CREO EN LA IGLESIA - CATEQUESIS SOBRE EL CREDO (IV)

Cap	Catequesis sobre el Credo: Creo en la Iglesia (IV)	Pag
	PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN GENERAL ¿QUÉ ES LA IGLESIA?	8
1	*La Iglesia en el Credo*	9
2	*El nombre de la Iglesia*	12
3	*Sí a la Iglesia*	15
	SEGUNDA PARTE: LOS NOMBRES DE LA IGLESIA	18
	A) REINO DE DIOS, REINO DE CRISTO	19
4	*La Iglesia en el designio eterno del Padre*	19
5	*El reino de Dios en el Antiguo Testamento*	22
6	*Reino de Dios, reino de Cristo*	25
7	*La obra de Cristo en la fundación de la Iglesia*	28
8	*El significado del Reino de Dios en las parábolas evangélicas*	31
9	*El crecimiento del reino de Dios según las parábolas evangélicas*	34
10	*El Espíritu Santo en el origen de la Iglesia*	37
11	*La Iglesia y el misterio trinitario*	40
	B) EL PUEBLO DE DIOS	43
12	*El pueblo de Dios en el Antiguo Testamento*	43
13	*La Iglesia, pueblo de Dios*	46
14	*La Iglesia, pueblo universal*	49
	C) CUERPO MÍSTICO DE CRISTO	52
15	*La Iglesia, cuerpo de Cristo*	52
16	*La Iglesia, misterio y sacramento*	55
	D) ESPOSA DE CRISTO	58
17	*La Iglesia, prefigurada como Esposa en el Antiguo Testamento*	58
18	*La Iglesia, presentada como Esposa por los Evangelios*	61
19	*La Iglesia, descrita por san Pablo como Esposa*	63
20	*Dimensión histórica y proyección escatológica de la unión nupcial de la Iglesia con Cristo*	66
	TERCERA PARTE LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA	68

Cap	Catequesis sobre el Credo: Creo en la Iglesia (IV)	Pag
	A) LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN	69
21	*La Iglesia, misterio de comunión fundada en el amor*	69
22	*El primer germen de la comunión eclesial*	71
23	*La Iglesia-comunión en el período que siguió a Pentecostés*	74
24	*La Iglesia, misterio de comunión en la santidad*	77
	B) LA IGLESIA, COMUNIDAD SACERDOTAL Y SACRAMENTAL	80
25	*La Iglesia, comunidad sacerdotal*	80
26	*El bautismo, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental*	82
27	*La confirmación, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental*	86
28	*La Eucaristía, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental*	89
29	*La Penitencia, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental*	92
30	*La Unción de los enfermos, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental*	95
31	*El matrimonio en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental*	98
	C) LA IGLESIA, COMUNIDAD PROFÉTICA	101
32	*El testimonio de la fe en la Iglesia, comunidad profética*	101
33	*El testimonio de la vida en Cristo en la Iglesia, comunidad profética*	104
34	*El testimonio de la esperanza en la Iglesia, comunidad profética*	107
35	*El testimonio de la caridad en la Iglesia, comunidad profética*	110
36	*La Iglesia, comunidad de carismas*	113
	D) LA IGLESIA, COMUNIDAD JERÁRQUICA	116
	1. LOS OBISPOS SUCESORES DE LOS APÓSTOLES	116
37	*La Iglesia, comunidad jerárquica fundada sobre los doce Apóstoles*	116
38	*Los obispos, sucesores de los Apóstoles*	119
39	*El episcopado, orden sacramental*	121
40	*El colegio episcopal*	124
41	*La misión confiada a cada uno de los obispos*	127
42	*Los obispos «heraldos de la fe» en la predicación del Evangelio*	130
43	*Los obispos, administradores de la gracia del supremo sacerdocio*	133

Cap	Catequesis sobre el Credo: Creo en la Iglesia (IV)	Pag
44	*El servicio pastoral de los obispos*	136
	2. EL PAPA, SUCESOR DE SAN PEDRO	139
45	*Pedro y sus sucesores, cimiento de la Iglesia de Cristo*	139
46	*Misión de Pedro: confirmar a sus hermanos*	143
47	*Misión pastoral de Pedro*	146
48	*La autoridad de Pedro en los inicios de la Iglesia*	149
49	*La autoridad de Pedro en la apertura de la Iglesia a los paganos*	152
50	*El obispo de Roma sucesor de Pedro*	155
51	*El "munus petrinum" del Obispo de Roma como pastor universal*	158
52	*La misión doctrinal del sucesor de Pedro*	162
53	*La asistencia divina en el magisterio del sucesor de Pedro (1)*	165
54	*La asistencia divina en el magisterio del sucesor de Pedro (2)*	168
	3. LOS SACERDOTES	171
55	*El presbiterado, participación ministerial en el sacerdocio de Cristo*	171
56	*La misión evangelizadora de los presbíteros*	174
57	*La misión de los presbíteros en el ministerio sacramental de santificación*	178
58	*El culto eucarístico, principal misión de los presbíteros*	181
59	*El presbítero, pastor de la comunidad*	184
60	*El presbítero, hombre consagrado a Dios*	187
61	*El presbítero, hombre de oración*	190
62	*La Eucaristía en la vida espiritual del presbítero*	193
63	*La devoción a María Santísima en la vida del presbítero*	196
64	*El presbítero, hombre de la caridad*	199
65	*La lógica de la consagración en el celibato sacerdotal*	202
66	*El presbítero y los bienes terrenos*	205
67	*El presbítero y la sociedad civil*	208
68	*La comunión sacerdotal*	211
69	*Las relaciones de los presbíteros con los obispos*	214

Cap	Catequesis sobre el Credo: Creo en la Iglesia (IV)	Pag
70	*Relaciones de los presbíteros con sus hermanos en el sacerdocio*	217
71	*Las relaciones de los presbíteros con los demás fieles*	220
72	*Las vocaciones al sacerdocio*	223
73	*El diaconado, en la comunión ministerial y jerárquica de la Iglesia*	225
74	*Funciones del diácono en el misterio pastoral*	228
75	*Líneas fundamentales de la espiritualidad diaconal*	231
	4. LOS LAICOS	234
76	*La identidad eclesial de los laicos*	234
77	*El carácter secular propio de los laicos*	237
78	*Los laicos y el misterio de Cristo*	239
79	*La vocación de los laicos a la santidad*	242
80	*Espiritualidad de los laicos*	245
81	*La participación de los laicos en el sacerdocio de Cristo*	248
82	*Participación de los laicos en la función profética de Cristo*	250
83	*Participación de los laicos en el oficio real de Cristo*	252
84	*El apostolado y los ministerios de los laicos*	254
85	*Los carismas de los laicos*	257
86	*Campos del apostolado de los laicos: la participación en la misión de la Iglesia*	260
87	*El compromiso apostólico de los laicos en sus formas individual y asociada*	263
88	*La obra de los laicos en el orden temporal*	266
89	*Los trabajadores en la Iglesia*	269
90	*Dignidad y apostolado de los que sufren*	272
91	*Eficacia apostólica de la enfermedad en la perspectiva de la fe y de la salvación*	275
92	*Dignidad y misión de la mujer cristiana*	278
93	*Las mujeres en el Evangelio*	281
94	*Los amplios espacios de acción de la mujer en la Iglesia*	283
95	*La grandeza eminente de la maternidad*	286
96	*La maternidad en el ámbito del sacerdocio universal de la Iglesia*	289

Cap	Catequesis sobre el Credo: Creo en la Iglesia (IV)	Pag
97	*Matrimonio y familia en el apostolado*	292
98	*La Iglesia y las personas solas*	294
99	*Los niños en el corazón de la Iglesia*	296
100	*La Iglesia de los jóvenes*	299
101	*La valiosa misión de los ancianos en la Iglesia*	302
102	*Promoción del laicado cristiano hacia los tiempos nuevos*	305
	5. LA VIDA CONSAGRADA	308
103	*La vida consagrada en la Iglesia*	308
104	*Desarrollo y tendencias de la vida consagrada en los tiempos recientes*	311
105	*Por el camino de la voluntad fundadora de Cristo*	314
106	*La promoción de las vocaciones a la vida consagrada*	317
107	*Las dimensiones de la vida consagrada*	319
108	*El camino de perfección*	322
109	*La castidad consagrada*	324
110	*La castidad consagrada en la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia*	327
111	*La pobreza evangélica condición esencial de la vida consagrada*	330
112	*La obediencia evangélica en la vida consagrada*	333
113	*La vida de comunidad a la luz del Evangelio*	336
114	*El compromiso de la oración en la vida consagrada*	339
115	*La vida consagrada al servicio de la Iglesia*	342
116	*La vida consagrada, signo y testimonio del reino de Cristo*	345
117	*Los religiosos sacerdotes*	348
118	*La vida consagrada de los hermanos no sacerdotes*	350
119	*La vida consagrada femenina*	353
120	*El influjo del Espíritu Santo en la vida consagrada*	356
121	*La santísima Virgen María y la vida consagrada*	359
	CUARTA PARTE: LA MISIÓN DE LA IGLESIA	362
122	*La misión universal de la Iglesia*	363

Cap	Catequesis sobre el Credo: Creo en la Iglesia (IV)	Pag
123	*La Iglesia misionera*	366
124	*Desarrollo histórico y perspectiva escatológica de la misión*	369
125	*Misión y misiones*	372
126	*Finalidad de la actividad misionera*	375
127	*La actividad misionera en nuestro tiempo*	378
128	*Cristo, camino de salvación para todos*	381
129	*La misión de las Iglesias particulares en el ámbito de la Iglesia universal*	384
130	*La tarea misionera de la Iglesia en las relaciones con el mundo*	387
	QUINTA PARTE: LA CUESTIÓN ECUMÉNICA	390
131	*Diversidad en la unidad: la cuestión ecuménica*	391
132	*El problema ecuménico*	394
133	*El camino ecuménico*	397
134	*La acción ecuménica*	400
135	*El ecumenismo en las relaciones con la Iglesias orientales*	403
136	*Ecumenismo e Iglesias separadas en Occidente*	406
137	*La unidad vence las divisiones*	408

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN GENERAL:

¿QUÉ ES LA IGLESIA?

(1) La Iglesia en el Credo *Miércoles 10 de julio de 1991*

1. Comenzamos hoy un ciclo nuevo de catequesis dedicadas a la Iglesia, cuyo Símbolo niceno-constantinopolitano nos hace decir: «*Creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica*». Este Símbolo, así como también el anterior, llamado de los Apóstoles, une directamente al Espíritu Santo la verdad sobre la Iglesia: «*Creo en el Espíritu Santo (...) Creo en la santa Iglesia católica*». Este paso del Espíritu Santo a la Iglesia tiene su lógica, que santo Tomás explica al comienzo de su catequesis sobre la Iglesia con estas palabras: «Vemos que en un hombre hay una sola alma y un solo cuerpo y, sin embargo, este cuerpo tiene diversos miembros; así también la Iglesia católica es un solo cuerpo, pero tiene muchos miembros. El alma que vivifica a este cuerpo es el Espíritu Santo. Y, por eso, después de la fe en el Espíritu Santo, se nos manda creer en la santa Iglesia católica» (cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 9, edit. taur. n. 971).

2. En el Símbolo niceno-constantinopolitano se habla de Iglesia «una, santa, católica y apostólica». Son las llamadas «notas» de la Iglesia, que exigen cierta explicación introductiva, aunque volveremos a hablar de su significado en las catequesis siguientes.

Veamos qué dicen a este propósito los dos últimos Concilios.

El *Concilio Vaticano I* se pronuncia sobre la *unidad de la Iglesia* con palabras más bien descriptivas: «El Pastor eterno (...) decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad» (cf. *Denz.-S.*, 3050).

El *Concilio Vaticano II*, a su vez, afirma: «Cristo; único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible». Y más adelante: «La Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales (...) forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino (...). Ésta *es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos*» (Lumen gentium, 8). Hablando de esta Iglesia, el Concilio enseña que es «en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (Lumen gentium, 1).

Está claro que la *unidad* de la Iglesia que confesamos en el Credo es *propia de la Iglesia universal*, y que las Iglesias particulares o locales son tales en cuanto participan en esta unidad. Se la reconocía y predicaba como una propiedad de la Iglesia ya desde los comienzos: desde los días de Pentecostés. Es, por tanto, una realidad primordial y esencial en la Iglesia, y no sólo un ideal hacia el que se tiende con la esperanza de alcanzarlo en un futuro desconocido. Esta esperanza y esta búsqueda pueden hacer referencia a la actuación histórica de una reunificación de los creyentes en Cristo, pero sin anular la verdad enunciada en la *carta a los Efesios*: «Un solo cuerpo y un solo espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados» (*Ef* 4, 4). Ésta es la verdad desde los comienzos, la que profesamos en el Símbolo: «Credo *unam* (...) Ecclesiam».

3. La historia de la Iglesia, sin embargo, se ha desarrollado ya desde los comienzos entre tensiones e impulsos que comprometían su unidad, hasta el punto de que suscitó llamamientos y amonestaciones por parte de los Apóstoles y, en particular, de Pablo, quien llegó a exclamar: «¿Está dividido Cristo?» (*1 Co* 1, 13). Ha sido y sigue siendo la manifestación de la *inclinación de los hombres a enfrentarse unos a otros*. Es como si se debiera, y quisiera, desempeñar el propio papel en la economía de la dispersión, representada eficazmente en las páginas bíblicas sobre Babel.

Pero los padres y pastores de la Iglesia siempre han hecho llamamientos a la unidad, a la luz de Pentecostés, que ha sido contrapuesto a Babel. El Concilio Vaticano II observa: «El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de la unidad de la Iglesia» (Unitatis redintegratio, 2). El hecho de reconocer, sobre todo hoy, que del Espíritu Santo brotan todos los esfuerzos leales por superar todas las divisiones y reunificar a los cristianos (*ecumenismo*) no puede menos de ser fuente de gozo, de esperanza y de oración para la Iglesia.

4. En la profesión de fe que hacemos en el Símbolo se dice, asimismo, que la Iglesia es «*santa*». Hay que precisar enseguida que lo es *en virtud de su origen e institución divina*.

Santo es Cristo, quien instituyó a su Iglesia mereciendo para ella, por medio del sacrificio de la cruz, el don del Espíritu Santo, fuente inagotable de su santidad, y principio y fundamento de su unidad. La Iglesia es santa por su fin: la gloria de Dios y la salvación de los hombres; es santa por los medios que emplea para lograr ese fin, medios que *encierran en sí mismos la santidad de Cristo y del Espíritu Santo*. Son: la enseñanza de Cristo, resumida en la revelación del amor de Dios hacia nosotros y en el doble mandamiento de la caridad; los siete sacramentos y todo el culto la liturgia, especialmente la Eucaristía, y la vida de oración. Todo esto es un ordenamiento divino de vida, en el que el Espíritu Santo obra por medio de la gracia infundida y alimentada en los creyentes y enriquecida por carismas multiformes para el bien de toda la Iglesia.

También ésta es una verdad fundamental, confesada en el Credo y ya afirmada en la *carta a los Efesios*, en la que se explica la razón de esa santidad: «*Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla*» (5, 25-26). La santificó con la efusión de su Espíritu, como dice el Concilio Vaticano II: «Fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia» (Lumen gentium, 4). Aquí está el fundamento ontológico de nuestra fe en la santidad de la Iglesia. Los numerosos modos como dicha santidad se manifiesta en la vida de los cristianos y en el desarrollo de los acontecimientos religiosos y sociales de la historia, son una confirmación continua de la verdad encerrada en el Credo; es un modo empírico de descubrirla y, en cierta medida, de constatar una presencia en la que creemos. Sí, constatamos de hecho que muchos miembros de la Iglesia son santos.

Muchos poseen, por lo menos, esa *santidad ordinaria* que deriva del estado de gracia santificante en que viven. Pero cada vez es mayor el número de quienes presentan los signos de la *santidad en grado heroico*. La Iglesia se alegra de poder reconocer y exaltar esa santidad de tantos siervos y siervas de Dios, que se mantuvieron fieles hasta la muerte. Es como una compensación sociológica por la presencia de los pobres pecadores, una invitación que se les dirige a ellos, y, por tanto, también a todos nosotros, para que nos pongamos en el camino de los santos.

Pero sigue siendo verdad que la santidad pertenece a la Iglesia por su institución divina y por la efusión continua de dones que el Espíritu Santo derrama entre los fieles y en todo el conjunto del «cuerpo de Cristo» desde Pentecostés. Esto no excluye que, según el Concilio, sea un objetivo que todos y cada uno deben lograr siguiendo las huellas de Cristo (cf. Lumen gentium, 40).

5. Otra nota de la Iglesia en la que confesamos nuestra fe es la «*catolicidad*». En realidad, la Iglesia es por institución divina «católica», o sea «universal» (En griego *kath'hólon*: que comprende todo). Por lo que se sabe, San Ignacio de Antioquía fue el primero que usó este término escribiendo a los fieles de Esmirna: «Donde está Jesucristo, allí está la Iglesia católica» (*Ad Smirn.*, 8). Toda la

tradición de los Padres y Doctores de la Iglesia repite esta definición de origen evangélico, hasta el Concilio Vaticano II, que enseña: «Este carácter de universalidad que distingue al pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tienda, eficaz y perpetuamente a recapitular toda la humanidad (...) bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu» (Lumen gentium, 13).

Esta catolicidad es una dimensión profunda, fundada en el poder universal de Cristo resucitado (cf. *Mt* 28, 18) y en la extensión universal de la acción del Espíritu Santo (cf. *Sb* 1, 7), y fue comunicada a la Iglesia por institución divina. Efectivamente, *la Iglesia era católica ya desde el primer día de su existencia histórica*, la mañana de Pentecostés. «Universalidad» significa estar *abierta a toda la humanidad*, a todos los hombres y todas las culturas, por encima de los estrechos límites espaciales, culturales y religiosos a los que podía estar ligada la mentalidad de algunos de sus miembros, llamados judaizantes. Jesús dió a los Apóstoles el supremo mandato: «Id (...) y haced discípulos a todas las gentes» (*Mt* 28, 19). Antes les había prometido: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1, 8). También aquí nos hallamos frente a una forma constitutiva de la misión y no frente al simple hecho empírico de la difusión de la Iglesia en medio de personas que pertenecían a «todas las gentes»; es decir, a todos los hombres. La universalidad es otra propiedad que la Iglesia posee por su misma naturaleza, en virtud de su institución divina. Es una dimensión constitutiva, que posee desde el principio como Iglesia una y santa, y que no se puede concebir como el resultado de una «suma» de todas las Iglesias particulares.

Precisamente por su dimensión de origen divino es objeto de la fe que profesamos en el Credo.

6. Por último, con la misma fe confesamos que la Iglesia de Cristo es «*apostólica*», esto es, edificada por Cristo y en Cristo sobre los Apóstoles, de quienes recibió la verdad divina revelada. La Iglesia es apostólica, puesto que conserva esta tradición apostólica y la custodia como su depósito más precioso.

Los custodios designados y autorizados de este depósito son los sucesores de los Apóstoles, asistidos por el Espíritu Santo. Pero no cabe duda de que todos los creyentes, unidos a sus pastores legítimos y, por tanto, a la totalidad de la Iglesia, participan en la apostolicidad de la Iglesia; en otras palabras, participan en su vínculo con los Apóstoles y, por medio de ellos, con Cristo. Por esta razón, la Iglesia no se puede reducir a la sola jerarquía eclesiástica que es, ciertamente, su quicio institucional. Pero todos los miembros de la Iglesia pastores y fieles pertenecen y están llamados a desempeñar un papel activo en el único pueblo de Dios, que recibe de él el don del vínculo con los Apóstoles y con Cristo, en el Espíritu Santo. Como leemos en la *carta a los Efesios*: «Edificados sobre el cimiento de los Apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo (...), estáis siendo edificados juntamente, hasta ser morada de Dios en el Espíritu» (2, 20. 22).

(2) El nombre de la Iglesia *Sábado 20 de julio de 1991*

(Lectura: 2da. carta a los Tesalonicenses)

1. En esta catequesis, a modo de introducción a la eclesiología, quiero hacer un breve análisis del nombre de la Iglesia, tal como nos llega del Evangelio o, mejor aún, de la palabra misma de Cristo. Seguimos así un método clásico de estudio de las cosas, en el que el primer paso es la exploración del significado de los términos empleados para designarla. Tratándose de una institución tan importante y antigua como la Iglesia es imprescindible saber cómo la llamó su fundador: porque ya este nombre define su pensamiento, su proyecto, su concepción creativa.

Ahora bien, sabemos por el evangelio de Mateo que cuando Jesús anunció la institución de «su Iglesia» en respuesta a la confesión de fe de Pedro, («sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»: *Mt* 16, 18), se sirvió de un término cuyo uso común en aquel tiempo y su presencia en diversos países del Antiguo Testamento nos permite descubrir su valor semántico. Es necesario decir que el texto griego del evangelio de Mateo utiliza aquí la expresión *«mou ten ekklesíam*». Este vocablo *ekklesia* lo emplearon los Setenta, o sea, la versión griega de la Biblia en el siglo II antes de Cristo, para traducir el *qahal* hebreo y su correspondiente arameo *qahalá*, que con mucha probabilidad usó Cristo en su respuesta a Pedro. Este hecho es el punto de partida de nuestro análisis de las palabras del anuncio de Jesús.

2. Tanto el termino hebraico *qahal* como el griego *ekklesia* significan «reunión», «asamblea». *Ekklesia* tiene relación etimológica con el verbo *kalein*, que significa «llamar». En el lenguaje semítico, la palabra tenía prácticamente el significado de «asamblea» (convocada), y en el Antiguo Testamento se usaba para designar a la «comunidad» del pueblo elegido, especialmente en el desierto (cf. *Dt* 4, 10; *Hch* 7, 38).

En tiempos de Jesús, la palabra seguía en uso. Se puede notar de manera particular que en un escrito de la secta de Qumrán referido a la guerra de los hijos de las tinieblas, la expresión *qehál 'El*, «asamblea de Dios», se usa, entre otras semejantes, en relación con las insignias militares (*1 QM* 5, 10). También Jesús usa este término para hablar de «su» comunidad mesiánica, la nueva asamblea convocada por la alianza en su sangre, alianza anunciada en el Cenáculo (cf. *Mt* 26, 28).

3. Tanto en el lenguaje semítico como en el griego, la asamblea se caracterizaba por la voluntad de quien la convocaba y por la finalidad con la que se la convocaba. En efecto, en Israel y en las antiguas ciudades-Estado de los griegos (*póleis*), se convocaban reuniones de diverso tipo, incluso de carácter profano (políticas, militares o profesionales), junto con las religiosas y litúrgicas.

También el Antiguo Testamento hace mención de reuniones de diversa índole. Pero, cuando habla de la comunidad del pueblo elegido, subraya el significado religioso, más aún, teocrático del pueblo elegido y convocado, proclamando explícitamente su pertenencia al Dios único. Por eso considera y designa a todo el pueblo de Israel como *qahal* de Yahveh, precisamente porque es su «propiedad personal entre todos los pueblos» (*Ex* 19, 5). Es una pertenencia y una relación con Dios completamente particular, fundada en la Alianza estipulada con él y en la aceptación de los mandamientos entregados mediante los intermediarios entre Dios y su pueblo en el momento de su llamada, que la Sagrada Escritura denomina precisamente como el «día de la asamblea» («*jóm haqqahál*»: *Dt* 9, 10; 10, 4). El sentimiento de esta pertenencia jalona toda la historia de Israel y perdura a pesar de las repetidas traiciones y las frecuentes crisis y derrotas. Se trata de una verdad

teológica contenida en la historia, a la que pueden recurrir los profetas en los períodos de desolación, como por ejemplo Isaías (deutero), quien a finales del exilio dice a Israel en nombre de Dios: «No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre: tú eres mío» (*Is* 43, 1).

Como si quisiera anunciar que en virtud de la Antigua Alianza intervendrá pronto para liberar a su pueblo.

4. Esta alianza con Dios, debida a una elección suya, da un carácter religioso a todo el pueblo de Dios y una finalidad transcendente a toda su historia, que también se desarrolla entre vicisitudes terrenas a veces felices y a veces funestas. Eso explica el lenguaje de la Biblia cuando llama a Israel «comunidad de Dios» («*qehal Elohím*») (cf. *Ne* 13, 1); y, más a menudo, «*qehal Yahveh*»: (cf. *Dt* 23, 2-4. 9). Es la conciencia permanente de una pertenencia fundada en la elección de Israel que Dios hizo en primera persona: «Seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos (...). Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex* 19, 5-6).

No es necesario recordar aquí, siempre en este contexto de análisis del lenguaje, que en el pueblo del Antiguo Testamento, por motivos del gran respeto que sentían hacia el nombre propio de Dios, «*qehal Yahveh*» se leía como «*qehal Adona*i», o sea, la «asamblea *del Señor*». Por eso, también en la versión griega de los Setenta se encuentra traducida por «*ekklesía tou Kyríou*»: podríamos decir «la Iglesia del Señor».

5. También hay que notar que los escritos del texto griego del Nuevo Testamento seguían la versión de los Setenta, y este hecho nos permite entender por qué llaman «*ekklesía*» al nuevo pueblo de Dios (el nuevo Israel), así como su referencia a la Iglesia de Dios. San Pablo habla a menudo de «*Iglesia de Dios*» (cf. *1 Cor* 1, 2; 10, 32; 15, 9; *2 Co* 1, 1; *Ga* 1, 13), o de «Iglesias de Dios» (cf. *1 Co* 11, 16; *1 Ts* 2, 14; *2 Ts* 1, 4). De este modo destacaba la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, hasta el punto de llamar a la Iglesia de Cristo «el Israel de Dios» (*Ga* 6, 16). Pero muy pronto se produjo en san Pablo el paso a una formulación de las realidades de la Iglesia fundada por Cristo: como cuando habla de la Iglesia «en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» (*1 Ts*, 1, 1), o de la «Iglesia de Dios en Jesucristo» (*1 Ts* 2, 14). En la *carta a los Romanos*, el Apóstol habla incluso de las «Iglesias de Cristo» (16, 16), en plural, y tiene en mente -y ante sus ojos- a las Iglesias cristianas locales surgidas en Palestina, Asia menor y Grecia.

6. Este desarrollo progresivo del lenguaje atestigua que en las primeras comunidades cristianas se aclara gradualmente la novedad encerrada en las palabras de Cristo: «Sobre esta piedra edificaré *mi* Iglesia« (*Mt* 16, 18). A esta Iglesia se aplican ahora, con sentido nuevo y mayor profundidad, las palabras de la profecía de Isaías: «No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre; tú eres mío» (43, 1). La «convocatoria divina» es obra de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado; funda y edifica «su» Iglesia, como «convocación de todos los hombres de la Nueva Alianza». Elige el fundamento visible de esta Iglesia y le confía el mandato de gobernarla. Por tanto, esta Iglesia le pertenece y seguirá siendo siempre suya. Ésta es la convicción de las primeras comunidades cristianas y ésta es su fe en la Iglesia de Cristo.

7. Como podemos ver, ya del análisis terminológico y conceptual de los textos del Nuevo Testamento emergen algunos resultados sobre el significado de la Iglesia. Podemos sintetizarlos desde ahora en la siguiente afirmación: la Iglesia es la nueva comunidad de las hombres, instituida por Cristo como una «convocación» de todos los llamados a formar parte del nuevo Israel para vivir la vida divina, según las gracias y exigencias de la Alianza establecida en el sacrificio de la cruz. La

convocación se traduce para todos y cada uno en una *llamada*, que exige una *respuesta* de fe y cooperación con vistas al fin de la nueva comunidad, indicado por quien llama: «No me habéis elegido vosotros a mí sino que yo os he elegido a vosotros y os he destinado para que vayáis y deis fruto...» (*Jn* 15, 16). De aquí deriva el dinamismo connatural a la Iglesia, cuyo campo de acción es inmenso, pues es una convocación a adherirse a Aquel que quiere «hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza» (*Ef* 1, 10).

8. El objetivo de la convocación consiste en ser introducidos en la comunión divina (cf. *1 Jn* 1, 3). Para alcanzar este objetivo, el primer paso es la escucha de la Palabra de Dios, que la Iglesia recibe, lee y vive con la luz que le llega desde lo alto, como don del Espíritu Santo, según la promesa de Cristo a los Apóstoles: «El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (*Jn* 14, 26). La Iglesia está *llamada* y *mandada* para llevar a todos la palabra de Cristo y el don del Espíritu: a todo el pueblo que será el nuevo «Israel» comenzando por los niños, de quienes Jesús dijo: «Dejad que los niños vengan a mí» (*Mt* 19, 14). Pero todos están llamado, pequeños y grandes; y, entre los grandes, las personas de cualquier condición. Como dice san Pablo: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3, 28).

9. Por último, el objetivo de la convocación es un destino escatológico, porque el nuevo pueblo está completamente orientado hacia la comunidad celestial, como sabían y sentían los primeros cristianos: «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro» (*Hb* 13, 14). «Somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesús» (*Flp* 3, 20).

A este vértice ultraterreno y sobrenatural nos ha conducido el análisis del nombre que dio Jesús a su Iglesia: el misterio de una nueva comunidad del pueblo de Dios que abarca, en el vínculo de la comunión de los santos, además de los fieles que en la tierra siguen a Cristo por el camino del Evangelio, a quienes completan su purificación en el purgatorio, y a los santos del cielo. Volveremos a retomar todos estos puntos en las siguientes catequesis.

(3) Sí a la Iglesia *Miércoles 24 de julio de 1991*

1. Estamos adentrándonos en el ciclo de catequesis dedicadas a la Iglesia. Ya hemos explicado que la profesión de esta verdad en el Símbolo presenta un carácter específico, en cuanto la Iglesia no es sólo objeto de la fe sino también su sujeto: nosotros mismos somos la Iglesia en la que confesamos creer; creemos en la Iglesia y somos al mismo tiempo Iglesia creyente y orante. Somos la Iglesia en su aspecto visible, la Iglesia que manifiesta su propia fe en su misma realidad divina y humana de Iglesia: dos dimensiones tan inseparables entre sí que, si faltara una, se anularía toda la realidad de la Iglesia, tal como la quiso y fundó Cristo.

Esta *realidad divino-humana de la Iglesia* está unida orgánicamente a la realidad divino-humana de Cristo mismo. La Iglesia *es, en cierto sentido, la continuación del misterio de la Encarnación*. Efectivamente, el apóstol Pablo decía de la Iglesia que es el *Cuerpo de Cristo* (cfr. *1 Co* 12, 27; *Ef* 1, 23; *Col* 1, 24), del mismo modo que Jesús comparaba el «todo» crístico-eclesial a la unidad de la vid con sus sarmientos (cf. *Jn* 15, 1-5).

De esta premisa se deduce que creer en la Iglesia, pronunciar ante ella el *«sí»* de aceptación de fe, es *consecuencia lógica de todo el «Credo»* y, en particular, de la profesión de fe en Cristo, Hombre-Dios. Es exigencia lógica interna del Credo, que debemos tener presente principalmente en nuestros días, en que muchos separan e, incluso, contraponen la Iglesia a Cristo al decir, por ejemplo, *Cristo sí, Iglesia no*. Esta contraposición, que no es nueva, ha sido puesta en circulación en algunos ambientes del mundo contemporáneo. Por ello, resulta útil dedicar la catequesis de hoy a un examen atento y sereno del significado de nuestro *sí a la Iglesia*, también en relación con la contraposición apenas mencionada.

2. Podemos admitir que esta contraposición *Cristo sí, Iglesia no*, nace en el terreno de la complejidad particular de nuestro acto de fe con el que decimos: *«Credo Ecclesiam»*.

Podemos preguntarnos si es legítimo incluir entre las verdades divinas el hecho de creer en una realidad humana, histórica y visible como es la Iglesia; realidad que, como todas las cosas humanas, presenta límites, imperfecciones y pecaminosidad en sus miembros, en todos los niveles de su estructura institucional, tanto entre los laicos como entre los eclesiásticos, incluso entre nosotros, los pastores de la Iglesia; nadie está exento de esta triste herencia de Adán.

Pero debemos constatar que Jesucristo mismo, cuando eligió a Pedro como «piedra sobre la que edificar su Iglesia» (cf. *Mt* 16, 18), quiso que nuestra fe en la Iglesia afrontara y superara estas dificultades. Se sabe por el Evangelio, que refiere las mismas palabras de Jesús, qué imperfecta y frágil desde el punto de vista humano era la roca elegida, tal como Pedro demostró en el momento de la gran prueba. Así y todo, el Evangelio mismo nos atestigua que la triple negación de Pedro, poco después de haber prometido fidelidad al Maestro, no hizo que Cristo anulara su elección (cf. *Lc* 22, 32; *Jn* 21, 15-17). Por el contrario, se puede notar que Pedro alcanza una nueva madurez a través de la contrición por su pecado, de manera que, después de la resurrección de Cristo, puede compensar su triple negación con la triple confesión: «Señor, tú sabes que te quiero» (cf. *Jn* 21, 15), y puede recibir de Cristo resucitado la triple confirmación de su mandato de pastor de la Iglesia: «Apacienta mis corderos» (*Jn* 21, 15-17). Pedro dio, luego, muestras de amar a Cristo «más que los otros» (cf. *Jn* 21, 15), sirviendo a la Iglesia según su mandato de apostolado y de gobierno, hasta la muerte por martirio, que fue su testimonio definitivo para la edificación de la Iglesia.

Reflexionando sobre la vida y muerte de Simón Pedro, es más fácil pasar de la contraposición *Cristo sí, Iglesia no* a la convicción *Cristo sí, Iglesia sí*, como prolongación del sí a Cristo.

3. La lógica del misterio de la Encarnación sintetizada en ese *«sí a Cristo»* comporta la aceptación de todo lo que en la Iglesia es humano, por el hecho de que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en solidaridad con la naturaleza contaminada por el pecado en la estirpe de Adán. Aún siendo en absoluto sin pecado, cargó con el pecado de la humanidad: *Agnus Dei qui tollit peccata mundi.* El Padre «lo hizo pecado por nosotros», escribía el apóstol Pablo en la *segunda carta a los Corintios* (5, 21). Por eso, la *pecaminosidad* de los cristianos de quienes se dice, a veces con razón, que «no son mejores que los demás», la pecaminosidad de los mismos eclesiásticos, no debe originar una actitud farisaica de separación y rechazo; al contrario, debe impulsarnos hacia una aceptación más generosa y confiada de la Iglesia, hacia un *sí* más convencido y meritorio en su favor, porque sabemos que precisamente en la Iglesia y mediante la Iglesia esta pecaminosidad se *transforma en objeto de la potencia divina de la redención*, bajo la acción del amor que hace posible y realiza la conversión del hombre, la justificación del pecador, el cambio de vida y el progreso en el bien, a veces hasta el heroísmo, es decir, hasta la santidad. ¿Cómo negar que la historia de la Iglesia está llena de ejemplos de pecadores convertidos y de penitentes, que, habiendo vuelto a Cristo, lo siguieron fielmente hasta el fin?

Una cosa es cierta: el camino que Jesucristo y la Iglesia con él propone al hombre está sembrado de *exigencias morales* que comprometen a realizar el bien hasta el extremo del heroísmo. Es necesario, por ello, estar atento al hecho de que cuando se pronuncie un *«no a la Iglesia»* en realidad no se intente escapar a esas exigencias. En este caso, más que en cualquier otro, el *«no a la Iglesia»* equivaldría a un *«no a Cristo»*. Por desgracia, la experiencia dice que muchas veces es así.

Por otra parte, no se puede menos de observar que, si la Iglesia a pesar de todas las debilidades humanas y los pecados de sus miembros permanece fiel a Cristo en el conjunto de sus fieles y hace que muchos de sus hijos, que han faltado a su compromiso bautismal, vuelvan a Cristo, esto acaece gracias al «poder desde lo alto» (cf. *Lc* 24, 49), el Espíritu Santo, que la anima y la guía en su peligroso camino a lo largo de la historia.

4. Pero debemos agregar que el «*no a la Iglesia»* no se basa, a veces, en los defectos humanos de los miembros de la Iglesia, sino en el principio general del rechazo a la mediación. En realidad, hay gente que, aún admitiendo la existencia de Dios, quiere establecer con él *contactos exclusivamente personales*, sin aceptar ninguna mediación entre su propia conciencia y Dios; de ahí que lo primero que rechace sea la Iglesia.

De todas formas, no olvidemos que la valoración de la conciencia es también una preocupación de la Iglesia que, tanto en el orden moral como en el plano más específicamente religioso, se considera como portavoz de Dios para el bien del hombre y, por eso, esclarecedora, formadora y servidora de la conciencia humana. Su cometido es el de favorecer el acceso de las inteligencias y de las conciencias a la verdad de Dios que se reveló en Cristo, quien confió a los Apóstoles y a la Iglesia este ministerio, esta *diaconía* de la verdad en la caridad. Toda conciencia animada por un amor sincero a la verdad no puede menos de desear saber y, por consiguiente, escuchar por lo menos esto lo que el Evangelio predicado por la Iglesia dice al hombre para su bien.

5. Con todo, a menudo el problema del *sí* o del *no* a la Iglesia se complica precisamente en este punto, porque se niega la misma mediación de Cristo y de su Evangelio. Se trata de un *no* a Cristo,

más que a la Iglesia. Quien se considera cristiano, y quiere serlo, tiene que tener muy presente este hecho. No puede ignorar el misterio de la Encarnación, por el que Dios mismo concedió al hombre la posibilidad de establecer un contacto con él sólo mediante Cristo, Verbo encarnado, de quien dice san Pablo: *«Hay (...) un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también»* (*1 Tim* 2, 5). Y tampoco puede ignorar que, desde los comienzos de la Iglesia, los Apóstoles predicaban que «no hay bajo el cielo otro nombre [fuera de Cristo] dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (*Hch* 4, 12). Ni puede olvidar que Cristo instituyó la Iglesia como una comunidad de salvación, en la que se prolonga hasta el fin de los tiempos su mediación salvífica en virtud del Espíritu Santo que él envió. El cristiano sabe que, conforme a la voluntad de Dios, el hombre que como persona es un ser social está llamado a actuar su relación con él en la comunidad de la Iglesia. Y sabe que *no es posible separar la mediación de la Iglesia*, la cual participa en la función de Cristo como mediador entre Dios y los hombres.

6. Por último, no podemos ignorar que el *«no a la Iglesia»* muchas veces tiene raíces más profundas, ya sea en los individuos, ya sea en los grupos humanos y en los ambientes sobre todo en ciertos sectores de cultura verdadera o supuesta, en los que no es difícil, hoy por hoy, y quizá más que en otros tiempos, tropezar con actitudes de rechazo o, incluso, de hostilidad.

Se trata, en el fondo, de una psicología caracterizada por la *voluntad de autonomía total*, que nace del sentido de autosuficiencia personal o colectiva, por medio del cual el hombre se considera independiente del Ser sobrehumano, a quien se propone o también se descubre en la interioridad como autor y señor de la vida, de la ley fundamental, del orden moral y, por tanto, como fuente de distinción entre el bien y el mal. Hay quien pretende establecer por sí mismo lo que es bueno o malo y, en consecuencia, rehúsa ser dirigido desde fuera, ya sea por un Dios trascendente, ya por una Iglesia que lo representa en la tierra.

Esta posición proviene generalmente de una gran ignorancia de la realidad. Se concibe a Dios como enemigo de la libertad humana, como patrón tiránico; por el contrario, precisamente él ha creado la libertad y es el amigo más auténtico. Sus mandamientos no tienen otra finalidad que la de ayudar a los hombres a que eviten la esclavitud peor y más vergonzosa, la inmoralidad, y favorecer el desarrollo de la libertad verdadera. Sin una relación de confianza con Dios, la persona humana no puede realizar plenamente su propio crecimiento espiritual.

7. No tenemos por qué maravillarnos al observar que una actitud de autonomía radical produce fácilmente una forma de sometimiento peor que el temido por la «heteronomía», esto es, la dependencia de las opiniones de los demás, de los vínculos ideológicos y políticos, de las presiones sociales, o de las propias inclinaciones y pasiones. ¡Cuántas veces quien cree ser independiente y se gloría de ser un hombre libre de cualquier forma de esclavitud, está sometido a la opinión pública y a las otras formas antiguas y nuevas de dominio del espíritu humano! Es fácil comprobar que el intento de prescindir de Dios, o la pretensión de prescindir de la mediación de Cristo y de la Iglesia, tiene un precio muy alto. Era necesario concentrar la atención en este problema para terminar nuestra *introducción* al ciclo de catequesis eclesiológicas que ahora comenzaremos. Repitamos hoy una vez más: *«sí a la Iglesia»*, precisamente en virtud de nuestro *«sí a Cristo»*.

SEGUNDA PARTE

LOS NOMBRES DE LA IGLESIA

A) REINO DE DIOS, REINO DE CRISTO
B) EL PUBELO DE DIOS
C) CUERPO MÍSTICO DE CRISTO
D) ESPOSA DE CRISTO

A) REINO DE DIOS, REINO DE CRISTO

(4) La Iglesia en el designio eterno del Padre *Miércoles 31 de julio de 1991*

(Lectura: carta de san Pablo a los Efesios)

1. La Iglesia es un *hecho* histórico, cuyo origen es documentable y está documentado, como veremos a su debido tiempo. Pero, al empezar un ciclo de catequesis teológicas sobre la Iglesia, queremos partir, como hizo el Concilio Vaticano II, de la fuente más alta y más auténtica de la verdad cristiana: la revelación. En efecto, en la constitución Lumen gentium consideró a la Iglesia en su fundamento eterno, que es el designio salvífico concebido por el Padre en el seno de la Trinidad. El Concilio escribe precisamente que «el Padre eterno, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina y, como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor» (n. 2).

En el designio eterno de Dios la Iglesia constituye, en Cristo y con Cristo, una parte esencial de la economía universal de salvación en la que se traduce el amor de Dios.

2. Este designio eterno encierra el destino de los hombres, creados a imagen y semejanza de Dios, llamados a la dignidad de hijos de Dios y adoptados por el Padre celestial como hijos en Jesucristo. Como leemos en la *carta a los Efesios*, Dios nos ha elegido «*de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo*, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (1, 4-6). Y en la *carta a los Romanos*: «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos» (8, 29).

Por tanto, para comprender bien el comienzo de la Iglesia como objeto de nuestra fe (el «misterio de la Iglesia»), hemos de remitirnos al programa de san Pablo, que consiste en «esclarecer *cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios* (...) para que sea ahora manifestado a los Principados y las Potestades en los cielos, *mediante la Iglesia*, conforme al previo designio eterno que realizó [Dios] en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Ef* 3, 9-11). Como se desprende de este texto, la Iglesia forma parte del plan cristocéntrico que está en el designio de Dios Padre desde toda la eternidad.

3. Los mismos textos paulinos se refieren al destino del hombre elegido y llamado a ser hijo adoptivo de Dios, no sólo en la dimensión individual de la humanidad, sino también en la comunitaria. Dios piensa, crea y llama a sí a una comunidad de personas. Este designio de Dios es enunciado más explícitamente en un paso importante de la *carta a los Efesios*: «Según el benévolo designio que en él [Cristo] se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (1, 9-10). Así, pues, en el designio eterno de Dios *la Iglesia como unidad de los hombres en Cristo-Cabeza* se inserta en un plano que abraza a toda la creación se podría decir, en un plano «cósmico», el de unir todas las cosas en Cristo-Cabeza. El primogénito de toda la creación se convierte en el principio de «*recapitulación*» de esta creación, *para que Dios pueda ser «todo en todo»* (*1 Cor* 15, 28). Cristo, por consiguiente, es la clave de lectura del universo. La Iglesia, cuerpo viviente de quienes se adhieren a él como respuesta a la vocación de hijos de Dios, está asociada a él, como partícipe y administradora, en el centro del plan de redención universal.

4. El Concilio Vaticano II sitúa y explica el «misterio de la Iglesia» en este horizonte de la concepción paulina, en el que se refleja y precisa la visión bíblica del mundo. Escribe: «Y [el Padre] estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua Alianza, constituida "en los tiempos definitivos", manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos "desde Abel hasta el último elegido", serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre» (Lumen gentium, 2). No se podía concentrar de modo mejor en pocos renglones toda la historia de la salvación, tal como se despliega en los libros sagrados, fijando su significado eclesiológico ya formulado e interpretado por los Padres según las indicaciones de los Apóstoles y del mismo Jesús.

5. Vista en la perspectiva del designio eterno del Padre, la Iglesia aparece, desde el comienzo, en el pensamiento de los Apóstoles y de las primeras generaciones cristianas, como fruto del infinito amor divino que une al Padre con el Hijo en el seno de la Trinidad: en virtud de este amor, el Padre ha querido reunir a los hombres en su Hijo. El *mysterium Ecclesiae* deriva, así, del *mysterium Trinitatis*. Debemos exclamar también aquí, como en el momento de la misa en que se realiza la renovación del sacrificio eucarístico, donde a su vez se reúne la Iglesia: *mysterium fidei*!

6. En esa fuente eterna está también el principio de su dinamismo misionero. La misión de la Iglesia es como la prolongación, o la expansión histórica, de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, por lo que es posible afirmar que se trata de una participación vital, bajo la forma de asociación ministerial, en la acción trinitaria en la historia humana.

En la constitución Lumen gentium (cf. núms. 1 - 4), el Concilio Vaticano II habla extensamente de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. En el decreto *Ad gentes* precisa el carácter comunitario de la participación humana en la vida divina, cuando escribe que el plan de Dios «dimana del "amor fontal" o caridad de Dios Padre, que, siendo Principio sin principio, del que es engendrado el Hijo y procede el Espíritu Santo por el Hijo, creándonos libremente por un acto de su excesiva y misericordiosa benignidad y llamándonos, además, graciosamente a participar con él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad, y no cesa de difundir, la bondad divina, de suerte que el que es creador de todas las cosas ha venido a hacerse "todo en todas las cosas" (*1 Co* 15, 28), procurando a la vez su gloria y nuestra felicidad. Y plugo a Dios llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente, sin mutua conexión alguna entre ellos, sino constituirlos en un pueblo en el que sus hijos, que estaban dispersos, se congreguen en unidad (cf. *Jn* 11, 52)» (n. 2).

7. El fundamento de la comunidad querido por Dios en su designio eterno es *la obra de la Redención*, que libera a los hombres de la división y la dispersión producida por el pecado. La Biblia nos presenta el pecado como fuente de hostilidad y violencia, tal como aparece ya en el fratricidio cometido por Caín (cf. *Gn* 4, 8); y también como fuente de fragmentación de los pueblos, que en los aspectos negativos encuentra su expresión paradigmática en el pasaje de la torre de Babel.

Dios quiso liberar a la humanidad de este estado por medio de Cristo. Esta voluntad salvífica suya parece resonar en el discurso de Caifás ante el Sanedrín. De Caifás escribe el evangelista Juan que «como era sumo sacerdote (...) profetizó que *Jesús iba a morir por la nación*, y no sólo por la nación, sino también *para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos*» (*Jn* 11, 51-52). Caifás pronunció estas palabras con la finalidad de convencer al Sanedrín y condenar a muerte a

Jesús, poniendo como pretexto el peligro político que por su causa corría la nación frente a los romanos que ocupaban Palestina. Pero Juan sabía bien que Jesús había venido para quitar el pecado del mundo y salvar a los hombres (cf. *Jn* 1, 29), y por eso no duda en atribuir a las palabras de Caifás un significado profético, como revelación del designio divino. Efectivamente, estaba escrito en este designio que Cristo, mediante su sacrificio redentor culminado en su muerte en la cruz, *se convertiría en fuente de una nueva unidad para los hombres* llamados en él a recuperar la dignidad de hijos adoptivos de Dios.

En ese sacrificio y en esa cruz se encuentra el origen de la Iglesia como comunidad de salvación.

(5) El reino de Dios en el Antiguo Testamento *Miércoles 7 de agosto de 1991*

(Lectura: Éxodo, capítulo 19, versículos 4-6a)

1. La revelación del designio eterno de Dios sobre la comunidad universal de los hombres, llamados a ser en Cristo sus hijos adoptivos, tiene ya su preludio en el Antiguo Testamento, primera fase de la palabra divina a los hombres y primera parte, para nosotros los cristianos, de la Sagrada Escritura. De aquí que la catequesis sobre la génesis histórica de la Iglesia deba buscar ante todo en los libros sagrados, que tenemos en común con el antiguo Israel, los anuncios del futuro pueblo de Dios. El mismo Concilio Vaticano II nos indica esta pista que hay que seguir, cuando escribe que la santa Iglesia, en la que el Padre decidió congregar a los creyentes en Cristo, fue «preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza» (Lumen gentium, 2). Por tanto, veremos en esta catequesis que en el Antiguo Testamento el designio eterno del Padre se da a conocer principalmente como revelación de un «reino de Dios» futuro, que tendrá lugar en la fase mesiánica y escatológica de la economía de la salvación.

2. «El Señor será vuestro rey», leemos en el libro de los Jueces (8, 23). Son las palabras que Gedeón, victorioso contra los madianitas, dirigió a una parte de los habitantes israelitas de la región de Siquem, que querían que fuera su soberano e incluso el fundador de una dinastía (cf. *Jc* 8, 22). Quizá se pueda relacionar esa respuesta de Gedeón, que rechaza la realeza, con las corrientes antimonárquicas de otro sector del pueblo (cf. *1 S* 8, 4-20); pero es siempre muy elocuente como expresión de su pensamiento y el de una buena parte de Israel sobre la realeza de Dios solo: «No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; el Señor será vuestro rey» (*Jc* 8, 23).

Esta doble tendencia se encontrará también posteriormente en la historia de Israel, en la que no faltan los grupos que añoran un reino en sentido terreno y político. Después del intento de los hijos de Gedeón (cf. *Jc* 9, 1 ss.), sabemos por el primer libro de Samuel que los ancianos de Israel se dirigieron al juez ya anciano con esta petición: «Danos un rey para que nos juzgue» (8, 6). Samuel había establecido a sus hijos como jueces, pero ellos abusaban del poder recibido (cf. *1 S* 8, 1-3). Pero Samuel se entristeció fundamentalmente porque veía en esa petición otro intento de quitar a Dios la exclusividad de la realeza sobre Israel. Por eso se dirigió a Dios para consultarle en la oración. Y, según el libro citado, «el Señor dijo a Samuel: "Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos"» (*1 S* 8, 7). Probablemente se trataba de un nuevo encontronazo entre las dos tendencias -monárquica y antimonárquica- de aquel período de formación de Israel como pueblo unido y constituido también políticamente. De todas formas, es interesante el esfuerzo parcialmente exitoso que hace Samuel, no ya como juez sino como profeta, para conciliar la petición de una monarquía profana con las exigencias de la realeza absoluta de Dios, de quien un sector del pueblo, por lo menos, ya se había olvidado: unge a los reyes dados a Israel como signo de su función religiosa, además de política. Será David el rey emblemático de esta conciliación de aspectos y funciones; es más, por su gran personalidad se convertirá en el Ungido por excelencia, figura del futuro Mesías y del Rey del nuevo pueblo, Jesucristo.

3. Con todo, hay que notar esta confluencia entre las dos dimensiones del reino y del reinar: la dimensión temporal y política, y la dimensión trascendente y religiosa, que ya se encuentra en el Antiguo Testamento. El Dios de Israel es Rey en sentido religioso, incluso cuando los que gobiernan al pueblo en su nombre son jefes políticos. El pensamiento de Dios como Rey y Señor de todo, en cuanto Creador, se hace patente en los libros sagrados, tanto en los históricos como en los

proféticos y en los salmos. Así, el profeta Jeremías llama a Dios muchas veces «Rey, cuyo nombre es Dios de los ejércitos» (*Jr* 46, 18; 48, 15; 51, 57); y numerosos salmos proclaman que «el Señor reina» (*Sal* 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1). Esta realeza trascendente y universal había tenido su primera expresión en la Alianza con Israel: verdadero acto constitutivo de la identidad propia y original de este pueblo que Dios eligió y con el que instauró una alianza. Como se lee en el libro del Éxodo: «Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mi un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex* 19, 5-6).

Esta pertenencia de Israel a Dios, como pueblo suyo, exige su obediencia y amor en sentido absoluto: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (*Dt* 6, 5). Este primer y supremo mandamiento representa el verdadero principio constitucional de la Antigua Alianza Con este mandamiento se define el destino y la vocación de Israel.

4. Israel tiene conciencia de ello y vive su relación con Dios como una forma de sometimiento a su Rey. Como se lee en el salmo 48: «El monte Sión (...) [es] la ciudad del gran Rey» (48, 3). Aún cuando el Señor acepta la institución en Israel del rey y de su dinastía en sentido político, Israel sabe que tal institución conserva un carácter teocrático. El profeta Samuel, por inspiración divina, designa como rey primero a Saúl (cf. *1 S* 10, 24) y después a David (cf. *1 S* 16, 12-13), con quien comienza la dinastía davídica Como se sabe por los libros del Antiguo Testamento, los reyes de Israel, y luego los de Judá, transgredieron muchas veces los mandamientos, principios-base de la Alianza con Dios. Los profetas intervinieron contra estas prevaricaciones con sus admoniciones y reprimendas. De esa historia resulta evidente que, entre el reino en sentido terreno y político y las exigencias del reinar de Dios, existen divergencias y contrastes. Así, se explica el hecho de que aunque el Señor mantiene su fidelidad a las promesas hechas a David y a su descendencia (cf. *2 S* 7, 12), la historia describe conspiraciones para poner resistencia «al reino del Señor que está en manos de los hijos de David» (*2 Cro* 13, 8). Es un contraste en el que se delinea cada vez mejor el sentido mesiánico de las promesas divinas.

5. En efecto, casi como una reacción contra la desilusión causada por los reyes políticos, se refuerza en Israel la esperanza de un rey mesiánico, como soberano ideal, de quien leemos en los que la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo por la equidad y la justicia, desde ahora y siempre» (*Is* 9, 6). Isaías se explaya en la profecía sobre este soberano al que atribuye los nombres de «Maravilla de Consejero», «Dios Fuerte», «Siempre Padre» y «Príncipe de la Paz» (9, 5), y cuyo reino describe como una utopía del paraíso terrenal: «Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito (...). Nadie hará daño, nadie hará mal (...) porque la tierra estará llena de conocimiento del Señor como cubren las aguas el mar» (11, 5-6. 9). Son metáforas destinadas a poner de relieve el elemento esencial de las profecías sobre el reino mesiánico: una nueva Alianza en la que Dios abrazará al hombre de modo benéfico y salvífico.

6. Después del período del exilio y de la esclavitud babilónica, la visión de un rey «mesiánico» asume aún más claramente el sentido de una realeza directa por parte de Dios.

Como para superar todas las desilusiones que el pueblo recibió a causa de sus soberanos políticos, la esperanza de Israel, alimentada por los profetas, apunta hacia un reino en el que Dios mismo será el rey. Será un reino universal: «Y será el Señor rey sobre toda la tierra: ¡el día aquel será único el Señor y único su nombre!» (*Za* 14, 9). Aún en su universalidad, el reino conservará sus lazos con

Jerusalén. Como predice Isaías: «el Señor de los ejércitos reina sobre el monte Sión y en Jerusalén» (*Is* 24, 23). «Hará el Señor de los ejércitos a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos» (*Is* 25, 6).

También aquí, como se puede apreciar, se trata de metáforas de una alegría nueva mediante la realización de esperanzas antiguas.

7. La dimensión escatológica del reino de Dios se acentúa a medida que se avecina el tiempo de la venida de Cristo. Especialmente el libro de Daniel, en las visiones que describe, destaca este sentido de los tiempos futuros. Leemos en él: «Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (*Dan* 7, 13-14).

Por consiguiente, a juicio de Daniel este reino futuro está íntimamente ligado a una Persona, a la que se describe como semejante a un «Hijo de hombre»; es el origen del título que Jesús se atribuirá a sí mismo. Al mismo tiempo, Daniel escribe que el «reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo» (7, 27).

Este texto nos trae a la memoria otro del libro de la Sabiduría, según el cual «dos justos (...) juzgarán a las naciones y dominarán a los pueblos y sobre ellos el Señor reinará eternamente» (*Sb* 3, 1. 8).

8. Todas éstas son miradas al futuro, pasos abiertos en el misterio hacia el que está avanzando la historia de la Antigua Alianza, que ya parece estar madura para la venida del Mesías, quien la llevará a su cumplimiento. Más allá de los enigmas, los sueños y las visiones, se perfila cada vez más un «misterio» hacia el que apunta toda esperanza, también en las horas más oscuras de la derrota e incluso de la esclavitud y del exilio.

El hecho que mayor interés y admiración suscita en estos textos es que la esperanza del reino de Dios se ilumina y purifica cada vez más hacia un reinar directo por parte del Dios trascendente. Sabemos que este reino, que incluye a la persona del Mesías y a la multitud de los creyentes en él, anunciado por los profetas, tuvo en la tierra una realización inicial imperfecta en sus dimensiones históricas, pero sigue estando en tensión hacia un cumplimiento pleno y definitivo en la eternidad divina. Hacia esta plenitud final se mueve la Iglesia de la Nueva Alianza, y todos los hombres están llamados a formar parte de ella como hijos de Dios, herederos del reino y colaboradores de la Iglesia que Cristo fundó como realización de las profecías y las promesas antiguas. Los hombres, por tanto, están llamados a participar en este reino, destinado a ellos y que, en cierto modo, se realiza también por medio de ellos: también por medio de todos nosotros, llamados a ser artífices de la edificación del Cuerpo de Cristo (cf. *Ef* 4, 12). ¡Es una misión importante!

(6) Reino de Dios, reino de Cristo *Miércoles 4 de septiembre de 1991*

(Lectura: evangelio de san Marcos, capítulo 1, versículos 14-15)

1. Leemos en la constitución Lumen gentium del Concilio Vaticano II que «[el Padre] estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue (...) preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza (...), y manifestada por la efusión del Espíritu [Santo]» (n. 2). Hemos dedicado la catequesis anterior a esta preparación de la Iglesia en la Antigua Alianza; hemos visto que en la conciencia progresiva que Israel iba tomando del designio de Dios a través de las revelaciones de los profetas y de los mismos acontecimientos de su historia, se hacia cada vez más claro el concepto de un reino futuro de Dios, más elevado y universal que cualquier previsión sobre la suerte de la dinastía davídica. Hoy pasamos a considerar otro hecho histórico, denso de significado teológico: Jesucristo comienza su misión mesiánica con este anuncio: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (*Mc* 1, 15). Estas palabras señalan la entrada «en la plenitud de los tiempos», como dirá san Pablo (cf. *Ga* 4, 4), y preparan el paso a la Nueva Alianza, fundada en el misterio de la encarnación redentora del Hijo y destinada a ser Alianza eterna. En la vida y misión de Jesucristo el reino de Dios no sólo «está cerca» (*Lc* 10, 9), sino que además ya está presente en el mundo, ya obra en la historia del hombre. Lo dice Jesús mismo: «El reino de Dios está entre vosotros» (*Lc* 17, 21).

2. Nuestro Señor Jesucristo, hablando de su precursor Juan el Bautista, nos da a conocer la diferencia de nivel y de calidad entre el tiempo de la preparación y el del cumplimiento entre la Antigua y la Nueva Alianza, cuando nos dice: «En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista: sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» (*Mt* 11, 11). Ciertamente, desde las orillas del Jordán (y desde la cárcel) Juan contribuyó más que ningún otro, incluso más que los antiguos profetas (cf. *Lc* 7, 26-27), a la preparación inmediata del camino del Mesías. No obstante, permanece de algún modo en el umbral del nuevo reino, que entró en el mundo con la venida de Cristo y que empezó a manifestarse con su ministerio mesiánico. Sólo por medio de Cristo los hombres llegan a ser «hijos del reino», a saber, del reino nuevo, muy superior a aquel del que los judíos contemporáneos se consideraban los herederos naturales (cf. *Mt* 8, 12).

3. El nuevo reino tiene un carácter eminentemente espiritual. Para entrar en él, es necesario convertirse, creer en el Evangelio y liberarse de las potencias del espíritu de las tinieblas, sometiéndose al poder del Espíritu de Dios que Cristo trae a los hombres. Como dice Jesús: «Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (*Mt* 12, 28; cf. *Lc* 11, 20).

La naturaleza espiritual y trascendente de este reino se manifiesta así mismo en otra expresión equivalente que encontramos en los textos evangélicos: «reino de los cielos». Es una imagen estupenda que deja entrever el origen y el fin del reino los «cielos», así como la misma dignidad divino-humana de aquel en el que el reino de Dios se concreta históricamente con la Encarnación: Cristo.

4 . Esta trascendencia del reino de Dios se funda en el hecho de que no deriva de una iniciativa sólo humana, sino del plan, del designio y de la voluntad de Dios mismo. Jesucristo, que lo hace presente y lo actúa en el mundo, no es sólo uno de los profetas enviados por Dios, sino el Hijo consustancial al Padre, que se hizo hombre mediante la Encarnación. El reino de Dios es, por tanto,

el reino del Padre y de su Hijo. El reino de Dios es el reino de Cristo; es el reino de los cielos que se ha abierto sobre la tierra para permitir que los hombres entren en este nuevo mundo de espiritualidad y de eternidad. Jesús afirma: «Todo me ha sido entregado por mi Padre (...); nadie conoce bien al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (*Mt* 11, 27). «Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo, y le ha dado poder para juzgar, porque es Hijo del hombre» (*Jn* 5, 26-27).

Junto con el Padre y con el Hijo, también el Espíritu Santo obra para la realización del reino ya en este mundo. Jesús mismo lo revela: el Hijo del hombre «expulsa los demonios por el Espíritu de Dios», por esta razón «ha llegado a vosotros el reino de Dios» (*Mt* 12, 28).

5. Pero, aunque se realice y se desarrolle en este mundo, el reino de Dios tiene su finalidad en los «cielos». Trascendente en su origen, lo es también en su fin, que se alcanza en la eternidad, siempre que nos mantengamos fieles a Cristo en esta vida y a lo largo del tiempo.

Jesús nos advierte de esto cuando dice que, haciendo uso de su poder de «juzgar» (*Jn* 5, 27), el Hijo del hombre ordenará, al fin del mundo, recoger «de su Reino todos los escándalos», es decir, todas las injusticias cometidas también en el ámbito del reino de Cristo. Y «entonces agrega Jesús los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre» (*Mt* 13, 41. 43). Entonces tendrá lugar la realización plena y definitiva del «reino del Padre», a quien el Hijo entregará a los elegidos salvados por él en virtud de la redención y de la obra del Espíritu Santo. El reino mesiánico revelará entonces su identidad con el reino de Dios (cf. *Mt* 25, 34; *1 Cor* 15, 24).

Existe, pues, un ciclo histórico del reino de Cristo, Verbo encarnado, pero el alfa y la omega de este reino se podría decir, con mayor propiedad, el fondo en el que se abre, vive, se desarrolla y alcanza su cumplimiento pleno es el *mysterium Trinitatis*. Ya hemos dicho, y lo volveremos a tratar a su debido tiempo, que en este misterio hunde sus raíces el *mysterium Ecclesiae.*

6. El punto de paso y de enlace de un misterio con el otro es Cristo, que ya había sido anunciado y esperado en la Antigua Alianza como un Rey-Mesías con el que se identificaba el reino de Dios. En la Nueva Alianza Cristo identifica el reino de Dios con su propia persona y misión. En efecto, no sólo proclama que con él el reino de Dios está en el mundo; enseña, además, a «dejar por el reino de Dios» todo lo que es más preciado para el hombre (cf. *Lc* 18, 29-30); y, en otro punto, a dejar todo esto «por su nombre» (cf. *Mt* 19, 29), o «por mí y por el Evangelio» (*Mc* 10, 29).

Por consiguiente, el reino de Dios se identifica con el reino de Cristo. Está presente en él, en él se actúa, y de él pasa, por su misma iniciativa, a los Apóstoles y, por medio de ellos, a todos los que habrán de creer en él: «Yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí» (*Lc* 22, 29). Es un reino que consiste en una expansión de Cristo mismo en el mundo, en la historia de los hombres, como vida nueva que se toma de él y que se comunica a los creyentes en virtud del Espíritu Santo-Paráclito, enviado por él (cf. *Jn* 1, 16; 7, 38-39; 15, 26; 16, 7).

7. El reino mesiánico, que Cristo instaura en el mundo, revela y precisa definitivamente su significado en el ámbito de la pasión y la muerte en la cruz. Ya en la entrada en Jerusalén se produjo un hecho, dispuesto por Cristo, que Mateo presenta como el cumplimiento de la profecía de Zacarías sobre el «rey montado en un pollino, cría de asna» (*Za* 9, 9; *Mt* 21, 5). En la mente del profeta, en la intención de Jesús y en la interpretación del evangelista, el pollino simbolizaba la mansedumbre y la humildad. Jesús era el rey manso y humilde que entraba en la ciudad davídica, en

la que con su sacrificio iba a cumplir las profecías acerca de la verdadera realeza mesiánica.

Esta realeza se manifiesta de forma muy clara durante el interrogatorio al que fue sometido Jesús ante el tribunal de Pilato. Las acusaciones contra Jesús eran «que alborotaba al pueblo, prohibía pagar tributos al César y decía que era Cristo rey» (*Lc* 23, 2). Por eso, Pilato pregunta al Acusado si es rey. Y ésta es la respuesta de Cristo: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí». El evangelista narra que «entonces Pilato le dijo: "¿Luego tú eres rey?". Respondió Jesús: "Sí, como dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz" (*Jn* 18, 36-37).

8. Esa declaración concluye toda la antigua profecía que corre a lo largo de la historia de Israel y llega a ser realidad y revelación en Cristo. Las palabras de Jesús nos permiten vislumbrar los resplandores de luz que surcan la oscuridad del misterio sintetizado en el trinomio: reino de Dios, reino mesiánico y pueblo de Dios convocado en la Iglesia.

Siguiendo esta estela de luz profética y mesiánica, podemos entender mejor y repetir, con mayor comprensión de las palabras, la plegaria que nos enseñó Jesús (*Mt* 6, 10): «Venga tu reino». Es el reino del Padre, reino que ha entrado en el mundo con Cristo; es el reino mesiánico que, por obra del Espíritu Santo, se desarrolla en el hombre y en el mundo para volver al seno del Padre, en la gloria de los Cielos.

(7) La obra de Cristo en la fundación de la Iglesia *Miércoles 11 de septiembre de 1991*

(Lectura: evangelio de san Marcos, capítulo 3, versículos 13-15)

1. Concebida y querida en el designio eterno del Padre como reino de Dios y de su Hijo, el Verbo encarnado Jesucristo, la Iglesia se encarna en el mundo como hecho histórico y, aunque está llena de misterio y ha estado acompañada por milagros en su origen y, se podría decir, a lo largo de toda su historia, pertenece también al ámbito de los hechos verificables, experimentables y documentables.

En esta perspectiva, la Iglesia comienza con el grupo de doce discípulos a los que Jesús mismo elige entre la multitud de sus seguidores (cf. *Mc* 3, 13-19; *Jn* 6, 70; *Hch* 1, 2) y que reciben el nombre de Apóstoles (cf. *Mt* 10, 1-5; *Lc* 6, 13). Jesús los llama, los forma de modo completamente peculiar y, en fin, los envía al mundo como testigos y anunciadores de su mensaje, de su pasión y muerte, y de su resurrección. Los Doce son, desde este punto de vista, los fundadores de la Iglesia como reino de Dios que, sin embargo, tiene siempre su fundamento (cf. *1 Co* 3, 11; *Ef* 2, 20) en él, en Cristo.

Después de la Ascensión, un grupo de discípulos se encuentra reunido en torno a los Apóstoles y a María en espera del Espíritu Santo que Jesús había prometido. En verdad, ante la «promesa del Padre» que Jesús les formula una vez más estando a la mesa con ellos promesa que se refería a un «bautismo en el Espíritu Santo» (*Hch* 1, 4-5), preguntan al Maestro resucitado: «¿Es en este momento cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (*Hch* 1, 6). Evidentemente, su mentalidad estaba influida todavía por de la esperanza de un reino mesiánico, que consistiría en la restauración temporal del reino davídico (cf. *Mc* 11, 10; *Lc* 1, 32-33) esperada por Israel. Jesús los había disuadido de esta expectativa y había reafirmado la promesa: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1, 8).

2. El día de Pentecostés, que de primitiva fiesta de la cosecha (cf. *Ex* 23, 16) se había convertido para Israel en fiesta de la renovación de la Alianza (cf. *2 Cro* 15, 10. 13), la promesa de Cristo se cumple del modo que ya conocemos. Bajo la acción del Espíritu Santo, el grupo de los Apóstoles y los discípulos se consolida y alrededor de ellos se reúnen los primeros convertidos por el anuncio de los Apóstoles y, especialmente, de Pedro. Así inicia el crecimiento de la primera comunidad cristiana (cf. *Hch* 2, 41) y se constituye la Iglesia de Jerusalén (cf. *Hch* 2, 42-47), que muy pronto se ensancha y se extiende también a otras ciudades, regiones y naciones ¡hasta Roma!, ya sea en virtud de su propio dinamismo interno impreso por el Espíritu Santo, ya porque las circunstancias obligan a los cristianos a huir de Jerusalén y de Judea y a dispersarse por diversas localidades, y también a causa del ardor con el que, principalmente los Apóstoles, pretenden poner por obra el mandato de Cristo sobre la evangelización universal.

Éste es el acontecimiento histórico de los orígenes, descrito por Lucas en los *Hechos de los Apóstoles* y confirmado por los demás textos cristianos y no cristianos que documentan la difusión del cristianismo y la existencia de las distintas Iglesias en toda la zona del Mediterráneo y más allá, a lo largo de los últimos decenios del primer siglo.

3. En el contexto histórico de este hecho está contenido el elemento misterioso de la Iglesia, al que se refiere el Concilio Vaticano II cuando escribe que «Cristo, en cumplimiento de voluntad del

Padre inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia realizó la redención. La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por poder de Dios crece visiblemente en el mundo» (Lumen gentium, 3). Estas palabras son la síntesis de la catequesis anterior sobre el comienzo del reino de Dios en la tierra, en Cristo y por Cristo y, a la vez, indican que la Iglesia está llamada por Cristo a la existencia, a fin de que este reino perdure y se desarrolle en ella y por ella en el curso de la historia del hombre en la tierra.

Jesucristo, que desde el principio de su misión mesiánica proclamaba la conversión y llamada a la fe: «convertíos y creed en la Buena Nueva» (*Mc* 1, 15), confió a los Apóstoles y a la Iglesia la tarea de congregar a los hombres en la unidad de esta fe, invitándolos a entrar en la comunidad de fe fundada por él.

4. La comunidad de fe es paralelamente una comunidad de salvación. Jesús había repetido muchas veces: «El hijo del hombre ha venido a buscar y salvarlo que estaba perdido» (*Lc* 19, 10). Sabía y declaraba desde el comienzo que su misión era la de «anunciar a los pobres la Buena Nueva, proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos» (cf. *Lc* 4, 18).

Sabía y declaraba que el Padre lo había enviado como salvador (cf. *Jn* 3, 17; 12, 47). De aquí derivaba su solicitud particular hacia los pobres y los pecadores.

En consecuencia, también su Iglesia debía surgir y desarrollarse como una comunidad de salvación. Lo subraya el Concilio Vaticano II en el decreto Ad gentes: «Lo que ha sido predicado una vez por el Señor, o lo que en él se ha obrado para salvación del género humano, debe ser proclamado y difundido hasta los últimos confines de la tierra, comenzando por Jerusalén, de suerte que lo que una vez se obró para todos en orden a la salvación alcance su efecto en todos en el curso de los tiempos» (n. 3). De esta exigencia de expansión, manifestada por el evangelio y por los Hechos de los Apóstoles, se originan *la misión y las misiones* de la Iglesia en el mundo entero.

5. Los Hechos de los Apóstoles nos atestiguan que en la Iglesia primitiva, la comunidad de Jerusalén, la vida de oración era sumamente intensa y que los cristianos se reunían para la «fracción del pan» (*Hch* 2, 42 ss.). Esta expresión tenía, en el lenguaje cristiano, el significado de un rito eucarístico inicial (cf. *1 Co* 10, 16; 11, 24; *Lc* 22, 19; etc.).

En efecto, Jesús había querido que su Iglesia fuera la comunidad del culto a Dios en espíritu y en verdad. Éste era el significado nuevo del culto que él había enseñado: «Llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que lo adoren» (*Jn* 4, 25). Lo dijo Jesús durante su conversación con la samaritana. Pero ese culto en espíritu y en verdad no excluía el aspecto visible; no excluía, por tanto, los signos y los ritos litúrgicos, para los que los primeros cristianos se reunían tanto en el templo (cf. *Hch* 2, 46) como en casas particulares (cf. *Hch* 2, 46; 12, 12). Hablando con Nicodemo, Jesús mismo había aludido al rito bautismal: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (*Jn* 3, 5). Era el primer sacramento de la comunidad nueva, en el que se realizaba el renacimiento por obra del Espíritu Santo y la entrada en el reino de Dios, significada por el rito visible del lavado con el agua (cf. *Hch* 2, 38. 41).

6. El momento culminante del nuevo culto en espíritu y en verdad era la Eucaristía. La institución de este sacramento había sido el punto clave en la formación de la Iglesia.

Relacionándola con el banquete pascual de Israel, Jesús la había concebido y realizado como un convite, en el que él mismo se entregaba bajo las especies de comida y bebida: pan y vino, signos de participación de su vida divina vida eterna con los invitados al banquete. San Pablo expresa bien el aspecto eclesial de tal participación en la Eucaristía, cuando escribe a los Corintios: «Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (*1 Co* 10, 16-17).

Desde sus orígenes, la Iglesia comprendió que la institución del sacramento, que tuvo lugar durante la Ultima Cena, significaba la introducción de los cristianos en el corazón mismo del reino de Dios, que Cristo mediante su encarnación redentora había iniciado y constituido en la historia del hombre. Los cristianos sabían desde el principio que este reino perdura en la Iglesia, especialmente a través de la Eucaristía. Y ésta, como sacramento de la Iglesia, era y es también la expresión culminante de ese culto en espíritu y en verdad, al que Jesús había aludido durante su conversación con la samaritana. Al mismo tiempo, la Eucaristía-sacramento era y es un rito que Jesús instituyó para que fuera celebrado por la Iglesia. En realidad, había dicho en la Ultima Cena: «Haced esto en conmemoración mía» (*Lc* 22, 19; cf. *1 Co* 11, 24-25). Son palabras pronunciadas en vísperas de su pasión y muerte en la cruz, en el marco de un discurso a los Apóstoles con el que Jesús los instruía y preparaba para su propio sacrificio. Ellos las comprendieron en este sentido. La Iglesia tomó de esas palabras la doctrina y la práctica de la Eucaristía como renovación incruenta del sacrificio de la cruz.

Santo Tomás de Aquino expresó este aspecto fundamental del sacramento eucarístico en la famosa antífona: *O Sacrum Convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius*; y añadió lo que la Eucaristía produce en los participantes en el banquete, según el anuncio de Jesús sobre la vida eterna: *mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur...*

7. El Concilio Vaticano II resume así la doctrina de la Iglesia acerca de este punto: «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado (*1 Co* 5, 7). Y, al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. *1 Co* 10, 17)» (Lumen gentium, 3).

Según el Concilio, la Ultima Cena es el momento en que Cristo, anticipando su muerte en la cruz y su resurrección, da comienzo a la Iglesia: la Iglesia es engendrada junto con la Eucaristía, en cuanto que está llamada «a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (Lumen gentium, 3). Cristo es luz del mundo sobre todo en su sacrificio redentor. Es entonces cuando realiza plenamente las palabras que dijo un día: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (*Mc* 10, 45; *Mt* 20, 28). Cumple entonces el designio eterno del Padre, según el cual Cristo «iba a morir, para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (*Jn* 11, 51-52). Por ello, en el sacrificio de la cruz Cristo es el centro de la unidad de la Iglesia, como había predicho: «Y cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (*Jn* 12, 32). En el sacrificio de la cruz renovado en el altar, Cristo sigue siendo el perenne centro generador de la Iglesia, en la que los hombres están llamados a participar en su vida divina para alcanzar un día la participación en su *gloria eterna*. *Et futurae gloriae nobis pignus datur.*

(8) El significado del Reino de Dios en las parábolas evangélicas *Miércoles 18 de septiembre de 1991*

(Lectura: evangelio de san Mateo, capítulo 13, versículo 34-35)

1. Los textos evangélicos documentan la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios en relación con la Iglesia. Documentan, también, de qué modo lo predicaban los Apóstoles, y cómo la Iglesia primitiva lo concebía y creía en él. En esos textos se vislumbra el misterio de la Iglesia como reino de Dios. Escribe el Concilio Vaticano II: «El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido (...). Este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo» (Lumen gentium, 5). A todo lo que dijimos en las catequesis anteriores acerca de este tema, especialmente en la última, agregamos hoy otra reflexión sobre la enseñanza que Jesús imparte sobre el reino de Dios haciendo uso de parábolas, sobre todo de las que se sirvió para darnos a entender su significado y su valor esencial.

2. Dice Jesús: «El reino de los cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo» (*Mt* 22, 2). La parábola del banquete nupcial presenta el reino de Dios como una iniciativa real y, por tanto, *soberana* de Dios mismo. Incluye también el tema del amor y, con mayor propiedad, del amor nupcial: el hijo, para el que el padre prepara el banquete de bodas, es el esposo. Aunque en esta parábola no se habla de la esposa por su nombre, las circunstancias permiten suponer su presencia y su identidad. Esto resultará más claro en otros textos del Nuevo Testamento, que identifican a la Iglesia con la Esposa (*Jn* 3, 29; *Ap* 21, 9; *2 Co* 11, 2; *Ef* 5, 23-27. 29).

3. Por el contrario, la parábola contiene de modo explícito la indicación acerca del *Esposo*, *Cristo*, que lleva a cumplimiento la Alianza nueva del Padre con la humanidad. Ésta es una alianza de amor, y el reino mismo de Dios se presenta como una comunión (comunidad de amor), que el Hijo realiza por voluntad del Padre. El «banquete» es la expresión de esta comunión. En el marco de la economía de la salvación descrita por el Evangelio, es fácil descubrir en este banquete nupcial una referencia a la Eucaristía: el sacramento de la Alianza nueva y eterna, el sacramento de las bodas de Cristo con la humanidad en la Iglesia.

4. A pesar de que en la parábola no se nombra a la Iglesia como Esposa, en su contexto se encuentran elementos que recuerdan lo que el Evangelio dice sobre la Iglesia como reino de Dios. Por ejemplo, la universalidad de la invitación divina: «Entonces [el rey] dice a sus siervos (...): «a cuantos encontréis, invitadlos a la boda» (*Mt* 22, 9). Entre los invitados al banquete nupcial del Hijo faltan los que fueron elegidos en primer lugar: esos debían ser huéspedes, según la tradición de la antigua Alianza. Rechazan asistir al banquete de la nueva Alianza, aduciendo diversos pretextos. Entonces Jesús pone en boca del rey, dueño de la casa: «Muchos son llamados, mas pocos escogidos» (*Mt* 22, 14). En su lugar, la invitación se dirige a muchos otros, que llenan la sala del banquete. Este episodio nos hace pensar en otras palabras que Jesús había pronunciado en tono de admonición: «Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera» (*Mt* 8, 11-12). Aquí se observa claramente cómo la invitación se vuelve universal: Dios tiene intención de sellar una alianza nueva en su Hijo, alianza que ya no será sólo con el pueblo elegido, sino con la humanidad entera.

5. El desenlace de esta parábola indica que la participación definitiva en el banquete nupcial está

supeditada a ciertas condiciones esenciales. No basta haber entrado en la Iglesia para estar seguro de la salvación eterna: «Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de bodas?» (*Mt* 22, 12), pregunta el rey a uno de los invitados. La parábola, que en este punto parece pasar del problema del rechazo histórico de la elección por parte del pueblo de Israel al comportamiento individual de todo aquel que es llamado, y al juicio que se pronunciará sobre él, no especifica el significado de ese «traje» Pero se puede decir que la explicación se encuentra en el conjunto de la enseñanza de Cristo. El Evangelio, en particular el sermón de la montaña, habla del mandamiento del amor, que es el principio de la vida divina y de la perfección según el modelo del Padre: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (*Mt* 5, 48). Se trata del «mandamiento nuevo» que, como enseña Cristo, consiste en esto: «Que como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros» (*Jn* 13, 34). Por ello, parece posible colegir que el «traje de bodas», como condición para participar en el banquete, es precisamente ese amor.

Esa apreciación es confirmada por otra gran parábola, de carácter escatológico: la parábola del juicio final. Sólo quienes ponen en práctica el mandamiento del amor en las obras de misericordia espiritual y corporal para con el prójimo, pueden tomar parte en el banquete del reino de Dios: «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (*Mt* 25, 34).

6. Otra parábola nos ayuda a comprender que nunca es demasiado tarde para entrar en la Iglesia. Dios puede dirigir su invitación al hombre hasta el último momento de su vida. Nos referimos a la conocida parábola de los obreros de la viña: «El reino de los cielos es semejante a un propietario que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña» (*Mt* 20, 1). Salió, luego, a diferentes horas del día, hasta la última. A todos dio un jornal, pero a algunos, además de lo estrictamente pactado, quiso manifestarles todo su amor generoso.

Estas palabras nos traen a la memoria el episodio conmovedor que narra el evangelista Lucas sobre el «buen ladrón» crucificado al lado de Cristo en el Gólgota. A él la invitación se le presentó como una manifestación de la iniciativa misericordiosa de Dios: cuando, a punto de expirar, exclamó: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino», oyó de boca del Redentor-Esposo, condenado a morir en la cruz: «Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso» (*Lc* 23, 42-43).

7. Citemos otra parábola de Jesús: «El reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel» (*Mt* 13, 44). De modo parecido, también el mercader que andaba buscando perlas finas, «al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra» (*Mt* 13, 45). Esta parábola enseña una gran verdad a los llamados: para ser dignos de la invitación al banquete real del Esposo es necesario comprender el valor supremo de lo que se nos ofrece. De aquí nace también la disponibilidad a sacrificarlo todo por el reino de los cielos, que vale más que cualquier otra cosa. Ningún valor de los bienes terrenos se puede parangonar con él. Es posible dejarlo todo, sin perder nada, con tal de tomar parte en el banquete de Cristo-Esposo.

Se trata de la condición esencial de desprendimiento y pobreza que Cristo nos señala, junto con las restantes, cuando llama bienaventurados a «los pobres de espíritu», a «los mansos» y a «los perseguidos por causa de la justicia», porque «de ellos es el reino de los cielos» (cf. *Mt* 5, 3. 10); y cuando presenta a un niño como «el mayor en el reino de los cielos»: «Si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos. Así pues, quien se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos» (*Mt* 18, 2-4).

8. Podemos concluir, con el Concilio Vaticano II, que en las palabras y en las obras de Cristo, especialmente en su enseñanza a través de las parábolas, «este reino ha brillado ante los hombres» (Lumen gentium, 5). Predicando la llegada de ese reino, Cristo fundó su Iglesia y manifestó su íntimo misterio divino (cf. Lumen gentium, 5).

(9) El crecimiento del reino de Dios según las parábolas evangélicas *Miércoles 25 de septiembre de 1991*

(Lectura: evangelio de san Marcos, capítulo 4, versículos 26-29)

1. Como dijimos en la catequesis anterior, no es posible comprender el origen de la Iglesia sin tener en cuenta todo lo que Jesús predicó y realizó (cf. *Hch* 1, 1). Precisamente de este tema habló a sus discípulos, y nos ha dejado su enseñanza fundamental en las parábolas del reino de Dios. Entre éstas, revisten importancia particular las que enuncian y nos permiten descubrir el carácter de desarrollo histórico y espiritual que es propio de la Iglesia según el proyecto de su mismo Fundador.

2. Jesús dice: «El reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega» (*Mc* 4, 26-29). Por tanto, el reino de Dios crece aquí en la tierra, en la historia de la humanidad, en virtud de una siembra inicial, es decir, de una fundación que viene de Dios, y de uno obrar misterioso de Dios mismo, que la Iglesia sigue cultivando a lo largo de los siglos. En la acción de Dios en relación con el Reino también está presente la «hoz» del sacrificio: el desarrollo del Reino no se realiza sin sufrimiento. Éste es el sentido de la parábola que narra el evangelio de Marcos.

3. Volvemos a encontrar el mismo concepto también en otras parábolas, especialmente en las que están agrupadas en el texto de Mateo (13, 3-50).

«El reino de los cielos leemos en este evangelio es semejante a un grano de mostaza que tomó un hombre y lo sembró en su campo. Es ciertamente más pequeña que cualquier semilla, pero cuando crece es mayor que las hortalizas, y se hace árbol, hasta el punto de que las aves del cielo vienen y anidan en sus ramas» (*Mt* 13, 31-32). Se trata del crecimiento del Reino en sentido «extensivo».

Por el contrario, otra parábola muestra su crecimiento en sentido «intensivo» o cualitativo, comparándolo a la «levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo» (*Mt* 13, 33).

4. En la parábola del sembrador y la semilla, el crecimiento del reino de Dios se presenta ciertamente como fruto de la acción del sembrador; pero la siembra produce fruto en relación con el terreno y con las condiciones climáticas: «una ciento, otra sesenta, otra treinta» (*Mt* 13, 8). El terreno representa la disponibilidad interior de los hombres. Por consiguiente, a juicio de Jesús, también el hombre condiciona el crecimiento del reino de Dios. La voluntad libre del hombre es responsable de este crecimiento. Por eso Jesús recomienda que todos oren: «Venga tu Reino» (cf. *Mt* 6, 10; *Lc* 11, 2). Es una de las primeras peticiones del *Pater noster*.

5. Una de las parábolas que narra Jesús acerca del crecimiento del reino de Dios en la tierra, nos permite descubrir con mucho realismo el carácter de lucha que entraña el Reino a causa de la presencia y la acción de un «enemigo» que «siembra cizaña (gramínea) en medio del grano». Dice Jesús que cuando «brotó la hierba y produjo fruto, apareció entonces también la cizaña». Los siervos del amo del campo querrían arrancarla, pero éste no se lo permite, «no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo

recogedlo en mi granero» (*Mt* 13, 24-30). Esta parábola explica la coexistencia y, con frecuencia, el entrelazamiento del bien y del mal en el mundo, en nuestra vida y en la misma historia de la Iglesia. Jesús nos enseña a ver las cosas con realismo cristiano y a afrontar cada problema con claridad de principios, pero también con prudencia y paciencia. Esto supone una visión trascendente de la historia, en la que se sabe que todo pertenece a Dios y que todo resultado final es obra de su Providencia. Como quiera que sea, no se nos oculta aquí el destino final de dimensión escatológica de los buenos y los malos; está simbolizado por la recogida del grano en el granero y la quema de la cizaña.

6. Jesús mismo da la explicación de la parábola del sembrador a petición de sus discípulos (cf. *Mt* 13, 36-43). En sus palabras se transparenta la dimensión temporal y escatológica del reino de Dios.

Dice a los suyos: «A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios» (*Mc* 4, 11). Los instruye acerca de este misterio y, al mismo tiempo, con su palabra y su obra «prepara un Reino para ellos, así como el Padre lo preparó para él [el Hijo]» (cf. *Lc* 22, 29). Esta preparación se lleva a cabo incluso después de su resurrección. En efecto, leemos en los *Hechos de los Apóstoles* que «se les apareció durante cuarenta días y les hablaba acerca de lo referente al reino de Dios» (cf. *Hch* 1, 3) hasta el día en que «fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios» (*Mc* 16, 19). Eran las últimas instrucciones y disposiciones para los Apóstoles sobre lo que debían hacer después de la Ascensión y Pentecostés, a fin de que comenzara concretamente el reino de Dios en los orígenes de la Iglesia.

7. También las palabras dirigidas a Pedro en Cesarea de Filipo se inscriben en el ámbito de la predicación sobre el Reino. En efecto, le dice: «A ti te daré las llaves del reino de los cielos» (*Mt* 16, 19), inmediatamente después de haberlo llamado *piedra*, sobre la que edificará su Iglesia, que será invencible para las «puertas del Hades» (cf. *Mt* 16, 18). Es una promesa que en ese momento se formula con el verbo en futuro, «edificaré», porque la fundación definitiva del reino de Dios en este mundo todavía tenía que realizarse a través del sacrificio de la cruz y la victoria de la resurrección. Después de este hecho, Pedro y los demás Apóstoles tendrán viva conciencia de su vocación a «anunciar las alabanzas de Aquel que les ha llamado de las tinieblas a su luz admirable» (cf. *1 Pe* 2, 9). Al mismo tiempo, todos tendrán también conciencia de la verdad que brota de la parábola del sembrador, es decir, que «ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer», como escribió san Pablo (*1 Cor* 3, 7).

