximación al Vaticano II, a pesar de que el modo de agrupar los Documentos obliga a prescindir de algunos y a reunir en un convencional Resumen Complementario a otros.

Eduardo A. GONZALEZ

1. Henri de LUBAC, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1967, 224 p. Colección "Hinenni", 75.
2. Miguel SCHMAUS, *Perspectivas Cristianas*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1966, 167 p. Colección "Estela", 49.

Ambos volúmenes poseen una característica común: colecciones de artículos en los que se analizan aspectos de los Documentos del Vaticano II. Algunos temas tratados por el Concilio adquieren en estas páginas especial resonancia, ayudándonos a redescubrir y profundizar realidades teológicas.

1. Lubac, cuya conocida "Meditación sobre la Iglesia" manifiesta una seria captación mística del misterio, publica siete reflexiones sobre aspectos de "Lumen Gentium", "Dei Verbum" y "Gaudium et Spes". Su intención no es erudita. Con sencillez trata de iluminar la vida cotidiana de fe cristiana con verdades capitales. La titulación de los capítulos es la siguiente: 1 - Paradoja y Misterio de la Iglesia. 2 - ¿Cómo la Iglesia es un misterio? 3 - La Constitución "Lumen Gentium" y los Padres de la Iglesia. 4 - Las religiones humanas según los Padres. 5 - Pablo VI peregrino de Jerusalén. 6 - Un testigo de Cristo en la Iglesia: Hans Urs von Balthasar. 7 - ¿Santidad del mañana?
2. "Perspectivas Cristianas-Ensayos Teológicos", es el título completo que se ha dado a un conjunto de ensayos del conocido teólogo positivo Michael Schmaus. La edición y compilación fue preparada por J. Rifá, A. Olivera y E. Prieto. Las opiniones del autor pueden ser ampliadas o corregidas por el lector teólogo. Desarrolla los siguientes temas: 1. Las misiones en el misterio de la Iglesia. 2. El laico en la Iglesia. 3. La palabra como encuentro humano. 4. La tolerancia. 5. Estructura escatológica del mundo. "Paradoja y misterio de la Iglesia" contagia ese sentido de fe, realista y mística, que caracteriza a Lubac. Schmaus brinda pequeñas iniciaciones a modo de reflexión teológica que resultan útiles a todo aquél que se interese por un "panorama inicial" de los problemas que aborda el teólogo alemán.

Guillermo RODRIGUEZ MELGAREJO

Raymond HOSTIE, S. I. *El diálogo servicio pastoral*. Madrid, Ediciones Marova, 1968, 238 p. (Col. "Christus Pastor").

El título original de este libro —"la entrevista pastoral"—, sonaba a los conocidos manuales de entrevista psiquiátrica. Pero aunque esta obra sigue en buena parte el método "counseling" norteamericano de C. Rogers y su escuela, con todo no puede adscribirse simplemente a la bibliografía de psicología profunda o de entrevistas no dirigidas. Es, sobre todo —y tal es su mérito— un estudio de psicología pastoral. Pero con algo que lo hace típico: está dedicado casi exclusivamente a sacerdotes que desempeñan la tarea —siempre difícil— de consejeros espirituales.

El acierto del P. Hostie es haber encuadrado esta función desde una perspectiva eminentemente ministerial. El presbítero es ministro de la Palabra de Dios, como lo ha recordado el Concilio, y ésta es una de sus tareas esenciales. Hay una *mediación salvífica* a través de la palabra y del lenguaje, medio de comunicación. Esa mediación se ejerce también en cuanto tal mediante, lo que se suele llamar hasta ahora la "dirección espiritual" o de conciencia, o, más simplemente, mediante el consejo.

Esta obra ayuda enormemente a captar cuál es la verdadera dimensión del diálogo personal. Presenta entonces de manera lúcida las actitudes fundamentales para el diálogo, los momentos de la conversación, las formas principales y su finalidad, es decir, la conducción hacia la vida.

No es un libro fácil, porque cada palabra —surgida de largas experiencias— debe ser sometida a un profundo trabajo de reflexión personal y de asimilación. Se inscribe en la línea de ese profundo trabajo del P. Godin sobre la relación humana en el diálogo pastoral.