8. El autor del *Apocalipsis* da voz a esta misma conciencia del Reino cuando afirma en el canto al Cordero: «Porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un reino de sacerdotes» (*Ap* 5, 9. 10). El apóstol Pedro precisa que fueron hechos tales «para ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (cf. *1 P* 2, 5). Todas éstas son expresiones de la verdad aprendida de Jesús quien, en las parábolas del sembrador y la semilla, del grano bueno y la cizaña, y del grano de mostaza que se siembra y luego se convierte en un árbol, hablaba de un reino de Dios que, bajo la acción del Espíritu, crece en las almas gracias a la fuerza vital que deriva de su muerte y su resurrección; un Reino que crecerá hasta el tiempo que Dios mismo previó.

9. «Luego, el fin anuncia san Pablo cuando [Cristo] entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad» (*1 Cor* 15, 24). En realidad, «cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (*1 Cor* 15, 28).

Desde el principio hasta el fin, la existencia de la Iglesia se inscribe en la admirable perspectiva escatológica del reino de Dios, y su historia se despliega desde el primero hasta el último día.

(10) El Espíritu Santo en el origen de la Iglesia *Miércoles 2 de octubre de 1991*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 2, versículos 1-4)

1. Hemos aludido varias veces, en las catequesis anteriores, a la intervención del Espíritu Santo en el origen de la Iglesia. Es conveniente, ahora, dedicar una catequesis especial a este tema tan hermoso e importante.

Jesús mismo, antes de subir a los cielos, dice a los Apóstoles: «Yo voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Por vuestra parte, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto» (*Lc* 24, 49). Jesús quiere preparar directamente a los Apóstoles para el cumplimiento de la «promesa del Padre». El evangelista Lucas repite la misma recomendación final del Maestro también en los primeros versículos de los *Hechos de los Apóstoles*: «Mientras estaba comiendo con ellos, les mandó que no se ausentaran de Jerusalén, sino que aguardaran la promesa del Padre» (1, 4).

Durante toda su actividad mesiánica, Jesús, predicando sobre el reino de Dios, preparaba «el tiempo de la Iglesia», que debía comenzar después de su partida. Cuando ésta ya se hallaba próxima, les anunció que estaba para llegar el día que iba a comenzar ese tiempo (cf. *Hch* 1, 5), a saber, *el día de la venida del Espíritu Santo*. Y mirando hacia el futuro, agregó: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1, 8).

2. Cuando llegó el día de Pentecostés, los Apóstoles, que estaban reunidos en oración en compañía de la Madre del Señor, tuvieron la demostración de que Jesucristo obraba de acuerdo con lo que había anunciado, es decir: se estaba cumpliendo «la promesa del Padre».

Lo proclamó Simón Pedro, el primero de entre los Apóstoles, hablando a la asamblea. Pedro habló recordando en primer lugar la muerte en la cruz y, luego, el testimonio de la resurrección y la efusión del Espíritu Santo: «A este Jesús Dios lo resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos. Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (*Hch* 2, 32-33).

Pedro afirma ya desde el primer día que la «promesa del Padre» se cumple como fruto de la redención porque Cristo, el Hijo exaltado «a la diestra de Dios», en virtud de su cruz y resurrección manda al Espíritu, como había anunciado ya antes de su pasión, en el momento de la despedida en el Cenáculo.

3. El Espíritu Santo comenzaba así la misión de la Iglesia instituida para todos los hombres.

Pero no podemos olvidar que el Espíritu Santo obraba como «Dios desconocido» (*Hch* 17, 23) ya antes de Pentecostés. Obraba de modo particular en la Antigua Alianza, iluminando y guiando al pueblo elegido por el camino que llevaba la historia antigua hacia el Mesías.

Obraba en los mensajes de los profetas y en los escritos de todos los autores inspirados. Obró, sobre todo, en la encarnación del Hijo, como testimonian el Evangelio de la anunciación y la historia de los acontecimientos sucesivos relacionados con la venida al mundo del Verbo eterno que asumió la naturaleza humana. El Espíritu Santo obró en el Mesías y alrededor del Mesías desde el momento

mismo en que Jesús empezó su misión mesiánica en Israel, como atestiguan los textos evangélicos acerca de la teofanía durante el bautismo en el Jordán y sus declaraciones en la sinagoga de Nazaret. Pero desde aquel momento, y a lo largo de toda la vida de Jesús, iban acentuándose y renovándose las promesas de una venida futura y definitiva del Espíritu Santo. Juan Bautista relacionaba la misión del Mesías con un nuevo bautismo «en el Espíritu Santo», Jesús prometía «ríos de agua viva» a quienes creyeran en él, tal como narra el evangelio de Juan, que explica así esta promesa: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (*Jn* 7, 39). El día de Pentecostés, Cristo, habiendo sido ya glorificado tras el cumplimiento final de su misión, hizo brotar de su seno «ríos de agua viva» e infundió el Espíritu para llenar de vida divina a los Apóstoles y todos los creyentes. Así, pudieron ser «bautizados en un solo Espíritu» (cf. *1 Cor* 12, 13). Éste fue el comienzo del crecimiento de la Iglesia.

4. Como escribió el concilio Vaticano II, «Cristo envió de parte del Padre al Espíritu Santo, para que llevara a cabo interiormente su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a extenderse a sí misma. El Espíritu Santo obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado. Sin embargo, el día de Pentecostés descendió sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre; la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; comenzó la difusión del Evangelio por la predicación y fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel» (Ad gentes, 4).

El texto conciliar pone de relieve en qué consiste la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, a partir del día de Pentecostés. Se trata de unción salvífica e interior que, al mismo tiempo, se manifiesta externamente en el nacimiento de la comunidad e institución de salvación. Esa comunidad, la comunidad de los primeros discípulos, está completamente impregnada por el amor que supera todas las diferencias y las divisiones de orden terreno. El acontecimiento de Pentecostés es signo de una expresión de fe en Dios comprensible para todos, a pesar de la diversidad de las lenguas. Los *Hechos de los Apóstoles* aseguran que la gente, reunida en torno a los Apóstoles en aquella primera manifestación pública de la Iglesia, decía estupefacta: «¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros los oímos en nuestra propia lengua nativa?» (*Hch* 2, 7-8).

5. La Iglesia recién nacida, de ese modo, por obra del Espíritu Santo, el día de Pentecostés, se manifiesta inmediatamente al mundo. No es una comunidad cerrada, sino abierta, podría decirse abierta de par en par a todas las naciones «hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1, 8).

Quienes entran en esta comunidad mediante el bautismo, llegan a ser, en virtud del Espíritu Santo de verdad, testigos de la Buena Nueva, dispuestos para transmitirla a los demás. Es, por tanto, una comunidad dinámica, apostólica: la Iglesia «en estado de misión».

El mismo Espíritu Santo es el primero que «da testimonio» de Cristo (cf. *Jn* 15, 26), y este testimonio invade el alma y el corazón de quienes participan en Pentecostés, los cuales, a su vez, se convierten en testigos y anunciadores. Las «lenguas como de fuego» (*Hch* 2, 3) que se posan sobre la cabeza de cada uno de los presentes constituyen el signo externo del entusiasmo que el Espíritu Santo había suscitado en ellos. Este entusiasmo se extiende de los Apóstoles a sus oyentes, ya desde el primer día en que, después del discurso de Pedro, «se unieron unas tres mil almas» (*Hch* 2, 41).

6. Todo el libro de los *Hechos de los Apóstoles* es una gran descripción de la acción del Espíritu Santo en los comienzos de la Iglesia, que como leemos «se edificaba y progresaba en el temor del Señor y estaba llena de la consolación del Espíritu Santo» (*Hch* 9, 31). Es bien sabido que no faltaron dificultades internas y persecuciones, y que surgieron los primeros mártires. Pero los Apóstoles tenían la certeza de que era el Espíritu Santo quien los guiaba.

Esta conciencia se iba a formalizar, en cierto modo, durante el Concilio de Jerusalén, cuyas resoluciones comienzan con las palabras «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...» (*Hch* 15, 28). De esta manera, la comunidad testimoniaba la conciencia que tenía de estar obrando movida por la acción del Espíritu Santo.

(11) La Iglesia y el misterio trinitario *Miércoles 9 de octubre de 1991*

(Lectura: evangelio de san Mateo, capítulo 28, versículos 18-20)

1. El concilio Vaticano II en la constitución Lumen gentium termina la primera parte de su exposición sobre la Iglesia con una frase de san Cipriano muy sintética y densa de misterio: «Y así toda la Iglesia aparece como «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Lumen gentium, 4). Por tanto, según el Concilio, la Iglesia es en su esencia más íntima un misterio de fe, profundamente vinculado con el misterio infinito de la Trinidad. A este *misterio en el misterio* debemos dedicar ahora nuestras consideraciones, después de haber presentado a la Iglesia, en las catequesis anteriores, de acuerdo con las enseñanzas de Jesús y la «*opus paschale*» realizada por él con la pasión, muerte, resurrección, y coronada el día de Pentecostés con la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. Según el magisterio del concilio Vaticano II, heredero de la tradición, el misterio de la Iglesia está enraizado en Dios-Trinidad y por eso tiene como dimensión primera y fundamental la dimensión trinitaria, en cuanto que desde su origen hasta su conclusión histórica y su destino eterno la Iglesia tiene consistencia y vida en la Trinidad (cf. San Cipriano, *De oratione dominica*, 23: *PL* 4, 553).

2. Esa perspectiva trinitaria la abrió a la Iglesia Jesús con las últimas palabras que dijo a los Apóstoles antes de su retorno definitivo al Padre: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Mt* 28, 19).

«Todas las gentes», invitadas y llamadas a unirse en una sola fe, están marcadas por el misterio de Dios uno y trino. Todas están invitadas y llamadas al bautismo, que significa la introducción en el misterio de la vida divina de la Santísima Trinidad, a través de la Iglesia de los Apóstoles y de sus sucesores, quicio visible de la comunidad de los creyentes.

3. Dicha perspectiva trinitaria, indicada por Cristo al enviar a los Apóstoles a evangelizar el mundo entero que Pablo dirige a la comunidad de Corinto: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios [Padre] y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (*2 Cor* 13, 13). Es el mismo saludo que en la liturgia de la misa, renovada después del concilio Vaticano II, el celebrante dirige a la asamblea, como hacía en otro tiempo el apóstol Pablo con los fieles de Corinto. Ese saludo expresa el deseo de que los cristianos se hagan todos participes de los dones atribuidos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo: el amor del Padre creador, la gracia del Hijo redentor, la unidad en la comunión del Espíritu Santo, vínculo de amor de la Trinidad, de la que la Iglesia ha sido hecha partícipe.

4. La misma perspectiva trinitaria se halla también en otro texto paulino de gran importancia desde el punto de vista de la misión de la Iglesia: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos» (*1 Cor* 12, 4-6). Sin duda la unidad de la Iglesia refleja la unidad de Dios, pero al mismo tiempo saca vitalidad de la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que se refleja en la riqueza de la vida eclesial. La unidad es fecunda en multiformes manifestaciones de vida. El misterio de Dios uno y trino se extiende soberano sobre todo el misterio de la riquísima unidad de la Iglesia.

5. En la vida de la Iglesia se puede descubrir el reflejo de la unidad y de la trinidad divina. En el origen de esta vida se ve especialmente el amor del Padre, que tiene la iniciativa tanto de la creación

como de la redención, por la que él reúne a los hombres como hijos en su Hijo unigénito. Por eso, la vida de la Iglesia es la vida de Cristo mismo, que vive en nosotros, dándonos la participación en la misma filiación divina. Y esta participación es obra del Espíritu Santo, que hace que, como Cristo y con Cristo, llamemos a Dios: «Abbá, Padre!» (*Rm* 8, 15).

6. En esta invocación, la nueva conciencia de la participación del hombre en la filiación del Hijo de Dios en virtud del Espíritu Santo que da la gracia, halla una formulación de origen divino ¡y trinitario! El mismo Espíritu, con la gracia, actúa la promesa de Cristo sobre la inhabitación de Dios-Trinidad en los hijos de la adopción divina. Efectivamente, la promesa que hace Jesús: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (*Jn* 14, 23), está iluminada en el Evangelio por una promesa anterior: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre» (*Jn* 14, 15-16). Una enseñanza semejante nos la da san Pablo, que dice a los cristianos que son «templo de Dios» y explica este estupendo privilegio diciendo: «El Espíritu de Dios habita en vosotros» (*1 Cor* 3, 16; cf. *Rm* 8, 9; *1 Co* 6, 19; *2 Co* 6, 16).

Y he aquí que emerge de estos textos una gran verdad: el hombre-persona es en la Iglesia la morada de Dios-Trinidad, y toda la Iglesia, compuesta de personas habitadas por la Trinidad, es en su conjunto la morada, el templo de la Trinidad.

7. En Dios Trinidad se halla también la fuente esencial de la unidad de la Iglesia. Lo indica la plegaria «sacerdotal» de Cristo en el Cenáculo: «...para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tu me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí» (*Jn* 17, 21-23). Ésta es la *fuente* y también el *modelo* para la unidad de la Iglesia. En efecto, dice Jesús: que sean uno, «como nosotros somos uno». Pero la realización de esta divina semejanza tiene lugar en el interior de la unidad de la Trinidad: «ellos *en nosotros*». Y en esta unidad trinitaria permanece la Iglesia, que vive de la verdad y de la caridad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y la fuente de todos los esfuerzos encaminados a la reunión de los cristianos en la unidad de la Iglesia, herida en la dimensión humana e histórica de la unidad, está siempre en la Trinidad una e indivisible. En la base del verdadero ecumenismo se halla esta verdad de la unidad eclesial que la oración sacerdotal de Cristo nos revela como derivante de la Trinidad.

8. Incluso la santidad de la Iglesia y toda santidad en la Iglesia tiene su fuente en la santidad de Dios Trinidad. El paso de la santidad trinitaria a la eclesial se realiza sobre todo en la Encarnación del Hijo de Dios, como dan a entender las palabras del anuncio a María: «por eso, el que ha de nacer será santo» (*Lc* 1, 35). Ese «santo» es Cristo, el Hijo consagrado con la unción del Espíritu Santo (cf. *Lc* 4, 18), el Hijo que con su sacrificio se consagra a sí mismo para poder comunicar a sus discípulos su consagración y su santidad: «Y por ellos me santifico a mí mismo, para que ellos también sean santificados en la verdad» (*Jn* 17, 19).

Glorificado por el Padre por medio de esta consagración (cf. *Jn* 13, 31; 17, 1-2), Cristo resucitado comunica a su Iglesia el Espíritu Santo (cf. *Jn* 20, 22; 7, 39), que la hace santa (cf. *1 Cor* 6, 11)

9. Deseo concluir subrayando que esta Iglesia nuestra, una y santa, está llamada a ser y está puesta en el mundo como manifestación de ese amor que es Dios: «Dios es amor», escribe san Juan (*1 Jn* 4, 8). Y si Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, la vida infinita de conocimiento y de amor de las

divinas Personas es la realidad trascendente de la Trinidad. Precisamente este «amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rm* 5, 5).

La Iglesia, «un pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», como la definió san Cipriano es, pues, el «sacramento» del amor trinitario. Precisamente en esto consiste su misterio más profundo.

B) EL PUEBLO DE DIOS

(12) El pueblo de Dios en el Antiguo Testamento *Miércoles 30 de octubre de 1991*

(Lectura: Deuteronomio, capítulo 7, versículos 6-8)

1. Según el Concilio Vaticano II, que recoge el texto de san Cipriano sobre el que hemos reflexionado en la catequesis anterior, «la Iglesia aparece como "un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"» (Lumen gentium, 4; cf. san Cipriano, *De oratione dominica*, 23: *PL* 4, 553). Como ya explicamos, con esas palabras el Concilio enseña que la Iglesia es ante todo un misterio arraigado en Dios-Trinidad. Un misterio cuya dimensión primera y fundamental es la dimensión trinitaria. La Iglesia «aparece como un pueblo» (Lumen gentium, 4; cf. san Cipriano, *De oratione dominica*, 23: *PL* 4, 553) precisamente por su relación con la Trinidad, fuente eterna de la que brota. Así, pues, es el pueblo de Dios, del Dios uno y trino. A este tema queremos dedicar esta catequesis y las sucesivas, siguiendo siempre como hilo conductor la enseñanza del Concilio, que se inspira todo él en la Sagrada Escritura.

2. El Concilio declara, en efecto, que «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (Lumen gentium, 9). Este plan de Dios comenzó a manifestarse desde la historia de Abraham, con las primeras palabras que Dios le dirigió: «El Señor dijo a Abraham: Vete de tu tierra (...) a la tierra que yo te mostraré. De ti haré *un gran pueblo* y te bendeciré» (*Gn* 12, 1-2).

Esta promesa fue confirmada posteriormente con una alianza (*Gn* 15, 18; 17, 1-14) y proclamada solemnemente después del sacrificio de Isaac. Abraham, siguiendo el mandato de Dios, estaba dispuesto a sacrificarle su hijo único, que el Señor le había dado a él y a su esposa Sara en su vejez. Pero lo que Dios quería era sólo probar su fe. Isaac, por tanto, en este sacrificio, no sufrió la muerte, sino que permaneció vivo. Ahora bien, Abraham había aceptado el sacrificio en su corazón, y este sacrificio del corazón, prueba de una fe magnifica, le obtuvo la promesa de una descendencia innumerable: «Por mí mismo juro, oráculo de Yahveh, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa» (*Gn* 22, 16-17).

3. La realización de esta promesa debía comprender diversas etapas. En efecto, Abraham estaba destinado a convertirse en «padre de todos los creyentes» (cf. *Gn* 15, 6; *Ga* 3, 6-7; *Rm* 4, 16-17). La primera etapa se realizó en Egipto, donde «los israelitas fueron fecundos y se multiplicaron; llegaron a ser muy numerosos y fuertes y llenaron el país» (*Ex* 1, 7). El linaje de Abraham ya se había convertido en «*el pueblo* de los israelitas» (*Ex* 1, 9), pero se encontraba en una situación humillante de esclavitud. Fiel a su alianza con Abraham, Dios llamó a Moisés y le dijo: «Bien vista tengo la aflicción *de mí pueblo* en Egipto y he escuchado su clamor (...). He bajado para librarle (...). Ahora, pues, ve : yo te envío a Faraón para que saques a *mi pueblo*, los israelitas, de Egipto» (*Ex* 3, 7-10).

Así fue llamado Moisés para sacar a ese pueblo de Egipto, pero Moisés era sólo el ejecutor del plan de Dios, el instrumento de su poder, porque, según la Biblia, es Dios mismo quien saca a Israel de la esclavitud de Egipto. «Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo», leemos en el libro del profeta Oseas (11, 1). Israel es, por tanto, el pueblo de la predilección divina: «No

porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahveh de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres» (*Dt* 7, 7-8).

Israel es el pueblo de Dios no por sus cualidades humanas, sino sólo por la iniciativa de Dios.

4. La iniciativa divina, esa elección soberana del Señor, toma forma de alianza. Así sucedió con respecto a Abraham. Y así acontece también después de la liberación de Israel de la esclavitud egipcia. El mediador de esa alianza establecida a los pies del monte Sinaí es Moisés: «Vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras del Señor y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: "cumpliremos todas las palabras que ha dicho el Señor". Entonces escribió Moisés todas las palabras del Señor y, levantándose de mañana, alzó al pie del monte un altar y doce estelas por las doce tribus de Israel». Luego, se ofrecieron sacrificios y Moisés derramó sobre el altar una parte de la sangre de las víctimas. «Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo», tras lo cual recibió una vez más de los presentes la promesa de obediencia a las palabras de Dios. Y al fin, roció con la sangre al pueblo (cf. *Ex* 24, 3-8).

5. En el libro del Deuteronomio se explica el significado de ese acontecimiento: «Has hecho decir al Señor que él será tu Dios tú seguirás sus caminos, observarás sus preceptos, sus mandamientos y sus normas, y escucharás su voz. Y el Señor te ha hecho decir hoy que serás su pueblo propio» (*Dt* 26, 17-18). La alianza con Dios es para Israel una «elevación» particular. De este modo, Israel se convierte en «un pueblo consagrado al Señor su Dios» (cf. *Dt* 26, 19), y eso significa una particular pertenencia a Dios. Más aún: se trata de una pertenencia recíproca: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (*Jr* 7, 23). Ésta es la disposición divina. Dios se compromete a sí mismo en la Alianza. Todas las infidelidades del pueblo, en las diversas etapas de su historia, no alteran la fidelidad de Dios a esa alianza.

Si acaso, se puede decir que esas infidelidades abren, en cierto sentido, el camino a la nueva alianza, anunciada ya en el libro del profeta Jeremías: «Esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días (...): pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones le escribiré» (*Jr* 31, 33).

6. En virtud de la iniciativa divina en la alianza, un pueblo se transforma en el pueblo de Dios y, como tal, es santo, es decir, consagrado a Dios-Señor: «Tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios» (*Dt* 7, 6; cf. *Dt* 26, 19). En el sentido de esta consagración se aclaran también las palabras del Éxodo: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex* 19, 6).

A pesar de que, en el curso de su historia, aquel pueblo comete muchos pecados, no deja de ser pueblo de Dios. Por eso, remitiéndose a la fidelidad del Señor a la alianza establecida por él mismo, Moisés se dirige a él con la súplica conmovedora: «No destruyas a tu pueblo, tu heredad», como leemos en el Deuteronomio (9, 26).

7. Dios, por su parte, no cesa de dirigirse al pueblo elegido con su palabra. Le habla muchas veces por medio de los profetas. El principal mandamiento sigue siendo siempre el del amor a Dios sobre todas las cosas: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (*Dt* 6, 5). A este mandamiento se halla unido el mandamiento del amor al prójimo: «Yo soy el Señor. No oprimirás a tu prójimo (...). No te vengarás ni guardarás rencor contra *los hijos de tu pueblo*. Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Lv* 19, 13. 18).

8. Otro elemento emerge de los textos bíblicos: el Dios que establece la alianza con Israel quiere estar presente de un modo particular en medio de su pueblo. Esa presencia, durante la peregrinación a través del desierto, se expresa mediante la tienda del encuentro. Más adelante, se expresará mediante el templo, que el rey Salomón construirá en Jerusalén.

Con respecto a la tienda del encuentro, leemos en el Éxodo: «Cuando salía Moisés hacia la tienda, *todo el pueblo* se levantaba y se quedaba de pie a la puerta de su tienda, siguiendo con la vista a Moisés hasta que entraba en la tienda. Y una vez entrado Moisés en la tienda, bajada la columna de nube y se detenía a la puerta de la tienda, mientras el Señor hablaba con Moisés. Todo el pueblo veía la columna de nube detenida en la puerta de la tienda y se levantaba el pueblo, y cada cual se postraba junto a la puerta de su tienda. El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (*Ex* 33, 8-11). El don de esa presencia era un signo particular de elección divina, que se manifestaba en formas simbólicas y casi en presagios de la realidad futura: la Alianza de Dios con su nuevo pueblo en la Iglesia.

(13) La Iglesia, pueblo de Dios *Miércoles 6 de noviembre de 1991*

(Lectura: 1ra. carta de san Pedro, capítulo 2, versículos 9-10)

1. Según el programa y el método que nos hemos propuesto, podemos comenzar también esta catequesis con la lectura de un pasaje de la constitución conciliar Lumen gentium que dice así: «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que lo confesara en verdad y lo sirviera santamente (...). Pactó con él una alianza y lo instruyó gradualmente, revelándose a sí mismo y los designios de su voluntad a través de la historia de este pueblo, y santificándolo para sí» (n. 9). El objeto de la catequesis anterior era ese pueblo de Dios en la Antigua Alianza. Pero el Concilio agrega enseguida que «todo esto sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo y de la revelación completa que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne» (Lumen gentium, 9). Todo este pasaje de la constitución conciliar sobre la Iglesia que hemos citado se encuentra al comienzo del capítulo II, titulado «El pueblo de Dios».

Efectivamente, según el Concilio, la Iglesia es el pueblo de Dios de la Nueva Alianza. Éste es el pensamiento que san Pedro transmite ya a las primeras comunidades cristianas: «Vosotros que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el pueblo de Dios» (*1 P* 2, 10).

2. En su realidad histórica y en su misterio teológico, la Iglesia emerge del pueblo de Dios de la Antigua Alianza. Aunque se la designa con el nombre *qahal* (=asamblea), se desprende claramente del Nuevo Testamento que ella es el pueblo de Dios constituido de un modo nuevo por obra de Cristo y en virtud del Espíritu Santo.

San Pablo escribe en la *segunda* Carta a los Corintios: «Nosotros somos santuario de Dios vivo, como dijo Dios: "Habitaré en medio de ellos y andaré entre ellos; yo seré su Dios y ellos serán mí pueblo"» (6, 16). El pueblo de Dios se constituye de un modo nuevo, porque forman parte de él todos los creyentes en Cristo, sin «ninguna discriminación» entre judíos y no judíos (cf. *Hch* 15, 9). San Pedro lo afirma claramente en los Hechos de los Apóstoles al referir que «Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre» (*Hch* 15, 14). Y Santiago declara que «con esto concuerdan los oráculos de los Profetas» (*Hch* 15, 15).

San Pablo nos da otra confirmación de esta perspectiva, durante su primera estancia en la ciudad pagana de Corinto, donde oyó estas palabras de Cristo: «No tengas miedo, sigue hablando y no calles (...) pues tengo yo *un pueblo* numeroso en esta ciudad» (*Hch* 18, 9-10).

Finalmente, en el Apocalipsis se proclama: «Ésta es la morada de Dios con los hombres.

Pondrá su morada entre ellos y ellos serán *su pueblo* y él, "Dios-con-ellos", será su Dios» (*Ap* 21, 3).

De todo esto se trasluce la conciencia que desde el principio existe en la Iglesia sobre la *continuidad* y al mismo tiempo la *novedad* de su realidad como pueblo de Dios.

3. Ya en el Antiguo Testamento, Israel debió el hecho de ser pueblo de Dios a una elección y a una iniciativa divina. Pero estaba limitada a una única nación. El nuevo pueblo de Dios supera esa frontera. Comprende en sí a hombres de todas las naciones, lenguas y razas. Tiene carácter

universal, es decir, católico. Como dice el Concilio: «Ese pacto nuevo, a saber, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. *1 Cor* 11, 25), lo estableció Cristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera el nuevo pueblo de Dios» (Lumen gentium, 9). El fundamento de esa novedad el universalismo es la redención obrada por Cristo. Por eso, «también Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de la puerta» (*Hb* 13, 12). «Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo» (*Hb* 2, 17).

4. Así se ha formado el pueblo de Dios de la Nueva Alianza, que había sido anunciada por los profetas del Antiguo Testamento, en particular por Jeremías y Ezequiel. Leemos en Jeremías: «He aquí que días vienen oráculo del Señor en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza» (31, 31). «Ésta será la alianza que yo pacté con la casa de Israel, después de aquellos días oráculo del Señor: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*Jer* 31, 33).

El profeta Ezequiel hace que se transparente aún más la perspectiva de una efusión del Espíritu Santo en la que se cumplirá la Nueva Alianza: «Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas» (*Ez* 36, 26-27).

5. El Concilio saca principalmente de la primera Carta de Pedro su enseñanza sobre el pueblo de Dios de la Nueva Alianza, heredero de la Antigua Alianza. «Quienes creen en Cristo, renacidos no de un germen corruptible, sino de uno incorruptible, mediante la palabra de Dios vivo (cf. *1 P* 1, 23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (cf. *Jn* 3, 5-6), pasan, finalmente, a constituir un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición (...), que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios» (Lumen gentium, 9). Como se ve, esta doctrina conciliar subraya, con san Pedro, la continuidad del pueblo de Dios con el de la Antigua Alianza, pero destaca asimismo la novedad, en cierto sentido absoluta, del nuevo pueblo instituido en virtud de la redención de Cristo, salvado (= adquirido) por la sangre del Cordero.

6. El Concilio describe la novedad de «este pueblo mesiánico» que «tiene por cabeza a Cristo, que "fue entregado por nuestros pecado y resucitó para nuestra salvación" (*Rm* 4, 25) (...). La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos amó a nosotros (cf. *Jn* 13, 34). Y tiene en último lugar, como fin, el dilatar más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que al final de los tiempos él mismo también lo consume, cuando se manifieste Cristo, vida nuestra (cf. *Col* 3, 4), y "la misma criatura sea libertada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios" (*Rm* 8, 21)» (Lumen gentium, 9).

7. Se trata de la descripción de la Iglesia como pueblo de Dios de la Nueva Alianza (cf. Lumen gentium, 9), núcleo central de la humanidad nueva llamada en su totalidad a formar parte del nuevo pueblo. En efecto, el Concilio añade que «el pueblo mesiánico (...) aunque no incluya a todos los hombres actualmente y con frecuencia parezca una grey pequeña, es, sin embargo, para todo el género humano, un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación. Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como de instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la

tierra (cf. *Mt* 5, 13-16)» (Lumen gentium, 9).

La próxima catequesis la dedicaremos a este tema fundamental y fascinante.

(14) La Iglesia, pueblo universal *Miércoles 13 de noviembre de 1991*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 13, versículos 44-47)

1. La Iglesia es el pueblo de Dios de la nueva Alianza, como hemos visto en la catequesis anterior. Este pueblo de Dios tiene una dimensión universal: es el tema de la catequesis de hoy. Según la doctrina del concilio Vaticano II, «el pueblo mesiánico, aunque no incluya a todos los hombres actualmente y con frecuencia parezca una grey pequeña, es, sin embargo, para todo el género humano, un germen segurísimo (*firmissimum germen*) de unidad, de esperanza y de salvación» (Lumen gentium, 9). Esa universalidad de la Iglesia como pueblo de Dios está en íntima relación con la verdad revelada sobre Dios como Creador de todo lo que existe, Redentor de todos los hombres y Autor de santidad y de vida en todos con el poder del Espíritu Santo.

2. Sabemos que la antigua Alianza fue establecida con un solo pueblo elegido por Dios, Israel.

Sin embargo, ya en el Antiguo Testamento se hallan textos que anuncian la futura universalidad. Esta universalidad aparece insinuada en la promesa hecha por Dios a Abraham: «Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (*Gn* 12, 3), promesa renovada en otras ocasiones y extendida a «los pueblos todos de la tierra» (*Gn* 18, 8). Otros textos precisan que esta bendición universal sería comunicada por medio de la descendencia de Abraham (*Gn* 22, 18), de Isaac (*Gn* 6, 4) y de Jacob (*Gn* 28, 14). La misma perspectiva, con otros términos, aparece en los profetas, y en especial en el libro de Isaías: «Sucederá en días futuros que el monte de la casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes y se alzará por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones, y acudirán pueblos numerosos. Dirán: "Venid, subamos al monte de Yahveh, a la casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos"... Él juzgará entre las gentes, será árbitro de pueblos numerosos» (*Is* 2, 2-4). «El Señor de los ejércitos hará a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos... Consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes» (Is 25, 6-7). Del Deutero-Isaías provienen las predicciones referentes al «Siervo de Yahveh»: Yo, Yahveh,... te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes» (*Is* 42, 6). Es también significativo el libro de Jonás, cuando describe la misión del profeta en Nínive, fuera del ámbito de Israel (cf. *Jon* 4, 10. 11).

Estos y otros pasajes nos dan a entender que el pueblo elegido de la Antigua Alianza era una prefiguración y una preparación del futuro pueblo de Dios, que tendría una dimensión universal. Por esto, después de la resurrección de Cristo, la «Buena Nueva» fue anunciada sobre todo a Israel (*Hch* 2, 36; 4, 10).

3. Jesucristo fue el fundador del pueblo nuevo. El anciano Simeón había descubierto ya en Jesús niño la «luz de las gentes», anunciada en la profecía de Isaías que hemos citado (*Is* 42, 6). Fue él quien abrió el camino de los pueblos a la universalidad del nuevo pueblo de Dios, como escribe san Pablo: «Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad» (*Ef* 2, 14). Por eso, «ya no hay judío ni griego..., ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3, 28). El apóstol Pablo fue el principal heraldo del alcance universal del nuevo pueblo de Dios. Especialmente de su enseñanza y de su acción, que derivaba de Jesús mismo, pasó a la Iglesia la firme convicción acerca de la verdad según la cual en Jesucristo todos han sido elegidos, sin ninguna distinción de nación, lengua o cultura. Como dice el concilio Vaticano II, «el pueblo mesiánico», que nace del Evangelio y de la redención mediante la cruz, es un *firmissimum*

germen («germen segurísimo») de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano (cf. Lumen gentium, 9).

La afirmación de esta universalidad del pueblo de Dios en la nueva Alianza se encuentra, para iluminarla desde lo alto, con las aspiraciones y los esfuerzos con que los pueblos, especialmente en nuestros días, buscan la unidad y la paz, obrando sobre todo en el ámbito de la vida internacional y de su organización vital. La Iglesia no puede menos de sentirse involucrada en ese movimiento histórico, en virtud de su misma vocación y misión originaria.

4. El Concilio prosigue asegurando que Cristo instituyó el pueblo mesiánico -la Iglesia- para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, y «se sirve también de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (cf. Lumen gentium, 9). Esta apertura a todo el mundo, a todos los pueblos, a todo lo humano, pertenece a la constitución misma de la Iglesia, brota de la universalidad de la redención obrada en la cruz y en la resurrección de Cristo (cf. *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15) y encuentra su consagración el día de Pentecostés, a través de la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y sobre la comunidad de Jerusalén, primer núcleo de la Iglesia. Desde aquellos días, la Iglesia tiene conciencia de la llamada universal de los hombres a formar parte del pueblo de la nueva Alianza.

5. Dios ha convocado a formar parte de su pueblo a toda la comunidad de los que miran con fe a Jesús, autor de la salvación y fuente de paz y de unidad. Esta «comunidad convocada» es la Iglesia, instituida «a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera. Debiendo difundirse en todo el mundo, entra, por consiguiente, en la historia de la humanidad, si bien transciende a los tiempos y las fronteras de los pueblos» (Lumen gentium, 9). Es la enseñanza del Concilio, que prosigue: «Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto, se le designa ya como Iglesia (cf. *2 Esd* 13, 1; *Nm* 20, 4; *Dt* 23, 1 ss), así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne (cf. *Hb* 13, 14), también es designado como *Iglesia de Cristo* (cf. *Mt* 16, 18), porque fue Él quien la adquirió con su sangre (cf. *Hch* 20, 28), la llenó de su Espíritu y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social» (Lumen gentium, 9).

La universalidad de la Iglesia responde, por tanto, al designio trascendente de Dios, que obra en la historia humana en virtud de la misericordia «que quiere que todos los hombres se salven» (*1 Tm* 2, 4).

6. Esta voluntad salvífica de Dios Padre es la razón y el objetivo de la acción que la Iglesia lleva a cabo desde el principio para responder a su vocación de pueblo mesiánico de la nueva Alianza, con un dinamismo abierto a la universalidad, como Jesús mismo indica en el mandato y en la garantía que da a Pablo de Tarso, el Apóstol de los gentiles: «Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y para que reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí» (*Hch* 26, 17-18).

7. La nueva Alianza, a la que está llamada la humanidad, es también una alianza *eterna* (cf. *Hb* 13, 20), y por eso el pueblo mesiánico está marcado con una vocación escatológica. Es lo que nos asegura de modo especial el último libro del Nuevo Testamento, el *Apocalipsis*, que pone de relieve el carácter universal de una Iglesia extendida en el tiempo y, más allá del tiempo, en la eternidad. En la gran visión celeste, que sigue en el Apocalipsis a las cartas dirigidas a las siete Iglesias, el

Cordero es alabado solemnemente porque ha sido inmolado y ha rescatado para Dios con su sangre «hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» y ha hecho de ellos para nuestro Dios un reino de sacerdotes (cf. *Ap* 5, 9-10). En una visión sucesiva, Juan ve «una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono (de Dios) y del Cordero» (*Ap* 7, 9), Iglesia de la tierra e Iglesia del cielo, Iglesia de los Apóstoles y de sus sucesores, Iglesia de los bienaventurados, Iglesia de los hijos de Dios en el tiempo y en la eternidad: es la única realidad del pueblo mesiánico, que se extiende más allá de todos los límites de espacio y de toda época histórica, según el plan divino de la salvación, que se refleja en la catolicidad.

C) CUERPO MÍSTICO DE CRISTO

(15) La Iglesia, cuerpo de Cristo *Miércoles 20 de noviembre de 1991*

(Lectura: 1ra. carta de san Pablo a los Corintios, capítulo 10, versículos 15-17)

1. San Pablo utiliza la imagen del cuerpo para representar la Iglesia: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (*1 Co* 12, 13). Es una imagen nueva.

Mientras el concepto de «pueblo de Dios», que hemos explicado en las últimas catequesis, pertenece al Antiguo Testamento, y es recogido y enriquecido en el Nuevo, la imagen de «cuerpo de Cristo», empleada también por el concilio Vaticano II al hablar de la Iglesia, no tiene precedentes en el Antiguo Testamento. Se encuentra en las cartas de san Pablo, a las que acudiremos, sobre todo, en esta catequesis. Muchos exégetas y teólogos de nuestro siglo han estudiado esa imagen en san Pablo, en la tradición patrística y teológica que deriva de él y en la validez que posee para presentar a la Iglesia hoy. También el Magisterio pontificio la ha recogido, y el Papa Pío XII le dedicó una memorable encíclica, titulada precisamente *Mystici Corporis Christi* (1943).

Conviene notar, asimismo, que en las cartas de san Pablo no encontramos el calificativo «*místico*», que aparecerá sólo más tarde; en las cartas paulinas se habla del «cuerpo de Cristo», estableciendo simplemente una comparación realista con el cuerpo humano. En efecto, escribe el Apóstol que «del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo» (*1 Co* 12, 12).

2. El Apóstol, con esas palabras, quiere poner de relieve la unidad y, al mismo tiempo, la multiplicidad que es propia de la Iglesia. «Pues, así como nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros» (*Rm* 12, 4-5). Se podría decir que, mientras el concepto de «pueblo de Dios» subraya la multiplicidad, el de «cuerpo de Cristo» «destaca la unidad dentro de la multiplicidad, indicando sobre todo el principio y la fuente de esa unidad: Cristo. «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros» (*1 Co* 12, 27). «También nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo» (*Rm* 12, 5). Por consiguiente, pone de relieve la unidad Cristo-Iglesia, y la unidad de los muchos miembros de la Iglesia entre sí, en virtud de la unidad de todo el cuerpo con Cristo.

3. El cuerpo es el organismo que, precisamente por ser organismo, expresa la necesidad de cooperación entre los diversos órganos y miembros en la unidad del conjunto, compuesto y ordenado de esa manera, según san Pablo, «para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros» (*1 Co* 12, 25).

«Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables»(*1 Co* 12, 22). Y el Apóstol llega incluso a decir que «somos miembros los unos de los otros» (*Rm* 12, 5) en el cuerpo de Cristo, la Iglesia. La multiplicidad de los miembros y la variedad de las funciones no pueden ir en perjuicio de la unidad, así como la unidad no puede anular o destruir la multiplicidad y la variedad de los miembros y de las funciones.

4. Es una exigencia de armonía «biológica» del organismo humano que, trasladada a modo de analogía al plano eclesiológico, indica la necesidad de la solidaridad entre todos los miembros de la comunidad-Iglesia. En efecto, escribe el Apóstol: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo» (*1 Co* 12, 26).

5. Se puede decir, por tanto, que el concepto de Iglesia como «cuerpo de Cristo» es complementario con respecto al concepto de «pueblo de Dios». Se trata de la misma realidad, expresada según los dos aspectos de unidad y de multiplicidad, con dos analogías diversas.

La analogía del cuerpo pone de relieve sobre todo la unidad de vida: los miembros de la Iglesia se hallan unidos entre sí en virtud del principio de la unidad en la idéntica vida que proviene de Cristo. «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo» (*1 Co* 6, 15).

Se trata de la vida espiritual, más aún, de la vida en el *Espíritu Santo*. Cristo como leemos en la constitución conciliar sobre la Iglesia «a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su Espíritu» (Lumen gentium, 7). De este modo, Cristo mismo es «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (*Col 1*, 18).

La condición para participar en la vida del cuerpo es la unión con la cabeza, «de la cual todo el cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión, para realizar su crecimiento en Dios» (*Col* 2, 19).

6. El concepto paulino de «cabeza» (Cristo-cabeza del cuerpo que es la Iglesia) significa en primer lugar el poder que le pertenece sobre todo el cuerpo: un poder supremo, a propósito del cual leemos en la carta a los Efesios que Dios «bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó cabeza suprema de la Iglesia» (*Ef* 1, 22). Como cabeza, Cristo transmite a la Iglesia, cuerpo su vida divina, a fin de que crezca «en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor» (*Ef* 4, 15-16).

Como cabeza de la Iglesia, Cristo es el principio y la fuente de cohesión entre todos los miembros del cuerpo (cf. *Col* 2, 19). Es el principio y la fuente de crecimiento en el Espíritu: de él todo el cuerpo recibe el crecimiento para su edificación en el amor (cf. *Ef* 4, 16). Por eso el Apóstol exhorta a ser «sinceros en el amor» (*Ef* 4, 15). El crecimiento espiritual del cuerpo de la Iglesia y de cada uno de sus miembros es un crecimiento «*desde Cristo*» «(principio) y, al mismo tiempo, «*hacia Cristo*» (fin). Nos lo dice el Apóstol, cuando completa su exhortación así: «Siendo sinceros en el amor, *crezcamos* en todo *hasta Aquel* que es la cabeza, Cristo» (*Ef* 4, 15).

7. Debemos añadir también que la doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo-cabeza tiene una relación muy íntima con la Eucaristía. En efecto, el Apóstol pregunta: «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?» (*1 Co* 10, 16). Se trata, desde luego, del cuerpo personal de Cristo, que recibimos de modo sacramental en la Eucaristía bajo la especie del pan. Pero, siguiendo su idea, san Pablo responde a la pregunta planteada: «Porque aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (*1 Co* 10, 17). Y este «un solo cuerpo» son todos los miembros de la Iglesia, unidos espiritualmente a la cabeza, que acaba de identificar

con Cristo en persona.

La Eucaristía, como sacramento del cuerpo y la sangre personal de Cristo, forma la Iglesia, que es el cuerpo social de Cristo en la unidad de todos los miembros de la comunidad eclesial.

Baste por ahora esta breve explicación de una admirable verdad cristiana, sobre la cual hemos de volver cuando, Dios mediante, tratemos sobre la Eucaristía.

(16) La Iglesia, misterio y sacramento *Miércoles 27 de noviembre de 1991*

(Lectura: carta de san Pablo a los Colosenses, capítulo 1, versículos 24-27)

1. Según el Concilio Vaticano II, «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (Lumen gentium, 1). Esta doctrina, propuesta desde el principio de la constitución dogmática sobre la Iglesia, necesita alguna aclaración que haremos durante esta catequesis. Comencemos señalando que el texto apenas citado sobre la Iglesia como «sacramento» se encuentra en la constitución Lumen gentium, en el capítulo primero, cuyo título es «El misterio de la Iglesia» (*De Ecclesiae mysterio*). Por tanto, es preciso buscar una explicación de esta sacramentalidad que el Concilio atribuye a la Iglesia en el ámbito del misterio («*mysterium*»), tal como lo entiende este primer capítulo de la constitución.

2. La Iglesia es un misterio divino porque en ella se realiza el designio (o plan) divino de la salvación de la humanidad, a saber, «el misterio del reino de Dios» revelado en la palabra y en la misma existencia de Cristo. Jesús revela este misterio, en primer lugar, a los Apóstoles: «A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas» (*Mc* 4, 11).

El significado de las parábolas del reino, a las que ya dedicamos una catequesis, encuentra su realización primera y fundamental en la Encarnación, y su cumplimiento en el tiempo que va desde la Pascua de la cruz y de la resurrección de Cristo hasta el Pentecostés en Jerusalén, donde los Apóstoles y los miembros de la primera comunidad recibieron el bautismo del Espíritu de verdad, que los hizo capaces de dar testimonio de Cristo. Precisamente en aquel mismo tiempo, el misterio eterno del designio divino de la salvación de la humanidad asumió la forma visible de la Iglesia-nuevo pueblo de Dios.

3. Las cartas paulinas lo expresan de modo muy explícito y eficaz. En efecto, el Apóstol anuncia a Cristo «conforme... a la revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos enteros, pero manifestado al presente» (*Rm* 16, 25-26). «El misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria» (*Col* 1, 26-27): éste es el misterio revelado para consolar los corazones, para edificar la caridad y para alcanzar la inteligencia plena de la riqueza que contiene (cf. *Col* 2, 2). Al mismo tiempo, el Apóstol pide a los Colosenses que oren «para que Dios nos abra una puerta a la Palabra, y podamos anunciar el misterio de Cristo», y confía poder «darlo a conocer anunciándolo como debo hacerlo» (*Col* 4, 3-4).

4. Ese misterio divino, o sea, el misterio de la salvación de la humanidad en Cristo es, sobre todo, el misterio de Cristo, pero está destinado «a los hombres». Leemos en la carta a los Efesios que ese misterio «no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: que los gentiles sois coherederos, miembros del mismo Cuerpo y participes de la misma promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio, del cual -agrega el Apóstol- he llegado a ser ministro, conforme al don de la gracia de Dios a mí concedida por la fuerza de su poder» (*Ef* 3, 5-7).

5. El concilio Vaticano II recoge y vuelve a proponer esta enseñanza de Pablo cuando afirma: «Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. *Jn* 12, 32); habiendo resucitado de entre

los muertos (*cf. Rm* 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación (Lumen gentium, 48). Y también: «Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno sacramento visible de esta unidad salutífera» (Lumen gentium, 9).

Por tanto, la iniciativa eterna del Padre, que concibe el plan salvífico, manifestado a la humanidad y realizado en Cristo, constituye el fundamento del misterio de la Iglesia en la que éste, por obra del Espíritu Santo, es participado a los hombres, comenzando por los Apóstoles.

Gracias a esa participación en el misterio de Cristo, la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. La imagen y el concepto paulino de «cuerpo de Cristo» expresan al mismo tiempo la verdad del misterio de la Iglesia y la verdad de su carácter visible en el mundo y en la historia de la humanidad.

6. El término griego *mysterion* ha sido traducido al latín como *sacramentum*. En este sentido lo usa el magisterio conciliar en los textos que acabamos de citar. En la Iglesia latina, la palabra «sacramentum» ha tomado un sentido teológico más específico, designando los siete sacramentos. Está claro que la aplicación de este sentido a la Iglesia sólo es posible de *modo analógico.*

En efecto, según la enseñanza del concilio de Trento, un sacramento «es el signo de una cosa santa y la expresión visible de la gracia invisible» (cf. *DS*, 1639). Sin duda, semejante definición puede aplicarse de modo analógico a la Iglesia.

Pero es necesario notar que esa definición no basta para expresar lo que es la Iglesia. La Iglesia es signo, pero no es sólo signo; en sí misma es, también, fruto de la obra redentora.

Los sacramentos son los medios de santificación. En cambio, la Iglesia es la asamblea de las personas santificadas y constituye, por tanto, la finalidad de la intervención salvífica (cf. Ef 5, 25. 27).

Hechas estas aclaraciones, el término «sacramento» puede aplicarse a la Iglesia. En efecto, la Iglesia es el *signo* de la salvación realizada por Cristo y destinada a todos los hombres mediante la obra del Espíritu Santo. Es un signo *visible*: la Iglesia, como comunidad del pueblo de Dios, tiene un carácter visible. También es un signo *eficaz*, pues la adhesión a la Iglesia otorga a los hombres la unión con Cristo y todas las gracias necesarias para la salvación.

7. Cuando se habla de los sacramentos como signos eficaces de la gracia salvífica, instituidos por Cristo y celebrados en su nombre por la Iglesia, la *analogía* de la sacramentalidad con respecto a la Iglesia subsiste a través del vínculo orgánico entre la Iglesia y los sacramentos; de todas formas, hay que tener en cuenta que no se trata de una identidad sustancial. No es posible, desde luego, atribuir a todo el conjunto de las funciones y de los ministerios de la Iglesia la institución divina y la eficacia de los siete sacramentos. Por otra parte, en la Eucaristía hay una presencia sustancial de Cristo, que ciertamente no puede extenderse a toda la Iglesia. Dejamos para otro momento una explicación más ampliada de esas diferencias.

Pero podemos concluir esta catequesis con la gozosa observación de que el vínculo orgánico entre la Iglesia-sacramento y cada uno de los sacramentos es muy estrecho y esencial precisamente en lo referente a la Eucaristía. En efecto, la Eucaristía actúa y hace presente a la Iglesia, en la medida en

que ésta (como sacramento) celebra la Eucaristía. La Iglesia se manifiesta en la Eucaristía, y la Eucaristía hace la Iglesia. Sobre todo en la Eucaristía la Iglesia es y se convierte cada vez más en el sacramento «de la unión íntima con Dios» (Lumen gentium, 1).

D) ESPOSA DE CRISTO

(17) La Iglesia, prefigurada como Esposa en el Antiguo Testamento *Miércoles 4 de diciembre de 1991*

(Lectura: Jeremías, capítulo 31, versículos 2-4)

1. Ya en el Antiguo Testamento se habla de una especie de nupcias entre Dios y su pueblo, es decir, Israel. Así, leemos en la tercera de las profecías de Isaías: «Porque tu esposo es tu Hacedor, el Señor de los ejércitos es su nombre; y el que te rescata, el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama» (*Is* 54, 5). Nuestra catequesis sobre la Iglesia como «sacramento de la unión con Dios» (*mysterium Ecclesiae,* Lumen gentium, 1) nos hace remontarnos a aquel antiguo hecho de la alianza de Dios con Israel, el pueblo elegido, que fue la preparación para el misterio fundamental de la Iglesia, prolongación del misterio mismo de la Encarnación. Lo hemos visto en las catequesis anteriores. En la de hoy queremos subrayar que los profetas presentan la Alianza de Dios con Israel como un lazo nupcial. También este hecho particular de las relaciones de Dios con su pueblo tiene un valor figurativo y preparatorio del lazo nupcial existente entre Cristo y la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, nuevo Israel constituido por Cristo con el sacrificio de la cruz.

2. En el Antiguo Testamento, además del texto de Isaías que hemos citado al inicio, encontramos otros, de manera especial en los libros de Oseas, Jeremías y Ezequiel, en los que la alianza de Dios con Israel es interpretada con la imagen del pacto matrimonial de los esposos. Siguiendo esa comparación, estos profetas lanzan contra el pueblo elegido la acusación de que es como una esposa infiel y adúltera. Así, dice Oseas: «¡Pleitead con vuestra madre, pleitead, porque ella ya no es mi mujer, y yo no soy su marido!» (*Os* 2, 4). De igual forma, afirma Jeremías: «Como engaña una mujer a su compañero, así me ha engañado la casa de Israel» (*Jr* 3, 20). Y, aludiendo a la infidelidad de Israel a la ley de la alianza, y en especial a sus numerosos pecados de idolatría, Jeremías añade el reproche: «Tú has fornicado con muchos compañeros, ¿y vas a volver a mí? Oráculo del Señor» (*Jr* 3, 1). Finalmente, Ezequiel dice: «Pero tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte, prodigaste tu lascivia a todo transeúnte, entregándote a él» (*Ez* 16, 15; cf. 16, 29. 32).

Con todo, es preciso decir que las palabras de los profetas no contienen un rechazo absoluto y definitivo de la esposa adúltera; más bien, constituyen una invitación a la conversión y una promesa de volver a aceptarla, si se convierte. Así, dice Oseas: «Yo te desposaré (de nuevo) conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás al Señor» (*Os* 2, 21-22). De forma análoga, Isaías afirma: «Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido, dice el Señor, tu Redentor» (*Is* 54, 78).

3. Estos anuncios de los profetas van más allá del confín histórico de Israel y más allá de la dimensión étnica y religiosa del pueblo que no ha mantenido la alianza. Se han de colocar en la perspectiva de una nueva alianza, indicada como algo que sucederá en el futuro. Véase en especial Jeremías: «Esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días...: pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*Jr* 31, 33). Algo semejante anuncia Ezequiel, después de haber prometido a los desterrados el retorno a su patria: «Yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis

preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica, y así sean mi pueblo y yo sea su Dios» (*Ez* 11, 19-20).

4. El cumplimiento de esta promesa de una nueva alianza comienza con María. La Anunciación es la primera manifestación de este inicio, pues en ese momento la Virgen de Nazaret responde con la obediencia de la fe al designio eterno de la salvación del hombre mediante la encarnación del Verbo: la encarnación del Hijo de Dios significa el cumplimiento de los anuncios mesiánicos y, al mismo tiempo, el amanecer de la Iglesia como nuevo pueblo de la nueva alianza. María es consciente de la dimensión mesiánica del anuncio que recibe y del *sí* con que responde. Parece que el evangelista Lucas quiere poner de relieve esta dimensión, con la detallada descripción del diálogo entre el Ángel y la Virgen, y más tarde con la formulación del *Magnificat.*

5. El diálogo y el cántico ponen de manifiesto la humildad de María y la intensidad con que también ella vivió en su espíritu la espera del cumplimiento de la promesa mesiánica hecha a Israel. Resuenan en su corazón las palabras de los profetas sobre la alianza nupcial de Dios con el pueblo elegido, recogidas y meditadas en su corazón en esos momentos decisivos, que nos refiere san Lucas. Ella misma deseaba encarnar en sí la imagen de la esposa completamente fiel y plenamente entregada al Espíritu divino y, por eso, se convierte en el comienzo del nuevo Israel, es decir, del pueblo querido por el Dios de la alianza en su corazón de esposo. María no usa, ni en el diálogo ni en el cántico, términos de la analogía nupcial, pero hace mucho más: confirma y consolida una consagración que ya está viviendo y que resulta su condición habitual de vida. En efecto, replica al Ángel de la anunciación: «No conozco varón» (*Lc* 1, 34). Es como si dijera: soy virgen consagrada a Dios y no quiero abandonar a este Esposo, porque creo que no lo quiere él, tan celoso de Israel, tan severo con quien lo ha traicionado, tan insistente en su misericordiosa llamada a la reconciliación.

6. María es consciente de la infidelidad de su pueblo y quiere ser una esposa fiel al Esposo divino, tan amado. Y el Ángel le anuncia el cumplimiento en ella de la nueva alianza de Dios con la humanidad en una dimensión insospechada, como maternidad virginal en la obra del Espíritu Santo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (*Lc* 1, 35). La Virgen de Nazaret, por obra del Espíritu Santo, se convierte de modo virginal en la madre del Hijo de Dios. El misterio de la Encarnación comprende en su ámbito esta maternidad de María, realizada divinamente por obra del Espíritu Santo. Ése es, por tanto, el momento del inicio de la nueva alianza, en la que Cristo, Esposo divino, une a sí a la humanidad, llamada a ser su Iglesia como pueblo universal de la nueva alianza.

7. Ya en ese momento de la Encarnación, María como Virgen-Madre se convierte en figura de la Iglesia en su carácter, a la vez, virginal y materno. «Pues en el misterio de la Iglesia explica el concilio Vaticano II, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la Santísima Virgen, presentándose de forma eminente y singular como modelo, tanto de la virgen como de la madre» (Lumen gentium, 63). Con mucha razón el mensajero enviado por Dios saluda a María, desde el primer momento, con la palabra *Xaire* (que quiere decir «alégrate». En este saludo resuena el eco de muchas palabras proféticas del Antiguo Testamento: «¡Exulta sin freno, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey: justo él y victorioso» (*Za* 9, 9). «¡Lanza gritos de gozo, hija de Sión...

Alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén! ¡El Señor, rey de Israel, está en medio de ti!... ¡No tengas miedo, Sión!... Un poderoso salvador... te renueva por su amor; danza por ti con gritos

de júbilo» (*So* 3, 14-17). «No temas, suelo, jubila y regocíjate, porque el Señor hace grandezas... ¡Hijos de Sión, jubilad, alegraos en el Señor, vuestro Dios!» (*Jl* 2, 21. 23).

María y la Iglesia son, pues, el término de la realización de estas profecías, en el umbral del Nuevo Testamento. Es más, se puede decir que en este umbral se encuentra la Iglesia en María, y María en la Iglesia y como Iglesia. Es una de las obras maravillosas de Dios, que son objeto de nuestra fe.

(18) La Iglesia, presentada como Esposa por los Evangelios *Miércoles 11 de diciembre de 1991*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 3, versículos 27-30)

1. «Porque tu esposo es tu Hacedor, el Señor de los ejércitos; tu Redentor es el Santo de Israel» (*Is* 54, 5). Una vez más citamos estas palabras de Isaías, para recordar que los profetas del Antiguo Testamento veían en Dios al Esposo del pueblo elegido. Israel era presentado como una esposa, a menudo infiel a causa de sus pecados, especialmente por las caídas en la idolatría. Con todo, el Señor de los ejércitos permanecía en su fidelidad hacia el pueblo elegido. Permanecía como «el Redentor, el Santo de Israel».

En el terreno preparado por los profetas, el Nuevo Testamento presenta a Jesucristo como Esposo para el nuevo pueblo de Dios: él es «el Redentor, el Santo de Israel» previsto y anunciado desde antes; en él, el Cristo-Esposo, se han cumplido las profecías.

2. El primero que presenta a Jesús a esta luz es Juan Bautista en su predicación a la orilla del Jordán: «Yo no soy el Cristo dice a los que le escuchan, sino que he sido enviado delante de él. *El que tiene a la esposa es el esposo*; pero el amigo del esposo, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del esposo» (*Jn* 3, 28-29). Como se ve, la tradición nupcial del Antiguo Testamento se manifiesta en la conciencia que este austero mensajero del Señor tiene de su misión con respecto a la identidad de Cristo. Él sabe quién es y «qué cosa le ha dado el cielo». Todo su servicio en medio del pueblo se dirige hacia el Esposo que ha de venir. Juan se presenta a sí mismo como «el amigo del esposo», y confiesa que su alegría más grande estriba en el hecho de que le ha sido concedido escuchar su voz. Por esta alegría está dispuesto a aceptar su propia «disminución», es decir, a dejar su lugar a aquel que ha de manifestarse, que es mayor que él, y por el cual está dispuesto a dar la vida, pues sabe que, según el designio divino de la salvación, ahora debe «crecer» el Esposo, «el Santo de Israel»: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (*Jn* 3, 30).

3. Jesús de Nazaret es, pues, introducido en medio de su pueblo como el Esposo que había sido anunciado por los profetas. Lo confirma él mismo cuando, a la pregunta de los discípulos de Juan: «¿Por qué... tus discípulos no ayunan?» (*Mc* 2, 18), responde: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el esposo está con ellos? Mientras tengan consigo al esposo no pueden ayunar. Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces ayunarán, en aquel día» (*Mc* 2, 19-20). Con esta respuesta, Jesús da a entender que el anuncio de los profetas sobre el Dios-Esposo, sobre «el Redentor, el Santo de Israel», encuentra en él mismo su cumplimiento. Él revela su conciencia del hecho de ser Esposo entre sus discípulos, aunque al final «les será arrebatado». Es una conciencia de mesianidad y de la cruz en la que realizará su sacrificio en obediencia al Padre, como anunciaron los profetas (cf. *Is* 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12).

4. Lo que expresan la declaración de Juan a orillas del Jordán y la respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos del Bautista, a saber, que ya ha llegado el Esposo anunciado por los profetas, encuentra confirmación también *en las parábolas*, en las que la expresión del motivo nupcial es indirecta, pero bastante transparente. Jesús dice que «el reino de los cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo» (*Mt* 22, 2). Todo el conjunto de la parábola da a entender que Jesús habla de sí mismo, pero lo hace en tercera persona, cosa frecuente en las parábolas. En el contexto de la parábola del rey que invita al banquete de bodas de su hijo, Jesús, con la analogía del banquete nupcial, quiere poner de relieve la verdad acerca del reino de Dios, que él mismo trae al mundo, y las invitaciones de Dios al banquete del Esposo, o se la aceptación del mensaje de Cristo

en la comunión del nuevo pueblo, que la parábola presenta como convocado a las bodas. Pero añade la referencia a los rechazos de la invitación, que Jesús tiene ante sus ojos en la realidad de muchos de sus oyentes. También añade, para todos los invitados de su tiempo y de todos los tiempos, la necesidad de una actitud digna de la vocación recibida, simbolizada por el «vestido nupcial» que deben llevar quienes quieran participar del banquete, hasta el punto de que quien no lo tenga será rechazado por el rey, es decir, por Dios Padre que llama a la fiesta de su Hijo en la Iglesia.

5. Al parecer, en el mundo de Israel, con ocasión de los grandes banquetes, se ponían a disposición de los convidados, en el atrio de la casa del banquete, los vestidos que se habían de llevar. Eso explicaría aún mejor el significado de ese detalle de la parábola de Jesús: la responsabilidad no sólo de quien rechaza la invitación, sino también de los que pretenden participar sin respetar las condiciones exigidas para ser dignos. Lo mismo se ha de decir de quien se considerase o se declarase seguidor de Cristo y miembro de la Iglesia, sin llevar el «vestido nupcial» de la gracia, que engendra la fe viva, la esperanza y la caridad. Es verdad que este «vestido» interior, más que exterior es dado por Dios mismo, autor de la gracia y de todo bien del alma. Pero la parábola subraya la responsabilidad de cada invitado, cualquiera que sea su procedencia, con respecto al sí que debe dar al Señor que lo llama y con respecto a la aceptación de su ley, la respuesta total a las exigencias de la vocación cristiana y la participación cada vez más plena en la vida de la Iglesia.

6. También en la parábola de las diez vírgenes «que, con su lámpara en la mano, salieron al encuentro del esposo» (*Mt* 25, 1), se encuentra la analogía nupcial usada por Jesús para dar a entender su pensamiento sobre el reino de Dios y la Iglesia, en la que ese reino se hace realidad. En esa misma parábola se puede apreciar también la insistencia en la necesidad de la disposición interior, sin la que no se puede participar en el banquete de bodas. Mediante esa parábola Jesús nos llama a la prontitud, a la vigilancia y al esfuerzo fervoroso en la espera del Esposo. Sólo cinco de las diez vírgenes se habían cuidado de que sus lámparas estuviesen encendidas a la llegada del Esposo. A las otras, por imprevisión, les faltó el aceite. «Llegó el esposo, y las que estaban preparadas entraron con él al banquete de boda, y se cerró la puerta» (*Mt* 25, 10). Es una alusión delicada, pero muy clara, a la suerte de quien no tiene la disposición interior adecuada para el encuentro con Dios y, por tanto, carece de fervor y de perseverancia en la espera. Esa alusión, por consiguiente, se refiere al peligro de que le cierren la puerta en el rostro. Una vez más encontramos la llamada al sentido de responsabilidad frente a la vocación cristiana.

7. Volviendo de la parábola a la narración evangélica de los hechos, debemos recordar el banquete de bodas que tuvo lugar en Caná de Galilea (cf. *Jn* 2, 1-11). Según el evangelista Juan, en esa circunstancia Jesús hizo su primer milagro, es decir, el primer signo para demostrar su misión mesiánica. Es lícito interpretar ese gesto como un modo de dar a entender, indirectamente, que el Esposo anunciado por los profetas estaba ya presente en medio de su pueblo, Israel. Todo el contexto de la ceremonia nupcial toma en este caso un significado especial. En particular, notemos que Jesús realiza su primer «signo» a petición de su Madre. Conviene recordar aquí lo que hemos dicho en la catequesis anterior: María es el inicio y la figura de la Iglesia-Esposa de la Nueva Alianza.

Concluyamos con aquellas palabras finales de la página de san Juan: «Así, en Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus señales. Y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos» (*Jn* 2, 11). En ese «*así*» se afirma que el Esposo está ya actuando. Y junto a él comienza a dibujarse la figura de la Esposa de la nueva Alianza, la Iglesia presente en María y en los discípulos en el banquete nupcial.

(19) La Iglesia, descrita por san Pablo como Esposa *Miércoles 18 de diciembre de 1991*

(Lectura: carta de san Pablo a los Efesios, capítulo 5)

1. En su carta a los Efesios escribe san Pablo: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (*Ef* 5, 25). Como se ve, san Pablo utiliza la analogía del amor nupcial, heredada de los profetas de la antigua alianza, que recogió en su predicación Juan Bautista y que Jesús también usó, como atestiguan los evangelios. Juan Bautista y los evangelios presentan a Cristo como Esposo: lo hemos visto en la catequesis anterior. Esposo del nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia. En boca de Jesús y de su Precursor, la analogía recibida de la antigua alianza servía para anunciar que había llegado el tiempo de su realización. Los acontecimientos pascuales le confirieron su pleno significado. Precisamente con referencia a esos eventos, el Apóstol puede escribir en la carta a los Efesios que «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella». En estas palabras resuena un eco de los profetas, que en la antigua Alianza habían usado esta analogía para hablar del amor nupcial de Dios hacia el pueblo elegido, Israel. Se encuentra en ellas, al menos de forma implícita, una referencia a la aplicación que Jesús había hecho a sí mismo, presentándose como Esposo, tal como lo debieron decir los Apóstoles a las primeras comunidades, en las que nacieron los evangelios. Asimismo, se descubre allí una profundización de la dimensión salvífica del amor de Cristo Jesús, que es al mismo tiempo *nupcial* y *redentor*: «Cristo se entregó a sí mismo por la Iglesia», recuerda el Apóstol.

2. Eso resulta aún más evidente si se considera que la carta a los Efesios coloca el amor nupcial de Cristo hacia la Iglesia en relación directa con el sacramento que une como esposos a un hombre y una mujer, consagrando su amor. En efecto, leemos: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra (alusión al bautismo), y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga, ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (*Ef* 5, 25-27). Un poco más adelante, el Apóstol mismo subraya el gran misterio de la unión nupcial, porque la pone en relación con Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5, 32). Sus palabras, en su esencia, quieren significar que en el matrimonio y en el amor nupcial cristiano se refleja el amor nupcial del Redentor hacia la Iglesia: amor redentor, preñado de poder salvífico, operante en el misterio de la gracia con la que Cristo hace a los miembros de su Cuerpo partícipes de la vida nueva.

3. Por este motivo, al desarrollar su idea, el Apóstol recurre al pasaje del Génesis que, hablando de la unión del hombre y la mujer, dice: «los dos se harán una sola carne» (*Ef*5, 31; *Gn* 2, 24). Inspirándose en esta afirmación, el Apóstol escribe: «Así deben amar los maridos a sus mujeres *como a sus propios cuerpos.* El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, *lo mismo que Cristo a la Iglesia*» (*Ef* 5, 28-29).

Se puede decir que en el pensamiento de Pablo el amor nupcial entra en una ley de igualdad, que el hombre y la mujer realizan en Jesucristo (cf. *1 Cor* 7, 4). Con todo, cuando el Apóstol constata: «El marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo» (*Ef* 5, 23), queda superada la igualdad, la paridad interhumana, porque en el amor hay un orden. El amor del marido hacia la mujer es participación del amor de Cristo hacia la Iglesia. Ahora bien, Cristo, Esposo de la Iglesia, ha sido el primero en el amor, porque ha realizado la salvación (cf. *Rm* 5, 6; *1 Jn* 4, 19). Así, pues, él es al mismo tiempo «Cabeza» de la Iglesia, su «Cuerpo», que él salva, alimenta y cuida con amor inefable.

Esta relación entre Cabeza y Cuerpo no anula la reciprocidad nupcial, sino que la refuerza.

Precisamente la precedencia del Redentor con respecto a los redimidos (y, por tanto, con respecto a la Iglesia) es lo que hace posible esa reciprocidad nupcial, en virtud de la gracia que Cristo mismo concede. Ésta es la esencia del misterio de la Iglesia como Esposa de Cristo-Redentor, verdad repetidamente testimoniada y enseñada por san Pablo.

4. El Apóstol no es un testigo lejano o desinteresado, como si hablase o escribiese de forma académica o notarial. En sus cartas se muestra profundamente comprometido en la tarea de inculcar esta verdad. Como escribe a los Corintios: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (*2 Cor* 11, 2). En este texto, Pablo se presenta a sí mismo como el amigo del Esposo, cuya gran preocupación consiste en favorecer la fidelidad perfecta de la esposa a la unión conyugal. En efecto, prosigue: «Temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo» (*2 Co* 11, 3).

Ése es el celo del Apóstol.

5. También en la primera carta a los Corintios leemos la misma verdad de la carta a los Efesios y de la segunda carta a los mismos Corintios, que hemos citado más arriba. Escribe el Apóstol: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Y ¿había de tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de prostituta? ¡De ningún modo!» (*1 Co* 6, 15).

También aquí es fácil advertir casi un eco de los profetas de la antigua Alianza, que acusaban al pueblo de prostitución, especialmente por sus caídas en la idolatría. Los profetas hablaban de «prostitución» en sentido metafórico, para echar en cara cualquier culpa grave de infidelidad a la ley de Dios. San Pablo, en cambio, habla efectivamente de relaciones sexuales con prostitutas y las declara totalmente incompatibles con un auténtico cristiano. No es posible tomar los miembros de Cristo y hacerlos miembros de una prostituta. Pablo precisa, luego, un punto importante: mientras la relación de un hombre con una prostituta se realiza sólo a nivel de la carne y, por ello, provoca un divorcio entre carne y espíritu, la unión con Cristo se lleva a cabo al nivel del espíritu y corresponde, por consiguiente a todas las exigencias del amor auténtico: «¿O no sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho: Los dos se harán una sola carne. Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él» (*1 Co* 6, 16-17). Como se ve, la analogía usada por los profetas para condenar con tanta pasión la profanación, la traición y el amor nupcial de Israel con su Dios, sirve aquí al Apóstol para poner de relieve la unión con Cristo, que es la esencia de la nueva Alianza, y para precisar las exigencias que implica para la conducta cristiana: «Quien se une al Señor, forma con él un solo espíritu».

6. Era necesaria la «experiencia» de la Pascua de Cristo; era necesaria la «experiencia» de Pentecostés, para atribuir ese significado a la analogía del amor nupcial, heredada de los profetas. Pablo conocía esa doble experiencia de la comunidad primitiva, que había recibido de los discípulos no sólo la instrucción, sino también la comunicación viva de ese misterio. Él había recibido y profundizado esa experiencia, y ahora, a su vez, se hacía apóstol de la misma con los fieles de Corinto, de Éfeso y de todas las Iglesias a las que escribía. Era una traducción sublime de su experiencia del carácter esponsal de la relación entre Cristo y la Iglesia: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os

pertenecéis?» (*1 Co* 6, 19).

7. Concluyamos también nosotros con esta constatación de fe, que nos hace desear esa hermosa experiencia: la Iglesia es la Esposa de Cristo. Como esposa, pertenece a él en virtud del Espíritu Santo que, sacando «de los manantiales de la salvación» (*Is* 12, 3), santifica a la Iglesia y le permite responder con amor al amor.

(20) Dimensión histórica y proyección escatológica de la unión nupcial de la Iglesia con Cristo
Miércoles 8 de enero de 1992

(Lectura: Apocalipsis, capítulo 19, versículos 6-8)

1. El apóstol Pablo nos dijo que «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (*Ef* 5, 25). Esta verdad fundamental de la eclesiología paulina, que se refiere al misterio del amor nupcial del Redentor hacia su Iglesia, queda recogida y confirmada en el Apocalipsis, en el que Juan habla de le esposa del Cordero: «Ven, que te voy a enseñar a la novia, a la esposa del Cordero» (*Ap* 21, 9). El autor ya anticipó la descripción de los preparativos: «Han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura el lino son las buenas acciones de los santos... Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero» (*Ap* 19, 7-9). Así, pues, la imagen de las bodas y del banquete nupcial se repite también en este libro de carácter escatológico, en el que la Iglesia aparece representada en su forma celeste. Pero se trata de la misma Iglesia de la que habló Jesús al presentarse como su Esposo; de la que habló el apóstol Pablo, al recordar la oblación del Cristo-Esposo por ella; y de la que habla ahora Juan como esposa por la que se inmoló al Cordero-Cristo. La tierra y el cielo, el tiempo y la eternidad se funden en esta visión trascendente de la relación entre Cristo y la Iglesia.

2. El autor del Apocalipsis describe a la Iglesia-esposa, ante todo, en una fase descendente: como un don de lo alto. La esposa del Cordero (cf. *Ap* 21, 9) se presenta como «la ciudad santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, y tenía la gloria de Dios» (*Ap* 21, 10-11), y como «la nueva Jerusalén...engalanada como una esposa ataviada para su esposo» (*Ap* 21, 2). Si en la carta a los Efesios Pablo presenta a Cristo como Redentor que otorga los dones a la Iglesia-esposa, en el Apocalipsis Juan asegura que la misma Iglesia-esposa, la esposa del Cordero, recibe de él, como de su fuente, la santidad y la participación en la gloria de Dios.

En el Apocalipsis predomina, por tanto, el aspecto descendente del misterio de la Iglesia: el don de lo alto, que no sólo se manifiesta en su origen pascual y pentecostal, sino también en toda la peregrinación terrestre bajo el régimen de la fe. También Israel, el pueblo de la antigua Alianza, peregrinaba, y su principal pecado consistió en traicionar esa fe, es decir, en una infidelidad al Dios que lo había elegido y amado como a una esposa. Para la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, el compromiso de fidelidad es aún más fuerte y dura hasta el último día.

Como leemos en el concilio Vaticano II, «(La Iglesia) es igualmente virgen, que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo, y a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera» (Lumen gentium, 64). La fe es el presupuesto fundamental del amor nupcial con el que la Iglesia prosigue la peregrinación comenzada por la Virgen María.

3. También el apóstol Pedro, que cerca de Cesarea de Filipo había profesado con respecto a Cristo una fe rebosante de amor, escribió en la primera carta a sus discípulos: «Vosotros lo amáis (Cristo) sin haberle visto; creéis en él, aunque de momento no le veáis» (*1 P* 1, 8).

Según el Apóstol, la fe en Cristo no consiste sólo en aceptar su verdad; es preciso también referirse a su Persona, acogiéndola y amándola. En este sentido, de la fe deriva la fidelidad, y la fidelidad es la prueba del amor. En efecto, se trata de un amor que es suscitado por Cristo y que, a través de él, alcanza a Dios para amarlo «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas», como

dice el primero y el mayor de los mandamientos de la Ley antigua (cf. *Dt* 6, 5), confirmado y corroborado por Jesús mismo (cf., por ejemplo, *Mc* 12, 28-30).

4. En virtud de este amor, aprendido de Cristo y los Apóstoles, la Iglesia es la esposa «que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo» (Lumen gentium, 64). Guiada por el Espíritu Santo y movida por el poder que de él recibe, la Iglesia no puede separarse de su Esposo. No puede caer en la infidelidad. Jesucristo mismo, al dar a la Iglesia su Espíritu estableció ese vínculo indisoluble. No podemos menos de notar aquí, con el Concilio, que esa imagen de la Iglesia unida indisolublemente a Cristo, su Esposo, encuentra una expresión particular en las personas vinculadas a él por los santos votos, es decir, en los religiosos y religiosas, y en general en las almas consagradas. Por ello ocupan un lugar esencial en la vida de la Iglesia (cf. Lumen gentium, 44).

5. Ahora bien, la Iglesia es una sociedad que encierra en su seno también a pecadores. El Concilio, plenamente consciente de esa verdad, escribe: «La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (Lumen gentium, 8). Dado que la Iglesia trata de vivir en la verdad, vive sin duda en la verdad de la Redención obrada por Cristo, pero vive también con la conciencia de que sus hijos son pecadores. Y, efectivamente, en medio de las tentaciones y tribulaciones de su camino histórico, «se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne, antes, al contrario, persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue aquella luz que no conoce ocaso» (Lumen gentium, 9). De este modo, la imagen que el Apocalipsis nos ofrece de la ciudad santa, que desciende del cielo, se realiza constantemente en la Iglesia como imagen de un pueblo en camino.

6. Pero, por este camino la Iglesia avanza hacia la meta escatológica, hacia la plena realización de las bodas con el Cristo descrito por el Apocalipsis, hacia la fase final de su historia. Como leemos en la constitución conciliar Lumen gentium «mientras la Iglesia camina (*peregrinatur*) en esta tierra lejos del Señor (cf. *2 Co* 5, 6), se considera como en destierro, buscando y saboreando las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, donde la vida de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios hasta que aparezca *con su Esposo* en la gloria (cf. *Col* 3, 14)» (Lumen gentium, 6).

La peregrinación de la Iglesia en la tierra es, pues, un camino lleno de esperanza, que encuentra una expresión sintética en las palabras del Apocalipsis: «El Espíritu y la esposa dicen: "¡Ven!"» (22, 17). Este texto confirma, al parecer, en la última página del Nuevo Testamento, que la Iglesia es la esposa de Cristo.

7. A esta luz entendemos mejor lo que escribe el Concilio: «La Iglesia "va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios" (cf. san Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 52, 2: *PL* 41, 614), anunciando la cruz del Señor hasta que venga (cf. *1 Co* 11, 26).

Está fortalecida, con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos» (Lumen gentium, 8).

En este sentido, «el Espíritu y la esposa dicen: "¡Ven!"».

TERCERA PARTE:

LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA

A) LA IGLESIA MISTERIO DE COMUNIÓN
B) LA IGLESIA COMUNIDAD SACERDOTAL Y SACRAMENTAL
C) LA IGLESIA COMUNIDAD PROFÉTICA
D) LA IGLESIA, COMUNIDAD JERÁRQUICA

1. LOS OBISPOS, SUCESORES DE LOS APÓSTOLES
2. EL PAPA SUCESOR DE SAN PEDRO
3. LOS SACERDOTES
4. LOS LAICOS
5. LA VIDA CONSAGRADA

A) LA IGLESIA MISTERIO DE COMUNIÓN

(21) La Iglesia, misterio de comunión fundada en el amor *Miércoles 15 de enero de 1992*

1. Quiero comenzar también esta catequesis con un hermoso texto de la carta a los Efesios, que dice: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo... Nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo... en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad... de hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (*Ef* 1, 3-10). San Pablo, con vuelo de águila, con un profundo sentido del misterio de la Iglesia, se eleva a la contemplación del designio eterno de Dios, que quiere reunirlo todo en Cristo como Cabeza.

Los hombres, elegidos desde la eternidad por el Padre en el Hijo amado, encuentran en Cristo el camino para alcanzar su fin de hijos adoptivos. Se unen a él convirtiéndose en su Cuerpo.

Por él suben al Padre, como una sola realidad, junto con las cosas de la tierra y del cielo.

Este designio divino halla su realización histórica cuando Jesús instituye la Iglesia, que primero anuncia (cf. *Mt* 16, 18) y luego funda con el sacrificio de su sangre y el mandato dado a los Apóstoles de apacentar su rebano. Es un hecho histórico y, al mismo tiempo, un misterio de comunión con Cristo. El apóstol no se limita a contemplar ese misterio; se siente impulsado a traducir esa verdad contemplada en un cántico de bendición: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo...».

2. Para la realización de esta comunión de los hombres en Cristo, querida desde la eternidad por Dios, reviste una importancia esencial el mandamiento que Jesús mismos define «el mandamiento mío» (*Jn* 15, 12). Lo llama «un mandamiento nuevo»: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros» (*Jn* 13, 34). «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (*Jn* 15, 12).

El mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a sí mismo, tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. Pero Jesús lo sintetiza, lo formula con palabras lapidarias y le da un significado nuevo, como signo de que sus discípulos le pertenecen. «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros» (*Jn* 13, 35).

Cristo mismo es el modelo vivo y constituye la medida de ese amor, del que habla en su mandamiento: «Como yo os he amado», dice. Más aún, se presenta la fuente de ese amor, como «la vid», que fructifica con ese amor en sus discípulos, que son sus «sarmientos»: «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada» (*Jn* 15, 5). De allí la observación: «Permaneced en mi amor» (*Jn* 15, 9). La comunidad de los discípulos, enraizada en ese amor con que Cristo mismo los ha amado, es la Iglesia, Cuerpo de Cristo, única vid, de la que somos sarmientos. Es la Iglesia-comunión, la Iglesia-comunidad de amor, la Iglesia-misterio de amor.

3. Los miembros de esta comunidad aman a Cristo y, en él, se aman recíprocamente. Pero se trata de un amor que, derivando de aquel con que Jesús mismo los ha amado, se remonta a la fuente del amor de Cristo hombre-Dios, a saber, la comunión trinitaria. De esa comunión recibe toda su

naturaleza, su característica sobrenatural, y a ella tiende como a su propia realización definitiva. Este misterio de comunión trinitaria, cristológica y eclesial, aflora en el texto de san Juan que reproduce la oración sacerdotal del Redentor en la última Cena. Esa tarde, Jesús dijo al Padre: «No ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, *para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti*, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (*Jn* 17, 20-21). «Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí» (*Jn* 17, 23).

4. En esa oración final, Jesús trazaba el cuadro completo de las relaciones interhumanas y eclesiales, que tenían su origen en él y en la Trinidad, y proponía a los discípulos, y a todos nosotros, el modelo supremo de esa «communio» que debe llegar a ser la Iglesia en virtud de su origen divino; él mismo, en su íntima comunión con el Padre en la vida trinitaria. Jesús en su mismo amor hacia nosotros mostraba la medida del mandamiento que dejaba a los discípulos, como había dicho en otra ocasión: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (*Mt* 5, 48). Lo había dicho en el sermón de la montaña, cuando recomendó amar a los enemigos: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (*Mt* 5, 44-45). En otras muchas ocasiones, y especialmente durante su pasión, Jesús confirmó que este amor perfecto del Padre era también su amor: el amor con que él mismo había amado a los suyos hasta el extremo.

5. Este amor que Jesús enseña a sus seguidores, como reproducción de su mismo amor, en la oración sacerdotal se refiere claramente al modelo de la Trinidad. «Que ellos también sean uno en nosotros», dice Jesús, «para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (*Jn* 17, 26). Subraya que éste es el amor con que «me has amado antes de la creación del mundo» (*Jn* 17, 24).

Y precisamente este amor, en el que se funda y edifica la Iglesia como «communio» de los creyentes en Cristo, es la condición de su misión salvífica: que sean uno como nosotros pide al Padre, para que «el mundo conozca que tú me has enviado» (*Jn* 17, 23). Es la esencia del apostolado de la Iglesia: difundir y hacer aceptable, creíble, la verdad del amor de Cristo y de Dios, atestiguado, hecho visible y practicado por ella. La expresión sacramental de este amor es la Eucaristía. En la Eucaristía la Iglesia, en cierto sentido, renace y se renueva continuamente como la «communio» que Cristo trajo al mundo, realizando así el designio eterno del Padre (cf. *Ef* 1, 3-10). De manera especial en la Eucaristía y por la Eucaristía la Iglesia encierra en sí el germen de la unión definitiva en Cristo de todo lo que existe en los cielos y de todo lo que existe en la tierra, tal como dijo Pablo (cf. *Ef* 1, 10): una comunión realmente universal y eterna.

(22) El primer germen de la comunión eclesial *Miércoles 29 de enero de 1992*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 1)

1. Leemos en los Hechos de los Apóstoles que los discípulos «entonces (es decir, después de la ascensión de Cristo resucitado a los cielos) se volvieron a Jerusalén... Y cuando llegaron subieron a la estancia superior, donde vivían, Pedro, Juan, Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo, Simón el Zelotes y Judas de Santiago. Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (*Hch* 1, 12-14). Esta es la primera imagen de aquella comunidad, «communio ecclesialis», que los Hechos como se puede comprobar nos describen con bastante detalle.

2. Era una comunidad reunida por voluntad del mismo Jesús que, poco antes de volver al Padre, había ordenado a sus discípulos que permanecieran unidos en espera del gran acontecimiento que les había anunciado: «Voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Por vuestra parte, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto» (*Lc* 24, 49).

El evangelista Lucas, autor también de los Hechos de los Apóstoles, nos introduce en esa primera comunidad de la Iglesia en Jerusalén, recordándonos la recomendación de Jesús mismo: «mientras estaba comiendo con ellos, les mandó que no se ausentasen de Jerusalén, sino que aguardasen la Promesa del Padre, «que oísteis de mí: Que Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días» (*Hch* 1, 4).

3. Esos textos nos dan a entender que esa primera comunidad de la Iglesia, que debía manifestarse a la luz del sol el día de Pentecostés con la venida del Espíritu Santo, se había formado por orden de Jesús mismo, que le había dado, por así decir, su propia «forma». El último de esos textos nos presenta un detalle que merece nuestra atención: Jesús dio esa indicación «mientras estaba comiendo con ellos» (*Hch* 1, 4). Una vez vuelto al Padre, la Eucaristía se convertirá para siempre en la expresión de la comunión de la Iglesia en la que Cristo se halla sacramentalmente presente. En esa cena de Jerusalén Jesús estaba presente visiblemente con su cuerpo resucitado, y celebraba con sus amigos la fiesta del Esposo que volvía para estar con ellos por algún tiempo.

4. Después de la ascensión de Cristo, la pequeña comunidad continuaba su vida. Hemos leído ante todo que «todos ellos (los Apóstoles) perseveraban en la oración, con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (*Hch* 1, 14). La primera imagen de la Iglesia nos la presenta como una comunidad que perseveraba en la oración. Todos oraban para invocar el don del Espíritu Santo, que les había prometido Cristo antes de su pasión y, de nuevo, antes de su ascensión al cielo.

La *oración,* la oración en común, es la característica fundamental de esa «comunión» en los comienzos de la Iglesia, y así seguirá siendo siempre. Lo demuestra en todos los siglos también hoy la oración en común, especialmente en su forma litúrgica, en nuestras iglesias, en las comunidades religiosas y, quiera Dios concedernos cada vez más esta gracia, en las familias cristianas.

El autor de los Hechos de los Apóstoles pone de relieve *la perseverancia* de esa oración: una oración constante, regular, bien distribuida y comunitaria. Se trata de otra característica de la comunidad eclesial, heredera de la comunidad primitiva, que es modelo para todas las generaciones futuras.

5. San Lucas subraya también la «unanimidad» de esa oración (*homothymadon*). Esta palabra contribuye a destacar el significado comunitario de la oración. La oración de la comunidad primitiva, como sucederá siempre en la Iglesia, expresa y está al servicio de la «comunión» espiritual y, al mismo tiempo, la crea, profundiza y consolida. En esta comunión de oración se superan las diferencias y las divisiones originadas por otros factores materiales y espirituales: la oración produce la unidad espiritual de la comunidad.

6. Otro detalle que destaca Lucas es el hecho de que los Apóstoles perseveraban en la oración «en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos». En este caso, se les aplica la palabra hermanos a los primos, que pertenecían a la familia de Jesús, y a los que los evangelios aluden en varios momentos de la vida de Jesús. Los evangelios hablan también de varias mujeres que se hallaban presentes y participaban activamente en la acción evangelizadora del Mesías. El mismo Lucas nos lo atestigua en su evangelio: «Le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes» (*Lc* 8, 1-3). En los Hechos describe, asimismo, cómo se mantuvo esa situación evangélica durante los comienzos de la comunidad eclesial. Esas mujeres generosas se reunían en oración con los Apóstoles. El día de Pentecostés debían recibir el Espíritu Santo junto con ellos. Ya en esos días se vivía en la comunidad eclesial lo que diría luego el apóstol san Pablo: «Ya no hay... ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3, 28).

Ya por aquellos días la Iglesia se manifestaba como el germen de la nueva humanidad, llamada en su totalidad a la comunión con Cristo.

7. San Lucas pone de relieve la presencia de María, la Madre de Jesús, en aquella primera comunidad (cf. *Hch* 1, 14). Ya se sabe que María no había participado directamente en la actividad pública de Jesús. Pero el evangelio de Juan nos asegura que se hallaba presente en dos momentos decisivos: en Caná de Galilea, cuando, gracias también a su intervención, Jesús comenzó sus «signos» mesiánicos, y en el Calvario. A su vez, Lucas, que en su evangelio destacó la importancia de María ante todo en la anunciación, en la visitación, en el nacimiento, en la presentación en el templo y en el período de la vida oculta de Jesús en Nazaret, ahora, en los Hechos, nos la muestra como la mujer que, después de haber dado la vida humana al Hijo de Dios, está también presente en el nacimiento de la Iglesia, a través de la oración, el silencio, la comunión y la espera confiada.