El autor ofreció estas páginas a los presbíteros. Pero no solamente hacen bien a ellos. Son muy oportunas también para los superiores de comunidades religiosas y, en general, para todos aquellos que no alcancen a comprender todavía cómo ahora sea necesario "escuchar" en lugar de hablar.

Oswaldo D. SANTAGADA

Jean Pierre JOSSUA, O. P., *Yves Congar un servidor doctrinal del Pueblo de Dios*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1967. 200 p. (Col. "Hombres y sus ideas", n. 2).

Las biografías de hombres vivientes suscitan en el lector ciertas reservas: surge el temor de encontrar un panegírico, en lugar de la verdad simple y total.

Desde las primeras páginas de este libro, tal temor queda disipado. Más que la biografía de un hombre, es éste el intento por ubicar a un hombre en su época —que es la nuestra— y de ver hasta qué punto sus ideas han podido marcarla. Es lógico emprender la tarea con uno de los teólogos más fecundos en el momento presente. El P. Congar ha sido, y es aún, el hombre de admirable *fidelidad a la Iglesia* en la Tradición y en la Reforma verdaderas. A él se pueden aplicar sin temor las palabras de Péguy cuando exaltaba la figura del vigía del faro que, solitario, custodia la luz orientadora.

El autor presenta las grandes ideas teológicas del P. Congar y su trabajo eclesiológico. Trabajo extraordinario que le ha permitido ser figura animadora del movimiento ecuménico y del múltiple intento dialogal de la Iglesia con el mundo. Su apostolado podría definirse como un apostolado “de la Iglesia”: Congar supo sembrar en la paciencia y en la contradicción. Sus intuiciones proféticas —sobre el laicado, por ejemplo— o sus razonamientos teológicos —sobre la Tradición de la Iglesia— han iluminado nuestra visión cristiana. Ha sabido exponer una “eclesiología de comunión”, como complemento a una eclesiología clásica demasiado vertical.

Si hay algo que, en especial, debemos agradecerle es habernos recordado la función imprescindible del Espíritu Santo en la Iglesia; hacernos dejar de lado una concepción de la “Iglesia-empresa” que debe ser conducida a un florecimiento programático, para insistir sobre el valor perenne de *la conversión* y del compromiso personal con la fe. Es necesario superar una pastoral *de cosas*, para acceder a una pastoral que suscite cristianos: fe que sea fe, oración que sea tal!

Pienso que las páginas del P. Jossua pueden ayudar a penetrar en la actividad escritoria de Congar. Me parece importante recomendar este libro a los obispos: la preocupación pastoral impide a menudo sumergirse en la lectura de la inmensa literatura teológica actual. Esta obra permite captar el pensamiento de un sabio cristiano, que ha sido capaz de hacer descubrir muchos elementos del Misterio, sin destruir ninguno.

El entusiasmo y el optimismo eclesial que surgen de las ideas de Congar pueden ayudar a eliminar muchos malentendidos, de quienes no pudieron leer o asimilar el material incalculable de su producción. Leído el libro, queda una impresión de diaphanidad y de verdad.

A pesar de una edición muy defectuosa en traducción e impresión, que se padece constantemente, estas páginas —quizás poco retocadas en su misma redacción original— cumplen y sirven.

Josef SCHMID, *El Evangelio según San Mateo. Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento, I. Versión castellana de la 5ª ed. alemana (1965), por Mercedes González-Haba. Barcelona, Herder, 1967, 571 p. ("Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura", 92).*

El conocido comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento comienza a ser traducido al castellano; la obra total comprenderá diez volúmenes que incluirán, además del comentario a cada uno de los libros del Nuevo Testamento, un vocabulario de teología bíblica. La obra original apareció en Alemania en torno al año 1950.

La introducción a este primer volumen tiene una importancia particular porque es también una introducción a los evangelios sinópticos: introduce a los lectores en los difíciles problemas del valor histórico y teológico de los evangelios, y en la cuestión sinóptica.

"Los Evangelios no pretenden ofrecernos una biografía de Jesús ni presentarnos una descripción de su personalidad. El interés histórico y biográfico queda relegado ante el interés didáctico religioso... de donde se concluye que no puede ser escrita una "vida de Jesús", en el sentido moderno. La finalidad de la exposición evangélica... es poner de relieve el significado de la persona de Jesús en el hecho de la redención" (pp. 13-14).

Esta presentación de los Evangelios es una muestra de cómo se puede y se debe usar la "Historia de las Formas" y la "Historia de la Redacción" en una auténtica exégesis católica.

Tal vez Schmid no ha sido siempre consecuente con los principios tan bien enunciados en la Introducción. Y éste será el punto débil de su obra. Preocupado por tener a salvo la historicidad de los sucesos narrados en el Evangelio de S. Mateo, no ha puesto en su debida luz el trabajo del redactor, o las problemáticas de la Iglesia primitiva que han influido indudablemente en la formulación de las perícopas, como lo reconoce el autor en la p. 20: "La comunidad primitiva tomaba las palabras de Jesús como pronunciadas para ella, lo que trae consigo, de manera necesaria, que la forma de muchas sentencias de Jesús, tal como las encontramos en los Evangelios, refleje en sí la situación de la comunidad misma".

Para citar un ejemplo de esto, se puede tomar el evangelio de la infancia del Señor o las tentaciones en el desierto. La mayor parte del comentario está destinado a afirmar la historicidad de los hechos, mientras que la tipología del Antiguo Testamento es prácticamente desconocida. La historia de la infancia de Moisés solamente es mencionada para decir que no puede ser la fuente de donde se derive el relato de la matanza de los inocentes (p. 83); la figura de

Israel en el desierto como trasfondo del relato de las tentaciones, es aceptada como influyendo sólo en la primera tentación (p. 98).

Estos puntos débiles, que se pueden encontrar a lo largo de la obra, hacen perder algo de su valor a todo el comentario. Pero queda, sin embargo, como un texto de gran utilidad para todos aquellos que quieran tener en sus manos un comentario que los ayude a comprender el texto bíblico, sin apesadumbrarlos con interminables discusiones filológicas o históricas, que deben reservarse siempre al ámbito de los especialistas.

Luis Heriberto RIVAS

Josef SCHMID, *El Evangelio según San Marcos. Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento, II*. Versión castellana de la 4ª ed. alemana (1958), por Mercedes González-Haba. Barcelona, Herder, 1967, 453 p. ("Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura", 93).

Con las mismas características de la obra anterior, el comentario a San Marcos puede decirse que participa de sus virtudes y de sus defectos.

No parece aceptable que —como dice el autor— "de una tendencia teológica determinada, como se puede encontrar en los otros evangelios, casi no es posible hablar en el caso de Marcos" (p. 19). Más bien, habría que prestar atención a cantidad de rasgos característicos del Evangelio de Marcos, y ver en ellos una intención del autor, que a través de esos rasgos, presenta a sus lectores una imagen muy elaborada del Mesías. Jesús incomprendido por sus discípulos, con rasgos indudablemente humanos, obstaculizado por la falta de fe de los que lo rodean, no son detalles pintorescos puestos en atención a los lectores o solamente por fidelidad a la memoria del redactor, sino que son datos que se conjugan admirablemente con el insistente secreto mesiánico de Marcos, y que tratan de explicar el *porqué* de un Mesías que no fue aceptado, sino por unos pocos de los suyos.

Tratar de explicar las cosas de este modo implica una elaboración teológica. Y esta línea teológica no es la más pobre del Nuevo Testamento.

Luis Heriberto RIVAS

Libros Recibidos

Editorial Guadalupe, Mansilla 3865, Buenos Aires.

- Ballbe, R., *Mirada al hombre contemporáneo.*
Beck, M., O.P., *La eternidad ha comenzado.*
Boros, L., *Meditaciones teológicas.*
Brady, A., *Juan José Wright.*
Derisi, O. N., *Actualidad del pensamiento de San Agustín.*
Inglessis, E., *Maximos IV Saigh.*
Pamio, V., *El plan de la salvación.*
Roper, A., *El hombre cristiano implícito.*
Vela, A., S.I., *Dinámica psicológica y eclesial de los grupos apostólicos.*

Ediciones Paulinas, Av. San Martín 4350, Florida, Prov. de Buenos Aires.

- Croatto, J. S., C.M., *Historia de la salvación.*
Gebhardt, G., *De 5 a 25 años: educación sexual.*
Mathieu, H., *Ellos tienen derecho de vivir.*
Ryan, B., *La evolución del hombre.*
Rychlowski, B., *Conozca y guíe a su hijo.*
Sanez, A., *Cristo y las figuras bíblicas.*
Viglietti, M., *Conocer para comprender.*

Editorial Herder, Callao 565, Buenos Aires.