8. El concilio Vaticano II, recogiendo esa tradición bimilenaria iniciada por Lucas y Juan, en el último capítulo de la constitución sobre la Iglesia (Lumen gentium, VIII) destacó la particular importancia de la Madre de Cristo en la economía de la salvación, que se hace realidad en la Iglesia. María es la figura de la Iglesia (*typus Ecclesiae*), principalmente cuando se trata de la unión con Cristo. Y esa unión es la fuente de la «communio ecclesialis», como hemos visto en las catequesis anteriores. Por ello, María está al lado de Cristo en la raíz de esta comunión.

Es preciso notar también que la presencia de la Madre de Cristo en la comunidad apostólica, el día de Pentecostés, fue preparada de modo particular a los pies de la cruz en el Gólgota, donde Jesús dio la vida «para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (*Jn* 11, 52). El día de Pentecostés este «reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» comienza a realizarse mediante la acción del Espíritu Santo. María que Jesús entregó como Madre al discípulo que amaba

y, mediante él, a la comunidad apostólica de toda la Iglesia está presente «en la estancia superior» (*Hch* 1, 13), para lograr y estar al servicio de la consolidación de la «communio» que, por voluntad de Cristo, debe ser la Iglesia.

9. Eso vale para todos los tiempos, incluido el presente, en el que sentimos particularmente viva la necesidad de recurrir a la mujer que es tipo y Madre de la unidad de la Iglesia, como nos recomienda el Concilio, en un texto que resume la tradición y la doctrina cristiana, y con el que queremos concluir esta catequesis. Leemos en él: «Ofrezcan todos los fieles súplicas apremiantes a la Madre de Dios y Madre de los hombres para que ella, que ayudó con sus oraciones a la Iglesia naciente, también ahora, ensalzada en el cielo por encima de todos los ángeles y bienaventurados, interceda en la comunión de todos los santos ante su Hijo hasta que todas las familias de los pueblos, tanto los que se honran con el título de cristianos como los que todavía desconocen a su Salvador, lleguen a reunirse felizmente, en paz y concordia, en un solo pueblo de Dios, para gloria de la santísima e indivisible Trinidad» (Lumen gentium, 69).

(23) La Iglesia-comunión en el período que siguió a Pentecostés *Miércoles 5 de febrero de 1992*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 2, versículos 44-47)

1. Los primeros rasgos de la comunidad que se iba convertir en la Iglesia se encuentran ya antes de Pentecostés. La «communio ecclesialis» se formó siguiendo las recomendaciones hechas directamente por Jesús, antes de su ascensión al cielo, en espera de la venida del Paráclito. Aquella comunidad ya poseía los elementos fundamentales que, después de la venida del Espíritu Santo, se consolidaron aún más y cobraron relieve. Los Hechos de los Apóstoles nos dicen: «Acudían asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (*Hch* 2, 4) y también: «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma» (*Hch* 4, 32). Estas últimas palabras expresan, tal vez, de modo más claro y más concreto el contenido de la *koinonia*, o comunión eclesial. La enseñanza de los Apóstoles, la oración en común -también en el templo de Jerusalén (cf. *Hch* 2, 46)- contribuían a esa unidad interior de los discípulos de Cristo: «un solo corazón y una sola alma».

2. Con vistas a esa unidad, un momento muy importante era la oración, alma de la comunión, de manera especial en las situaciones difíciles. Así, leemos que Pedro y Juan, después de haber sido puestos en libertad por el Sanedrín, «vinieron a los suyos y les contaron todo lo que les habían dicho los sumos sacerdotes y ancianos. Al oírlo, todos a una elevaron su voz a Dios y dijeron: "Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos"...» (*Hch* 4, 23-24). «Acabada su oración, retembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la palabra de Dios con valentía» (*Hch* 4, 31). El Consolador, como se ve, respondía también de modo inmediato a la oración de la comunidad apostólica. Era casi un coronamiento constante de Pentecostés.

Dicen también los Hechos: «Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» (*Hch* 2, 46). Aunque también en ese tiempo el templo de Jerusalén era el lugar de oración, celebraban la Eucaristía «por las casas», uniéndola a una alegre comida en común.

El sentido de la comunión era tan intenso que impulsaba a cada uno a poner sus propios bienes materiales al servicio de las necesidades de todos: «Nadie consideraba como propiedad suya lo que le pertenecía, sino que todo era común entre ellos». Eso no significa que tuviesen como principio el rechazo de la propiedad personal (privada); sólo indica una gran sensibilidad fraterna frente a las necesidades de los demás, como lo demuestran las palabras de Pedro en el incidente con Ananías y Safira (cf. *Hch* 5, 4).

Lo que se deduce claramente de los Hechos, y de otras fuentes neotestamentarias, es que la Iglesia primitiva era una comunidad que impulsaba a sus miembros a compartir unos con otros los bienes de que disponían, especialmente en favor de los más pobres.

3. Eso vale aún más con respecto al tesoro de verdad recibido y poseído. Se trata de bienes espirituales que debían compartir, es decir, comunicar, difundir, predicar, como enseñan los Apóstoles con el testimonio de su palabra y ejemplo: «No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído» (*Hch* 4, 20). Por eso hablan, y el Señor confirma su testimonio.

En efecto, «por mano de los Apóstoles se realizaban muchas señales y prodigios en el pueblo» (*Hch*

5, 12).

El apóstol Juan expresará este propósito y este compromiso de los Apóstoles con la declaración que hace en su primera carta: «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (*1 Jn* 1, 3). Este texto nos da a entender la conciencia que tenían los Apóstoles, y la comunidad primitiva formada por ellos, sobre la comunión de la que la Iglesia saca su impulso hacia la evangelización, que a su vez sirve para un desarrollo ulterior de la comunidad («communio ecclesialis»).

En el centro de esta comunión, y de la comunión en que se abre, se encuentra Cristo. En efecto, escribe Juan: «(Os anunciamos) lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó» (*1 Jn* 1, 1-2). San Pablo, a su vez, escribe a los Corintios: «Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su hijo Jesucristo, Señor nuestro» (*1 Co* 1, 9).

4. San Juan pone de relieve la comunión con Cristo en la verdad. San Pablo subraya la «comunión en sus padecimientos», concebida y propuesta como comunión con la Pascua de Cristo, comunión en el misterio pascual, o sea, en el «paso» redentor del sacrificio de la cruz a la manifestación del «poder de la resurrección» (*Flp* 3, 10).

La comunión y la Pascua de Cristo, en la Iglesia primitiva, y en la de siempre, se convierte en fuente de comunión recíproca: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él (*1 Co* 12, 26). De aquí nace la tendencia a compartir los bienes temporales, que san Pablo recomienda dar a los pobres, casi para llevar a cabo una cierta compensación, en la equiparación de amor entre el dar de los que tienen y el recibir de los necesitados: «Vuestra abundancia remedia sus necesidades, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad» (*2 Co* 8, 14). Como se puede ver, los que dan, según el Apóstol, reciben al mismo tiempo. Y ese proceso no sirve sólo para nivelar la sociedad (cf. *2 Co* 8, 14-15), sino también para edificarla comunidad del Cuerpo-Iglesia, que «recibe trabazón y cohesión..., realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor» (*Ef* 4, 16). También mediante ese intercambio la Iglesia se realiza como «communio».

5. La fuente de todo sigue siendo siempre Cristo, en su misterio pascual. Ese «paso» del sufrimiento al gozo fue comparado por Cristo, según el texto de Juan, con los dolores del parto: «La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo (*Jn* 16, 21). Este texto puede referirse también al dolor de la Madre de Jesús en el Calvario, como a la mujer que «precede» y resume en sí a la Iglesia en el «paso» del dolor de la Pasión al gozo de la Resurrección. Jesús mismo aplica esa metáfora suya a los discípulos y a la Iglesia: «También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar» (*Jn* 16, 22).

6. Para realizar la «comunión» y alimentar la comunidad congregada en Cristo, interviene siempre el Espíritu Santo, de forma que en la Iglesia siempre se da la «comunión en el Espíritu» (*koinonía pnéumatos*), como dice san Pablo (cf. *Flp* 2, 1). Precisamente mediante esta «comunión en el Espíritu», también el compartir los bienes temporales entra en la esfera del misterio y sirve a la

institución eclesial, incrementa la comunión y ésta se resuelve en un «crecer en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo» (cf. *Ef* 4, 15).

De Cristo, por él y en él, en virtud del Espíritu vivificante, la Iglesia se realiza como un Cuerpo «que recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes» (*Ef* 4, 16). De la experiencia de «comunión» de los primeros cristianos, percibida en toda su profundidad, derivó la enseñanza de Pablo sobre la Iglesia como «Cuerpo» de Cristo «Cabeza».

(24) La Iglesia, misterio de comunión en la santidad *Miércoles 12 de febrero de 1992*

(Lectura: 1ra. carta de san Pedro, capítulo 2, versículos 11-12)

1. «Habló el Señor a Moisés, diciendo: Habla a toda la comunidad de los israelitas y diles: Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (*Lv* 19, 1-2). La llamada a la santidad pertenece a la esencia misma de la alianza de Dios con los hombres ya en el Antiguo Testamento. «Soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el Santo» (*Os* 11, 9). Dios, que por su esencia es la suma santidad, el tres veces santo (cf. *Is* 6, 3), se acerca al hombre, al pueblo elegido, para insertarlo en el ámbito de la irradiación de esta santidad. Desde el inicio, en la alianza de Dios con el hombre se inscribe la vocación a la santidad, más aún, la «comunión» en la santidad de Dios mismo: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex* 19, 6). En este texto del Éxodo están vinculadas la «comunión» en la santidad de Dios mismo y la naturaleza sacerdotal del pueblo elegido. Es una primera revelación de la santidad del sacerdocio, que encontrará su cumplimiento definitivo en la nueva Alianza mediante la sangre de Cristo, cuando se realice la «adoración (culto) en espíritu y verdad», de la que Jesús mismos habla en Siquem, en su conversación con la samaritana (cf. *Jn* 4, 24).

2. La Iglesia como «comunión» en la santidad de Dios y, por tanto, «comunión de los santos» constituye uno de los pensamientos-guía de la primera carta de san Pedro. La fuente de esta comunión es Jesucristo, de cuyo sacrificio deriva la consagración del hombre y de toda la creación. Escribe san Pedro: «Cristo, para llevarnos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la carne, vivificado en el espíritu» (*1 P* 3, 18).

Gracias a la oblación de Cristo, que contiene en si la virtud santificadora del hombre y de toda la creación, el Apóstol puede declarar: «Habéis sido rescatados... con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo» (*1 P* 1, 18-19). Y en este sentido: «Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real (cf. *Ex* 19, 6), nación santa» (*1 P* 2, 9). En virtud del sacrificio de Cristo se puede participar en la santidad de Dios, actuar «la comunión en la santidad».

3. San Pedro escribe: «Cristo sufrió por vosotros, dejándonos ejemplo para que sigáis sus huellas» (*1 P* 2, 21). Seguir las huellas de Jesucristo quiere decir revivir en vosotros su vida santa, de la que hemos sido hechos partícipes con la gracia santificante y consagrante recibida en el bautismo; quiere decir continuar realizando en la propia vida «la petición de salvación dirigida a Dios de parte de una buena conciencia, por medio de la resurrección de Jesucristo» (cf. *1 P* 3, 21); quiere decir ponerse, mediante las buenas obras, en disposición de dar gloria a Dios ante el mundo y especialmente ante los no creyentes (cf. *1 P* 2, 12; 3, 1-2). En esto consiste, según el Apóstol, el «ofrecer sacrificios espirituales gratos a Dios, por medio de Jesucristo» (cf. *1 P* 2, 5). En esto consiste el entrar en la «construcción de un edificio espiritual... cual piedras vivas... para un sacerdocio santo» (*1 P* 2, 5).

El «sacerdocio santo» se concreta al ofrecer sacrificios espirituales, que tienen su fuente y su modelo perfecto en el sacrificio de Cristo mismo. «Pues más vale padecer por obrar el bien, si ésa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal» (*1 P* 3, 17). De este modo se realiza la Iglesia como «comunión» en la santidad. En virtud de Jesús y de obra del Espíritu Santo, la comunión del nuevo pueblo de Dios puede responder plenamente a la llamada de Dios: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo».

4. También en las cartas de san Pablo encontramos la misma enseñanza: «Os exhorto, pues, hermanos, escribe a los Romanos por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (*Rm* 12, 1). «Ofreceros vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros, como armas de justicia al servicio de Dios» (*Rm* 6, 13). El paso de la muerte a la vida, según el Apóstol, se ha realizado por medio del sacramento del bautismo. Y ése es el bautismo «en la muerte» de Cristo. «Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (*Rm* 6, 4).

Como Pedro habla de «piedras vivas» empleadas «para la construcción de un edificio espiritual», así también Pablo usa la imagen del edificio: «Vosotros sois, escribe, edificación de Dios» (*1 Co* 3, 9), para después preguntar: «¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (*1 Co* 3, 16), y añadir, finalmente, casi respondiendo a su misma pregunta: «El santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois este santuario» (*1 Co* 3, 17).

La imagen del templo pone de relieve la participación de los cristianos en la santidad de Dios, su «comunión» en la santidad, que se realiza por obra del Espíritu Santo. El Apóstol habla asimismo del «sello del Espíritu Santo» (cf. *Ef* 1, 13), con el que los creyentes han sido marcados: Dios, es «el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (*2 Co* 1, 21-22).

5. Según estos textos de los dos Apóstoles, la «comunión» en la santidad de Dios significa la santificación obrada en nosotros por el Espíritu Santo, en virtud del sacrificio de Cristo. Esta comunión se expresa mediante la oblación de sacrificios espirituales a ejemplo de Cristo. Por medio de esa oblación se realiza el «sacerdocio santo». A su servicio se desempeña el ministerio apostólico, que tiene como fin escribe san Pablo hacer que «la oblación» de los fieles «sea agradable, *santificada* por el Espíritu Santo» (*Rm* 15, 16). Así, el don del Espíritu Santo en la comunidad de la Iglesia fructifica con el ministerio de la santidad. La «comunión» en la santidad se traduce para los fieles en un compromiso apostólico para la salvación de toda la humanidad.

6. Esa misma enseñanza de los apóstoles Pedro y Pablo aparece también en el Apocalipsis. En este libro, inmediatamente después del saludo inicial de «gracia y paz» (*Ap* 1, 4), leemos la aclamación siguiente, dirigida a Cristo: «Al que nos ama y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados y ha hecho de nosotros *un reino de sacerdotes* para su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (*Ap* 1, 5-6). En esta aclamación se expresa el amor agradecido y el júbilo de la Iglesia por la obra de santificación y de consagración sacerdotal que Cristo ha realizado «con su sangre». Otro pasaje precisa que la consagración alcanza a hombres y mujeres «de toda raza, lengua, pueblo y nación» (*Ap* 5, 9) y esta multitud aparece luego «de pie delante del trono (de Dios) y del Cordero» (*Ap* 7, 9) y da culto a Dios «día y noche en su santuario» (*Ap* 7, 15).

Si la carta de Pedro muestra la «comunión» en la santidad de Dios mediante Cristo como tarea fundamental de la Iglesia en la tierra, el Apocalipsis nos ofrece una visión escatológica de la comunión de los santos en Dios. Es el misterio de la Iglesia del cielo, donde confluye toda la santidad de la tierra, subiendo por los caminos de la inocencia y de la penitencia, que tienen como punto de partida el bautismo, la gracia que ese sacramento nos confiere, el carácter que imprime en el alma, conformándola y haciéndola participar, como escribe santo Tomás de Aquino, en el sacerdocio de Cristo crucificado (cf. *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 3). En la Iglesia del cielo la

comunión de la santidad se ilumina con la gloria de Cristo resucitado.

B) LA IGLESIA COMUNIDAD SACERDOTAL

(25) La Iglesia, comunidad sacerdotal *Miércoles de 18 de marzo de 1992*

1. Hemos visto en la catequesis anterior que, según las cartas de Pedro y Pablo y el Apocalipsis de Juan, Cristo Señor, «sacerdote tomado de entre los hombres» (cf. *Hb* 5, 1), hizo del nuevo pueblo «un reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (*Ap* 1, 6; cf. 5, 9-10). Así se realizó la «comunión» en la santidad de Dios, según la petición dirigida por él ya en el antiguo Israel y que comprometía aún más al nuevo: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (*Lv* 19, 2). La «comunión» en la santidad de Dios se ha hecho realidad como fruto del sacrificio redentor de Cristo, en virtud del cual somos partícipes de aquel amor que «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (*Rm* 5, 5). El don del Espíritu santificador lleva a cabo en nosotros «un sacerdocio santo» que, según Pedro, nos hace capaces de «ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (*1 P* 2, 5). Así, pues, existe un «sacerdocio santo». Por ello, podemos reconocer en la Iglesia una comunidad sacerdotal, en el sentido que queremos explicar ahora.

2 . Leemos en el concilio Vaticano II, que cita la primera carta de Pedro, que «los bautizados son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf. *1 P* 2, 4-10)» (Lumen gentium, 10).

En ese texto, el Concilio vincula luego la oración, mediante la cual los cristianos dan gloria a Dios, con la ofrenda de sí mismos «como hostia viva, santa y grata a Dios» (cf. *Rm* 12, 1) y con el testimonio que es preciso dar de Cristo. Vemos así resumida la vocación de todos los bautizados como participación en la misión mesiánica de Cristo, que es sacerdote, profeta y rey.

3. El Concilio considera la participación universal en el sacerdocio de Cristo, llamada también sacerdocio de los fieles (*sacerdotium universale fidelium*), en su relación particular con el sacerdocio ministerial: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (Lumen gentium, 10). El sacerdocio jerárquico como «oficio» (*officium*) es un servicio particular, gracias al cual el sacerdocio universal de los fieles puede realizarse de modo que la Iglesia constituya la plenitud de la «comunidad sacerdotal» según la medida de la repartición hecha por Cristo. «Aquéllos de entre los fieles que están sellados con el orden sagrado son destinados a apacentar la Iglesia por la palabra y la gracia de Dios (Lumen gentium, 11).

4. El Concilio subraya que el sacramento universal de los fieles y el sacerdocio ministerial (o jerárquico) están ordenados el uno al otro. Al mismo tiempo afirma que entre ellos existe una diferencia esencial «y no sólo en grado» (Lumen gentium, 10). El sacerdocio jerárquico-ministerial no es un «producto» del sacerdocio universal de los fieles. No proviene de una elección o una delegación de la comunidad de los creyentes, sino de una llamada divina particular: «Nadie se arroga tal dignidad, sino el llamado por Dios, lo mismo que Aarón» (*Hb* 5, 4). Un cristiano se convierte en sujeto de ese oficio en virtud de un específico sacramento, el del orden.

5. «El sacerdocio ministerial siempre según el Concilio por la potestad sagrada de que goza, forma

y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios» (Lumen gentium, 10).

Mucho más ampliamente trata este punto el Concilio en el decreto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes: «El Señor, con el fin de que los fieles formaran un solo cuerpo, en el que no todos los miembros desempeñan la misma función (*Rm* 12, 4), de entre los mismos fieles instituyó a algunos por ministros, que en la sociedad de los creyentes poseyeran la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñaran públicamente el oficio sacerdotal... Los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter particular, y así se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza» (*Presbyterorum ordinis*, 2; cf. santo Tomás, *Summa Theologiae,* III, q. 63, a. 3). Con el carácter se les confiere la gracia necesaria para desempeñar dignamente su ministerio: «Como los presbíteros participan por su parte el ministerio de los Apóstoles, dales Dios gracia para que sean ministros de Cristo en las naciones, desempeñando el sagrado ministerio del Evangelio» (Presbyterorum ordinis, 2).

6. Como hemos dicho, el sacerdocio jerárquico-ministerial fue instituido en la Iglesia para actuar todos los recursos del sacerdocio universal de los fieles. El Concilio lo afirma en diversos puntos y en particular cuando trata de la participación de los fieles en la celebración de la Eucaristía. Leemos: «Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella.

Y así, sea por la oblación o sea por la sagrada comunión, todos tienen en la celebración litúrgica una parte propia, no confusamente, sino cada uno de modo distinto. Más aún, confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (Lumen gentium, 11).

Según esa doctrina, que pertenece a la más antigua tradición cristiana, la «actividad» de la Iglesia no se reduce al ministerio jerárquico de los pastores, como si los laicos tuvieran que permanecer en un estado de pasividad. Toda la actividad cristiana que han desempeñado los laicos en todo tiempo, y especialmente el apostolado moderno de los laicos, da testimonio de la enseñanza conciliar, según la cual el sacerdocio de los fieles y el ministerio sacerdotal de la jerarquía eclesiástica están «ordenados el uno al otro».

7. «Los ministros que poseen la sacra potestad sostiene el Concilio están al servicio de los hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación» (Lumen gentium, 18).

Por esto, el sacerdocio de la jerarquía tiene carácter *ministerial.* Precisamente por ello los obispos y los sacerdotes son en la Iglesia *pastores*. Su tarea consiste en estar al servicio de los fieles, como Jesucristo, el Buen Pastor, el único Pastor universal de la Iglesia y de toda la humanidad, que dice de sí mismo: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (*Mt* 20, 28). A la luz de la enseñanza y del ejemplo del Buen Pastor, toda la Iglesia, partícipe de la gracia de la Redención difundida en todo el cuerpo de Cristo por el Espíritu Santo, es y actúa como una comunidad sacerdotal.

(26) El bautismo, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental *Miércoles 25 de marzo de 1992*

1. Leemos en la constitución pastoral Lumen gentium del concilio Vaticano II: «El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes» (n. 11). Eso significa que el ejercicio del sacerdocio universal se halla ligado a los sacramentos, que ciertamente desempeñan un papel fundamental en la vida cristiana. Pero el Concilio asocia «sacramentos» y «virtudes». Esta asociación significativa indica, por una parte, que la vida sacramental no puede reducirse a un conjunto de palabras y de gestos rituales: los sacramentos son expresiones de fe, esperanza y caridad.

Por otra parte, dicha asociación subraya que el desarrollo de esas virtudes y de todas las demás en la vida cristiana es suscitado por los sacramentos. Podemos, pues, decir que, según la concepción católica, el culto sacramental tiene su prolongación natural en el florecimiento de la vida cristiana.

El Concilio hace referencia, ante todo, al bautismo, sacramento que, al constituir a la persona humana como miembro de la Iglesia, la introduce en la comunidad sacerdotal. Leemos: «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana, y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia» (Lumen gentium n. 11). Es un texto denso de doctrina, derivada del Nuevo Testamento y desarrollada por la tradición de los Padres y Doctores de la Iglesia. En esta catequesis queremos captar sus puntos esenciales.

2. El Concilio comienza recordando que el bautismo hace entrar en la Iglesia, cuerpo de Cristo. Es un eco de san Pablo, que escribía: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (*1 Co* 12, 13).

Es importante subrayar el papel y el valor del bautismo para el ingreso en la comunidad eclesial. También hoy hay personas que manifiestan poco aprecio hacia ese papel, descuidando o aplazando el bautismo, particularmente en el caso de los niños. Ahora bien, según la tradición consolidada de la Iglesia, la vida cristiana se inaugura no simplemente con disposiciones humanas, sino con un sacramento dotado de eficacia divina. El bautismo, como sacramento, es decir, como signo visible de la gracia invisible, es la puerta a través de la cual Dios actúa en el alma también en la de un recién nacido para unirla a sí mismo en Cristo y en la Iglesia. La hace partícipe de la Redención. Le infunde la «vida nueva». La inserta en la comunión de los santos. Le abre el acceso a todos los demás sacramentos, que tienen la función de llevar a su pleno desarrollo la vida cristiana. Por esto, el bautismo es como un renacimiento, por el que un hijo de hombre se convierte en hijo de Dios.

3. El Concilio, hablando de los bautizados, dice: «regenerados como hijos de Dios». Se trata de un eco de las palabras del apóstol Pedro, que bendice a Dios Padre porque «por su gran misericordia... nos ha regenerado» (*1 P* 1, 3).Y es también un eco de la enseñanza de Jesús en la narración de la conversación con Nicodemo: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (*Jn* 3, 5).

Jesús nos enseña que es el Espíritu quien da origen al nuevo nacimiento. Lo subraya la carta a Tito, según la cual Dios nos ha salvado «por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador» (*Tt* 3, 5-6). Ya el Bautista había anunciado el bautismo en el Espíritu (cf. *Mt* 3, 11).

Y Jesús nos dice que el Espíritu Santo es «el que da la vida» (*Jn* 6, 63). Nosotros profesamos la fe en esta verdad revelada, diciendo con el Credo nicenoconstantinopolitano: «Et in Spiritum Sanctum Dominum *et vivificantem*». Se trata de la vida nueva, por la que somos hijos de Dios en sentido evangélico: y es Cristo quien hace a los creyentes partícipes de su filiación divina por medio del bautismo, instituido por él como bautismo en el Espíritu.

En este sacramento tiene lugar el nacimiento espiritual a la nueva vida, que es fruto de la Encarnación redentora: el bautismo hace que el ser humano viva la misma vida de Cristo resucitado. Es la dimensión soteriológica del bautismo, del que san Pablo afirma: «cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte... pues, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos..., así también nosotros vivamos una vida nueva» (*Rm* 6, 3-4). Este pasaje de la carta a los Romanos nos permite comprender bien el aspecto *sacerdotal* del bautismo. Nos demuestra que recibir el bautismo significa estar unidos personalmente al misterio pascual de Jesús, que constituye la única ofrenda sacerdotal realmente perfecta y agradable a Dios. De esta unión todo bautizado recibe la capacidad de hacer que toda su existencia sea ofrenda sacerdotal unida a la de Cristo (cf. *Rm* 12, 1 ; *1 P* 2, 4-5).

4. El bautismo, con la vida de Cristo, infunde en el alma su *santidad*, como nueva condición de pertenencia a Dios con la liberación y purificación. Así lo dice san Pablo a los Corintios: «habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (*1 Co* 6, 11).

Siempre según la doctrina del Apóstol, toda la Iglesia es purificada por Cristo «mediante el baño del agua, en virtud de la palabra»: es «santa e inmaculada» en sus miembros, en virtud del bautismo (*Ef* 5, 26), que es liberación del pecado también para bien de toda la comunidad, cuyo constante camino de crecimiento espiritual sostiene (cf. *Ef* 2, 21). Es evidente que la santificación bautismal produce en los cristianos tanto individuos como comunidad la posibilidad y la obligación de una vida santa. Según san Pablo, los bautizados están «muertos al pecado» y deben renunciar ala vida de pecado (*Rm* 6, 2). Y recomienda: «Consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (*Rm* 6, 11). En este sentido, el bautismo nos hace participar en la muerte y resurrección de Cristo, en su victoria sobre los poderes del mal.

Ese es el significado del rito bautismal, en el que se pregunta al candidato: «¿Renuncias a Satanás?», para pedirle el compromiso personal por la total liberación del pecado y, por tanto, del poder de Satanás; el compromiso de luchar, a lo largo de toda la vida terrena, contra las seducciones de Satanás. Será una «hermosa lucha», que hará al hombre más digno de su vocación celeste, pero también más perfeccionado en cuanto hombre. Por esta doble razón, la petición y la aceptación del compromiso merecen hacerse también en el bautismo de un niño, que responde por medio de sus padres y padrinos. En virtud del sacramento, es purificado y santificado por el Espíritu, que le infunde la vida nueva como participación en la vida de Cristo.

5. Además de la gracia vivificante y santificante del Espíritu, en el bautismo se recibe la impresión de un sello que se llama *carácter*, del que el Apóstol dice a los cristianos: «Fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa» (*Ef* 1, 13; cf. 4, 30; *2 Co* 1, 22). El carácter (en griego *sfragís*) es signo de pertenencia: el bautizado se convierte en propiedad de Cristo, propiedad de Dios, y en esta pertenencia se realiza su santidad fundamental y definitiva, por la que san Pablo llamaba «santos» a los cristianos (*Rm* 1, 7; *1 Co* 1, 2; *2 Co* 1, 1, etc.). Es la santidad del sacerdocio universal de los

miembros de la Iglesia, en la que se cumple de modo nuevo la antigua promesa: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex* 19, 6). Se trata de una consagración definitiva, permanente, obrada por el bautismo y fijada con un carácter indeleble.

6. El Concilio de Trento, intérprete de la tradición cristiana, afirmó que el carácter es un «signo espiritual e indeleble», impreso en el alma por tres sacramentos: bautismo, confirmación y orden (DS 1609). Eso no significa que se trate de un signo visible, aunque en muchos bautizados son visibles algunos de sus efectos, como el sentido de pertenencia a Cristo y a la Iglesia, que se manifiesta en las palabras y en las obras de los cristianos presbíteros y laicos realmente fieles.

Una de esas manifestaciones puede ser el celo por el culto divino. En efecto, según la hermosa tradición cristiana, citada y confirmada por el concilio Vaticano II, los fieles «están destinados por el carácter al culto de la religión cristiana», es decir, a tributar culto a Dios en la Iglesia de Cristo. Lo había sostenido, basándose en esa tradición, santo Tomás de Aquino, según el cual el carácter es «potencia espiritual» (*Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 2), que da la capacidad de participar en el culto de la Iglesia como miembros suyos reconocidos y convocados a la asamblea, especialmente a la ofrenda eucarística y a toda la vida sacramental. Y esa capacidad es inalienable y no puede serles arrebatada, pues deriva de un carácter indeleble. Es motivo de gozo descubrir este aspecto del misterio de la «vida nueva» inaugurada por el bautismo, primera fuente sacramental del «sacerdocio universal», cuya tarea fundamental consiste en rendir culto a Dios.

Con todo, en este momento quiero añadir que la capacidad que encierra el carácter implica una misión y, por tanto, una responsabilidad: quien ha recibido la santidad de Cristo la debe manifestar al mundo «en toda su conducta» (*1 P* 1, 15) y, en consecuencia, la ha de alimentar con la vida sacramental, en especial con la participación en el banquete eucarístico.

7. La gracia del Espíritu Santo infundida en el bautismo, hace vital el carácter. En su dinamismo, esa gracia produce todo el desarrollo de la vida de Cristo Sacerdote en nosotros: de Cristo que da el culto perfecto al Padre en la Encarnación, en la cruz y en el cielo, y admite al cristiano a la participación de su sacerdocio en la Iglesia, instituida para que sea en el mundo ante todo renovadora de su sacrificio.

Y de la misma forma que Cristo en la tierra conformó toda su vida a las exigencias de la oblación sacerdotal, así sus seguidores como individuos y como comunidad están llamados a extender la capacidad oblativa recibida con el carácter en un comportamiento que entre en el espíritu del sacerdocio universal, al que han sido admitidos con el bautismo.

8. El Concilio subraya en particular el desarrollo del testimonio de la fe: «Regenerados como hijos de Dios, (los bautizados) están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia».

En efecto, el bautismo, según san Pablo, tiene como efecto una iluminación: «Te iluminará Cristo» (*Ef* 5, 14; cf. *Hb* 6, 4; 10, 32). Los bautizados, que han salido de la antigua noche, deben vivir en esta luz: «En otro tiempo fuisteis tinieblas; mas ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz» (*Ef* 5, 8).

Esta vida en la luz se traduce también en la profesión pública de la fe, exigida por Jesús: «Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que

está en los cielos» (*Mt* 10, 32). Es una profesión personal que el cristiano hace en virtud de la gracia bautismal: una profesión de la fe «recibida de Dios mediante la Iglesia», como dice el Concilio (Lumen gentium, 11). Por tanto, se inserta en la profesión de la Iglesia universal, que cada día repite en coro, «con obras y según la verdad» (*1 Jn* 3, 18), su Credo.

(27) La confirmación, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental *Miércoles 1 de abril de 1992*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 8, versículos 14-17)

1. Manteniendo como base el texto conciliar que dice: «El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes» (Lumen gentium, 11), en la catequesis de hoy seguiremos desarrollando esta verdad acerca de la Iglesia, concentrando nuestra atención en el sacramento de la confirmación. Leemos en la constitución Lumen gentium: «Por el sacramento de la confirmación (los fieles bautizados) se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras» (n. 11).

2. Un primer testimonio de este sacramento aparece en los Hechos de los Apóstoles, que nos narran cómo el diácono Felipe (persona diversa de Felipe, el Apóstol), uno de los siete hombres «llenos de Espíritu y de Sabiduría» ordenados por los Apóstoles, había bajado a una ciudad de Samaria para predicar la buena nueva. «La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque le oían y veían las señales que realizaba... Cuando creyeron a Felipe que anunciaba la buena nueva del reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres... Al enterarse los Apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan.

Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo» (*Hch* 8, 6-17).

El episodio nos muestra la relación que existía, desde los primeros tiempos de la Iglesia, entre el bautismo y una «imposición de manos», nuevo acto sacramental para obtener y conferir el don del Espíritu Santo. Este rito es considerado como un complemento del bautismo. Le conceden tanta importancia que envían expresamente a Pedro y a Juan desde Jerusalén a Samaría con esa finalidad.

3. El papel que desempeñaron los dos Apóstoles en el don del Espíritu Santo es el origen del papel atribuido al obispo en el rito latino de la Iglesia. El rito, que consiste en la imposición de las manos, ha sido practicado por la Iglesia desde el siglo segundo, como lo atestigua la *Tradición apostólica* de Hipólito Romano (alrededor del año 200), el cual habla de un doble rito: la unción hecha por el presbítero antes del bautismo y, luego, la imposición de la mano a los bautizados, hecha por un obispo, que derrama sobre su cabeza el santo crisma. Así se manifiesta la distinción entre la unción bautismal y la unción propia de la confirmación.

4. A lo largo de los siglos cristianos se han consolidado costumbres diversas en Oriente y Occidente con respecto a la administración de la confirmación.

En la Iglesia oriental la confirmación es conferida inmediatamente después del bautismo (bautismo que se hace sin unción), mientras que en la Iglesia occidental, a un niño bautizado se le confiere la confirmación cuando llega al uso de la razón o más tarde, según establezca la respectiva Conferencia episcopal (Código de Derecho Canónico, c. 891).

En Oriente, el ministro de la confirmación es el sacerdote que bautiza; en Occidente, el ministro ordinario es el obispo, pero también algunos presbíteros reciben la facultad de administrar el sacramento.

Además, en Oriente el rito esencial consiste únicamente en la unción; en Occidente la unción se hace con la imposición de la mano (c. 880).

A estas diferencias entre Oriente y Occidente se añade la variedad de disposiciones que en la Iglesia occidental se han tomado con respecto a la edad más oportuna para la confirmación, según los tiempos, los lugares y las condiciones espirituales y culturales. Todo ello en virtud de la libertad que la Iglesia conserva en la determinación de las condiciones particulares de la celebración del rito sacramental.

5. El efecto esencial del sacramento de la confirmación es el perfeccionamiento del don del Espíritu Santo recibido en el bautismo, que hace a quien lo recibe capaz de dar testimonio de Cristo con la palabra y con la vida.

El bautismo realiza la purificación, la liberación del pecado, y confiere una vida nueva. La confirmación pone el acento en el aspecto positivo de la santificación y en la fuerza que da el Espíritu Santo al cristiano con vistas a una vida auténticamente cristiana y a un testimonio eficaz.

6. Como en el bautismo, también en el sacramento de la confirmación se imprime en el alma un *carácter* especial. Es un perfeccionamiento de la consagración bautismal, conferida por medio de dos gestos rituales, la imposición de las manos y la unción.

También la capacidad de ejercitar el culto, ya recibida en el bautismo, es corroborada con la confirmación. El sacerdocio universal queda más arraigado en la persona, y se hace más eficaz en su ejercicio. La función específica del carácter de la confirmación consiste en llevar a actos de testimonio y de acción cristiana, que ya San Pedro indicaba como derivaciones del sacerdocio universal (cf. *1 P* 2, 11 ss.). Santo Tomás de Aquino precisa que quien ha recibido la confirmación da testimonio del nombre de Cristo, realiza las acciones propias del buen cristiano para la defensa y propagación de la fe, en virtud de la «especial potestad» del carácter (cf. *Summa Theologiae,* III, q. 72, a. 5, in c. y ad 1), por el hecho de que queda investido de una función y de un mandato peculiar. Es una «participación del sacerdocio de Cristo en los fieles, llamados al culto divino, que en el cristianismo es una derivación del sacerdocio de Cristo» (cf. *Summa Theologiae,* III, q. 63, a. 3). También el dar testimonio público de Cristo entra en el ámbito del sacerdocio universal de los fieles que están llamados a darlo «quasi ex officio» (cf. *Summa Theologiae,* III, q. 72, a. 5, ad 2).

7. La *gracia* conferida por el sacramento de la confirmación es más específicamente un don de fortaleza. Dice el Concilio que los bautizados, con la confirmación «se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo» (Lumen gentium, 11). Este don responde a la necesidad de una energía superior para afrontar el «combate espiritual» de la fe y de la caridad (cf. *Summa Theologiae,* III, q. 72, a. 5), para resistir a las tentaciones y para dar testimonio de la palabra y de la vida cristiana en el mundo, con valentía, fervor y perseverancia. En el sacramento, el Espíritu Santo confiere esta energía.

Jesús había aludido al peligro de sentir vergüenza de profesor la fe: «Quien se avergüence de mí y de mis palabras, de ése se avergonzará el Hijo del hombre, cuando venga en su gloria, en la de su

Padre y en la de los santos ángeles» (*Lc* 9, 26; cf. *Mc* 8, 38). Avergonzarse de Cristo se manifiesta a menudo en diversas formas de «respeto humano» que llevan a ocultar la propia fe y a buscar compromisos, inadmisibles para quien quiere ser de verdad su discípulo.

¡Cuántos hombres, incluso entre los cristianos, hoy recurren a compromisos!

Con el sacramento de la confirmación el Espíritu Santo infunde en el hombre el valor necesario para profesar la fe en Cristo. Profesar esta fe significa, según el texto conciliar que tomamos como punto de partida «difundirla y defenderla por la palabra juntamente con las obras», como testigos coherentes y fieles.

8. Desde la edad media, la teología, desarrollada en un contexto de esfuerzo generoso por librar el «combate espiritual» por la causa de Cristo, no vaciló en subrayar la fuerza que confiere la confirmación a los cristianos llamados a «militar al servicio de Dios». Y, a pesar de ello, descubrió también en este sacramento el valor oblativo y consagratorio que encierra, en virtud de la «plenitud de la gracia» de Cristo (cf. *Summa Theologiae,* III, q. 72, a. 1, ad 4).

Santo Tomás explicaba la distinción y sucesión de la confirmación con respecto al bautismo de la siguiente manera: «El sacramento de la confirmación es como el coronamiento del bautismo: en el sentido que, si en el bautismo según san Pablo el cristiano es formado como un edificio espiritual (cf. *1 Co* 3, 9) y queda escrito como una carta espiritual (cf. *2 Co* 3, 2-3), en el sacramento de la confirmación este edificio espiritual es consagrado para convertirse en templo del Espíritu Santo, y esta carta queda sellada con el sello de la cruz» (*Summa Theologiae,* III, q. 72, a. 11).

9. Como es sabido, se plantean diversos problemas pastorales en relación con la confirmación, y en especial con respecto a la edad más adecuada para recibir este sacramento.

Existe una tendencia reciente a retrasar el momento de conferir la confirmación hasta la edad de 15 a 18 años, con el fin de que la personalidad del sujeto sea más madura y pueda asumir con plena conciencia un compromiso más serio y estable de vida y de testimonio cristiano.

Otros, en cambio, prefieren conferirlo antes de esa edad. En cualquier caso, es de desear que se realice una preparación profunda a este sacramento, que permita a los que lo reciben renovar las promesas del bautismo con plena conciencia de los dones que reciben y de las obligaciones que asumen. Sin una larga y seria preparación, correrían el peligro de reducir el sacramento a pura formalidad, o a un rito meramente externo; o, incluso, correrían el peligro de perder de vista el aspecto sacramental esencial, insistiendo unilateralmente en el compromiso moral.

10. Quiero concluir recordando que la confirmación es el sacramento adecuado para suscitar y sostener los esfuerzos de los fieles que quieren dedicarse al testimonio cristiano en la sociedad. Espero que todos los jóvenes cristianos merezcan especialmente ellos, con la ayuda de la gracia de la confirmación el elogio del apóstol san Juan: «Os he escrito, jóvenes, porque sois fuertes y la palabra de Dios permanece en vosotros y habéis vencido al maligno» (*1 Jn* 2, 14).

(28) La Eucaristía, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental *Miércoles 8 de abril de 1992*

1**.** Según el concilio Vaticano II, la verdad de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que se realiza por medio de los sacramentos, alcanza su plenitud en la Eucaristía. En efecto, leemos en la Lumen gentium que los fieles, «participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella» (n. 11).

La Eucaristía es la *fuente* de la vida cristiana, pues quien participa de ella recibe el impulso y la fuerza necesaria para vivir como auténtico cristiano. La ofrenda de Cristo en la cruz, hecha presente en el sacrificio eucarístico, comunica al creyente su dinamismo de amor generoso; el banquete eucarístico nutre a los fieles con el cuerpo y la sangre del Cordero divino, inmolado por nosotros y les da la fuerza para «seguir sus huellas» (cf. *1 P* 2, 21).

La Eucaristía es el culmen de toda la vida cristiana, porque los fieles llevan a ella todas sus oraciones y obras buenas, sus gozos y sufrimientos, y estas modestas ofrendas se unen a la oblación perfecta de Cristo, quedan plenamente santificadas y se elevan hasta Dios en un culto perfectamente agradable, que introduce a los fieles en la intimidad divina (cf. *Jn* 6, 56-57).

Por ello, como escribe santo Tomás de Aquino, la Eucaristía es «el coronamiento de la vida espiritual y el fin de todos los sacramentos» (*Summa Theologiae* III, q. 66, a. 6).

2. El doctor angélico hace notar también que «el efecto de este sacramento es la unidad del cuerpo místico (la Iglesia), sin la cual no puede existir la salvación. Por ello, es necesario recibir la Eucaristía, al menos con el deseo (*in voto*), para salvarse» (*Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 1, arg. 2). En estas palabras se percibe el eco de lo que dijo Jesús mismo acerca de la necesidad de la Eucaristía para la vida cristiana: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo lo resucitaré el último día» (*Jn* 6, 53-54).

Según estas palabras de Jesús, la Eucaristía es prenda de la resurrección futura, pero ya en el tiempo es fuente de vida eterna. Jesús no dice «*tendrá* vida eterna» sino «*tiene* vida eterna».

La vida eterna de Cristo, con el pan eucarístico, penetra y se da en la vida humana.

3. La Eucaristía requiere la participación de los miembros de la Iglesia. Según el Concilio, «sea por la oblación, o sea por la sagrada comunión, todos tienen en la celebración litúrgica (eucarística) una parte propia, no confusamente, sino cada uno de modo distinto» (Lumen gentium, 11).

La participación es común a todo el «pueblo sacerdotal», admitido a unirse en la oblación y en la comunión. Pero es diversa según la situación en que se encuentran los miembros de la Iglesia de acuerdo con la institución sacramental. El ministerio sacerdotal desempeña un papel específico, pero no quita, sino que más bien promueve el papel del sacerdocio común. Se trata de un papel específico querido por Cristo, cuando encargó a sus Apóstoles que realizaran la Eucaristía en conmemoración suya, instituyendo para este oficio el sacramento del orden, conferido a obispos y presbíteros (y a los diáconos, como ministros del altar).

4. El ministerio sacerdotal tiene como finalidad la convocación del pueblo de Dios «de suerte que

todos los que a este pueblo pertenecen, por estar santificados por el Espíritu Santo, se ofrezcan a sí mismos como sacrificio viviente, santo y acepto a Dios (*Rm* 12, 1)» (Presbyterorum ordinis, 2).

Si, como ya puse de relieve en catequesis anteriores, el sacerdocio común está destinado a ofrecer sacrificios espirituales, los fieles pueden hacer esta ofrenda porque están «santificados por el Espíritu Santo». El Espíritu Santo, que animó la ofrenda de Cristo en la cruz (cf. *Hb* 9, 14), anima también la ofrenda de los fieles.

5. Según el Concilio, gracias al ministerio sacerdotal, los sacrificios espirituales pueden alcanzar su meta. «Por el ministerio de los presbíteros se consuma el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el sacrificio de Cristo, mediador único, que, por manos de ellos, en nombre de toda la Iglesia, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía hasta que el Señor mismo retorne» (Presbyterorum ordinis, 2).

En virtud del bautismo y la confirmación, como hemos dicho en las catequesis anteriores, el cristiano es capacitado para participar «quasi ex officio» en el culto divino, que tiene su centro y culmen en el sacrificio de Cristo, presente en la Eucaristía. Pero la ofrenda eucarística implica la intervención de un ministro ordenado, pues tiene lugar dentro del acto consagratorio realizado por el sacerdote en nombre de Cristo.

Así, el ministerio sacerdotal contribuye a la plena valoración del sacerdocio universal. Como recuerda el Concilio, citando a san Agustín, el ministerio de los presbíteros tiene como finalidad que «toda la ciudad misma redimida, es decir, la congregación y sociedad de los santos, sea ofrecida como sacrificio universal a Dios por medio del gran sacerdote (Cristo), que también se ofreció a sí mismo en la pasión por nosotros para que fuéramos cuerpo de tan extensa cabeza (*De civitate Dei*, 10, 6: *PL* 41, 284)» (Presbyterorum ordinis, 2).

6. Realizada la ofrenda, la comunión eucarística que la sigue está destinada a proporcionar a los fieles las fuerzas espirituales necesarias para el pleno desarrollo del «sacerdocio» y especialmente para la ofrenda de todos los sacrificios de su existencia diaria. «Los presbíteros —leemos en el decreto Presbyterorum ordinis— enseñan a fondo a los fieles a ofrecer a Dios Padre la víctima divina en el sacrificio de la misa y a hacer, juntamente con ella, oblación de su propia vida»(n. 5).

Se puede decir que, según la intención de Jesús, que en la última cena formuló el nuevo mandamiento del amor, la comunión eucarística hace a los que participan de ella capaces de ponerlo en práctica: «Amaos los unos a los otros, como yo os he amado» (*Jn* 13, 34; 15, 12).

7. La participación en el banquete eucarístico es testimonio de unidad, como subraya el Concilio cuando escribe que los fieles, «confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (Lumen gentium, 11).

Es la verdad que la fe de la Iglesia ha heredado de san Pablo, que escribía: «El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (*1 Co* 10, 16-17). Por esta razón, santo Tomás veía en la Eucaristía el sacramento de la unidad del «cuerpo místico» (*Summa Theologiae,* III, q. 72, a. 3).

Quisiera concluir esta catequesis eclesiológico-eucarística subrayando que, si la comunión eucarística es el signo eficaz de la unidad, de ella todos los fieles reciben también un nuevo impulso al amor mutuo y a la reconciliación, así como la energía sacramental necesaria para mantener en las relaciones familiares y eclesiales una benéfica concordia.

(29) La Penitencia, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental *Miércoles 15 de abril de 1992*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 20, versículos 21-23)

Amadísimos hermanos y hermanas:

Hemos entrado en la Semana Santa. En los próximos días, guiados por la liturgia de la Iglesia, reviviremos los misterios de nuestra salvación. El Triduo pascual constituye el culmen del año litúrgico. En él recordamos con ánimo conmovido y agradecido que Cristo, con su muerte y, resucitando, nos devolvió la vida.

Dispongámonos a vivir con intensidad las próximas celebraciones, conscientes de que, si participamos ahora en los sufrimientos de Cristo, podremos un día alegrarnos y exultar con la revelación de su gloria (cf. *1 P* 4, 13).

Prosigamos ahora nuestra catequesis acerca de la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental.

1. Como dice el concilio Vaticano II, «el carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes» (Lumen gentium, 11). En la catequesis de hoy queremos descubrir el reflejo de esta verdad en el sacramento de la reconciliación, que tradicionalmente es llamado sacramento de la penitencia. En él se realiza un ejercicio real del «sacerdocio universal», común a todos los bautizados, porque es tarea fundamental del sacerdocio eliminar el obstáculo del pecado, que impide la relación vivificante con Dios. Ahora bien, este sacramento fue instituido para el perdón de los pecados cometidos después del bautismo y en el los bautizados desempeñan un papel activo. No se limitan a recibir un perdón ritual y formal, como sujetos pasivos. Al contrario, con la ayuda de la gracia, toman la iniciativa de luchar contra el pecado, confesando sus culpas y pidiendo perdón por ellas. Los bautizados saben que el sacramento implica de su parte un acto de conversión. Y con esta conciencia participan activamente y desempeñan su papel en el sacramento, como se desprende del mismo rito.

2. Es preciso reconocer que en tiempos recientes se ha manifestado en muchos lugares una crisis de la frecuencia de los fieles al sacramento de la penitencia. Las razones, que guardan relación con las mismas condiciones espirituales y socioculturales de grandes estratos de la humanidad de nuestro tiempo, pueden resumirse en dos.

Por una parte, el sentido del pecado se ha debilitado también en la conciencia de cierto número de fieles que, bajo el influjo del clima de reivindicación de una libertad e independencia total del hombre, vigente en el mundo moderno, experimentan dificultad para reconocer la realidad y la gravedad del pecado y la propia culpabilidad, incluso delante de Dios.

Por otra, hay algunos fieles que no ven la necesidad y la utilidad de recurrir al sacramento, y prefieren pedir más directamente a Dios el perdón: en este caso experimentan dificultad para admitir una mediación de la Iglesia en la reconciliación con Dios.

3. A estas dos dificultades responde brevemente el Concilio, que considera el pecado en su doble aspecto de ofensa a Dios y de herida a la Iglesia. Leemos en la Lumen gentium: «Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa

hecha a él y, al mismo tiempo, se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones» (n. 11). Las palabras del Concilio, sintéticas, meditadas e iluminadas, sugieren varias reflexiones importantes para nuestra catequesis.

4. Ante todo, el Concilio recuerda que una característica esencial del pecado es ser *ofensa a Dios*. Se trata de un hecho enorme, que incluye el acto perverso de la criatura que, a sabiendas y voluntariamente, se opone a la voluntad de su Creador y Señor, violando la ley del *bien* y entrando, mediante una opción libre, bajo el yugo del *mal*. Es un acto de lesa majestad divina, ante el cual santo Tomás de Aquino no duda en decir que «el pecado cometido contra Dios tiene una cierta infinidad, en virtud de la infinidad de la *majestad divina*» (*Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2, ad 2). Es preciso decir que es también un acto de lesa *caridad divina*, en cuanto infracción de la ley de la amistad y alianza que Dios estableció con su pueblo y con todo hombre mediante la sangre de Cristo; y, por tanto, un acto de infidelidad y, en la práctica, de rechazo de su amor. El pecado, por consiguiente, no es un simple error humano, y no comporta sólo un daño para el hombre: es una ofensa hecha a Dios, en cuanto que el pecador viola su ley de Creador y Señor, y hiere su amor de Padre. No se puede considerar el pecado exclusivamente desde el punto de vista de sus consecuencias psicológicas: el pecado adquiere su significado de la relación del hombre con Dios.

5. Es Jesús quien de manera especial en la parábola del hijo pródigo nos hace comprender que el pecado es ofensa al amor del Padre, cuando describe el desprecio ultrajante de un hijo hacia la autoridad y la casa de su padre. Son muy tristes las condiciones de vida a las que se reduce el hijo: reflejan la situación de Adán y sus descendientes después del primer pecado. Pero el gran don que Jesús nos hace con su parábola es la revelación consoladora y confortante del amor misericordioso de un Padre que permanece con los brazos abiertos, en espera de que vuelva el hijo pródigo, para apresurarse a abrazarlo y perdonarlo, borrando todas las consecuencias del pecado y celebrando en su honor la fiesta de la vida nueva (cf. *Lc* 15, 11-32). ¡Cuánta esperanza ha encendido en los corazones! ¡Cuántos retornos a Dios ha facilitado, a lo largo de los siglos cristianos, la lectura de esta parábola, referida por Lucas, quien con plena razón ha sido definido «el escribano de la mansedumbre de Cristo» (*scriba mansuetudinis Christi*)! El sacramento de la penitencia pertenece a la revelación que Jesús nos hizo del amor y de la bondad paterna de Dios.

6. El Concilio nos recuerda que el pecado es también una *herida infligida a la Iglesia*. En efecto, todo pecado va contra la santidad de la comunidad eclesial. Dado que todos los fieles son solidarios en la comunidad cristiana, no existe nunca un pecado que no tenga algún efecto sobre toda la comunidad. Como es verdad que el bien hecho por uno procura un beneficio y una ayuda a todos, también es verdad, por desgracia, que el mal cometido por uno va contra la perfección a la que todos tienden. Si cada alma que se eleva levanta al mundo entero, como dice la beata Isabel Leseur, también es verdad que todo acto de traición al amor divino perjudica a la condición humana y empobrece a la Iglesia. La reconciliación con Dios es también reconciliación con la Iglesia y, en cierto sentido, con toda la creación, cuya armonía ha quedado violada por el pecado. La Iglesia es la mediadora de esta reconciliación. Es un papel que le asignó su mismo Fundador, quien le confirió la misión y el poder de «perdonar los pecados». Toda reconciliación con Dios se realiza, pues, en relación explícita o implícita, consciente o inconsciente, con la Iglesia. Como escribe santo Tomás, «no puede existir salvación sin la unidad del Cuerpo místico: nadie puede salvarse sin la Iglesia, como en el diluvio nadie se salvó fuera del arca de Noé, símbolo de la Iglesia, tal como enseña san Pedro (*1 P* 3, 20-21)» (*Summa Theologiae,* III, q. 73, a. 3; cf. *Suppl*., q. 17, a. 1). Sin duda, el poder de perdonar corresponde a Dios, y la remisión de los pecados es obra del Espíritu Santo. Con todo,

el perdón proviene de la aplicación al pecador de la redención realizada en la cruz de Cristo (cf. *Ef* 1, 7; *Col* 1, 14. 20), que confió a su Iglesia la misión y el ministerio de llevar en su nombre la salvación a todo el mundo (cf. *Summa Theologiae,* III, q. 84, a. 1). El perdón, por tanto, hay que pedirlo a Dios; y es Dios quien lo concede, pero no lo hace de forma independiente de la Iglesia, fundada por Jesucristo para la salvación de todos.

7. Sabemos que Cristo resucitado, para comunicar a los hombres los frutos de su pasión y muerte, confirió a los Apóstoles el poder de perdonar los pecados: «A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (*Jn* 20, 23).

Como herederos de la misión y del poder de los Apóstoles, los presbíteros, en la Iglesia, perdonan los pecados en nombre de Cristo. Pero se puede decir que en el sacramento de la reconciliación el ministerio específico de los sacerdotes no excluye, sino que comprende el ejercicio del «sacerdocio común» de los fieles, que confiesan sus pecados y piden el perdón bajo el influjo del Espíritu Santo, que los convierte en su interior con la gracia de Cristo redentor. Santo Tomás, cuando afirma este papel de los fieles, cita las famosas palabra de san Agustín: «El que te creó sin ti, no te justificará sin ti» (San Agustín, *Super Joannem*, serm. 169, c. 11; Santo Tomás, *Summa Theologiae,* III, q. 84, aa. 5 y 7).

El papel activo del cristiano en el sacramento de la penitencia consiste en reconocer sus propias culpas con una «confesión» que, salvo casos excepcionales, se hace individualmente al sacerdote; con la manifestación del propio arrepentimiento por la ofensa hecha a Dios: «contrición»; con la sumisión humilde al sacerdocio institucional de la Iglesia, para recibir el «signo eficaz» del perdón divino; con el ofrecimiento de la «satisfacción» impuesta por el sacerdote como signo de participación personal en el sacrificio reparador de Cristo, que se ofreció al Padre como hostia por nuestras culpas; y, finalmente, con la acción de gracias por el perdón obtenido.

8. Conviene recordar que todo cuando hemos dicho vale para el pecado que rompe la amistad con Dios y priva de la «vida eterna»: y que, por ello, se llama «mortal». Recurrir al sacramento es necesario cuando se ha cometido incluso un solo pecado mortal (cf. Concilio de Trento, *DS* 1707). Pero el cristiano que cree en la eficacia del perdón sacramental recurre al sacramento, también fuera del caso de necesidad, con una cierta frecuencia, y encuentra en él el camino de una creciente delicadeza de conciencia y de una purificación cada vez más profunda, una fuente de paz, una ayuda en la lucha contra las tentaciones y en el esfuerzo por llevar una vida más acorde con las exigencias de la ley y del amor de Dios.

9. La Iglesia está al lado del cristiano, como comunidad que «colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones» (Lumen gentium, 11). El cristiano nunca queda solo, ni siquiera cuando se halla en estado de pecado: siempre forma parte de la «comunidad sacerdotal», que lo sostiene con la solidaridad de la caridad, la fraternidad y la oración, para obtenerle la reintegración en la amistad de Dios y en la compañía de los «santos». La Iglesia, comunidad de los santos, en el sacramento de la penitencia se manifiesta y actúa como comunidad sacerdotal de misericordia y perdón.

(30) La Unción de los enfermos, en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental *Miércoles 29 de abril de 1992*

(Lectura: carta de Santiago, capítulo 5, versículos 14-15)

1. Se puede decir que la realidad de la comunidad sacerdotal se actúa y manifiesta de modo particularmente significativo en el sacramento de la unción de los enfermos, del que el apóstol Santiago escribe: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados» (*St* 5, 14-15).

Como se ve, la carta de Santiago recomienda la iniciativa del enfermo que, personalmente o por medio de sus seres queridos, solicita la presencia de los presbíteros. Se puede decir que de esta manera ya se da un ejercicio del sacerdocio común, mediante un acto personal de participación en la vida de la comunidad de los «santos», a saber, de los congregados en el Espíritu Santo, del que se recibe la unción. Pero la carta da a entender también que ayudar a los enfermos con la unción es una tarea del sacerdocio ministerial, llevado a cabo por los «presbíteros». Es un segundo momento de realización de la comunidad sacerdotal en la armoniosa participación activa en el sacramento.

2. El primer fundamento de este sacramento se puede descubrir en la solicitud y cuidado de Jesús por los enfermos. Los evangelistas nos relatan cómo, desde el inicio de su vida pública, trataba con gran amor y compasión sincera a los enfermos y a todos los demás necesitados y atribulados, que le pedían su intervención. San Mateo atestigua que «sanaba toda enfermedad y toda dolencia» (*Mt* 9, 35).

Para Jesús esas innumerables curaciones milagrosas eran el signo de la salvación que quería aportar a los hombres. Con frecuencia establece claramente esta relación de significado, como cuando perdona los pecados al paralítico y sólo después realiza el milagro, para demostrar que «el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados» (*Mc* 2, 10). Su mirada, por consiguiente, no se detenía sólo en la salud del cuerpo; buscaba también la curación del alma, la salvación espiritual.

3. Este comportamiento de Jesús pertenecía a la economía de la misión mesiánica, que la profecía del libro de Isaías había descrito en términos de curación de los enfermos y de ayuda a los pobres (cf. *Is* 61, 1 ss.; *Lc* 4, 18-19). Es una misión que, ya durante su vida terrena, Jesús quiso confiar a sus discípulos, a fin de que socorriesen a los menesterosos y, en especial, curasen a los enfermos. En efecto, el evangelista san Mateo nos asegura que Jesús, «llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos, y para curar toda enfermedad y toda dolencia» (*Mt*10, 1). Y Marcos dice de ellos que «expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (*Mc* 6, 13). Es significativo que ya en la Iglesia primitiva no sólo se subrayara este aspecto de la misión mesiánica de Jesús, al que se hallan dedicadas numerosas páginas de los evangelios, sino también la obra confiada por él a sus discípulos y apóstoles, en conexión con su misión.

4. La Iglesia ha hecho suya la atención especial de Jesús para con los enfermos. Por una parte, ha suscitado muchas iniciativas de dedicación generosa a su curación. Por otra, con el sacramento de la unción, les ha proporcionado y les proporciona el contacto benéfico con la misericordia de Cristo mismo.

Es conveniente notar a este respecto que la enfermedad nunca es sólo un mal físico; al mismo tiempo se trata de una prueba moral y espiritual. El enfermo experimenta gran necesidad de fuerza interior para salir victorioso de esa prueba. Por medio de la unción sacramental, Cristo le manifiesta su amor y le comunica la fuerza interior que necesita. En la parábola del buen samaritano, el aceite derramado sobre las heridas del viajero asaltado en el camino de Jericó, sirve simplemente como medio de curación física. En el sacramento, la unción con el aceite resulta signo eficaz de gracia y de salvación también espiritual, mediante el ministerio de los presbíteros.

5. En la carta de Santiago leemos que la unción y la oración sacerdotal tienen como efectos la salvación, la conformación y el perdón de los pecados. El concilio de Trento (*DS* 1696) comenta el texto de Santiago diciendo que, en este sacramento, se comunica una gracia del Espíritu Santo, cuya unción interna, por una parte, libra el alma del enfermo de las culpas y de las reliquias del pecado y, por otra, la alivia y fortalece, inspirándole gran confianza en la bondad misericordiosa de Dios. Así, le ayuda a soportar más fácilmente los inconvenientes y las penas de la enfermedad, y a resistir con mayor energía las tentaciones del demonio.

Además, la unción a veces obtiene al enfermo también la salud del cuerpo, cuando conviene a la salvación de su alma. Esta es la doctrina de la Iglesia, expuesta por ese concilio.

Se da, por consiguiente, en el sacramento de la unción una gracia de fuerza que aumenta el valor y la capacidad de resistencia del enfermo. Esa gracia produce la curación espiritual, como perdón de los pecados, obrada por virtud de Cristo por el sacramento mismo, si no se encuentran obstáculos en la disposición del alma, y a veces también la curación corporal. Esta última no es la finalidad esencial del sacramento, pero, cuando se produce, manifiesta la salvación que Cristo proporciona por su gran caridad y misericordia hacia todos los necesitados, que ya revelaba durante su vida terrena. También en la actualidad su corazón palpita con ese amor, que perdura en su nueva vida en el cielo y que el Espíritu Santo derrama en las criaturas humanas.

6. El sacramento de la unción es, pues, una intervención eficaz de Cristo en todo caso de enfermedad grave o de debilidad orgánica debida a la edad avanzada, en que los «presbíteros» de la Iglesia son llamados a administrarlo.

En el lenguaje tradicional se llamaba «extrema unción», porque se consideraba como el sacramento de los moribundos. El concilio Vaticano II ya no usó esa expresión, para que la unción se juzgase mejor, como es, el sacramento de los enfermos graves. Por ello, no está bien esperar a los últimos momentos para pedir este sacramento, privando así al enfermo de la ayuda que la unción procura al alma y, a veces, también al cuerpo. Los mismos parientes y amigos del enfermo deben hacerse tempestivamente intérpretes de su voluntad de recibirlo en caso de enfermedad grave. Esta voluntad se debe suponer, si no consta un rechazo, incluso cuando el enfermo ya no tiene la posibilidad de expresarla formalmente. Forma parte de la misma adhesión a Cristo con la fe en su palabra y la aceptación de los medios de salvación por él instituidos y confiados al ministerio de la Iglesia. También la experiencia demuestra que el sacramento proporciona una fuerza espiritual, que transforma el ánimo del enfermo y le da alivio incluso en su situación física. Esta fuerza es útil especialmente en el momento de la muerte, porque contribuye al paso sereno al más allá. Oremos diariamente para que, al final de la vida, se nos conceda ese supremo don de gracia santificante y, al menos en perspectiva, ya beatificante.

7. El concilio Vaticano II subraya el empeño de la Iglesia que, con la santa unción, interviene en la hora de la enfermedad, de la vejez y, finalmente, de la muerte. «Toda la Iglesia», dice el Concilio (Lumen gentium, 11), pide al Señor que alivie los sufrimientos del enfermo, manifestando así el amor de Cristo hacia todos los enfermos. El presbítero, ministro del sacramento, expresa ese empeño de toda la Iglesia, «comunidad sacerdotal», de la que también el enfermo es aún miembro activo, que participa y aporta. Por ello, la Iglesia exhorta a los que sufren a unirse a la pasión y muerte de Jesucristo para obtener de él la salvación y una vida más abundante para todo el pueblo de Dios. Así, pues, la finalidad del sacramento no es sólo el bien individual del enfermo, sino también el crecimiento espiritual de toda la Iglesia. Considerada a esta luz, la unción aparece tal cual es como una forma suprema de la participación en la ofrenda sacerdotal de Cristo, de la que decía san Pablo: «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia» (*Col* 1, 24).

8. Por consiguiente, hay que atraer la atención hacia la contribución de los enfermos al desarrollo de la vida espiritual de la Iglesia. Todos los enfermos, sus seres queridos, los médicos y demás asistentes deben ser cada vez más conscientes del valor de la enfermedad como ejercicio del «sacerdocio universal», es decir, del sufrimiento unido a la pasión de Cristo. Todos han de ver en ellos la imagen del Cristo sufriente (*Christus patiens*), del Cristo que según el oráculo del libro de Isaías acerca del siervo (cf. 53, 4) tomó sobre sí nuestras enfermedades.

Por la fe y por las experiencias sabemos que la ofrenda que hacen los enfermos es muy fecunda para la Iglesia. Los miembros dolientes del Cuerpo místico son los que más contribuyen a la unción íntima de toda la comunidad con Cristo Salvador. La comunidad debe ayudar a los enfermos de todos los modos que señala el Concilio, también por gratitud a causa de los beneficios que de ellos recibe.

(31) El matrimonio en la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental *Miércoles 6 de mayo de 1992*

(Lectura: carta de san Pablo a los Efesios, capítulo 5, versículos 28-32)

1. Según el concilio Vaticano II, la Iglesia es una «comunidad sacerdotal», cuyo «carácter sagrado y orgánicamente estructurado» se actualiza por los sacramentos, entre los cuales ocupan un puesto especial el del orden y el del matrimonio.

A propósito del orden, leemos en la constitución Lumen gentium: «Aquellos de entre los fieles que están sellados con el orden sagrado son destinados a apacentar la Iglesia por la palabra y gracia de Dios»; y a propósito del matrimonio: «Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5, 32), se ayudan mutuamente a santificarse» (n. 11).

En esta catequesis nos ocuparemos exclusivamente del sacramento del matrimonio. Sobre el sacerdocio ministerial volveremos a su debido tiempo.

2. Ya hemos recordado en una catequesis anterior que el primer milagro realizado por Jesús tuvo lugar en Caná, durante un banquete de bodas. Aunque el significado de ese milagro, con el que Jesús «manifestó su gloria» (*Jn* 2, 11),va mucho más allá del hecho narrado, podemos descubrir en él el aprecio del Señor hacia el amor conyugal y hacia la institución del matrimonio, así como su intención de *llevar la salvación* a este aspecto fundamental de la vida y de la sociedad humana. Cristo da un vino nuevo, símbolo del amor nuevo. El episodio de Caná nos ayuda a caer en la cuenta de que el matrimonio se halla amenazado cuando el amor corre el peligro de agotarse. Con el sacramento, Jesús nos manifiesta de modo eficaz su intervención a fin de salvar y reforzar, mediante el don de la caridad teologal, el amor entre los cónyuges, y a fin de darles la fuerza para la fidelidad. Podemos añadir que el milagro, realizado por Jesús al comienzo de su vida pública, es un signo de la importancia del matrimonio en el plan salvífico de Dios y en la formación de la Iglesia.

Y, por último, se puede decir que la iniciativa de María, que pide y obtiene el milagro, anuncia su futuro papel en la economía del matrimonio cristiano: una presencia benévola, una intercesión y una ayuda para superar las dificultades, que nunca han de faltar.

3. A la luz de Caná, queremos subrayar ahora el aspecto del matrimonio que más nos interesa en este ciclo de catequesis eclesiológicas. Y es que en el matrimonio cristiano el sacerdocio común de los fieles se ejercita de modo notable, porque los cónyuges mismos son los *ministros del sacramento.*

El acto humano, «por el cual los esposos como dice el Concilio se dan y se reciben mutuamente» (Gaudium et spes, 48), ha sido elevado a la dignidad de sacramento. Los cónyuges se administran mutuamente el sacramento con su consentimiento reciproco.

El sacramento manifiesta el valor del consentimiento libre del hombre y la mujer, como afirmación de su personalidad y expresión del amor mutuo.

4. Siempre según el Concilio, los cónyuges cristianos, con el sacramento, «significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5, 32)» (Lumen gentium, 11).

«El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos a fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial» (Gaudium et spes, 48).

Es muy importante esta última afirmación de la Gaudium et spes, o sea, que los cónyuges están «*como consagrados* por un sacramento especial». Precisamente en esto se manifiesta el ejercicio de su sacerdocio de bautizados y confirmados.

5. En esta participación especial en el sacerdocio común de la Iglesia, los cónyuges pueden realizar su santidad. En efecto, con el sacramento, reciben la fuerza para cumplir su deber conyugal y familiar, y para progresar en la santificación mutua. «Se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del pueblo de Dios, en su estado y forma de vida (cf. *1 Co* 7, 7)» (Lumen gentium, 11).

6. El sacramento del matrimonio está orientado hacia la *fecundidad*. Es una inclinación ya ínsita en la naturaleza humana. «Por su, índole natural dice el Concilio la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia» (Gaudium et spes, 48).

El sacramento les proporciona fuerzas espirituales de fe, caridad y generosidad para el cumplimiento del deber de la procreación y la educación de la prole. Es un recurso de gracia divina, que corrobora y perfecciona la recta inclinación natural y configura la misma psicología de la pareja, que toma conciencia de su propia misión de «cooperadores del amor de Dios creador», como dice el Concilio (Gaudium et spes, 50).

La conciencia de cooperar en la obra divina de la creación, y en el amor que inspira esta obra, ayuda a los cónyuges a entender mejor el carácter sagrado de la procreación y del amor procreante, y refuerza la orientación de su amor hacia la transmisión de la vida.

7. El Concilio subraya también la misión educativa de los cónyuges. En efecto, leemos en la Gaudium et spes: «En cuanto a los esposos, ennoblecidos por la dignidad y la función de padre y de madre, realizarán concienzudamente el deber de la educación, principalmente religiosa, que a ellos, sobre todo, compete» (n. 48). Pero esta exhortación se ilumina a la luz espiritual de la Lumen gentium, que escribe: «En esta especie de *Iglesia doméstica* los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe» (n. 11). El Concilio, por consiguiente, proyecta una luz eclesial sobre la misión de los cónyuges-padres, en cuanto miembros de la Iglesia, comunidad sacerdotal y sacramental.

Está claro que, para los creyentes, la educación cristiana es el don más hermoso que los padres puedan dar a sus hijos, y la manifestación más genuina y más elevada de su amor. Esa educación requiere una fe sincera y coherente, y una vida conforme a la fe.

8. El Concilio escribe, también, que la unión conyugal «como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen *plena fidelidad* conyugal y urgen su *indisoluble unidad*» (Gaudium et spes, 48). La fidelidad y la unidad vienen del «don especial de la gracia y la

caridad» (Gaudium et spes, 49) dado por el sacramento. Ese don asegura que, a imitación de Cristo que amó a la Iglesia, «los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad» (Gaudium et spes, 48). Se trata de una fuerza inherente a la gracia del sacramento.

9. Por último, leemos en el Concilio que «la familia cristiana, cuyo origen está en el matrimonio, que es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, manifestará a todos la presencia viva del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia, ya por el amor, la generosa fecundidad, la unidad y fidelidad de los esposos, ya por la cooperación amorosa de todos sus miembros» (Gaudium et spes, 48).

Así, pues, no sólo todo cristiano, considerado individualmente, sino la familia entera formada por padres e hijos cristianos como tal, está llamada a ser testigo de la vida, del amor y de la unidad que la Iglesia lleva en sí como propiedades derivadas de su naturaleza de comunidad sagrada, constituida, y que vive en la caridad de Cristo.

C) LA IGLESIA COMUNIDAD PROFÉTICA

(32) El testimonio de la fe en la Iglesia, comunidad profética *Miércoles 13 de mayo de 1992*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 1, versículos 6-8)

1. En las catequesis anteriores hemos hablado de la Iglesia como de una «comunidad sacerdotal» de «carácter sagrado y orgánicamente estructurado» que «se actualiza por los sacramentos y por las virtudes» (Lumen gentium, 11). Era un comentario al texto de la constitución conciliar Lumen gentium, dedicado ala identidad de la Iglesia. Pero, en la misma constitución leemos que «el pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza, que es fruto de los labios que confiesan su nombre (cf. *Hb* 13, 15)» (Lumen gentium, 12). Según el Concilio, por tanto, la Iglesia tiene un carácter profético como partícipe del mismo oficio profético de Cristo. De este carácter trataremos en esta catequesis y en las siguientes, siempre en la línea de la citada constitución dogmática, donde el Concilio expone más expresamente esta doctrina (Lumen gentium, 12).

Hoy nos detendremos en los presupuestos que fundan el testimonio de fe de la Iglesia.

2. El texto conciliar, presentando a la Iglesia como «comunidad profética», pone este carácter en relación con la función de «testimonio» para el que fue querida y fundada por Jesús. En efecto, dice el Concilio, que la Iglesia «difunde el vivo testimonio de Cristo». Es evidente la referencia a las palabras de Cristo, que se encuentran en el Nuevo Testamento. Ante todo a las que dirige el Señor resucitado a los Apóstoles, y que recogen los *Hechos*: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos» (*Hch* 1, 8). Con estas palabras Jesucristo subraya que la actuación de la función de testimonio, que es la tarea particular de los Apóstoles, depende del envío del Espíritu Santo prometido por él y que tuvo lugar el día de Pentecostés. En virtud del Paráclito, que es espíritu de verdad, el testimonio acerca de Cristo crucificado y resucitado se transforma en compromiso y tarea también de los demás discípulos, y en particular de las mujeres, que junto con la Madre de Cristo se hallan presentes en el cenáculo de Jerusalén, como parte de la primitiva comunidad eclesial. Más aún, las mujeres ya han sido privilegiadas, pues fueron las primeras en llevar el anuncio y ser testigos de la resurrección de Cristo (cf. *Mt* 28, 1-10).

3. Cuando Jesús dice a los Apóstoles: «Seréis mis testigos» (*Hch* 1, 8), habla del testimonio de la fe en un sentido que encuentra en ellos una actuación bastante peculiar. En efecto, ellos fueron testigos oculares de las obras de Cristo, oyeron con sus propios oídos las palabras pronunciadas por él, y recogieron directamente de él las verdades de la revelación divina.

Ellos fueron los primeros en responder con la fe a lo que habían visto y oído. Eso hace Simón Pedro cuando, en nombre de los Doce, confiesa que Jesús es «el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (*Mt* 16, 16). En otra ocasión, cerca de Cafarnaún, cuando algunos comenzaron a abandonar a Jesús tras el anuncio del misterio eucarístico, el mismo Simón Pedro no dudó en aclarar: «Señor, ¿donde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (*Jn* 6, 68-69).

4. Este particular testimonio de fe de los Apóstoles era un «don que viene de lo Alto» (cf. *St* 1, 17). Y no sólo lo era para los mismos Apóstoles, sino también para aquellos a quienes entonces y más

adelante transmitirían su testimonio. Jesús les dijo: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios» (*Mc* 4, 11). Y a Pedro, con vistas a un momento crítico, le garantiza: «yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (*Lc* 22, 32).

Podemos, por consiguiente, decir, a la luz de estas páginas significativas del Nuevo Testamento, que, si la Iglesia, como pueblo de Dios, participa en el oficio profético de Cristo, difundiendo el vivo testimonio de él, como leemos en el Concilio (cf. Lumen gentium, 12), ese testimonio de la fe de la Iglesia encuentra su fundamento y apoyo en el testimonio de los Apóstoles. Ese testimonio es primordial y fundamental para el oficio profético de todo el pueblo de Dios.

5. En otra constitución conciliar, la Dei Verbum, leemos que los Apóstoles, «con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo le enseñó». Pero también otros, junto con los Doce, cumplieron el mandato de Cristo acerca del testimonio de fe en el Evangelio, a saber: «los mismos Apóstoles (como Pablo) y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo» (n. 7). «Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del pueblo de Dios; así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree» (Dei Verbum, 8).

Como se ve, según el Concilio existe una íntima relación entre la Iglesia, los Apóstoles, Jesucristo y el Espíritu Santo. Es la línea de la continuidad entre el misterio cristológico y la institución apostólica y eclesial: misterio que incluye la presencia y la acción continua del Espíritu Santo.

6. Precisamente en la constitución sobre la divina revelación, el Concilio formula la verdad acerca de la Tradición, mediante la cual el testimonio apostólico perdura en la Iglesia como testimonio de fe de todo el pueblo de Dios. «Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. *Lc* 2, 19. 51), y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (Dei Verbum, 8).

Según el Concilio, por tanto, este tender a la plenitud de la verdad divina, bajo la tutela del Espíritu de verdad, se actualiza mediante la comprensión, la experiencia (o sea, la inteligencia vivida de las cosas espirituales) y la enseñanza (cf. Dei Verbum, 10).

También en este campo, María es modelo para la Iglesia, por cuanto fue la primera que «guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón» (*Lc* 2, 19 y 51).

7. Bajo el influjo del Espíritu Santo, la comunidad profesa su fe y aplica la verdad de fe a la vida. Por una parte, está el esfuerzo de toda la Iglesia para comprender mejor la revelación, objeto de la fe: un estudio sistemático de la Escritura y una reflexión o meditación continua sobre el significado profundo y sobre el valor de la palabra de Dios. Por otra, la Iglesia da testimonio de la fe con su propia vida, mostrando las consecuencias y aplicaciones de la doctrina revelada y el valor superior que de ella deriva para el comportamiento humano.

Enseñando los mandamientos promulgados por Cristo, sigue el camino que él abrió y manifiesta la excelencia del mensaje evangélico.

Todo cristiano debe «reconocer a Cristo ante los hombres» (cf. *Mt* 10, 32) en unión con toda la Iglesia y tener entre los no creyentes «una conducta irreprensible» a fin de que alcancen la fe (cf. *1 P* 2, 12).

8. Por estos caminos, señalados por el Concilio, se desarrolla y se transmite, con el testimonio «comunitario» de la Iglesia, aquel «sentido de la fe» mediante el cual el pueblo de Dios participa en el oficio profético de Cristo. «Con este sentido de la fe leemos en la Lumen gentium que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (*Judas* 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. *1 Ts* 2, 13)» (Lumen gentium*,* 12).

El texto conciliar pone de relieve el hecho de que «el Espíritu de verdad suscita y mantiene el sentido de la fe». Gracias a ese «sentido» en el que da frutos «la unción» divina, «el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe... guiado en todo por el sagrado Magisterio» (Lumen gentium*,* 12). «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. *1 Jn* 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde los obispos hasta los últimos fieles laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (Lumen gentium*,* 12).

Adviértase que este texto conciliar muestra muy bien que ese «consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» no deriva de un referéndum o un plebiscito. Puede entenderse correctamente sólo si se tienen en cuenta las palabras de Cristo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños» (*Mt* 11, 25).

(33) El testimonio de la vida en Cristo en la Iglesia, comunidad profética *Miércoles 20 de mayo de 1992*

(Lectura: carta a los Romanos, capítulo 6, versículos 3-4)

1. La Iglesia ejercita el oficio profético, del que hemos hablado en la catequesis anterior, por medio del testimonio de la fe. Este testimonio comprende y pone de relieve todos los aspectos de la vida y la enseñanza de Cristo. Lo afirma el concilio Vaticano II, en la constitución pastoral Gaudium et spes, cuando presenta a Jesucristo como el hombre nuevo, que proyecta su luz sobre los enigmas de la vida y la muerte, de otra forma insolubles. «El misterio del hombre dice el Concilio sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (Gaudium et spes, 22). Y, más adelante, afirma que ésta es la ayuda que la Iglesia desea ofrecer a los hombres para que descubran o redescubran en la revelación divina su genuina y completa identidad. «Como a la Iglesia leemos se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el último fin del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano. Bien sabe la Iglesia que sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los alimentos terrenos» (Gaudium et spes, 41). Eso significa que el oficio profético de la Iglesia, que consiste en anunciar la verdad divina, implica también la revelación al hombre de la verdad sobre él mismo, verdad que sólo en Cristo se manifiesta en toda su plenitud.

2. La Iglesia muestra al hombre esta verdad no sólo de forma teórica o abstracta, sino también de un modo que podemos definir existencial o muy concreto, porque su vocación es dar al hombre la vida que está en Cristo crucificado y resucitado: como Jesús mismo anuncia a los Apóstoles, «porque yo vivo y también vosotros viviréis» (*Jn* 14, 19).

El regalo al hombre de una vida nueva en Cristo tiene su inicio en el momento del bautismo.

San Pablo lo afirma de modo inigualable en la *carta a los Romanos*: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante... Así también vosotros, considerados como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (*Rm* 6, 3-5. 11). Es el misterio del bautismo, como inauguración de la vida nueva participada por el «hombre nuevo», Cristo, a los que son injertados sacramentalmente en su único cuerpo, que es la Iglesia.

3. Se puede decir que, en el bautismo y en los demás sacramentos, de verdad «la Iglesia manifiesta plenamente al hombre el sentido de su propia existencia», de un modo vivo y vital.

Se podría hablar de una «evangelización sacramental», que se halla incluida en el oficio profético de la Iglesia y ayuda a comprender mejor la verdad acerca de la Iglesia como «comunidad profética» .
El profetismo de la Iglesia se manifiesta al anunciar y producir sacramentalmente la «sequela Christi», que se transforma en imitación de Cristo no sólo en sentido moral, sino también como auténtica reproducción de la vida de Cristo en el hombre. Una «vida nueva» (*Rom* 6, 4), una vida divina, que por medio de Cristo es participada al hombre como afirma en repetidas ocasiones san

Pablo: «A vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos..., Dios os vivificó juntamente con él (Cristo)» (*Col* 2, 13); «el que está en Cristo es una nueva creación» (*2 Co* 5, 17).

4. Así, pues, Cristo es la respuesta divina que la Iglesia da a los problemas humanos fundamentales: Cristo, que es el hombre perfecto. El Concilio dice que «el que sigue a Cristo... se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre» (Gaudium et spes, 41). La Iglesia, al dar testimonio de la vida de Cristo, «hombre perfecto», señala a todo hombre el camino que lleva a la plenitud de realización de su propia humanidad. Asimismo, presenta a todos con su predicación un auténtico modelo de vida e infunde en los creyentes con los sacramentos la energía vital que permite el desarrollo de la vida nueva, que se transmite de miembro a miembro en la comunidad eclesial. Por esto, Jesús llama a sus discípulos «sal de la tierra» y «luz del mundo» (*Mt* 5, 13-14).

5. En su testimonio de la vida de Cristo, la Iglesia da a conocer a los hombres a aquel que en su existencia terrena realizó del modo más perfecto «el mayor y el primer mandamiento» (*Mt* 22, 38-40), que él mismo enunció. Lo realizó en su doble dimensión. En efecto, con su vida y con su muerte, Jesucristo mostró lo que significa amar a Dios «sobre todas las cosas», con una actitud de reverencia y obediencia al Padre, que le llevaba a decir: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (*Jn* 4, 34). También confirmó y realizó de modo perfecto el amor al prójimo, con respecto al cual se definía y se comportaba como «el Hijo del hombre (que) no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (*Mt* 20, 28).

6. La Iglesia es testigo de la verdad de las bienaventuranzas proclamadas por Jesús (cf. *Mt* 5, 3-12). Trata de multiplicar en el mundo:

«los pobres de espíritu», que no buscan en los bienes materiales ni en el dinero la finalidad de la vida;

«los mansos», que revelan el «corazón manso y humilde» de Cristo y renuncian a la violencia;

«los limpios de corazón», que viven en la verdad y en la lealtad;

«los que tienen hambre y sed de justicia», es decir, de la santidad divina que quiere establecerse en la vida individual y social;

«los misericordiosos», que tienen compasión de los que sufren y les ayudan;

«los que trabajan por la paz», que promueven la reconciliación y la armonía entre los individuos y las naciones.

7. La Iglesia es testigo y portadora de la *ofrenda sacrificial* que Cristo hizo de sí mismo. Sigue el camino de la cruz y recuerda siempre la fecundidad del sufrimiento soportado y ofrecido en unión con el sacrificio del Salvador. Su oficio profético se ejercita en el reconocimiento del valor de la cruz. Por ello, la Iglesia se esfuerza por vivir de modo especial la bienaventuranza de los que lloran y los perseguidos.

Jesús anunció persecuciones a sus discípulos (cf. *Mt* 24, 9 y paralelos). La perseverancia en las persecuciones es parte del testimonio que la Iglesia da de Cristo: desde el martirio de san Esteban (cf. *Hch* 7, 55-60), de los Apóstoles, de sus primeros sucesores y de tantos cristianos, hasta los

sufrimientos de los obispos, sacerdotes, religiosos y simples fieles, que también en nuestro tiempo han derramado su sangre y sufrido torturas, encarcelamientos y humillaciones de todo tipo por su fidelidad a Cristo.

La Iglesia es testigo de la *resurrección*; testigo de la *alegría de la buena nueva*; testigo de la *felicidad eterna y de la que da Cristo resucitado ya en la vida terrena*, como veremos en la próxima catequesis.

8. Al dar este múltiple testimonio de la vida de Cristo, la Iglesia ejercita su oficio profético. Al mismo tiempo, mediante este testimonio profético «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» como nos dijo el Concilio (Gaudium et spes, 22).

Se trata de una misión profética que tiene un sentido netamente cristocéntrico y que, precisamente por ello, reviste un profundo valor antropológico, como luz y fuerza de vida que brota del Verbo encarnado. En esta misión en favor del hombre se encuentra comprometida hoy más que nunca la Iglesia, pues es consciente de que en la salvación del hombre se alcanza la gloria de Dios. Por esto, he dicho desde mi primera encíclica, *Redemptor hominis*, que «el hombre es el camino de la Iglesia» (n. 14).

(34) El testimonio de la esperanza en la Iglesia, comunidad profética *Miércoles 27 de mayo de 1992*

(Lectura: carta de san Pablo a los Romanos, capítulo 8, versículos 24-25)

1. Por ser testigo de la vida de Cristo y en Cristo, como hemos visto en la catequesis anterior, la Iglesia es también testigo de la esperanza: de la esperanza evangélica, que en Cristo encuentra su fuente. El concilio Vaticano II dice de Cristo en la constitución pastoral Gaudium et spes: «El Señor es el fin de la historia humana..., centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (n. 45). En ese texto el Concilio recuerda las palabras de Pablo VI que, en una alocución había dicho de Cristo que es «el centro de los deseos de la historia y la civilización» (Discurso 3 de febrero de 1965). Como se ve, la esperanza testimoniada por la Iglesia reviste dimensiones muy vastas, más aún, podríamos decir que es inmensa.

2. Se trata, ante todo, de la esperanza de la vida eterna. Esa esperanza responde al deseo de inmortalidad que el hombre lleva en su corazón en virtud de la naturaleza espiritual del alma.

La Iglesia predica que la vida eterna es el «paso» a una vida nueva: a la vida en Dios, donde «no habrá ya muerte ni habrá llanto» (*Ap* 21, 4). Gracias a Cristo, que como dice san Pablo es «el primogénito de entre los muertos» (*Col* 1, 18; cf. *1 Co* 15, 20), gracias a su resurrección, el hombre puede vivir en la perspectiva de la vida eterna anunciada y traída por él.

3. Se trata de la esperanza de la felicidad en Dios. A esta felicidad estamos todos llamados, como nos revela el mandato de Jesús: «Id por *todo* el mundo y proclamad la Buena Nueva *toda* la creación» (*Mc* 16, 15). En otra ocasión Jesús asegura a sus discípulos que «en la casa de mi Padre hay muchas mansiones» (*Jn* 14, 2) y que, dejándolos en la tierra, va al cielo «a prepararos el lugar», «para que donde esté yo, estéis también vosotros» (*Jn* 14, 3).

4. Se trata de la esperanza de estar con Cristo «en la casa del Padre» después de la muerte. El apóstol Pablo estaba lleno de esa esperanza, hasta el punto que pudo decir: «deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor» (*Flp* 1, 23). «Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor» (*2 Co* 5, 8). La esperanza cristiana nos asegura, además, que «el exilio fuera del cuerpo» no durará y que nuestra felicidad en compañía del Señor alcanzará su plenitud con la resurrección de los cuerpos al fin del mundo. Jesús nos ofrece la certeza: la pone en relación con la Eucaristía: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día» (*Jn* 6, 54) Es una auténtica resurrección de los cuerpos, con la plena reintegración de la persona en la nueva vida del cielo, y no una reencarnación entendida como vuelta a la vida en la misma tierra, en otros cuerpos. En la revelación de Cristo, predicada y testimoniada por la Iglesia, la esperanza de la resurrección se coloca en el contexto de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (*Ap* 21, 1), en donde encuentra plenitud de realización la «vida nueva» participad los hombres por el Verbo encarnado.

5. Si la Iglesia da testimonio de esta esperanza esperanza de la vida eterna, de la resurrección de los cuerpos, de la felicidad eterna en Dios, lo hace como eco de la enseñanza de los Apóstoles, y especialmente de san Pablo, según el cual Cristo mismo es fuente y fundamento de esta esperanza. «Cristo Jesús, nuestra esperanza», dice el Apóstol (*1 Tm* 1, 1); y también escribe que en Cristo se nos ha revelado «el misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio... que es

Cristo..., la esperanza de la gloria» (*Col* 1, 26-27).

El profetismo de la esperanza tiene, pues, su fundamento en Cristo, y de él depende el crecimiento actual de la «vida eterna».

6. Pero la esperanza que deriva de Cristo, aún teniendo un término último, que está más allá de todo confín temporal, al mismo tiempo penetra en la vida del cristiano también en el tiempo. Lo afirma san Pablo: «En él (Cristo) también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria» (*Ef* 1, 13-14). En efecto, «es Dios el que nos conforta... en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (*2 Co* 1, 21-22).

La esperanza es, por consiguiente, un don del Espíritu Santo, Espíritu de Cristo, por el cual el hombre, ya en el tiempo, *vive la eternidad*: vive en Cristo como partícipe de la vida eterna, que el Hijo recibe del Padre y da a sus discípulos (cf. *Jn* 5, 26; 6, 54-57; 10, 28; 17, 2). San Pablo dice que ésta es la esperanza que «no falla» (*Rm* 5, 5), porque se apoya en el poder del amor de Dios, que «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rm* 5, 5).

De esta esperanza es testigo la Iglesia, que la anuncia y lleva como don a las personas que aceptan a Cristo y viven en él, y al conjunto de todos los hombres y de todos los pueblos, a los que debe y quiere dar a conocer, según la voluntad de Cristo, el evangelio del reino» (*Mt* 24, 14).

7. También frente a las dificultades de la vida presente y a las dolorosas experiencias de prevaricaciones y fracasos del hombre en la historia, la esperanza es la fuente del optimismo cristiano. Ciertamente la Iglesia no puede cerrar los ojos ante el abundante mal que existe en el mundo. Con todo, sabe que puede contar con la presencia victoriosa de Cristo, y en esa certeza inspira su acción larga y paciente, recordando siempre aquella declaración de su Fundador en el discurso de despedida a los Apóstoles: «Os he dicho estas cosas para que tengáis paz en mí. En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo» (*Jn* 16, 33).

La certeza de esta victoria de Cristo, que se va haciendo cada vez más profunda en la historia, es la causa del optimismo sobrenatural de la Iglesia al mirar el mundo y la vida, que traduce en acción el don de la esperanza. La Iglesia se ha entrenado en la historia a resistir y a continuar en su obra como ministra de Cristo crucificado y resucitado: pero es en virtud del Espíritu Santo como espera obtener siempre nuevas victorias espirituales, infundiendo en las almas y propagando en el mundo el fermento evangélico de gracia y de verdad (cf. *Jn* 16, 13).

La Iglesia quiere transmitir a sus miembros y, en cuanto le sea posible, a todos los hombres ese optimismo cristiano, hecho de confianza, valentía y perseverancia clarividente. Hace suyas las palabras del Apóstol Pablo en la *carta a los Romanos*: «El Dios (dador) de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (*Rm* 15, 13). El Dios de la esperanza es «el Dios de la paciencia y del consuelo» (*Rm* 15, 5).

8. De hecho, la Iglesia puede hacer suyas en todo tiempo las memorables palabras de san Francisco Javier, inspiradas por la gracia que actuaba en él: «No recuerdo haber tenido nunca tantas y tan continuas consolaciones espirituales, como en estas islas... (se trata de las Islas del Moro, donde entre grandes dificultades, el santo misionero anunciaba el Evangelio). He caminado mucho por

islas rodeadas de amigos no muy sinceros, en tierras donde no se puede encontrar ningún remedio para las enfermedades corporales, ni ayuda humana para la conservación de la vida. Esas islas no deberían llamarse Islas del Moro, sino Islas de la esperanza en Dios» (*Epist. S. Francisci Xavierii*, en: Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. I, Romae, 1944, pág. 380).

Podemos decir que el mundo en que Cristo ha obtenido su victoria pascual se ha convertido, en virtud de su redención, en la «isla de la divina esperanza».

(35) El testimonio de la caridad en la Iglesia, comunidad profética *Miércoles 3 de junio de 1992*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 2, versículos 44-47)

1. En la constitución dogmática Lumen gentium del concilio Vaticano II leemos: «El pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad» (n. 12). En las anteriores catequesis hemos hablado del testimonio del amor. Es un tema de suma importancia, pues, como dice san Pablo, de estas tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad, «la mayor es la caridad» (cf. *1 Co* 13, 13). Pablo demuestra que conoce muy bien el valor que Cristo dio al mandamiento del amor.

En el curso de los siglos la Iglesia no ha olvidado nunca esa enseñanza. Siempre ha sentido el deber de dar testimonio del evangelio de caridad con palabras y obras, a ejemplo de Cristo que, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, «pasó haciendo el bien» (*Hch* 10, 38).

Jesús puso de relieve el carácter central del mandamiento de la caridad cuando lo llamó *su mandamiento*: «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (*Jn* 15, 12). No se trata sólo del amor al prójimo como lo prescribió el Antiguo Testamento, sino de un «mandamiento nuevo» (*Jn* 13, 34). Es «nuevo» porque el modelo es el amor de Cristo («como yo os he amado»), expresión humana perfecta del amor de Dios hacia los hombres. Y, más en particular, es el amor de Cristo en su manifestación suprema, la del sacrificio: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por los amigos» (*Jn* 15, 13).

Así, la Iglesia tiene la misión de testimoniar el amor de Cristo hacia los hombres, amor dispuesto al sacrificio. La caridad no es simplemente manifestación de solidaridad humana: es participación en el mismo amor divino.

2. Jesús dice: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros» (*Jn* 13, 35). El *amor* que nos enseña Cristo con su palabra y su ejemplo es el *signo* que debe distinguir a sus discípulos. Cristo manifiesta el vivo deseo que arde en su corazón cuando confiesa: «He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido!» (*Lc* 12, 49). El fuego significa la intensidad y la fuerza del amor de caridad. Jesús pide a sus seguidores que se les reconozca por esta forma de amor. La Iglesia sabe que bajo esta forma el amor se convierte en testimonio de Cristo. La Iglesia es capaz de dar este testimonio porque, al recibir la vida de Cristo, recibe su amor. Es Cristo quien ha encendido el fuego del amor en los corazones (cf. *Lc* 12, 49) y sigue encendiéndolo siempre y por doquier. La Iglesia es responsable de la difusión de este fuego en el universo. Todo auténtico testimonio de Cristo implica la caridad; requiere el deseo de evitar toda herida al amor. Así, también a toda la Iglesia se la debe reconocer por medio de la caridad.

3. La caridad encendida por Cristo en el mundo es amor sin límites, universal. La Iglesia testimonia este amor que supera toda división entre personas, categorías sociales, pueblos y naciones. Reacciona contra los particularismos nacionales que desearían limitar la caridad a las fronteras de un pueblo. Con su amor, abierto a todos, la Iglesia muestra que el hombre está llamado por Cristo no sólo a evitar toda hostilidad en el seno de su propio pueblo, sino también a estimar y a amar a los miembros de las demás naciones, e incluso a los pueblos mismos.

4. La caridad de Cristo supera también la diversidad de las clases sociales. No acepta el odio ni la

lucha de clases. La Iglesia quiere la unión de todos en Cristo; trata de vivir y exhorta y enseña a vivir el amor evangélico, incluso hacia aquellos que algunos quisieran considerar enemigos. Poniendo en práctica el mandamiento del amor de Cristo, la Iglesia exige justicia social y, por consiguiente, justa participación de los bienes materiales en la sociedad y ayuda a los más pobres, a todos los desdichados. Pero al mismo tiempo predica y favorece la paz y la reconciliación en la sociedad.

5. La caridad de la Iglesia implica esencialmente una actitud de perdón, a imitación de la benevolencia de Cristo que, aún condenando el pecado, se comportó como «amigo de pecadores» (cf. *Mt* 11, 19; *Lc* 19, 5-10) y no quiso condenarlos (cf. *Jn* 8, 11). De este modo, la Iglesia se esfuerza por reproducir en sí, y en el espíritu de sus hijos, la disposición generosa de Jesús, que perdonó y pidió al Padre que perdonara a los que lo habían llevado al suplicio (cf. *Lc* 23, 34).

Los cristianos saben que no pueden recurrir nunca a la venganza y que, según la respuesta de Jesús a Pedro, deben perdonar todas las ofensas, sin cansarse jamás (cf. *Mt* 18, 22). Cada vez que recitan el *Padre nuestro* reafirman su deseo de perdonar. El testimonio del perdón, dado y recomendado por la Iglesia, está ligado a la revelación de la misericordia divina: precisamente para asemejarse al Padre celeste, según la exhortación de Jesús (cf. *Lc*6, 36-38; *Mt* 6, 14-15; 18, 33-35), los cristianos se inclinan a la indulgencia, a la comprensión y a la paz. Con esto no descuidan la justicia, que nunca se debe separar de la misericordia.

6. La caridad se manifiesta también en el respeto y en la estima hacia toda persona humana, que la Iglesia quiere practicar y recomienda practicar. Ha recibido la misión de difundir la verdad de la revelación y dar a conocer el camino de la salvación, establecido por Cristo.

Pero, siguiendo a Jesucristo, dirige su mensaje a hombres que, como personas, reconoce libres, y les desea el pleno desarrollo de su personalidad, con la ayuda de la gracia. En su obra, por tanto, toma el camino de la persuasión, del diálogo, de la búsqueda común de la verdad y del bien; y, aunque se mantiene firme en su enseñanza de las verdades de fe y de los principios de la moral, se dirige a los hombres proponiéndoselos, más que imponiéndoselos, respetuosa y confiada en su capacidad de juicio.

7. La caridad requiere, asimismo, una disponibilidad para servir al prójimo. Y en la Iglesia de todos los tiempos siempre han sido muchos los que se dedican a este servicio. Podemos decir que ninguna sociedad religiosa ha suscitado tantas obras de caridad como la Iglesia: servicio a los enfermos, a los minusválidos, servicio a los jóvenes en las escuelas, a las poblaciones azotadas por desastres naturales y otras calamidades, ayuda a toda clase de pobres y necesitados. También hoy se repite este fenómeno, que a veces parece prodigioso: a cada nueva necesidad que va apareciendo en el mundo responden *nuevas iniciativas* de socorro y de asistencia por parte de los cristianos que viven según el espíritu del Evangelio. Es una caridad testimoniada en la Iglesia, a menudo, con heroísmo. En ella son numerosos los mártires de la caridad. Aquí recordamos sólo a Maximiliano Kolbe, que se entregó a la muerte para salvar a un padre de familia.

8. Debemos reconocer que, al ser la Iglesia una comunidad compuesta también por pecadores, no han faltado a lo largo de los siglos las transgresiones al mandamiento del amor. Se trata de faltas de individuos y de grupos, que se adornaban con el nombre cristiano, en el plano de las relaciones recíprocas, sea de orden interpersonal, sea de dimensión social e internacional. Es la dolorosa

realidad que se descubre en la historia de los hombres y de las naciones, y también en la historia de la Iglesia. Conscientes de la propia vocación al amor, a ejemplo de Cristo, los cristianos confiesan con humildad y arrepentimiento esas culpas contra el amor, pero sin dejar de creer en el amor, que, según san Pablo, «todo lo soporta» y «no acaba nunca» (*1 Co* 13, 7-8). Pero, aunque la historia de la humanidad y de la Iglesia misma abunda en pecados contra la caridad, que entristecen y causan dolor, al mismo tiempo se debe reconocer con gozo y gratitud que en todos los siglos cristianos se han dado maravillosos testimonios que confirman el amor, y que muchas veces -como hemos recordado- se trata de testimonios heroicos.

El heroísmo de la caridad de las personas va acompañado por el imponente testimonio de las obras de caridad de carácter social. No es posible hacer aquí un elenco de las mismas, aún sucinto. La historia de la Iglesia, desde los primeros tiempos cristianos hasta hoy, está llena de este tipo de obras. Y, a pesar de ello, la dimensión de los sufrimientos y de las necesidades humanas rebasa siempre las posibilidades de ayuda. Ahora bien, el amor es y sigue siendo invencible (*omnia vincit amor*), incluso cuando da la impresión de no tener otras armas, fuera de la confianza indestructible en la verdad y en la gracia de Cristo.

9. Podemos resumir y concluir con una aseveración, que encuentra en la historia de la Iglesia, de sus instituciones y de sus santos, una confirmación que podríamos definir experimental: la Iglesia, en su enseñanza y en sus esfuerzos por alcanzar la santidad, siempre ha mantenido vivo el ideal evangélico de la caridad; ha suscitado innumerables ejemplos de caridad, a menudo llevada hasta el heroísmo; ha producido una amplia difusión del amor en la humanidad; está en el origen, más o menos reconocido, de muchas instituciones de solidaridad y colaboración social que constituyen un tejido indispensable de la civilización moderna; y, finalmente, ha progresado y sigue siempre progresando en la conciencia de las exigencias de la caridad y en el cumplimiento de las tareas que esas exigencias le imponen: todo esto bajo el influjo del Espíritu Santo, que es Amor eterno e infinito.

(36) La Iglesia, comunidad de carismas *Miércoles 24 de junio de 1992*

(Lectura: carta de san Pablo a los Corintios, capítulo 12, versículos 4-7. 11)

1. «El Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y lo adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (*1 Co* 12, 11) sus dones, con los que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia» (Lumen gentium, 12). Esto es lo que enseña el concilio Vaticano II.

Así, pues, la participación del pueblo de Dios en la misión mesiánica no deriva sólo de la estructura ministerial y de la vida sacramental de la Iglesia. Proviene también de otra fuente, la de los dones espirituales o carismas.

Esta doctrina, recordada por el Concilio, se funda en el Nuevo Testamento y contribuye a mostrar que el desarrollo de la comunidad eclesial no depende únicamente de la institución de los ministerios y de los sacramentos, sino que también es impulsado por imprevisibles y libres dones del Espíritu, que obra también más allá de todos los canales establecidos. A través de estas gracias especiales, resulta manifiesto que el sacerdocio universal de la comunidad eclesial es guiado por el Espíritu con una libertad soberana («según quiere», dice san Pablo: *1 Co* 12, 11), que a veces asombra.

2. San Pablo describe la variedad y diversidad de los carismas, que es preciso atribuir a la acción del único Espíritu (*1 Co* 12, 4).

Cada uno de nosotros recibe múltiples dones, que convienen a su persona y a su misión.

Según esta diversidad, nunca existe un camino individual de santidad y de misión que sea idéntico a los demás. El Espíritu Santo manifiesta respeto a toda persona y quiere promover un desarrollo original para cada uno en la vida espiritual y en el testimonio.

3. Con todo, es preciso tener presente que los dones espirituales deben aceptarse no sólo para beneficio personal, sino ante todo *para el bien de la Iglesia*: «Que cada cual escribe san Pedro *ponga al servicio de los demás* la gracia que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios (*1 P* 4, 10).

En virtud de estos carismas, la vida de la comunidad está llena de riqueza espiritual y de servicios de todo género. Y la diversidad es necesaria para una riqueza espiritual más amplia: cada uno presta una contribución personal que los demás no ofrecen. La comunidad espiritual vive de la aportación de todos.

4. La diversidad de los carismas es también necesaria para un mejor ordenamiento de toda la vida del cuerpo de Cristo. Lo subraya san Pablo cuando ilustra el objetivo y la utilidad de los dones espirituales: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte» (*1 Co* 12, 27).

En el único cuerpo que formamos, cada uno debe desempeñar su propio papel según el carisma recibido. Nadie puede pretender recibir todos los carismas, ni debe envidiar los carismas de los

demás. Hay que respetar y valorar el carisma de cada uno en orden al bien del cuerpo entero.

5. Conviene notar que acerca de los carismas, sobre todo en el caso de los carismas extraordinarios, se requiere el discernimiento.

Este discernimiento es concedido por el mismo Espíritu Santo, que guía la inteligencia por el camino de la verdad y de la sabiduría. Pero, dado que Cristo ha puesto a toda la comunidad eclesial bajo la guía de la autoridad eclesiástica, a ésta compete juzgar el valor y la autenticidad de los carismas. Escribe el Concilio: «Los dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente, ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos del trabajo apostólico.

Y, además, el juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. *1 Ts* 5, 12 y 19-21)» (Lumen gentium, 12).

6. Se pueden señalar algunos criterios de discernimiento generalmente seguidos tanto por la autoridad eclesiástica como por los maestros y directores espirituales:

a. *La conformidad con la fe de la Iglesia en Jesucristo* (cf. *1 Co* 12, 3); un don del Espíritu Santo no puede ser contrario a la fe que el mismo Espíritu inspira a toda la Iglesia. «Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios» (*1 Jn* 4, 2-3).

b. *La presencia del «fruto del Espíritu: amor, alegría, paz»* (*Ga* 5, 22). Todo don del Espíritu favorece el progreso del amor, tanto en la misma persona, como en la comunidad; por ello, produce alegría y paz.

Si un carisma provoca turbación y confusión, significa o que no es auténtico o que no es utilizado de forma correcta. Como dice san Pablo: «Dios no es un Dios de confusión, sino de paz» (*1 Co* 14, 44).

Sin la caridad, incluso los carismas más extraordinarios carecen de utilidad (cf. *1 Co* 13, 1-3; *Mt* 7, 22-23).

c. *La armonía con la autoridad de la Iglesia* y la aceptación de sus disposiciones. Después de haber fijado reglas muy estrictas para el uso de los carismas en la Iglesia de Corinto, san Pablo dice: «Si alguien se cree profeta o inspirado por el Espíritu, reconozca en lo que os escribo un mandato del Señor» (*1 Co* 14, 37). El auténtico carismático se reconoce por su docilidad sincera hacia los pastores de la Iglesia. Un carisma no puede suscitar la rebelión ni provocar la ruptura de la unidad.

d. *El uso de los carismas* en la comunidad eclesial está sometido a una regla sencilla: «Todo sea para edificación» (*1 Co* 14, 26); es decir, los carismas se aceptan en la medida en que aportan una contribución constructiva a la vida de la comunidad, vida de unión con Dios y de comunión fraterna. San Pablo insiste mucho en esta regla (*1 Co* 14, 4-5. 12. 18-19. 26-32).

7. Entre los diversos dones, san Pablo como ya hemos observado estimaba mucho el de la profecía, hasta el punto que recomendaba: «Aspirad también a los dones espirituales, especialmente a la profecía» (*1* Cor 14, 1). La historia de la Iglesia, y en especial la de los santos, enseña que a

menudo el Espíritu Santo inspira palabras proféticas destinadas a promover el desarrollo o la reforma de la vida de la comunidad cristiana. A veces, estas palabras se dirigen en especial a los que ejercen la autoridad, como en el caso de santa Catalina de Siena, que intervino ante el Papa para obtener su regreso de Aviñón a Roma. Son muchos los fieles, y sobre todo los santos y las santas, que han llevado a los Papas y a los demás pastores de la Iglesia la luz y la confortación necesarias para el cumplimiento de su misión, especialmente en momentos difíciles para la Iglesia.

8. Este hecho muestra la posibilidad y la utilidad de la libertad de palabra en la Iglesia: libertad que puede también manifestarse mediante la forma de una crítica constructiva. Lo que importa es que la palabra exprese de verdad una inspiración profética, derivada del Espíritu.

Como dice san Pablo, «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (*2 Co* 3, 17). El Espíritu Santo desarrolla en los fieles un comportamiento de sinceridad y de confianza recíproca (cf. *Ef* 4, 25) y los capacita para amonestarse mutuamente (cf. *Rm* 15, 14; *Col* 1, 16).

La crítica es útil en la comunidad, que debe reformarse siempre y tratar de corregir sus propias imperfecciones. En muchos casos le ayuda a dar un nuevo paso hacia adelante. Pero, si viene del Espíritu Santo, la crítica no puede menos de estar animada por el deseo de progreso en la verdad y en la caridad. No puede hacerse con amargura; no puede traducirse en ofensas, en actos o juicios que vayan en perjuicio del honor de personas o grupos. Debe estar llena de respeto y afecto fraterno y filial, evitando el recurso a formas inoportunas de publicidad; y debe atenerse a las indicaciones dadas por el Señor para la corrección fraterna (cf. *Mt* 18, 15-16).

9. Si ésta es la línea de la libertad de palabra, se puede decir que no existe oposición entre carisma e institución, puesto que es el único Espíritu quien con diversos carismas anima a la Iglesia. Los dones espirituales sirven también en el ejercicio de los ministerios. Esos dones son concedidos por el Espíritu para contribuir a la extensión del reino de Dios. En este sentido, se puede decir que la Iglesia es una comunidad de carismas.

D) LA IGLESIA, COMUNIDAD JERÁRQUICA

1. LOS OBISPOS, SUCESORES DE LOS APÓSTOLES

(37) La Iglesia, comunidad jerárquica fundada sobre los doce Apóstoles *Miércoles 1 de julio de 1992*

(Lectura: evangelio de san Lucas, capítulo 6, versículos 12-16)

1. La Iglesia, comunidad sacerdotal, sacramental y profética, fue instituida por Jesucristo como sociedad estructurada, jerárquica y ministerial, en función del gobierno pastoral para la formación y el crecimiento continuo de la comunidad. Los primeros sujetos de esa función ministerial y pastoral son los doce Apóstoles, elegidos por Jesucristo como fundamentos visibles de su Iglesia. Como dice el concilio Vaticano II, «Jesucristo, Pastor eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles lo mismo que él fue enviado por el Padre (cf. *Jn* 20, 21) y quiso que los sucesores de aquellos, los obispos, que son los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos» (Lumen gentium 18)

Este pasaje de la constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Pentium nos recuerda, ante todo, el puesto original y único que ocupan los Apóstoles en el cuadro institucional de la Iglesia. La historia evangélica nos da a conocer que Jesús llamó discípulos a seguirlo y entre ellos eligió a doce (cf. *Lc* 6, 13). La narración evangélica nos muestra que para Jesús se trataba de una *elección decisiva*, hecha después de una noche de oración (cf. *Lc* 6, 12); de una elección hecha *con una libertad soberana*: Marcos nos dice que Jesús, después de haber subido al monte, llamó «a los que él quiso» (*Mc* 3, 13). Los textos evangélicos refieren los nombres de los que fueron llamados (cf. *Mc* 3, 16-19 y par): signo de que la Iglesia primitiva comprendió y reconoció su importancia.

2. Con la creación del grupo de los Doce, Jesús *creaba la Iglesia* como sociedad visible y estructurada al servicio del Evangelio y de la llegada del reino de Dios. El número doce hacía referencia a las doce tribus de Israel, y el uso que Jesús hizo de él revela su intención de crear un nuevo Israel, el nuevo pueblo de Dios, instituido como Iglesia. La intención creadora de Jesús se manifiesta a través del mismo verbo que usa Marcos para describir la institución: «Hizo Doce: Hizo los Doce». El verbo «hacer» recuerda el verbo que usa la narración del Génesis acerca de la creación del mundo y el Déutero-Isaías (43, 1; 44, 2) acerca de la creación del pueblo de Dios, el antiguo Israel.

La voluntad creadora se manifiesta también en los nuevos nombres que da a Simón (Pedro) y a Santiago y a Juan (Hijos del trueno), pero también a todo el grupo o colegio en su conjunto.

En efecto, escribe san Lucas que Jesús «eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles» (Lc 6, 13). Los *doce Apóstoles* se convertían, así, en una realidad socio-eclesial característica, distinta y, en muchos aspectos, irrepetible. En su grupo destacaba el apóstol Pedro, sobre el cual Jesús manifestaba de modo más explícito la intención de fundar un nuevo Israel, con aquel nombre que dio a Simón: «piedra», sobre la que Jesús quería edificar su Iglesia (cf. *Mt* 16, 18).

3. Marcos define *la finalidad* de Jesús al instituir a los Doce: «Instituyó Doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar los demonios» (*Mc* 3, 14-15).

El primer elemento constitutivo del grupo de los Doce es, por consiguiente, la adhesión absoluta a Cristo: se trata de personas llamadas a «estar con él», es decir, a seguirlo dejándolo todo.

El segundo elemento es el carácter misionero, expresado en el modelo de la misma misión de Jesús, que predicaba y expulsaba demonios.

La misión de los Doce es una participación en la misión de Cristo por parte de hombres estrechamente vinculados a él como discípulos, amigos, representantes.

4. En la misión de los Apóstoles el evangelista Marcos subraya el «poder de expulsar a los demonios». Es un poder sobre la potencia del mal, que en forma positiva significa el poder de dar a los hombres la salvación de Cristo, que arroja fuera al «príncipe de este mundo» (*Jn* 12, 31).

Lucas confirma el sentido de este poder y la finalidad de la institución de los Doce, refiriendo la palabra de Jesús que confiere a los Apóstoles la autoridad en el reino: «Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí» (*Lc* 22, 28-29). También en esta declaración se hallan íntimamente ligadas la perseverancia en la unión con Cristo y la autoridad concedida en el reino.

Se trata de una autoridad pastoral, como muestra el texto acerca de la misión confiada específicamente a Pedro: «Apacienta mis corderos... Apacienta mis ovejas» (*Jn* 21, 15-17).

Pedro recibe personalmente la autoridad suprema en la misión de pastor. Esta misión se ejercita como participación en la autoridad del único Pastor y Maestro, Cristo.

La autoridad suprema confiada a Pedro no anula la autoridad conferida a los demás Apóstoles en el reino. La misión pastoral es compartida por los Doce, bajo la autoridad de un solo pastor universal, mandatario y representante del buen Pastor, Cristo.

5. Las tareas específicas inherentes a la misión confiada por Jesucristo a los Doce son las siguientes:

a. Misión y poder de *evangelizar a todas las gentes*, como atestiguan claramente los tres Sinópticos (cf. *Mt* 28, 18-20; *Mc* 16, 16-18; *Lc* 24, 45-48). Entre ellos, Mateo pone de relieve la relación establecida por Jesús mismo entre su poder mesiánico y el mandato que confiere a los Apóstoles: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes» (*Mt* 28, 18-19). Los Apóstoles podrán y deberán llevar a cabo su misión gracias al poder de Cristo que se manifestará en ellos.

b. Misión y poder de *bautizar* (*Mt* 28, 29), como cumplimiento del mandato de Cristo, con un bautismo en el nombre de la Santísima Trinidad (*Mt* 28, 29) que, por estar vinculado al misterio pascual de Cristo, en los *Hechos de los Apóstoles* es considerado también como bautismo en el nombre de Jesús (cf. *Hch* 2, 38; 8, 16).

c. Misión y poder de *celebrar la eucaristía*: «Haced esto en conmemoración mía» (*Lc* 22, 19; *1 Co* 11, 24-25). El encargo de volver a hacer lo que Jesús realizó en la última cena, con la consagración del pan y el vino, implica un poder muy grande; decir en el nombre de Cristo: «Esto es mi cuerpo», «esta es mi sangre», es casi identificarse con Cristo en el acto sacramental.

d. Misión y poder de *perdonar los pecados* (*Jn* 20, 22-23). Es una participación de los Apóstoles en el poder del Hijo del hombre de perdonar los pecados en la tierra (cf. *Mc* 2, 10); aquel poder que, en la vida pública de Jesús, había provocado el estupor de la muchedumbre, de la que el evangelista Mateo nos dice que «glorificó a Dios, que había dado tal poder a los hombres» (*Mt* 9, 8).

6. Para llevar a cabo esta misión, los Apóstoles recibieron, además del poder, el *don especial del Espíritu Santo* (cf. *Jn* 20, 21-22), que se manifestó en Pentecostés, según la promesa de Jesús (cf. *Hch* 1, 8). Con la fuerza de ese don, desde el momento de Pentecostés, comenzaron a cumplir el mandato de la evangelización de todas las gentes. Nos lo dice el concilio Vaticano II en la constitución Lumen gentium: «Los Apóstoles..., predicando en todas partes el Evangelio, recibido por los oyentes bajo la acción del Espíritu Santo, congregan la Iglesia universal que el Señor fundó en los Apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro, su cabeza, siendo el propio Cristo Jesús la piedra angular (cf. *Ap* 21, 14; *Mt* 16, 18; *Ef* 2, 20)» (n. 19).

7. La misión de los Doce comprendía un papel fundamental reservado a ellos, que no heredarían los demás: ser testigos oculares de la vida, muerte y resurrección de Cristo (cf. *Lc* 24, 48), transmitir su mensaje a la comunidad primitiva, como lazo de unión entre la revelación divina y la Iglesia, y por ello mismo dar comienzo a la Iglesia en nombre y por virtud de Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo. Por esta función, los Doce Apóstoles constituyen un grupo de importancia única en la Iglesia, que desde el Símbolo nicenoconstantinopolitano es definida *apostólica (Credo unam sanctam, catholicam et «apostolicam» Ecclesiam)* por este vínculo indisoluble con los Doce. Ese hecho explica por qué también en la liturgia la Iglesia ha insertado y reservado celebraciones especialmente solemnes en honor de los Apóstoles.

8. Con todo, Jesús confirió a los Apóstoles una misión de evangelización de todas las gentes, que requiere un tiempo muy largo; más aún, que dura «hasta el fin del mundo» (*Mt* 28, 20).

Los Apóstoles entendieron que era voluntad de Cristo que cuidaran de tener sucesores que, como herederos y legados suyos, prosiguiesen su misión. Por ello, establecieron «obispos y diáconos» en las diversas comunidades «y dispusieron que, después de su muerte, otros hombres aprobados recibiesen su sucesión en el ministerio» (*1 Clem*. 44, 2; cf. 42, 1-4).

De este modo, Cristo instituyó una estructura jerárquica y ministerial de la Iglesia, formada por los Apóstoles y sus sucesores; estructura que no deriva de una anterior comunidad ya constituida, sino que fue creada directamente por él. Los Apóstoles fueron, a la vez, las semillas del nuevo Israel y el origen de la sagrada jerarquía, como se lee en la constitución Ad gentes del Concilio (n. 5). Dicha estructura pertenece, por consiguiente, a la naturaleza misma de la Iglesia, según el designio divino realizado por Jesús. Según este mismo designio, esa estructura desempeña un papel esencial en todo el desarrollo de la comunidad cristiana, desde el día de Pentecostés hasta el fin de los tiempos, cuando en la Jerusalén celestial todos los elegidos participen plenamente de la «vida nueva» por toda la eternidad.

(38) Los obispos, sucesores de los Apóstoles *Miércoles 8 de julio de 1992*

(Lectura: carta de san Pablo a Tito, capítulo 1, versículos 5 y 7-9)

1. En los *Hechos* y en las *cartas* de los Apóstoles se documenta lo que leemos en la constitución Lumen gentium del Concilio Vaticano II, a saber, que los Apóstoles «tuvieron diversos colaboradores en el ministerio» (n. 20). En efecto, entre las comunidades cristianas que se formaron rápidamente después de Pentecostés destaca sin duda alguna la de los Apóstoles y, en particular, el grupo de quienes en la comunidad de Jerusalén eran «considerados como columnas: Santiago, Cefas y Juan...», tal como lo atestigua san Pablo en la *carta a los Gálatas* (2, 9). Se trata de Pedro, a quien Jesús había designado cabeza de los Apóstoles y pastor supremo de la Iglesia; de Juan, el apóstol predilecto; y de Santiago, «hermano del Señor», reconocido como jefe de la Iglesia de Jerusalén.

Pero, junto a los Apóstoles, los *Hechos* mencionan a los «presbíteros» (cf. 11, 29-30; 15, 2. 4), que constituían con ellos un primer grado subordinado de jerarquía. Ante los progresos que realizaba la evangelización en Antioquía, los Apóstoles envían allí como representante suyo a Bernabé (*Hch* 11, 22). Los *Hechos* mismos nos dicen que Saulo (san Pablo), tras su conversión y su primer trabajo misionero, se dirigió junto con Bernabé (a quien en otro pasaje atribuyen la calificación de «apóstol»; cf. *Hch* 14, 14) a Jerusalén, centro de la autoridad eclesial, para consultar a los demás Apóstoles y llevar una ayuda material a la comunidad local (cf. *Hch* 11, 29). En la Iglesia de Antioquía, al lado de Bernabé y Saulo, se mencionan a «profetas y maestros... Simeón llamado Níger, Lucio el cirenense, Manahén» (*Hch* 13, 1).

Desde allí envían a Bernabé y a Saulo, «después de la imposición de las manos» (cf. *Hch* 13, 2-3), a hacer un viaje apostólico. A partir de ese viaje, Saulo comienza a llamarse Pablo (cf. *Hch* 13, 9). Por otra parte, en la medida en que van surgiendo las comunidades, oímos hablar de la «designación de presbíteros» (cf. *Hch* 14, 23). Las *cartas* pastorales *a Tito* y *a Timoteo*, a los que Pablo constituyó jefes de comunidad (cf. *Tt* 1, 5; *1 Tm* 5, 17), describen con precisión la tarea de esos presbíteros.

Después del *concilio de Jerusalén*, los Apóstoles envían a Antioquía, junto con Bernabé y Pablo, a otros dos dirigentes: Judas, llamado Barsabás, y Silas, personas muy estimadas entre los hermanos (cf. *Hch* 15, 22). En las *cartas* de san Pablo -no sólo en las que escribió a Tito y a Timoteo- se mencionan otros «colaboradores» y «compañeros» del Apóstol (cf. *1 Ts* 1, 1; *2 Co* 1, 19; *Rm* 16, 1. 3-5).

2. En un determinado momento la Iglesia tuvo necesidad de contar con nuevos jefes, *sucesores de los Apóstoles*. El concilio Vaticano II dice a este propósito que los Apóstoles, «a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, dejaron a modo de testamento a sus colaboradores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra comenzada por ellos, encomendándoles que atendieran a toda la grey, en medio de la cual el Espíritu Santo los había puesto para apacentar la Iglesia de Dios (cf. *Hch* 20, 28). Y así establecieron tales colaboradores y les dieron además la orden de que, al morir ellos, otros varones probados se hicieran cargo de su ministerio (cf. S. Clem. Rom., *Ep. ad Cor*. 44, 2)» (Lumen gentium, 20).

Esa sucesión está atestiguada en los primeros autores cristianos extrabíblicos, por ejemplo en san Clemente, san Ireneo y Tertuliano, y constituye el fundamento de la transmisión del auténtico testimonio apostólico de generación en generación. Escribe el Concilio: «Así, como atestigua san

Ireneo, por medio de aquellos que fueron instituidos por los Apóstoles obispos y sucesores suyos hasta nosotros, se manifiesta y se conserva la tradición apostólica en todo el mundo (S. Ireneo, *Adv. haer*. III, 3, 1; cf. Tertuliano, *De Praescr*. 20, 4-8: *PL* 2, 32: *CC* 1, 202)» (Lumen gentium, 20).

3. De estos textos se deduce que la sucesión apostólica presenta dos dimensiones relacionadas entre sí: una, pastoral y otra, doctrinal, en continuidad con la misión de los mismos Apóstoles.

A este propósito, basándose en los textos, hay que precisar lo que muchas veces se ha dicho, esto es, que los Apóstoles no podían tener sucesores porque habían sido invitados a realizar una experiencia única de amistad con Cristo durante su vida terrena y a desempeñar un papel único en la inauguración de la obra de salvación.

Es verdad que los Apóstoles tuvieron una experiencia excepcional, incomunicable a los demás en cuanto experiencia personal, y que desempeñaron un papel único en la formación de la Iglesia, es decir, tanto en el testimonio y la transmisión de la palabra y del misterio de Cristo gracias a su conocimiento directo, como en la fundación de la Iglesia de Jerusalén. Pero recibieron simultáneamente una misión de magisterio y de guía pastoral para el desarrollo de la Iglesia. Y esa misión era transmisible, y debía ser transmitida, conforme a la intención de Jesús, a sus sucesores, para proseguir la evangelización universal. Por tanto, en este segundo sentido, los Apóstoles tuvieron primero colaboradores y luego sucesores. Lo afirma muchas veces el Concilio (Lumen gentium, 18, 20 y 22).

4. Los obispos realizan la misión pastoral confiad los Apóstoles y poseen todos los poderes que ella comporta. Además, como los Apóstoles, la realizan con la ayuda de sus colaboradores. Leemos en la constitución Lumen gentium: «Los obispos, pues, recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los sacerdotes y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey (cf. San Ignacio de Antioquía, *Philad.*, Praef, 1, 1), de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno» (n. 20).

5. El Concilio insistió en esa sucesión apostólica de los obispos, afirmando que es de institución divina. Leemos también en la Lumen gentium: «Por ello, este sagrado Sínodo enseña que los obispos han sucedido, por institución divina, a los Apóstoles como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien lo envió (cf. *Lc* 10, 16)» (n. 20).

En virtud de esa institución divina, los obispos representan a Cristo, de manera que escucharlos significa escuchar a Cristo. Así pues, además del sucesor de Pedro, también los otros sucesores de los Apóstoles representan a Cristo pastor. Por eso, enseña el Concilio: «En la persona de los obispos, a quienes asisten los presbíteros, el Señor Jesucristo, pontífice supremo, está presente en medio de los fieles» (Lumen gentium, 21). Las palabras de Jesús: «Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha» (*Lc* 10, 16), citadas por el Concilio, tienen una aplicación aún más amplia, porque fueron dirigidas a los setenta y dos discípulos. Y, en los textos de los *Hechos de los Apóstoles*, citados en los dos primeros párrafos de esta catequesis, hemos contemplado el florecimiento de colaboradores que había alrededor de los Apóstoles, una jerarquía que enseguida se desdobló en presbíteros (los obispos y sus colaboradores) y diáconos, sin excluir la participación de los simples fieles, colaboradores en el ministerio pastoral.

(39) El episcopado, orden sacramental *Miércoles 30 de septiembre de 1992*

(Lectura: 1ra. carta de san Pedro, capítulo 5, versículos 1-4)

1. Reanudamos, después de una larga pausa, las catequesis acerca de la Iglesia, que habíamos interrumpido a comienzos de julio. Entonces estábamos hablando de los *obispos en calidad de sucesores de los Apóstoles*, y apuntábamos que dicha sucesión implica la participación en la misión y en los poderes conferidos por Jesús a los mismos Apóstoles.

Hablando de esto, el concilio Vaticano II puso de relieve *el valor sacramental del episcopado*, que refleja en sí el sacerdocio ministerial que los Apóstoles recibieron de Jesús mismo. De esta forma se especifica la naturaleza de la misión que los obispos desempeñan en la Iglesia.

2. En efecto, leemos en la constitución Lumen gentium que Jesucristo, «sentado a la diestra del Padre, no está ausente de la congregación de sus pontífices», sino que, principalmente a través de su servicio eximio:

a) en primer lugar «*predica la palabra de Dios* a todas las gentes» (Lumen gentium, 21). Así pues, Cristo glorioso, con su poder soberano de salvación, actúa mediante los obispos, cuyo ministerio de evangelización con razón es definido «excelso» (Lumen gentium, 21). La predicación del obispo no sólo prolonga la predicación evangélica de Cristo, sino que es predicación de Cristo mismo en su ministerio.

b) Además, por medio de los obispos (y de sus colaboradores), Cristo «*administra continuamente los sacramentos de la fe a los creyentes*, y por medio de su oficio paternal (cf. *1 Co* 4, 15) va congregando nuevos miembros a su Cuerpo» (Lumen gentium, 21). Todos los sacramentos son administrados en nombre de Cristo. De modo particular, la paternidad espiritual, significada y actuada en el sacramento del bautismo, está vinculada a la regeneración que viene de Cristo.

c) Finalmente, Cristo, «por medio de su sabiduría y prudencia *dirige y ordena al pueblo del Nuevo Testamento* en su peregrinar hacia la eterna felicidad» (Lumen gentium, 21). La sabiduría y la prudencia la ponen en práctica los obispos, pero vienen de Cristo que es quien, por medio de ellos, gobierna al pueblo de Dios.

3. Aquí conviene anotar que el Señor, cuando actúa por medio de los obispos, no quita los límites y las imperfecciones de su condición humana, tal como se manifiesta en su temperamento, su carácter, su comportamiento y su dependencia de fuerzas históricas de cultura y de vida. También en este aspecto podemos recurrir a las noticias que el evangelio nos refiere acerca de los Apóstoles elegidos por Jesús.

Eran hombres que, sin duda, tenían sus defectos. Durante la vida pública de Jesús, disputaban por conseguir el primer lugar y todos abandonaron a su Maestro cuando fue arrestado.

Después de Pentecostés, con la gracia del Espíritu Santo, vivieron en la comunión de fe y caridad. Pero eso no quiere decir que hubieran desaparecido en ellos todos los límites propios de la condición humana. Como sabemos, Pablo reprochó a Pedro su comportamiento demasiado condescendiente hacia los que querían conservar en el cristianismo la observancia de la ley judaica (cf. *Ga* 2, 11-14). De Pablo mismo sabemos que no tenía un carácter fácil y que se produjo un gran

enfrentamiento entre él y Bernabé (*Hch* 15, 39), aunque éste era «un hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe» (*Hch* 11, 24).

Jesús conocía la imperfección de aquellos a quienes había elegido, y mantuvo su elección incluso cuando la imperfección se manifestó en formas graves. Jesús quiso actuar por medio de hombres imperfectos, y en ciertos momentos tal vez censurarles, porque por encima de sus debilidades debía triunfar la fuerza de la gracia, concedida por el Espíritu Santo. Puede suceder que, con sus imperfecciones, o incluso con sus culpas, también los obispos fallen en el cumplimiento de las exigencias de su misión o perjudiquen a la comunidad. Por ello, debemos orar por los obispos, para que se esfuercen siempre por imitar al buen Pastor. Y, de hecho, en muchos de ellos el rostro de Cristo pastor se ha manifestado y se manifiesta de forma evidente.

4. No es posible enumerar aquí a los obispos santos que han sido guías y forjadores de sus Iglesias en los tiempos antiguos y en todas las épocas sucesivas, incluidas las más recientes.

Baste aludir a la grandeza espiritual de alguna figura eminente. Pensemos, por ejemplo, en el celo apostólico y el martirio de san Ignacio de Antioquía; en la sabiduría doctrinal y el ardor pastoral de san Ambrosio y de san Agustín; en el empeño de san Carlos Borromeo por la auténtica reforma de la Iglesia; en el magisterio espiritual y la lucha de san Francisco de Sales por la conversión de la fe católica; en la dedicación de san Alfonso María de Ligorio a la santificación del pueblo y a la dirección de las almas; en la irreprochable fidelidad de san Antonio María Gianelli al Evangelio y a la Iglesia. Y ¡cuántos otros pastores del pueblo de Dios, de todas las naciones y de todas las Iglesias del mundo, sería preciso recordar y celebrar! Contentémosnos con dirigir aquí un pensamiento de homenaje y gratitud a todos los obispos de ayer y de hoy que con su acción, su oración y su martirio (a menudo, del corazón, pero a veces también de su sangre) continúan el testimonio de los Apóstoles de Cristo.

Desde luego, a la grandeza del «ministerio excelso» recibido de Cristo como sucesores de los Apóstoles, corresponde su responsabilidad de «ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (cf. *1 Co* 4, 1). Como administradores que disponen de los misterios de Dios para distribuirlos en nombre de Cristo, los obispos deben estar estrechamente unidos y firmemente fieles a su Maestro, que no ha dudado en confiarles a ellos, como a los Apóstoles, una misión decisiva para la vida de la Iglesia en todos los tiempos: la santificación del pueblo de Dios.

5. El concilio Vaticano II, después de haber afirmado la presencia activa de Cristo en el ministerio de los obispos, enseña la sacramentalidad del episcopado. Durante mucho tiempo este punto fue objeto de controversia doctrinal. El concilio de Trento había afirmado la superioridad de los obispos con respecto a los presbíteros: superioridad que se manifiesta en el poder que se les ha concedido de confirmar y de ordenar (*DS,* 1777). Pero no había afirmado la sacramentalidad de la ordenación episcopal.

Podemos, por consiguiente, constatar el progreso doctrinal que en este aspecto se ha producido gracias al último Concilio, que declara: «Enseña, pues, este santo Sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, llamada, en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los Santos Padres, sumo sacerdocio, cumbre del ministerio sagrado» (Lumen gentium, 21).

6. Para hacer esta afirmación el Concilio se basa en la Tradición e indica los motivos para afirmar

que la consagración episcopal es sacramental. En efecto, ésta les confiere la capacidad de «hacer las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actuar en lugar suyo» (Lumen gentium, 21). Por otra parte, el rito litúrgico de la ordenación es sacramental: «por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter» (Lumen gentium, 21).

Ya en las *cartas pastorales* (cf. *1 Tm* 4, 14) todo eso se consideraba como obra del sacramento que reciben los obispos y éstos, a su vez, transmiten a los presbíteros y diáconos: sobre esa base sacramental se forma la estructura jerárquica de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

7. El Concilio atribuye a los obispos el poder sacramental de «incorporar, por medio del sacramento del orden, nuevos elegidos al Cuerpo episcopal» (Lumen gentium, 21). Es la manifestación más elevada del poder jerárquico, en cuanto toca un elemento vital del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia: la constitución de jefes y pastores que prosigan y perpetúen la obra de los Apóstoles en unión con Cristo y bajo la acción del Espíritu Santo.

Algo análogo se puede decir también con respecto a la ordenación de los presbíteros, reservada a los obispos sobre la base de la concepción tradicional, vinculada al Nuevo Testamento, que les atribuye a ellos, como sucesores de los Apóstoles, el poder de «imponer las manos» (cf. *Hch* 6, 6; 8, 19; *1 Tm* 4, 14; *2 Tm* 1, 6), para constituir en la Iglesia ministros de Cristo estrechamente unidos a los titulares de la misión jerárquica. Eso significa que la acción de los presbíteros brota de un todo único, sacramental, sacerdotal y jerárquico, dentro del cual está destinada a desarrollarse en comunión de caridad eclesial.

8. En la cima de esta comunión permanece el obispo, que ejerce el poder que le ha conferido la «plenitud» del sacramento del orden, plenitud recibida como un servicio de amor, y que es participación, según su modo propio, de la caridad derramada en la Iglesia por el Espíritu Santo (cf. *Rm* 5, 5). Impulsado por la conciencia de esta caridad, el obispo, imitado por el presbítero, no actuará de modo individualista o absolutista, sino «en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio» (Lumen gentium, 21). Es evidente que la comunión de los obispos, unidos entre sí y con el Papa, y proporcionalmente la de los presbíteros y los diáconos, manifiesta del modo más elevado la unidad de toda la Iglesia como comunidad de amor.

(40) El colegio episcopal *Miércoles 7 de octubre de 1992*

(Lectura: evangelio de san Lucas, capítulo 6, versículos 12-16)

1. En la constitución Lumen gentium el concilio Vaticano II establece una analogía entre el colegio de los Apóstoles y el de los obispos unidos con el Romano Pontífice: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás Apóstoles forman *un solo colegio apostólico*, de igual manera se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los Apóstoles» (n. 22). Es la doctrina sobre la *colegialidad del Episcopado en la Iglesia*, que tiene su primer fundamento en el hecho de que Cristo nuestro Señor, al fundar su Iglesia, llamó a los Doce, constituyéndolos en Apóstoles y encargándoles la misión de la predicación del Evangelio y la del gobierno pastoral del pueblo cristiano, estableciendo así la estructura *ministerial* de la Iglesia. Los doce Apóstoles se nos presentan como un *corpus* y un *collegium* de personas unidas entre sí por la caridad de Cristo que los puso bajo la autoridad de Pedro, a quien dijo: «Tu eres Pedro (es decir, roca), y sobre esta piedra edificaré mi iglesia» (*Mt* 16, 18). Pero aquel grupo originario, por haber recibido la misión de la evangelización que era preciso llevar a cabo hasta el fin de los tiempos, debía tener sucesores, que son precisamente los obispos. Según el Concilio, esa sucesión reproduce la estructura original del colegio de los Doce unidos entre sí por voluntad de Cristo bajo la autoridad de Pedro.

2. El Concilio no presenta esta doctrina como una novedad, salvo tal vez en la formulación, sino como el contenido de una realidad histórica de aceptación y cumplimiento de la voluntad de Cristo, que conocemos por la Tradición.

a) «Ya según la más antigua disciplina dice, los obispos esparcidos por todo el orbe comunicaban entre sí y con el Obispo de Roma en el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz».

b) «También los concilios convocados para decidir en común las cosas más importantes, sometiendo la resolución al parecer de muchos, manifiestan la naturaleza y la forma colegial del orden episcopal, confirmada manifiestamente por los concilios ecuménicos celebrados a lo largo de los siglos».

c) La colegialidad «está indicada también por la costumbre, introducida de antiguo, de llamar a varios obispos para tomar parte en la elevación del nuevo elegido al ministerio del sumo sacerdocio. Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» .

3. El colegio leemos también «en cuanto compuesto de muchos, expresa la variedad y universalidad del pueblo de Dios; y en cuanto agrupado bajo una sola cabeza, la unidad de la grey de Cristo» (Lumen gentium, 22). En unión con el Sucesor de Pedro, todo el colegio de los obispos ejercita la suprema autoridad en la Iglesia universal. En las catequesis siguientes trataremos del «ministerio petrino» en la Iglesia. Pero es preciso tenerlo presente también cuando se habla de la colegialidad del Episcopado.

Sin duda, según la Lumen gentium, «la potestad suprema sobre la Iglesia universal que posee este colegio se ejercita de modo solemne en el concilio ecuménico» (Lumen gentium, 22); pero añade que «es prerrogativa del Romano Pontífice convocar estos concilios ecuménicos, presidirlos y confirmarlos» (Lumen gentium, 22). Un concilio no puede ser verdaderamente ecuménico, si no ha

sido confirmado o, al menos, aceptado por el Romano Pontífice. Le faltaría el sello de la unidad garantizada por el Sucesor de Pedro. Cuando la unidad y la catolicidad quedan aseguradas, el concilio ecuménico puede también definir de modo infalible las verdades en el campo de la fe y de la moral. Históricamente, los concilios ecuménicos han desempeñado un papel muy importante y decisivo en la precisación, la definición y en el desarrollo de la doctrina: baste pensar en los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia.

4. Además de por los concilios ecuménicos, «esta misma potestad colegial puede ser ejercida por los obispos dispersos por el mundo a una con el Papa, con tal que la cabeza del colegio los llame a una acción colegial o, por lo menos, apruebe la acción unida de éstos o la acepte libremente, para que sea un verdadero acto colegial (Lumen gentium, 22).

Los sínodos episcopales, instituidos después del concilio Vaticano II, tienen por finalidad realizar de forma más concreta la participación del colegio episcopal en el gobierno universal de la Iglesia. Estos sínodos estudian y discuten temas pastorales y doctrinales de notable importancia para la Iglesia universal; los frutos de sus trabajos, elaborados de acuerdo con la Sede Apostólica, se recogen en documentos que tienen una difusión universal. Los documentos publicados después de los últimos sínodos llevan expresamente la calificación de «postsinodales».

5. Dice, asimismo, el Concilio: «La unión colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal» (Lumen gentium, 23). «Cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (Lumen gentium, 23).

Por este motivo, los obispos, «en cuanto miembros del colegio episcopal y como legítimos sucesores de los Apóstoles, todos y cada uno, en virtud de la institución y precepto de Cristo, están obligados a tener por la Iglesia universal aquella solicitud que, aunque no se ejerza por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera al desarrollo de la Iglesia universal» (Lumen gentium, 23). «Deben, pues, todos los obispos promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común de toda la Iglesia, instruir a los fieles en el amor de todo el cuerpo místico de Cristo, especialmente de los miembros pobres, de los que sufren y de los que son perseguidos por la justicia (cf. *Mt* 5, 10); promover, en fin, toda actividad que sea común a toda la Iglesia, particularmente en orden a la dilatación de la fe y a la difusión de la luz de la verdad plena entre todos los hombres» (Lumen gentium, 23).

6. Al respecto, recuerda el Concilio que «la divina Providencia ha hecho que varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los Apóstoles y sus sucesores, al correr de los tiempos, se hayan reunido en numerosos grupos estables, orgánicamente unidos, los cuales, quedando a salvo la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios. Entre las cuales, algunas, concretamente las antiguas Iglesias patriarcales, como madres en la fe, engendraron a otras como hijas y han quedado unidas con ellas hasta nuestros días con vínculos más estrechos de caridad en la vida sacramental y mutua observancia de derechos y deberes» (Lumen gentium, 23).

7. Como se ve, el Concilio pone de relieve en el marco de la doctrina sobre la colegialidad del Episcopado también la verdad fundamental de la mutua compenetración e integración de la realidad particular y la dimensión universal en la estructura de la Iglesia. Desde este punto de vista es preciso tomar en consideración también el papel de las Conferencias episcopales. La constitución

conciliar sobre la Iglesia afirma: «Las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el *afecto colegial* tenga una aplicación concreta» (Lumen gentium, 23).

De modo más detallado se pronuncia sobre este tema el decreto Christus Dominus, sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia. En este decreto leemos: «La Conferencia episcopal es como una junta en que los obispos de una nación o territorio ejercen conjuntamente su cargo pastoral para promover el mayor bien que la Iglesia procura a los hombres, señaladamente por las formas y modos de apostolado, adaptados en forma debida a las circunstancias del tiempo» (n. 38, 1).

De estos textos se sigue que las Conferencias episcopales pueden afrontar los problemas del territorio de su competencia, más allá de los límites de cada una de las diócesis, y proponer respuestas de orden pastoral y doctrinal. Pueden también emitir opiniones acerca de problemas que atañen a la Iglesia universal. Sobre todo pueden, con autoridad, salir al paso de las necesidades del desarrollo de la Iglesia según las exigencias y conveniencias de la mentalidad y cultura nacional. Pueden tomar decisiones que, con el consentimiento de los obispos miembros, tendrán gran influjo en las actividades pastorales.

8. Las Conferencias episcopales desempeñan su propia responsabilidad en el territorio de su competencia, pero sus decisiones repercuten, sin duda, en la Iglesia universal. El *ministerio petrino* del Obispo de Roma sigue siendo el garante de la sincronización de la actividad de las Conferencias con la vida y la enseñanza de la Iglesia universal. A este propósito, el decreto conciliar establece: «Las decisiones de la Conferencia de los obispos, si han sido legítimamente tomadas y por dos tercios al menos de los votos de los prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo y reconocidas por la Sede apostólica, tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo en aquellos casos en los que o el derecho común lo prescribiese o lo estatuyere un mandato peculiar de la Sede Apostólica, dado *motu proprio* o a petición de la misma Conferencia» (Christus Dominus*,* n. 38, 4). El decreto, por último, establece: «Donde lo pidan circunstancias especiales, los obispos de varias naciones podrán constituir, con aprobación de la Sede Apostólica, una sola Conferencia» (Christus Dominus*,* n. 38, 5).

Algo similar puede suceder por lo que se refiere a los Consejos y a las Asambleas de obispos a nivel continental, como por ejemplo en el caso del Consejo de las Conferencias de América Latina (CELAM) o el de las Iglesias europeas (CCEE). Se trata de un amplio abanico de nuevas agrupaciones y organizaciones, con las que la única Iglesia trata de responder a instancias y problemas de orden espiritual y social del mundo actual. Signo de una Iglesia que vive, reflexiona y se compromete en el trabajo como apóstol del Evangelio en nuestro tiempo.

En todo caso, la Iglesia siente la necesidad de presentarse, actuar y vivir en la fidelidad a las dos notas fundamentales de la comunidad cristiana de siempre y, en particular, del colegio apostólico: la unidad y la catolicidad.

(41) La misión confiada a cada uno de los obispos *Miércoles 28 de octubre de 1992*

1. Los obispos, como sucesores de los Apóstoles, están llamados a participar en la misión que Jesucristo mismo confió a los Doce y a la Iglesia. Nos lo recuerda el Concilio Vaticano II: «Los obispos, en cuanto sucesores de los Apóstoles, reciben del Señor, a quien ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda creatura, a fin de que todos los hombres consigan la salvación por medio de la fe, del bautismo y del cumplimiento de los mandamientos» (Lumen gentium, 24).

Según el texto conciliar, es una misión que los obispos «reciben del Señor» y que abarca el mismo ámbito de la misión de los Apóstoles. Compete *al «colegio» episcopal en su conjunto*, como hemos visto en la catequesis anterior. Pero es necesario agregar que la herencia de los Apóstoles como misión y potestad sagrada se transmite *a cada obispo* en el ámbito del colegio episcopal. Esto es lo que queremos explicar en la catequesis de hoy recurriendo, sobre todo, a los textos del Concilio que ofrecen, acerca de este tema, las instrucciones más autorizadas y competentes.

2. La misión de cada obispo se realiza *en un ámbito bien definido*. Efectivamente, leemos en el texto conciliar: «Cada uno de los obispos que es puesto al frente de una Iglesia particular, ejerce su poder pastoral sobre la porción del pueblo de Dios a él encomendada, no sobre las otras Iglesias ni sobre la Iglesia universal» (Lumen gentium, 23). Es una cuestión cuya norma se apoya en la «misión canónica» conferida a cada obispo (Lumen gentium, 24).

En todo caso, la intervención de la autoridad suprema es garantía de que la asignación de la misión canónica se haga no sólo en función del bien de una comunidad local, sino para el bien de toda la Iglesia, con vistas a la misión universal común al Episcopado unido al Sumo Pontífice. Éste es un punto fundamental del «ministerio petrino».

3. La mayoría de los obispos ejerce su misión pastoral *en las diócesis*. ¿Qué es una diócesis? El decreto conciliar Christus Dominus sobre los obispos responde a esta pregunta del siguiente modo: «La diócesis es una porción del pueblo de Dios que se confía al obispo para ser apacentada con la cooperación de sus sacerdotes, de suerte que, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica» (n. 11).

Así pues, según el Concilio, toda Iglesia particular vive de la vida de la Iglesia universal, que es la realidad fundamental de la Iglesia. Éste es el contenido más importante y más específico de la diócesis, que forma parte de la Iglesia universal, no sólo como porción del pueblo de Dios circunscrito regularmente a un territorio, sino también con características y propiedades particulares, que merecen respeto y estima. En algunos casos se trata de valores de gran importancia y de amplia irradiación en cada uno de los países e, incluso, en la Iglesia universal, como testimonia la historia. Pero se puede decir que siempre y por doquier la variedad de las diócesis contribuye a la riqueza espiritual y a la realización de la misión pastoral de la Iglesia.

4. Leemos también en el Concilio: «Todos y cada uno de los obispos a quienes se ha confiado el cuidado de una Iglesia particular apacientan sus ovejas en el nombre del Señor, bajo la autoridad del Romano Pontífice, como pastores propios, ordinarios e inmediatos de ellas, ejerciendo su oficio de enseñarlas, santificarlas y regirlas» (Christus Dominus, 11). La jurisdicción de los obispos sobre la grey a ellos confiada es, por tanto, «propia, ordinaria e inmediata». Sin embargo, el buen orden y la

unidad de la Iglesia exigen que sea ejercida en íntima comunión con la autoridad del Sumo Pontífice. Por estas mismas razones, los obispos «reconozcan los derechos que competen legítimamente tanto a los patriarcas como a otras autoridades jerárquicas» (Christus Dominus, 11), según la articulación que históricamente presenta la estructura de la Iglesia en los diversos lugares. Pero, como subraya el Concilio, el hecho más importante y decisivo es que los obispos ejercen la misión pastoral «en nombre del Señor».

5. Considerada en esta perspectiva, la misión de los obispos en su valor institucional, espiritual y pastoral, en relación con las condiciones de las varias categorías del pueblo confiado a ellos, se presenta del siguiente modo: «Atiendan los obispos declara el Concilio a su cargo apostólico como testigos de Cristo ante todos los hombres, proveyendo no sólo a los que siguen al Mayoral de los Pastores, sino consagrándose también con toda su alma a los que de cualquier modo se hubieren desviado del camino de la verdad e ignoran la misericordia saludable, hasta que todos, por fin, caminen en "toda bondad, justicia y verdad" (*Ef* 5, 9) (Christus Dominus, 11).

Los obispos, por consiguiente, están llamados a ser semejantes al «Hijo del hombre», quien «ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (*Lc* 19, 10), como dijo Jesús durante su visita a la casa de Zaqueo. Esta es la esencia misma de su vocación misionera.

6. Con el mismo espíritu prosigue el Concilio: «Téngase solicitud particular por los fieles que, por la condición de su vida, no pueden gozar suficientemente del cuidado pastoral, común y ordinario de los párrocos, o carecen totalmente de él, como son la mayor parte de los emigrantes, los exiliados y prófugos, los navegantes por mar o aire, los nómadas y otros por el estilo. Promuévanse métodos pastorales adecuados para fomentar la vida espiritual de quienes, por razón de vacaciones, se trasladan temporalmente a otras regiones» (Christus Dominus, 18). Todas las categorías, todos los grupos, todos los estamentos sociales, es más, cada una de las personas que pertenecen a las articulaciones nuevas y antiguas de la sociedad, entran dentro de la misión pastoral de los obispos, dentro o más allá de las estructuras fijas de sus diócesis, así como los abarca el abrazo universal de la Iglesia.

7. En el cumplimiento de su misión, los obispos se hallan en relación con todas las estructuras de la sociedad y con los poderes que la gobiernan. En este campo están llamados a comportarse conforme a las normas evangélicas de la libertad y la caridad, observadas por los mismos Apóstoles. En todos los casos vale lo que los apóstoles Pedro y Juan dijeron delante del Sanedrín: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios. No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído» (*Hch* 4, 19-20). En estas palabras está formulado claramente *el principio de acción* para los pastores de la Iglesia respecto a las diversas autoridades terrenas, válido para todos los siglos.

El Concilio enseña a este propósito: «En el cumplimiento de su cargo apostólico que mira a la salvación de las almas, los obispos gozan de suyo de plena y perfecta libertad e independencia respecto de cualquier potestad civil. No es licito, por tanto, impedir directa o indirectamente el ejercicio de su cargo eclesiástico, ni prohibirles que se comuniquen libremente con la Sede Apostólica y otras autoridades eclesiásticas y con sus propios súbditos. Sin duda, los sagrados pastores, al consagrarse al cuidado espiritual de su grey, favorecen también realmente el provecho y prosperidad social y civil, uniendo para este fin su acción eficaz con las autoridades públicas, de acuerdo con la naturaleza de su oficio y cual conviene a obispos, e inculcando la obediencia a las leyes justas y el respeto a los poderes legítimamente constituidos» (Christus Dominus, 19).

8. Hablando de la misión y de las tareas de los obispos, el Concilio aborda también la cuestión de los obispos instituidos como *auxiliares* del obispo *diocesano*, «para procurar debidamente el bien de la grey, algunas veces han de ser nombrados obispos auxiliares, porque el obispo diocesano no puede desempeñar por sí mismo, tal como lo pide el bien de las almas, todas las funciones episcopales, ora por la excesiva extensión de la diócesis o el excesivo número de sus habitantes, ora por las peculiares circunstancias del apostolado o por otras causas de distinta índole. Es más, alguna vez, una necesidad especial pide que se nombre un obispo *coadjutor* en ayuda del propio obispo diocesano» (Christus Dominus, 25). El obispo *coadjutor* es nombrado por norma con derecho a sucesión del obispo *diocesano* en funciones. Pero más allá de la distinción de naturaleza canónica, está el principio al que se refiere el texto conciliar: el «bien de las almas». Todo y siempre se debe disponer y realizar según la «suprema ley» que es la «salvación de las almas».

9. Con miras a este bien se explican asimismo las sucesivas leyes conciliares: «Como las necesidades pastorales requieren más y más que determinadas funciones pastorales se rijan y promuevan concordemente, conviene que, en servicio de todas o de varias diócesis de una región o nación determinada, se constituyan algunos organismos que pueden también encomendarse a los obispos» (Christus Dominus, 42). Quien observa la realidad estructural y pastoral de la Iglesia de hoy en los diferentes países del mundo puede darse cuenta fácilmente de la realización de estas leyes en no pocos organismos creados por los obispos o por la misma Santa Sede antes y después del Concilio, en particular para las actividades misioneras, asistenciales y culturales. Un caso típico y bien conocido es el de la *asistencia espiritual a los militares*, para la cual el Concilio dispone la institución de especiales ordinarios, según la práctica adoptada por la Sede Apostólica desde hace mucho tiempo: «Como se debe especial solicitud al cuidado espiritual de los soldados por la peculiares condiciones de su vida, eríjase en cada nación, según se pudiere, un vicariato castrense» (Christus Dominus, 43).

10. En estos nuevos ámbitos de actividad, a menudo complejos y difíciles, pero también en el normal cumplimiento de la misión pastoral en cada una de las diócesis confiadas a ellos, los obispos tienen necesidad de unión y colaboración entre sí, en espíritu de caridad fraterna y solidaridad apostólica, como miembros del colegio episcopal en la realización concreta de sus tareas grandes y pequeñas de cada día. También ésta es una declaración del Concilio: «Señaladamente en los tiempos modernos, no es raro que los obispos no puedan cumplir debida y fructuosamente su cargo si no unen cada día más estrechamente con otros obispos su trabajo concorde y mejor trabado» (Christus Dominus, 37).

Como se ve, la unión y la colaboración se señalan siempre como *el eje central del trabajo pastoral*. Se trata de un principio eclesiológico al que tenemos que ser cada vez más fieles si queremos la «edificación del cuerpo de Cristo», tal como la quiso san Pablo (cf. *Ef* 4, 12; *Col* 2, 19; *1 Co* 12, 12 ss; *Rm* 12, 4-5, etc.) y con él todos los auténticos pastores de la Iglesia a lo largo de los siglos.

(42) Los obispos «heraldos de la fe» en la predicación del Evangelio *Miércoles 4 de noviembre de 1992*

(Lectura: 2da. carta de san Pablo a Timoteo, capítulo 4, versículos 1-2 y 5)

1. El concilio Vaticano II describió la misión de los obispos no sólo como colegio, sino también como pastores asignados personalmente a las diversas diócesis. Queremos considerar ahora los elementos esenciales de esta misión, tal como los expone el mismo concilio.

El primer elemento es el de la predicación autorizada y responsable de la palabra de Dios. El Concilio dice: «Entre los principales oficios de los obispos se destaca la predicación del Evangelio» (Lumen gentium, 25).

Es la primera función de los obispos, a quienes se confía, como a los Apóstoles, *la misión pastoral del anuncio de la palabra de Dios.* La Iglesia, hoy más que nunca, tiene viva conciencia de la necesidad de la proclamación de la buena nueva, tanto para la salvación de las almas como para la difusión y el establecimiento del propio organismo comunitario y social, y recuerda las palabras de san Pablo: «Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará. Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!» (*Rm* 10, 13-15).

2. Por este motivo, el Concilio dice que «los obispos son heraldos de la fe» y que, como tales, hacen que la fe del pueblo de Dios crezca y de fruto (cf. Lumen gentium, 25).

El Concilio enumera, después, las *tareas de los obispos* con vistas a esta función principal de ser «heraldos»: proveer a la instrucción religiosa de jóvenes y adultos: predicar la verdad revelada, el misterio de Cristo, en su totalidad e integridad; recordar la doctrina de la Iglesia, especialmente sobre los puntos mas expuestos a dudas o críticas. En efecto, leemos, en el decreto Christus Dominus: «En el ejercicio de su deber de enseñar, anuncien a los hombres el evangelio de Cristo, deber que descuella entre los principales de los obispos, llamándolos a la fe por la fortaleza del Espíritu o afianzándolos en la fe viva; propónganles el misterio íntegro de Cristo, es decir, aquellas verdades cuya ignorancia es ignorancia de Cristo, e igualmente el camino que ha sido revelado por Dios para glorificarle, y por eso mismo para alcanzar la bienaventuranza eterna» (n. 12).

El Concilio exhorta, además, a los obispos a presentar esta doctrina *de modo adecuado a las necesidades de los tiempos*: «Expongan la doctrina cristiana de manera acomodada a las necesidades de los tiempos, es decir, que responda a las dificultades y problemas que agobian y angustian señaladamente a los hombres, y miren también por esa misma doctrina, enseñando a los fieles mismos a defenderla y propagarla» (Christus Dominus, 13).

3. Entra en el ámbito de la predicación, a la luz del misterio de Cristo, la necesidad de la enseñanza sobre el valor verdadero del hombre, de la persona humana y también de las «cosas terrenas». De hecho, el Concilio recomienda: «Muéstrenles, además, que... las mismas cosas terrenas y las instituciones humanas se ordenan también a la salvación de los hombres, y, por ende, pueden contribuir no poco a la edificación del cuerpo de Cristo. Enseñen, consiguientemente, hasta qué punto, según la doctrina de la Iglesia, haya de ser estimada la persona humana con su libertad y la vida misma del cuerpo; la familia y su unidad y estabilidad y la procreación y educación de la prole;

la sociedad civil con sus leyes y profesiones; el trabajo y el descanso, las artes e inventos técnicos; la pobreza y la abundancia de riquezas; expongan, finalmente, los modos como hayan de resolverse los gravísimos problemas acerca de la posesión, incremento y recta distribución de los bienes materiales, sobre la guerra y la paz y la fraterna convivencia de todos los pueblos» (Christus Dominus, 12).

Se trata de la dimensión histórico-social de la predicación, y del mismo evangelio de Cristo transmitido por los Apóstoles con su predicación. No hay que maravillarse de que el interés por el aspecto histórico y social del hombre ocupe hoy mayor espacio en la predicación, aunque ésta tiene que realizarse siempre en el ámbito religioso y moral que le es propio. La solicitud por la condición humana, agitada y afligida actualmente en el plano económico, social y político, se traduce en el esfuerzo constante de llevar a los hombres y a los pueblos el auxilio de la luz y de la caridad evangélicas.

4. *Los fieles deben responder* a la enseñanza de los obispos *adhiriéndose a ella con espíritu de fe*: «Los obispos dice el Concilio, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto» (Lumen gentium, 25).

Como se puede ver, el Concilio precisa que la condición esencial del valor y de la obligatoriedad de la enseñanza de los obispos es que estén y hablen en comunión con el Romano Pontífice. Sin duda alguna todo obispo tiene su propia personalidad y propone la doctrina del Señor sirviéndose de las capacidades de que dispone; pero precisamente porque se trata de predicar la doctrina *del Señor* confiada a la Iglesia, debe mantenerse siempre en comunión de pensamiento y de corazón con la cabeza visible de la Iglesia.

5. Cuando los obispos en la Iglesia enseñan universalmente como definitiva una doctrina de fe o de moral, su magisterio goza de *una autoridad infalible.* Es otra afirmación del Concilio: «Aunque cada uno de los prelados no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aún estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo. Pero todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con la sumisión de la fe» (Lumen gentium, 25).

6. *El Romano Pontífice*, como cabeza del colegio de los obispos, *goza personalmente de esta infalibilidad*, que trataremos en una próxima catequesis. Por ahora completemos la lectura del texto conciliar acerca de los obispos: «La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el Cuerpo de los obispos cuando ejerce el supremo magisterio en unión con el Sucesor de Pedro. A estas definiciones nunca puede faltar el asenso de la Iglesia por la acción del mismo Espíritu Santo, en virtud de la cual la grey toda de Cristo se mantiene y progresa en la unidad de la fe» (Lumen gentium, 25).
El Espíritu Santo, que garantiza la verdad de la enseñanza infalible del Cuerpo de los obispos, favorece también con su gracia el asenso a la fe de la Iglesia. La comunión en la fe es obra del Espíritu Santo, alma de la Iglesia.

7. El Concilio afirma también: «Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese su Iglesia cuando define la doctrina de fe y costumbres, se extiende tanto cuanto abarca el depósito Revelación... Mas cuando el Romano Pontífice o el Cuerpo de los obispos juntamente con él definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la misma Revelación, a la cual deben atenerse y conformarse todos, y la cual es íntegramente transmitida por escrito o por tradición a través de la sucesión legítima de los obispos, y especialmente por cuidado del mismo Romano Pontífice, y, bajo la luz del Espíritu de verdad, es santamente conservada y fielmente expuesta en la Iglesia» (Lumen gentium, 25).

8. Por último, el Concilio asegura: «El depósito de la Revelación... debe ser custodiado santamente y expresado con fidelidad» (Lumen gentium, 25).

Todo el Cuerpo de los obispos, por consiguiente, unido al Romano Pontífice tiene la responsabilidad de *custodiar constante y fielmente el patrimonio de verdad*, que Cristo confió a su Iglesia. *Depositum custodi*, recomendaba san Pablo a su discípulo Timoteo (*1 Tm* 6, 20), a quien había confiado el cuidado pastoral de la Iglesia de Éfeso (cf. *1 Tm* 1, 3). Todos nosotros, obispos de la Iglesia católica, debemos sentir esta responsabilidad. Todos sabemos que, si somos fieles en la custodia de este «depósito», tendremos siempre la posibilidad de conservar integra la fe del pueblo de Dios y asegurarla divulgación de su contenido en el mundo actual y en las generaciones futuras.

(43) Los obispos, administradores de la gracia del supremo sacerdocio *Miércoles 11 de noviembre de 1992*

(Lectura: 1ra. carta de san Pablo a los Corintios, capítulo 4, versículos 1-4)

1. Hablando de las funciones del obispo, el concilio Vaticano II atribuye al obispo mismo un hermoso título, tomado de la oración de consagración episcopal en el rito bizantino: «El obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es «*el administrador de la gracia del supremo sacerdocio*» (Lumen gentium, 26). Ese es el tema que desarrollaremos en la catequesis de hoy. Está relacionado con el de la catequesis anterior acerca de los «obispos, heraldos de la fe». En efecto, el servicio del anuncio del Evangelio está ordenado al servicio de la gracia de los santos sacramentos de la Iglesia. Como ministro de la gracia, el obispo actúa en los sacramentos el *munus sanctificandi*, al que se orienta el *munus docendi*, que realiza en medio del pueblo de Dios que se le ha confiado.

2. En el centro de este servicio sacramental del obispo se encuentra la Eucaristía, «que él mismo celebra o procura que sea celebrada» (Lumen gentium, 26). Enseña el Concilio: «Toda legítima celebración de la Eucaristía es dirigida por el obispo, a quien ha sido confiado el oficio de ofrecer a la divina Majestad el culto de la religión cristiana y de reglamento en conformidad con los preceptos del Señor y las leyes de la Iglesia, precisadas más concretamente para su diócesis según su criterio» (Lumen gentium, 26).

Así, el obispo aparece a los ojos de su pueblo sobre todo como *el hombre del culto nuevo y eterno a Dios*, instituido por Jesucristo con el sacrificio de su cruz y de la última cena; como el *sacerdos et pontifex*, del que se traduce la figura misma de Cristo, el principal agente del sacrificio eucarístico, que el obispo, y con él el presbítero, realiza in persona Christi (cf. santo Tomás, *Summa Theologiae* III, q. 78, a. 1; q. 82, a. 1); y como *el jerarca*, que se ocupa de realizar los sagrados misterios del altar, que anuncia y explica con su predicación (cf. Dionisio Pseudo. areopagita, *De Ecclesiastica hierarchia*, p. III, 7; *PG* 3, 513; santo Tomás, *Summa Theologiae* II-II, q., 184, a. 5).

3. En su función de administrador de los misterios sagrados, el obispo es *el constructor de la Iglesia* como comunión en Cristo, pues la Eucaristía es el principio esencial de la vida, no sólo de los simples fieles, sino también de la misma comunidad en Cristo. Los fieles, reunidos mediante la predicación del evangelio de Cristo, forman comunidades en las que está realmente presente la Iglesia de Cristo, porque encuentran y demuestran su plena unidad en la celebración del sacrificio eucarístico. Leemos en el Concilio: «En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y "unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación" (cf. santo Tomás, *Summa Theologiae,* III, q. 73, a. 3). En estas comunidades, aunque con frecuencia sean pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica, pues "la participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos" (san León Magno, *Serm*. 63, 7; *PL* 54, 357 c)» (Lumen gentium, 26).

4. De ahí se sigue que, entre las tareas fundamentales del obispo, se encuentra la de proveer a la celebración eucarística *en las diversas comunidades de su diócesis*, según las posibilidades de los tiempos y lugares, recordando la afirmación de Jesús: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (*Jn* 6, 53).

Son de todos conocidas las dificultades que se encuentran en muchos territorios, tanto de las nuevas como de las antiguas Iglesias cristianas, para satisfacer esta necesidad, por falta de sacerdotes y por otras razones. Pero eso hace que el obispo, que conoce su propia tarea de organizar el culto de la diócesis, esté aún más atento al problema de las vocaciones y de la sabia distribución del clero de que dispone. Es necesario lograr que el mayor número posible de fieles tenga acceso al cuerpo y a la sangre de Cristo en la celebración eucarística, que culmina en la comunión. Corresponde al obispo preocuparse también de los enfermos o minusválidos, que sólo pueden recibirla Eucaristía en su domicilio o donde se encuentran reunidos para su curación. Entre todas las exigencias del ministerio pastoral, el compromiso de la celebración y de lo que pudiéramos llamar el apostolado de la Eucaristía es el más urgente e importante.

5. Lo que acabamos de decir con respecto a la santísima Eucaristía se puede repetir refiriéndonos *al conjunto del servicio sacramental* y de la vida sacramental de la diócesis.

Como leemos en la constitución Lumen gentium: los obispos «disponen la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo.

Ellos son los ministros originarios de la confirmación, los dispensadores de las sagradas órdenes y los moderadores de la disciplina penitencial y ellos solícitamente exhortan e instruyen a sus pueblos para que participen con fe y reverencia en la liturgia y, sobre todo, en el santo sacrificio de la misa» (Lumen gentium*,* n. 26).

6. En este texto conciliar se establece una distinción entre el bautismo y la confirmación, dos sacramentos cuya diferencia tiene su fundamento en el acontecimiento, narrado por los *Hechos de los Apóstoles*, según el cual los Doce, aún reunidos en Jerusalén, al escuchar que «Samaria había aceptado la palabra de Dios», enviaron allá a Pedro y a Juan, los cuales «bajaron y oraron por ellos para que *recibieran el Espíritu Santo*; pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido *bautizados* en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo» (*Hch* 8, 14-17; cf. 1 , 5; 2, 38).

La imposición de las manos por parte de los dos Apóstoles para transmitir el «don del Espíritu» que los *Hechos* llaman también «don de Dios» (*Hch* 8, 20; cf. 2, 38; 10, 45; 11, 17; cf. *Lc* 11, 9-13), está asimismo en el origen de la tradición de la Iglesia occidental que conserva y reserva al obispo el papel ministerial de la confirmación. Como sucesor de los apóstoles, el obispo es ministro *ordinario* de este sacramento, y es también su ministro *originario*, porque el crisma (la materia), que es un elemento esencial del rito sacramental, sólo puede ser consagrado por el obispo.

Por lo que atañe al bautismo, que de forma habitual, el obispo no administra personalmente, es preciso recordar que también este sacramento entra dentro de la reglamentación práctica establecida por él.

7. Otra tarea de los obispos es la de ser «dispensadores de las sagradas; órdenes y moderadores de la disciplina penitencial», como dice el Concilio al trazar el cuadro de su responsabilidad pastoral. Cuando ese texto conciliar afirma que el obispo es dispensador de las *sagradas órdenes* quiere decir que tiene el poder de «ordenar», pero, dado que este poder está vinculado a la misión pastoral del obispo, tiene también, como ya hemos dicho, la responsabilidad de promover el desarrollo de las vocaciones sacerdotales y proveer a la buena disciplina de los candidatos al sacerdocio.

Como moderador de la *disciplina penitencial*, el obispo regula las condiciones de la administración al sacramento del perdón. De modo particular, recordemos que tiene la tarea de procurar a los fieles el acceso a este sacramento poniendo a su disposición confesores.

8. El Concilio, por último, pone ante los obispos la necesidad de ser *ejemplos y modelos de vida cristiana*: «deben edificar a sus súbditos con el ejemplo de sus vida, guardando su conducta de todo mal y, en la medida que puedan y con la ayuda de Dios transformándola en bien, para llegar, juntamente con la grey que les ha sido confiada, a la vida eterna» (Lumen gentium, 26).

Se trata del ejemplo de una vida plenamente orientada según las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Se trata de toda una manera de vivir y actuar basada en el poder de la gracia divina: un modelo que contagia, que atrae, que persuade, que responde verdaderamente a las recomendaciones de la primera *carta de san Pedro*: «Apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón; no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de la grey» (5, 2-3).

9. Es especialmente importante este último punto, que se refiere al desinterés personal, a la solicitud por los pobres, a la entrega total al bien de las almas y de la Iglesia. Es el ejemplo que, según los *Hechos de los Apóstoles*, daba Pablo, que podría decir de sí mismo: «En todo os he enseñado que es así, trabajando, como se debe socorrer a los débiles y que hay que tener presentes las palabras del Señor Jesús, que dijo: Mayor felicidad hay en dar que en recibir» (20, 35). En la segunda *carta a los Tesalonicenses* escribía también: «Día y noche con fatiga y cansancio trabajamos para no ser una carga a ninguno de vosotros. No porque no tengamos derecho, sino por daros en nosotros un modelo que imitar» (3, 8-9). Y podía, finalmente, exhortar a los Corintios: «Sed mis imitadores, como lo soy de Cristo» (*1 Co* 11, 1).

10. Es una misión grande y ardua la del obispo, «administrador de la gracia». No puede cumplirla sin la oración. Concluyamos, pues, diciendo que *la vida del obispo está compuesta de oración.* No sólo se trata de dar el «testimonio de la oración», sino de una vida interior animada por el espíritu de oración como fuente de todo su ministerio. Nadie es más consciente que el obispo del significado de las palabras de Cristo a los Apóstoles y, a través de ellos, a sus sucesores: «separados de mí no podéis hacer nada» (*Jn* 15, 5).

(44) El servicio pastoral de los obispos *Miércoles 18 de noviembre de 1992*

(Lectura: Hechos de los Apóstoles, capítulo 20, versículos 28-31)

1. Además del servicio *profético* y *sacramental* de los obispos, que hemos analizado en las catequesis precedentes, existe un servicio *pastoral*, acerca del cual leemos en el concilio Vaticano II: «Los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y sacra potestad, de la que usan únicamente para edificar a su grey en la verdad y en la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor, y el que ocupa el primer puesto, como el servidor (cf. *Lc* 22, 26. 27)» (Lumen gentium, 27).

Es una enseñanza admirable, que se apoya en este principio fundamental: *en la Iglesia la autoridad tiene como finalidad la edificación*. Así la concebía san Pablo que, escribiendo a los Corintios, hablaba de «ese poder nuestro que el Señor nos dio para edificación vuestra y no para ruina» (*2 Co* 10, 8). Y a los mismos miembros de esa Iglesia tan querida para él les manifestaba la esperanza de no tener que actuar con severidad «conforme al poder que me otorgó el Señor para edificar y no para destruir» (*2 Co* 13, 10).

Esta finalidad de edificación exige por parte del obispo *paciencia e indulgencia*. Se trata de «edificar a su grey en la verdad y en la santidad», como dice el Concilio: verdad de la doctrina evangélica y santidad como la vivió, quiso y propuso Cristo.

2. Se debe insistir en el concepto de «servicio», que se puede aplicar a todo «ministerio» eclesiástico, comenzando por el de los obispos. Sí, el episcopado es más un servicio que un honor. Y, si es también un honor, lo es cuando el obispo, sucesor de los Apóstoles, sirve con espíritu de humildad evangélica, a ejemplo del Hijo del hombre, que advierte a los Doce: «el mayor entre vosotros sea como el más joven y el que gobierna como el que sirve» (*Lc* 22, 26).

«El que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (*Mc* 10, 44-45; cf. *Mt* 20, 27-28).

3. En el decreto Christus Dominus, el Concilio añade: «En el ejercicio de su oficio de padre y pastor sean los obispos en medio de los suyos como los que sirven; buenos pastores, que conocen a sus ovejas y a quienes ellas también conocen; verdaderos padres, que se distinguen por el espíritu de amor y solicitud para con todos, y a cuya autoridad, conferida, desde luego, por Dios, todos se someten de buen grado. De tal manera congreguen y formen a la familia entera de su grey, que todos, conscientes de sus deberes, vivan y actúen en comunión de caridad» (n. 16).

4. A esta luz del servicio como «buenos pastores» se debe entender *la autoridad* que el obispo posee *como propia,* aunque esté siempre sometida a la del Sumo Pontífice. Leemos en la constitución Lumen gentium que «Esta potestad que personalmente ejercen (los obispos) en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y pueda ser circunscrito dentro de ciertos límites con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles. En virtud de esta potestad, los obispos tienen el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado» (n. 27).

Se trata, ciertamente, de verdadera autoridad, que debe ser rodeada de respeto, y a la que se deben mostrar dóciles y obedientes tanto el clero como los fieles, en el campo del gobierno eclesial. Con todo, es siempre una autoridad en función pastoral.

5. De este cuidado pastoral de su grey, que implica una correlativa responsabilidad personal para el desarrollo de la vida cristiana del pueblo a ellos confiado, el Concilio dice que a los obispos «se les confía el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan» (Lumen gentium, 27).

Como se ve, el Concilio no duda en afirmar que a cada obispo corresponde *una verdadera autoridad sobre su diócesis*, o Iglesia local. Pero subraya con fuerza también el otro punto fundamental para la unidad y la catolicidad de la Iglesia, a saber, *la comunión «cum Petro»* de todo obispo y de todo el «corpus Episcoporum», que es también *comunión «sub Petro»*, en virtud del principio eclesiológico (que a veces se tiende a ignorar), según el cual el ministerio del sucesor de Pedro pertenece a la esencia de toda Iglesia particular como «desde dentro», o sea, como una exigencia de la misma constitución de la Iglesia, y no como algo superpuesto desde fuera, tal vez por razones históricas, sociológicas o prácticas. No es una cuestión de adaptación a las condiciones de los tiempos, sino de fidelidad a la voluntad de Cristo sobre su Iglesia. La fundación de la Iglesia sobre la roca de Pedro, el atribuir a Pedro un primado, que se prolonga en sus sucesores como obispos de Roma, comporta la vinculación con la Iglesia universal y con su centro en la Iglesia romana como elemento constitutivo de la Iglesia particular y condición de su mismo ser Iglesia. Este es el eje fundamental de una buena teología de la Iglesia local.

6. Por otra parte, la potestad de los obispos *no se ve amenazada* por la del Romano Pontífice.

Como dice el Concilio: «su potestad no es anulada por la potestad suprema y universal, sino que, por el contrario, es afirmada, robustecida y defendida, puesto que el Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia» (Lumen gentium, 27).

De ahí se sigue que las relaciones entre los obispos y el Papa no pueden por menos de ser *relaciones de cooperación y ayuda recíproca*, en un clima de amistad y confianza fraterna, como se puede descubrir y, más aún, experimentar en la realidad eclesial actual.

7. A la autoridad del obispo corresponde *la responsabilidad de pastor*, por la cual se siente comprometido, a ejemplo del buen Pastor, a dar su vida, cada día, por el bien de la grey.

Asociado a la cruz de Cristo, está llamado a ofrecer muchos sacrificios personales por la Iglesia. En esos sacrificios se hace concreto su compromiso de caridad perfecta, al que está llamado por el mismo *status* en que lo ha colocado la consagración episcopal. En eso consiste la espiritualidad episcopal específica, como imitación suprema de Cristo, buen pastor, y participación máxima en su caridad.