- Schmid, J., *El Evangelio según San Marcos.*
Schmid, J., *El Evangelio según San Mateo.*
Wikenhauser, A., *El Evangelio según San Juan.*
Wikenhauser, A., *Los Hechos de los Apóstoles.*

ALEMANIA

Kösel Verlag, 8 München 15, Kaiser Ludwigsplatz 6

Biblische Unterweisung. *Handbuch zur Auswahlbibel Reich Gottes.*
Reich Gottes. *Auswahlbibel für katholische Schüler.*

BELGICA

Desclée et Cie., rue Barthélemy Frison 13, Tournai.

Bardy, G. *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles.*
Girardi, J., *Marxisme et christianisme.*

ESPAÑA

Centro de estudios postridentinos. Facultad de Teología. Granada.

Suárez, F., S.I., *De Ecclesia - De Pontifice.*

Ediciones Marova, Serrano 28, Madrid 1.

Babin, P., *Opciones actuales para la educación de los adolescentes en la Fe.*
Basyn, H. y otros, *Esquemas de moniciones litúrgicas para cada domingo.*
Molin, J. B. y T. Maertens, *Renovación de las preces de los fieles.*
Sarano, J., *El equilibrio humano.*

Ediciones Morata, Mejía Lequerica 12, Madrid 4.

Farrel, W., O.P., *Guía de la Suma Teológica.*
Maritain, J., *Filosofía moral.*
Phillips, R., *Moderna filosofía tomista.*
Redden, J. y F. Ryan, *Pedagogía general y filosofía de la educación.*

Ediciones Paulinas, Ledesma 18, Bilbao.

Bollegui, J. M., S.I., *Los salmos oraciones inventadas por Dios para los hombres.*

- Bettoni, E., *El pecado original ¿es una fábula?*
 Concilio Ecuménico Vaticano II. Edición de *L'Osservatore della domenica*.
 Rossino, J., *El sacramento del perdón*.
 Heyward, F., *¿Qué decir de la Inquisición?*
 Hermann, C., *La moral y el hombre de hoy*.
 Pacios López, A., *Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia*.
 Pérez, T., *18 propulsores del Concilio*.
 Schurr, V., *Pastoral de los tiempos nuevos*.

Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca.

- Barsotti, D., *Cristianismo ruso*.
 Barsotti, D., *Introducción al breviario*.
 Bouyer, L., *¿Humano o cristiano?*
 Charrier, R. L., *La revisión de vida sacerdotal*.
 Dillenschneider, C., *El apóstol testigo de Cristo*.
 Hild, J., *Domingo y vida pascual*.
 Küng, H., *Iglesia en Concilio*.
 Lammers, K., *Oír, ver y creer según el Nuevo Testamento*.
 Leclereq, Jean, *Espiritualidad occidental*.
 Lehmann, J., *¿Está enferma la fe?*
 Lemarié, J., *Navidad y Epifanía*.
 Lubac, H. de, S.I., *Paradoja y misterio de la Iglesia*.
 Lyonnet, S., S.I., *Apóstol de Jesucristo*.
El problema del ateísmo.
 Rahner, K., y O. Semmelroth, *Academia teológica*.
 Ratzinger, J., *Ser cristiano*.
 Rodríguez Medina, J. J., *Pastoral y catequesis de la Eucaristía*.
 Savaton, A., *Aprender a esperar*.
 Schelkle, H., *Anunciar el Evangelio de Dios*.
 Schmaus, M., *Perspectivas cristianas*.

Editorial Coculsa, Torregalindo 5, Madrid 16.

Alonso, J. M., *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos.*

Baracáldo, R., *La Gloria de Dios según San Pablo.*

Matellan, S., *Presencia de María en la experiencia mística.*

Peinador, M., *Historia de la salvación. Ensayo de teología bíblica sobre Gen. 3:15 y Apoc. 12:1-5.*

Peinador, M., *Los temas de la mariología bíblica.*

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

Dussel, E., *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina.*

Küng, H., *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica.*

Rondet, H., S.I., *La gracia de Cristo.*

FRANCIA

F. Aubier, 13 quai Conti, París 6.

Lubac, H. de, S.I., *Augustinisme et théologie moderne.*

Desolée et Cie., 30 rue St-Sulpice, París 6.