El obispo está, por consiguiente, llamado a imitar a Cristo pastor, dejándose guiar por la caridad para con todos. El Concilio recomienda de modo especial la disponibilidad a la escucha: «No se niegue a oír a sus súbditos, a los que, como a verdaderos hijos suyos, alimenta y a quienes exhorta a

cooperar animosamente con él» (Lumen gentium, 27). Deben resaltar en el obispo todas las cualidades que se necesitan para la comunicación y la comunión con sus hijos y hermanos: la comprensión y compasión hacia las miserias espirituales y corporales; el deseo de ayudar y socorrer, estimular y desarrollar la cooperación; y, sobre todo, el amor universal, sin excepciones, ni restricciones o reservas.

8. Todo eso, según el Concilio, debe realizarse especialmente en la actitud del obispo para con sus hermanos en el sacerdocio ministerial: «Abracen siempre con particular caridad a los sacerdotes, ya que éstos asumen parte de sus deberes y solicitud, que tan celosamente cumplen con diario cuidado teniéndolos por hijos y amigos, y, por tanto, prontos siempre a oírlos, y fomentando la costumbre de comunicarse confidencialmente con ellos, esfuércense en promover el entero trabajo pastoral de toda la diócesis» (Christus Dominus, 16).

Pero el Concilio recuerda también las tareas de los pastores con respecto a los laicos: «En el ejercicio de esta solicitud pastoral respeten a sus fieles la participación que les corresponde en las cosas de la Iglesia, reconociendo su deber y también su derecho de cooperar activamente en la edificación del Cuerpo místico de Cristo» (Christus Dominus, 16).

Y añade una nota sobre la dimensión universal de este amor que debe animar el *ministerio episcopal*: «Amen a los hermanos separados, encareciendo también a los fieles que se porten con ellos con humanidad y caridad, fomentando también el ecumenismo tal como lo entiende la Iglesia. Lleven también en su corazón a los no bautizados, a fin de que también para ellos amanezca esplendorosamente la caridad de Jesucristo, cuyos testigos son los obispos delante de todos» (Christus Dominus, 16).

9. De los textos del Concilio se desprende, por tanto, una imagen del obispo que destaca en la Iglesia por la grandeza de su ministerio y la nobleza de su espíritu de buen pastor. Su situación lo compromete a deberes exigentes y arduos, y a elevados sentimientos de amor a Cristo y a sus hermanos. Es una misión y una vida difícil, de forma que también por esto todos los fieles deben tener hacia el obispo amor, docilidad y colaboración para la llegada del reino de Dios.

A este respecto, concluye muy bien el Concilio: «Los fieles, por su parte, deben estar unidos a su obispo como la Iglesia a Jesucristo, y como Jesucristo al Padre, para que todas las cosas se armonicen en la unidad y crezcan para gloria de Dios (cf. *2 Co* 4, 15)» (Lumen gentium, 27).

2. EL PAPA SUCESOR DE SAN PEDRO

(45) Pedro y sus sucesores, cimiento de la Iglesia de Cristo *Miércoles 25 de noviembre de 1992*

(Lectura: evangelio de san Mateo, capítulo 16, versículos 13-19)

1. Hemos visto que, según la enseñanza del Concilio, que resume la doctrina tradicional de la Iglesia, existe un «cuerpo episcopal, que sucede al colegio de los Apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral» y que, más aún, este *colegio episcopal* «como continuación del cuerpo apostólico, junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal, si bien no puede ejercer dicha potestad sin el consentimiento del Romano Pontífice» (Lumen gentium, 22).

Este texto del concilio Vaticano II nos habla del ministerio petrino del Obispo de Roma en la Iglesia, en cuanto cabeza del colegio episcopal. A este aspecto tan importante y sugestivo de la doctrina católica le dedicaremos la serie de catequesis que hoy comenzamos, proponiéndonos hacer una exposición clara y razonada, en la que el sentimiento de la modestia personal se una al de la responsabilidad que deriva del mandato de Jesús a Pedro y, en particular, de la respuesta del Maestro divino a su profesión de fe, en las cercanías de Cesarea de Filipo (*Mt* 16, 13-19).

2. Volvamos a examinar el texto y el contexto de ese importante diálogo, que nos transmite el evangelista Mateo. Después de haber preguntado: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (*Mt* 16, 13), Jesús hace una pregunta más directa a sus Apóstoles: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo? «(*Mt* 16, 15). Ya es significativo el hecho de que sea precisamente Simón el que responda en nombre de los Doce: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (*Mt* 16, 16). Se podría pensar que Simón actúa como portavoz de los Doce, por estar dotado de una personalidad más vigorosa e impulsiva. Tal vez, de alguna manera, también ese factor influyó algo. Pero Jesús atribuye la respuesta a una revelación especial hecha por el Padre celeste: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos (*Mt* 16, 17). Más allá y por encima de todos los elementos vinculados al temperamento, al carácter, al origen étnico o a la condición social («la carne y la sangre»), Simón recibe una iluminación e inspiración de lo alto, que Jesús califica como «revelación». Y precisamente en virtud de esta revelación Simón hace la profesión de fe en nombre de los Doce.

3. Entonces se produce la declaración de Jesús que, ya con la solemnidad de la forma, deja traslucir el significado comprometedor y constitutivo que el Maestro pretende darle: «*Y yo te digo que tú eres Pedro*» (*Mt* 16, 18). Sí, la declaración es solemne: «Yo te digo»; compromete la autoridad soberana de Jesús. Es una palabra de revelación, y de revelación eficaz, que realiza lo que dice.

Simón recibe un nombre nuevo, signo de una nueva misión. San Marcos (3, 16) y san Lucas (6, 14), en el relato de la elección de los Doce, nos confirman el hecho de la imposición de este nombre. También Juan nos lo refiere, precisando que Jesús hizo uso de la palabra aramaica «*Kefas*», que en griego se traduce por *Petros* (cf. *Jn* 1, 42).

Tengamos presente que el término aramaico *Kefas* (Cefas), usado por Jesús, así como el término griego *petra* que lo traduce, significan *«roca».* En el sermón de la montaña Jesús puso el ejemplo del «hombre prudente que edificó su casa *sobre roca*» (*Mt* 7, 24). Dirigiéndose ahora a Simón, Jesús le declara que, gracias a su fe, don de Dios, él tiene la solidez de la roca sobre la cual es

posible construir un edificio, indestructible. Jesús manifiesta, también, su decisión de construir sobre esa roca un edificio indestructible, a saber, su Iglesia.

En otros pasajes del Nuevo Testamento encontramos imágenes análogas, aunque no idénticas.

En algunos textos Jesús mismo es llamado, no la «roca» sobre la que se construye, sino la «piedra» con la que se realiza la construcción: «piedra angular», que asegura la cohesión del edificio. El constructor, en ese caso, no es Jesús, sino Dios Padre (cf. *Mt* 12, 10-11; *1 P* 2, 4-7). Las dos perspectivas, por tanto, son diferentes.

En una tercera perspectiva se coloca el apóstol Pablo, cuando recuerda a los corintios que «como buen arquitecto» él puso «el cimiento» de su Iglesia, y precisa luego que ese cimiento es «Jesucristo» (cf. *1 Co* 3, 10-11).

Con todo, en esas tres perspectivas diversas se puede descubrir una semejanza de fondo, que permite concluir que *Jesús*, con la imposición de un nombre nuevo, *hizo partícipe a Simón Pedro de su propia cualidad de cimiento.* Entre Cristo y Pedro existe una relación institucional, que tiene su raíz en la realidad profunda donde la vocación divina se traduce en misión específica conferida por el Mesías.

4. Jesús afirma a continuación: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (*Mt* 16, 18). Estas palabras atestiguan la voluntad de Jesús de edificar su Iglesia, con una referencia esencial a la misión y al poder específicos que él, a su tiempo, conferiría a Simón. Jesús define a Simón Pedro como cimiento sobre el que construirá su Iglesia. La relación Cristo-Pedro se refleja, así, en la relación Pedro-Iglesia. Le confiere valor y aclara su significado teológico y espiritual, que objetiva y eclesialmente está en la base del jurídico.

Mateo es el único evangelista que nos refiere esas palabras, pero a este respecto es preciso recordar que Mateo es también el único que recogió recuerdos de particular interés acerca de Pedro (cf. *Mt* 14, 28-31), tal vez por pensar en las comunidades para las que escribía su evangelio, y a las que quería inculcar el concepto nuevo de la «asamblea convocada» en el nombre de Cristo, presente en Pedro.

Por otra parte, también los otros evangelistas confirman el «nuevo nombre» de Pedro, que dio Jesús a Simón, sin ninguna discrepancia con el significado del nombre que explica Mateo. Y, por lo demás, tampoco se ve qué otro significado podría tener.

5. El texto del evangelista Mateo (16, 15-18), que presenta a Pedro como cimiento de la Iglesia, ha sido objeto de muchas discusiones que sería muy largo referir, y también de negaciones, que, más que de pruebas basadas en los códices bíblicos y en la tradición cristiana, surgen de la dificultad de entender la misión y el poder de Pedro y de sus sucesores.

Sin adentrarnos en pormenores, contentémonos aquí con hacer notar que las palabras de Jesús referidas por Mateo tienen un timbre netamente semítico, que se advierte también en las traducciones griega y latina; y que, además, implican una novedad inexplicable en el mismo contexto cultural y religioso judaico en que las presenta el evangelista. En efecto, a ningún jefe religioso del judaísmo de la época se le atribuye la cualidad de *piedra* fundamental. Jesús, en cambio, la atribuye a Pedro. Ésta es la gran novedad introducida por Jesús. No podía ser el fruto de

una invención humana, ni en Mateo, ni en autores posteriores.

6. Debemos precisar también que la «Piedra» de la que habla Jesús es precisamente la persona de Simón, Jesús le dice: «Tú eres Kefas». El contexto de esta declaración nos da a entender aún mejor el sentido de aquel «Tú-persona». Después de que Simón declarara *quién es Jesús*, Jesús declara *quién es Simón* según su proyecto de edificación de la Iglesia. Es verdad que Simón es llamado *Piedra* después de la profesión de fe, y que ello implica una relación entre la fe y la misión de *piedra*, conferida a Simón. Pero la cualidad de *piedra* se atribuye a la *persona* de Simón, y no a *un acto suyo*, por más noble y grato que fuera para Jesús. La palabra *piedra* expresa un ser permanente, subsistente; por consiguiente, se aplica a la *persona*, más que a un acto suyo, necesariamente pasajero. Lo confirman las palabras sucesivas de Jesús, que proclama que las puertas del infierno, o sea, las potencias de muerte, no prevalecerán «contra ella». Esta expresión puede referirse a la *Iglesia* o a la *piedra.* En todo caso, según la lógica del discurso, la *Iglesia* fundada sobre la *piedra* no podrá ser destruida. La duración de la *Iglesia* está vinculada a la *piedra*. La relación Pedro-Iglesia repite en sí el vínculo entre la Iglesia y Cristo. Jesús, en efecto, dice: «*Mi* Iglesia». Eso significa que la Iglesia será siempre Iglesia *de Cristo*, Iglesia que pertenece a Cristo. No se convierte en la Iglesia *de Pedro*, sino, como Iglesia de Cristo, está construida *sobre Pedro*, que es *Kefas* en el nombre y por virtud de Cristo.

7. El evangelista Mateo refiere otra metáfora a la que recurre Jesús para explicar a Simón Pedro y a los demás Apóstoles lo que quiere hacer de el: «*A ti te daré las llaves del reino de los cielos*» (*Mt* 16, 19). También aquí notamos en seguida que, según la tradición bíblica, es el Mesías quien posee las llaves del reino. En efecto, el Apocalipsis, recogiendo expresiones del profeta Isaías, presenta a Cristo como «el Santo, el Veraz, *el que tiene la llave de David*: si él abre, nadie puede cerrar; si él cierra, nadie puede abrir» (*Ap* 3, 7). El texto de Isaías (22, 22), que alude a un cierto Elyaquim, es considerado como una expresión profética de la era mesiánica, en la que la «llave» sirve para abrir o cerrar no la casa de David (como edificio o como dinastía), sino el «reino de los cielos»: la realidad nueva y trascendente, anunciada y traída por Jesús.

En efecto, Jesús es quien, según la *carta a los Hebreos*, con su sacrificio «penetró en el santuario celeste» (cf. 9, 24): posee sus llaves y abre su puerta. Estas llaves Jesús las entrega a Pedro, quien, por consiguiente, recibe el poder sobre el reino, poder que ejercerá en nombre de Cristo, como su mayordomo y jefe de la Iglesia, casa que recoge a los creyentes en Cristo, los hijos de Dios.

8. Jesús dice a Pedro: «lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (*Mt* 16, 19). Es otra comparación utilizada por Jesús para manifestar su voluntad de conferir a Simón Pedro un poder universal y completo, garantizado y autenticado por una aprobación celeste. No se trata sólo del poder enunciar afirmaciones doctrinales o dar directrices generales de acción: según Jesús, es poder «de desatar y de atar», o sea, de tomar todas las medidas que exija la vida y el desarrollo de la Iglesia. La contraposición «atar-desatar» sirve para mostrar la totalidad del poder.

Ahora bien, es preciso añadir enseguida que la finalidad de este poder consiste en abrir el acceso al reino, no en cerrarlo: «abrir», esto es, hacer posible el ingreso al reino de los cielos, y no ponerle obstáculos, que equivaldrían a «cerrar». Esa es la finalidad propia del *ministerio petrino,* enraizado en el sacrificio redentor de Cristo, que vino para salvar y ser puerta y pastor de todos en la comunión del único redil (cf. *Jn* 10, 7. 11. 16). Mediante su sacrificio, Cristo se ha convertido en «la puerta de las ovejas», cuya figura era la puerta construida por Elyasib, sumo sacerdote, con sus

hermanos sacerdotes, que se encargaron de reconstruir las murallas de Jerusalén, a mediados del siglo V antes de Cristo (cf. *Ne* 3, 1). El Mesías es la verdadera puerta de la nueva Jerusalén, construida con su sangre derramada en la cruz. Y precisamente las llaves de esta puerta son las que Jesús confía a Pedro, para que sea el ministro de su poder salvífico en la Iglesia.

(46) Misión de Pedro: confirmar a sus hermanos *Miércoles 2 de diciembre de 1992*

(Lectura: evangelio de san Lucas, capítulo 22, versículos 28-32)

1. Durante la última cena Jesús dirige a Pedro unas palabras que merecen atención particular.

Sin duda se refieren a la situación dramática de aquellas horas, pero tienen un valor fundamental para la Iglesia de siempre, pues pertenecen al patrimonio de las últimas recomendaciones y las últimas enseñanzas que dio Jesús a los discípulos en su vida terrena.

Al anunciar la triple negación que hará Pedro por el miedo durante la Pasión, Jesús le predice también que superará la crisis de esa noche: «Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo, pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, *confirma a tus hermanos*» (*Lc* 22, 31-32).

En esas palabras Jesús le garantiza una oración especial por su perseverancia en la fe, pero también le anuncia la misión que le confiará de confirmar en la fe a sus hermanos.

La autenticidad de las palabras de Jesús no sólo nos consta por el cuidado con que Lucas recoge informaciones seguras y las expone en una narración que también es válida desde el punto de vista crítico, como se puede apreciar por lo que dice en el prólogo de su evangelio, sino también por esa especie de paradoja que encierran: Jesús se queja de la debilidad de Simón Pedro y, al mismo tiempo, le confía la misión de confirmar a los demás. La paradoja muestra la grandeza de la gracia, que actúa en los hombres y en este caso en Pedro muy por encima de las posibilidades que le ofrecen sus capacidades y virtudes, y sus méritos; y muestra, asimismo, la conciencia y la firmeza de Jesús en la elección de Pedro. El evangelista Lucas, cuidadoso y atento al sentido de las palabras y de las cosas, no duda en referirnos esa paradoja mesiánica.

2. El contexto en que se encuentran esas palabras, dirigidas por Jesús a Pedro, es decir, dentro de la última cena, es también muy significativo. Acaba de decir a los Apóstoles: «Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí» (*Lc* 22, 28-29). El verbo griego *diatithemai* (que significa: preparar, disponer) tiene un sentido fuerte, algo así como disponer de una manera eficaz, y alude a la realidad del reino mesiánico establecido por el Padre celeste y participado a los Apóstoles. Las palabras de Jesús se refieren sin duda a la dimensión escatológica del reino, cuando los Apóstoles serán llamados a «juzgar a las doce tribus de Israel» (*Lc* 22, 30), pero tienen valor también para su fase actual, para el tiempo de la Iglesia aquí en la tierra. Y éste es un tiempo de prueba. A Simón Pedro Jesús le asegura, por eso, su oración, a fin de que en esa prueba no venza el príncipe de este mundo: «Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo» (*Lc* 22, 31). La oración de Cristo es indispensable, especialmente para Pedro, a causa de la prueba que le espera y del encargo que Jesús le confía. A ese cometido se refieren las palabras: «Confirma a tus hermanos» (*Lc* 22, 32).

3. La perspectiva en que se ha de contemplar el cometido de Pedro como toda la misión de la Iglesia es, por consiguiente, a la vez histórica y escatológica. Es una misión en la Iglesia y para la Iglesia en la historia, donde se deben superar pruebas, se han de afrontar cambios, y es preciso actuar en particulares situaciones culturales, sociales y religiosas, pero todo ello en función del reino de los cielos, ya preparado y dispuesto por el Padre como término final de todo el camino histórico y de todas las experiencias personales y sociales. El «reino» transciende la Iglesia en su

peregrinación terrena, y transciende sus tareas y poderes.

Transciende también a Pedro y al colegio apostólico y, por tanto, a sus sucesores en el episcopado. Y, a pesar de ello, está ya en la Iglesia, ya actúa y se desarrolla en la fase histórica y en la situación terrena de su existencia, por lo cual ya existe en ella algo más que una institución y estructura social. Existe la presencia del Espíritu Santo, esencia de la nueva ley, según san Agustín (cf. *De spiritu et littera*, 21) y santo Tomás de Aquino (cf. *Summa Theologiae,* , I-II, q. 106, a. 1), pero esta presencia no excluye, sino que por el contrario exige, a nivel ministerial, lo visible, lo institucional, lo jerárquico.

Todo el Nuevo Testamento, custodiado y predicado por la Iglesia, está en función de la gracia, del reino de los cielos. En esta perspectiva se coloca el *ministerio petrino*. Jesús anuncia esta tarea de servicio a Simón Pedro después de la profesión de fe que hizo como portavoz de los Doce: fe en Cristo, Hijo de Dios vivo (cf. *Mt* 16, 16), y en las palabras que anunciaban la Eucaristía (cf. *Jn* 6, 68). En el camino de Cesarea de Filipo, Jesús aprueba públicamente la profesión de fe de Simón, lo llama piedra fundamental de la Iglesia y le promete que le dará las llaves del reino de los cielos, con el poder de atar y desatar. En ese contexto se comprende que el evangelista ponga especialmente de relieve el aspecto de la misión y del poder, que atañe a la fe, aunque en él se hallan encerrados otros aspectos, que veremos en la próxima catequesis.

4. Es interesante notar que el evangelista, aún aludiendo a la fragilidad humana de Pedro, que no está exento de las dificultades sino que es tentado como los demás Apóstoles, subraya que goza de una oración especial por su perseverancia en la fe: «He rogado por ti». Pedro no fue preservado de la negación, pero, después de haber experimentado su debilidad, fue confirmado en la fe, en virtud de la oración de Jesús, para que pudiera cumplir su misión de confirmar a sus hermanos. Esta misión no se puede explicar por medio de consideraciones puramente humanas. El apóstol Pedro, que se distingue por ser el único que niega ¡tres veces! a su Maestro, sigue siendo el elegido por Jesús para el encargo de fortalecer a sus compañeros. Los juramentos humanos de fidelidad que hace Pedro resultan inconsistentes, pero triunfa la gracia.

La experiencia de la caída sirve a Pedro para aprender que no puede poner su confianza en sus propias fuerzas y en cualquier otro factor humano, sino que ha de ponerla únicamente en Cristo. Esa experiencia nos sirve también a nosotros, pues nos impulsa a ver a la luz de la gracia la elección, la misión y el mismo poder de Pedro. Lo que Jesús le promete y le confía viene del cielo y pertenece debe pertenecer al reino de los cielos.

5. El servicio de Pedro al reino, según el evangelista, consiste principalmente en confirmar a sus hermanos, en ayudarles a conservar la fe ya desarrollarla. Es interesante destacar que se trata de una misión que se ha de cumplir *en la prueba*. Jesús es muy consciente de las dificultades de la fase histórica de la Iglesia, llamada a seguir el mismo camino de la cruz, que él recorrió. El cometido de Pedro, como cabeza de los Apóstoles, consistirá en sostener en la fe a sus «hermanos» y a toda la Iglesia. Y, dado que la fe no se puede conservar sin lucha, Pedro deberá ayudar a los fieles en la lucha por vencer todo lo que haga perder o debilitarse su fe. En el texto de Lucas se refleja la experiencia de las primeras comunidades cristianas, pues es consciente de la explicación que esa situación histórica de persecución, tentación y lucha encuentra en las palabras dirigidas por Cristo a los Apóstoles y principalmente a Pedro.

6. En esas palabras se hallan los componentes fundamentales de la misión de Pedro. Ante todo, la

de confirmar a sus hermanos, con la exposición de la fe, la exhortación a la fe, y todas las medidas que sea preciso tomar para el desarrollo de la fe. Esta acción se dirige a aquellos que Jesús, hablando a Pedro, llama «tus hermanos»: en el contexto, la expresión se aplica en primer lugar a los demás Apóstoles, pero no excluye un sentido más amplio, extendido a todos los miembros de la comunidad cristiana (cf. *Hch* 1, 15). Y sugiere también la finalidad a la que Pedro debe orientar su misión de confirmar y sostener en la fe: la comunión fraterna en virtud de la fe.

Más aún: Pedro y como él cada uno de sus sucesores y cabeza de la Iglesia tiene la misión de impulsar a los fieles a poner toda su confianza en Cristo y en el poder de su gracia, que él experimentó personalmente. Es lo que escribe Inocencio III en la carta *Apostólicae Sedis primatus* (12 de noviembre de 1199), citando el texto de *Lucas* 22, 32 y comentándolo así: «El Señor insinúa claramente que los sucesores de Pedro no se desviarán nunca de la fe católica, sino que más bien ayudarán a volver a los desviados y afianzarán a los vacilantes» (*DS* 775).

Aquel Papa del Medioevo consideraba que la declaración de Jesús a Pedro se veía confirmada por la experiencia de un milenio.

7. La misión confiada por Jesús a Pedro se refiere a la Iglesia en su extensión a través de los siglos y las generaciones humanas. El mandato: «Confirma a tus hermanos» significa: enseña la fe en todos los tiempos, en las diversas circunstancias y en medio de las muchas dificultades y oposiciones que la predicación de la fe encontrará en la historia; y, al enseñarla, infunde valora los fieles. Tú mismo has experimentado que el poder de mi gracia es más grande que la debilidad humana; por ello, difunde el mensaje de la fe, proclama la sana doctrina, reúne a los «hermanos», poniendo tu confianza en la oración que te he prometido.

Con la virtud de mi gracia, trata de que los que no creen se abran y acepten la fe, y fortalece a los que se hallen vacilantes. Ésta es tu misión, ésta es la razón del mandato que te confío.

Esas palabras del evangelista *Lucas* (22, 31-33) son muy significativas para todos los que desempeñan en la Iglesia el *munus petrinum*, pues les recuerdan sin cesar aquella especie de paradoja original que Cristo mismo ha puesto en ellos, con la certeza de que en su ministerio, al igual que en el de Pedro, actúa la gracia especial que sostiene la debilidad del hombre y le permite «confirmar a sus hermanos»: «Yo he rogado por ti es la palabra de Jesús a Pedro, que vale también para sus humildes y pobres sucesores», para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos (*Lc* 22, 32).

(47) Misión pastoral de Pedro *Miércoles 9 de diciembre de 1992*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 21, versículos 15-19)

1. La promesa que Jesús hace a Simón Pedro, de constituirlo piedra fundamental de su Iglesia, queda confirmada con el mandato que Cristo le confía después de su resurrección: "Apacienta mis corderos", "Apacienta mis ovejas" *(Jn* 21, 15-17). Existe una relación objetiva entre el encargo de la misión, atestiguado por el relato de Juan, y la promesa referida por Mateo (cf. *Mt* 16, 18-19). En el texto de Mateo se ofrecía un anuncio. En el de Juan se encuentra su cumplimiento. Las palabras: "Apacienta mis ovejas" manifiestan la intención de Jesús de asegurar el futuro de la Iglesia fundada por Él, bajo la guía de un pastor universal, o sea Pedro, al que dijo que, por su gracia, sería "piedra" y tendría las "llaves del reino de los cielos", con el poder de "atar y desatar". Jesús, después de su resurrección, da una forma concreta al anuncio y a la promesa de Cesarea de Filipo, instituyendo la autoridad de Pedro como ministerio pastoral de la Iglesia, con una dimensión universal.

2. Digamos en seguida que en esa misión pastoral se inserta el cometido de "confirmar a los hermanos" en la fe, del que tratamos ya en la anterior catequesis. "Confirmar a los hermanos" y "apacentar las ovejas" constituyen conjuntamente la misión de Pedro: se podría decir que es lo *proprium* de su ministerio universal. Como afirma el Concilio Vaticano I, la tradición constante de la Iglesia ha considerado, con razón, que el primado apostólico de Pedro "abarca también la suprema potestad de magisterio" (cf. *DS* 3065). Tanto el primado como la potestad de magisterio son conferidos directamente por Jesús a Pedro como persona singular, aunque ambas prerrogativas están ordenadas a la Iglesia, sin derivar de la Iglesia, sino sólo de Cristo.

El primado se le da a Pedro (cf. *Mt* 16, 18) con expresión de san Agustín como "totius Ecclesiae figuram gerenti" *(Epist.* 53, 1. 2*),* o sea, en cuanto que él personalmente representa a la Iglesia entera; y la tarea y el poder de magisterio se le confiere como fe confirmada para que a su vez confirme a todos los "hermanos" (cf. *Lc* 22, 31 ss.). Pero todo es en la Iglesia y para la Iglesia, de la que Pedro es cimiento, encargado de las llaves y pastor en su estructura visible, en nombre y por mandato de Cristo.

3. Jesús había anunciado esta misión a Pedro, no sólo en Cesarea de Filipo, sino también con ocasión de la primera pesca milagrosa, cuando, a Simón que se reconocía pecador le había dicho: "No temas. Desde ahora serás pescador de hombres" *(Lc* 5, 10). En esa circunstancia, Jesús había reservado a Pedro personalmente ese anuncio, distinguiéndolo entre sus compañeros y socios, incluidos "los hijos de Zebedeo", Santiago y Juan (cf. *ib*.).

También en la segunda pesca milagrosa, después de la resurrección, resalta la persona de Pedro en medio de los demás Apóstoles, según la descripción que nos hace Juan del acontecimiento (21, 2 ss.), casi para transmitirnos su recuerdo en el marco de una simbología profética de la fecundidad de la misión confiada por Cristo a aquellos pescadores.

4. Cuando Jesús está a punto de conferir la misión a Pedro, se dirige a él con un apelativo oficial: "Simón, hijo de Juan" *(Jn* 21, 15), pero asume luego un tono familiar y de amistad: "¿Me amas más que estos?". Esta pregunta expresa un interés hacia la persona de Simón Pedro y está en relación con su elección para una misión personal. Jesús la formula tres veces, con una referencia implícita a su triple negación. Y Pedro da una respuesta que no está fundada en la confianza en sus propias fuerzas y capacidades personales o en sus propios méritos. En ese momento sabe bien que debe

poner toda su confianza sólo en Cristo: "Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero" *(Jn* 21, 17).

Evidentemente, la tarea de pastor requiere un amor particular hacia Cristo. Pero es él, es Dios quien da todo, incluso la capacidad de responder a la vocación, de cumplir la propia misión.

Sí, es preciso decir que "todo es gracia", especialmente en ese nivel.

5. Una vez recibida la respuesta deseada, Jesús confiere a Simón Pedro la misión pastoral: "Apacienta mis corderos", "Apacienta mis ovejas". Es como una prolongación de la misión de Jesús, que dijo de sí mismo: "Yo soy el buen pastor" *(Jn* 10, 11). Jesús, que participó a Simón su calidad de "piedra", le comunica también su misión de "pastor". Es una *comunicación* que implica una *comunión* intima, que se manifiesta también en la formulación de Jesús: "Apacienta *mis* corderos... *mis* ovejas"; de la misma forma que había ya dicho: "Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (*Mt* 16, 18). La Iglesia es propiedad de Cristo, no de Pedro.

Corderos y ovejas pertenecen a Cristo, y a nadie más. Le pertenecen como a "buen Pastor", que "da su vida por las ovejas" (*Jn* 10, 11). Pedro debe ejercer el ministerio pastoral con respecto a los redimidos "con la sangre preciosa de Cristo"(*1 P* 1, 19).

Sobre la relación entre Cristo y los hombres, convertidos en su propiedad mediante la redención, se funda el carácter de servicio que distingue el poder anejo a la misión conferida a Pedro: servicio a Aquel que es el único "pastor y guardián de nuestras almas" (1 *P* 2, 25) y, al mismo tiempo a todos los que Cristo, buen pastor, ha redimido con el precio de su sacrificio en la cruz.

Es claro, por lo demás, el contenido de ese servicio: como el pastor guía a las ovejas hacia lugares en que pueden encontrar alimento y seguridad, así el pastor de las almas debe ofrecerles el alimento de la palabra de Dios y de su santa voluntad (cf. *Jn* 4, 34*),* asegurando la unidad de la grey y defendiéndola de toda incursión hostil.

6. La misión, desde luego, comporta un poder, pero para Pedro y para sus sucesores es una potestad ordenada al servicio, a un servicio específico, un *ministerium.* Pedro la recibe en la comunidad de los Doce. Él es uno de la comunidad de los Apóstoles. Pero no cabe duda de que Jesús, mediante el anuncio (cf. *Mt* 16, 18-19) y mediante el encargo de la misión después de su resurrección, refiere de modo especial a Pedro cuanto transmite a todos los Apóstoles, como misión y como poder. Sólo a él dice: "Apacientas", repitiéndoselo tres veces. De ahí se sigue que, en el ámbito de la tarea común de los Doce, Pedro recibe una misión y un poder, que corresponden sólo a él.

7. Jesús se dirige a Pedro como a persona singular en medio de los Doce, no sólo como a un representante de esos Doce: "¿Me amas *tú* más que éstos?" *(Jn* 21, 15). A este sujeto el *tú* de Pedro se le pide la declaración de amor y se le confiere esa misión y esa autoridad singular.

Pedro es, por consiguiente, distinguido entre los demás Apóstoles. También la triple repetición de la pregunta sobre el amor de Pedro, probablemente en relación con su triple negación de Cristo, acentúa el hecho del encargo que le hace de un *ministerium* particular, como decisión de Cristo mismo, independientemente de cualquier cualidad o mérito del Apóstol; es más, a pesar de su infidelidad momentánea.

8. La comunión en la misión mesiánica, establecida por Jesús con Pedro mediante ese mandato:

"Apacienta mis corderos...", no puede menos de comportar una participación del Apóstol-pastor en el estado sacrificial de Cristo-buen pastor "que da su vida por las ovejas".

Esta es la clave de interpretación de muchas vicisitudes que han tenido lugar en la historia del pontificado de los sucesores de Pedro. En todo el arco de esta historia se halla presente la predicción de Jesús: "Cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras" *(Jn* 21, 18). Era la predicción de que Pedro confirmaría su ministerio pastoral con la muerte por martirio. Como dice Juan, con esa muerte Pedro "iba a glorificar a Dios" *(Jn* 21, 19). El servicio pastoral, confiado a Pedro en la Iglesia, tendría su consumación en la participación en el sacrificio de la cruz, ofrecido por Cristo para la redención del mundo.

La cruz, que había redimido a Pedro, se convertiría así para él en el medio privilegiado para ejercitar hasta el fondo su misión de "siervo de los siervos de Dios".

(48) La autoridad de Pedro en los inicios de la Iglesia *Miércoles 16 de diciembre de 1992*

(Lectura: evangelio de san Mateo, capítulo 10, versículos 1-4)

1. Los textos que expuse y expliqué en las catequesis anteriores se refieren directamente a la misión de Pedro de confirmar en la fe a sus hermanos y de apacentar la grey de los seguidores de Cristo. Son los textos fundamentales acerca del *ministerio petrino*, y deben considerarse en el marco más completo de todo el discurso neotestamentario sobre Pedro, comenzando por la colocación de su misión *en el conjunto del Nuevo Testamento*. En sus cartas san Pablo habla de él como el primer testigo de la resurrección (cf. 1 *Co* 15, 3 ss.), y afirma que fue a Jerusalén "para consultar a Cefas" (cf. *Ga* 1, 18). La tradición reflejada en el evangelio de Juan recoge una fuerte presencia de Pedro, y también en los sinópticos aparecen numerosas alusiones a él.

El discurso neotestamentario hace referencia también a *la posición de Pedro en el grupo de los Doce*. En él destaca el trío: Pedro, Santiago y Juan. Basta pensar, por ejemplo, en los episodios de la transfiguración, la resurrección de la hija de Jairo y Getsemani. Pedro aparece siempre *en primer lugar* en todas las listas de los Apóstoles (en el texto de *Mt* 10, 2 incluso se le califica con la palabra "primero"). A él Jesús le da un nombre nuevo, *Cefas*, que se traduce al griego (eso indica que era significativo), para designar el oficio y el puesto que Simón ocupará en la Iglesia de Cristo.

Son elementos que nos sirven para comprender mejor el significado histórico y eclesiológico de la promesa de Jesús, contenida en el texto de Mateo (16, 18-19), y el encargo de la misión pastoral descrito por Juan (21, 15-19): el primado de autoridad en el colegio apostólico y en la Iglesia.

2. Se trata de un *dato comprobado*, que recogen los evangelistas, registradores de la vida y la doctrina de Cristo, pero a la vez testigos de la fe y la praxis de la comunidad cristiana primitiva. De sus escritos se deduce que, en los primeros tiempos de la Iglesia, Pedro ejercía la autoridad de modo decisivo en su nivel más alto. Este ejercicio, aceptado y reconocido por la comunidad, es una confirmación histórica de las palabras pronunciadas por Cristo acerca de la misión y el poder de Pedro.

Es fácil admitir que las cualidades personales de Pedro no hubieran bastado por sí mismas para obtener el reconocimiento de una autoridad suprema en la Iglesia. Aunque tenía un temperamento adecuado para ser jefe, ya demostrado en aquella especie de cooperativa para la pesca en el lago, compuesta por él y sus "socios" Juan y Andrés (cf. *Lc* 5, 10), no hubiera podido imponerse por sí mismo, entre otras cosas, a causa de sus limites y defectos también bastante conocidos. Se sabe, por lo demás, que durante la vida terrena de Jesús los Apóstoles habían discutido quién iba a ocupar entre ellos el primer lugar en el reino. Así pues, el hecho de que la autoridad de Pedro fuese reconocida pacíficamente en la Iglesia, se debió exclusivamente a la voluntad de Cristo, y muestra que las palabras con que Jesús había atribuido al Apóstol su singular autoridad pastoral habían sido entendidas y aceptadas sin dificultad en la comunidad cristiana.

3. Repasemos brevemente los hechos. Narra el libro de los *Hechos* que inmediatamente después de la Ascensión, los Apóstoles se reunieron: en su lista se nombra a Pedro en primer lugar (cf. 1, 13), como por lo demás sucede en las listas de los Doce que nos proporcionan los evangelios y en la enumeración de los tres privilegiados (cf. *Mc* 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 33 y paralelos).

Es Pedro quien, con autoridad, toma la palabra: "Uno de aquellos días Pedro se puso en pie en

medio de los hermanos"(*Hch* 1, 15). No es la asamblea quien lo designa. Él se comporta como alguien que posee la autoridad. En esa reunión Pedro expone el problema creado por la traición y muerte de Judas, que redujo a once el número de los Apóstoles. Por fidelidad a la voluntad de Jesús, llena de simbolismo sobre el paso del antiguo al nuevo Israel (doce tribus-doce Apóstoles), Pedro indica la solución que se impone: designar un sustituto que sea, al igual que los once, "testigo de la resurrección" de Cristo (cf. *Hch* 1, 21-22). La asamblea acepta y pone en práctica esa solución, echándolo a suertes, a fin de que la designación venga de arriba: así "la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce apóstoles"(*Hch* 1, 26).

Conviene subrayar que entre los testigos de la resurrección, en virtud de la voluntad de Cristo*, Pedro ocupaba el primer lugar*. El ángel que había anunciado a las mujeres la resurrección de Jesús les había dicho: "Id a decir a sus discípulos y a Pedro..."(*Mc* 16, 7). Juan deja entrar a Pedro en primer lugar al sepulcro (cf. *Jn* 20, 1-10). A los discípulos que vuelven de Emaús, los demás les dicen: "¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!"(*Lc* 24, 34). Una tradición primitiva, recogida por la Iglesia y referida por san Pablo, asegura que Cristo resucitado se apareció en primer lugar a Pedro: "Se apareció a Cefas y luego a los Doce"(1 *Co* 15, 5).

Esta prioridad corresponde a la misión asignada a Pedro de confirmar a sus hermanos en la fe, como primer testigo de la resurrección.

4. El día de Pentecostés Pedro actúa como jefe de los testigos de la resurrección. Es él quien toma la palabra, por un impulso espontáneo: "Pedro, presentándose con los Once, levantó su voz y les dijo..."(*Hch* 2, 14). Comentando el acontecimiento, declara: "A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos"(*Hch* 2, 32). Todos los Doce son testigos de ese hecho; Pedro lo proclama en nombre de todos ellos. Podemos decir que es el portavoz institucional de la comunidad primitiva y del grupo de los Apóstoles. Él será quien indique a los oyentes lo que deben hacer: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo..."(*Hch* 2, 38).

Es también Pedro quien obra el primer milagro, provocando el entusiasmo de la muchedumbre. Según la narración de los Hechos, se encuentra en compañía de Juan cuando se dirige al tullido que pide limosna. Es él quien habla. "Pedro fijó en él la mirada juntamente con Juan, y le dijo: "Míranos". Él les miraba con fijeza esperando recibir algo de ellos. Pedro le dijo: "No tengo plata ni oro; pero lo que tengo, te doy: en nombre de Jesucristo, el Nazareno, ponte a andar". Y tomándole de la mano derecha le levantó. Al instante cobraron fuerza sus pies y tobillos, y de un salto se puso en pie y andaba..."(*Hch* 3, 4-8). Así pues, Pedro, con sus palabras y sus gestos, se hace instrumento del milagro, convencido de gozar del poder que le venía de Cristo también en este campo.

Precisamente en este sentido él explica al pueblo el milagro, mostrando que la curación manifiesta el poder de Cristo resucitado: "Dios le resucitó de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello"*(Hch* 3, 15). Por consiguiente, exhorta a los oyentes: "Arrepentíos, pues, y convertíos"*(Hch* 3, 19).

En el interrogatorio del Sanedrín es Pedro, "lleno del Espíritu Santo", quien habla, para proclamar la salvación traída por Jesucristo (cf. *Hch* 4, 8 ss*.),* crucificado y resucitado (cf. *Hch* 7, 10*).*

A continuación, es Pedro quien, "juntamente con los Apóstoles", responde a la prohibición de enseñar en nombre de Jesús: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres..."*(Hch* 5, 29).

5. También en el caso penoso de Ananías y Safira, Pedro manifiesta su autoridad como responsable de la comunidad. Reprochando a aquella pareja cristiana la mentira con relación a la recaudación de la venta de una propiedad, acusa a los dos culpables de haber mentido al Espíritu Santo (cf. *Hch* 5, 1-11).

De igual modo, el mismo Pedro responde a Simón el mago que había ofrecido dinero a los Apóstoles para obtener el Espíritu Santo con la imposición de las manos: "Vaya tu dinero a la perdición y tú con él; pues has pensado que el don de Dios se compra con dinero...

Arrepiéntete, pues, de esa tu maldad y ruega al Señor, a ver si se te perdona ese pensamiento de tu corazón"*(Hch* 8, 20.22).

Los *Hechos,* además, nos dicen que la muchedumbre considera a Pedro como quien, más que los demás Apóstoles, obra maravillas. Ciertamente, no es él el único que realiza milagros: "Por mano de los Apóstoles se realizaban muchas señales y prodigios en el pueblo"*(Hch* 5, 12). Pero de él sobre todo se esperan las curaciones: "Sacaban los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos"*(Hch* 5, 15).

Así pues, algo que resalta claramente en estos primeros momentos de la historia de la Iglesia es que bajo la fuerza del Espíritu y de acuerdo con el mandato de Jesús, Pedro actúa en comunión con los Apóstoles, pero toma la iniciativa y decide personalmente como jefe.

6. Así se explica también el hecho de que, cuando Herodes manda encerrar a Pedro en prisión, se eleva en la Iglesia una oración más insistente por él: "la Iglesia oraba insistentemente por él a Dios"*(Hch* 12, 5). También esta oración brota de la convicción común de la importancia única de Pedro: con ella comienza la cadena ininterrumpida de súplicas que se elevarán en la Iglesia, en todas las épocas, por los sucesores de Pedro.

La intervención del ángel y la liberación milagrosa (cf. *Hch* 12, 6-17) manifiestan, por lo demás, la protección especial de que goza Pedro: protección que le permite cumplir toda la misión pastoral que se le ha confiado. Esta misma protección y asistencia pedirán los fieles para los sucesores de Pedro en los momentos de sufrimientos y persecuciones que atravesarán siempre en su ministerio de "siervos de los siervos de Dios".

7. Podemos concluir reconociendo que, de verdad, en los primeros tiempos de la Iglesia, Pedro actúa como quien posee la primera autoridad dentro del colegio de los Apóstoles y que por eso habla en nombre de los Doce como testigo de la resurrección.

Por eso obra milagros que se asemejan a los de Cristo y los realiza en su nombre. Por eso asume la responsabilidad del comportamiento moral de los miembros de la comunidad primitiva y de su desarrollo futuro. Y por eso mismo está en el centro del interés del nuevo pueblo de Dios y de la oración dirigida al cielo para que lo proteja y libere.

(49) La autoridad de Pedro en la apertura de la Iglesia a los paganos *Miércoles 13 de enero de 1993*

1. La autoridad primaria de Pedro en medio de los demás Apóstoles se manifiesta especialmente en la solución del problema fundamental que tuvo que afrontar la Iglesia primitiva: el de la relación con la religión judaica y, por consiguiente, de la base constitutiva del nuevo Israel. Es decir, se debía tomar la decisión de sacar las consecuencias del hecho de que la Iglesia no era una ramificación del régimen mosaico, ni una corriente religiosa o secta del antiguo Israel.

En concreto, cuando el problema se planteó a los Apóstoles y a la comunidad cristiana primitiva con el caso del centurión Cornelio, que pedía el bautismo, la intervención de Pedro fue decisiva. Los *Hechos* describen el desarrollo del acontecimiento. El centurión pagano, en una visión, recibe de un «ángel del Señor» la orden de dirigirse a Pedro: «Haz venir a un tal Simón, a quien llaman Pedro» (*Hch* 10, 5). Esta orden del ángel incluye y confirma la autoridad que poseía Pedro: será precisa una decisión suya para la admisión de los paganos al bautismo.

2. La decisión de Pedro, por lo demás, está iluminada por una luz que le llega, de modo excepcional, de lo alto: en una visión, Pedro es invitado a comer carne prohibida por la ley judaica; escucha una voz que le dice: "Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano" (*Hch* 10, 15). Esa iluminación, que se le da tres veces, como antes había recibido tres veces el poder de apacentar a toda la grey de Cristo, mostraba a Pedro que debía pasar por encima de las exigencias de la observancia legal acerca de los alimentos y, en general, por encima de los procedimientos rituales judaicos. Era una novedad religiosa importante en virtud de la acogida y el trato que había que dispensar a los paganos, cuya llegada ya se presentía.

3. El paso decisivo tuvo lugar inmediatamente después de la visión, cuando se presentaron a Pedro los hombres enviados por el centurión Cornelio. Pedro hubiera podido vacilar en seguirlos, pues la ley judaica prohibía el contacto con extranjeros paganos, considerados impuros. Pero la nueva conciencia, que se había formado en él durante la visión, lo impulsaba a superar esa ley discriminadora. A ello se añadió el impulso del Espíritu Santo, que le hizo comprender que debía acompañar sin vacilación a esos hombres, que le había enviado el Señor, acatando plenamente el designio de Dios sobre su vida. Es fácil suponer que, sin la iluminación del Espíritu, Pedro habría preferido observar las prescripciones de la ley judaica.

Esa luz, dada personalmente a él para que tomase una decisión conforme al plan del Señor, fue la que lo guió y sostuvo en su decisión.

4. Y entonces, por primera vez, Pedro se encuentra ante un grupo de paganos, reunidos en torno al centurión Cornelio, y les ofrece su testimonio sobre Jesucristo y su resurrección: «Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato» (*Hch* 10, 34-35). Es una decisión que, con respecto a la mentalidad judaica vinculada a la interpretación corriente de la ley mosaica, resultaba revolucionaria. El designio de Dios, mantenido oculto a las generaciones anteriores, preveía que los paganos fuesen llamados a ser «partícipes de la misma Promesa en Cristo Jesús» (*Ef* 3, 6), sin tener que ser incorporados antes a la estructura religiosa y ritual de la antigua Alianza. Era la *novedad* aportada por Jesús, que Pedro con ese gesto suyo hacía propia y aplicaba a la realidad concreta.

5. Es preciso subrayar el hecho de que la apertura realizada por Pedro lleva el sello del Espíritu

Santo, que desciende sobre el grupo de los paganos convertidos. Existe un vínculo entre la palabra de Pedro y la acción del Espíritu Santo. En efecto, leemos que «estaba Pedro diciendo estas cosas cuando el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra» (*Hch* 10, 44). En calidad de testigo de ese don del Espíritu Santo, Pedro saca las consecuencias, diciendo a sus «hermanos»: «¿Acaso puede alguno negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros? Y mandó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo» (*Hch* 10, 47-48).

Esa resolución formal de Pedro, claramente iluminado por el Espíritu, revestía una importancia decisiva para el desarrollo de la Iglesia, eliminando las barreras derivadas de la observancia de la ley judaica.

6. No todos estaban preparados para aceptar y asimilar esa gran *novedad*. De hecho, surgieron críticas contra la decisión de Pedro por parte de los denominados «judaizantes», que constituían un núcleo importante de la comunidad cristiana. Era el prólogo de las reservas y oposiciones que aparecerían en el futuro hacia quienes tendrían la misión de ejercitar la autoridad suprema en la Iglesia (cf. *Hch* 11, 1-2). Pero Pedro respondió a esas criticas relatando lo que había sucedido en la conversión de Cornelio y los demás paganos, y explicando la venida del Espíritu Santo sobre ese grupo de convertidos, con aquellas palabras del Señor: «Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo» (*Hch* 11 16). Dado que la demostración venía de Dios de la palabra de Cristo y de los signos del Espíritu Santo, se consideró convincente, y las críticas amainaron. Pedro aparece así como el primer apóstol de los paganos.

7. Sabemos bien que para anunciar el Evangelio a los paganos fue llamado de modo especial el apóstol Pablo, *doctor gentium*. Pero él mismo reconocía la autoridad de Pedro como garante de la rectitud de su misión evangelizadora: iniciada su tarea de predicar a los paganos el Evangelio narra él mismo, «de allí a tres años, subí a Jerusalén para consultar a Cefas» (*Ga* 1, 18). Pablo estaba al corriente del papel que desempeñaba Pedro en la Iglesia y reconocía su importancia.

Después de catorce años, vuelve de nuevo a Jerusalén para una comprobación: «para saber si corría o había corrido en vano» (*Ga* 2, 2). Esta vez no sólo se dirige a Pedro, sino también «a los notables» (*ib*.). Con todo, da a entender que considera a Pedro como jefe supremo, pues, aunque en la distribución geo-religiosa del trabajo a Pedro se le confió predicar el Evangelio a los circuncisos (cf. *Ga* 2, 7), seguía siendo el primero también en el anuncio del Evangelio a los paganos, como hemos visto en la conversión de Cornelio. En ese caso Pedro abre una puerta a todos los gentiles que por entonces podían tener contacto con ellos.

8. El *incidente* acaecido en Antioquia no implica que Pablo rechazara la autoridad de Pedro.

Pablo le reprocha su modo de actuar, pero no pone en tela de juicio su autoridad de jefe del colegio apostólico y de la Iglesia. En la *carta a los Gálatas* escribe Pablo: «Cuando vino Cefas a Antioquia, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues, antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquellos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos (o sea, los convertidos del judaísmo). Y los demás judíos le imitaron en su simulación, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la simulación de ellos. Pero en cuarto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: "Si tú, siendo judío vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?"» (*Ga* 2, 11-14).

Pablo no excluía de ningún modo toda concesión a ciertas exigencias de la ley judaica (cf. *Hch* 16, 3; 21, 26; 1 *Co* 8, 13; *Rm* 14, 21; también 1 *Co* 9, 20). Pero en Antioquia el comportamiento de Pedro tenia el inconveniente de que forzaba a los cristianos procedentes del paganismo a someterse a la ley judaica. Precisamente porque reconoce la autoridad de Pedro, Pablo manifiesta su protesta y le reprocha que no actuara conforme al Evangelio.

9. A continuación, el problema de la libertad con respecto a la ley judaica se resolvió definitivamente en la reunión de los Apóstoles y los ancianos que se celebró en Jerusalén, y en la que Pedro desempeñó un papel decisivo. Pablo y Bernabé tuvieron una larga discusión con un cierto número de fariseos convertidos, que afirmaban la necesidad de la circuncisión para todos los cristianos, incluidos los que provenían del paganismo.

Después de la discusión, Pedro se levantó para explicar que Dios no quería ninguna discriminación y que había concedido el Espíritu Santo a los paganos convertidos a la fe.

«Nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos» (*Hch* 15, 11). La intervención de Pedro fue decisiva. Entonces refieren los Hechos "toda la asamblea calló y escucharon a Bernabé y a Pablo contar todas las señales y prodigios que Dios había realizado por medio de ellos entre los gentiles» (*Hch* 15, 12). Así se constataba que la posición tomada por Pedro quedaba confirmada por los hechos. También Santiago la hizo suya (cf. *Hch* 15, 14), añadiendo a los testimonios de Bernabé y Pablo la confirmación procedente de la Escritura inspirada: «Con esto concuerdan los oráculos de los profetas» (*Hch* 15, 15) y citó un oráculo de Amós. La decisión de la asamblea fue, por consiguiente, conforme a la posición asumida por Pedro. Su autoridad desempeñó, así, un papel decisivo en la solución de una cuestión esencial para el desarrollo de la Iglesia y para la unidad de la comunidad cristiana.

A esta luz encuentra su colocación la figura y la misión de Pedro en la Iglesia primitiva

(50) El obispo de Roma sucesor de Pedro *Miércoles 27 de enero de 1993*

(Lectura: evangelio de san Mateo, capítulo 16, versículos 15-19)

1. La intención de Jesús de hacer de Simón Pedro la «piedra» de fundación de su Iglesia (cf. *Mt* 16, 18) tiene un valor que supera la vida terrena del Apóstol. En efecto, Jesús concibió y quiso que su Iglesia estuviese presente en todas las naciones y que actuase en el mundo hasta el último momento de la historia (cf. *Mt* 24, 14; 28, 19; *Mc* 16, 15; *Lc* 24, 47; *Hch* 1, 8). Por eso, como quiso que los demás Apóstoles tuvieran sucesores que continuaran su obra de evangelización en las diversas partes del mundo, de la misma manera previó y quiso que Pedro tuviera sucesores, que continuaran su misma misión pastoral y gozaran de los mismos poderes, comenzando por la misión y el poder de ser *Piedra* o sea, principio visible de unidad en la fe, en la caridad, y en el ministerio de evangelización, santificación y guía, confiado a la Iglesia.

Es lo que afirma el concilio Vaticano I: «Lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es que dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos» (Cons. *Pastor aeternus*, 2; *DS* 3056).

El mismo concilio definió como verdad de fe que «es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal» (*ib.*; *DS* 3058). Se trata de un elemento esencial de la estructura orgánica y jerárquica de la Iglesia, que el hombre no puede cambiar. A lo largo de la existencia de la Iglesia, habrá, por voluntad de Cristo, sucesores de Pedro.

2. El concilio Vaticano II recogió y repitió esa enseñanza del Vaticano I, dando mayor relieve al vínculo existente entre *el primado* de los sucesores de Pedro y *la colegialidad* de los sucesores de los Apóstoles, sin que eso debilite la definición del primado, justificado por la tradición cristiana más antigua, en la que destacan sobre todo san Ignacio de Antioquía y san Ireneo de Lyón.

Apoyándose en esa tradición, el concilio Vaticano I definió también que «el Romano Pontífice es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado» (*DS* 3058). Esta definición vincula el primado de Pedro y de sus sucesores a la sede romana, que no puede ser sustituida por ninguna otra sede, aunque puede suceder que, por las condiciones de los tiempos o por razones especiales, los obispos de Roma establezcan provisionalmente su morada en lugares diversos de la ciudad eterna. Desde luego, las condiciones políticas de una ciudad pueden cambiar amplia y profundamente a lo largo de los siglos: pero permanece, como ha permanecido en el caso de Roma, un espacio determinado, en el que se puede considerar establecida una institución, como una sede episcopal; en el caso de Roma, la sede de Pedro.

A decir verdad, Jesús no especificó el papel de Roma en la sucesión de Pedro. Sin duda, quiso que Pedro tuviese sucesores, pero el Nuevo Testamento no da a entender que desease explícitamente la elección de Roma como sede del primado. Prefirió confiar a los acontecimientos históricos, en los que se manifiesta el plan divino sobre la Iglesia, la determinación de las condiciones concretas de la sucesión a Pedro.

El acontecimiento histórico decisivo es que el pescador de Betsaida vino a Roma y sufrió el

martirio en esta ciudad. Es un hecho de gran valor teológico, porque manifiesta el misterio del plan divino, que dispone el curso de los acontecimientos humanos al servicio de los orígenes y del desarrollo de la Iglesia.

3. La venida y el martirio de Pedro en Roma forman parte de la tradición más antigua, expresada en documentos históricos fundamentales y en los descubrimientos arqueológicos sobre la devoción a Pedro en el lugar de su tumba, que se convirtió rápidamente en lugar de culto. Entre los documentos escritos debemos recordar, ante todo, la *carta a los Corintios* del Papa Clemente (entre los años 89-97), donde la Iglesia de Roma es considerada como *la Iglesia de los bienaventurados Pedro y Pablo,* cuyo martirio durante la persecución de Nerón recuerda el Papa (5, 1-7). Es importante subrayar, al respecto, que la tradición se refiere a ambos Apóstoles, asociados a esta Iglesia en su martirio. El obispo de Roma es el sucesor de Pedro, pero se puede decir que es también el heredero de Pablo, el mejor ejemplo del impulso misionero de la Iglesia primitiva y de la riqueza de sus carismas. Los obispos de Roma, por lo general, han hablado, enseñado, defendido la verdad de Cristo, realizado los ritos pontificales, y bendecido a los fieles, en el nombre de Pedro y Pablo, los «príncipes de los Apóstoles», «*olivae binae pietatis unicae*», como canta el himno de su fiesta, el 29 de junio. Los Padres, la liturgia y la iconografía presentan a menudo esta unión en el martirio y en la gloria.

Queda claro, con todo, que los Romanos Pontífices han ejercido su autoridad en Roma y, según las condiciones y las posibilidades de los tiempos, en áreas más vastas e incluso universales, *en virtud de la sucesión a Pedro.* Cómo tuvo lugar esa sucesión en el primer anillo de unión entre Pedro y la serie de los obispos de Roma, no se encuentra explicado en documentos escritos. Ahora bien, se puede deducir considerando lo que dice el Papa Clemente en esa carta a propósito del nombramiento de los primeros obispos y sus sucesores. Después de haber recordado que los Apóstoles «predicando por los pueblos y las ciudades, probaban en el Espíritu Santo a sus primeros discípulos y los constituían obispos y diáconos de los futuros creyentes» (42, 4), san Clemente precisa que, con el fin de evitar futuras disputas acerca de la dignidad episcopal, los Apóstoles «instituyeron a los que hemos citado y a continuación ordenaron que, cuando éstos hubieran muerto, otros hombres probados les sucedieran en su ministerio» (44, 2). Los modos históricos y canónicos mediante los que se transmitió esa herencia pueden cambiar, y de hecho han cambiado a lo largo de los siglos, pero nunca se ha interrumpido la cadena de anillos que se remontan a ese paso de Pedro a su primer sucesor en la sede romana.

4. Este camino, que podríamos afirmar que da origen a la investigación histórica sobre la sucesión petrina en la Iglesia de Roma, queda afianzado por otras dos consideraciones: una *negativa*, que, partiendo de la necesidad de una sucesión a Pedro en virtud de la misma institución de Cristo (y, por tanto, *iure divino*, como se suele decir en el lenguaje teológico-canónico), constata que no existen señales de una sucesión similar en ninguna otra Iglesia. A esa consideración se añade otra, que podríamos calificar como *positiva:* consiste en destacar la convergencia de las señales que en todos los siglos dan a entender que la sede de Roma es la sede del sucesor de Pedro.

5. Sobre el vínculo entre el primado del Papa y la sede romana es significativo el testimonio de Ignacio de Antioquía, que pone de relieve la excelencia de la Iglesia de Roma. Este testigo autorizado del desarrollo organizativo y jerárquico de la Iglesia, que vivió en la primera mitad del siglo II, en su *carta a los Romanos* se dirige a la Iglesia «que preside en el lugar de la región de los Romanos, digna de Dios, digna de honor, con razón llamada bienaventurada, digna de éxito, dignamente casta, que preside la caridad« (Proemio). *Caridad* (*ágape*) se refiere, según el lenguaje

de san Ignacio, a la comunidad eclesial. *Presidir la caridad* expresa el primado en la comunión de la caridad, que es la Iglesia, e incluye necesariamente el servicio de la autoridad, el *ministerium Petrinum*. De hecho, Ignacio reconoce que la Iglesia de Roma posee autoridad para enseñar: «Vosotros no habéis envidiado nunca a nadie; habéis enseñado a los demás. Yo quiero que se consoliden también esas enseñanzas que, con vuestra palabra, dais y ordenáis» (3, 1).

El origen de esta posición privilegiada se señala con aquellas palabras que aluden al valor de su autoridad de obispo de Antioquía, también venerable por su antigüedad y su parentesco con los Apóstoles: «Yo no os lo mando como Pedro y Pablo» (4, 3). Más aún, Ignacio encomienda la Iglesia de Siria a la Iglesia de Roma: «Recordad en vuestra oración a la Iglesia de Siria que, a través de mí, tiene a Dios por pastor. Sólo Jesucristo la gobernará como obispo, y vuestra caridad» (9, 1).

6. San Ireneo de Lyón, a su vez, queriendo establecer la sucesión apostólica de las Iglesias, se refiere a la Iglesia de Roma como ejemplo y criterio, por excelencia, de dicha sucesión.

Escribe: «Dado que en esta obra sería demasiado largo enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, tomaremos la Iglesia grandiosa y antiquísima, y por todos conocida, la Iglesia fundada y establecida en Roma por los dos gloriosos apóstoles Pedro y Pablo. Mostrando la tradición recibida de los Apóstoles y la fe anunciada a los hombres, que llega a nosotros a través de las sucesiones de los obispos, confundimos a todos los que, de alguna manera, por engreimiento o vanagloria, o por ceguera y error de pensamiento, se reúnen más allá de lo que es justo. En efecto, con esta Iglesia, en virtud de su origen más excelente, debe ponerse de acuerdo toda Iglesia, es decir, los fieles que vienen de todas partes: en esa Iglesia, para el bien de todos los hombres, se ha conservado siempre la tradición que viene de los Apóstoles» (*Adv. haereses*, 3, 2).

A la Iglesia de Roma se le reconoce un «origen más excelente», pues proviene de Pedro y Pablo, los máximos representantes de la autoridad y del carisma de los Apóstoles: el *Claviger Ecclesiae* y el *Doctor gentium*. Las demás Iglesias no pueden menos de vivir y obrar de acuerdo con ella: ese acuerdo implica unidad de fe, de enseñanza y de disciplina, precisamente lo que se contiene en la tradición apostólica. La sede de Roma es, pues, el criterio y la medida de la autenticidad apostólica de las diversas Iglesias, la garantía y el principio de su comunión en la «caridad» universal, el cimiento (*kefas*) del organismo visible de la Iglesia fundada y gobernada por Cristo resucitado como «Pastor eterno» de todo el redil de los creyentes.

(51) El "munus petrinum" del Obispo de Roma como pastor universal *Miércoles 24 de febrero de 1993*

(Lectura: capítulo 21 del evangelio de san Juan, versículos 15-17)

Queridísimos hermanos y hermanas:

Comienza hoy, Miércoles de Ceniza, el tiempo de Cuaresma, tiempo de gracia especial para todos los creyentes. Dispongámonos a comenzar este itinerario de renovación espiritual acogiendo la invitación de la Iglesia a entrar dentro de nosotros mismos y a buscar un contacto más vivo con el Señor mediante la escucha asidua de su palabra, un compromiso más intenso de oración y de penitencia, una mayor atención a los pobres y a los que sufren.

Con este espíritu de comunión eclesial, continuamos reflexionando juntos ahora sobre el ministerio petrino, fundamento de la unidad de la Iglesia.

1. En la catequesis anterior hemos hablado del obispo de Roma como sucesor de Pedro. Esta sucesión es de fundamental importancia para el cumplimiento de la misión que Jesucristo ha transmitido a los Apóstoles y a la Iglesia.

El concilio Vaticano II enseña que el obispo de Roma, como *Vicario de Cristo,* tiene potestad *suprema y universal* sobre toda la Iglesia (cf. Lumen gentium*,* 22). Esta potestad, como la de todos los obispos, *tiene carácter ministerial (ministerium* = servicio), como ya hacían notar los Padres de la Iglesia.

Las definiciones conciliares sobre la *misión del obispo de Roma* se deben leer y explicar a la luz de esta tradición cristiana, teniendo presente que el lenguaje tradicional utilizado por los Concilios, y especialmente por el concilio Vaticano I, sobre *los poderes* tanto del Papa como de los obispos emplea, para hacerse comprender, los términos propios del mundo jurídico civil, a los cuales hay que dar, en este caso, el justo sentido eclesial.

También en la Iglesia, en cuanto agregación de seres humanos llamados a realizar en la historia el designio que Dios ha predispuesto para la salvación del mundo, el *poder* se presenta como una exigencia imprescindible de la *misión.* Sin embargo, el valor analógico del lenguaje utilizado permite concebir el poder en el sentido ofrecido por la máxima de Jesús sobre el «poder *para servir*» y por la concepción evangélica de la guía pastoral. El poder exigido por la misión de Pedro y de sus sucesores se identifica con esta *guía* autorizada y garantizada por la divina asistencia, que Jesús mismo ha enunciado como *ministerio* (servicio) *de pastor.*

2. Dicho esto, podemos volver a leer la definición del concilio de Florencia (1439), que dice: «Definimos que la Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tiene el primado sobre toda la tierra, y el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, jefe de los Apóstoles y verdadero Vicario de Cristo, y cabeza de toda la Iglesia, padre y maestro de todos los cristianos; y que a él ha sido confiada por Nuestro Señor Jesucristo, en la persona del bienaventurado Pedro, la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a toda la Iglesia, como también se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones» (*DS* 1307).

Se sabe que, históricamente, el problema del primado había sido planteado por la Iglesia oriental

separada de Roma. El concilio de Florencia, tratando de favorecer la reunión, precisaba el significado del primado. Se trata de *una misión de servicio a la Iglesia universal,* que comporta necesariamente, precisamente en función de este servicio, una correlativa autoridad: *la plena potestad de apacentar, regir y gobernar,* sin que ello dañe los privilegios y los derechos de los patriarcas orientales, según el orden de su dignidad (cf. *DS* 1308).

A su vez, el concilio Vaticano I (1870) cita la definición del concilio de Florencia (cf. *DS* 3060) y, después de haber recordado los textos evangélicos (*Jn* 1, 42; *Mt* 16, l6s.; *Jn* 21, 15s.), precisa ulteriormente el significado de esta potestad. El Romano Pontífice *no tiene solamente un cargo de inspección o de dirección,* sino que tiene «una potestad plena y suprema de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en aquellas cosas que pertenecen a la fe y costumbres, sino también en lo tocante a la disciplina y al gobierno de la Iglesia extendida por todo el mundo» *(DS* 3064).

Habían existido intentos de reducir la potestad del Romano Pontífice a un *cargo de inspección o de dirección.* Algunos habían propuesto que el Papa fuese simplemente un árbitro en los conflictos entre las Iglesias locales, o diese solamente una dirección general a las actividades autónomas de las Iglesias y de los cristianos, con consejos y exhortaciones. Pero esta limitación no estaba conforme con la misión conferida por Cristo a Pedro. Por ello el concilio Vaticano I subraya la plenitud del poder papal, y define que no basta reconocer que el Romano Pontífice *tiene la parte principal*: se debe admitir en cambio que él «tiene toda la plenitud de esa potestad suprema» (*DS* 3064).

3. A este propósito, es bueno precisar enseguida que esta *plenitud* de potestad atribuida al Papa no quita nada a la *plenitud* que pertenece también al cuerpo episcopal. Más aún, se debe afirmar que ambos, el Papa y el cuerpo episcopal, tienen *toda la plenitud* de la potestad. El Papa posee esta plenitud *a titulo personal,* mientras el cuerpo episcopal la posee *colegialmente,* estando unido bajo la autoridad del Papa. El poder del Papa no es el resultado de una simple adición numérica, sino el principio de unidad y de conexión del cuerpo episcopal.

Precisamente por esto el Concilio subraya que la potestad del Papa «es ordinaria e inmediata tanto en todas y cada una de las Iglesias como en todos y cada uno de los pastores y fieles» (*DS* 3064). Es *ordinaria,* en el sentido de que es propia del Romano Pontífice en virtud de la tarea que le corresponde y no por delegación de los obispos; es *inmediata,* porque puede ejercerla directamente, sin el permiso o la mediación de los obispos.

La definición del Vaticano I, sin embargo, no atribuye al Papa un poder o una tarea de intervenciones diarias en las Iglesias locales; pretende excluir sólo la posibilidad de imponerle normas para limitar el ejercicio del primado. El Concilio lo declara expresamente: «Esta potestad del Sumo Pontífice está muy lejos de menoscabar el poder de jurisdicción episcopal ordinario e inmediato, por el cual los obispos apacientan y rigen como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue asignada; pues establecidos por el Espíritu Santo (cf. *Hch* 20, 28), sucedieron en lugar de los Apóstoles...» (*DS* 3061).

Al contrario, hay que recordar una declaración del Episcopado alemán (1875), aprobada por Pío IX, que dice: «En virtud de la misma institución divina, sobre la que se funda el oficio del Sumo Pontífice, se tiene también el Episcopado: a él competen derechos y deberes en virtud de una disposición que proviene de Dios mismo, y el Sumo Pontífice no tiene ni el derecho ni la potestad de cambiarlos». Los decretos del concilio Vaticano I se entienden de modo errado cuando se conjetura que, en virtud de ellos, «la jurisdicción episcopal ha sido absorbida por la papal»; que el

Papa «por sí toma el puesto de cada uno de los obispos»; y que los obispos no son otra cosa que «instrumentos del Papa: son sus oficiales sin una responsabilidad propia», (*DS* 3115).

4. Escuchemos ahora la amplia, equilibrada y serena enseñanza del concilio Vaticano II, que declara que «Jesucristo, Pastor eterno, (...) quiso que los obispos (como sucesores de los Apóstoles) fuesen los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Pero para que el mismo Episcopado fuese uno solo e indiviso, puso al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro e instituyó en la persona del mismo el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión» (Lumen gentium, 18).

En este sentido el concilio Vaticano II habla del obispo de Roma como del *pastor de toda la Iglesia,* que «tiene sobre ella plena, suprema y universal potestad» (Lumen gentium*,* 22). Es el «poder primacial sobre todos, tanto pastores como fieles» (*ib*.). «Por tanto, todos los obispos... están obligados a colaborar entre sí y con el sucesor de Pedro, a quien particularmente le ha sido confiado el oficio excelso de propagar el nombre cristiano» (*ib.,* 23).

Según el mismo Concilio, la Iglesia es católica también en el sentido de que todos los seguidores de Cristo deben cooperar en su misión salvífica global mediante el apostolado propio de cada uno. Pero la acción pastoral de todos, y especialmente la colegial de todo el Episcopado obtiene la unidad a través del *ministerium Petrinum* del obispo de Roma. «Los obispos dice también el Concilio, respetando fielmente el primado y preeminencia de su cabeza, gozan de potestad propia para bien de sus propios fieles, incluso para bien de toda la Iglesia» (Lumen gentium, 22). Y debemos añadir, también con el Concilio, que, si la potestad colegial sobre toda la Iglesia obtiene su expresión particular en el Concilio ecuménico, es «prerrogativa del Romano Pontífice convocar estos Concilios ecuménicos, presidirlos y confirmarlos» (*ib*.). Todo, pues, tiene por cabeza al Papa, obispo de Roma, como principio de unidad y de comunión.

5. Ahora bien, es justo hacer notar que, si el Vaticano II ha asumido la tradición del magisterio eclesiástico sobre el tema del *ministerium Petrinum* del obispo de Roma, que anteriormente había hallado expresión en el concilio de Florencia (1439) y en el Vaticano I (1870), su mérito, al repetir esta enseñanza, ha sido poner de relieve la correlación entre el *primado y* la *colegialidad del Episcopado* en la Iglesia. Gracias a esta nueva clarificación se han excluido las interpretaciones erróneas que se habían dado varias veces a la definición del concilio Vaticano I, y se ha demostrado el pleno significado del ministerio petrino en armonía con la doctrina de la colegialidad del Episcopado. Se ha confirmado también el derecho del Romano Pontífice de *comunicarse libremente con los pastores y fieles de toda la Iglesia* en el ámbito de la propia función, y ello respecto a todos los ritos (cf. *Pastor aeternus,* cap. II: *DS* 3060, 3062).

Para el sucesor de Pedro no se trata de reivindicar poderes semejantes a los de los *dominadores* terrenos, de los que habla Jesús (cf. *Mt* 20, 25-28) sino de ser fiel a la voluntad del Fundador de la Iglesia que ha instituido este tipo de sociedad y este modo de gobernar al servicio de la comunión en la fe y en la caridad.

Para responder a la voluntad de Cristo, el sucesor de Pedro deberá asumir y ejercer la autoridad que le ha sido dada con espíritu de humilde servicio y con la finalidad de asegurar la unidad. Incluso en los diversos modos históricos de ejercerla deberá imitar a Cristo en el servir y reunir a los llamados a formar parte del único redil. No subordinará nunca a fines personales lo que ha recibido para Cristo y para su Iglesia. No podrá olvidar jamás que la misión pastoral universal no puede dejar de

implicar una asociación más profunda con el sacrificio Redentor, con el misterio de la cruz.

Por lo que se refiere a la relación con sus hermanos en el Episcopado, recordará y aplicará las palabras de san Gregorio Magno: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Así pues, soy realmente honrado cuando a ninguno de ellos se le niega el honor debido» (Epist. *ad Eulogium Alexandrinum, PL* 77, 933).

(52) La misión doctrinal del sucesor de Pedro *Miércoles 10 de marzo de 1993*

(Lectura: capítulo 22 del evangelio de san Lucas, versículos 28-32)

1. De los pasajes del Nuevo Testamento que hemos analizado varias veces en las catequesis anteriores se deduce que Jesús manifestó su intención de dar a Pedro las llaves del reino, como respuesta a una profesión de fe. En ella Pedro habló, en nombre de los Doce, en virtud de una revelación que venía del Padre. Expresó su fe en Jesús como *el Mesías, el Hijo de Dios vivo.* Esta adhesión de fe a la persona de Jesús no es una simple actitud de confianza, sino que incluye claramente la afirmación de una doctrina cristológica. La función de piedra fundamental de la Iglesia que Jesús confirió a Pedro comporta, por consiguiente, un aspecto doctrinal (cf. *Mt* 16, 18-19). La misión de *confirmar a sus hermanos* en la fe, que también le confió Jesús (cf. *Lc* 22, 32), va en la misma dirección. Pedro goza de una oración especial del Maestro para desempeñar este papel de ayudar a sus hermanos a creer. Las palabras «Apacienta mis corderos», «Apacienta mis ovejas» (*Jn* 21, 15-17) no enuncian explícitamente una misión doctrinal, pero sí la implican. Apacentar el rebaño es proporcionarle un alimento sólido de vida espiritual, y en este alimento está la comunicación de la doctrina revelada para robustecer la fe.

De ahí se sigue que, según los textos evangélicos, la misión pastoral universal del Romano Pontífice, sucesor de Pedro, *comporta una misión doctrinal.* Como pastor universal, el Papa tiene la misión de anunciar la doctrina revelada y promover en toda la Iglesia la verdadera fe en Cristo. Es el sentido integral del *ministerio petrino.*

2. El valor de la misión doctrinal confiada a Pedro resulta del hecho de que, siempre según las fuentes evangélicas, se trata de una participación en la misión pastoral de Cristo. Pedro es el primero de los Apóstoles, a quienes Jesús dijo: «Como el Padre me envió, también yo os envío» (*Jn* 20, 21; cf. 17, 18). Como pastor universal, Pedro debe actuar en el nombre de Cristo y en sintonía con él en toda la amplia área humana en la que Jesús quiso que se predicara su Evangelio y se anunciara la verdad salvífica: el mundo entero. El sucesor de Pedro en la misión de pastor universal es, pues, heredero de un *munus* doctrinal, en el que está íntimamente asociado, con Pedro, a la misión de Jesús.

Esto no quita nada a la misión pastoral de los obispos que, según el concilio Vaticano II, tienen entre sus deberes principales el de la predicación del Evangelio, pues «son los pregoneros de la fe... que predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida» (Lumen gentium*,* 25).

Con todo, el obispo de Roma, como cabeza del colegio episcopal por voluntad de Cristo, es el primer pregonero de la fe, al que corresponde la tarea de enseñar la verdad revelada y mostrar sus aplicaciones al comportamiento humano. Él es quien tiene la primera responsabilidad de la difusión de la fe en el mundo. Eso es lo que afirma el segundo concilio de Lyón (1274) acerca del primado y la plenitud de potestad del obispo de Roma, cuando subraya que «como tiene el deber de defender la verdad de la fe, así también por su juicio deben ser definidas las cuestiones que acerca de la fe surgieren» (*DS* 861). En la misma línea, el concilio de Florencia (1439) reconoce en el Romano Pontífice el «padre y maestro de todos los cristianos» (*DS* 1307).

3. El sucesor de Pedro cumple esta misión doctrinal mediante una serie continuada de intervenciones, orales y escritas, que constituyen el *ejercicio ordinario del magisterio* como

enseñanza de las verdades que es preciso creer y traducir a la vida (*fidem et mores*). Los actos que expresan ese magisterio pueden ser más o menos frecuentes y tomar formas diversas, según las necesidades de los tiempos, las exigencias de las situaciones concretas, las posibilidades y los medios de que se dispone, las metodologías y las técnicas de la comunicación; pero, al derivar de una intención explícita o implícita de pronunciarse en materia de fe y costumbres, se remiten al mandato recibido por Pedro y se revisten de la autoridad que Cristo le confirió.

El ejercicio de ese magisterio puede realizarse también de modo *extraordinario,* cuando el sucesor de Pedro solo o con el concilio de los obispos, en calidad de sucesores de los Apóstoles se pronuncia *ex cathedra* sobre un punto determinado de la doctrina o la moral cristiana. Pero de esto hablaremos en las próximas catequesis. Ahora debemos concentrar nuestra atención en la forma acostumbrada y *ordinaria* del magisterio papal, que tiene una extensión mucho más vasta y una importancia esencial para el pensamiento y la vida de la comunidad cristiana.

4. A este respecto, conviene ante todo subrayar el valor *positivo* de la misión de anunciar y difundir el mensaje cristiano, de dar a conocer la doctrina auténtica del Evangelio, respondiendo a los interrogantes antiguos y nuevos de los hombres ante los problemas fundamentales de la vida con las palabras eternas de la revelación. Reducir el magisterio papal sólo a la condena de los errores contra la fe seria limitarlo demasiado; más aún, sería una concepción equivocada de su función. Ese aspecto, en cierto modo *negativo,* está sin duda presente en la responsabilidad de difundir la fe, dado que es necesario defenderla contra los errores y las desviaciones. Pero la tarea esencial del magisterio papal consiste en exponer la doctrina de la fe, promoviendo el conocimiento del misterio de Dios y de la obra de la salvación y poniendo de manifiesto todos los aspectos del plan divino que se está realizando en la historia humana bajo la acción del Espíritu Santo.

Éste es el servicio a la verdad, confiado principalmente al sucesor de Pedro, que ya en el ejercicio *ordinario* de su magisterio actúa no como persona privada, sino como maestro supremo de la Iglesia universal, según la aclaración del concilio Vaticano II sobre las definiciones *ex cathedra* (cf. Lumen gentium*,* 25). Al cumplir esta tarea, el sucesor de Pedro expresa de forma personal, pero con autoridad institucional, la *regla de la fe,* a la que deben atenerse los miembros de la Iglesia universal -simples fieles, catequistas, profesores de religión, teólogos- al buscar el sentido de los contenidos permanentes de la fe cristiana también en relación con las discusiones que surgen dentro y fuera de la comunidad eclesial acerca de los diversos puntos o de todo el conjunto de la doctrina.

Es verdad que en la Iglesia todos, y especialmente los teólogos, están llamados a realizar este trabajo de continuo esclarecimiento y explicitación. Pero la misión de Pedro y sus sucesores consiste en establecer y reafirmar autorizadamente lo que la Iglesia ha recibido y creído desde el principio, lo que los Apóstoles enseñaron, lo que la sagrada Escritura y la tradición cristiana han fijado como objeto de la fe y norma cristiana de vida. También los demás pastores de la Iglesia, los obispos sucesores de los Apóstoles, son *confirmados* por el sucesor de Pedro en su comunión de fe con Cristo y en el cumplimiento fiel de su misión. De ese modo, el magisterio del obispo de Roma señala a todos una línea de claridad y unidad que, especialmente en tiempos de máxima comunicación y discusión, como el nuestro, resulta imprescindible.

5. El sucesor de Pedro lleva a cabo su misión *fundamentalmente de tres maneras:* ante todo *con la palabra.* Como pastor universal, el obispo de Roma se dirige a todos los cristianos y a todo el mundo, cumpliendo de modo pleno y supremo la misión confiada por Cristo a los Apóstoles: «haced discípulos a todas las gentes» (*Mt* 28, 19). Hoy que los medios de comunicación le permiten

hacer llegar su palabra a todas las gentes, cumple ese mandato divino mejor que nunca. Además, gracias a los medios de transporte que le permiten llegar personalmente incluso a los lugares más lejanos, puede llevar el mensaje de Cristo a los hombres de todos los países, realizando de modo nuevo imposible de imaginar en otros tiempos el *id* que forma parte de ese mandato divino: *Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes.*

El sucesor de Pedro cumple, también, su misión *con sus escritos:* mediante sus discursos, que suelen publicarse, para que sea conocida y quede documentada su enseñanza; mediante todos los demás documentos emanados directamente y aquí conviene recordar, en primer lugar las encíclicas, que también formalmente tienen el valor de enseñanza universal; y, aunque indirectamente, mediante los dicasterios de la Curia romana que actúan bajo sus órdenes.

El Papa cumple, por último, su misión de pastor *mediante iniciativas autorizadas e institucionales de orden científico y pastoral:* por ejemplo, impulsando o favoreciendo actividades de estudio, santificación, evangelización, caridad y asistencia, etc... en toda la Iglesia; promoviendo institutos autorizados y garantizados para la enseñanza de la fe (seminarios, facultades de teología y de ciencias religiosas, asociaciones teológicas, academias, etc...). Mediante toda esa gama de intervenciones formativas y operativas cumple su misión el sucesor de Pedro.

6. Para concluir, podemos decir que el contenido de la enseñanza del sucesor de Pedro (como de los demás obispos), en su *esencia,* es un testimonio de Cristo, del acontecimiento de la Encarnación y de la Redención, así como de la presencia y acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en la historia. En su *forma* de expresión puede variar según las personas que lo ejercen, según sus interpretaciones acerca de las necesidades de los tiempos, y según sus estilos de pensamiento y comunicación. Pero la relación con la Verdad viva, Cristo, ha sido, es y será siempre su fuerza vital.

Precisamente en esta relación con Cristo se halla la explicación definitiva de las dificultades y las oposiciones que el magisterio de la Iglesia siempre ha encontrado desde los tiempos de san Pedro hasta hoy. Para todos los obispos y pastores de la Iglesia, y en especial para el sucesor de Pedro, valen las palabras de Jesús: «No está el discípulo por encima del maestro» (*Mt* 10, 24; *Lc* 6, 40). Jesús mismo desempeñó su magisterio en medio de la lucha entre las tinieblas y la luz, que constituye el ambiente de la encarnación del Verbo (cf. *Jn* 1, 1-14). Esa lucha era viva en los tiempos de los Apóstoles, como les había advertido el Maestro: «Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros» (*Jn* 15, 20). Por desgracia, esa lucha también se libraba en el ámbito de algunas comunidades cristianas, hasta el punto de que san Pablo sintió la necesidad de exhortar a Timoteo, su discípulo: «Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina. Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana» (2 *Tm* 4, 2-3).

Lo que Pablo recomendaba a Timoteo vale también para los obispos de hoy, y especialmente para el Romano Pontífice, que tiene la misión de proteger al pueblo cristiano contra los errores en el campo de la fe y la moral, y el deber de conservar el depósito de la fe (cf. *2 Tm* 4, 7). ¡Ay de él si se asustase ante las críticas y las incomprensiones! Su consigna es dar testimonio de Cristo, de su palabra, de su ley y de su amor. Pero a la conciencia de su responsabilidad en el campo doctrinal y moral, el Romano Pontífice debe añadir el compromiso de ser, como Jesús, «manso y humilde de corazón» (*Mt* 11, 29). Orad para que lo sea y para que llegue a serlo cada vez más.

(53) La asistencia divina en el magisterio del sucesor de Pedro (1) *Miércoles 17 de marzo de 1993*

(Lectura: capítulo 16 de san Mateo, versículos 15-19)

1. El magisterio del Romano Pontífice, que hemos explicado en la catequesis precedente, entra en el ámbito y marca el culmen de la misión de predicar el Evangelio, confiada por Jesús a los Apóstoles y a sus sucesores. Leemos en la constitución Lumen gentium del concilio Vaticano II: «Entre los principales oficios de los obispos se destaca la predicación del Evangelio. Porque los obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, o sea los que están dotados de la autoridad de Cristo, que predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida... *Cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice,* deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto» (n. 25).

La función magisterial de los obispos está, pues, estrechamente vinculada con la del Romano Pontífice. Por eso, con razón, el texto conciliar prosigue afirmando: «Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento *de modo particular ha de ser prestado al magisterio auténtico del Romano Pontífice aun cuando no hable ex cathedra;* de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo» (ib.).

2. Esta autoridad suprema del magisterio papal, que tradicionalmente se suele definir *apostólico*, también en su ejercicio ordinario, deriva del *hecho institucional* por el que el Romano Pontífice es el sucesor de Pedro en la misión de enseñar, confirmar a sus hermanos y garantizar la conformidad de la predicación de la Iglesia con el *depósito de la fe* de los Apóstoles y con la doctrina de Cristo. Pero deriva también de la convicción, madurada en la tradición cristiana, de que el obispo de Roma es el heredero de Pedro también en los carismas de asistencia especial que Jesús le aseguró cuando le dijo: «Yo he rogado por ti» (*Lc* 22, 32).

Eso significa una ayuda continua del Espíritu Santo en todo el ejercicio de la misión doctrinal, orientada a hacer comprender la verdad revelada y sus consecuencias en la vida humana.

Por esto, el concilio Vaticano II afirma que toda la enseñanza del Papa merece ser escuchada y aceptada, incluso cuando no la expone *ex cathedra,* sino que la presenta en el ejercicio ordinario del magisterio con clara intención de enunciar, recordar o reafirmar la doctrina de fe. Es una consecuencia del hecho institucional y de la herencia espiritual que dan las dimensiones completas de la sucesión de Pedro.

3. Como es bien sabido, existen casos en los que el magisterio pontificio se ejerce solemnemente acerca de algunos puntos particulares de la doctrina, pertenecientes al depósito de la revelación o estrechamente vinculados a ella. Es el caso de las *definiciones ex cathedra,* como las de la Inmaculada Concepción de María, hecha por Pío IX en 1854, y de la Asunción al cielo, hecha por Pío XII en 1950. Como sabemos, estas definiciones han proporcionado a todos los católicos la certeza en la afirmación de estas verdades y la exclusión de toda duda al respecto.

Casi siempre la razón de las definiciones *ex cathedra* es esta certificación de las verdades que es preciso creer porque pertenecen al *depósito de la fe*, y la exclusión de toda duda, o también la condena del error acerca de su autenticidad y su significado. Así se produce el momento de máxima concentración, incluso formal, de la misión doctrinal conferida por Jesús a los Apóstoles y, en ellos, a sus sucesores.

4. Dada la extraordinaria grandeza e importancia de ese magisterio para la fe, la tradición cristiana ha reconocido al sucesor de Pedro, que lo ejerce solo o en comunión con los obispos reunidos en concilio, un carisma de asistencia del Espíritu Santo, que se suele llamar *infalibilidad.*

He aquí lo que dice a este respecto el concilio Vaticano I: «El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra,* esto es, cuando, cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (*DS* 3074).

Esta doctrina ha sido resumida, confirmada y explicada también por el concilio Vaticano II, que afirma: «El Romano Pontífice, cabeza del colegio episcopal, goza de esta misma infalibilidad en razón de su oficio cuando, como supremo pastor y doctor de todos los fieles, que confirma en la fe a sus hermanos (cf. *Lc* 22, 32), proclama de una forma definitiva la doctrina de fe y costumbres. Por esto se afirma, con razón, que sus definiciones son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia, por haber sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo... y no necesitar de ninguna aprobación de otros ni admitir tampoco apelación a otro tribunal. Porque en esos casos, el Romano Pontífice no da una sentencia como persona privada, sino que, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica» (Lumen gentium, 25).

5. Conviene notar que el concilio Vaticano II pone de relieve el magisterio de los obispos unidos con el Romano Pontífice, subrayando que también ellos gozan de la asistencia del Espíritu Santo cuando definen juntamente con el sucesor de Pedro un punto de fe: «La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los obispos cuando ejerce el supremo magisterio en unión con el sucesor de Pedro... Mas cuando el Romano Pontífice o el cuerpo de los obispos juntamente con él definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la misma Revelación..., la cual es íntegramente transmitida por escrito o por tradición a través de la sucesión legitima de los obispos... y, bajo la luz del Espíritu de verdad, es santamente conservada y fielmente expuesta en la Iglesia» (*ib*.).

Y prosigue: «Aunque cada uno de los prelados no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aún estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo. Pero todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con la sumisión de la fe".

"Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese su Iglesia cuando define la doctrina de fe y costumbres, se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la Revelación» (*ib*.).

6. En estos textos conciliares se realiza una especie de codificación de la conciencia existente ya en los Apóstoles reunidos en el concilio de Jerusalén: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...» (*Hch* 15 28). Esa conciencia confirmaba la promesa de Jesús de mandar el Espíritu de verdad a los Apóstoles y a la Iglesia, después de haber vuelto al Padre, una vez realizado el sacrificio de la cruz: «El Espíritu Santo... os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (*Jn* 14, 26). Esa promesa se había cumplido en Pentecostés, y los Apóstoles se sentían aún vivificados por ella. La Iglesia ha heredado de ellos esa conciencia y ese recuerdo.

(54) La asistencia divina en el magisterio del sucesor de Pedro (2) *Miércoles 24 de marzo de 1993*

(Lectura: capítulo 22 del evangelio de san Lucas, versículos 28-32)

1. La infalibilidad del Romano Pontífice es tema de suma importancia para la vida de la Iglesia. Por ello, resulta oportuno hacer algunas reflexiones más acerca de los textos conciliares, para precisar mejor el sentido y la extensión de esa prerrogativa.

Ante todo, los concilios afirman que la infalibilidad atribuida al Romano Pontífice es *personal,* en el sentido que le corresponde personalmente por ser sucesor de Pedro en la Iglesia de Roma. En otras palabras, esto significa que el Romano Pontífice no es el simple portador de una infalibilidad perteneciente, en realidad, a la Sede romana. Ejerce su magisterio y, en general, el ministerio pastoral como *vicarius Petri:* así se le solía llamar durante el primer milenio cristiano. Es decir, en él se realiza casi una personificación de la misión o la autoridad de Pedro, ejercidas en nombre de aquel a quien Jesús mismo se las confirió.

Con todo, es evidente que al Romano Pontífice no se le ha concedido la infalibilidad *en calidad de persona privada,* sino por el hecho de que desempeña el *cargo de pastor y maestro* de todos los cristianos. Además, no la ejerce como quien tiene autoridad en sí mismo o por sí mismo, sino «por su suprema autoridad apostólica» y «por la asistencia del Espíritu Santo, prometida a él en la persona de san Pedro». Por último, no la posee como si pudiera disponer de ella o contar con ella en cualquier circunstancia, sino sólo *cuando habla ex cathedra,* y sólo en un campo doctrinal limitado a las verdades de fe y moral, y a las que están íntimamente vinculadas con ellas.

2. Según los textos conciliares, el magisterio infalible se ejerce en la *doctrina de fe y costumbres.* Se trata del campo de las verdades reveladas explícita o implícitamente, que exigen una adhesión de fe y cuyo depósito, confiado a la Iglesia por Cristo y transmitido por los Apóstoles, ella custodia. Y no lo custodiaría de forma adecuada, si no protegiese su pureza e integridad. Se trata de verdades que atañen a Dios en sí mismo y en su obra creadora y redentora; al hombre y al mundo, en su condición de criaturas y en su destino según el designio de la Providencia; y a la vida eterna y a la misma vida terrena en sus exigencias fundamentales con vistas a la verdad y al bien.

Se trata, pues, también de *verdades para la vida y* de su aplicación al comportamiento humano. El Maestro divino, en su mandato de evangelización, ordenó a los Apóstoles: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes... enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (*Mt* 28, 19-20). En el área de las verdades que el magisterio puede proponer de modo definitivo entran aquellos principios de razón que, aunque no estén contenidos en las verdades de fe, se hallan íntimamente vinculados con ellas. En la realidad efectiva, de ayer y de hoy, el magisterio de la Iglesia y, de manera especial, el del Romano Pontífice es el que salva estos principios y los rescata continuamente de las deformaciones y tergiversaciones que sufren bajo la presión de intereses y vicios consolidados en modelos y corrientes culturales.

En este sentido, el concilio Vaticano I decía que es objeto del magisterio infalible «la doctrina sobre la fe y costumbres que debe ser sostenida por la Iglesia universal» (*DS* 3074). Y en la nueva fórmula de la profesión de fe, aprobada recientemente (cf. *AAS* 81, 1989, pp. 105; 1169), se hace la distinción entre las verdades reveladas por Dios, a las que es necesario prestar una adhesión de fe, y las verdades propuestas de modo definitivo, pero no como reveladas por Dios. Estas últimas por

ello, exigen un asenso definitivo, pero no es un asenso de fe.

3. En los textos conciliares se hallan especificadas también las *condiciones* del ejercicio del magisterio *infalible* por parte del Romano Pontífice. Se pueden sintetizar así: el Papa debe actuar como *pastor y maestro de todos los cristianos,* pronunciándose sobre verdades *de fe y costumbres,* con términos que manifiesten claramente su intención de definir una determinada verdad y exigir la adhesión definitiva a la misma por parte de todos los cristianos. Es lo que acaeció, por ejemplo, en la definición de la Inmaculada Concepción de María, acerca de la cual Pío IX afirmó: «Es una doctrina revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles« (*DS* 2803); o también en la definición de la Asunción de María santísima, cuando Pío XII dijo: «Por la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, y nuestra, proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado...» (*DS* 3903).

Con esas condiciones se puede hablar de magisterio papal *extraordinario*, cuyas definiciones son irreformables «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae).* Eso significa que esas definiciones, para ser válidas, no tienen necesidad del consentimiento de los obispos: ni de un consentimiento precedente, ni de un consentimiento consecuente, «por haber sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo, prometida a él (al Romano Pontífice) en la persona de san Pedro, y no necesitar de ninguna aprobación de otros ni admitir tampoco apelación a otro tribunal» *(*Lumen gentium*,* 25).

4. Los Sumos Pontífices *pueden* ejercer esta forma de magisterio. Y de hecho así ha sucedido.

Pero muchos Papas no la han ejercido. Ahora bien, es preciso observar que en los textos conciliares que estamos explicando se distingue entre el magisterio *ordinario* y el *extraordinario,* subrayando la importancia del primero, que es de carácter permanente y continuado, mientras que el que se expresa en las definiciones se puede llamar excepcional.

Junto a esta infalibilidad de las definiciones *ex cathedra,* existe el carisma de asistencia del Espíritu Santo, concedido a Pedro y a sus sucesores para que no cometan errores en materia de fe y moral, y para que, por el contrario, iluminen bien al pueblo cristiano. Este carisma no se limita a los casos excepcionales, sino que abarca en medida diferente todo el ejercicio del magisterio.

5. Esos mismos textos conciliares nos muestran también cuán grave es la responsabilidad del Romano Pontífice en el ejercicio de su magisterio, tanto extraordinario como ordinario. Por eso, siente la necesidad, más aún, podríamos decir el deber, de investigar el *sensus Ecclesiae* antes de definir una verdad de fe, plenamente consciente de que su definición «expone o defiende la doctrina de la fe católica» (Lumen gentium*,* 25).

Eso sucedió antes de las definiciones de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María, con una amplia y precisa consulta a toda la Iglesia. En la bula *Munificentissimus,* sobre la Asunción (1950), Pío XII, entre los argumentos a favor de la definición, aduce el de la fe de la comunidad cristiana: «El consentimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia proporciona un argumento cierto y sólido para probar que la asunción corporal de la bienaventurada Virgen María al cielo... es una verdad revelada por Dios» (*AAS* 42, 1950, p. 757).

Por lo demás, el concilio Vaticano II, hablando de la verdad que es preciso enseñar, recuerda: «El Romano Pontífice y los obispos, por razón de su oficio y la importancia del asunto, trabajan

celosamente con los medios oportunos para investigar adecuadamente y para proponer de una manera apta esta Revelación» (Lumen gentium, 25). Es una indicación de sabiduría, que se refleja en la experiencia de los procedimientos seguidos por los Papas y los dicasterios de la Santa Sede a su servicio, al cumplir las tareas de magisterio y de gobierno de los sucesores de Pedro.

6. Podemos concluir observando que el ejercicio del magisterio concreta y manifiesta la contribución del Romano Pontífice al desarrollo de la doctrina de la Iglesia. El Papa que no sólo desempeña un papel como cabeza del colegio de los obispos en las definiciones de fe y moral pronunciadas por ellos, o como notario de su pensamiento, sino también un papel más personal tanto en el magisterio ordinario como en las definiciones cumple su misión aplicándose personalmente y estimulando el estudio de pastores, teólogos, peritos en la doctrina en los diversos campos, y expertos en el trabajo pastoral, en espiritualidad, vida social, etc.

De este modo impulsa un enriquecimiento cultural y moral en todos los niveles de la Iglesia.

También en esta organización del trabajo de consulta y de estudio, aparece como el sucesor de la *Piedra* sobre la que Cristo construyó su Iglesia.

3. LOS SACERDOTES

(55) El presbiterado, participación ministerial en el sacerdocio de Cristo *Miércoles 31 de marzo de 1993*

(Lectura: evangelio de san Lucas, capítulo 10, versículos 1-2)

1. Comenzamos hoy una nueva serie de catequesis, dedicadas al *presbiterado* y a los *presbíteros,* que, como es bien sabido, son los más íntimos colaboradores de los obispos, de cuya consagración y misión sacerdotal participan. Desarrollaré el tema fundándome continuamente en los textos del Nuevo Testamento y siguiendo la línea del concilio Vaticano II, como suelo hacer en estas catequesis. Quiero iniciar la exposición del tema con el alma rebosante de afecto hacia estos íntimos colaboradores del orden episcopal, a quienes siento muy cerca y amo en el Señor, como afirmé ya desde el principio de mi pontificado y, de manera especial, en mi primera carta a los sacerdotes de todo el mundo, escrita el Jueves Santo de 1979.

2. Es preciso advertir que el sacerdocio, en todos sus grados, y por consiguiente tanto en los obispos como en los presbíteros, es una participación del sacerdocio de Cristo que, según la *carta a los Hebreos*, es el único *sumo sacerdote* de la nueva y eterna Alianza, que *se ofreció a si mismo de una vez para siempre* con un sacrificio de valor infinito, que permanece inmutable y perenne en el centro de la economía de la salvación (cf. *Hb* 7, 24.28). No existe ni la necesidad ni la posibilidad de otros sacerdotes además de Cristo, el único mediador (cf. *Hb* 9, 15; *Rm* 5, 15.19;1 *Tm* 2, 5), punto de unión y reconciliación entre los hombres y Dios (cf. *2 Co* 5, 14.20), el Verbo hecho carne, lleno de gracia (cf. *Jn* 1, 1.18), verdadero y definitivo *hieréus*, sacerdote (cf. *Hb* 5, 6; 10, 21), que en la tierra llevó a cabo la destrucción del pecado mediante su sacrificio (*Hb* 9, 26), y en el cielo sigue intercediendo por sus fieles (cf. *Hb* 7, 25), hasta que lleguen a la herencia eterna conquistada y prometida por él.

Nadie más, en la nueva alianza, es *hieréus* en el mismo sentido.

3. La participación en el único sacerdocio de Cristo, que se ejerce en diversos grados, fue voluntad del mismo Cristo, quien quiso que existieran en su Iglesia funciones diferentes, como se requiere en un cuerpo social bien organizado, y para la función directiva estableció ministros de su sacerdocio (cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 1554). A éstos les confirió el sacramento del orden para constituirlos oficialmente sacerdotes que obran en su nombre y con su poder, ofreciendo el sacrificio y perdonando los pecados. Así pues, observa el Concilio, enviados los Apóstoles como él fuera enviado por su Padre, Cristo, por medio de los mismos Apóstoles, hizo partícipes de su propia consagración y misión a los sucesores de aquellos, que son los obispos, cuyo cargo ministerial, en grado subordinado, fue encomendado a los presbíteros, a fin de que, constituidos en el orden del presbiterado, fuesen cooperadores del orden episcopal para cumplir la misión apostólica confiada por Cristo (Presbyterorum ordinis, 2; cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 1562).

Esa voluntad de Cristo aparece claramente en el Evangelio, que nos refiere cómo Jesús atribuyó a Pedro y a los Doce una autoridad suprema en su Iglesia, pero quiso colaboradores para el cumplimiento de su misión. Es significativo lo que nos dice el evangelista Lucas: Jesús, después de haber enviado en misión a los Doce (cf. 9, 1.6), manda un número aún mayor de discípulos, como para dar a entender que la misión de los Doce no basta en la obra de la evangelización. Designó el Señor a otros setenta y dos, y los envió de dos en dos delante de sí, a todas las ciudades y sitios a

donde él había de ir (*Lc* 10,1).

Sin duda, este paso es sólo una prefiguración del ministerio que Cristo instituiría formalmente más tarde, pero manifiesta ya la intención del Maestro divino de introducir un número notable de colaboradores en el trabajo de la viña. Jesús eligió a los Doce de entre un grupo más amplio de *discípulos* (cf. *Lc* 6, 12.13). Estos discípulos, según el significado que tiene el término en los textos evangélicos, no son solamente los que creen en Jesús, sino los que lo siguen, quieren recibir su enseñanza de Maestro y dedicarse a su obra. Y Jesús los compromete en su misión. Según san Lucas, precisamente en esta circunstancia Jesús dijo aquellas palabras: La mies es mucha y los obreros, pocos (10, 2). Así quería indicar que, según su pensamiento, vinculado a la experiencia del primer ministerio, el número de los obreros era demasiado pequeño. Y no lo era sólo por entonces, sino en todos los tiempos, incluido el nuestro, en el que el problema se ha agravado notablemente. Debemos afrontarlo sintiéndonos estimulados y, al mismo tiempo, confortados por esas palabras y, se podría decir, por aquella mirada de Jesús tendida hacia los campos en los que hacen falta obreros para la siega. Jesús dio ejemplo con su iniciativa, que podríamos definir de promoción *vocacional*: envió a los setenta y dos discípulos, además de haber enviado a los doce Apóstoles.

4. Según refiere el Evangelio, Jesús asigna a los setenta y dos discípulos una misión *semejante* a la de los Doce: los discípulos son enviados para anunciar la llegada del reino de Dios.

Realizarán esa predicación en nombre de Cristo, con su autoridad: «Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (*Lc* 10, 16).

Los discípulos reciben, como los Doce (cf. *Mc* 6, 7; *Lc* 9, 1), el poder de arrojar los espíritus malignos, hasta el punto de que, después de sus primeras experiencias, le dicen a Jesús: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre». Jesús mismo confirma ese poder: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo. Mirad, os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo...»(*Lc* 10, 17.19).

También para ellos, se trata de participar con los Doce en la *obra redentora* del único sacerdote de la nueva Alianza, Cristo, que quiso conferirles también a ellos una misión y poderes semejantes a los de los Doce. La institución del presbiterado, por consiguiente, no responde sólo a una necesidad práctica de los obispos, a quienes hacen falta colaboradores, sino que deriva de una intención explícita de Cristo.

5. De hecho, vemos que, ya en los primeros tiempos del cristianismo, los presbíteros (*presbyteroi*) están presentes y tienen funciones en la Iglesia de los Apóstoles y de los primeros obispos, sus sucesores (cf. *Hch* 11,30; 14, 23; 15,2. *4. 6. 22. 23. 41; 16, 4; 20, 17; 21, 18;1 Tm 4, 14; 5, 17.19; Tt 1, 5; St 5, 14;1 P 5, 1. 5;* 2 *Jn* 1; *3 Jn* 1). En estos libros del Nuevo Testamento, no siempre resulta fácil distinguir a los *presbíteros* de los *obispos*, por lo que se refiere a las tareas que se les atribuyen; pero en seguida se van dibujando, ya en la Iglesia de los Apóstoles, las dos clases de personas que participan en la misión y el sacerdocio de Cristo, y que luego vuelven parecer y se especifican mejor en las obras de los escritores postapostólicos (como la *Carta a los Corintios* del Papa san Clemente, las *Cartas* de san Ignacio de Antioquia, el *Pastor* de Hermas, etc.), hasta que, en el lenguaje difundido en la Iglesia establecida en Jerusalén, en Roma y en las demás comunidades de Oriente y Occidente, se termina por reservar el nombre de obispo al jefe y pastor único de la comunidad, mientras que el de *presbítero* designa a un ministro que actúa bajo la

dependencia del obispo.

6. Siguiendo esa línea de la tradición cristiana y de acuerdo con la voluntad de Cristo atestiguada en el Nuevo Testamento, el concilio Vaticano II habla de los presbíteros como de ministros que no poseen *la cumbre del pontificado* y, en el ejercicio de su potestad, dependen de los obispos, pero por otra parte están unidos a ellos «en el honor del sacerdocio» (Lumen Gentium, 28; cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 1564). Esta unión se funda en el sacramento del orden: «El ministerio de los presbíteros, por estar unido con el orden episcopal, participa de la autoridad con que Cristo mismo edifica, santifica y gobierna su cuerpo» (Presbyterorum ordinis, 2; cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 1563). También los presbíteros llevan en sí mismos «la imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote» (Lumen Gentium, 28). Por tanto, participan de la autoridad pastoral de Cristo: y ésta es la característica específica de su ministerio, fundada en el sacramento del orden, que se les ha conferido. Como leemos en el decreto Presbyterorum ordinis, «el sacerdocio de los presbíteros supone, desde luego, los sacramentos de la iniciación cristiana; sin embargo, se confiere por aquel especial sacramento con el que los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter particular, y así se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza» (n. 2; cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 1563).

Ese carácter, conferido con la unción sacramental del Espíritu Santo, en los que lo reciben es signo de una *consagración especial*, con respecto al bautismo y a la confirmación; de una *configuración más profunda a Cristo sacerdote*, que los hace sus ministros activos en el culto oficial a Dios y en la santificación de sus hermanos; y de los poderes ministeriales que han de ejercer en nombre de Cristo, cabeza y pastor de la Iglesia (cf. Catecismo de la Iglesia católica, nn. 1581.1584).

7. El carácter es también signo y vehículo, en el alma del presbítero, de las gracias especiales que necesita para el ejercicio del ministerio, vinculadas a la gracia santificante que el orden comporta como sacramento, tanto en el momento de ser conferido como a lo largo de todo su ejercicio y desarrollo en el ministerio. Así pues, envuelve e implica al presbítero en una economía de santificación, que el mismo ministerio comporta en favor de quien lo ejerce y de quienes se benefician de él en los varios sacramentos y en las demás actividades que realizan sus pastores. La Iglesia entera recibe los frutos de las santificación llevada a cabo por el ministerio de los presbíteros pastores: tanto de los diocesanos, como de los que, con cualquier título y de cualquier manera, una vez recibido el orden sagrado, realizan su actividad en comunión con los obispos diocesanos y con el Sucesor de Pedro.

8. La ontología profunda de la consagración del orden y el dinamismo de santificación que comporta en el ministerio excluyen, ciertamente, toda interpretación secularizante del ministerio presbiteral, como si el presbítero se hubiera de dedicar simplemente a la instauración de la justicia o a la difusión del amor en el mundo. El presbítero es ontológicamente partícipe del sacerdocio de Cristo, verdaderamente consagrado*, hombre de lo sagrado*, entregado como Cristo al culto que se eleva hacia el Padre y a la misión evangelizadora con que difunde y distribuye las cosas sagradas la verdad, la gracia de Dios, a sus hermanos, ésta es su verdadera identidad sacerdotal; y ésta es la exigencia esencial del ministerio sacerdotal también en el mundo de hoy.

(56) La misión evangelizadora de los presbíteros *Miércoles 21 de abril de 1993*

1. En la Iglesia todos estamos llamados enunciar la buena nueva de Jesucristo, a comunicarla de una manera cada vez más plena a los creyentes (cf. *Col* 3, 16) y a darla a conocer a los no creyentes (cf. *1 P* 3, 15). Ningún cristiano puede quedar exento de esta tarea, que deriva de los mismos sacramentos del bautismo y la confirmación, y actúa bajo el impulso del Espíritu Santo. Así pues, es preciso decir en seguida que la evangelización no está reservada a una sola clase de miembros de la Iglesia. Con todo, los obispos son sus protagonistas y sus guías para toda la comunidad cristiana, como hemos visto a su tiempo. En esta misión cuentan con la colaboración de los presbíteros y, en cierta medida, de los diáconos, según las normas y la praxis de la Iglesia, tanto en los tiempos más antiguos como en los de la *nueva evangelización*.

2. Con respecto a los presbíteros, se puede afirmar que *el anuncio de la palabra de Dios es la primera función que han de desempeñar* (cf. Lumen Gentium, 28; Catecismo de la Iglesia católica, n. 1564), porque la base de la vida cristiana, personal y comunitaria, es la fe, que es suscitada por la palabra de Dios y se alimenta de ella.

El concilio Vaticano II subraya esta misión evangelizadora, poniéndola en relación con la formación del pueblo de Dios y con el derecho de todos a recibir de los sacerdotes el anuncio evangélico (cf. Presbyterorum ordinis, 4).

San Pablo pone de relieve la necesidad de esta predicación, añadiendo al mandato de Cristo su experiencia de Apóstol. En su actividad evangelizadora realizada en muchas regiones y en muchos ambientes, se había dado cuenta de que los hombres no creían porque nadie les había anunciado todavía la buena nueva. Aun estando abierto a todos el camino de la salvación, había comprobado que no todos habían tenido acceso a él. Por ello, daba también esta explicación de la necesidad de la predicación por mandato de Cristo: «¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?» (*Rm* 10, 14.15).

A los que se habían convertido en creyentes, el Apóstol cuidaba luego de comunicar abundantemente la palabra de Dios. Lo dice él mismo a los Tesalonicenses: «Como un padre a sus hijos, lo sabéis bien, a cada uno de vosotros os exhortábamos y alentábamos, conjurándoos a que vivieseis de una manera digna de Dios, que os ha llamado...» (*1 Ts* 2, 11.12). Al discípulo Timoteo, el Apóstol recomienda encarecidamente este ministerio: «Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo... Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina» (*2 Tm* 4, 1.2). Por lo que se refiere a los presbíteros, afirma: «Los presbíteros que ejercen bien su cargo merecen doble remuneración, *principalmente los que se afanan en la predicación y en la enseñanza»* (*1 Tm* 5, 17).

3. La predicación de los presbíteros no es un simple ejercicio de la palabra, para responder a una necesidad personal de expresarse y comunicar su pensamiento, ni puede consistir sólo en la manifestación de una experiencia personal. Este elemento psicológico, que puede desempeñar un papel bajo el aspecto didáctico, pastoral, no puede constituir ni la razón ni la parte principal de la predicación. Como decían los padres del Sínodo de los obispos de 1971, «las experiencias de la vida de los hombres, en general, y de los presbíteros, que es preciso tener en cuenta e interpretar siempre a la luz del Evangelio, no pueden ser ni la única norma de la predicación ni la principal»(*Ench. Vat.* 4, 1186).

La misión de predicar ha sido confiada por la Iglesia a los presbíteros como participación en la mediación de Cristo, y se ha de ejercer en virtud y según las exigencias de su mandato: los presbíteros, «partícipes, en su grado de ministerio, del oficio de Cristo, el único mediador (cf. *1 Tm* 2, 5), anuncian a todos la palabra divina»(*ib*.). Esta expresión no puede por menos de hacernos meditar: se trata de una *palabra divina* que, por consiguiente, no es *nuestra*, no puede ser manipulada, transformada o adaptada según el gusto personal, sino que debe ser anunciada íntegramente. Y, dado que la «palabra divina» ha sido confiada a los Apóstoles y a la Iglesia, «todos los presbíteros participan de una responsabilidad especial en la predicación de toda la palabra de Dios y en su interpretación según la fe de la Iglesia», como decían también los padres del Sínodo en 1971 (*Ench. Vat*. 4, 1183).

4. El anuncio de la Palabra se realiza en intima conexión con los sacramentos, por medio de los cuales Cristo comunica y desarrolla la vida de la gracia.

A este respecto, conviene observar también que buena parte de la predicación, especialmente en nuestro tiempo, se lleva a cabo durante la celebración de los sacramentos, sobre todo en la santa misa. Es preciso advertir, asimismo, que el anuncio se realiza y través de la administración de los sacramentos, tanto por la riqueza teológica y catequética de las fórmulas y lecturas litúrgicas, que hoy se hacen en lenguas vivas comprensibles por el pueblo, como por el proceso pedagógico del rito.

A pesar de ello, no cabe duda de que la predicación debe preceder, acompañar y coronar la administración de los sacramentos, a fin de que se logre la preparación necesaria para recibirlos y den fruto en la fe y en la vida.

5. El Concilio recordó que el anuncio de la palabra divina tiene como efecto suscitar y alimentar la fe, y contribuir al desarrollo de la Iglesia: «Por la palabra de salvación se suscita en el corazón de los que no creen y se nutre en el corazón de los fieles la fe, por la que empieza y se acrecienta la congregación de los fieles» (Presbyterorum ordinis, 4).

Conviene tener siempre en cuenta este principio: la misión de difundir, fortalecer y hacer crecer la fe debe seguir siendo fundamental en todo predicador del Evangelio y, por tanto, en el presbítero que, de modo muy especial y con mucha frecuencia, está llamado a ejercer el *ministerio de la Palabra*. Una predicación que fuese sólo un entramado de motivos psicológicos vinculados a la persona, o que se limitase a plantear problemas sin resolverlos o a suscitar dudas sin señalar la fuente de la luz evangélica que puede iluminar el camino de los individuos y las sociedades, no lograría el objetivo esencial querido por el Salvador. Más aún, se convertiría en fuente de desorientación para la opinión pública y de daño para los mismos creyentes, cuyo derecho a conocer el contenido verdadero de la Revelación no sería respetado.

6. El Concilio ha mostrado también la amplitud y la variedad de formas que asume el auténtico anuncio del Evangelio, según la enseñanza y el mandato de la Iglesia a los predicadores: «A todos, pues, se deben los presbíteros para comunicarles la verdad del Evangelio, de que gozan en el Señor. Ora, pues, con su buena conducta entre los gentiles los induzcan a glorificar a Dios, ora públicamente predicando anuncien el misterio de Cristo a los que no creen, ora enseñen la catequesis cristiana o expliquen la doctrina de la Iglesia, ora se esfuercen en estudiar las cuestiones de su tiempo a la luz de Cristo, su misión es siempre no enseñar su propia sabiduría, sino la palabra

de Dios, e invitar a todos instantemente a la conversión y santidad»(*ib*.).

Estos son, por tanto, los caminos de la enseñanza de la palabra divina, según la Iglesia: el testimonio de la vida, que ayuda a descubrir la fuerza del amor de Dios y hace persuasiva la palabra del predicador; la predicación explícita del misterio de Cristo a los no creyentes; la catequesis y la exposición ordenada y orgánica de la doctrina de la Iglesia; y la aplicación de la verdad revelada al juicio y a la solución de los casos concretos.

Con esas condiciones, la predicación muestra su *belleza* y atrae a los hombres, deseosos de ver la *gloria de Dios*, también hoy.

7. A esa exigencia de autenticidad e integridad del anuncio no se opone el principio de la adaptación de la predicación, que puso de relieve el Concilio (cf. *ib*.).

Es evidente que el presbítero, ante todo, debe preguntarse con sentido de responsabilidad y realismo, si lo que dice en su predicación es comprendido por sus oyentes y si tiene efecto en su modo de pensar y vivir. Asimismo, ha de esforzarse por tener presente su propia predicación, las diversas necesidades de los oyentes y las diferentes circunstancias por las que se reúnen y solicitan su intervención. Desde luego, también debe conocer y reconocer sus cualidades, y aprovecharlas oportunamente, no para un exhibicionismo que, más que nada, lo descalificaría ante los oyentes, sino con el fin de introducir mejor la palabra divina en el pensamiento y en el corazón de los hombres. Pero, más que en sus propias cualidades naturales, el predicador ha de confiar en los carismas sobrenaturales que la historia de la Iglesia y de la oratoria sagrada presenta en tantos predicadores santos, y debe sentirse impulsado a pedir al Espíritu Santo la inspiración para lograr el modo más adecuado y eficaz de hablar, de comportarse y de dialogar con su auditorio.

Y esto vale para todos los que ejercen el ministerio de la Palabra con escritos, publicaciones o transmisiones radiofónicas y televisivas. También el uso de estos medios de comunicación requiere que el predicador, el conferenciante, el escritor, el ensayista religioso y, en especial, el presbítero recurran al Espíritu Santo, luz que vivifica las mentes y los corazones.

8. Según las directrices del Concilio, el anuncio de la palabra divina ha de hacerse en todos los ambientes y en todos los estratos sociales, teniendo en cuenta también a los no creyentes, ya se trate de verdaderos ateos, ya, como sucede con mayor frecuencia, de agnósticos, o de indiferentes o distraídos. Para despertar el interés de éstos, es preciso descubrir los caminos más adecuados. Baste aquí haber señalado una vez más el problema, que es grave y que conviene afrontar con celo, acompañado de inteligencia, y con espíritu sereno. Al presbítero le podrá ser útil recordar la sabia reflexión del Sínodo de los obispos de 1971, que decía: «El ministro de la Palabra, con la evangelización, prepara los caminos del Señor con gran paciencia y fe, adaptándose a las diversas condiciones de la vida de los individuos y de los pueblos» (*Ench. Vat*. 4, 1184). Recurrir a la gracia del Señor y al Espíritu Santo, que distribuye los dones divinos, siempre es necesario. Ahora bien, esa necesidad se debe sentir mucho más vivamente en todos los casos de ateísmo, al menos práctico, agnosticismo, ignorancia e indiferencia religiosa, y en ocasiones hostilidad por prejuicios o incluso rabia, que hacen constatar al presbítero la insuficiencia de todos los medios humanos para abrir en las almas un resquicio para Dios. Entonces, más que nunca, experimentará *el misterio de las manos vacías*, como se ha dicho; pero, precisamente por esto, recordará que san Pablo, casi crucificado por experiencias parecidas, encontraba siempre nuevo valor en «la fuerza y la sabiduría de Dios» (cf. *1 Co* 1, 18. 29), y recordaba a los Corintios: «Y me presenté ante vosotros débil,

tímido y tembloroso. Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder, para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (*1 Co* 2, 3.5). Tal vez éste es el viático más importante para el predicador de hoy.

(57) La misión de los presbíteros en el ministerio sacramental de santificación *Miércoles 5 de mayo de 1993*

(Lectura: evangelio de san Mateo, capítulo 28, versículo 16-20)

1. Hablando de la misión evangelizadora de los presbíteros, hemos visto ya que, en los sacramentos y *mediante* los sacramentos, es posible impartir a los fieles una instrucción metódica y eficaz acerca de la palabra de Dios y el ministerio de la salvación. En efecto, la misión evangelizadora del presbítero está vinculada esencialmente con el ministerio de santificación que se lleva acabo por medio de estos sacramentos (cf. Código de derecho canónico, n. 893).

El ministerio de la palabra no puede limitarse sólo al efecto inmediato y propio de la palabra.

La evangelización es el primero de los *trabajos apostólicos* que, según el Concilio, «se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor» (Sacrosanctum Concilium, 10). Y el Sínodo de los obispos de 1971 afirmaba que «el ministerio de la palabra, rectamente entendido, lleva a los sacramentos y a la vida cristiana, tal como se practica en la comunidad visible de la Iglesia y en el mundo» (cf. *L'Osservatore Romano*, edición lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 3).

Todo intento de reducir el ministerio sacerdotal a la manera predicación o a la enseñanza pasaría por alto un aspecto fundamental de este ministerio. Ya el concilio de Trento había rechazado una proposición según la cual el sacerdocio consistiría únicamente en el ministerio de predicar el Evangelio (cf. *Denz. S.*, 1771). Dado que algunos, incluso recientemente, han exaltado de manera demasiado unilateral el ministerio de la palabra, el Sínodo de los obispos de 1971 subrayó la unión indisoluble entre palabra y sacramentos. «En efecto, dice, los sacramentos se celebran juntamente con proclamación de la palabra de Dios y de esta manera desarrollan la fe, corroborándola con la gracia. Por lo tanto, no se pueden menospreciar los sacramentos, ya que por medio de ellos la palabra consigue su efecto más pleno, es decir, comunión del misterio de Cristo»(cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 3).

2. Con respecto a este carácter unitario de la misión evangelizadora y del ministerio sacramental, el Sínodo de 1971 no dudó en afirmar que una separación entre la evangelización y la celebración de los sacramentos «dividiría el corazón mismo de la Iglesia hasta poner en peligro la fe»(cf. *ib*.).

Con todo, el Sínodo reconoce que en la aplicación concreta del principio de unidad caben modalidades diversas para cada sacerdote, «pues el ejercicio del ministerio sacerdotal debe ramificarse en la práctica con el fin de responder mejor a las situaciones peculiares o nuevas en que ha de se anunciado el Evangelio»(cf. *ib*.).

Una sabia aplicación del principio de unidad debe tener en cuenta también los carismas que ha recibido cada uno de los presbíteros. Si algunos tienen talentos particulares para la predicación o la enseñanza, es preciso que los exploten para el bien de la Iglesia. Es útil recordar aquí el caso de san Pablo, quien, a pesar de estar convencido de la necesidad del bautismo, y de haber administrado él mismo ese sacramento en diversas ocasiones, se consideraba enviado para la predicación del Evangelio, y dedicaba sus energías sobre todo a esta forma de ministerio (cf. *1 Co* 1, 14. 17). Pero en su predicación no perdía de vista la obra esencial de edificación de la comunidad (cf. I *Co* 3,

10),a cuyo servicio ha de estar la predicación.

Quiere decir que también hoy, como ha sucedido siempre en la historia del ministerio pastoral, la repartición del trabajo podrá llevar a insistir en la predicación o en el culto y los sacramentos, según las capacidades de las personas y la valoración de las situaciones. Pero no se puede poner en duda que, para los presbíteros, la predicación y la enseñanza, incluso en los más altos niveles académicos y científicos, deben conservar siempre su finalidad: están al servicio del ministerio de santificación por medio de los sacramentos.

3. En todo caso, queda fuera de toda discusión la importante misión de santificación confiada a los presbíteros, que pueden ejercerla sobre todo en el ministerio del culto y los sacramentos.

Sin lugar a dudas, *es una obra realizada ante todo por Cristo*, como subraya el Sínodo de 1971: «La salvación que se realiza por los sacramentos no proviene de nosotros, sino de lo alto, de Dios. Lo cual demuestra la primacía de la acción de Cristo, único sacerdote y mediador en su cuerpo, que es la Iglesia» (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4; cf. también Pastores dabo vobis, 12). Ahora bien, en la actual economía salvífica, Cristo se sirve del ministerio de los presbíteros para llevar a cabo la santificación de los creyentes (cf. Presbyterorum ordinis, 5). Actuando en nombre de Cristo, el presbítero alcanza la eficacia de la acción sacramental por medio del Espíritu Santo, Espíritu de Cristo, principio y fuente de la santidad de la *vida nueva*.

La vida nueva que el presbítero suscita, alimenta, protege y desarrolla por medio de los sacramentos, es una vida de fe, esperanza y amor. La fe es el don divino fundamental: «De ahí la gran importancia que tienen la preparación y la disposición de la fe para quien recibe los sacramentos. De ahí también la necesidad del testimonio de la fe por parte del ministro en toda su vida, sobre todo en la manera de estimar y celebrar los mismos sacramentos» (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4). La fe que otorga Cristo por medio de los sacramentos va acompañada siempre por una "esperanza viva"(*1 P* 1, 3) que infunde en el alma de los fieles un fuerte dinamismo de vida espiritual, un impulso hacia «las cosas de arriba» (*Col* 3, 1.2). Por otra parte, la fe «actúa por la caridad» (*Ga* 5, 6), caridad que brota del corazón del Salvador y fluye en los sacramentos para propagarse a toda la existencia cristiana.

4. El ministerio sacramental de los presbíteros está, por tanto, dotado de una fecundidad divina. Lo recordó muy bien el Concilio.

Así, con el *bautismo*, los presbíteros "introducen a los hombres en el pueblo de Dios" (Presbyterorum ordinis, 5) y, por tanto, son responsables no sólo de una digna celebración del rito, sino también de una buena preparación para el mismo, con la formación de los adultos en la fe y, en el caso de los niños, con la educación de la familia para colaborar en el acontecimiento.
Además, «en el espíritu de Cristo Pastor los instruyen para que con espíritu contrito sometan sus pecados a la Iglesia en el sacramento de la *penitencia*, de suerte que día a día se conviertan más y más al Señor, recordando aquellas palabras suyas: "Haced penitencia, pues se acerca el reino de los cielos" (*Mt* 4, 17)» (*ib*.). Por ello, también los presbíteros deben vivir personalmente con la actitud de hombres que reconocen sus propios pecados y su propia necesidad de perdón, en comunión de humildad y penitencia con los fieles. Así podrán manifestar de una forma más eficaz la grandeza de la misericordia divina y dar, junto con el perdón, una confortación celeste a quienes se siente oprimidos por el peso de sus culpas.

En el sacramento del *matrimonio*, el presbítero está presente como responsable de la celebración, testimoniando la fe y acogiendo el consentimiento de parte de Dios, a quien representa como ministro de la Iglesia. De ese modo, participa profunda y vitalmente no sólo en el rito, sino también en la dimensión más profunda del sacramento.

Y, por último, con la *unción de los enfermos*, los presbíteros «alivian a éstos» (*ib*.). Es una misión prevista por Santiago, que en su carta enseñaba: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor»(*St* 5, 14). Sabiendo, pues, que el sacramento de la unción está destinado a aliviar y a proporcionar purificación y fuerza espiritual, el presbítero sentirá la necesidad de esforzarse por que su presencia transmita al enfermo la compasión eficaz de Cristo y dé testimonio de la bondad de Jesús para con los enfermos, a los que dedicó gran parte de su misión evangélica.

5. Esta reflexión acerca de las disposiciones con que es preciso procurar acercarse a los sacramentos, celebrándolos con conciencia y espíritu de fe, la completaremos en las catequesis que, con la ayuda de Dios, dedicaremos a los sacramentos. En las próximas catequesis trataremos otro aspecto de la misión del presbítero en el ministerio sacramental: el culto de Dios, que se realiza especialmente en la Eucaristía. Digamos, ya desde ahora, que se trata del elemento más importante de su función eclesial, la razón principal de su ordenación, la finalidad que da sentido y alegría a su vida.

(58) El culto eucarístico, principal misión de los presbíteros *Miércoles 12 de mayo de 1993*

1**.** Para comprender la dimensión completa de la misión del presbítero con respecto a la Eucaristía, es preciso tener presente que este sacramento es, ante todo, la renovación, sobre el altar, del sacrificio de la cruz, momento central en la obra de la redención. Cristo sacerdote y hostia es, como tal, el artífice de la salvación universal, en obediencia al Padre. Él es el único sumo sacerdote de la Alianza nueva y eterna que, realizando nuestra salvación, da al Padre el culto perfecto, del que las antiguas celebraciones veterotestamentarias no eran más que una prefiguración. Con el sacrificio de su sangre en la cruz, Cristo «penetró en el santuario una vez para siempre..., consiguiendo una redención eterna» (*Hb* 9, 12). Así abolió todos los sacrificios antiguos para establecer uno nuevo con la oblación de sí mismo a la voluntad del Padre (cf. *Sal* 40, 9). «Y en virtud de esta voluntad somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo... En efecto, mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados» (*Hb* 10, 10.14).

Al renovar sacramentalmente el sacrificio de la cruz, el presbítero abre nuevamente esa fuente de salvación en la Iglesia y en el mundo entero (cf. Catecismo de la Iglesia católica, nn. 1362.1372).

La constitución dogmática sobre la Iglesia reafirma que los presbíteros «su oficio sagrado lo ejercen, sobre todo, en el culto o *asamblea eucarística*, donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, unen las oraciones de los fieles al sacrificio de su Cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor, el único sacrificio del Nuevo Testamento a saber: el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre una vez por todas, como hostia inmaculada» (Lumen Gentium, 28; Catecismo de la Iglesia católica, n. 1566).

Al respecto, el decreto Presbyterorum ordinis presenta dos afirmaciones fundamentales: a) la comunidad es congregada, por medio del anuncio del Evangelio, para que todos puedan hacer la oblación espiritual de sí mismos; y b) el sacrificio espiritual de los fieles se vuelve perfecto mediante la unión con el sacrificio de Cristo, ofrecido de modo incruento y sacramental por medio de los presbíteros. Todo su ministerio sacerdotal saca su fuerza de ese único sacrificio (cf. Presbyterorum ordinis, 2; Catecismo de la Iglesia católica, n. 1566).

Así, aparece el nexo entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles. Y se manifiesta también el hecho de que, entre todos los fieles, el presbítero está llamado de modo especial a identificarse mística y sacramentalmente con Cristo, para ser también él, de algún modo, *sacerdos et hostia*, según la hermosa expresión de santo Tomás de Aquino (cf. *Summa TheoL*, III, q. 83, a. 1, ad 3).

3. El presbítero alcanza en la Eucaristía el punto culminante de su ministerio cuando pronuncia las palabras de Jesús: «Esto es mi cuerpo... este es el cáliz de mi sangre...». En esas palabras se hace realidad el máximo ejercicio del poder que capacita al sacerdote para hacer presente la oblación de Cristo. Entonces se obtiene de verdad por vía sacramental y, por tanto, con eficacia divina, la edificación y el desarrollo de la comunidad. En efecto, la Eucaristía es el sacramento de la comunión y de la unidad, como lo reafirmó el Sínodo de los obispos de 1971 y, más recientemente, la carta de la Congregación para la doctrina de la fe sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión (cf. Communionis notio, 11).

Se explica, por consiguiente, la piedad y el fervor con que los sacerdotes santos de los que habla en

abundancia la hagiografía, han celebrado siempre la misa, realizando una preparación adecuada y añadiendo al final de la misma los oportunos actos de acción de gracias. Para ayudar en el ejercicio de estos actos, el misal ofrece oraciones adecuadas, expuestas a veces en hojas enmarcadas en las sacristías. Sabemos también que varias obras de espiritualidad sacerdotal, siempre recomendables para los presbíteros, han tratado acerca del tema del *sacerdos et hostia.*

4. Otro punto fundamental de la teología eucarístico sacerdotal, objeto de nuestra catequesis, es el siguiente: todo el ministerio y todos los sacramentos están orientados hacia la Eucaristía, en la que «se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia (cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theol*., III, q. 65, a. 3, ad 1; q. 79, a. 1), a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo. Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con él mismo» (Presbyterorum ordinis, 5).

En la celebración de la Eucaristía se realiza, por tanto, la máxima participación en el culto que el sumo sacerdote Cristo brinda al Padre, en representación y expresión de toda la creación. El presbítero, que ve y reconoce su vida tan profundamente vinculada a la Eucaristía, por una parte siente ensancharse los horizontes de su espíritu hasta abarcar el mundo entero, más aún, la tierra y el cielo, y por otra siente que aumenta la necesidad y la responsabilidad de hacer partícipe de este tesoro, «todo el bien espiritual de la Iglesia», a la comunidad.

5. Por ese motivo, en sus propósitos y programas de ministerio pastoral, teniendo presente que la vida sacramental de los fieles está ordenada a la Eucaristía (cf. *ib*.), procurará que la formación cristiana promueva la participación activa y consciente de los fieles en la celebración eucarística.

Hoy es necesario volver a descubrir el carácter central de esa celebración en la vida cristiana y, por tanto, en el apostolado. Los datos acerca de la participación de los fieles en la misa no son satisfactorios: a pesar de que el celo de muchos presbíteros ha llevado a una participación, por lo común, fervorosa y activa, el porcentaje de asistencia resulta bajo. Es verdad que en este campo, más que en cualquier otro que concierna a la vida interior, el valor de las estadísticas es muy relativo, y que por otra parte la exteriorización sistemática del culto no implica necesariamente su consistencia real. Con todo, no se puede ignorar que el culto exterior es normalmente una consecuencia lógica del interior (cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theol*., II. II, q. 81, a.7) y, en el caso del culto eucarístico, es consecuencia de la misma fe en Cristo sacerdote y en su sacrificio redentor. Tampoco seria correcto quitar importancia a la celebración del culto invocando el hecho de que la vitalidad de la fe cristiana se manifiesta con el comportamiento según el Evangelio, más que con gestos rituales. En efecto, la celebración eucarística no es un mero gesto ritual: es un sacramento, es decir, una intervención de Cristo mismo que nos comunica el dinamismo de su amor. Sería un engaño pernicioso querer tener un comportamiento de acuerdo con el Evangelio sin recibir su fuerza de Cristo mismo en la Eucaristía, sacramento que él instituyó para este fin. Esa pretensión sería una actitud de autosuficiencia, radicalmente antievangélica. La Eucaristía da al cristiano más fuerza para vivir según las exigencias del Evangelio; lo inserta cada vez mejor en la comunidad eclesial de la que forma parte; y renueva y enriquece en él la alegría de la comunión con la Iglesia.

Por ello, el presbítero debe esforzarse por favorecer de todas las maneras posibles la participación en la Eucaristía, con la catequesis y las exhortaciones pastorales, y también con una excelente calidad de la celebración, bajo el aspecto litúrgico y ceremonial. De ese modo, como subraya el Concilio (cf. Presbyterorum ordinis, 5), logrará enseñar a los fieles a ofrecer la víctima divina a

Dios Padre en el sacrificio de la misa y a hacer, en unión con esta víctima, la ofrenda de su propia vida al servicio de los hermanos. Los fieles han de aprender, además, a pedir perdón por sus pecados, a meditar en la palabra de Dios, a orar con corazón sincero por todas las necesidades de la Iglesia y del mundo, y a poner toda su confianza en Cristo salvador.

6. Quiero recordar, por último, que el presbítero tiene asimismo la misión de promover el culto de la presencia eucarística, también fuera de la celebración de la misa, esforzándose por hacer de su propia iglesia una *casa de oración* cristiana, «en que, según el Concilio, se adora, para auxilio y consuelo de los fieles, la presencia del Hijo de Dios, salvador nuestro, ofrecido por nosotros en el ara del sacrificio» (*ib*.). Esta casa debe ser apta para la oración y las funciones sagradas, tanto por el orden, la limpieza y la pulcritud con que se la mantiene, como por la belleza artística del ambiente, que tiene gran importancia para ayudar a la formación y para favorecer la oración. Por este motivo, el Concilio recomienda al presbítero «cultivar debidamente la ciencia y el arte litúrgicos»(*ib*.).

He aludido a estos aspectos porque también pertenecen al conjunto de elementos que abarca una auténtica *cura de almas* por parte de los presbíteros, y en especial de los párrocos y de todos los responsables de las iglesias y los demás lugares de culto. En todo caso, quiero confirmar el vínculo estrecho que existe entre el sacerdocio y la Eucaristía, como nos enseña la Iglesia, y reafirmo con convicción, y también con íntimo gozo del alma, que el presbítero es sobre *todo el hombre de la Eucaristía*: servidor y ministro de Cristo en este sacramento, en el que según el Concilio, que resume la doctrina de los antiguos padres y doctores «se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia» (*ib*.). Todo presbítero, en cualquier nivel, en cualquier campo de trabajo, es servidor y ministro del misterio pascual realizado en la cruz y revivido sobre el altar para la redención del mundo.

(59) El presbítero, pastor de la comunidad *Miércoles 19 de mayo de 1993*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 10, versículos 1-4)

1. En las catequesis anteriores hemos explicado la función de los presbíteros como cooperadores de los obispos en el campo del magisterio (enseñar) y del ministerio sacramental (santificar). Hoy hablaremos de su cooperación *en el gobierno pastoral de la comunidad*. Para los presbíteros, al igual que para los obispos, se trata de una participación en el tercer aspecto del triple *munus* de Cristo (profético, sacerdotal y real): un reflejo del sumo sacerdocio de Cristo, único mediador entre los hombres y Dios, único maestro y único pastor. En una perspectiva eclesial, la función pastoral consiste principalmente en el *servicio a la unidad*, es decir, en asegurar la unión de todos en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (cf. Pastores dabo vobis, 16).

2. En esta perspectiva, el Concilio dice que «los presbíteros, que ejercen el oficio de Cristo, cabeza y pastor, según su parte de autoridad, reúnen, en nombre del obispo, la familia de Dios, como una fraternidad de un solo ánimo, y por Cristo, en el Espíritu, la conducen a Dios Padre» (Presbyterorum ordinis, 6), éste es el objetivo esencial de su acción de pastores y de la autoridad que se les confiere para que la ejerza en su nivel de responsabilidad: conducir a la comunidad, que se les ha confiado a su pleno desarrollo de vida espiritual y eclesial. El presbítero *pastor* debe ejercer esta autoridad según el modelo de Cristo, *buen pastor*, que no quiso imponerla mediante la coacción exterior, sino formando la comunidad mediante la acción interior de su Espíritu. Cristo trató de transmitir su amor ardiente al grupo de los discípulos y a todos los que acogían su mensaje, para dar origen a una *comunidad de amor* que, a su debido tiempo, constituyó también visiblemente como Iglesia. En calidad de cooperadores de los obispos, sucesores de los Apóstoles, también los presbíteros cumplen su misión en la comunidad visible animándola con la caridad, para que viva del Espíritu de Cristo.

3. Es una exigencia intrínseca a la misión pastoral, según la cual la animación no se regula por los deseos y opiniones personales del presbítero, sino por la doctrina del Evangelio, como dice el Concilio: «Deben portarse con ellos no de acuerdo con los principios de los hombres, sino conforme las exigencias de la doctrina y vida cristianas» (*ib*.).

El presbítero tiene la responsabilidad del funcionamiento orgánico de la comunidad, y para cumplir esa tarea recibe del obispo la oportuna participación en su autoridad. Al presbítero corresponde asegurar el desarrollo armonioso de los diversos servicios indispensables para el bien de todos encontrar las personas que colaboren en la liturgia, la catequesis y la ayuda espiritual a los cónyuges; favorecer el desarrollo de diversas asociaciones o *movimientos* espiritual, y apostólicos con armonía y colaboración; organizar la asistencia caritativa a los necesitados, a los enfermos y a los inmigrantes. Al mismo tiempo, debe asegurar y promover la unión de la comunidad con el obispo y con el Papa.

4. Ahora bien, la dimensión comunitaria de la tarea pastoral no puede pasar por alto *las necesidades de cada uno de los fieles*. Como leemos en el Concilio, «a los sacerdotes, en cuanto educadores en la fe, atañe procurar, por sí mismos o por otros, que cada uno de los fieles sea llevado, en el Espíritu Santo, a cultivar su propia vocación de conformidad con el Evangelio, a una caridad sincera y activa y a la libertad con que Cristo nos libertó» (*ib*.). El Concilio subraya la necesidad de ayudar a cada uno de los fieles a descubrir su vocación específica, como tarea propia y característica del pastor que quiere respetar y promover la personalidad de cada uno. Se puede decir que Jesús

mismo, el buen pastor «que llama a sus ovejas una por una» con una voz que ellas conocen muy bien (cf. *Jn* 10, 3.4), ha establecido con su ejemplo el primer canon de la pastoral individual: el conocimiento y la relación de amistad con las personas. Al presbítero corresponde ayudar a cada uno a usar bien su don y también a ejercitar rectamente la libertad que brota de la salvación de Cristo, como recomienda san Pablo (cf. *Ga* 4, 3; 5, 1. 13; cf. también *Jn* 8, 36).

Todo debe orientarse a la práctica de *una caridad sincera y activa*. Esto significa que «se instruya bien a los fieles para que no vivan solamente para sí mismos, sino que, de acuerdo con las exigencias de la ley nueva de la caridad, cada uno, cual recibió la gracia, adminístrela en favor de su prójimo, y así cumplan todos cristianamente sus deberes en la comunidad de los hombres» (Presbyterorum ordinis, 6). Por eso, forma parte de la misión de los presbíteros recordar las obligaciones de la caridad; mostrar las aplicaciones de la caridad a la vida social; favorecer un clima de unidad, respetando las diferencias; estimular iniciativas y obras de caridad, para las que se abren a todos los fieles grandes posibilidades, especialmente con el nuevo impulso dado al voluntariado, practicado conscientemente como buen empleo del tiempo libre y, en muchos casos, como opción de vida.

5. El presbítero está llamado a comprometerse también personalmente en las obras de caridad, a veces incluso mediante formas extraordinarias, como ha acaecido en la historia acaece también hoy. Aquí deseo subrayar, sobre todo, la caridad sencilla, habitual, casi oculta, pero constante y generosa, que se manifiesta no tanto en obras llamativas —para las que no todos tienen los talentos y la vocación— sino en ejercicio diario de la bondad que ayuda, sostiene y consuela en la medida que cada uno puede hacerlo. Es evidente que se debe prestar atención principal, podríamos decir preferencia, «a los pobres y los más débiles... cuya evangelización se da como signo de la obra mesiánica» (*ib*.); «a los enfermos y moribundos» por quienes los presbíteros deben tener particular solicitud, «visitándolos y confortándolos en el Señor» (*ib*.); «los jóvenes, a quienes han de dedicar también particular diligencia»; así como a los «cónyuges y padres de familia». A los jóvenes, en especial, que son la esperanza de la comunidad, el presbítero debe dedicar su tiempo, sus energías y sus capacidades, para favorecer su educación cristiana y la maduración en su compromiso de coherencia con el Evangelio.

El Concilio recomienda al presbítero también a «los catecúmenos y neófitos, que han de ser gradualmente educados para que conozcan y vivan la vida cristiana» (*ib*.).

6. Por último, es preciso atraer la atención hacia la necesidad de superar toda visión demasiado restringida de la comunidad local, toda actitud de particularismo y, como suele decirse, localismo, alimentando por el contrario el espíritu comunitario, que se abre a los horizontes de la Iglesia universal. También cuando el presbítero debe dedicar su tiempo y sus atenciones a la comunidad local que se le ha confiado, como es el caso especialmente de los párrocos y de sus colaboradores directos, su espíritu debe mantenerse abierto a las *mieses* de todos los campos del mundo, sea como dimensión universal del espíritu, sea como participación personal en las tareas misioneras de la Iglesia, sea como celo por promover la colaboración de su comunidad con las ayudas espirituales y materiales que se precisan (cf. Redemptoris missio, 67; Pastores dabo vobis, 32).

«En virtud del sacramento del orden —afirma el Catecismo de la Iglesia católica— los presbíteros participan de la universalidad de la misión confiada por Cristo a los Apóstoles. El don espiritual que recibieron en la ordenación los prepara, no para una misión limitada y restringida, "sino para una misión amplísima y universal de salvación hasta los extremos del mundo" (Presbyterorum ordinis,

10), "dispuestos a predicar el Evangelio por todas partes"» (Optatam totius, 20) (n. 1565).

7. En cualquier caso, todo ha de centrarse en la Eucaristía, en la que se encuentra el principio vital de la animación pastoral. Como dice el Concilio, "ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima Eucaristía, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de comunidad" (Presbyterorum ordinis, 6). La Eucaristía es la fuente de la unidad y la expresión más perfecta de la unión de todos los miembros de la comunidad cristiana. Es tarea de los presbíteros procurar que sea efectivamente tal. A veces, por desgracia, sucede que las celebraciones eucarísticas no son expresiones de unidad. Cada uno asiste de forma aislada, ignorando a los demás. Con gran caridad pastoral los presbíteros deben recordar a todos la enseñanza de san Pablo: «Aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan», que «es comunión con el cuerpo de Cristo» (*1 Co* 10, 16.17). La conciencia de esta unión en el cuerpo de Cristo estimulará una vida de caridad y solidaridad efectiva.

La Eucaristía es, por tanto, el principio vital de la Iglesia como comunidad de los miembros de Cristo; de aquí recibe inspiración, fuerza y dimensión la animación pastoral.

(60) El presbítero, hombre consagrado a Dios *Miércoles 26 de mayo de 1993*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 17, versículos 15-19)

1. Toda la tradición cristiana, nacida de la sagrada Escritura, habla del sacerdote como *hombre de Dios*, hombre consagrado a Dios. *Homo Dei*: es una definición que vale para todo cristiano, pero que san Pablo dirige en particular al obispo Timoteo, su discípulo, recomendándole el uso de la sagrada Escritura (cf. *2 Tm* 3, 16). Dicha definición se puede aplicar tanto al presbítero como al obispo, en virtud de su especial consagración a Dios. A decir verdad, ya en el bautismo todos recibimos una primera y fundamental consagración, que incluye la liberación del mal y el ingreso en un estado de especial pertenencia ontológica y psicológica a Dios (cf. santo Tomás, *Summa Theol.*, II. II, q. 81, a. 8). La ordenación sacerdotal confirma y profundiza ese estado de consagración, como recordó el Sínodo de los obispos de 1971, refiriéndose al sacerdocio de Cristo participado al presbítero mediante la unción del Espíritu Santo (cf. *Ench. Vat*., 4, 1200.1201).

Ese Sínodo recoge la doctrina del concilio Vaticano II que, después de recordar a los presbíteros el deber de tender a la perfección en virtud de su *consagración* bautismal, añadía: «Los sacerdotes están obligados de manera especial a alcanzar esa perfección, ya que, consagrados de manera nueva a Dios por la recepción del orden, se convierten en instrumentos vivos de Cristo, sacerdote eterno, para proseguir en el tiempo la obra admirable del que, con celeste eficacia, reintegró a todo el género humano» (Presbyterorum ordinis, 12).

Esa misma recomendación hacía Pío XI en la encíclica *Ad Catholici sacerdotii*, del 20 de diciembre de 1935 (cf. AAS 28, 1936, p. 10).

Así pues, según la fe de la Iglesia, con la ordenación sacerdotal no sólo se confiere una nueva misión en la Iglesia, un ministerio, sino también una nueva *consagración* de la persona, vinculada al carácter que imprime el sacramento del orden, como signo espiritual e indeleble de una pertenencia especial a Cristo en el ser y, consiguientemente, en el actuar. En el presbítero la exigencia de la perfección deriva, pues, de su participación en el sacerdocio de Cristo como autor de la Redención: el ministro no puede menos de reproducir en sí mismo los sentimientos, las tendencias e intenciones íntimas, así como el espíritu de oblación al Padre y de servicio a los hermanos que caracterizan al *Agente principal*.

2. Con ello, en el presbítero se da un cierto señorío de la gracia, que le concede gozar de la unión con Cristo y al mismo tiempo estar entregado al servicio pastoral de sus hermanos.

Como dice el Concilio, «puesto que todo sacerdote, a su modo, representa la persona del mismo Cristo, es también enriquecido de gracia particular para que mejor pueda alcanzar, por el servicio de los fieles que se le han confiado y de todo el pueblo de Dios, la perfección de Aquel a quien representa, y cure la flaqueza humana de la carne la santidad de Aquel que fue hecho para nosotros "pontífice santo, inocente, sin mácula y separado de los pecadores» (*Hb* 7, 26)" (Presbyterorum ordinis, 12; cf. Pastores dabo vobis, 20). Por esa razón, el presbítero tiene que realizar una especial imitación de Cristo sacerdote, que es fruto de la gracia especial del orden: gracia de unión a Cristo sacerdote y hostia y, en virtud de esta misma unión, gracia de *buen servicio pastoral a sus hermanos*.

A este respecto, es útil recordar el ejemplo de san Pablo, que vivía como apóstol totalmente

consagrado, pues había sido «alcanzado por Cristo Jesús» y lo había abandonado todo para vivir en unión con él (cf. *Flp* 3, 7.12). Se sentía tan colmado de la vida de Cristo que podía decir con toda franqueza: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (*Ga* 2, 20). Y, con todo, después de haber aludido a los favores extraordinarios que había recibido como «hombre en Cristo» (2 *Co* 12, 2), añadía que sufría un aguijón en su carne, una prueba de la que no había sido librado. A pesar de pedírselo tres veces, el Señor le respondió: «Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza» (2 *Co* 12, 9).

A la luz de este ejemplo, el presbítero puede entender mejor que debe esforzarse por vivir plenamente su propia consagración, permaneciendo unido a Cristo y dejándose imbuir por su Espíritu, a pesar de la experiencia de sus limitaciones humanas. Estas limitaciones no le impedirán cumplir su ministerio, porque goza de una *gracia que le basta.* En esa gracia, por tanto, el presbítero debe poner su confianza, y a ella debe recurrir, consciente de que así puede tender a la perfección con la esperanza de progresar cada vez más en la santidad.

3. La participación en el sacerdocio de Cristo no puede menos de suscitar también en el presbítero un espíritu sacrificial, una especie de *pondus crucis*, de peso de la cruz, que se manifiesta especialmente en la mortificación. Como dice el Concilio, «Cristo, a quien el Padre santificó o consagró y envió al mundo (cf. *Jn* 10, 36), "se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad" (*Tt* 2, 14)... De semejante manera, los presbíteros, consagrados por la unción del Espíritu Santo y enviados por Cristo, mortifican en sí mismos las obras de la carne y se consagran totalmente al servicio de los hombres, y así, por la santidad de que están enriquecidos en Cristo, pueden avanzar hasta el varón perfecto» (Presbyterorum ordinis, 12).

Es el aspecto *ascético* del camino de la perfección, que el presbítero no puede recorrer sin renuncias y sin luchas contra toda suerte de deseos y anhelos que le impulsarían a buscar los bienes de este mundo, poniendo en peligro su progreso interior. Se trata del *combate espiritual*, del que hablan los maestros de ascesis, y que debe librar todo seguidor de Cristo, pero de manera especial todo ministro de la obra de la cruz, llamado a reflejar en sí mismo la imagen de Aquel que es *sacerdos et hostia*.

4. Desde luego, hace falta siempre una apertura y una correspondencia a la gracia, que proviene también de Aquel que suscita «el querer y el obrar» (*Flp* 2, 13), pero que exige asimismo el empleo de los medios de mortificación y autodisciplina, sin los que permanecemos como un terreno impenetrable. La tradición ascética ha señalado, y, en cierto modo, prescrito, siempre a los presbíteros, como medios de santificación, especialmente la oportuna celebración de la misa, el rezo adecuado del Oficio divino (que no se ha de recitar *atropelladamente*, como recomendaba san Alfonso María de Ligorio), la visita al Santísimo Sacramento, el rezo diario del santo rosario, la meditación y la recepción periódica del sacramento de la penitencia. Estos medios siguen siendo válidos e indispensables. Conviene dar especial relieve al sacramento de la penitencia, cuya práctica metódica permite al presbítero formarse una imagen realista de sí mismo, con la consiguiente conciencia de ser también él hombre frágil y pobre, pecador entre los pecadores, y necesitado de perdón. Así logra la *verdad de si mismo* y se acostumbra a recurrir con confianza a la misericordia divina (cf. Reconciliatio et paenitentia, 31; Pastores dabo vobis, 26). Además, es preciso recordar siempre que, como dice el Concilio, «los presbíteros conseguirán de manera propia la santidad ejerciendo sincera e incansablemente sus ministerios en el Espíritu de Cristo» (Presbyterorum ordinis, 13). Así, el anuncio de la Palabra los impulsa a realizar en sí mismos lo que enseñan a los demás. La celebración de los sacramentos los fortifica en la fe y en la unión con Cristo.

Todo el conjunto del ministerio pastoral desarrolla en ellos la caridad: «Al regir y apacentar al pueblo de Dios, se sienten movidos por la caridad del buen Pastor a dar su vida por sus ovejas, prontos también al supremo sacrificio» (*ib*.). Su ideal consistirá en alcanzar en Cristo la unidad de vida, llevando a cabo una síntesis entre oración y ministerio, entre contemplación y acción, gracias a la búsqueda constante de la voluntad del Padre y a la entrega de sí mismos a la grey (cf. *ib*. 14).

5. Por otra parte, saber que su esfuerzo personal de santificación contribuye a la eficacia de su ministerio, será fuente de valentía y de gozo para el presbítero. En efecto, «si es cierto, como recuerda el Concilio, que la gracia de Dios puede llevar a cabo la obra de salvación aun por medio de ministros indignos, de ley ordinaria, sin embargo, Dios prefiere mostrar sus maravillas por obra de quienes, más dóciles al impulso e inspiración del Espíritu Santo, por su íntima unión con Cristo y la santidad de su vida, pueden decir con el Apóstol: "Pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí"» (*Ga* 2, 20) (*ib*., 12).

Cuando el presbítero reconoce que ha sido llamado a servir de *instrumento de Cristo*, siente la necesidad de vivir en íntima unión con él, para ser instrumento válido del Agente principal.

Por eso, trata de reproducir en sí mismo la *vida consagrada* (sentimientos y virtudes) del único y eterno sacerdote, que le hace partícipe no sólo de su poder, sino también de su estado de oblación para realizar el plan divino. *Sacerdos et hostia*.

6. Deseo concluir con la recomendación del Concilio: «Para conseguir sus fines pastorales de renovación interna de la Iglesia, de difusión del Evangelio por el mundo entero, así como de diálogo con el mundo actual, este sacrosanto Concilio exhorta vehementemente a todos los sacerdotes a que, empleando los medios recomendados por la Iglesia, se esfuercen por alcanzar una santidad cada vez mayor, para convertirse, día a día, en más aptos instrumentos en servicio de todo el pueblo de Dios» (*ib*., 12), esta es la contribución mayor que podemos dar a la edificación de la Iglesia como inicio del reino de Dios en el mundo.

(61) El presbítero, hombre de oración *Miércoles 2 de junio de 1993*

(Lectura: Carta de san Pablo a los Romanos, capítulo 1, versículos 8-10)

1. Volvemos hoy a abordar algunos conceptos ya tratados en la catequesis anterior, para subrayar una vez más las exigencias y las consecuencias que se siguen de la realidad de *hombre consagrado a Dios*, que hemos explicado. En una palabra, podemos decir que, por estar consagrado a imagen de Cristo, el presbítero debe ser, como el mismo Cristo, hombre de oración. En esta definición sintética se encierra toda la vida espiritual, que da al presbítero una verdadera identidad cristiana, lo caracteriza como sacerdote y es el principio animador de su apostolado.

El Evangelio nos presenta a Jesús haciendo oración en todos los momentos importantes de su misión. Su vida pública, que se inaugura con el Bautismo, comienza con la oración (cf. *Lc* 3, 21). Incluso en los períodos de más intensa predicación a las muchedumbres, Cristo se concede largos ratos de oración (*Mc* 1, 35; *Lc* 5, 16). Antes de elegir a los Doce, pasa la noche en oración (*Lc* 6, 12). Ora antes de exigir a sus Apóstoles una profesión de fe (Lc 9, 18); ora después del milagro de los panes, él solo, en el monte (*Mt* 14, 23; *Mc* 6, 46); ora antes de enseñar a sus discípulos a orar (*Lc* 11, 1); ora antes de la excepcional revelación de la Transfiguración, después de haber subido a la montaña precisamente para orar (*Lc* 9, 28); ora antes de realizar cualquier milagro (*Jn* 11, 41.42); y ora en la última cena para confiar al Padre su futuro y el de su Iglesia (*Jn* 17). En Getsemaní eleva al Padre la oración doliente de su alma afligida y casi horrorizada (*Mc* 14, 35.39 y paralelos), y en la cruz le dirige las últimas invocaciones, llenas de angustia (*Mt* 27, 46), pero también de abandono confiado (*Lc* 23, 46).

Se puede decir que toda la misión de Cristo está animada por la oración, desde el inicio de su ministerio mesiánico hasta el acto sacerdotal supremo: el sacrificio de la cruz, que se realizó en la oración.

2. Los que han sido llamados a participar en la misión y el sacrificio de Cristo, encuentran en la comparación con su ejemplo el impulso para dar a la oración el lugar que le corresponde en su vida, como fundamento, raíz y garantía de santidad en la acción. Más aún, Jesús nos enseña que no es posible un ejercicio fecundo del sacerdocio sin la oración, que protege al presbítero del peligro de descuidar la vida interior dando la primacía a la acción, y de la tentación de lanzarse a la actividad hasta perderse en ella.

También el Sínodo de los obispos de 1971, después de haber afirmado que la norma de la vida sacerdotal se encuentra en la consagración a Cristo, fuente de la consagración de sus Apóstoles, aplica la norma a la oración con estas palabras: «A ejemplo de Cristo que estaba continuamente en oración y guiados por el Espíritu Santo, en el cual clamamos Abbá, Padre, los presbíteros deben entregarse a la contemplación del Verbo de Dios y aprovecharla cada día como una ocasión favorable para reflexionar sobre los acontecimientos de la vida a la luz del Evangelio, de manera que, convertidos en oyentes fieles y atentos del Verbo, logren ser ministros veraces de la Palabra. Sean asiduos en la oración personal, en la recitación de la liturgia de las Horas, en la recepción frecuente del sacramento de la penitencia y, sobre todo, en la devoción al misterio eucarístico» (Documento conclusivo de la II Asamblea general del Sínodo de los obispos sobre el sacerdocio ministerial, n. 3; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4).

3. El concilio Vaticano II, por su parte, había recordado al presbítero la necesidad de que se encuentre habitualmente unido a Cristo, y para ese fin le había recomendado la oración frecuente: «De muchos modos, especialmente por la alabada oración mental y por las varias formas de preces que libremente eligen, los presbíteros buscan y fervorosamente piden a Dios aquel espíritu de verdadera adoración por el que... se unan íntimamente con Cristo, mediador del Nuevo Testamento» (Presbyterorum ordinis, 18). Como se puede comprobar, entre las diversas formas de oración, el Concilio subraya la oración mental, que es un modo de oración libre de fórmulas rígidas, no requiere pronunciar palabras y responde a la guía del Espíritu Santo en la contemplación del misterio divino.

4. El Sínodo de los obispos de 1971 insiste, de forma especial, en la contemplación de la palabra de Dios (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4). No nos debe impresionar la palabra contemplación a causa de la carga de compromiso espiritual que encierra. Se puede decir que, independientemente de las formas y estilos de vida, entre los que la vida contemplativa sigue siendo siempre la joya más preciosa de la Esposa de Cristo, la Iglesia, vale para todos la invitación a escuchar y meditar la palabra de Dios con espíritu contemplativo, a fin de alimentar con ella tanto la inteligencia como el corazón. Eso favorece en el sacerdote la formación de una mentalidad, de un modo de contemplar el mundo con sabiduría, en la perspectiva del fin supremo: Dios y su plan de salvación.

El Sínodo dice: «Juzgar los acontecimientos a la luz del Evangelio» (cf. *ib*.). En eso estriba la sabiduría sobrenatural, sobre todo como don del Espíritu Santo, que permite juzgar bien a la luz de las razones últimas, de las cosas eternas. La sabiduría se convierte así en la principal ayuda para pensar, juzgar y valorar como Cristo todas las cosas, tanto las grandes como las pequeñas, de forma que el sacerdote —al igual e incluso más que cualquier otro cristiano— refleje en sí la luz, la adhesión al Padre, el celo por el apostolado, el ritmo de oración y de acción, e incluso el aliento espiritual de Cristo. A esa meta se puede llegar dejándose guiar por el Espíritu Santo en la meditación del Evangelio, que favorece la profundización de la unión con Cristo, ayuda a entrar cada vez más en el pensamiento del maestro y afianza la adhesión a él *de persona a persona*.

Si el sacerdote es asiduo en esa meditación, permanece más fácilmente en un estado de gozo consciente, que brota de la percepción de la íntima realización personal de la palabra de Dios, que él debe enseñar a los demás. En efecto como dice el Concilio, los presbíteros, «buscando cómo puedan enseñar más adecuadamente a los otros lo que ellos han contemplado, gustarán más profundamente las insondables riquezas de Cristo (*Ef* 3, 8) y la multiforme sabiduría de Dios» (Presbyterorum ordinis, 13). Pidamos al Señor que nos conceda un gran número de sacerdotes que en la vida de oración descubran, asimilen y gusten la sabiduría de Dios como el apóstol Pablo (cf. *ib*.), sientan una inclinación sobrenatural a anunciarla y difundirla como verdadera razón de su apostolado (cf. Pastores dabo vobis, 47).

5. Hablando de la oración de los presbíteros, el Concilio recuerda y recomienda también la liturgia de las Horas, que une la oración personal del sacerdote a la de la Iglesia. En el rezo del Oficio divino prestan su voz a la Iglesia, que persevera en la oración, en nombre de todo el género humano, juntamente con Cristo, que "vive siempre para interceder por nosotros" (*Hb* 7,25)» (Presbyterorum ordinis, 13).

En virtud de la misión de representación e intercesión que se le ha confiado, el presbítero está obligado a realizar esta forma de oración oficial, hecha por delegación de la Iglesia no sólo en

nombre de los creyentes, sino también de todos los hombres, e incluso de todas las realidades del universo (cf. Código de derecho canónico, can. 1174, 1). Por ser partícipe del sacerdocio de Cristo, intercede por las necesidades de la Iglesia, del mundo y de todo ser humano, consciente de ser intérprete y vehículo de la voz universal que canta la gloria de Dios y pide la salvación del hombre.

6. Conviene recordar que, para asegurar mejor la vida de oración, así como para afianzarla y renovarla acudiendo a sus fuentes, el Concilio invita a los sacerdotes a dedicar, además del tiempo necesario para la práctica diaria de la oración, períodos más largos a la intimidad con Cristo: «Dediquen de buen grado tiempo al retiro espiritual» (Presbyterorum ordinis, 18). Y también les recomienda: «Estimen altamente la dirección espiritual» (*ib*.), que será para ellos como la mano de un amigo y de un padre que les ayuda en su camino. Atesorando la experiencia de las ventajas de esta guía, los presbíteros estarán mucho más dispuestos a ofrecer, a su vez, esa ayuda a las personas con quienes deben ejercer su ministerio pastoral; ése será un gran recurso para muchos hombres de hoy, especialmente para los jóvenes, y constituirá un factor decisivo en la solución del problema de las vocaciones, como muestra la experiencia de muchas generaciones de sacerdotes y religiosos.

En la catequesis anterior aludimos a la importancia del sacramento de la penitencia. El Concilio, al respecto, recomienda al presbítero su recepción frecuente. Es evidente que quien ejerce el ministerio de reconciliar a los cristianos con el Señor por medio del sacramento del perdón, deba recurrir también a él. Debe ser el primero en reconocerse pecador y en creer en el perdón divino que se manifiesta con la absolución sacramental. Al administrar el sacramento del perdón, esta conciencia de ser pecador le ayudará a comprender mejor a los pecadores. ¿No dice acaso la *carta a los Hebreos*, a propósito del sacerdote: tomado de entre los hombres, «puede sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados, por estar también él envuelto en flaqueza» (*Hb* 5, 2)? Además, si recurre personalmente al sacramento de la penitencia, el presbítero se sentirá impulsado a una mayor disponibilidad a administrar este sacramento a los fieles que lo soliciten. Se trata también de una gran urgencia en la pastoral de nuestro tiempo.

7. Pero la oración de los presbíteros alcanza su cima en la celebración eucarística, su principal ministerio (Presbyterorum ordinis, 13). Es un aspecto tan importante para la vida de oración del sacerdote, que quiero dedicarle la próxima catequesis.

(62) La Eucaristía en la vida espiritual del presbítero *Miércoles 9 de junio de 1993*

(Lectura: 1ra. carta de san Pablo a los Corintios, capítulo 1, versículos 15-17)

1. La mirada de los creyentes de todo el mundo se dirige en estos días hacia Sevilla, donde, como sabéis muy bien, se está celebrando el Congreso eucarístico internacional y a donde tendré el gozo de acudir el sábado y domingo próximos.

Al comienzo de este encuentro, en el que reflexionaremos sobre el valor de la Eucaristía en la vida espiritual del presbítero, os quiero dirigir una invitación paternal a uniros espiritualmente a esa grande e importante celebración, que nos llama a todos a una auténtica renovación de la fe y la devoción hacia la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

Las catequesis que estamos desarrollando sobre la vida espiritual del sacerdote valen de manera especial para los presbíteros, pero se dirigen igualmente a todos los fieles, ya que conviene que todos conozcan la doctrina de la Iglesia acerca del sacerdocio y lo que ella espera de quienes, por su ordenación, han sido transformados según la imagen sublime de Cristo, eterno sacerdote y hostia santísima del sacrificio salvífico. Esa imagen quedó trazada en la *Carta a los Hebreos* y en otros textos de los Apóstoles y los evangelistas, y ha sido transmitida fielmente por la tradición de pensamiento y vida de la Iglesia. También hoy es necesario que el clero siga permaneciendo fiel a esa imagen, en la que se refleja la verdad viva de Cristo, sacerdote y hostia.

2. La reproducción de esa imagen en los presbíteros se realiza principalmente mediante su participación vital en el misterio eucarístico, al que está esencialmente ordenado y vinculado el sacerdocio cristiano. El concilio de Trento subrayó que el vínculo existente entre sacerdocio y sacrificio depende de la voluntad de Cristo, que dio a sus ministros "el poder de consagrar, ofrecer y administrar su cuerpo y su sangre" (cf. *Denz-S*. 1764). Eso implica un misterio de comunión con Cristo en el *ser* y en el *obrar*, que exige que se manifieste en una vida espiritual imbuida de fe y amor a la Eucaristía.

El sacerdote es plenamente consciente de que no le bastan sus propias fuerzas para alcanzar los objetivos del ministerio sino que está llamado a servir de instrumento para la acción victoriosa de Cristo, cuyo sacrificio, hecho presente en el altar, proporciona a la humanidad la abundancia de los dones divinos. Pero sabe también que, para pronunciar dignamente, en el nombre de Cristo, las palabras de la consagración: "Esto es mi cuerpo", "este es el cáliz de mi sangre", debe vivir profundamente unido a Cristo, y tratar de reproducir en sí mismo su rostro.

Cuanto más intensamente viva de la vida de Cristo, tanto más auténticamente podrá celebrar la Eucaristía.

El concilio Vaticano II recordó que "señaladamente en el sacrificio de la misa, los presbíteros representan a Cristo" (Presbyterorum ordinis, 13) y que, por esto mismo, sin sacerdote no puede haber sacrificio eucarístico; pero también reafirmó que cuantos celebran este sacrificio deben desempeñar su papel en íntima unión espiritual con Cristo, con gran humildad, como ministros suyos al servicio de la comunidad: deben "imitar lo mismo que tratan, en el sentido de que, celebrando el misterio de la muerte del Señor, procuren mortificar sus miembros de vicios y concupiscencias" (*ib*.). Al ofrecer el sacrificio eucarístico, los presbíteros deben ofrecerse personalmente con Cristo, aceptando todas las renuncias y todos los sacrificios que exige la vida

sacerdotal. También ahora y siempre *con* Cristo y *como* Cristo, *sacerdos et hostia*.

3. Si el presbítero siente esta verdad que se le propone a él y a todos los fieles como expresión del Nuevo Testamento y de la Tradición, comprenderá la encarecida recomendación del Concilio en favor de una "celebración cotidiana (de la Eucaristía), la cual, aunque no pueda haber en ella presencia de fieles, es ciertamente acto de Cristo y de la Iglesia" (*ib*.). Por esos años existía cierta tendencia a celebrar la Eucaristía sólo cuando había una asamblea de fieles.

Según el Concilio, aunque es preciso hacer todo lo posible para reunir a los fieles para la celebración, es verdad también que aun estando solo el sacerdote, la ofrenda eucarística realizada por él en nombre de Cristo tiene la eficacia que proviene de Cristo y proporciona siempre nuevas gracias a la Iglesia. Por consiguiente, también yo recomiendo a los presbíteros y a todo el pueblo cristiano que pidan al Señor una fe más intensa en este valor de la Eucaristía.

4. El Sínodo de los obispos de 1971 recogió la doctrina conciliar, declarando: "Esta celebración de la Eucaristía, aun cuando se haga sin participación de fieles, sigue siendo, sin embargo, el centro de la vida de toda la Iglesia y el corazón de la existencia sacerdotal" (cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4).¡Gran expresión esta: "el centro de la vida de toda la Iglesia"! La Eucaristía es la que hace a la Iglesia, al igual que la Iglesia hace a la Eucaristía. El presbítero, encargado de edificar la Iglesia, realiza esta tarea esencialmente con la Eucaristía. Incluso cuando no cuenta con la participación de los fieles, coopera para reunir a los hombres en torno a Cristo en la Iglesia mediante la ofrenda eucarística.

El Sínodo afirma, también, que la Eucaristía es el corazón de la existencia sacerdotal. Eso quiere decir que el presbítero, deseoso de ser y permanecer personal y profundamente adherido a Cristo, lo encuentra ante todo en la Eucaristía, sacramento que realiza esta unión íntima abierta a un crecimiento que puede llegar hasta el nivel de una identificación mística.

5. También en este nivel, que han alcanzado muchos sacerdotes santos, el alma sacerdotal no se cierra en sí misma, precisamente porque en la Eucaristía participa de modo especial de la caridad de Aquel que se da en manjar a los fieles (Presbyterorum ordinis, 13); y, por tanto, se siente impulsada a darse a sí misma a los fieles, a quienes distribuye el Cuerpo de Cristo.

Precisamente al nutrirse de ese Cuerpo, se siente estimulada a ayudar a los fieles a abrirse a su vez a esa misma presencia, alimentándose de su caridad infinita, para sacar del Sacramento un fruto cada vez más rico.

Para lograr este fin, el presbítero puede y debe crear el clima necesario para una celebración eucarística fructuosa: el clima de la oración. Oración litúrgica, a la que debe invitar y educar al pueblo. Oración de contemplación personal. Oración de las sanas tradiciones populares cristianas, que puede preparar, seguir y, en cierto modo, también acompañar la misa. Oración de los lugares sagrados, del arte sagrado, del canto sagrado, de las piezas musicales (especialmente con el órgano), que se encuentra casi encarnada en las fórmulas y los ritos, y todo lo anima y reanima continuamente, para que pueda participar en la glorificación de Dios y en la elevación espiritual del pueblo cristiano reunido en la asamblea eucarística.

6. El Concilio, además de la celebración cotidiana de la misa, recomienda también al sacerdote "el cotidiano coloquio con Cristo Señor en la visita y culto personal de la santísima

Eucaristía" (Presbyterorum ordinis, 18). La fe y el amor a la Eucaristía no pueden permitir que Cristo se quede solo en el tabernáculo (cf. Catecismo de la Iglesia católica n. 1418). Ya en el Antiguo Testamento se lee que Dios habitaba en una tienda (o tabernáculo), que se llamaba "tienda del encuentro" (*Ex* 33, 7). El encuentro era anhelado por Dios. Se puede decir que también en el tabernáculo de la Eucaristía Cristo está presente con vistas a un coloquio con su nuevo pueblo y con cada uno de los fieles. El presbítero es el primer invitado a entrar en esta tienda del encuentro, para visitar a Cristo presente en el tabernáculo para un coloquio cotidiano.

Quiero, por último, recordar que el presbítero está llamado más que cualquier otra persona a compartir la disposición fundamental de Cristo en este sacramento, es decir, la acción de gracias, de la que toma su nombre. Uniéndose a Cristo, sacerdote y hostia, el presbítero comparte no sólo su oblación, sino también su sentimiento, su disposición de gratitud al Padre por los beneficios otorgados a la humanidad, a toda alma, al presbítero mismo, a todos los que en el cielo y en la tierra son admitidos a tomar parte en la gloria de Dios. *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*...Así, a las expresiones de acusación y protesta contra Dios —que a menudo se escuchan en el mundo—, el presbítero opone el coro de alabanzas y bendiciones, que elevan quienes saben reconocer en el hombre y en el mundo los signos de una bondad infinita.

(63) La devoción a María Santísima en la vida del presbítero *Miércoles 30 de junio de 1993*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 19, versículos 25-27)

1. En las biografías de los sacerdotes santos siempre se halla documentada la gran importancia que han atribuido a María en su vida sacerdotal. Esas vidas escritas quedan confirmadas por la experiencia de las vidas vividas de tantos queridos y venerados presbíteros, a quienes el Señor ha puesto como ministros verdaderos de la gracia divina en medio de las poblaciones encomendadas a su cuidado pastoral, o como predicadores, capellanes, confesores, profesores y escritores. Los directores y maestros del espíritu insisten en la importancia de la devoción a la Virgen en la vida del sacerdote, como apoyo eficaz en el camino de santificación, fortaleza constante en las pruebas personales y energía poderosa en el apostolado.

También el Sínodo de los obispos de 1971 ha transmitido estas recomendaciones de la tradición cristiana a los sacerdotes de hoy, afirmando que "con el pensamiento puesto en las cosas celestiales y sintiéndose partícipe de la comunión de los santos, el presbítero mire con frecuencia a María, Madre de Dios, que recibió con fe perfecta al Verbo de Dios, y le pida cada día la gracia de conformarse a su Hijo" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4). La razón profunda de la devoción del presbítero a María santísima se funda en la relación esencial que se ha establecido en el plan divino entre la madre de Jesús y el sacerdocio de los ministros del Hijo. Queremos profundizar este aspecto tan importante de la espiritualidad sacerdotal y sacar sus consecuencias prácticas.

2. La relación de María con el sacerdocio deriva, ante todo, del hecho de su maternidad. Al convertirse —con su aceptación del mensaje del ángel— en madre de Cristo, María se convirtió en madre del sumo sacerdote. Es una realidad objetiva: asumiendo con la Encarnación la naturaleza humana, el Hijo eterno de Dios cumplió la condición necesaria para llegar a ser, mediante su muerte y su resurrección, el sacerdote único de la humanidad (cf. *Hb* 5, 1). En el momento de la Encarnación, podemos admirar una armonía perfecta entre María y su Hijo. En efecto, la carta a los Hebreos nos muestra que "entrando en el mundo" Jesús dio a su vida una orientación sacerdotal hacia su sacrificio personal, diciendo a Dios: "Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo [...]. Entonces dije: "He aquí que vengo [...] a hacer, oh Dios, tu voluntad!" (*Hb* 10, 5.7).

El Evangelio nos refiere que, en el mismo momento, la Virgen María expresó idéntica disposición, diciendo: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (*Lc* 1, 38). Esta armonía perfecta nos muestra que entre la maternidad de María y el sacerdocio de Cristo se estableció una relación íntima. De aquí deriva la existencia de un vínculo especial del sacerdocio ministerial con María santísima.

3. Como sabemos, la Virgen santísima desempeñó su papel de madre no sólo en la generación física de Jesús, sino también en su formación moral. En virtud de su maternidad, le correspondió educar al niño Jesús de modo adecuado a su misión sacerdotal, cuyo significado había comprendido en el anuncio de la Encarnación.

En la aceptación de María puede, por tanto, reconocerse una adhesión a la verdad sustancial del sacerdocio de Cristo y la disposición a cooperar en su realización en el mundo. De esta forma, se ponía la base objetiva del papel que María estaba llamada a desempeñar también en la formación de

los ministros de Cristo, partícipes de su sacerdocio. He aludido a ello en la exhortación apostólica postsinodal Pastores dabo vobis: cada aspecto de la formación sacerdotal puede referirse a María (n. 82).

4. Por otra parte, sabemos que la Virgen vivió plenamente el misterio de Cristo, que fue descubriendo cada vez más profundamente gracias a su reflexión personal sobre los acontecimientos del nacimiento y de la niñez de su Hijo (cf. *Lc* 2, 19; 2, 51). Se esforzaba por penetrar, con su inteligencia y su corazón, el plan divino, para colaborar con él de modo consciente y eficaz. ¿Quién mejor que ella podría iluminar hoy a los ministros de su Hijo, llevándolos a penetrar las riquezas inefables de su misterio para actuar en conformidad con su misión sacerdotal.

María fue asociada de modo único al sacrificio sacerdotal de Cristo, compartiendo su voluntad de salvar el mundo mediante la cruz. Ella fue la primera persona y la que con más perfección participó espiritualmente en su oblación de *sacerdos et hostia*. Como tal, a los que participan en el plano ministerial del sacerdocio de su Hijo puede obtenerles y darles la gracia del impulso para responder cada vez mejor a las exigencias de la oblación espiritual que el sacerdocio implica: sobre todo, la gracia de la fe, de la esperanza y de la perseverancia en las pruebas, reconocidas como estímulos para una participación más generosa en la ofrenda redentora.

5. En el Calvario Jesús confió a María una maternidad nueva, cuando le dijo: "Mujer, ahí tienes a tu hijo" (*Jn* 19, 26). No podemos desconocer que en aquel momento Cristo proclamaba esa maternidad con respecto a un sacerdote, el discípulo amado. En efecto, según los evangelios sinópticos, también Juan había recibido del Maestro, en la cena de la víspera, el poder de renovar el sacrificio de la cruz en conmemoración suya; pertenecía, como los demás Apóstoles, al grupo de los primeros sacerdotes; y reemplazaba ya, ante María, al Sacerdote único y soberano que abandonaba el mundo. La intención de Jesús en aquel momento era, ciertamente, la de establecer la maternidad universal de María en la vida de la gracia con respecto a cada uno de los discípulos de entonces y de todos los siglos. Pero no podemos ignorar que esa maternidad adquiría una fuerza concreta e inmediata en relación a un Apóstol sacerdote. Y podemos pensar que la mirada de Jesús se extendió, además de a Juan, siglo tras siglo, a la larga serie de sus sacerdotes, hasta el fin del mundo. Y a cada uno de ellos, al igual que al discípulo amado, los confió de manera especial a la maternidad de María.

Jesús también dijo a Juan: "Ahí tienes a tu madre" (*Jn* 19, 27). Recomendaba, así, al Apóstol predilecto que tratar María como a su propia madre; que la amara, venerara protegiera durante los años que le quedaban por vivir en la tierra, pero a la luz de lo que estaba escrito de ella en el cielo, al que sería elevada y glorificada. Esas palabras son el origen del culto mariano. Es significativo que estén dirigidas a un sacerdote. ¿No podemos deducir de ello que el sacerdote tiene el encargo de promover y desarrollar ese culto, y que es su principal responsable?