Garrone, G. M., *Que faut-il croire?*

INGLATERRA

Cambridge University Press, Bentley House, 200 Euston Road, London, NW 1.

Chadwick, O., *John Cassian.*

Hare, D., *The Theme of Jewish persecution of christians in the Gospel according to St. Matthew.*

Hill, D., *Greek Words and Hebrew meanings. Studies in the semantics of soteriological terms.*

Evennett, H. O., *The Spirit of the Counter-Reformation.*

ITALIA

Società Editrice Il Mulino, via S. Stefano 6, Bologna.

Hoffmann, E., *Platonismo e filosofia cristiana*.

Newman, J. H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*.

Prandi, A., *Religiosità e cultura nel '700 italiano*.

Rescigno, P., *Persona e comunità*.

Traniello, F., *Società religiosa e società civile in Rosmini*.

INDICE DEL TOMO SEXTO
(1968)

BRIANCESCO, E., <i>El diálogo y la verdad</i>	179-194
CASA, F., <i>La Iglesia: de los Hechos de Apóstoles al Vaticano II</i>	195-208
GERA, L., <i>Eucaristía y vida cotidiana</i>	153-177
GIAQUINTA, C. J., <i>Ateísmo y religión. Prólogo</i>	7- 10
Id., <i>Instauración del diaconado permanente en América Latina</i>	235-242
KARLIC, E., <i>Primera Semana nacional de Teología</i>	243-245
O'FARRELL, J., <i>Posibilidades de aplicar la "capacidad creadora"</i> <i>al Plan Nacional de Pastoral</i>	209-222
PIRONIO, E., <i>Interpretación cristiana de los signos de los tiempos en</i> <i>América Latina</i>	135-152
RADRIZZANI, J. F., <i>Presentación del n. 13</i>	
TONDA, A., <i>La consagración episcopal de Medrano en el Brasil</i>	223-234
WELTE, B., <i>El ateísmo como posibilidad humana</i>	11- 24
Id., <i>La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger</i>	25- 42
Id., <i>Ser y razón de ser del mal</i>	43- 55
Id., <i>El camino de la Teología frente a la nueva comprensión de la</i> <i>historia</i>	57- 73
Id., <i>El pensamiento filosófico actual frente a las "quinque viae" de</i> <i>Santo Tomás de Aquino</i>	75-122
BIBLIOGRAFIA de las publicaciones del Prof. Bernardo Welte	123-126
CRONICA de la Facultad de Teología (Dic. 1967 - Oct. 1968)	247-252
NOTAS bibliográficas:	
BARDY, G., <i>La vie spirituelle d'après les Pères</i>	258-259
BOLLEGUI, J. M., <i>Los salmos</i>	253-255
BIBLISCHE UNTERWEISUNG, <i>Handbuch für katholische Schüler</i>	257-258
CHADWICK, O., <i>John Cassian</i>	259-261
CONSEJO SUPERIOR AHAC: <i>Esta hora de la Iglesia (Lumen</i> <i>Gentium)</i>	263
DUSSEL, E., <i>Hipótesis para una historia de la Iglesia en A. L.</i>	261-262
HARE, D., <i>Jewish persecution in St. Matthew</i>	255
HOSTIE, R., <i>El diálogo servicio pastoral</i>	266
HUNTER, A. M., <i>El hecho de Cristo</i>	256-257
JOSSUA, J. P., <i>Yves Congar</i>	266-267
KUNG, H., <i>Iglesia en Concilio</i>	263-264
LECLERCQ, J., <i>Vaticano II Concilio pastoral</i>	264-265
LOHFINK, N., <i>Valores actuales del Antiguo Testamento</i>	253
LUBAC, H. de, <i>Paradoja y misterio de la Iglesia</i>	265
REICH GOTTES: <i>Auswahlbidel für katholische Schüler</i>	257-258
SCHMAUS, M., <i>Perspectivas cristianas</i>	265
SCHMID, J., <i>El Evangelio según S. Mateo</i>	269
SCHMID, J., <i>El Evangelio según S. Marcos</i>	269
LIBROS recibidos	270-274