En su evangelio, Juan subraya que "desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa" (*Jn* 19, 27). Por tanto, respondió inmediatamente a la invitación de Cristo y tomó consigo a María, con una veneración en sintonía con aquellas circunstancias. Quisiera decir que también desde este punto de vista se comportó como un verdadero sacerdote. Y, ciertamente, como un fiel discípulo de Jesús.

Para todo sacerdote, acoger a Maria en su casa significa hacerle un lugar en su vida, y estar unido a ella diariamente con el pensamiento, los afectos y el celo por el reino de Dios y por su mismo culto (cf. Catecismo de la Iglesia católica, nn. 2673. 2679).

6. ¿Qué hay que *pedir* a María como Madre del sacerdote? Hoy, del mismo modo (o quizá más) que en cualquier otro tiempo, el sacerdote debe pedir a María, de modo especial, la gracia de saber recibir el don de Dios con amor agradecido, apreciándolo plenamente como ella hizo en el Magnificat; la gracia de la generosidad en la entrega personal para imitar su ejemplo de Madre generosa; la gracia de la pureza y la fidelidad en el compromiso del celibato, siguiendo su ejemplo de Virgen fiel; la gracia de un amor ardiente y misericordioso a la luz de su testimonio de Madre de misericordia.

El presbítero ha de tener presente siempre que en las dificultades que encuentre puede contar con la ayuda de María. Se encomienda a ella y le confía su persona y su ministerio pastoral, pidiéndole que lo haga fructificar abundantemente. Por último, dirige su mirada a ella como modelo perfecto de su vida y su ministerio, porque ella, como dice el Concilio, "guiada por el Espíritu Santo, se consagró toda al ministerio de la redención de los hombres; los presbíteros reverenciarán y amarán, con filial devoción y culto, a esta madre del sumo y eterno Sacerdote, Reina de los Apóstoles y auxilio de su ministerio" (Presbyterorum ordinis, 18). Exhorto a mis hermanos en el sacerdocio a alimentar siempre esta verdadera devoción a María y a sacar de ella consecuencias prácticas para su vida y su ministerio. Exhorto a todos los fieles a encomendarse a la Virgen, juntamente con nosotros, los sacerdotes, y a invocar sus gracias para sí mismos y para toda la Iglesia.

(64) El presbítero, hombre de la caridad *Miércoles 7 de julio de 1993*

(Lectura: capítulo 10 del evangelio según san Juan, versículos 11-15)

1. En las anteriores catequesis dedicadas a los presbíteros, hemos aludido muchas veces a la importancia que tiene en su vida la caridad hacia los hermanos. Ahora queremos tratar más expresamente acerca de esa caridad, partiendo de su misma raíz en la vida sacerdotal. Esa raíz está en su identidad de hombre de Dios. La primera carta de Juan nos enseña que "Dios es amor" (4, 8). En efecto, en cuanto hombre de Dios, el presbítero no puede por menos de ser el hombre de la caridad. No habría en él verdadero amor a Dios —y ni siquiera verdadera piedad, o verdadero celo apostólico—, sin el amor al prójimo.

Jesús mismo mostró el vinculo que existe entre el amor a Dios y el amor al prójimo, de suerte que no se puede "amar al Señor Dios con todo el corazón" sin "amar al prójimo" (cf. *Mt* 22, 36.40). Por eso, san Juan, en su carta, afirma con coherencia: "Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano" (*1 Jn* 4, 21).

2. Hablando de sí mismo, Jesús describe ese amor como el amor de un buen pastor, que no busca su interés ni su provecho, como el mercenario. El buen pastor —dice— ama tanto a sus ovejas, que entrega su vida por ellas (cf. *Jn* 10, 11.15). Es, pues, un amor que llega hasta el heroísmo.

Sabemos con cuánto realismo se realizó todo esto en la vida y en la muerte de Jesús. Quienes, por su ordenación sacerdotal, reciben de Cristo la misión de *pastores* están llamados a mostrar en su vida y a testimoniar con sus obras el amor heroico del *buen Pastor*.

3. En la vida de Jesús son muy visibles las características esenciales de la caridad pastoral, que tiene para con sus hermanos los hombres, y que pide imitar a sus hermanos los pastores.

Su amor es, ante todo, un amor humilde: "Soy manso y humilde de corazón" (*Mt* 11, 29). De modo significativo, recomienda a sus apóstoles que renuncien a sus ambiciones personales y a todo afán de dominio, para imitar el ejemplo del "Hijo del hombre" , que "no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (*Mc* 10,45; *Mt* 20, 28; cf. Pastores dabo vobis, 21.22).

De aquí se deduce que la misión de pastor no puede ejercerse con una actitud de superioridad o autoritarismo (cf. *1 P* 5, 3), que irritaría a los fieles y, quizá, los alejaría del rebaño.

Siguiendo las huellas de Cristo, buen pastor, tenemos que formarnos en un espíritu de servicio humilde (cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 876).

Jesús, además, nos da el ejemplo de un amor lleno de *compasión*, o sea, de participación sincera y real en los sufrimientos y dificultades de los hermanos. Siente compasión por las multitudes sin pastor (cf. *Mt* 9, 36), y por eso se preocupa por guiarlas con sus palabras de vida y se pone a "enseñarles muchas cosas" (*Mc* 6, 34). Por esa misma compasión, cura a numerosos enfermos (cf. *Mt* 14, 14), ofreciendo el signo de una intención de curación espiritual; multiplica los panes para los hambrientos (cf. *Mt* 15, 32; *Mc* 8, 2), símbolo elocuente de la Eucaristía; se conmueve ante las miserias humanas (cf. *Mt* 20,34; *Mc* 1, 41), y, quiere sanarlas; participa en el dolor de quienes lloran la pérdida de un ser querido (cf. *Lc* 7, 13; *Jn* 11, 33.35); también siente misericordia hacia los pecadores (cf. *Lc* 15, 1.2), en unión con el Padre, lleno de compasión hacia el hijo pródigo (cf. *Lc*

15, 20) y prefiere la misericordia al sacrificio ritual (cf. *Mt* 9, 10.13); y en algunas ocasiones recrimina a sus adversarios por no comprender su misericordia (cf. *Mt* 12, 7).

4. A este respecto, es significativo el hecho de que la *Carta a los Hebreos*, a la luz de la vida y muerte de Jesús, considere la solidaridad y la compasión como un rasgo esencial del sacerdocio auténtico. En efecto, reafirma que el sumo sacerdote "es tomado de entre los hombres y está puesto en favor de los hombres [...], y puede sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados" (*Hb* 5, 1.2). Por ese motivo, también el Hijo eterno de Dios "tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser *misericordioso y sumo sacerdote* fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo" (*Hb* 2, 17). Nuestra gran consolación de cristianos es, por consiguiente, saber que "no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado" (*Hb* 4,15). Así pues, el presbítero halla en Cristo el modelo de un verdadero amor a los que sufren, a los pobres, a los afligidos y, sobre todo, a los pecadores, pues Jesús está cercano a los hombres con una vida semejante a la nuestra; sufrió pruebas y tribulaciones como las nuestras; por eso, siente gran compasión hacia nosotros y "puede sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados" (*Hb* 5,2). Por último, ayuda eficazmente a los probados, "pues habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados" (*Hb* 2,18).

5. También a la luz de ese amor divino, el concilio Vaticano II presenta la consagración sacerdotal como fuente de caridad pastoral: "Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama. No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida más que de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres si permanecieran extraños a su vida y a sus condiciones" (Presbyterorum ordinis, 3).

Se trata de dos exigencias que fundan los dos aspectos del comportamiento sacerdotal: "Su ministerio mismo exige por título especial que no se identifiquen con este mundo; pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres y, como buenos pastores, conozcan a sus ovejas y busquen atraer incluso a las que no son de este redil, para que también ellas oigan la voz de Cristo, y haya un solo rebaño y un solo pastor" (*ib*.). En este sentido se explica la intensa actividad de Pablo en la recogida de ayudas para las comunidades más pobres (cf. *1 Co* 16, 1.4), así como la recomendación que hace el autor de la carta a los Hebreos, a fin de que se compartan los bienes (*koinonía*) mediante la ayuda mutua, como verdaderos seguidores de Cristo (cf. *Hb* 13, 16).

6. Según el Concilio, el presbítero que quiera conformarse al buen Pastor y reproducir en sí mismo su caridad hacia sus hermanos, deberá esmerarse en algunos puntos que hoy tienen igual o mayor importancia que en otros tiempos: conocer su ovejas (cf. Presbyterorum ordinis, 3), especialmente con los contactos, las visitas, las relaciones de amistad, los encuentros programado su ocasionales, etc., siempre con finalidad y espíritu de buen pastor; acoger como Jesús a la gente que se dirige a él, estando dispuesto a escuchar, deseoso de comprender, abierto y sencillo en la benevolencia, esforzándose en las obras y en las iniciativas de ayuda a los pobres y a los desafortunados; cultivar y practicar las "virtudes que con razón se aprecian en el trato social, como son la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma y la constancia, la asidua preocupación de la justicia, la urbanidad y otras cualidades" (*ib*.), y también la paciencia, la disposición a perdonar con prontitud y generosidad, la afabilidad, la sociabilidad, la capacidad de ser disponibles y serviciales, sin considerarse a si mismo como un bienhechor. Es una gama de virtudes humanas y pastorales, que la

fragancia de la caridad de Cristo puede y debe hacer realidad en la conducta del presbítero (cf. Pastores dabo vobis, 23).

7. Sostenido por la caridad, el presbítero puede seguir, en el desarrollo de su ministerio, el ejemplo de Cristo, cuyo alimento consistía en hacer la voluntad del Padre. En la adhesión amorosa a esa voluntad, el presbítero hallará el principio y la fuente de unidad de su vida. Lo afirma el Concilio: los presbíteros deben "unirse a Cristo en el conocimiento de la voluntad del Padre [...]. De este modo, desempeñando el papel del buen Pastor, en el mismo ejercicio de la caridad pastoral encontrarán el vinculo de la perfección sacerdotal que reduce a unidad su vida y su actividad" (Presbyterorum ordinis, 14). La fuente de esa caridad es siempre la Eucaristía, "centro y raíz de toda la vida del presbítero" (*ib*.), cuya alma, por eso mismo, deberá intentar "reproducir lo que se efectúa en el altar" (*ib*.).

La gracia y la caridad del altar se extienden, de este modo, hacia el ambón, el confesionario, el archivo parroquial, la escuela, el oratorio, las casas y las calles, los hospitales, los medios de transporte y los medios de comunicación social; es decir, hacia todos los lugares donde el presbítero tiene la posibilidad de realizar su labor pastoral. En todo caso, su misa se difunde; su unión espiritual con Cristo sacerdote y hostia —como decía san Ignacio de Antioquía— lo convierte en "trigo de Dios para ser hallado como pan puro de Cristo" (cf. *Epist. ad Romanos*, IV, I), para el bien de sus hermanos.

(65) La lógica de la consagración en el celibato sacerdotal *Sábado 17 de julio de 1993*

(Lectura: capítulo 19 del evangelio según san Mateo, versículos 10-12)

1. En los evangelios, cuando Jesús llamó a sus primeros Apóstoles para convertirlos en "pescadores de hombres" (*Mt* 4, 19; *Mc* 1, 17; cf. *Lc* 5, 10), ellos, "*dejándolo todo*, le siguieron" (*Lc* 5, 11; cf. *Mt* 4, 20.22; *Mc* 1, 18.20). Un día Pedro mismo recordó ese aspecto de la vocación apostólica, diciendo a Jesús: "Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido" (*Mt* 19, 27; *Mc* 10, 28; cf *Lc* 18, 28). Jesús, entonces, enumeró todas las renuncias necesarias, "por mí y por el Evangelio" (*Mc* 10, 29). No se trataba sólo de renunciar a ciertos bienes materiales, como la casa o la hacienda, sino también de separarse de las personas más queridas: "hermanos, hermanas, madre, padre e hijos" —como dicen Mateo y Marcos—, y de "mujer, hermanos, padres o hijos" —como dice Lucas (18, 29).

Observamos aquí la diversidad de las vocaciones. Jesús no exigía de todos sus discípulos la renuncia radical a la vida en familia, aunque les exigía a todos el primer lugar en su corazón cuando les decía: "El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí" (*Mt* 10, 37). La exigencia de renuncia efectiva es propia de la vida apostólica o de la vida de consagración especial. Al ser llamados por Jesús, "Santiago el de Zebedeo y su hermano Juan", no dejaron sólo la barca en la que estaban "arreglando sus redes", sino también a su padre, con quien se hallaban (*Mt* 4, 22; cf. *Mc* 1, 20).

Esta constatación nos ayuda a comprender mejor el porqué de la legislación eclesiástica acerca del *celibato sacerdotal*. En efecto, la Iglesia lo ha considerado y sigue considerándolo como parte integrante de la lógica de la consagración sacerdotal y de la consecuente pertenencia total a Cristo, con miras a la actuación consciente de su mandato de vida espiritual y de evangelización.

2. De hecho, en el evangelio de Mateo, poco antes del párrafo sobre la separación de las personas queridas que acabamos de citar, Jesús expresa con fuerte lenguaje semítico otra renuncia exigida por el reino de los cielos, a saber, la renuncia al matrimonio. "Hay eunucos —dice— que se hicieron tales a sí mismos por el reino de los cielos" (*Mt* 19, 12). Es decir, que se han comprometido con el celibato para ponerse totalmente al servicio de la "buena nueva del Reino" (cf. *Mt* 4, 23; 9, 35; 24, 34).

El apóstol Pablo afirma en su primera carta a los Corintios que ha tomado resueltamente ese camino, y muestra con coherencia su decisión, declarando: "El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está por tanto dividido" (*1 Co* 7, 32.34). Ciertamente, no es conveniente que esté dividido quien ha sido llamado para ocuparse, como sacerdote, de las cosas del Señor. Como dice el Concilio, el compromiso del celibato, derivado de una tradición que se remonta a Cristo, "está en múltiple armonía con el sacerdocio [...]. Es, en efecto, signo y estímulo al mismo tiempo de la caridad pastoral y fuente peculiar de fecundidad espiritual en el mundo" (Presbyterorum ordinis, 16).

Es verdad que en las Iglesias orientales muchos presbíteros están casados legítimamente según el derecho canónico que les corresponde. Pero también en esas Iglesias los obispos viven el celibato y así mismo cierto número de sacerdotes. La diferencia de disciplina, vinculada a condiciones de tiempo y lugar valoradas por la Iglesia, se explica por el hecho de que la continencia perfecta, como dice el Concilio, "no se exige, ciertamente, por la naturaleza misma del sacerdocio" (*ib*.). No

pertenece a la esencia del sacerdocio como orden y, por tanto, no se impone en absoluto en todas las Iglesias. Sin embargo, no hay ninguna duda sobre su *conveniencia* y, más aún, su *congruencia* con las exigencias del *orden sagrado*. Forma parte, como se ha dicho, de la *lógica* de la *consagración*.

3. El ideal concreto de esa condición de vida consagrada es Jesús, modelo para todos, pero especialmente para los sacerdotes. Vivió célibe y, por ello, pudo dedicar todas sus fuerzas a la predicación del reino de Dios y al servicio de los hombres, con un corazón abierto a la humanidad entera, como fundador de una nueva generación espiritual. Su opción fue verdaderamente "por el reino de los cielos" (cf. *Mt* 19, 12).

Jesús, con su ejemplo, daba una orientación, que se ha seguido. Según los evangelios, parece que los Doce, destinados a ser los primeros en participar de su sacerdocio, renunciaron para seguirlo a vivir en familia. Los evangelios no hablan jamás de mujeres o de hijos cuando se refieren a los Doce, aunque nos hacen saber que Pedro, antes de que Jesús lo hubiera llamado, estaba casado (cf. *Mt* 8, 14; *Mc* 1, 30; *Lc* 4, 38).

4. Jesús no promulgó una ley, sino que propuso un *ideal* del celibato para el nuevo sacerdocio que instituía. Ese ideal se ha afirmado cada vez más en la Iglesia. Puede comprenderse que en la primera fase de propagación y de desarrollo del cristianismo un gran número de sacerdotes fueran hombres casados, elegidos y ordenados siguiendo la tradición judaica. Sabemos que en las cartas a Timoteo (*1 Tm* 3, 2.3) y a Tito (1, 6) se pide que, entre las cualidades de los hombres elegidos como presbíteros, figure la de ser buenos padres de familia, casados con una sola mujer (es decir, fieles a su mujer). Es una fase de la Iglesia en vías de organización y, por decirlo así, de experimentación de lo que, como disciplina de los estados de vida, corresponde mejor al ideal y a los consejos que el Señor propuso. Basándose en la experiencia y en la reflexión, la disciplina del celibato ha ido afirmándose paulatinamente, hasta generalizarse en la Iglesia occidental, en virtud de la legislación canónica. No era sólo la consecuencia de un hecho jurídico y disciplinar: era la maduración de una conciencia eclesial sobre la oportunidad del celibato sacerdotal por razones no sólo históricas y prácticas, sino también derivadas de la congruencia, captada cada vez mejor, entre el celibato y las exigencias del sacerdocio.

5. El concilio Vaticano II enuncia los motivos de esa conveniencia íntima del celibato respecto al sacerdocio: "Por la virginidad o celibato guardado por amor del reino de los cielos, se consagran los presbíteros de nueva y excelente manera a Cristo, se unen más fácilmente a él con corazón indiviso, se entregan más libremente, en él y por él, al servicio de Dios y de los hombres, sirven más expeditamente a su reino y a la obra de regeneración sobrenatural y se hacen más aptos para recibir más dilatada paternidad en Cristo [...]. Y así evocan aquel misterioso connubio, fundado por Dios y que ha de manifestarse plenamente en lo futuro, por el que la Iglesia tiene por único esposo a Cristo. Conviértense, además, en signo vivo de aquel mundo futuro, que se hace ya presente por la fe y la caridad, y en el que los hijos de la resurrección no tomarán ni las mujeres maridos ni los hombres mujeres" (Presbyterorum ordinis, 16; cf. Pastores dabo vobis, 29; 50; Catecismo de la Iglesia católica, n.1579).

Esas son razones de noble elevación espiritual, que podemos resumir en los siguientes elementos esenciales: una adhesión más plena a Cristo, amado y servido con un corazón indiviso (cf. *1 Co* 7, 32.33); una disponibilidad más amplia al servicio del reino de Cristo y a la realización de las propias tareas en la Iglesia; la opción más exclusiva de una fecundidad espiritual (cf. *1 Co* 4,15); y la práctica de una vida más semejante a la vida definitiva del más allá y, por consiguiente, más

ejemplar para la vida de aquí. Esto vale para todos los tiempos, incluso para el nuestro, como razón y criterio supremo de todo juicio y de toda opción en armonía con la invitación a dejar todo, que Jesús dirigió a sus discípulos y, especialmente, a sus Apóstoles. Por esa razón, el Sínodo de los obispos de 1971 confirmó: "La ley del celibato sacerdotal, vigente en la Iglesia latina, debe ser mantenida íntegramente" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 5).

6. Es verdad que hoy la práctica del celibato encuentra obstáculos, a veces incluso graves, en las condiciones subjetivas y objetivas en las que los sacerdotes se hallan. El Sínodo de los obispos las ha examinado, pero ha considerado que también las dificultades actuales son superables, si se promueven "las condiciones aptas, es decir: el incremento de la vida interior mediante la oración, la abnegación, la caridad ardiente hacia Dios y hacia el prójimo, y los demás medios de la vida espiritual; el equilibrio humano mediante la ordenada incorporación al campo complejo de las relaciones sociales; el trato fraterno y los contactos con los otros presbíteros y con el obispo, adaptando mejor para ello las estructuras pastorales y también con la ayuda de la comunidad de los fieles"(*ib*.).

Es una especie de desafío que la Iglesia lanza a la mentalidad, a las tendencias ya las seducciones de este siglo, con una voluntad cada vez más renovada de coherencia y de fidelidad al ideal evangélico. Para ello, aunque se admite que el Sumo Pontífice puede valorar y disponer lo que hay que hacer en algunos casos, el Sínodo reafirmó que en la Iglesia latina " "no se admite ni siquiera en casos particulares la ordenación presbiteral de hombres casados" (*ib*.). La Iglesia considera que la conciencia de consagración total madurada a lo largo de los siglos sigue teniendo razón de subsistir y de perfeccionarse cada vez más.

Asimismo la Iglesia sabe, y lo recuerda juntamente con el Concilio a los presbíteros y a todos los fieles, que "el don del celibato, tan en armonía con el sacerdocio del Nuevo Testamento, será liberalmente dado por el Padre, con tal que, quienes participan del sacerdocio de Cristo por el sacramento del orden e incluso toda la Iglesia, lo pidan humilde e insistentemente" (Presbyterorum ordinis, 16).

Pero quizá, antes, es necesario pedir la gracia de comprender el celibato sacerdotal, que sin duda alguna encierra cierto misterio: el de la exigencia de audacia y de confianza en la fidelidad absoluta a la persona y a la obra redentora de Cristo, con un radicalismo de renuncias que ante los ojos humanos puede parecer desconcertante. Jesús mismo, al sugerirlo, advierte que no todos pueden comprenderlo (cf. *Mt* 19, 10.12). "Bienaventurados los que reciben la gracia de comprenderlo y siguen fieles por ese camino!

(66) El presbítero y los bienes terrenos *Miércoles 21 de julio de 1993*

1. Entre las exigencias de renuncia que Jesús propuso a sus discípulos, figura la de los bienes terrenos, y en particular la riqueza (cf. *Mt* 19, 21; *Mc* 10, 21; *Lc* 12, 33; 18, 22). Es una exigencia dirigida a todos los cristianos en lo que se refiere al *espíritu de pobreza*, es decir, el desapego interior de los bienes terrenos, desasimiento que nos hace ser generosos para compartirlos con los demás. La pobreza es un compromiso de vida inspirado por la fe en Cristo y el amor a él. Es un *espíritu* que exige también una práctica, según una medida de renuncia a los bienes que corresponde a la condición de cada uno, ya sea en la vida civil ya en el estado en el que se halla en la Iglesia en virtud de la vocación cristiana, ora como individuo ora como miembro de un grupo determinado de personas. El espíritu de pobreza vale para todos, cada uno necesita ponerlo en práctica de acuerdo con el Evangelio.

2. La pobreza que Jesús reclama a los Apóstoles es un filón de espiritualidad que no podía agotarse con ellos, ni reducirse a grupos particulares: el espíritu de pobreza es necesario para todos, en cualquier lugar y tiempo; si faltara, se traicionaría el Evangelio. Sin embargo, la fidelidad al *espíritu* no implica, ni para los cristianos en general ni para los sacerdotes, la *práctica* de una pobreza radical con la renuncia a toda propiedad o, incluso, con la abolición de este derecho del hombre. El magisterio de la Iglesia condenó varias veces a quienes sostenían esa necesidad (cf. *DS* 760; 930 ss.; 1097), procurando conducir por un camino de moderación su pensamiento y su práctica. Pero conforta constatar que, en la evolución de los tiempos y bajo el influjo de muchos santos antiguos y modernos, ha madurado cada vez más en el clero la conciencia de una llamada a la pobreza evangélica, sea como espíritu o como práctica, en sintonía con las exigencias de la consagración sacerdotal. Las situaciones sociales y económicas en las que se halla el clero en casi todos los países del mundo, han contribuido a hacer efectiva la condición de pobreza real de las personas y las instituciones, aun cuando éstas, por su misma naturaleza, tienen necesidad de muchos medios para poder llevar a cabo sus tareas. En muchos casos es una condición difícil y aflictiva, que la Iglesia intenta superar de varias maneras y, principalmente, apelando a la caridad de los fieles a fin de obtener la contribución necesaria para proveer al culto, a las obras de caridad, al mantenimiento de los pastores de almas y a las iniciativas misioneras. Pero adquirir un nuevo sentido de la pobreza es una bendición para la vida sacerdotal, así como para la vida de todos los cristianos, porque permite adecuarse mejor a los consejos y a las propuestas de Jesús.

3. La pobreza evangélica —es oportuno aclararlo— no significa despreciar los bienes terrenos, que Dios puso a disposición del hombre para su vida y su colaboración en el plan de la creación. Según el concilio Vaticano II, el presbítero —como todo cristiano—, teniendo una misión de alabanza y de acción de gracias, debe reconocer y magnificar la generosidad del Padre celestial, que se revela en los bienes creados (cf. Presbyterorum ordinis, 17). Sin embargo, agrega el Concilio, los presbíteros, aunque viven en el mundo, deben tener presente siempre que, como dijo el Señor, no pertenecen al mundo (cf. Jn 17, 14.16), y por tanto deben liberarse del apego desordenado, a fin de adquirir "la discreción espiritual, por la que se halla la rectitud ante el mundo y los bienes terrenos (*ib*.; cf. Pastores dabo vobis, 30). Hay que reconocer que se trata de un problema delicado. Por una parte, "la misión de la Iglesia se realiza en el mundo, y los bienes creados son totalmente necesarios para el desarrollo personal del hombre". Jesús no prohibió que sus Apóstoles aceptaran los bienes necesarios para su existencia terrena. Es más, afirmó su derecho cuando dijo en un discurso de misión: "Comed y bebed lo que tengan, porque el obrero merece su salario" (*Lc* 10, 7; cf. *Mt* 10, 10). San Pablo recuerda a los corintios que "el Señor ha ordenado que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio"(*1 Co* 9, 14). él mismo ordena con insistencia que "el discípulo haga partícipe

en toda suerte de bienes al que le instruye en la palabra" (*Ga* 6, 6). Es justo, pues, que los presbíteros tengan bienes terrenos y los usen "para aquellos fines a que, de acuerdo con la doctrina de Cristo Señor y la ordenación de la Iglesia, es lícito destinarlos" (Presbyterorum ordinis, 17). A este respecto, el Concilio da indicaciones concretas.

Ante todo, la administración de los bienes eclesiásticos propiamente dichos, debe asegurarse observando "lo que dispongan las leyes eclesiásticas, con la ayuda, en cuanto fuere posible, de laicos peritos". Esos bienes deben emplearse siempre "para la ordenación del culto divino, para procurar la honesta sustentación del clero y para ejercer las obras de sagrado apostolado o de caridad, especialmente con los menesterosos"(*ib*.).

Los bienes que procura el ejercicio de algún oficio eclesiástico deben emplearse, ante todo, "para su honesta sustentación y cumplimiento de los deberes del propio estado; lo que sobrare, tengan a bien emplearlo en bien de la Iglesia o en obras de caridad". Hay que destacar este aspecto de modo particular: el oficio eclesiástico no puede ser para los presbíteros, y ni siquiera para los obispos, ocasión de enriquecimiento personal ni de provecho para su familia.

"Los sacerdotes, por ello, sin apegar de manera alguna su corazón a las riquezas, eviten siempre toda codicia y absténganse cuidadosamente de todo género de comercio" (*ib*.). De todas formas, habrá que tener presente que todo, en el uso de los bienes, debe hacerse a la luz del Evangelio.

4. Lo mismo hay que decir sobre la participación del presbítero en las actividades profanas, o sea, relacionadas con la gestión de los asuntos terrenos fuera del ámbito religioso y sagrado.

El Sínodo de los obispos de 1971 declaró que "se debe dar al ministerio sacerdotal, como norma ordinaria, tiempo pleno. Por tanto, la participación en las actividades seculares de los hombres no puede fijarse de ningún modo como fin principal, ni puede bastar para reflejar toda la responsabilidad específica de los presbíteros" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4). Era una toma de posición frente a la tendencia, que había aparecido aquí y allá, a la secularización de la actividad del sacerdote, en el sentido de que pudiera dedicarse, como los laicos, al ejercicio de un oficio o de una profesión secular.

Es verdad que hay circunstancias en las que el único modo eficaz de volver a vincular a la Iglesia un ambiente de trabajo que ignora a Cristo puede ser la presencia de sacerdotes que ejerzan un oficio en dicho ambiente, haciéndose, por ejemplo, obreros con los obreros. La generosidad de esos sacerdotes es digna de elogio. Sin embargo, hay que observar que el sacerdote, al desarrollar tareas y cargos profanos o laicales, corre el riesgo de reducir su ministerio sagrado a un papel secundario o, incluso, anularlo. En razón de ese riesgo, que se había comprobado en la experiencia, ya el Concilio había subrayado la necesidad de la aprobación de la autoridad competente para ejercer un oficio manual, compartiendo las condiciones de vida de los obreros (cf. Presbyterorum ordinis, 8). El Sínodo de 1971 señaló, como regla a seguir, la conformidad, o no, de un cierto compromiso de trabajo profano con las finalidades del sacerdocio, "a juicio del obispo del lugar con su presbiterio, consultando, si es necesario, a la Conferencia episcopal" (*ib*.).

Por otra parte, está claro que hoy, como en el pasado, se pueden presentar casos especiales en los que algún presbítero, muy dotado y preparado, puede desarrollar una actividad en campos de trabajo o de cultura no directamente eclesiales. Sin embargo, se deberá hacer todo lo posible para que sean casos excepcionales. E incluso entonces habrá que aplicar siempre el criterio que

estableció el Sínodo, si se quiere ser fiel al Evangelio y a la Iglesia.

5. Concluiremos esta catequesis dirigiéndonos una vez más a la figura de Jesucristo, sumo Sacerdote, buen Pastor y arquetipo supremo de los sacerdotes, él es el modelo del desprendimiento de los bienes terrenos para el presbítero que quiere conformarse con la exigencia de la pobreza evangélica. En efecto, Jesús nació y vivió en pobreza. Amonestaba san Pablo: "Siendo rico, por vosotros se hizo pobre" (*2 Co* 8, 9). A una persona que quería seguirlo, Jesús le dijo de sí mismo: "Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (*Lc* 9,58). Esas palabras manifiestan un desasimiento completo de todas las comodidades terrenas. Con todo, no hay que deducir de ello que Jesús viviese en la miseria. Otros pasajes de los evangelios nos relatan que recibía y aceptaba invitaciones a casa de gente rica (cf. *Mt* 9, 10.11; *Mc* 2, 15.16; *Lc* 5,29; 7, 36; 19, 5.6), tenía colaboradores que lo ayudaban en sus necesidades económicas (cf. *Lc* 8, 2.3; *Mt* 27, 55; *Mc* 15, 40; *Lc* 23, 55.56) y podía dar limosna a los pobres (cf. *Jn* 13, 29). Sea como fuere, no cabe la menor duda de la vida y el espíritu de pobreza que lo caracterizaban.

El mismo espíritu de pobreza deberá animar el comportamiento del sacerdote, caracterizando su actitud, su vida y su misma figura de pastor y hombre de Dios. Se traducirá en desinterés y desprendimiento del dinero, en la renuncia a toda avidez, avidez de posesión de bienes terrenos, en un estilo de vida sencillo, en la elección de una morada modesta, a la que todos tengan acceso, en el rechazo de todo lo que es o, incluso, a lo que sólo parece lujoso, y en una tendencia creciente a la gratuidad de la entrega al servicio de Dios y de los fieles.

6. Por último, añadimos que estando llamados por Jesús, y según su ejemplo, a "evangelizar a los pobres", "eviten los presbíteros, y también los obispos, todo aquello que de algún modo pudiera alejar a los pobres" (Presbyterorum ordinis, 17). Por el contrario, al alimentar en sí mismos el espíritu evangélico de pobreza, podrán mostrar su opción preferencial por los pobres, traduciéndola en participación y en obras personales y comunitarias de ayuda incluso material a los necesitados. Es un testimonio de Cristo pobre quedan hoy tantos sacerdotes, pobres y amigos de los pobres. Es una gran llama de amor encendida en la vida del clero y de la Iglesia. Si alguna vez el clero figuró en algunos lugares entre las categorías de los ricos, hoy se siente honrado, con toda la Iglesia, de estar en primera fila entre los nuevos pobres. Es un gran progreso en el seguimiento de Cristo por el camino del Evangelio.

(67) El presbítero y la sociedad civil *Miércoles 28 de julio de 1993*

(Lectura: capítulo 10 del evangelio de san Marcos, versículos 42-45)

1. El tema del desapego del presbítero de los bienes terrenos está unido al tema de su relación con *la cuestión política*. Hoy más que nunca se asiste a un entrelazamiento continuo de la economía y la política, ya sea en el ámbito amplio de los problemas de interés nacional, ya en los campos más restringidos de la vida familiar y personal. Así sucede en las votaciones para elegir a los propios representantes en el Parlamento y a los administradores públicos, en las adhesiones a las listas de candidatos propuestas a los ciudadanos, en las opciones de los partidos y en los mismos pronunciamientos sobre personas, programas y balances relativos a la gestión de la cosa pública. Sería un error hacer depender la política exclusiva o principalmente de su ámbito económico. Pero los mismos proyectos superiores de servicio a la persona humana y al bien común, están condicionados por él y no pueden menos de abarcar en sus contenidos también las cuestiones referentes a la posesión, el uso, la distribución y la circulación de los bienes terrenos.

2. Todos éstos son puntos que incluyen una dimensión ética, en la que se interesan también los presbíteros precisamente con vistas al servicio que tienen que prestar al hombre y a la sociedad, según la misión recibida de Cristo. En efecto, él enunció una doctrina y formuló preceptos que aclaran la vida no sólo de cada una de las personas, sino también de la sociedad.

En particular, Jesús formuló el precepto del amor mutuo. Ese precepto implica el respeto a toda persona y a sus derechos; implica las reglas de la justicia social que miran a reconocer a cada persona lo que le corresponde y a repartir armoniosamente los bienes terrenos entre las personas, las familias y los grupos. Jesús, además, subrayó el universalismo del amor, por encima de las diferencias entre las razas y las naciones que componen la humanidad. Podría decirse que, al definirse a sí mismo Hijo del hombre, quiso declarar, también con esa presentación de su identidad mesiánica, la destinación de su obra a todo hombre, sin discriminación entre categorías, lenguas, culturas y grupos étnicos y sociales. Al anunciar la paz a sus discípulos y a todos los hombres, Jesús puso su fundamento en el precepto del amor fraterno, de la solidaridad y de la ayuda recíproca a nivel universal. Está claro que para él éste era y es el objetivo y el principio de una buena política.

Sin embargo, Jesús nunca quiso empeñarse en un movimiento político, rehuyendo todo intento de implicarlo en cuestiones o asuntos terrenos (cf. *Jn* 6, 15). El Reino que vino a fundar no es de este mundo (cf. *Jn* 18, 36). Por eso, a quienes querían que tomara posición respecto al poder civil, les dijo: "Lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios" (*Mt* 22, 21). Nunca prometió a la nación judía, a la que pertenecía y amaba, la liberación política, que muchos esperaban del Mesías. Jesús afirmaba que había venido como Hijo de Dios para ofrecer a la humanidad, sometida a la esclavitud del pecado, la liberación espiritual y la vocación al reino de Dios (cf. *Jn* 8, 34.36); que había venido para servir, no para ser servido (cf. *Mt* 20, 28); y que también sus seguidores, especialmente los Apóstoles, no debían pensar en el poder terreno y el dominio de los pueblos, como los príncipes de la tierra, sino ser siervos humildes de todos (cf. *Mt* 20, 20.28), como su "Señor y Maestro" (*Jn* 13, 13.14).

Esa liberación espiritual que trajo Jesús debía tener ciertamente consecuencias decisivas en todos los sectores de la vida individual y social, abriendo una era de valoración nueva del hombre-persona y de las relaciones entre los hombres según justicia. Pero el empeño directo del Hijo de Dios no iba en ese sentido.

3. Es fácil comprender que este estado de pobreza y libertad conviene sumamente al sacerdote, portavoz de Cristo cuando proclama la redención humana y ministro suyo cuando aplica sus frutos en todos los campos y niveles de la vida. Como decía el Sínodo de los obispos de 1971, "los presbíteros, juntamente con toda la Iglesia, están obligados, en la medida de sus posibilidades, a adoptar una línea clara de acción cuando se trata de defenderlos derechos humanos fundamentales, de promover integralmente la persona y de trabajar por la causa de la paz y de la justicia, con medios siempre conformes al Evangelio.

Todo esto tiene valor no solamente en el orden individual sino también social; por lo cual los presbíteros han de ayudar a los seglares a formarse una recta conciencia propia" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4).

Ese texto del Sínodo, que expresa la unión de los presbíteros con todos los miembros de la Iglesia en el servicio a la justicia y a la paz, permite captar que la posición de los presbíteros respecto a la acción social y política no es idéntica a la del laico. Eso está dicho más claramente en el Catecismo de la Iglesia católica, en el que leemos: "No corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la actividad política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los *fieles laicos*, que actúan por iniciativa propia con sus conciudadanos"(n. 2442).

El laico cristiano está llamado a empeñarse directamente en esa acción, para contribuir a que reinen cada vez más en la sociedad los principios del Evangelio. El sacerdote, siguiendo a Cristo, está comprometido más directamente en el desarrollo del reino de Dios. Como Jesús, debe renunciar a empeñarse en formas de política activa, sobre todo cuando es partidista, como sucede casi inevitablemente, para seguir siendo el hombre de todos en clave de fraternidad y —en cuanto es aceptado— de paternidad espiritual.

Puede haber naturalmente casos excepcionales de personas, grupos y situaciones en los que puede parecer oportuno, o incluso necesario, desempeñar una función de ayuda y de suplencia respecto a instituciones públicas carentes y desorientadas, con el propósito de apoyar la causa de la justicia y la paz. Las mismas instituciones eclesiásticas, incluso las de nivel elevado, han desempeñado en la historia esa función, con todas las ventajas, pero también con todas las cargas y las dificultades que derivan de ella. Providencialmente el desarrollo político, constitucional y doctrinal moderno, va en otra dirección. La sociedad civil ha creado paulatinamente instituciones y medios para desempeñar sus funciones con autonomía (cf. Gaudium et Spes, 40 y 76).

Por esa razón, a la Iglesia le corresponde la misión propiamente suya: anunciar el Evangelio, limitándose a ofrecer su colaboración en todo lo que lleva al bien común, sin ambicionar ni aceptar desempeñar funciones de orden político.

4. A la luz de esto, se puede comprender mejor cuanto determinó el Sínodo de los obispos de 1971 acerca del comportamiento del sacerdote en relación con la vida política. El sacerdote conserva ciertamente el derecho a tener una opinión política personal y a ejercer en conciencia su derecho al voto. Como dice el Sínodo, "en aquellas circunstancias en que se presentan legítimamente diversas opciones políticas, sociales o económicas, los presbíteros, como todos los ciudadanos, tienen el derecho de asumir sus propias opciones. Pero como las opciones políticas son contingentes por naturaleza y no expresan nunca total, adecuada y perennemente el Evangelio, el presbítero, testigo de las cosas futuras, debe mantener cierta distancia de cualquier cargo o empeño

político" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, p. 4).

En particular, tendrá presente que un partido político no puede identificarse nunca con la verdad del Evangelio, ni puede, por tanto, ser objeto de una adhesión absoluta, a diferencia de lo que sucede con el Evangelio. Así pues, el presbítero tendrá en cuenta ese aspecto relativo, aun cuando los ciudadanos de fe cristiana constituyan de forma plausible partidos inspirados expresamente en el Evangelio, y no dejará de empeñarse en hacer que la luz de Cristo ilumine también a los demás partidos y grupos sociales.

Hay que añadir que el derecho del presbítero a manifestar su opción personal está limitado por las exigencias de su ministerio sacerdotal. Esa limitación puede ser también una dimensión de la pobreza que está llamado a vivir a ejemplo de Cristo. En efecto, puede estar obligado a veces a abstenerse del ejercicio de su derecho para poder ser signo válido de unidad y, por tanto, anunciar el Evangelio en su plenitud. Con mayor razón deberá evitar presentar su opción como la única legitima; y, en el ámbito de la comunidad cristiana, deberá tener respeto por la madurez de los laicos (cf. *ib*.) y, más aún, deberá empeñarse en ayudarlos a alcanzarla mediante la formación de su conciencia (cf. *ib*.). Hará lo posible para evitar tener enemigos a causa de su toma deposición en campo político, que hace que se pierda la confianza en él y se alejen los fieles confiados a su misión pastoral.

5. El Sínodo de los obispos de 1971 subrayaba especialmente la necesidad que tiene el presbítero de abstenerse de todo empeño en la militancia política: "El asumir una función directiva (*leadership*) o 'militar' activamente en un partido político, es algo que debe excluir cualquier presbítero a no ser que, en circunstancias concretas y excepcionales, lo exija realmente el bien de la comunidad, obteniendo el consentimiento del obispo, consultado el consejo presbiteral y —si el caso lo requiere — también la Conferencia episcopal"(*ib*.). Existe, pues, la posibilidad de derogación de la norma común; pero de hecho puede justificarse sólo en circunstancias excepcionales y con la debida autorización.

A los presbíteros que, en la generosidad de su servicio al ideal evangélico, sienten la tendencia a empeñarse en la actividad política, para contribuir más eficazmente a sanar la vida política, eliminando las injusticias, las explotaciones y las opresiones de todo tipo, la Iglesia les recuerda que, por ese camino, es fácil verse implicado en luchas partidarias, con el riesgo de colaborar no al nacimiento del mundo más justo que aspiramos, sino más bien a formas nuevas y peores de explotación de la pobre gente. Deben saber, en todo caso, que para ese empeño de acción y militancia política no tienen ni la misión ni el carisma de lo alto.

Ruego, pues, e invito a orar para que crezca cada vez más en los presbíteros la fe en su misión pastoral, también para el bien de la sociedad en la que viven. Sepan reconocer su importancia también en nuestro tiempo y comprender la declaración del Sínodo de los obispos de 1971, según la cual "hay que tener siempre presente la prioridad de la misión especifica que empeña toda la existencia de los presbíteros, de manera que ellos mismos, adquiriendo con gran confianza una experiencia renovada de las cosas de Dios, puedan anunciarlas eficaz y gozosamente a los hombres que las esperan" (*ib*.).

Sí, espero y oro a fin de que se conceda cada vez más a mis hermanos sacerdotes, de hoy y de mañana, ese don de inteligencia espiritual que les permita comprender y seguir, también en la dimensión política, el camino de la pobreza que Jesús nos enseñó.

(68) La comunión sacerdotal *Miércoles 4 de agosto de 1993*

(Lectura: capítulo 17 del evangelio de san Juan, versículos 20-23)

1. En las catequesis anteriores hemos reflexionado sobre la importancia que tienen las propuestas, o consejos evangélicos, de virginidad y pobreza en la vida sacerdotal, y sobre la medida y los modos de practicarlas según la tradición espiritual y ascética cristiana y según la ley de la Iglesia. Hoy es bueno recordar que Jesús, a quienes querían seguirlo mientras ejercía su ministerio mesiánico, no dudó en decir que, para ser verdaderamente discípulos suyos, era necesario "negarse a sí mismo y tomar su cruz" (*Mt* 16,24; Lc 9, 23). Es una gran máxima de perfección, válida universalmente para la vida cristiana como criterio definitivo sobre la heroicidad que caracteriza la virtud de los santos. Vale sobre todo para la vida sacerdotal, en la que adquiere formas más rigurosas, justificadas por la vocación particular y el carisma especial de los ministros de Cristo.

El primer aspecto de esa negación de sí mismo se manifiesta en las renuncias relacionadas con el compromiso de la *comunión*, que los sacerdotes están llamados a poner en práctica entre sí y con el obispo (cf. Lumen Gentium, 28; Pastores dabo vobis, 74). La institución del sacerdocio ministerial tuvo lugar en el marco de una comunidad y comunión sacerdotal. Jesús reunió un primer grupo, el de los Doce, llamándolos a formar una unidad en el amor mutuo. A esa primera comunidad sacerdotal, quiso que se agregaran cooperadores. Al enviar en misión a sus setenta y dos discípulos, así como también a los doce Apóstoles, los mandó de dos en dos (cf. *Lc* 10, 1; *Mc* 6, 7), tanto para que se ayudaran recíprocamente en la vida y en el trabajo, como para que se creara la costumbre de la acción común y nadie actuara como si estuviese solo, independiente de la comunidad-Iglesia y de la comunidad-Apóstoles.

2. La reflexión *sobre la llamada de Cristo*, origen de la vida y del ministerio sacerdotal de cada uno, confirma lo que acabamos de decir. Todo sacerdocio en la Iglesia tiene su origen en una vocación. "Esa está dirigida a una persona particular, pero está ligada a las llamadas que se dirigen a los demás, en el ámbito de un mismo designio de evangelización y de santificación del mundo. También los obispos y los sacerdotes, como los Apóstoles, son llamados juntos, aun en la multiplicidad de las vocaciones personales, por aquel que quiere comprometerlos a todos profundamente en el misterio de la Redención. Esa comunidad de vocación implica, sin duda, una apertura de unos a otros y de cada uno a todos, para vivir y actuar en la comunión.

Eso no sucede sin renuncia al individualismo, siempre vivo y resurgente, y sin una práctica de esa "negación de sí mismo" (*Mt* 16, 24) mediante la victoria de la caridad sobre el egoísmo.

Sin embargo, el pensamiento de la comunidad de vocación, traducida en comunión, debe alentar a todos y a cada uno al trabajo concorde y al reconocimiento de la gracia concedida individual y colectivamente a obispos y presbíteros: gracia otorgad cada uno no por sus méritos y cualidades personales, y no sólo para su santificación personal, sino con vistas a la "edificación del Cuerpo"(*Ef* 4, 12. 16).

La comunión sacerdotal está enraizada profundamente también *en el sacramento del orden*, en el que la negación de sí mismo se hace una participación espiritual aún más íntima en el sacrificio de la cruz. El sacramento del orden implica la respuesta libre de cada uno a la llamada que se le ha dirigido personalmente. La respuesta es asimismo personal. Pero en la consagración, la acción soberana de Cristo, que actúa en la ordenación mediante el Espíritu Santo, crea casi una

personalidad nueva, transfiriendo a la comunidad sacerdotal, además de la esfera de la finalidad individual, mentalidad, conciencia e intereses de quien recibe el sacramento. Es un hecho psicológico que deriva del reconocimiento del vínculo ontológico de cada presbítero con todos los demás. El sacerdocio conferido a cada uno deberá ejercerse en el ámbito ontológico, psicológico y espiritual de esa comunidad. Entonces se tendrá verdaderamente la *comunión sacerdotal*, don del Espíritu Santo, pero también fruto de la respuesta generosa del presbítero.

En particular la gracia del orden establece un vinculo especial entre los obispos y los sacerdotes, porque del obispo se recibe la ordenación sacerdotal, de él se propaga el sacerdocio, es él el que hace entrar a los nuevos ordenados en la comunidad sacerdotal, de la que él mismo es miembro.

3. La comunión sacerdotal supone y comporta la adhesión de todos, obispos y presbíteros, *a la persona de Cristo*. Narra el evangelio de Marcos que cuando Jesús quiso hacer participes a los Doce de su misión mesiánica, los llamó y constituyó "para que estuvieran con él" (*Mc* 3, 14).

En la última cena se dirigió a ellos como a quienes habían perseverado con él en las pruebas (cf. *Lc* 22, 28), y les recomendó la unidad y pidió al Padre por ella. Permaneciendo todos unidos en Cristo, permanecían unidos entre sí (cf. *Jn* 15,4.11). La conciencia de esa unidad y comunión en Cristo siguió viva en los Apóstoles durante la predicación que los llevó desde Jerusalén hacia las diversas regiones del mundo entonces conocido, bajo la acción impelente y, al mismo tiempo, unificadora del Espíritu de Pentecostés. Dicha conciencia se transparenta en sus cartas, en los evangelios y en el libro de los Hechos.

Jesucristo, al llamar a los nuevos presbíteros al sacerdocio, les pide también que entreguen su vid su persona, porque de esa forma quiere unirlos entre sí gracias a un vinculo especial de comunión con él. Ésa es la fuente verdadera del acuerdo profundo de la mente y el corazón, que une a los presbíteros y a los obispos en la comunión sacerdotal.

Esa comunión se alimenta de la *colaboración en una misma obra*: la edificación espiritual de la comunidad de salvación. Desde luego cada presbítero tiene un campo personal de actividad, en el que puede empeñar todas sus facultades y cualidades, pero ese campo forma parte del cuadro de la obra mucho más grande con la que cada Iglesia local tiende a desarrollar el reino de Cristo. La obra es esencialmente comunitaria, de suerte que cada uno debe actuar en cooperación con los demás obreros del mismo Reino.

Es sabido que la voluntad de trabajar en una misma obra puede sostener y estimular muchísimo el esfuerzo común de cada uno. Crea un sentimiento de solidaridad y permite aceptar los sacrificios que exige la cooperación, respetando al otro y aceptando sus diferencias. Es importante observar ya desde ahora que esa cooperación se articula alrededor de la relación entre el obispo y los presbíteros, cuya subordinación al primero es esencial para la vida de la comunidad cristiana. La obra en favor del reino de Cristo puede ponerse en práctica y desarrollarse únicamente según la estructura que él mismo estableció.

4. Ahora quiero subrayar el papel que desempeña la *Eucaristía* en esa comunión. En la última cena Jesús quiso instituir —de la manera más completa— la unidad del grupo de los Apóstoles, los primeros a los que confiaba el ministerio sacerdotal. Frente a sus disputas por el primer puesto, él, con el lavatorio de los pies (cf. *Jn* 13, 2-15), da el ejemplo del servicio humilde que resuelve los conflictos que causa la ambición, y enseña a sus primeros sacerdotes a buscar el último puesto más

bien que el primero. Durante la cena, Jesús enuncia asimismo el precepto del amor recíproco (cf. *Jn* 13, 34; 15, 12), y abre la fuente de la fuerza de observarlo.

En efecto, los Apóstoles por sí mismos no habrían sido capaces de amarse unos a otros como el Maestro los había amado; pero con la *comunión eucarística* reciben la capacidad de vivir la *comunión eclesial* y, en ella, su *comunión sacerdotal* especifica. Jesús, ofreciéndoles con el sacramento esa capacidad superior de amar, podía dirigir al Padre una súplica audaz, a saber, la de realizar en sus discípulos una unidad semejante a la que reina entre el Padre y el Hijo (cf. *Jn* 17, 2123). Por último, en la cena Jesús confía solidariamente a los Apóstoles la misión y el poder de celebrar la Eucaristía en memoria suya, profundizando así aún más el vinculo que los unía. La comunión del poder de celebrar la única Eucaristía no podía menos de ser para los Apóstoles —y para sus sucesores y colaboradores— signo y fuente de unidad.

5. Es significativo el hecho de que, en la oración sacerdotal de la última cena, Jesús ruega no sólo por la consagración (de sus Apóstoles) a la verdad (cf. *Jn* 17, 17), sino también por su unidad, que refleja la misma comunión de las Personas divinas (cf. *Jn* 17, 11). Esa oración, aunque se refiere ante todo a los Apóstoles a quienes Jesús quiso reunir de modo particular alrededor de él, se extiende también a los obispos y a los presbíteros, además de a los creyentes de todos los tiempos. Jesús pide que la comunidad sacerdotal sea reflejo y participación de la comunión trinitaria: ¡qué ideal tan sublime! No obstante, las circunstancias en las que Jesús elevó su oración permiten comprender que ese ideal, para realizarse, exige sacrificios. Jesús pide la unidad de sus Apóstoles y sus seguidores en el momento en el que ofrece su vida al Padre. Al precio de su sacrificio instituye la comunión sacerdotal en su Iglesia. Por esa razón, los presbíteros no pueden maravillarse de los sacrificios que la comunión sacerdotal les exige. Amaestrados por la palabra de Cristo, descubren en esas renuncias una concreta participación espiritual y eclesial en el sacrificio redentor del divino Maestro.

(69) Las relaciones de los presbíteros con los obispos *Miércoles 25 de agosto de 1993*

(Lectura: capítulo 15 del evangelio de san Juan, versículos 12-15)

1. La comunión, que Jesús quiere que reine entre cuantos participan del sacramento del orden, debe manifestarse de modo muy especial en las relaciones de los presbíteros con sus obispos.

El concilio Vaticano II habla a este propósito de una comunión jerárquica, que deriva de la unidad de consagración y de misión: "Todos los presbíteros, a una con los obispos, de tal forma participan del mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo, que la misma unidad de consagración y misión requiere su *comunión jerárquica* con el orden de los obispos, que de vez en cuando ponen muy bien de manifiesto en la concelebración litúrgica, y con ellos unidos profesan celebrar la sinaxis eucarística" (Presbyterorum ordinis, 7). Como se puede apreciar, también aquí vuelve a presentarse el misterio de la Eucaristía como signo y fuente de unidad. A la Eucaristía está unido el sacramento del orden, que determina la comunión jerárquica entre todos los que participan del sacerdocio de Cristo: "Todos los sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, añade el Concilio, están, pues, adscritos al cuerpo episcopal, por razón del orden y del ministerio" (Lumen Gentium, 28).

2. Este vinculo entre los sacerdotes de cualquier condición y grado y los obispos, es esencial en el ejercicio del ministerio presbiteral. Los sacerdotes reciben del obispo la potestad sacramental y la autorización jerárquica para dicho ministerio. También los religiosos reciben esa potestad y autorización del obispo que los ordena sacerdotes, y de quien gobierna la diócesis en la que desempeñan su ministerio. Incluso los que pertenecen a órdenes exentas de la jurisdicción de los obispos diocesanos, por su régimen interno reciben del obispo, de acuerdo con las leyes canónicas, el mandato y la aprobación para su incorporación y su actividad en el ámbito de la diócesis, quedando a salvo siempre la autoridad con la que el Romano Pontífice, como Cabeza de la Iglesia, puede conferir a la órdenes religiosas y a otros institutos el poder de regirse conforme a sus constituciones y de actuar a nivel mundial. Por su parte, los obispos tienen en los presbíteros a "colaboradores y consejeros necesarios en el ministerio y oficio de enseñar, santificar y apacentar al pueblo de Dios" (Presbyterorum ordinis, 7).

3. Por este vinculo entre sacerdotes y obispos en la comunión sacramental, los presbíteros son "ayuda e instrumento" del orden episcopal, como escribe la constitución Lumen Gentium (n. 28), y prolongan en cada comunidad la acción del obispo, cuya figura de pastor manifiestan, en cierto modo, en los diversos lugares.

Por su misma identidad pastoral y su origen sacramental, el ministerio de los presbíteros se ejerce ciertamente "bajo la autoridad del obispo". De acuerdo con la Lumen Gentium, bajo su autoridad "cooperan en el trabajo pastoral de toda la diócesis" (*ib*.), santificando y gobernando la porción de la grey del Señor que les ha sido confiada.

Es verdad que los presbíteros representan a Cristo y actúan en su nombre participando, de acuerdo con el grado de su ministerio, en su oficio de Mediador único. Pero pueden actuar sólo como colaboradores del obispo, extendiendo así el ministerio del pastor diocesano en las comunidades locales.
4. En este principio teológico de participación, en el ámbito de la comunión jerárquica, se fundan las relaciones, llenas de espiritualidad, que se establecen entre obispos y presbíteros.

La Lumen Gentium las describe así: "Por esta participación en el sacerdocio y en la misión, los presbíteros reconozcan verdaderamente al obispo como a padre suyo y obedézcanle reverentemente. El obispo, por su parte, considere a los sacerdotes, sus cooperadores, como hijos y amigos, a la manera en que Cristo a sus discípulos no los llama ya siervos, sino amigos (cf. *Jn* 15, 15)" (*ib*.).

El ejemplo de Cristo es también aquí la regla de comportamiento, tanto para los obispos como para los presbíteros. Si él, que tenía autoridad divina, no quiso tratar a sus discípulos como siervos, sino como amigos, el obispo no puede considerar a sus sacerdotes como personas que están a su servicio. Junto con él, están al servicio del pueblo de Dios. Por su parte, los presbíteros deben responder al obispo como exige la ley de la reciprocidad del amor en la comunión eclesial y sacerdotal, es decir, como amigos e hijos espirituales. Por tanto, la autoridad del obispo y la obediencia de sus colaboradores, los presbíteros, deben ejercerse en el marco de una amistad verdadera y sincera.

Este compromiso no sólo se basa en la fraternidad que, por el bautismo, existe entre todos los cristianos y en la que deriva del sacramento del orden, sino también en la palabra y el ejemplo de Jesús, que, incluso en el triunfo de su resurrección, descendió desde esa altura inconmensurable hasta sus discípulos, llamándolos "mis hermanos" y diciéndoles que su Padre era también Padre "de ellos" (cf. *Jn* 20, 17; *Mt* 28, 10). Así, siguiendo el ejemplo y la enseñanza de Jesús, el obispo debe tratar como hermanos y amigos a los sacerdotes, colaboradores suyos, sin que por ello disminuya su autoridad de pastor y superior eclesiástico.

Un clima de fraternidad y amistad favorece la confianza de los presbíteros y su deseo de cooperar y corresponder a la amistad y a la caridad fraterna y filial de sus obispos.

5. El Concilio detalla también algunos deberes de los obispos para con los presbíteros. Aquí basta recordarlos: los obispos deben preocuparse, en la medida de sus posibilidades, por el bienestar material y, sobre todo, espiritual de sus sacerdotes; y deben promover su santificación, cuidando de su formación permanente y examinando con ellos los problemas relativos a las necesidades del trabajo pastoral y del bien de la diócesis (cf. Presbyterorum ordinis, 7).

Asimismo, resume los deberes de los presbíteros hacia los obispos en estos términos: "Los presbíteros, por su parte, teniendo presente la plenitud del sacramento del orden de que gozan los obispos, reverencien en ellos la autoridad de Cristo, pastor supremo. Únanse por tanto a su obispo con sincera caridad y obediencia"(*ib*.).

Caridad y obediencia constituyen el binomio esencial del espíritu, que regula el comportamiento del presbítero para con el propio obispo. Se trata de una *obediencia* animada por la *caridad*. El presbítero, en su ministerio, ha de tener como intención fundamental cooperar con su obispo. Si tiene espíritu de fe, reconoce la voluntad de Cristo en las decisiones de su obispo.

Es comprensible que a veces, sobre todo cuando surjan opiniones diferentes, la obediencia pueda resultar más difícil. Pero la obediencia fue la actitud fundamental de Jesús en su sacrificio y produjo el fruto de salvación que todo el mundo ha recibido. También el presbítero que vive de fe sabe que está llamado a una obediencia que, actuando la máxima de Jesús sobre la abnegación, le da el poder y la gloria de compartir la fecundidad redentora del sacrificio de la cruz.

6. Por último, es preciso añadir que, como es de todos sabido, hoy, más que en otros tiempos, el

ministerio pastoral exige la cooperación de los presbíteros y, por tanto, su unión con los obispos, a causa de su complejidad y amplitud. Como escribe el Concilio: "La unión de los presbíteros con los obispos se requiere tanto más en nuestros días cuanto que, en nuestra edad, por causas diversas, es menester que las empresas apostólicas no sólo revistan formas múltiples, sino que traspasen los limites de una parroquia o diócesis. Así pues, ningún presbítero puede cumplir cabalmente su misión aislado y como por su cuenta, sino sólo uniendo sus fuerzas con otros presbíteros, bajo la dirección de los que están al frente de la Iglesia"(*ib*.).

Por esta razón, también los Consejos presbiterales han procurado hacer que los obispos consulten sistemática y orgánicamente a los presbíteros (cf. Sínodo de los obispos de 1971: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 12 de diciembre de 1971, pp. 2.5). Por su parte, los presbíteros han de participar en esos Consejos con espíritu de colaboración iluminada y leal, deseos de cooperar en la edificación del único Cuerpo. Y también individualmente, en sus relaciones personales con el propio obispo, deben recordar y preocuparse principalmente del crecimiento de todos y cada uno en la caridad, fruto de la oblación de si a la luz de la cruz.

(70) Relaciones de los presbíteros con sus hermanos en el sacerdocio *Miércoles 1 de septiembre de 1993*

1. *La comunidad sacerdotal*, o presbiterio, de la que hemos hablado en las catequesis anteriores, exige a quienes forman parte de ella una red de relaciones reciprocas que se sitúan en el ámbito de la comunión eclesial originada por el bautismo. El fundamento más especifico de esas relaciones es la común participación sacramental y espiritual en el sacerdocio de Cristo, del que brota un *sentido espontáneo de pertenencia* al presbiterio.

El Concilio lo puso muy bien de relieve: "Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen todos entre si por intima fraternidad sacramental; pero especialmente en la diócesis, a cuyo servicio se consagran bajo el propio obispo, forman un solo presbiterio" (Presbyterorum ordinis, 8). En relación con este presbiterio diocesano, y gracias a su mutuo conocimiento, su cercanía y su costumbre de vida y de trabajo, se desarrolla mucho más ese *sentido de pertenencia*, que crea y alimenta la comunión fraterna y la abre a la colaboración pastoral.

Los vínculos de la caridad pastoral se expresan en el ministerio y en la liturgia, como asegura también el Concilio: "Cada uno está unido con los restantes miembros de esta agrupación sacerdotal por especiales lazos de caridad apostólica, ministerio y fraternidad, como se significa, ya desde tiempos antiguos, litúrgicamente, cuando se invita a los presbíteros asistentes a imponer las manos, junto con el obispo ordenante, sobre el nuevo elegido, y cuando, con corazón unánime, concelebran la sagrada Eucaristía"(*ib*.). En esos casos se da una representación tanto de la comunión sacramental como de la espiritual, que halla en la liturgia *una vox* para proclamar a Dios y dar a los hermanos testimonio de la unidad del espíritu.

2. La fraternidad sacerdotal se expresa, además, en la unidad del ministerio pastoral, en el amplio abanico de funciones, oficios y actividades que se encomiendan a los presbíteros, que, "aunque se entreguen a diversos menesteres, ejercen, sin embargo, un solo ministerio sacerdotal en favor de los hombres" (*ib*.). La variedad de las tareas puede ser notable: el ministerio en las parroquias, o el que se realiza de forma interparroquial o extraparroquial; las obras diocesanas, nacionales e internacionales; la enseñanza en las escuelas, la investigación y el análisis; la enseñanza en los diversos sectores de la doctrina religiosa y teológica; cualquier tipo de apostolado testimonial, a veces mediante el cultivo y la enseñanza de alguna rama del conocimiento humano; la difusión del mensaje evangélico a través de los medios de comunicación social; el arte religioso con sus numerosas expresiones; los múltiples servicios de caridad; la asistencia moral a las diversas categorías de investigadores o de agentes; y, por último, las actividades ecuménicas, hoy tan actuales e importantes. Esta variedad no puede crear categorías o desniveles, porque se trata de tareas que, para los presbíteros, siempre forman parte del proyecto evangelizador. "Todos —afirma el Concilio— tienden ciertamente a un mismo fin, la edificación del cuerpo de Cristo, que, en nuestros días señaladamente, requiere múltiples organismos y nuevas acomodaciones"(*ib*.).

3. Por eso es importante que todo presbítero esté dispuesto —y formado convenientemente— a comprender y estimar la obra realizada por sus hermanos en el sacerdocio. Es cuestión de espíritu cristiano y eclesial, así como de apertura a los signos de los tiempos. Ha de saber comprender, por ejemplo, que hay diversidad de necesidades en la edificación de la comunidad cristiana, al igual que hay diversidad de carismas y dones. Hay, además, diferentes modos de concebir y realizar las obras apostólicas, ya que pueden proponerse y emplearse nuevos métodos de trabajo en el campo

pastoral, con tal que se mantengan siempre en el ámbito de la comunión de fe y acción de la Iglesia.

La comprensión reciproca es la base de la ayuda mutua en los diversos campos. Repitámoslo con el Concilio: "Es de gran importancia que todos los sacerdotes, diocesanos o religiosos, se ayuden mutuamente, a fin de ser siempre cooperadores de la verdad"(*ib*.). La ayuda reciproca puede darse de muchas maneras: por ejemplo, estar dispuestos a socorrer a un hermano necesitado, aceptar programar el trabajo según un espíritu de cooperación pastoral, que resulta cada vez más necesario entre los varios organismos y grupos, y en el mismo ordenamiento global del apostolado. A este respecto, ha de tenerse presente que la misma *parroquia* —y a veces también la *diócesis*—, aun teniendo autonomía propia, no puede ser una isla, especialmente en nuestro tiempo, en el que abundan los medios de comunicación, la movilidad de la gente, la confluencia de muchas personas a algunos lugares, y la nueva asimilación general de tendencias, costumbres, modas y horarios. Las parroquias son órganos vivos del único Cuerpo de Cristo, la única Iglesia, en la que se acoge y se sirve tanto a los miembros de las comunidades locales, como a todos los que, por cualquier razón, afluyen a ella en un momento, que puede significar la actuación de la gracia de Dios en una conciencia y en una vida. Naturalmente, esto no debe transformarse en motivo de desorden o de irregularidades con respecto a las leyes canónicas, que también están al servicio de la pastoral.

4. Es de desear y se debe favorecer un especial esfuerzo de comprensión mutua y de ayuda recíproca, sobre todo en las relaciones entre los presbíteros de más edad y los más jóvenes: unos y otros son igualmente necesarios para la comunidad cristiana y apreciados por los obispos y el Papa. El Concilio recomienda a los de más edad que tengan comprensión y simpatía con respecto a las iniciativas de los jóvenes; y a los jóvenes, que respeten la experiencia de los mayores y confíen en ellos; a unos y a otros recomienda que se traten con afecto sincero, según el ejemplo que han dado tantos sacerdotes de ayer y de hoy (cf. *ib*.).

¡Cuántas cosas subirían desde el corazón hasta los labios acerca de estos puntos, en los que se manifiesta concretamente la comunión sacerdotal que une a los presbíteros! Contentémonos con mencionar las que nos sugiere el Concilio: "Llevados de espíritu fraterno, no olviden los presbíteros la hospitalidad (cf. *Hb* 13, 1.2), cultiven la beneficencia y comunión de bienes (cf. *Hb* 13, 16), solícitos señaladamente de los enfermos, afligidos, cargados en exceso de trabajos, solitarios, desterrados de su patria, así como de quienes son víctimas de la persecución (cf. *Mt* 5, 10)"(*ib*.).

Todo pastor, todo sacerdote, cuando repasa el camino de su vida, ve que está sembrado de experiencias de necesidad de comprensión, ayuda y cooperación de muchos hermanos, así como de otros fieles, que padecen las diversas formas de necesidad que acabamos de enumerar, y muchas otras. Tal vez se hubiera podido hacer mucho más por todos los pobres, a los que el Señor ama y confía a la caridad de la Iglesia; y también por los que —como nos recuerda el Concilio (*ib*.)— podían hallarse en momentos de crisis. Aunque seamos conscientes de haber seguido la voz del Señor y del Evangelio, todos los días debemos proponernos hacer cada vez más y actuar mejor en bien de todos.

5. El Concilio sugiere también algunas iniciativas comunitarias para promover la ayuda recíproca en los casos de necesidad, incluso de modo permanente y casi institucional, en favor de los hermanos.

Se refiere, ante todo, a reuniones fraternas periódicas para la recreación y el descanso, a fin de responder a la exigencia humana de recuperar las fuerzas físicas, psíquicas y espirituales, que el

Señor y *Maestro Jesús*, en su fina solicitud por la situación de los demás, ya tuvo presente cuando dirigió a los Apóstoles la invitación: "Venid también vosotros aparte, a un lugar solitario, para descansar un poco" (*Mc* 6, 31). Esta invitación vale igualmente para los presbíteros de todas las épocas, y mucho más para los de la nuestra, a causa del aumento de las ocupaciones y de su complejidad, también en el ministerio sacerdotal (cf. Presbyterorum ordinis, 8).

El Concilio alienta, además, las iniciativas que intentan hacer posible y facilitar de modo permanente la vida común de los presbíteros, incluso por medio de convivencias instituidas y ordenadas sabiamente o, por lo menos, de comedores comunes situados en lugares convenientes, a los que se tenga acceso con facilidad. Las razones de esas iniciativas, que no son sólo económicas y prácticas, sino también espirituales, y que están en sintonía con las instituciones de la comunidad primitiva de Jerusalén (cf. *Hch* 2, 46.47), son evidentes y apremiantes en la situación actual de muchos presbíteros y prelados, a los que hay que ofrecer atención y cuidado para aliviar sus dificultades y agobios (cf. Presbyterorum ordinis, 8).

"También han de estimarse grandemente y ser diligentemente promovidas aquellas asociaciones que, con estatutos reconocidos por la competente autoridad eclesiástica, fomenten la santidad de los sacerdotes en el ejercicio del ministerio por medio de una adecuada ordenación de la vida, convenientemente aprobada, y por la fraternal ayuda, y de este modo intentan prestar un servicio a todo el orden de los presbíteros"(*ib*.).

6. En el pasado, en muchos lugares, algunos sacerdotes santos hicieron esta última experiencia, que el Concilio recomienda difundir lo más posible. No han faltado nuevas instituciones, de las que el clero y el pueblo cristiano obtienen un gran beneficio. Su florecimiento y eficacia dependen directamente del cumplimiento de las condiciones fijadas por el Concilio: la finalidad de la santificación sacerdotal, la ayuda fraterna entre los presbíteros y la comunión con la autoridad eclesiástica, en el ámbito diocesano o de la Sede Apostólica, según los casos. Esta comunión exige que haya estatutos aprobados como regla de vida y trabajo, sin los cuales los asociados estarían condenados inevitablemente al desorden o las imposiciones arbitrarias de alguna personalidad más fuerte. Es un antiguo problema de toda forma asociativa, que se presenta también en el campo religioso y eclesiástico. La autoridad de la Iglesia cumple su misión de servicio a los presbíteros y a todos los fieles también mediante esta función de discernimiento de los valores auténticos, de protección de la libertad espiritual de las personas y de garantía de la validez de las asociaciones, así como de toda la vida de las comunidades.

También aquí se trata de poner en práctica el santo ideal de la *comunión sacerdotal*.

(71) Las relaciones de los presbíteros con los demás fieles *Miércoles 22 de septiembre de 1993*

(Lectura: capítulo 23 del evangelio de san Mateo, versículos 8-12)

1. La *comunidad sacerdotal,* de la que hemos hablado varias veces en las anteriores catequesis, no se encuentra aislada de la *comunidad eclesial;* al contrario, pertenece a su ser más íntimo, es su corazón, en una constante intercomunicación con los demás miembros del cuerpo de Cristo. Los presbíteros, en calidad de pastores, están al servicio de esta comunión vital, en virtud del orden sacramental y del mandato que la Iglesia les da.

En el concilio Vaticano II, la Iglesia trató de avivar en los presbíteros esa conciencia de pertenencia y participación, para que cada uno tenga presente que, aun siendo pastor, no deja de ser un cristiano que debe cumplir todas las exigencias de su bautismo y vivir como hermano de todos los demás bautizados, al servicio "de un solo y mismo cuerpo de Cristo, cuya edificación ha sido encomendada a todos" (Presbyterorum ordinis, 9). Es significativo que, sobre la base de la eclesiología del cuerpo de Cristo, el Concilio subraye el carácter fraterno de las relaciones del sacerdote con los demás fieles, como ya había afirmado el carácter fraterno de las relaciones del obispo con los presbíteros. En la comunidad cristiana las relaciones son esencialmente fraternas, como pidió Jesús en su mandato, recordado con tanta insistencia por el apóstol san Juan en su evangelio y en sus cartas (cf. *Jn* 13, 14; 15, 12.17; *1 Jn* 4, 11. 21). Jesús mismo dice a sus discípulos: "Vosotros sois todos hermanos" (*Mt* 23, 8).

2. De acuerdo con la enseñanza de Jesús, presidir la comunidad no significa dominarla, sino estar a su servicio. Al mismo nos dio ejemplo de pastor que apacienta y está al servicio de su grey, y proclamó que no vino a ser servido sino a servir (cf. *Mc* 10, 45; *Mt* 20, 28). A la luz de Jesús, buen pastor y único Señor y Maestro (cf. *Mt* 23, 8), el presbítero comprende que no puede buscar su propio honor o su propio interés, sino sólo lo que quiso Jesucristo, poniéndose al servicio de su reino en el mundo. Así pues, sabe —y el Concilio se lo recuerda— que debe actuar como servidor de todos, entregándose con sinceridad y generosidad, aceptando todos los sacrificios que exija ese servicio y recordando siempre que Jesucristo, único Señor y Maestro, que vino a servir, lo hizo hasta el punto de dar "su vida como rescate por muchos" (*Mt* 20, 28).

3. El problema de las relaciones de los presbíteros con los demás fieles en la comunidad cristiana adquiere un relieve especial con respecto al *laicado* que, como tal, ha cobrado gran importancia en nuestra época, por la nueva conciencia del papel esencial que desempeñan los fieles laicos en la Iglesia.

Ya conocemos cómo las mismas circunstancias históricas han favorecido el renacimiento cultural y organizativo del laicado, especialmente en el siglo XVIII y cómo, entre las dos guerras mundiales, se ha desarrollado en la Iglesia una teología del laicado que ha llevado a un decreto especial del Concilio, Apostolicam actuositatem, y, lo que es más importante, a la visión comunitaria de la Iglesia que aparece en la constitución dogmática Lumen gentium, y al lugar que en ella se reconoce al laicado.

Por lo que atañe a las relaciones de los presbíteros con los laicos, el Concilio los considera a la luz de la comunidad viva, activa y orgánica, que el sacerdote está llamado a formar y guiar.

Por eso, el Concilio recomienda a los presbíteros que reconozcan y promuevan sinceramente la

dignidad de los laicos: dignidad de personas humanas, elevadas por el bautismo a la condición de hijos de Dios y enriquecidas con sus dones de gracia. Para cada una de ellas el don divino comporta un papel específico en la misión eclesial de salvación, también en ámbitos como los de la familia, la sociedad civil, la profesión, la cultura, etc.. en los que los presbíteros de ordinario no pueden desempeñar los papeles específicos de los laicos (cf. Presbyterorum ordinis, 9). Tanto los laicos como los presbíteros, mediante un sentido más pleno de su pertenencia y participación eclesial, deben cobrar cada vez mayor conciencia de esta diferencia especifica.

4. Siempre de acuerdo con el Concilio, los presbíteros deben respetar la debida *libertad* de los laicos, en cuanto hijos de Dios animados por el Espíritu Santo. En este clima de respeto de la dignidad y de la libertad, se comprende la exhortación del Concilio a los presbíteros: "Oigan de buen grado a los laicos", teniendo en cuenta sus aspiraciones y sirviéndose de su experiencia y competencia en las actividades humanas, para reconocer "los signos de los tiempos". Los presbíteros —prosigue el Concilio— deben tratar de discernir, con la ayuda del Señor, los carismas de los laicos "tanto los humildes como los más altos" , "reconociéndolos con gozo y fomentándolos con diligencia" (*ib*.).

Es interesante e importante que el Concilio observe y exhorte: "Entre otros dones de Dios que se encuentran abundantemente en los fieles, son dignos de singular cuidado aquellos por los que no pocos son atraídos a una más alta vida espiritual"(*ib*.). Gracias a Dios, sabemos que son muchos —también en la Iglesia de hoy, y a menudo también fuera de sus organizaciones visibles— los fieles que se dedican o desean dedicarse a la oración, a la meditación y a la penitencia (al menos a la del arduo trabajo de cada día, realizado con esmero y paciencia, y a la de la difícil convivencia), con compromisos directos de apostolado militante, o sin ellos. A menudo sienten la necesidad de un sacerdote consejero, o incluso director espiritual, que los acoja, escuche y trate en clave de amistad cristiana, con humildad y caridad.

Se podría decir que la crisis moral y social de nuestro tiempo, con los problemas que plantea tanto a las personas como a las familias, hace sentir con más fuerza esta necesidad de ayuda sacerdotal en la vida espiritual. Hay que recomendar vivamente a los presbíteros un nuevo reconocimiento y una nueva entrega al ministerio del confesionario y de la dirección espiritual, también a causa de las nuevas exigencias de los laicos, que tienen más deseos de seguir el camino de la perfección cristiana que presenta el Evangelio.

5. El Concilio recomienda a los presbíteros que reconozcan, promuevan y fomenten la cooperación de los laicos en el apostolado y en el mismo ministerio pastoral en el ámbito de la comunidad cristiana, y no duda en pedir que "encomienden igualmente con confianza a los laicos organismos en servicio de la Iglesia, dejándoles libertad y campo de acción y hasta invitándolos oportunamente a que emprendan también obras por su cuenta" (*ib*.). Estamos en la lógica del respeto de la dignidad y de la libertad de los hijos de Dios, pero también del servicio evangélico: "servicio a la Iglesia", dice el Concilio. Conviene repetir que todo eso supone un vivo sentimiento de pertenencia a la comunidad y de participación activa en su vida; y, más profundamente aún, la fe y la confianza en la gracia que actúa en la comunidad y en sus miembros.

Como eje de la praxis pastoral en este campo, podrá servir lo que dice el Concilio: "Los presbíteros están puestos en medio de los laicos para llevarlos a todos a la unidad de la caridad" (*ib*.). Todo gira en torno a esta verdad central y, en particular, a la apertura y acogida a todos, el esfuerzo constante por mantener o restablecer la armonía, por favorecer la reconciliación, por promover la

comprensión mutua y por crear un clima de paz. Si, los presbíteros deben ser, siempre y por doquier, hombres de paz.

6. El Concilio encomienda a los presbíteros esta misión de paz comunitaria: paz en la caridad y en la verdad. "A ellos toca, consiguientemente, armonizar de tal manera las diversas mentalidades, que nadie se sienta extraño en la comunidad de los fieles. Ellos son de defensores del bien común, cuyo cuidado tienen en nombre del obispo, y, al mismo tiempo, asertores intrépidos de la verdad, a fin de que los fieles no sean llevados de acá para allá por todo viento de doctrina, como recomienda san Pablo (*Ef* 4, 14). A su solicitud especial se recomiendan los que se han apartado de la práctica de los sacramentos y aun tal vez de la fe misma, a los que no dejarán de acercarse como buenos pastores" (*ib*.).

Su solicitud, por consiguiente, ha de alcanzar a todos, tanto a los que están dentro del redil como a los que se encuentran fuera, según las exigencias de la dimensión misionera que hoy debe tener necesariamente la pastoral. En este horizonte pastoral todo presbítero debe plantear el problema de los contactos con los no creyentes, los no religiosos e incluso los que se declaran ateos. Hacia todos ha de sentirse impulsado por la caridad pastoral; a todos ha de tratar de abrir las puertas de la comunidad. El Concilio, a este respecto, recuerda a los presbíteros la atención hacia "los hermanos que no gozan de plena comunión eclesiástica con nosotros" . Es el horizonte ecuménico. Y, por último, concluye con la invitación a "tener por encomendados (a su solicitud pastoral) a todos aquellos que no reconocen a Cristo como salvador suyo" (*ib*.). Dar a conocer a Cristo, abrirle las puertas de las mentes y los corazones, cooperar a su adviento, siempre nuevo, al mundo, es la razón esencial del ministerio pastoral.

7. Se trata de una ardua consigna que Cristo da a los presbíteros mediante la Iglesia. Es comprensible que el Concilio pida a todos los fieles la colaboración que puedan prestar, como ayuda en el trabajo y en las dificultades, y ante todo como comprensión y amor. Los fieles son el otro término de la relación de caridad que debe vincular a los presbíteros con toda la comunidad. La Iglesia, que recomienda a sus sacerdotes el cuidado pastoral de los fieles, pide a éstos solidaridad hacia sus pastores: "En cuanto a los fieles mismos, dense cuenta de que están obligados a sus presbíteros, y ámenlos con filial cariño, como a sus pastores y padres; igualmente, participando de sus solicitudes, ayuden en lo posible, por la oración y de obra, a sus presbíteros" "(*ib*.). Eso mismo lo repite el Papa, dirigiendo a todos los fieles una exhortación apremiante en nombre de Jesús, nuestro único Señor y Maestro: ayudad a vuestros pastores por la oración y de obra, amadlos y sostenedlos en el ejercicio diario de su ministerio.

(72) Las vocaciones al sacerdocio *Miércoles 29 de septiembre de 1993*

(Lectura: capítulo 4 de la carta de san Pablo a los Efesios, versículos 7.11-13)

«Non vos me elegistis sed ego elegi vos». No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros (*Jn* 15, 16).

Con estas palabras quisiera comenzar esta catequesis, que se encuentra dentro de un gran ciclo de catequesis sobre la Iglesia. En este gran ciclo se coloca la catequesis sobre la vocación al sacerdocio. Las palabras que Jesús dijo a los Apóstoles son emblemáticas y no sólo se refieren a los Doce sino también a todas las generaciones de personas que Jesús ha llamado a lo largo de los siglos. Se refieren, en sentido personal, a algunos. Estamos hablando de la vocación sacerdotal, pero, al mismo tiempo, pensamos también en las vocaciones a la vida consagrada, tanto masculina como femenina.

Las vocaciones son una cuestión fundamental para la Iglesia, para la fe, para el porvenir de la fe en este mundo. Toda vocación es un don de Dios, según las palabras de Jesús: Yo *os he elegido.* Se trata de una elección de Jesús, que afecta siempre a una persona; y esta persona vive en un ambiente determinado: familia, sociedad, civilización, Iglesia.

La vocación es un don, pero también es la respuesta a ese don. Esa respuesta de cada uno de nosotros, de los que hemos sido llamados por Dios, predestinados depende de muchas circunstancias; depende de la madurez interior de la persona; depende de su colaboración con la gracia de Dios.

Saber colaborar, saber escuchar, saber seguir. Conocemos muy bien lo que dijo Jesús en el evangelio a un joven: «Sígueme». Saber seguir. Cuando se sigue, la vocación es madura, la vocación se realiza, se actualiza. Y eso contribuye al bien de la persona y de la comunidad.

La comunidad, por su parte, también debe saber responder a estas vocaciones que nacen en sus diversos ambientes. Nacen en la familia, que debe saber colaborar con la vocación. Nacen en la parroquia, que también debe saber colaborar con la vocación. Son los ambientes de la vida humana, de la existencia: ambientes existenciales.

La vocación, la respuesta a la vocación depende en un grado muy elevado del testimonio de toda la comunidad, de la familia, de la parroquia. Las personas colaboran al crecimiento de las vocaciones. Sobre todo los sacerdotes atraen con su ejemplo a los jóvenes y facilitan la respuesta a esa invitación de Jesús: «Sígueme». Los que han recibido la vocación deben saber dar ejemplo de cómo se debe seguir.

En la parroquia se ve cada vez más claro que al crecimiento de las vocaciones, a la labor vocacional, contribuyen de manera especial los movimientos y las asociaciones. Uno de los movimientos, o más bien de las asociaciones, que es típico de la parroquia, es el de los acólitos, de los que ayudan en las ceremonias.

Eso sirve mucho a las futuras vocaciones. Así ha sucedido en el pasado. Muchos sacerdotes fueron antes acólitos. También hoy ayuda, pero es preciso buscar diversos caminos, podríamos decir, diversas metodologías: cómo colaborar con la llamada divina, con la elección divina; cómo cumplir,

cómo contribuir a que se cumplan las palabras de Jesús: «La mies es mucha, y los obreros, pocos» (*Lc* 10, 2).

Se trata de una gran verdad: la mies es siempre mucha; y los obreros son siempre pocos, de manera especial en algunos países.

Pero Jesús dice: rogad por esto al Dueño de la mies. A todos, sin excepción, nos corresponde especialmente el dolor de la oración por las vocaciones.

Si nos sentimos involucrados en la obra redentora de Cristo y de la Iglesia, debemos orar por las vocaciones. La mies es mucha.

¡Alabado sea Jesucristo!

(73) El diaconado, en la comunión ministerial y jerárquica de la Iglesia *Miércoles 6 de octubre de 1993*

(Lectura: capítulo 22 del evangelio de san Lucas, versículos 24-27)

1. Además de los presbíteros, hay en la Iglesia otra clase de ministros con oficios y carismas específicos, como recuerda el concilio de Trento cuando trata del sacramento del orden: "En la Iglesia católica existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos presbíteros y ministros" (*DS*, 1776). Ya en los libros del Nuevo Testamento se atestigua la presencia de ministros, los *diaconi*, que van constituyendo poco a poco una clase distinta de los *presbiteri* y de los *episcopi.* Basta recordar aquí que Pablo dirige su saludo a los *episcopi* y a los *diaconi* de Filipos (cf. *Flp* 1,1). La primera carta a Timoteo enumera las cualidades que deben poseer los *diáconos*, y recomienda probarlos antes de encomendarles sus funciones: deben tener una conducta digna y honrada, ser fieles en el matrimonio, educar bien a sus hijos, dirigir bien su casa y guardar "el misterio de la fe con una conciencia pura" (cf. *1 Tm* 3, 8-13).

En los Hechos de los Apóstoles (6, 1-6) se habla de siete *ministros* para el servicio de las mesas. Aunque de este texto no se deduce claramente que se tratara de una ordenación sacramental de los *diáconos,* una larga tradición ha interpretado ese episodio como el primer testimonio de la institución del diaconado. A finales del siglo I o a comienzos del II, el lugar del diácono ya está bien establecido, por lo menos en algunas Iglesias, como un grado de la jerarquía ministerial.

2. Es importante, especialmente, el testimonio de san Ignacio de Antioquía, para quien la comunidad cristiana vive bajo la autoridad de un *obispo,* rodeado de *presbíteros y diáconos:* "Hay una sola Eucaristía, una sola carne del Señor, un solo cáliz, un solo altar, como hay también un solo obispo con el colegio de los presbíteros y los diáconos, compañeros de servicio" (*Ad Philad*., 4, 1). En las cartas de Ignacio se cita siempre a los diáconos como grado inferior en la jerarquía ministerial: se elogia al diácono por el hecho "de estar sometido al obispo como a la gracia de Dios, y al presbítero como a la ley de Jesucristo" (*Ad Magnes*., 2).

Sin embargo, Ignacio subraya la grandeza del ministerio del diácono, porque es "el ministerio de Jesucristo, que estaba junto al Padre antes de los siglos y se ha revelado al fin de los tiempos" (*Ad Magnes*., 6, 1). Como "ministros de los misterios de Jesucristo", es necesario que los diáconos "en cualquier caso, sean del agrado de todos" (*Ad Trall*., 2, 3). Cuando Ignacio recomienda a los cristianos la obediencia al obispo y a los sacerdotes, agrega: "Respetad a los diáconos como un mandamiento de Dios" (*Ad Smyrn*., 8, 1).

Hallamos otros testimonios en san Policarpo de Esmirna *(Ad Phil*., 5, 2), san Justino (*Apol*., I, 65, 5; 67, 5), Tertuliano (*De Bapt.,* 17, 1), san Cipriano (*Epist.* 15 y 16) y también en san Agustín (*De cat. rud*., I, c. 1, 1).

3. Durante los primeros siglos el diácono desempeñaba funciones litúrgicas. En la celebración eucarística leía o cantaba la epístola y el evangelio; entregaba al celebrante la ofrenda de los fieles; distribuía la comunión y la llevaba a los ausentes; velaba por el orden de las ceremonias y, al final, despedía a la asamblea. Además preparaba a los catecúmenos para el bautismo y los instruía, y asistía al sacerdote en la administración de este sacramento. En ciertas circunstancias, él mismo bautizaba y predicaba. Participaba, asimismo, en la administración de los bienes eclesiásticos; se ocupaba del servicio a los pobres, a las viudas y a los huérfanos, y de la asistencia a los prisioneros.

En los testimonios de la Tradición puede apreciarse la distinción entre las funciones del diácono y las del sacerdote. Por ejemplo, san Hipólito (siglo II-III) afirma que el diácono recibe la ordenación "no para el sacerdocio, sino para el servicio al obispo, para hacer lo que él ordene" (*SCh,* 11, p. 39. Cf. *Constitutiones Aegypt.,* III, 2*:* ed. Funk, *Didascalia*, p. 103); *Statuta Ecclesiae Ant*., 37-41: Mansi 3, 954). De hecho, según el pensamiento y la práctica de la Iglesia, el diaconado pertenece al sacramento del orden, pero no forma parte del sacerdocio y no implica funciones propiamente sacerdotales.

4. En Occidente, como es sabido, con el pasar del tiempo el presbiterado fue cobrando una importancia casi exclusiva con respecto al diaconado, que de hecho se redujo a un grado en el camino al sacerdocio. Éste no es el lugar para repasar su camino histórico y explicar las razones de esos cambios. Pero, basándose en la antigua doctrina, hay que subrayar que en nuestro siglo, en el ámbito teológico y pastoral, se ha tomado cada vez mayor conciencia de la importancia del diaconado para la Iglesia y, por tanto, de la conveniencia de restablecerlo como orden y estado de vida permanente. También el Papa Pío XII se refirió a ello en la alocución que dirigió al segundo congreso mundial del apostolado de los laicos (5 de octubre de 1957): a pesar de haber afirmado que la idea de volver a introducir el diaconado como función distinta del sacerdocio no estaba aún madura en ese momento, dijo que podía llegar a madurar y que, en todo caso, el diaconado se colocaría en el marco del ministerio Jerárquico fijado por la tradición más antigua (cf. *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santita Pio XII,* vol. XIX, p. 458).

La maduración tuvo lugar con el concilio ecuménico Vaticano II, que analizó las propuestas de los años anteriores y decidió su restablecimiento (cf. Lumen gentium*,* 29).

El Papa Pablo VI lo realizó, regulando canónica y litúrgicamente todo lo concerniente a ese orden (cf. *Sacram diaconatus ordinem*: 18 de junio de 1967; *Pontificalis Romani recognitio:* 17 de junio de 1968; *Ad pascendum:* 15 de agosto de 1972).

5. En dos razones se fundaban principalmente las propuestas de los teólogos y las decisiones conciliares y papales. Ante todo, la conveniencia de que ciertos servicios de caridad, llevados a cabo de manera permanente por laicos conscientes de dedicarse a la misión evangélica de la Iglesia, se concretaran en una forma reconocida en virtud de una consagración oficial. En segundo lugar, la necesidad de suplir la escasez de presbíteros, además de aliviarlos de muchas tareas que no estaban relacionadas directamente con su ministerio pastoral. También había quien veía en el diaconado permanente una especie de puente entre pastores y fieles.

Es evidente que, a través de esas motivaciones ligadas a las circunstancias históricas y a las perspectivas pastorales, actuaba misteriosamente el Espíritu Santo, protagonista de la vida de la Iglesia, llevando a una nueva realización del cuadro completo de la jerarquía, compuesta tradicionalmente por obispos, sacerdotes y diáconos. De esta manera se promovía una revitalización de las comunidades cristianas, que se asemejaban más a las que habían salido de las manos de los Apóstoles y que habían florecido durante los primeros siglos, siempre bajo el impulso del Paráclito, como testimonien los Hechos.

6. A la hora de decidir el restablecimiento del diaconado permanente influyó notablemente la necesidad de una presencia mayor y más directa de ministros de la Iglesia en los diversos ambientes: familia, trabajo, escuela, etc., además de en las estructuras pastorales constituidas.

Esto explica, entre otras cosas, por qué el Concilio, sin renunciar totalmente al ideal del celibato también para los diáconos, admitió que ese orden sagrado pudiera conferirse a "varones de edad madura, incluso casados". Era una línea prudente y realista, elegida por motivos que puede intuir con facilidad cualquier persona que tenga experiencia de la condición de las diferentes edades y de la situación concreta de las diversas personas según el grado de madurez alcanzado. Por esta misma razón, a fin de aplicar las disposiciones del Concilio, se estableció que para conferir el diaconado a hombres casados debían cumplirse ciertas condiciones: edad no inferior a 35 años, consentimiento de la esposa, buena conducta, buena reputación y adecuada preparación doctrinal y pastoral adquirida en institutos o bajo la dirección de sacerdotes elegidos especialmente para este fin (cf. Pablo VI, *Sacrum diaconatus ordinem,* 11-15: *Ench. Vat.,* II, 1381-1385).

7. Hay que notar sin embargo, que el Concilio ha conservado el ideal de un diaconado accesible a los jóvenes que quieran entregarse totalmente al Señor, incluso mediante el compromiso del celibato. Se trata de un camino de perfección evangélica, que pueden comprender, elegir y amar hombres generosos y deseosos de servir al reino de Dios en el mundo sin llegar al sacerdocio, al que no se sienten llamados, pero a través de una consagración que garantice e institucionalice su peculiar servicio a la Iglesia mediante el otorgamiento de la gracia sacramental. Hoy hay muchos de estos jóvenes. Para ellos se han dado algunas disposiciones, como las que exigen para la ordenación al diaconado una edad no inferior a 25 años y un período de formación, que dure al menos tres años, en un instituto especial, "donde se les ponga a prueba, se les eduque para vivir una vida verdaderamente evangélica y se les prepare para desempeñar con provecho sus funciones específicas" (cf. ib., 59: *Ench. Vat*., II, 1375-1379). Esas disposiciones reflejan la importancia que la Iglesia atribuye al diaconado, así como su deseo de que esta ordenación se realice después de haberlo sopesado todo y sobre bases seguras. Pero se trata, además, de manifestaciones del ideal antiguo y siempre nuevo de consagración de sí mismos al reino de Dios que la Iglesia toma del Evangelio y eleva como un estandarte, especialmente ante los jóvenes, también en nuestra época.

(74) Funciones del diácono en el misterio pastoral *Miércoles 13 de octubre de 1993*

(Lectura: primera carta del Apóstol san Pablo a Timoteo, capítulo 3, versículos 8-10 y 12-13)

1. El concilio Vaticano II especifica el puesto que, siguiendo la tradición más antigua, ocupan los diáconos en la jerarquía ministerial de la Iglesia: «En el grado inferior de la Jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos "no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio". Así confortados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la Palabra y de la caridad» (Lumen gentium, 29). La fórmula «no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio» está tomada de un texto de la *Traditio apostólica* de Hipólito, pero el Concilio la coloca en un horizonte más amplio. En ese texto antiguo, el *ministerio* se explica como *servicio al obispo;* el Concilio pone el énfasis en el servicio al pueblo de Dios. En efecto, este significado fundamental del servicio diaconal había sido ya afirmado mucho antes por san Ignacio de Antioquía, que llamaba a los diáconos *ministros de la Iglesia de Dios,* advirtiendo que por ese motivo estaban obligados a ser del agrado de todos (cf. *Ad Tral.,* 2, 3). A lo largo de los siglos, el diácono no sólo fue considerado auxiliar del obispo, sino también una persona que estaba asimismo al servicio de la comunidad cristiana.

2. Para ser admitidos al desempeño de sus funciones, los diáconos, antes de la ordenación, reciben los ministerios de *lector y acólito.* El hecho de conferirles esos dos ministerios manifiesta una doble orientación esencial en las funciones diaconales, como explica la carta apostólica *Ad pascendum* de Pablo VI (1972): «En concreto, conviene que los ministerios de lector y de acólito sean confiados a aquellos que, como candidatos al orden del diaconado o del presbiterado, desean consagrarse de manera especial a Dios y a la Iglesia. En efecto, la Iglesia precisamente porque nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo, considera muy oportuno que los candidatos a las órdenes sagradas, tanto con el estudio como con el ejercicio gradual del ministerio de la Palabra y del altar, conozcan y mediten, a través de un intimo y constante contacto, este doble aspecto de la función sacerdotal» (*L'Osservatore Romano,* edición en lengua española, 17 de septiembre de 1972, p. 11). Esta orientación no sólo vale para la función sacerdotal, sino también para la diaconal.

3. Es preciso recordar que, antes del concilio Vaticano II, el lectorado y el acolitado se consideraban órdenes menores. Ya en el año 252, el Papa Cornelio, en una carta a un obispo, indicaba siete grados en la Iglesia de Roma (cf. Eusebio, *Hist. Eccl*., VI, 43: *PG* 20, 622): sacerdotes, diáconos, subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores y ostiarios. En la tradición de la Iglesia latina se admitían tres órdenes mayores: sacerdocio, diaconado y subdiaconado; y cuatro órdenes menores: acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado. Era un ordenamiento de la estructura eclesiástica debido a las necesidades de las comunidades cristianas en los siglos y establecido por la autoridad de la Iglesia.

Con el restablecimiento del diaconado permanente, esta estructura cambió y, por lo que atañe al ámbito sacramental, se volvió a las tres órdenes de institución divina: diaconado, presbiterado y episcopado. En efecto Pablo VI, en su carta apostólica sobre los ministerios en la Iglesia latina (1972), además de la *tonsura,* que marcaba el ingreso en el estado clerical, suprimió el subdiaconado, cuyas funciones se confiaron al lector y al acólito. Mantuvo el *lectorado y* el *acolitado,* pero ya no considerados *órdenes,* sino *ministerios, y* conferidos no por *ordenación* sino por *institución.* Los candidatos al diaconado y al presbiterado deben recibir estos ministerios, pero también son accesibles a los laicos que quieran asumir en la Iglesia los compromisos que les

corresponden: el *lectorado,* como oficio de leer la palabra de Dios en la asamblea litúrgica, excepto el evangelio, y de asumir algunas funciones, como dirigir el canto o instruir a los fieles; y el *acolitado,* instituido para ayudar al diácono y prestar su servicio al sacerdote (cf. *Ministeria quaedam*, V, VI: *L'Osservatore Romano,* edición en lengua española, 17 de septiembre de 1972, p. 9).

4. El concilio Vaticano II enumera las funciones litúrgicas y pastorales del diácono: «administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la Eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los *sacramentales,* presidir el rito de los funerales y sepultura» *(*Lumen gentium, 29).

El Papa Pablo VI, en la *Sacrum diaconatus ordinem* (n. 22, 10: cf. *L'Osservatore Romano,* edición en lengua española, 4 de julio de 1967, p. 6), dispuso también que el diácono puede «guiar legítimamente, en nombre del párroco o del obispo, las comunidades cristianas lejanas». Es una función misionera que han de desempeñar en los territorios, en los ambientes, en los estratos sociales, en los grupos, donde falte el presbítero o no se le pueda encontrar fácilmente. De manera especial en los lugares donde ningún sacerdote pueda celebrar la eucaristía, el diácono reúne y dirige la comunidad en una celebración de la Palabra, en la que se distribuyen las sagradas especies, debidamente conservadas. Es una función de suplencia, que el diácono desempeña por mandato eclesial cuando se trata de salir al paso de la escasez de sacerdotes. Pero esta suplencia, que no puede nunca convertirse en una completa sustitución, recuerda a las comunidades privadas de sacerdote la urgencia de orar por las vocaciones sacerdotales y de esforzarse por favorecerlas como un bien común para la Iglesia y para sí mismas. También el diácono debe promover esta oración.

5. También según el Concilio, las funciones atribuidas al diácono no pueden menguar el papel de los laicos llamados y dispuestos a colaborar con la jerarquía en el apostolado. Más aún, entre las tareas del diácono está la de *promover y sostener las actividades apostólicas de los laicos.* En cuanto presente e insertado más que el sacerdote en los ambientes y en las estructuras seculares, se debe sentir impulsado a favorecer el acercamiento entre el ministerio ordenado y las actividades de los laicos, en el servicio común al reino de Dios.

Otra función de los diáconos es la de la caridad, que implica también un oportuno servicio en la administración de los bienes y en las obras de caridad de la Iglesia. Los diáconos, en este campo, tienen la función de «llevar a cabo con diligencia, en nombre de la jerarquía, obras de caridad y de administración, así como de ayuda social» (Pablo VI, *Sacrum dinconatus ordinem*, 22, 10: *L'Osservatore Romano,* edición en lengua española, 4 de julio de 1967, p. 6).

A este respecto, el Concilio les dirige una recomendación que deriva de la más antigua tradición de las comunidades cristianas: Dedicados a los oficios de la caridad y de la administración, recuerden los diáconos el aviso del bienaventurado Policarpo: "Misericordiosos, diligentes, procediendo conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos" (Lumen gentium, 29; cf. *Ad Phil.,* 5, 2, ed. Funk, I, p. 300).
6. Siempre según el Concilio, el diaconado resulta especialmente útil en las Iglesias jóvenes.

Por ello, el decreto Ad gentes establece: «Restáurese el orden del diaconado como estado permanente de vida, según la norma de la constitución sobre la Iglesia, donde lo crean oportuno las Conferencias episcopales. Pues es justo que aquellos hombres que desempeñan un ministerio

verdaderamente diaconal, o que como catequistas predican la palabra divina, o que dirigen, en nombre del párroco o del obispo, comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad en obras sociales o caritativas, sean fortificados por la imposición de las manos transmitida desde los Apóstoles y unidos más estrechamente al servicio del altar para que cumplan con mayor eficacia su ministerio por la gracia sacramental del diaconado» (Ad gentes, 16).

Es sabido que, donde la acción misionera ha hecho surgir nuevas comunidades cristianas, los catequistas desempeñan a menudo un papel esencial. En muchos lugares son ellos quienes animan a la comunidad, la instruyen y la hacen orar. La orden del diaconado puede confirmarlos en la misión que ejercitan, mediante una consagración más oficial y un mandato más expresamente conferido por la autoridad de la Iglesia con la concesión de un sacramento, en el que, además de la participación en la fuente de todo apostolado, que es la gracia de Cristo Redentor, derramada en la Iglesia por el Espíritu Santo, se recibe un carácter indeleble que configura de modo especial al cristiano con Cristo, "que se hizo "diácono", es decir, el servidor de todos" (Catecismo de la Iglesia católica, n. 1.570).

(75) Líneas fundamentales de la espiritualidad diaconal *Miércoles 20 de octubre de 1993*

(Lectura: capítulo 10 del evangelio según san Marcos, versículos 42-45)

1. Entre los temas de la catequesis sobre el diaconado, es especialmente importante y atractivo el que atañe al *espíritu del diaconado*, que afecta e implica a todos los que reciben este sacramento para ejercer sus funciones según una dimensión evangélica. Éste es el camino que lleva a la perfección cristiana a sus ministros y les permite prestar un servicio (*diaconía*) realmente eficaz en la Iglesia, «para edificación del cuerpo de Cristo» (*Ef* 4, 12).

De aquí brota la *espiritualidad diaconal*, que tiene su fuente en la que el concilio Vaticano II llama «gracia sacramental del diaconado» (Ad gentes, 16). Además de ser una ayuda preciosa en el cumplimiento de las diversas funciones, esa gracia influye profundamente en el espíritu del diácono, comprometiéndolo a la entrega de toda su persona al servicio del reino de Dios en la Iglesia. Como indica el mismo término *diaconado*, lo que distingue el sentimiento más intimo y la voluntad de quien recibe el sacramento es el *espíritu de servicio*. Con el diaconado se tiende a realizar lo que Jesús declaró con respecto a su misión: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (*Mc* 10, 45; *Mt* 20, 28).

Sin duda, Jesús dirigía esas palabras a los Doce, a quienes destinaba al sacerdocio, para darles a entender que, aunque estuvieran revestidos de la autoridad que les confería, debían comportarse, a imitación suya, *como servidores*. La recomendación vale, pues, para todos los ministros de Cristo; pero se aplica de manera especial a los diáconos, para quienes, en su ordenación, se pone énfasis expresamente en este servicio. Los diáconos, que no gozan de la autoridad pastoral de los sacerdotes, están destinados específicamente a manifestar, durante el cumplimiento de todas sus funciones, la intención de servir. Si su ministerio es coherente con este servicio, ponen más claramente de manifiesto ese rasgo distintivo del rostro de Cristo: el servicio. No sólo son *servidores de Dios*, sino también de sus hermanos.

2. Es una enseñanza de vida espiritual de origen evangélico, transmitida ya en la primera tradición cristiana, como lo atestigua aquel antiguo texto que lleva el nombre de *Didascalía de los Apóstoles* (siglo III). En él se exhorta a los diáconos a inspirarse en el episodio evangélico del lavatorio de los pies: «Si el Señor hizo eso —dice el texto—, vosotros, los diáconos, no dudéis en hacerlo con los enfermos y los débiles, porque sois obreros de la verdad, revestidos del ejemplo de Cristo» (XVI, 36: ed. Connolly, 1904, p. 151). El diaconado compromete al seguimiento de Jesús, en esta actitud de humilde servicio que no se manifiesta sólo en las obras de caridad, sino que afecta y modela toda la manera de pensar y de actuar.

En esta perspectiva se comprende la condición que exige el documento *Sacrum diaconatus ordinem* para la admisión de jóvenes a la formación diaconal: «Serán admitidos al tirocinio (aprendizaje, noviciado) diaconal solamente aquellos jóvenes que hayan manifestado una propensión natural del espíritu al servicio y a la sagrada jerarquía y a la comunidad cristiana» (n. 8; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de julio de 1967, p. 6). La *propensión natural* no debe entenderse en el sentido de una simple espontaneidad de las disposiciones naturales, aunque también ésta sea un presupuesto que conviene tener en cuenta.

Se trata de una propensión de la naturaleza animada por la gracia, con un espíritu de servicio que conforma el comportamiento humano al de Cristo. El sacramento del diaconado desarrolla esta

propensión: hace que el sujeto participe más íntimamente del espíritu de servicio de Cristo, penetra su voluntad con una gracia especial, logrando que, en todo su comportamiento, esté animado por una *propensión nueva* al servicio de sus hermanos.

Se trata de un servicio que hay que prestar ante todo en forma de ayuda al obispo y al presbítero, tanto en el culto litúrgico como en el apostolado. Casi no es necesario observar aquí que quien estuviera dominado por una mentalidad de contestación o de oposición a la autoridad, no podría cumplir adecuadamente las funciones diaconales. El diaconado sólo puede conferirse a quienes creen en el valor de la misión pastoral del obispo y del presbítero, y en la asistencia del Espíritu Santo que los guía en su actividad y en sus decisiones. En particular, es preciso repetir que el diácono debe «profesar al obispo reverencia y obediencia» (*ib*., n. 30).

Pero el servicio del diácono se dirige, también, a la propia comunidad cristiana y a toda la Iglesia, hacia la que no puede menos de alimentar una profunda adhesión, por su misión y su institución divina.

3. El concilio Vaticano II habla también de los *deberes* y las *obligaciones* que los diáconos asumen en virtud de su participación en la misión y en la gracia del supremo sacerdocio: "sirviendo a los misterios de Cristo y de la Iglesia, deben conservarse inmunes de todo vicio, agradar a Dios y hacer acopio de todo bien ante los hombres (cf. *1 Tm* 3, 8-10 y 12-13)" (*Lumen gentium*, 41). Así pues, han de dar testimonio, no sólo con su servicio y su apostolado, sino también con toda su vida.

El Papa Pablo VI, en el citado documento *Sacrum diaconatus ordinem*, atrae la atención hacia esta responsabilidad y hacia las obligaciones que implica: «Los diáconos, como todos aquellos que están dedicados a los misterios de Cristo y de la Iglesia, deben abstenerse de toda mala costumbre y procurar ser siempre agradables a Dios, *prontos a toda obra buena* para la salvación de los hombres. Por el hecho, pues, de haber recibido el orden, deben superar en gran medida a todos los otros en la práctica de la vida litúrgica, en el amor a la oración, en el servicio divino, y en el ejercicio de la obediencia, de la caridad y de la castidad» (n. 25; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de julio de 1967, p. 6).

En particular, por lo que se refiere a la castidad, los jóvenes que son ordenados diáconos se comprometen a conservar el celibato y a llevar una vida de más íntima unión con Cristo. En este campo, incluso los de mayor edad, «recibida la ordenación, [...] están inhabilitados para contraer matrimonio, en virtud de la disciplina eclesiástica tradicional» (*ib*. n. 16).

4. Para cumplir esas obligaciones y, aún más profundamente, para responder a las exigencias del espíritu del diaconado con la ayuda de la gracia sacramental, se requiere una práctica de los ejercicios de vida espiritual, que la carta apostólica de Pablo VI enuncia así:

a) Dedíquense asiduamente a la lectura y a la íntima meditación de la palabra de Dios

b) participen a menudo en la misa, si fuese posible incluso diariamente; restauren sus fuerzas espirituales con el sacramento de la santísima Eucaristía y visítenlo con devoción

c) purifiquen frecuentemente su alma con el sacramento de la penitencia y, con el fin de recibirlo más dignamente, examinen cada día su conciencia

d) con intensos ejercicios de piedad filial veneren y amen a la Virgen María, Madre de Dios (cf. *ib.,* n. 26).

Añade, además, el Papa Pablo VI: «Es cosa sumamente conveniente que los diáconos constituidos establemente en su orden, reciten cada día una parte al menos del Oficio divino, según lo que establezca la Conferencia episcopal» (*ib*., n. 27).

A las Conferencias episcopales compete establecer normas más particulares para la vida de los diáconos, según las condiciones de los lugares y los tiempos.

Por último, quien recibe el diaconado tiene obligación de buscar una formación doctrinal permanente, que perfeccione y actualice cada vez más la que se requiere para la ordenación: «Los diáconos no deben interrumpir sus estudios, particularmente los sagrados; deben leer asiduamente los libros de la sagrada Escritura, y dedicarse al estudio de las disciplinas eclesiásticas, de modo que puedan exponer rectamente a los demás la doctrina y capacitarse cada vez más para instruir y fortalecer el espíritu de los fieles. A tal fin, se debe invitar a los diáconos a tomar parte en las reuniones periódicas en que se estudian y se tratan los problemas relativos a su vida y al sagrado ministerio» (*ib*., n. 29).

5. La catequesis sobre el diaconado, que quise desarrollar para trazar el marco completo de la jerarquía eclesiástica, pone, pues, de relieve lo que en esta orden, como en las del presbiterado y del episcopado, es de suma importancia: una especifica participación espiritual en el sacerdocio de Cristo y el compromiso de llevar una vida conforme a la suya, bajo la acción del Espíritu Santo. No puedo concluir sin recordar que también los diáconos, comprometidos al igual que los presbíteros y los obispos en el camino del servicio a ejemplo de Cristo, están asociados más especialmente al Sacrificio redentor, según la máxima formulada por Jesús al hablar a los Doce del Hijo del hombre, que vino "a servir y a dar su vida *como rescate por muchos*" (*Mc* 10, 45). Los diáconos están, pues, llamados a participar en el misterio de la cruz, a compartir el sufrimiento de la Iglesia, y a sufrir por la hostilidad que existe contra ella, en unión con Cristo redentor. Este aspecto doloroso del servicio diaconal es lo que lo hace más fecundo.

4. LOS LAICOS

(76) La identidad eclesial de los laicos *Miércoles 27 de octubre de 1993*

(Lectura: carta a los Efesios, capítulo 4, versículos 15-16)

1. A lo largo de las catequesis eclesiológicas después de haber reflexionado sobre la Iglesia como pueblo de Dios, como comunidad sacerdotal y sacramental, nos hemos detenido en varios oficios y ministerios. Así, hemos pasado de los Apóstoles, elegidos y mandados por Cristo, a los obispos, sus sucesores, a los presbíteros, colaboradores de los obispos, y a los diáconos. Es lógico que nos ocupemos ahora de la condición y del papel de los *laicos*, que constituyen la gran mayoría del *populus Dei.* Trataremos este tema siguiendo la línea del concilio Vaticano II, pero también recogiendo las directrices y las orientaciones de la exhortación apostólica Christifideles laici, publicada el 30 de diciembre de 1988, como fruto del Sínodo de los obispos de 1987.

2. Es bien conocido que la palabra *laico* proviene del término griego *laikós*, que a su vez deriva de *laos*: pueblo. *Laico*, por consiguiente, significa *uno del pueblo*. Bajo este aspecto es una palabra hermosa. Por desgracia, tras una larga evolución histórica, en el lenguaje profano, sobre todo político, *laico* ha llegado a significar oposición a la religión y, en particular, a la Iglesia, de suerte que expresa una actitud de separación rechazo o, al menos, indiferencia declarada. Esa evolución constituye, ciertamente, un hecho lamentable.

En el lenguaje cristiano, por el contrario, la palabra laico se aplica a quien pertenece al pueblo de Dios y, de manera especial a quien, por no tener funciones y ministerios vinculados al sacramento del orden, no forma parte del *clero*, según la distinción tradicionalmente establecida entre *clérigos y laicos* (cf. Código de derecho canónico, can. 207, § 1). Los *clérigos* son los ministros sagrados, o sea: el Papa, los obispos, los presbíteros y los diáconos; *laicos* son, por tanto, los demás *christifideles* que, junto con los pastores y ministros, constituyen el pueblo de Dios.

Al hacer esta distinción, el Código de derecho canónico añade que tanto entre los clérigos como entre los laicos hay fieles consagrados a Dios de modo especial por la profesión, reconocida canónicamente, de los consejos evangélicos (can. 207, §2). Según la distinción que acabamos de recordar, cierto número de *religiosos o consagrados,* que emiten los votos pero no reciben las órdenes sagradas, bajo este aspecto deben ser considerados como laicos. Con todo, por su estado de consagración, ocupan un lugar especial en la Iglesia, de modo que se distinguen de los demás laicos. Por su parte, el Concilio prefirió tratar de ellos aparte, y consideró como laicos a quienes no eran ni clérigos ni religiosos (cf. Lumen gentium, 31).

Esta ulterior distinción, que no encierra complicaciones o confusiones, es útil para simplificar y facilitar el razonamiento sobre los diversos grupos y clases que existen dentro del organismo de la Iglesia.

Aquí adoptaremos esa triple distinción, y hablaremos de los laicos como de miembros del pueblo de Dios que no pertenecen al clero ni están consagrados en el estado religioso o en la profesión de los consejos evangélicos (cf. Christifideles laici 9, y Catecismo de la Iglesia católica, n. 897, que recogen la concepción del Concilio). Después de haber hablado del estado y de la misión de esta gran mayoría de miembros del pueblo de Dios, podremos hablar sucesivamente del estado y de la misión de los *christifideles religiosos* o *consagrados*.

3. Aún advirtiendo que los laicos no son toda la Iglesia, el Concilio quiere reconocer plenamente su dignidad: si, bajo el aspecto ministerial y jerárquico, las órdenes sagradas colocan a los fieles que las reciben en una condición de particular autoridad en función de la misión que se les asigna, los laicos tienen en plenitud la cualidad de miembros de la Iglesia, lo mismo que los ministros sagrados o los religiosos. En efecto, según el Concilio, *han sido incorporados a Cristo por el bautismo* y han recibido el sello indeleble de su pertenencia a Cristo en virtud del carácter bautismal. Forman parte del Cuerpo místico de Cristo.

Por otro lado, la consagración inicial, realizada por el bautismo, los compromete en la misión de todo el pueblo de Dios: *a su modo son partícipes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo*. Por tanto, lo que hemos dicho en las catequesis sobre la Iglesia como comunidad sacerdotal y comunidad profética se puede aplicar también a los laicos que, junto con los miembros de la Iglesia a los que se han confiado funciones y ministerios jerárquicos, están llamados a desarrollar sus potencialidades bautismales en comunión con Cristo, única cabeza del Cuerpo místico.

4. El reconocimiento de los laicos como miembros de la Iglesia con pleno derecho, excluye la identificación de ésta con la sola Jerarquía. Pecaría de reduccionismo; más aún, sería un error antievangélico y antiteológico concebir la Iglesia exclusivamente como un cuerpo jerárquico: ¡una Iglesia sin pueblo! Ciertamente, según el Evangelio y la tradición cristiana, la Iglesia es una comunidad en la que existe una Jerarquía, pero precisamente porque existe un pueblo de *laicos* al que debe servir y guiar por los caminos del Señor. Es de desear que tanto los clérigos como los laicos, en vez de contemplar la Iglesia desde fuera, como si fuera una organización que se les impone, sin ser su *cuerpo*, su *alma*, tomen cada vez más conciencia de esa verdad.

Clérigos y laicos, Jerarquía y fieles *no ordenados* forman un solo pueblo de Dios una sola Iglesia, una sola comunión de seguidores de Cristo, de suerte que la Iglesia es de todos y de cada uno, y todos somos responsables de su vida y de su desarrollo. Más aún, se han hecho famosas las palabras del Papa Pío XII, que en un discurso del año 1946 dirigido a los *nuevos cardenales*, afirmaba: los laicos «deben tomar cada vez mayor conciencia de que, además de pertenecer a la Iglesia, son también la Iglesia» (*AAS* 38 [1946], p. 149; citado en Christifideles laici, 9 y Catecismo de la Iglesia católica, n. 899). Declaración memorable, que marcó un hito en la psicología y en la sociología pastoral, a la luz de la mejor teología.

5. El concilio Vaticano II afirmó también esa misma convicción, como conciencia de los pastores (cf. Lumen gentium, 30).

Es preciso añadir que en los últimos decenios había madurado una conciencia más nítida y más rica de esta misión, con la contribución de los pastores y también de eximios teólogos y expertos de pastoral que antes y después de la intervención de Pío XII y el primer Congreso mundial para el apostolado de los laicos (1951), habían tratado de aclarar las cuestiones teológicas relativas al laicado en la Iglesia escribiendo casi un nuevo capítulo de la eclesiología. Asimismo, fueron de gran ayuda para ello los encuentros y congresos, en que hombres de estudio y expertos de acción y de organización discutían acerca de los resultados de sus reflexiones y los datos adquiridos en su trabajo pastoral y social, preparando así un material muy valioso para el magisterio del Papa y del Concilio. Sin embargo, todo se hallaba dentro de la línea de una tradición que se remontaba a los primeros tiempos del cristianismo y, en particular, a la exhortación de san Pablo, citada por el Concilio (cf. Lumen gentium, 30), que pedía solidaridad a toda la comunidad y le recordaba la

responsabilidad del trabajo para la edificación del Cuerpo de Cristo (cf. *Ef* 4, 15-16).

6. En realidad, tanto ayer como hoy, innumerables laicos han actuado y actúan en la Iglesia y en el mundo según las exhortaciones y las recomendaciones de los pastores. ¡Son realmente dignos de admiración! Algunos laicos desempeñan un papel vistoso pero mucho más numerosos son los que, sin llamar la atención, viven intensamente su vocación bautismal, derramando en la Iglesia los beneficios de su caridad. De su silencio florece un apostolado que el Espíritu hace eficaz y fecundo.

(77) El carácter secular propio de los laicos *Miércoles 3 de noviembre de 1993*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 3, versículos 16-17)

1. Es sabido que el concilio Vaticano II, al distinguir, entre los miembros de la Iglesia a los laicos de los que pertenecen al clero o a los institutos religiosos, reconoce como nota distintiva del estado laical el carácter secular. «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos», afirma (Lumen gentium, 31), señalando así una condición de vida que especifica la vocación y la misión de los laicos, como el orden sagrado y el ministerio sacerdotal especifican el estado de los clérigos, y la profesión de los consejos evangélicos el de los religiosos, sobre la base de la consagración bautismal, común a todos.

2. Se trata de una vocación especial, que precisa la vocación cristiana común, por la que todos estamos llamados a *obrar* según las exigencias de nuestro ser, es decir, como miembros del Cuerpo místico de Cristo y, en él, hijos adoptivos de Dios. Siempre según el Concilio (ib.), los ministros ordenados están llamados a desempeñar las funciones sagradas con una especial concentración de su vida en Dios para procurar a los hombres los bienes espirituales, la verdad, la vida y el amor de Cristo. Los religiosos, a su vez, dan testimonio de la búsqueda de lo *único necesario* con la renuncia a los bienes temporales por el reino de Dios: son, por tanto, testigos del cielo. Los laicos, como tales, están llamados y destinados a honrar a Dios en el uso de las cosas temporales y en la cooperación al progreso temporal de la sociedad. En este sentido el Concilio habla del *carácter secular* del laicado en la Iglesia. Cuando aplica esta expresión a la vocación de los laicos, el Concilio valoriza el orden *temporal* y, podemos decir, *el siglo*; pero el modo como define luego esa vocación demuestra su trascendencia sobre las perspectivas del tiempo y sobre las cosas del mundo.

3. En efecto, según el texto conciliar, existe en el laico cristiano, en cuanto *cristiano*, una verdadera vocación que, en cuanto *laico*, tiene su característica específica; pero no deja de ser vocación al reino de Dios. El laico cristiano es una persona que vive, ciertamente, *en el siglo*, donde se ocupa de las cosas temporales para proveer a la satisfacción de sus propias necesidades, tanto personales como familiares y sociales, y cooperar, en la medida de sus posibilidades y capacidades, al desarrollo económico y cultural de toda la comunidad, de la que debe sentirse miembro vivo, activo y responsable. A este género de vida lo llama y en él lo sostiene Cristo, y lo reconoce y respeta la Iglesia. En virtud de su situación en el mundo, debe *buscar el reino de Dios y ordenar* las cosas temporales según el designio de Dios. El texto conciliar reza así: «A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (ib.). Y eso mismo reafirma el Sínodo de 1987 (*propositio* 4, en Christifideles laici, 15; y Catecismo de la Iglesia católica, n. 898).

El Concilio precisa también que los laicos «viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida» (Lumen gentium, 31). Así testimonian que la Iglesia, fiel al Evangelio, no considera al mundo esencialmente malo e incorregible, sino capaz de acoger la fuerza salvífica de la cruz.

4. En este punto la vocación de los laicos y el carácter secular de su condición y misión plantean un problema fundamental en la evangelización: la relación de la Iglesia con el *mundo*, su juicio sobre él y el planteamiento auténticamente cristiano de la acción salvífica.

Ciertamente, no se puede ignorar que, en el evangelio de san Juan, con el término *el mundo* se designa a menudo el ambiente hostil a Dios y al Evangelio: ese mundo humano que no acepta la luz (1, 10), no reconoce al Padre (17, 25), ni al Espíritu de verdad (14, 17); y está lleno de odio hacia Cristo y sus discípulos (7, 7; 15, 18-19). Jesús no quiere orar por ese mundo (17, 9) y arroja al «príncipe de este mundo», que es Satanás (12, 31). En este sentido, los discípulos no son del mundo, como Jesús mismo no es del mundo (17, 14. 16; 8, 23). Esa neta oposición se manifiesta también en la primera carta de Juan: «Sabemos que somos de Dios y que el mundo entero yace en poder del maligno» (1 *Jn* 5, 19).

Con todo, no hay que olvidar que en el mismo evangelio de san Juan el concepto de *mundo* se refiere también a todo el ámbito humano, al que está destinado el mensaje de la salvación: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (*Jn* 3, 16). Si Dios ha amado al mundo, donde reinaba el pecado, este mundo recibe con la Encarnación y la Redención un nuevo valor y debe ser amado. Es un mundo destinado a la salvación: «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (*Jn* 3, 17).

5. Son numerosos los textos evangélicos que prueban la actitud de clemencia y misericordia que Jesús tiene con respecto al mundo, en cuanto que es su *Salvador*: el pan que baja del cielo «da la vida al mundo» (*Jn* 6, 33), en la Eucaristía la carne de Cristo es entregada «para la vida del mundo» (6, 51). El mundo recibe, así, la vida divina de Cristo. Y recibe también su luz, pues Cristo es «la luz del mundo» (8, 12; 9, 5). Asimismo, sus discípulos están llamados a ser «luz del mundo» (*Mt* 5, 14): son enviados, como Jesús, «al mundo» (*Jn* 17, 18). El mundo es, por tanto, el campo de la evangelización y de la conversión: el campo en que el pecado ejercita y hace sentir su poder, pero en el que también actúa la redención, en una especie de tensión que el creyente sabe destinada a concluir con la victoria de la cruz, victoria cuyos signos se ven en el mundo desde el día de la Resurrección.

En esta perspectiva se coloca el concilio Vaticano II, especialmente en la constitución *Gaudium et spes*, que trata sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo, entendido como «toda la familia humana», donde actúa la fuerza redentora de Cristo y se realiza el plan de Dios que él lleva poco a poco a su cumplimiento (cf. 2, 2). El Concilio no ignora el influjo del pecado en el mundo, pero subraya que el mundo es bueno en cuanto creado por Dios y en cuanto salvado por Cristo. Se comprende, por consiguiente, que el mundo, considerado en su lado positivo, que recibe de la creación y de la Redención constituye «el ámbito y el medio de la vacación cristiana de los fieles laicos, porque él mismo está destinado a dar gloria a Dios Padre en Cristo» (Christifideles laici, 15). A ellos, pues, según el Concilio, corresponde de manera especial actuar en él, para que se lleve a cumplimiento la obra del Redentor.

6**.** Por eso, los laicos, lejos de huir del mundo, están llamados a trabajar para santificarlo.

Repitámoslo una vez más, con un hermoso texto del Concilio, que puede servir como conclusión de esta catequesis: los laicos «están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad" (Lumen gentium, 31).

(78) Los laicos y el misterio de Cristo *Miércoles 10 de noviembre de 1993*

(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 15, versículos 4-5)

1. Ya hemos advertido que el carácter secular, propio de la vida de los laicos no puede concebirse según una dimensión puramente *mundana*, porque incluye la relación del hombre con Dios dentro de la Iglesia, comunidad de salvación. Hay, pues, en el cristiano un valor que trasciende la condición laical, que brota del bautismo, con el que el hombre se convierte en hijo adoptivo de Dios y miembro de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo.

Por esta razón, ya desde la primera catequesis sobre los laicos, hemos dicho también que sólo por abuso se puede entender y emplear esa palabra -*laico*- en oposición a Cristo o a la Iglesia para indicar una actitud de separación, de independencia o incluso de mera indiferencia. En el lenguaje cristiano, *laico* se aplica a quien es miembro del pueblo de Dios y, al mismo tiempo, vive inserto en el mundo.

2. La pertenencia de los laicos a la Iglesia, como parte viva, activa y responsable de la misma, brota de la voluntad de Jesucristo, que quiso que su Iglesia estuviera abierta a todos. Baste aquí recordar el comportamiento del amo de la viña, en la parábola tan significativa y sugestiva que nos narra Jesús. Viendo a aquellos hombres desocupados, el amo les dice: «Id también vosotros a mi viña» (*Mt* 20, 4). Este llamamiento, comenta el Sínodo de los obispos de 1987 «no cesa de resonar en el curso de la historia desde aquel lejano día: se dirige a cada hombre que viene a este mundo [...]. La llamada no se dirige sólo a los pastores, a los sacerdotes, a los religiosos y religiosas sino que se extiende a todos: también los fieles laicos son llamados personalmente por el Señor, de quien reciben una misión en favor de la Iglesia y del mundo» (Christifideles laici, 2). Todos están invitados a «dejarse reconciliar con Dios» (cf. 2 *Co* 5, 20), a dejarse salvar y a cooperar en la salvación universal, porque Dios «quiere que todos los hombres se salven» (*1 Tm* 2, 4). Todos están invitados, con sus cualidades personales a trabajar en la *viña* del Padre, donde cada uno tiene su puesto y su premio.

3. La llamada de los laicos implica su participación en la vida de la Iglesia y por consiguiente su comunión íntima en la vida misma de Cristo. Es, al mismo tiempo, don divino y compromiso de correspondencia. ¿No pedía Jesús a los discípulos que lo habían seguido que permanecieran constantemente unidos a él y en él, y que dejaran irrumpir en su mente y en su corazón su mismo impulso de vida? «Permaneced en mí, como yo en vosotros... Sin mí no podéis hacer nada» (*Jn* 15, 4-5). La verdadera fecundidad de los laicos, como la de los sacerdotes, depende de su unión con Cristo.

Es verdad que ese *sin mí no podéis hacer nada* no significa que sin Cristo no puedan ejercitar sus facultades y cualidades en el orden de las actividades temporales. Esas palabras de Jesús, transmitidas por el evangelio de Juan, nos advierten a todos, tanto clérigos como laicos que sin Cristo no podemos producir el fruto más específico de nuestra existencia cristiana. Para los laicos ese fruto es específicamente la contribución a la transformación del mundo mediante la gracia, y a la construcción de una sociedad mejor. Sólo con la fidelidad a la gracia es posible abrir en el mundo los caminos de la gracia, en el cumplimiento de los propios deberes familiares, especialmente en la educación de los hijos; en el propio trabajo; en el servicio a la sociedad, en todos los niveles y en todas las formas de compromiso en favor de la justicia, el amor y la paz.

4. De acuerdo con esta doctrina evangélica, repetida por san Pablo (cf. *Rm* 9 16) y reafirmada por san Agustín (cf. *De correctione et gratia*, c. 2) el concilio de Trento enseñó que, aunque es posible hacer *obras buenas* incluso sin hallarse en estado de gracia (cf. *Denz-S.*, 1.957), sin embargo sólo la gracia da un valor salvífico a las obras (ib., 1.551). A su vez, el Papa san Pío V, aún condenando la sentencia de quienes sostenían que «todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos [paganos] son vicios» (ib., 1.925), rechazaba igualmente todo naturalismo y legalismo, y afirmaba que el bien meritorio y salvífico brota del Espíritu Santo, que infunde la gracia en el corazón de los hijos adoptivos de Dios (ib., 1.912 - 1.915). Es la línea de equilibrio que siguió santo Tomás de Aquino quien a la cuestión «si el hombre puede querer y realizar el bien, sin la gracia» respondía: «No estando la naturaleza humana totalmente corrompida por el pecado hasta el punto de quedar privada de todo bien natural, el hombre puede realizar en virtud de su naturaleza algunos bienes particulares como construir casas, plantar viñas y otras cosas por el estilo (campo de los valores y de las actividades de tipo laboral, técnico, económico...), pero no puede llevar a cabo todo el bien connatural a él... como un enfermo, por sí mismo, no puede realizar perfectamente los mismos movimientos de un hombre sano, si no es curado con la ayuda de la medicina...» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2). Mucho menos aún puede realizar el bien superior y sobrenatural (*bonum superexcedens, supernaturale*), que es obra de las virtudes infusas y, sobre todo, de la caridad que brota de la gracia (cf. ib.).

Como se puede ver, también en este punto relativo a la santidad de los laicos, se halla implicada una de las tesis fundamentales de la teología de la gracia y de la salvación.

5. Los laicos pueden llevar a cabo en su vida la conformación al misterio de la Encarnación, precisamente mediante el carácter secular de su estado. En efecto, sabemos que el Hijo de Dios quiso compartir nuestra condición humana, haciéndose semejante a nosotros en todo, menos en el pecado (cf. *Hb* 2, 17; 4, 15). Jesús se definió como «aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo» (*Jn* 10, 36). El Evangelio nos atestigua que el Hijo eterno se identificó plenamente con nuestra condición, viviendo en el mundo su propia consagración.

La vida íntegramente humana de Jesús en el mundo es el modelo que ilumina e inspira la vida de todos los bautizados (cf. Gaudium et spes, 32): el Evangelio mismo invita a descubrir en la vida de Cristo una imagen perfecta de la que puede y debe ser la vida de cuantos lo siguen como discípulos y participan en su misión y en la gracia del apostolado.

6. En particular, podemos notar que al elegir vivir la vida común de los hombres, el Hijo de Dios confirió a esa vida un nuevo valor, elevándola a las alturas de la vida divina (cf. santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q. 40, aa. 1-2). Siendo Dios, infundió incluso en los gestos más humildes de la existencia humana una participación de la vida divina. En él podemos y debemos reconocer y honrar al Dios que, como hombre, nació y vivió como nosotros, y comió, bebió, trabajó, Cristo llevó a cabo las actividades necesarias a todos, de forma que sobre toda la vida y todas las actividades de los hombres, elevadas a un nivel superior, se refleja el misterio de la vida trinitaria. Para quien vive a la luz de la fe, como los laicos cristianos, el misterio de la Encarnación penetra también las actividades temporales, infundiendo en ellas el fermento de la gracia.
A la luz de la fe, los laicos que siguen la lógica de la Encarnación, realizada por nuestra salvación, participan también en el misterio de la cruz salvífica. En la vida de Cristo la Encarnación y la Redención constituyen un único misterio de amor. El Hijo de Dios se encarnó para rescatar a la humanidad mediante su sacrificio: «El Hijo del hombre ha venido... a dar su vida como rescate por muchos (*Mc* 10. 45; *Mt* 20, 28).»

Cuando la carta a los Hebreos afirma que el Hijo se hizo semejante a nosotros en todo, menos en el pecado, habla de semejanza y participación en las pruebas dolorosas de la vida presente (cf. *Hb* 4, 15). También en la carta a los Filipenses se lee que el que se hizo semejante a los hombres obedeció hasta la muerte de cruz (cf. *Flp* 2, 7-8).

Como la experiencia de las dificultades diarias en la vida de Cristo culmina en la cruz, de la misma manera en la vida de los laicos las pruebas diarias culminan en la muerte unida a la de Cristo, que venció la muerte. En Cristo y en todos sus seguidores, tanto sacerdotes como laicos, la cruz es la clave de la salvación.

(79) La vocación de los laicos a la santidad *Miércoles 24 de noviembre de 1993*

(Lectura: 1ra. carta de san Pedro, capítulo 1, versículos 14-16)

1. La Iglesia es santa y todos sus miembros están llamados a la santidad. Los laicos participan en la santidad de la Iglesia, al ser *miembros* con pleno derecho de la comunidad cristiana; y esta participación, que podríamos definir *ontológica*, en la santidad de la Iglesia, se traduce también para los laicos en un compromiso *ético* personal de santificación. En esta capacidad y en esta vocación de santidad, todos los miembros de la Iglesia son iguales (cf. *Ga* 3, 28).

El grado de santidad personal no depende de la posición que se ocupa en la sociedad o en la Iglesia, sino únicamente del grado de caridad que se vive (cf. I *Co* 13). Un laico que acepta generosamente la caridad divina en su corazón y en su vida es más santo que un sacerdote o un obispo que la aceptan de modo mediocre.

2. La santidad cristiana tiene su raíz en la adhesión a Cristo por medio de la fe y del bautismo.

Este sacramento es la fuente de la comunión eclesial en la santidad. Es lo que pone de relieve el texto paulino: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (*Ef* 4, 5), citado por el concilio Vaticano II, que de ahí deduce la afirmación sobre la comunión que vincula a los cristianos en Cristo y en la Iglesia (Lumen gentium, 32). En esta participación en la vida de Cristo mediante el bautismo se injerta la santidad ontológica, eclesiológica y ética de todo creyente, sea clérigo o laico.

El Concilio afirma: «Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y, por lo mismo, realmente santos» (Lumen gentium, 40). La santidad es pertenencia a Dios, y esta pertenencia se realiza en el bautismo, cuando Cristo toma posesión del ser humano para hacerlo «partícipe de la naturaleza divina» (cf. 2 *Pe* 1, 4) que hay en él en virtud de la Encarnación (cf. *Summa Theol*. III, q. 7 a. 13; q. 8, a. 5). Cristo se convierte así de verdad, como se ha dicho, en *vida del alma*. El carácter sacramental impreso en el hombre por el bautismo es el signo y el vínculo de la consagración a Dios. Por eso san Pablo hablando de los bautizados los llama «los santos» (cf. *Rm* 1, 7; *1 Co* 1; *2 Co* 1, 1; etc.).

3. Pero, como hemos dicho, de esta santidad ontológica brota el compromiso de la santidad ética. Como dice el Concilio, «es necesario que todos, con la ayuda de Dios, conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron» (Lumen gentium, 40). Todos deben tender a la santidad, porque ya tienen en sí mismos el germen; deben desarrollar esa santidad que se les ha concedido. Todos deben vivir «como conviene a los santos» (*Ef* 5, 3) y revestirse, «como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia» (*Col* 3, 12). La santidad que poseen no les libra de las tentaciones ni de las culpas, porque en los bautizados sigue existiendo la fragilidad de la naturaleza humana en la vida presente. El concilio de Trento enseña, al respecto que nadie puede evitar durante toda su vida el pecado incluso venial, sin un privilegio especial de Dios, como la Iglesia cree que acaeció con la santísima Virgen (cf. *Denz-S.*, 1.573). Eso nos impulsa a orar para obtener del Señor una gracia siempre nueva, la perseverancia en el bien y el perdón de los pecados: «Perdona nuestras ofensas» (*Mt* 6, 12).

4. Según el Concilio, todos los seguidores de Cristo, incluidos los laicos, están llamados a la

perfección de la caridad (Lumen gentium, 40). La tendencia a la perfección no es privilegio de algunos, sino compromiso de todos los miembros de la Iglésia. Y compromiso por la perfección cristiana significa camino perseverante hacia la santidad. Como dice el Concilio, «el divino Maestro y modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que él es iniciador y consumador: "Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (*Mt* 5, 48)» (ib.). Por ello: «todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (*ib*.). Precisamente gracias a la santificación de cada uno se introduce una nueva perfección humana en la sociedad terrena: como decía la sierva de Dios Isabel Leseur, «toda alma que se eleva consigo el mundo». EL Concilio enseña que «esta santidad suscita un nivel de vida más humano, incluso en la sociedad terrena» (*ib*.).

5. Conviene observar aquí que la riqueza infinita de la gracia de Cristo, participada a los hombres, se traduce en una gran cantidad y variedad de dones, con los que cada uno puede servir y beneficiar a los demás en el único cuerpo de la Iglésia. Era la recomendación de san Pedro a los cristianos esparcidos en Asia Menor cuando, exhortándolos a la santidad, escribía: «Que cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios» (*1 P* 4, 10).

También el concilio Vaticano II dice que «una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios» (Lumen gentium, 41). Así recuerda el camino de santidad para los obispos, los sacerdotes, los diáconos, los clérigos que aspiran a convertirse en ministros de Cristo, y «aquellos laicos elegidos por Dios que son llamados por el obispo para que se entreguen por completo a las tareas apostólicas» (*ib*.). Pero de forma más expresa considera el camino de santidad para los laicos cristianos comprometidos en el matrimonio: «Los esposos y padres cristianos, siguiendo su propio camino, mediante la fidelidad en el amor, deben sostenerse mutuamente en la gracia a lo largo de toda la vida e inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas a los hijos amorosamente recibidos de Dios. De esta manera ofrecen a todos el ejemplo de un incansable y generoso amor, contribuyen al establecimiento de la fraternidad en la caridad y se constituyen en testigos y colaboradores de la fecundidad de la madre Iglesia, como símbolo y participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a sí mismo por ella» (*ib*.).

Lo mismo se puede y debe decir de las personas que viven solas, o por libre elección o por acontecimientos y circunstancias particulares: como los célibes o las núbiles, los viudos y las viudas, los separados y los alejados. Para todos ellos vale la llamada divina a la santidad, realizada en forma de caridad. Y lo mismo se puede y debe decir, como afirma el Sínodo de 1987 (cf. Christifideles laici, 17), de aquellos que en la vida profesional ordinaria y en el trabajo cotidiano actúan por el bien de sus hermanos y el progreso de la sociedad, a imitación de Jesús obrero. Y lo mismo se puede y debe decir, por último, de todos los que, como dice el Concilio, «se encuentran oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos o los que padecen persecución por la justicia»: éstos «están especialmente unidos a Cristo, paciente por la salvación del mundo» (Lumen gentium, 41).

6. Son muchos, por consiguiente, los aspectos y las formas de la santidad cristiana que están al alcance de los laicos, en sus diversas condiciones de vida, en las que están llamados a imitar a Cristo, y pueden recibir de él la gracia necesaria para cumplir su misión en el mundo. Todos están invitados por Dios a recorrer el camino de la santidad y a atraer hacia este camino a sus compañeros

de vida y de trabajo en el mundo de las cosas temporales.

(80) Espiritualidad de los laicos *Miércoles 1 de diciembre de 1993*

(Lectura: 1ra. carta de san Pablo a los Tesalonicenses, versículos 1-3)

1. El papel específico de los seglares en la Iglésia exige, de su parte, una profunda vida espiritual. Para ayudarles a lograrla y vivirla, se han publicado obras teológicas y pastorales de *espiritualidad para seglares*, basadas en la convicción de que todo bautizado está llamado a la santidad. El *modo* de realizar esa llamada varía según las diversas vocaciones particulares, las condiciones de vida y de trabajo, las capacidades e inclinaciones las preferencias personales por alguno de los maestros de oración y de apostolado por alguno de los fundadores de órdenes o instituciones religiosas: como ha sucedido y sucede en todos los grupos que forman la Iglésia orante, operante y peregrina hacia el cielo. El mismo concilio Vaticano II traza las líneas de una espiritualidad específica de los seglares, en el marco de la doctrina de vida válida para todos en la Iglésia.

2. Como fundamento de cualquier espiritualidad cristiana deben estar las palabras de Jesús sobre la necesidad de una unión vital con él: «Permaneced en mí... El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto» (*Jn* 15, 4-5). Es significativa la distinción, a que alude el texto, entre dos aspectos de la unión: hay una *presencia de Cristo en nosotros*, que debemos acoger, reconocer, desear cada vez más, alegrándonos de que alguna vez se nos conceda experimentarla de forma especialmente intensa; y hay una *presencia de nosotros en Cristo*, que se nos invita a actuar mediante nuestra fe y nuestro amor.

Esta unión con Cristo es don del Espíritu Santo, quien la infunde en el alma que la acepta y la secunda, ya sea en la contemplación de los misterios divinos, ya en el apostolado que tiende a comunicar la luz, ya en la acción en el ámbito personal o social (cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, q. 45, a. 4). Los seglares, como todos los demás miembros del pueblo de Dios, están llamados a esa experiencia de comunión. Lo recordó el Concilio, afirmando: «Al cumplir como es debido las obligaciones del mundo en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen la unión con Cristo de su vida personal» (Apostolicam actuositatem, 4).

3. Dado que se trata de un don del Espíritu Santo, la unión con Cristo debe implorarse por medio de la oración. Sin duda, cuando se realiza la propia actividad según la voluntad divina, se hace algo agradable al Señor, y eso ya es una forma de oración. Así, incluso los actos más sencillos se convierten en un homenaje que da gloria a Dios y le agrada. Pero también es verdad que no basta eso: es necesario reservar momentos específicos para dedicar expresamente a la oración, según el ejemplo de Jesús que, incluso en medio de la actividad mesiánica más intensa, se retiraba a orar (cf. *Lc* 5, 16).

Eso vale para todos, por tanto, también para los seglares. Las formas y los modos de esas *pausas* de oración pueden ser muy diferentes, pero siempre queda en pie el principio de que la oración es indispensable para todos, tanto en la vida personal como en el apostolado. Sólo gracias a una intensa vida de oración los seglares pueden encontrar inspiración, energía, valor entre las dificultades y los obstáculos, equilibrio y capacidad de iniciativa, de resistencia y de recuperación.

4. La vida de oración de todo fiel y, por tanto, también del seglar, tendrá asimismo necesidad de la participación en la liturgia, de la recepción del sacramento de la reconciliación y, sobre todo, de la participación en la celebración eucarística, donde la comunión sacramental con Cristo es la fuente de esa especie de mutua inmanencia entre el alma y Cristo, que él mismo anuncia: «El que come mi

carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él» (*Jn* 6, 56). El banquete eucarístico asegura ese alimento espiritual que nos hace capaces de producir mucho fruto. También los *christifideles laici* están, por tanto, llamados e invitados a una intensa vida eucarística. La participación sacramental en la misa dominical deberá ser para ellos la fuente de su vida espiritual y de su apostolado. Dichosos aquellos que, además de la misa y la comunión dominical, se sientan atraídos e impulsados a la comunión frecuente, recomendada por tantos santos, especialmente en épocas recientes, en que el apostolado de los seglares se ha desarrollado cada vez más.

5. El Concilio quiere recordar a los seglares que la unión con Cristo puede y debe abarcar todos los aspectos de su vida terrena: «Ni las preocupaciones familiares ni los demás negocios temporales deben ser ajenos a esta orientación espiritual de la vida según el aviso del Apóstol: "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por él" (*Cor* 3, 17) (Apostolicam actuositatem, 4). Toda la actividad humana asume en Cristo un significado más alto. Se abre aquí una perspectiva amplia y luminosa sobre el valor de las realidades terrestres. La teología ha puesto de relieve que es positivo todo lo que existe y actúa en virtud de su participación en el ser en la verdad en la belleza en el bien de Dios *Creador y Señor del cielo y de la tierra*, o sea de todo el universo y de toda realidad, pequeña o grande, que forme parte del universo. Era una de las tesis fundamentales de la visión del cosmos de santo Tomás (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 4; q. 16, a. 6; q. 18, a. 4; q. 103, aa. 5-6; q. 105, a. 5, etc.) que la fundaba en el libro del *Génesis* y en otros muchos textos bíblicos, y que la ciencia confirma ampliamente con los admirables resultados de sus investigaciones sobre el microcosmos y el macrocosmos: todo encierra una entidad propia, todo se mueve según su propia capacidad de movimiento, pero todo manifiesta también sus propios limites, su dependencia y su finalismo inmanente.

6. Una espiritualidad, fundada en esta visión verídica de las cosas, está abierta al Dios infinito y eterno, buscado, amado y servido en toda la vida, y descubierto y reconocido como luz que explica los acontecimientos del mundo y de la historia. La fe funda y perfecciona este espíritu de verdad y sabiduría, y permite ver la proyección de Cristo en todas las cosas incluso en las que solemos llamar *temporales*, que la fe y la sabiduría hacen descubrir en su relación con el Dios en que «vivimos, nos movemos y existimos» (*Hch* 17, 28; cf. Apostolicam actuositatem, 4). Con la fe se percibe, incluso en el orden temporal, la actuación del designio divino de amor salvífico, y en el desarrollo de la propia vida, la continua solicitud del Padre, revelada por Jesús, es decir las intervenciones de la Providéncia en respuesta a las oraciones y a las necesidades humanas (cf. *Mt* 6, 25-34). En la condición de los seglares, esta visión de fe ilumina adecuadamente las cosas de cada día, en el bien y en el mal, en la alegría y en el dolor, en el trabajo y en el descanso en la reflexión y en la acción.

7. Si la fe da una nueva visión de las cosas, la esperanza da una nueva energía también para el compromiso en el orden temporal (cf. Apostolicam actuositatem, 4). Así, los seglares pueden testimoniar que la espiritualidad y el apostolado no paralizan el esfuerzo por el perfeccionamiento del orden temporal, al mismo tiempo, muestran la mayor grandeza de los fines a que se encaminan y de la esperanza que los aníma, y que quieren comunicar también a los demás. Es una esperanza que no elimina las pruebas y los dolores, pero que no puede defraudar, porque está fundada en el misterio pascual, misterio de la cruz y de la resurrección de Cristo. Los seglares saben y dan testimonio de que la participación en el sacrificio de la cruz conduce a la participación en la alegría comunicada por el Cristo glorioso. Así, en la misma mirada hacia los bienes externos y temporales resplandece la íntima certeza de quien los ven y trata, aún respetando su finalidad propia, como medio y camino hacia la perfección de la vida eterna. Todo sucede en virtud de la caridad, que el Espíritu Santo infunde en el alma (cf. *Rm* 5, 5) para hacerla, ya en la tierra, partícipe de la vida de

Dios.

(81) La participación de los laicos en el sacerdocio de Cristo *Miércoles 15 de diciembre de 1993*

(Lectura: 1ra. carta de san Pedro, capítulo 2, versículos 4-5)

1. En las anteriores catequesis sobre los laicos hemos aludido varias veces al servicio de alabanza a Dios y a otras funciones de culto que corresponden a los seglares. Queremos ahora desarrollar más directamente este tema, partiendo de los textos del concilio Vaticano II, donde leemos: «Dado que Cristo Jesús, supremo y eterno sacerdote, quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, los vivifica con su Espíritu y los impulsa sin cesar a toda obra buena y perfecta» (Lumen gentium, 34). Bajo este impulso del Espíritu Santo, se produce en los seglares una participación en el sacerdocio de Cristo, en la forma que a su debido tiempo definimos común a la Iglésia entera, en la que todos, incluidos los seglares, están llamados a dar a Dios el *culto espiritual*. «Pues a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también (Cristo) les hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo cual, los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados, para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu» (ib.).

2. Notemos que el Concilio no se limita a asegurar que los laicos son «partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo» (ib., 31), sino que precisa que Cristo mismo continúa el ejercicio de su sacerdocio en su vida, en la que, por consiguiente, la participación en el sacerdocio común de la Iglésia se realiza por encargo y por obra de Cristo, eterno y único sumo sacerdote.

Más aún: esta obra sacerdotal de Cristo en los seglares se realiza por medio del Espíritu Santo.

Cristo *los vivifica con su Espíritu*. Es lo que había prometido Jesús cuando había formulado el principio según el cual el Espíritu es quien da vida (cf. *Jn* 6, 63). Aquel que fue enviado en Pentecostés para formar la Iglésia tiene la misión perenne de desarrollar el sacerdocio y la actividad sacerdotal de Cristo en la Iglésia, también en los seglares, que gozan con pleno derecho del título de miembros del *Corpus Christi* en virtud de su bautismo. En efecto, con el bautismo se inaugura la presencia y la actividad sacerdotal de Cristo en todo miembro de su Cuerpo, en el que el Espíritu Santo infunde la gracia e imprime el carácter dando al creyente la capacidad de participar vitalmente en el culto tributado por Cristo al Padre en la Iglésia. En cambio, en la confirmación confiere la capacidad de comprometerse, como adultos en la fe, en el servicio de testimonio y de propagación del Evangelio, que pertenece a la misión de la Iglesia (cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 3; q. 72, aa. 5-6)

3. En virtud de esta participación de su sacerdocio Cristo da a todos sus miembros, incluidos los seglares (cf. Lumen gentium, 34), la facultad de ofrecer en su vida aquel culto que él mismo llamaba «adorar al Padre en espíritu y en verdad» (*Jn* 4, 23). Con el ejercicio de ese culto, el fiel, animado por el Espíritu Santo, participa en el sacrificio del Verbo encarnado y en su misión de sumo sacerdote y de Redentor universal.

Según el Concilio, en esta trascendente realidad sacerdotal del misterio de Cristo los seglares están llamados a ofrecer toda su vida como sacrificio espiritual, cooperando así con toda la Iglésia en la consagración del mundo realizada continuamente por el Redentor. Es la gran misión de los laicos: «Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el trabajo

cotidiano, el descanso de alma y de cuerpo si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo, que en la celebración de la eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo también los laicos, como adoradores qué en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios» (Lumen gentium, 34; cf. Catecismo de la Iglésia católica, n. 901).

4. El culto espiritual implica una participación de los seglares en la celebración eucarística, centro de toda la economía de las relaciones entre los hombres y Dios en la Iglésia. En este sentido, también «los fieles laicos participan en el oficio sacerdotal, por el que Jesús se ha ofrecido a sí mismo en la cruz y se ofrece continuamente en la celebración eucarística por la salvación de la humanidad para gloria del Padre» (Christifideles laici, 14). En la celebración eucarística los laicos participan activamente mediante la oblación de sí mismos en unión con Cristo sacerdote y hostia; y su ofrenda tiene un valor eclesial en virtud del carácter bautismal que los hace aptos para dar a Dios, con Cristo y en la Iglesia, el culto oficial de la religión cristiana (cf. santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, a. 63, a. 3). La participación sacramental en el banquete eucarístico estimula y perfecciona su oblación, infundiendo en ellos la gracia sacramental, que les ayudará a vivir y obrar según las exigencias de la ofrenda realizada con Cristo y con la Iglésia.

5. Aquí conviene reafirmar la importancia de la participación en la celebración dominical de la eucaristía, prescrita por la Iglésia. Para todos es el acto más elevado de culto en el ejercicio del sacerdocio universal como la oblación sacramental de la misa lo es en el ejercicio del sacerdocio ministerial para los sacerdotes. La participación en el banquete eucarístico es para todos una condición de unión vital con Cristo, como él mismo dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (*Jn* 6, 53). El Catecismo de la Iglésia católica recuerda a todos los fieles el significado de la participación dominical en la eucaristía (cf. nn. 2.181 - 2.182). Aquí quiero concluir con las conocidas palabras de la primera carta de Pedro, que describen la figura de los seglares, participes del misterio eucarístico-eclesial: «También vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (*1 P* 2, 5).

(82) Participación de los laicos en la función profética de Cristo *Miércoles 26 de enero de 1994*

(Lectura: 1ra. carta de san Pedro, capítulo 3, versículos 15-16)

1. Según el Concilio Vaticano II, en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, todos participan no sólo de la dignidad y misión de Cristo, sumo y eterno sacerdote, como hemos visto en las catequesis dedicadas al *sacerdocio común*, sino también de su dignidad y misión de *gran profeta*, como deseamos explicar en esta catequesis.

Comencemos releyendo el texto de la constitución Lumen gentium, según la cual Cristo «cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y los dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra, para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria familiar y social» (n. 35, cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 904).

2. Como se puede observar en ese texto, se trata de una investidura, realizada por Cristo mismo, que *constituye en testigos* a los laicos dotándolos del *sentido de la fe* y de *la gracia de la palabra*, con una finalidad netamente eclesial y apostólica, pues el objetivo del testimonio y de la investidura es hacer que el evangelio de Cristo resplandezca en el *mundo*, o sea, en los diversos campos donde se desenvuelve la vida de los laicos y donde realizan sus deberes terrenos. Añade el Concilio: «Tal evangelización, es decir, el anuncio de Cristo pregonado por el testimonio de la vida y por la palabra, adquiere una característica específica y una eficacia singular por el hecho de que se lleva a cabo en las condiciones comunes del mundo» (ib.; cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 905). Así pues, la característica de la vocación de los laicos a participar en la función profética de Cristo, el testigo veraz y fiel (cf. *Ap* 1, 5) es mostrar que no existe oposición entre su seguimiento y el cumplimiento de las tareas que los laicos deben realizar en su condición *secular* y que, por el contrario, la fidelidad al Evangelio sirve también para mejorar las instituciones y estructuras terrenas.

3. Ahora bien, conviene aquí precisar también con palabras del Concilio, la naturaleza del testimonio y, podríamos decir, del *profetismo* de los laicos y de toda la comunidad cristiana.

De ese testimonio habla Jesús cuando, antes de la Ascensión, dice a los discípulos: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos» (*Hch* 1, 8). Para el cumplimiento del oficio de testimonio, al igual que para el ejercicio del sacerdocio universal, es necesaria la intervención del Espíritu Santo. No sólo es cuestión de un temperamento profético, vinculado a *carismas* particulares de orden natural, como a veces se entienden en el lenguaje de la psicología y de la sociología modernas. Más bien, es cuestión de un profetismo de orden sobrenatural, tal como se nos presenta en el oráculo de *Joel* (3, 2), citado por san Pedro el día de Pentecostés: «En los últimos días [...] profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas» (*Hch* 2, 17). Se trata de anunciar, comunicar hacer vibrar en los corazones las verdades reveladas, portadoras de la vida nueva concedida por el Espíritu Santo.

4. Por esto, el Concilio dice que los fieles laicos se constituyen en testigos, y los dota «del sentido de la fe y de la gracia de la palabra» (Lumen gentium, 35). Y la exhortación apostólica Christifideles laici añade que son habilitados y comprometidos «a acoger con fe el Evangelio y a anunciarlo con la palabra y con las obras, sin vacilar en denunciar el mal con valentía» (n. 14). Todo

ello es posible porque reciben del Espíritu Santo la gracia de profesar la fe y de encontrar el camino más adecuado para expresarla y transmitirla a todos.

5. Los laicos cristianos como *hijos de la promesa*, están también llamados a dar en el mundo testimonio de la grandeza y la fecundidad de la esperanza que llevan en su corazón, una esperanza fundada en la doctrina y en la obra de Jesucristo, muerto y resucitado para la salvación de todos. En un mundo que, a pesar de las apariencias, se encuentra tan a menudo en situación de angustia por la siempre nueva y decepcionante experiencia de los límites, las carencias e incluso el vacío de muchas estructuras creadas para la felicidad de los hombres en la tierra el testimonio de la esperanza es particularmente necesario para orientar los espíritus en la búsqueda de la vida futura, por encima del valor relativo de las cosas del mundo. En eso los laicos, como agentes al servicio del Evangelio *a través de las estructuras de la vida secular* tienen una importancia específica: muestran que la esperanza cristiana no significa evasión del mundo ni renuncia a una plena realización de la existencia terrena, sino su apertura a la dimensión trascendente de la vida eterna, única que da a esa existencia su verdadero valor.

6. La fe y la esperanza, bajo el impulso de la caridad, dilatan su testimonio en todo el ámbito de vida y de trabajo de los laicos, llamados a hacer que «la virtud del Evangelio brille en la vida diaria familiar y social» (Lumen gentium, 35). Es la *virtud del Evangelio* que se manifiesta en la *continua conversión* del alma al Señor, en la lucha contra las potencias del mal que actúan en el mundo, en el esfuerzo por remediar los daños causados por las potencias, oscuras o manifiestas, que tienden a apartar a los hombres de su destino. Es la *virtud del Evangelio* que reflejan en la conducta de cada día, cuando, en todo ambiente y en todas las circunstancias, permanecen cristianos valientes, sin miedo de mostrar sus convicciones, recordando las palabras de Jesús: «quien se avergüence de mí y de mis palabras, de ése se avergonzará el Hijo del hombre, cuando venga en su gloria, en la de su Padre y en la de los santos ángeles» (*Lc* 9, 26; cf. *Mc* 8, 38). «Todo el que se declare por mi ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios» (*Lc* 12, 8). Es la *virtud del Evangelio* que se manifiesta cuando conservan la paciencia en las pruebas y se comportan como testigos de la cruz de Cristo.

7. La *virtud del Evangelio* no se exige sólo a los sacerdotes y a los religiosos en su misión de ministros de la palabra y de la gracia de Cristo; también es necesaria a los laicos para la evangelización de los ambientes y las estructuras seculares donde se desarrolla su vida diaria.

En esos sectores del mundo su testimonio impacta aún más y puede tener una eficacia inesperada, comenzando por el ámbito de la «la vida matrimonial y familiar», como recuerda el Concilio (Lumen gentium, 35). Para ellos y para todos los seguidores de Cristo, llamados a ser profetas de la fe y de la esperanza, pedimos la fuerza que sólo se puede obtener del Espíritu Santo con la oración asidua y fervorosa.

(83) Participación de los laicos en el oficio real de Cristo *Miércoles 9 de febrero de 1994*
(Lectura: evangelio de san Juan, capítulo 18, versículos 36-37)

1. Uno de los oficios propios de Cristo, que hemos explicado a su tiempo en las catequesis cristológicas, es el oficio real, ya previsto y anunciado en la tradición mesiánica del Antiguo Testamento. La Iglesia, ha recibido de Cristo su fundador, la participación en su realeza, como hemos visto ya en las catequesis eclesiológicas. Ahora podemos y debemos proyectar sobre los laicos la luz de esa doctrina referente a la Iglesia, unidad mística y pastoral que actúa continuamente en el mundo la redención. También los laicos, al formar parte de la Iglesia, más aún, al *ser Iglesia*, como dijo Pío XII en su famoso discurso del año 1946, están incorporados al Pastor supremo de la Iglesia en su realeza.

2. Como recuerda el concilio Vaticano II en la constitución Lumen gentium Jesucristo, el Hijo de Dios, que se hizo hombre por nuestra salvación, después de haber realizado en la tierra la obra de la redención, que culminó en el sacrificio de la cruz y en la resurrección, y antes de subir al cielo, dijo a sus discípulos: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (*Mt* 28 18). Con esa afirmación vinculaba la misión y el poder, que encomendaba a los discípulos, de evangelizar a todos los pueblos, a todos los hombres enseñándoles a guardar todo lo que les había mandado (cf. *Mt* 28, 20), y en eso consistía su participación en su realeza. En efecto, Cristo es rey en cuanto revelador de la verdad que trajo del cielo a la tierra (cf. *Jn* 18, 37) y que confió a los Apóstoles y a la Iglesia para que la difundieran por el mundo a lo largo de toda la historia. Vivir en la verdad recibida de Cristo y trabajar por difundirla en el mundo es, pues, compromiso y tarea de todos los miembros de la Iglesia, y también de los laicos, como afirma el Concilio (cf. Lumen gentium, 36) y reafirma la exhortación Christifideles laici (cf. n. 14).

3. Los laicos están llamados a vivir la *realeza cristiana* (cf. ib.) con la realización interior de la verdad mediante la fe y con su testimonio exterior mediante la caridad, comprometiéndose, además, a trabajar para que la fe y la caridad se conviertan, también a través de ellos, en fermento de una vida nueva para todos. Como se lee en la constitución Lumen gentium, «el Señor desea dilatar su reino: *reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz*» (n. 36).

Asimismo, según el Concilio, esta participación de los laicos en el desarrollo del Reino se lleva a cabo especialmente con su acción directa y concreta en el orden temporal. Mientras los sacerdotes, los religiosos y las religiosas se dedican al campo más específicamente espiritual y religioso para la conversión de los hombres y el crecimiento del Cuerpo místico de Cristo, los laicos están llamados a trabajar por extender el influjo de Cristo en el orden temporal, actuando directamente en este orden (cf. Apostolicam actuositatem, 7).

4. Eso implica que los laicos, como toda la Iglesia, tengan una visión del mundo y, en particular, una capacidad de apreciar las realidades humanas que reconozca su valor positivo y, al mismo tiempo, su dimensión religiosa ya afirmada en el libro de la Sabiduría: «Con tu sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados y administrase el mundo con santidad y justicia» (*Sb* 9, 2-3).

El orden temporal no se puede considerar un sistema cerrado en sí mismo. Esa concepción inmanentista y *mundana*, insostenible desde el punto de vista filosófico, es inadmisible en el cristianismo que conoce a través de san Pablo -el cual a su vez refleja el pensamiento de Jesús- el

orden y la finalidad de la creación, como telón de fondo de la misma vida de la Iglesia: «Todo es vuestro» escribía el Apóstol a los Corintios, para poner de relieve la nueva dignidad y el nuevo poder del cristiano. Pero añadía a renglón seguido: «Vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios» (1 *Co* 3, 22-23). Se puede parafrasear ese texto, sin traicionarlo diciendo que el destino del universo entero está vinculado a esa pertenencia.

5. Esta visión del mundo, a partir de la realeza de Cristo participada a la Iglesia, constituye el fundamento de una auténtica teología del laicado sobre el compromiso cristiano de los laicos en el orden temporal. Como se lee en la constitución Lumen gentium, «los fieles deben conocer la íntima naturaleza de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios. Incluso en las ocupaciones seculares deben ayudarse mutuamente a una vida más santa, de tal manera que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance su fin con mayor eficacia en la justicia, en la caridad y en la paz. En el cumplimiento de este deber universal corresponde a los laicos el lugar más destacado. Por ello, con su competencia en los asuntos profanos y con su actividad elevada desde dentro por la gracia de Cristo, contribuyan eficazmente a que los bienes creados, de acuerdo con el designio del Creador y la iluminación de su Verbo sean promovidos, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más convenientemente distribuidos entre ellos y, a su manera, conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana. Así Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz salvadora a toda la sociedad humana» (n. 36).

6. Y prosigue: «Igualmente coordinen los laicos sus fuerzas para sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando inciten al pecado, de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes. Obrando de este modo, impregnarán de valor moral la cultura y las realizaciones humanas» (ib., cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 909).

«Cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo. Todos juntos y cada uno de por sí deben alimentar al mundo con frutos espirituales y difundir en él el espíritu de que están animados aquellos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor en el evangelio proclamó bienaventurados. En una palabra, "lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo"» (ib., 38).

Es un programa de iluminación y animación del mundo que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo, como lo atestigua, por ejemplo, la carta a Diogneto: éste es, también hoy, el camino real que deben recorrer los cristianos, herederos, testigos y cooperadores del reino de Cristo.

(84) El apostolado y los ministerios de los laicos *Miércoles 2 de marzo de 1994*

(Lectura: 1ra. carta a los Corintios, capítulo 12, versículos 27-31)

1. La participación de los laicos en el desarrollo del reino de Cristo es una realidad histórica de siempre: desde las reuniones de los tiempos apostólicos, pasando por las comunidades cristianas de los primeros siglos, los grupos, movimientos, uniones, fraternidades y compañías de la Edad Media y de la época moderna, hasta las actividades de personas y asociaciones que, en el siglo pasado y en el nuestro, han colaborado con los pastores de la Iglesia en la defensa de la fe y de la moralidad en las familias, en la sociedad, en los ambientes y estratos sociales, a veces incluso pagando su testimonio con la sangre. Las experiencias de estas actividades, con frecuencia promovidas por santos y sostenidas por obispos, entre el siglo XIX y el nuestro, llevaron no sólo a una conciencia más viva de la misión de los laicos, sino también a concebir de forma más clara y refleja esa misión como un auténtico *apostolado*.

Pío XI habló de «cooperación de los laicos en el apostolado jerárquico», refiriéndose a la *Acción Católica.* Fue un momento decisivo en la vida de la Iglesia. De allí brotó un notable desarrollo en dos direcciones: la de organización, que se concretó de manera especial en la Acción Católica, y la de profundización conceptual y doctrinal, que culminó en la enseñanza del concilio Vaticano II, que presenta el apostolado de los laicos como «participación en la misma misión salvífica de la Iglesia» (Lumen gentium, 33).

2. Se puede afirmar que el Concilio formuló de forma más clara la doctrina sobre la experiencia eclesial que había comenzado desde Pentecostés, cuando todos los que recibieron el Espíritu Santo se sintieron comprometidos en la misión de anunciar el Evangelio, así como en la fundación y el desarrollo de la Iglesia. En los siglos sucesivos, la teología sacramental precisó que los que se convierten en miembros de la Iglesia por medio del bautismo quedan comprometidos, con la ayuda del Espíritu Santo, en el testimonio de la fe y en la dilatación del reino de Cristo. Este compromiso es reforzado por el sacramento de la confirmación, con el que los fieles, como dice el Concilio, «quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo» (Lumen gentium, 11). En tiempos más recientes, el desarrollo de la eclesiología ha llevado a la elaboración del concepto de compromiso seglar, no sólo con respecto a los dos sacramentos de la iniciación cristiana, sino también como expresión de una participación más consciente en el misterio de la Iglesia según el espíritu de Pentecostés. Éste es otro punto fundamental de la teología del laicado.

3. El principio teológico según el cual el apostolado de los laicos, «que brota de la esencia misma de su vocación cristiana, nunca puede faltar en la Iglesia» (Apostolicam actuositatem, 1), aclara de modo cada vez más pleno y transparente la necesidad del compromiso seglar en nuestra época. Esa necesidad ha sido subrayada, posteriormente, por algunas circunstancias que caracterizan nuestro tiempo, como, por ejemplo, el aumento de la población en los centros urbanos, donde el numero de sacerdotes es cada vez más insuficiente; la movilidad, por razones de trabajo, de escuela, de descanso, etc., propia de la sociedad moderna; la autonomía de muchos sectores de la sociedad, que hace más difíciles las condiciones de orden ético y religioso, y por tanto más necesaria la acción desde dentro; la extrañeza sociológica de los presbíteros en muchos ambientes de cultura y de trabajo. Estas y otras razones hacen necesaria una nueva acción evangelizadora por parte de los laicos. Por otro lado el desarrollo de las instituciones y de la misma mentalidad democrática ha hecho y hace que los laicos sean más sensibles a las exigencias de compromiso eclesial. La difusión

y la elevación del nivel medio de la cultura confiere a muchos una mayor capacidad para actuar por el bien de la sociedad y de la Iglesia.

4. No hay que sorprenderse, por consiguiente, desde el punto de vista histórico, de las nuevas formas que ha asumido la acción de los laicos. Además, bajo el estímulo de las modernas condiciones socioculturales, se ha reflexionado con mayor atención en un principio de orden eclesiológico, que antes había quedado en la penumbra: la diversidad de los ministerios en la Iglesia es una exigencia vital del Cuerpo místico, que tiene necesidad de todos sus miembros para desarrollarse, y precisa de la contribución de todos según las diversas aptitudes de cada uno. «Todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión... según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor» (*Ef* 4, 16).

Es una «autoedificación», que depende de la cabeza del cuerpo, Cristo (cf. *ib*.), pero exige la cooperación de todos los miembros. Hay, por tanto, en la Iglesia diversidad de ministerios en la unidad de la misión (cf. Apostolicam actuositatem, 2). La diversidad no perjudica a la unidad, sino que la enriquece.

5. Existe una diferencia esencial entre ministerios *ordenados* y ministerios *no ordenados*, como he explicado en las catequesis sobre el sacerdocio. El Concilio enseña que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico difieren esencialmente y no sólo en grado (cf. Lumen gentium, 10). La exhortación apostólica Christifideles laici recuerda que los ministerios *ordenados* son ejercidos en virtud del sacramento del orden, mientras que los ministerios *no ordenados*, los oficios y las funciones de los fieles laicos, «tienen su fundamento sacramental en el bautismo y en la confirmación, y para muchos de ellos, además en el matrimonio» (n. 23). Esta última aclaración es muy valiosa, especialmente para los esposos y padres que están llamados a desempeñar un apostolado cristiano también y de manera especial en el interior de su familia (cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 902).

La misma exhortación apostólica advierte que «los pastores han de reconocer y promover los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos» (n. 23). Un pastor de almas no puede pretender hacerlo todo en la comunidad que se le ha confiado. Debe valorizar al máximo la acción de los laicos, con sincera estima hacia su competencia y su disponibilidad. Si es verdad que un laico no puede sustituir al pastor en los ministerios que requieren los poderes conferidos por el sacramento del orden, también es verdad que el pastor no puede sustituir a los laicos en los campos donde éstos son más competentes que ellos. Por tanto, debe promover su papel y estimular su participación en la misión de la Iglesia.

6. A este respecto, conviene tener presente lo que establece el Código de derecho canónico, según el cual, «donde lo e aconseje la necesidad de la Iglesia» los laicos pueden suplir en ciertas actividades a los sacerdotes (can. 230, § 3), pero como lo dice la exhortación apostólica Christifideles laici, «el ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor»: «tiene su legitimación, formal e inmediatamente, en el encargo oficial hecho por los pastores, y depende, en su concreto ejercicio, de la dirección de la autoridad eclesiástica» (n. 23).

Pero se debe añadir inmediatamente que la acción de los laicos no se limita a suplir a los sacerdotes «en situaciones de emergencia y de necesidades crónicas». Hay campos de la vida eclesial en los que junto a las tareas propias de la jerarquía se hace necesaria también la participación activa de los laicos. El primero es el de la asamblea litúrgica. Sin duda, la celebración eucarística requiere la obra

de quien ha recibido del sacramento del orden el poder de ofrecer el sacrificio en nombre de Cristo: el sacerdote. Pero, según la exhortación apostólica Christifideles laici, «es una acción sacra no sólo del clero, sino de toda la asamblea», es decir es una acción comunitaria. «Por tanto, es natural que las tareas no propias de los ministros ordenados sean desempeñadas por los fieles laicos» (ib.). Y ¡cuántos laicos, grandes y pequeños, jóvenes y ancianos, las desempeñan de forma excelente en nuestras iglesias, con las preces, las lecturas, los cantos, los diversos servicios dentro y fuera del edificio sagrado! Demos gracias al Señor por esta realidad de nuestro tiempo. Es preciso orar para que la haga crecer cada vez más en número y calidad.

7. También más allá del ámbito de la liturgia, los laicos tienen una tarea propia en el anuncio de la palabra de Dios, por estar comprometidos en el oficio profético de Cristo y, por consiguiente una responsabilidad en la evangelización. Con este fin pueden recibir encargos particulares y también mandatos permanentes, por ejemplo en la catequesis, en la escuela, en la dirección y redacción de los periódicos religiosos, en las editoriales católicas, en los medios de comunicación social, y en las diversas iniciativas y obras que la Iglesia promueve para la propagación de la fe (cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 906).

En cualquier caso, se trata de una participación en la misión de la Iglesia, en el siempre nuevo Pentecostés, que tiende a llevar al mundo entero la gracia del Espíritu que bajó en el cenáculo de Jerusalén para impulsar a proclamar a todas las gentes las maravillas de Dios.

(85) Los carismas de los laicos *Miércoles 9 de marzo de 1994*

(Lectura: 1ra. carta a los Corintios, capítulo 12, versículos 1 y 4-7)

1. En la catequesis anterior pusimos de relieve el fundamento sacramental de los ministerios y de las funciones de los laicos en la Iglesia: el bautismo, la confirmación y, para muchos el sacramento del matrimonio. Es un punto esencial de la teología del laicado, vinculado a la estructura sacramental de la Iglesia. Pero debemos agregar ahora que el Espíritu Santo, dador de todo don y principio primero de la vitalidad de la Iglesia, no sólo obra en ella por medio de los sacramentos. El Espíritu Santo, que, como dice san Pablo, distribuye a cada uno sus dones según su voluntad (cf. 1 *Co* 12, 11), derrama en el pueblo de Dios una gran riqueza de gracias mediante la oración, la contemplación y la acción. Son los carismas. También los laicos son beneficiarios de estos carismas especialmente con miras a su misión eclesial y social. Lo ha afirmado el concilio Vaticano II, remitiéndose a san Pablo: el Espíritu Santo, escribe, «distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición con las que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras (de san Pablo): "A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad" (1 *Co* 12, 7)» (Lumen gentium, 12).

2. San Pablo había destacado la multiplicidad y variedad de los carismas en la Iglesia primitiva: algunos extraordinarios como el don de realizar curaciones, el don de profecía o el don de lenguas, otros más sencillos, concedidos para el cumplimiento ordinario de las tareas encomendadas en la comunidad (cf. 1 *Co* 12, 7-10).

A la luz del texto de san Pablo, los carismas han sido considerados a menudo como *dones extraordinarios*, sobre todo característicos del comienzo de la vida de la Iglesia. El concilio Vaticano II quiso poner de relieve el hecho de que los carismas son *dones* que pertenecen a la vida *ordinaria* de la Iglesia y que no tienen necesariamente un carácter extraordinario o maravilloso. También la exhortación apostólica Christifideles laici habla de los carismas como dones que pueden ser «extraordinarios o simples y sencillos» (n. 24). Además, es preciso tener presente que muchos carismas no tienen como finalidad primaria o principal la santificación personal de quien los recibe, sino el servicio a los demás y el bien de la Iglesia.

No cabe duda de que tienden y sirven también al desarrollo de la santidad personal, pero en una perspectiva esencialmente altruista y comunitaria, que en la Iglesia se coloca en una dimensión orgánica, en cuanto que atañe al crecimiento del cuerpo místico de Cristo.

3. Como nos ha dicho san Pablo y nos ha repetido el Concilio, esos carismas son fruto de la libre elección y generosidad del Espíritu Santo, del que reciben su propiedad de *Don* primero y sustancial en el ámbito de la vida trinitaria. Dios uno y trino manifiesta de modo especial en los *dones* su soberana potestad, que no está sometida a ninguna regla anterior, ni a una disciplina particular, ni tampoco a un esquema de intervenciones establecido de una vez para siempre: como dice san Pablo, el Espíritu distribuye a cada uno sus dones «según su voluntad» (*1 Co* 12, 11). Es una eterna voluntad de amor, cuya libertad y gratuidad se manifiesta en la acción llevada a cabo por el Espíritu Santo-Don en la economía de la salvación. Por esta soberana libertad y gratuidad, los carismas son concedidos también a los laicos, como lo atestigua la historia de la Iglesia (cf. Christifideles laici, 24).

No podemos por menos de admirar la gran riqueza de dones concedidos por el Espíritu Santo a los laicos como miembros de la Iglesia, también en nuestros tiempos. Cada uno de ellos tiene la capacidad necesaria para asumir las funciones a que está llamado para el bien del pueblo cristiano y la salvación del mundo, si está abierto y es dócil y fiel a la acción del Espíritu Santo.

4. Ahora bien, es preciso prestar atención también a otro punto de la doctrina de san Pablo y de la Iglesia, que vale tanto para toda especie de ministerio como para los carismas: su diversidad y variedad no pueden ir en perjuicio de la unidad. «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo» (*1 Co* 12, 4-5). San Pablo pedía que se respetaran esas diversidades, porque no todos pueden querer desempeñar la misma función, contra el plan de Dios y el don del Espíritu, e incluso contra las leyes mas elementales de toda estructura social. Sin embargo, el Apóstol subrayaba asimismo la necesidad de la unidad, que respondía también a una exigencia de orden sociológico, pero con mayor razón debía ser en la comunidad cristiana, reflejo de la unidad divina. *Un solo Espíritu, un solo Señor*. Y, por tanto, *una sola Iglesia*.

5. Al comienzo de la era cristiana se realizaron cosas extraordinarias bajó el influjo de los carismas, tanto de los extraordinarios, como de los que se podrían llamar simples, sencillos carismas de todos los días. Así ha sucedido siempre en la Iglesia, y así acontece también en nuestra época, generalmente de forma oculta, pero a veces, cuando Dios lo quiere por el bien de su Iglesia también de modo notable. Y al igual que en el pasado, también en nuestros días ha habido numerosos laicos que han contribuido en gran medida al desarrollo espiritual y pastoral de la Iglesia. Podemos decir que también hoy abundan los laicos que, gracias a los carismas, actúan como buenos y veraces testigos de la fe y de la caridad.

Es de desear que todos caigan en la cuenta de este valor trascendente de vida eterna que encierra su trabajo, si lo llevan a cabo con fidelidad a su vocación, siendo dóciles al Espíritu Santo que vive y actúa en sus corazones. Este pensamiento no puede por menos de servir de estímulo, apoyo y consuelo, de manera especial para quienes, por fidelidad a una vocación santa, se comprometen al servicio del bien común, para establecer la justicia, mejorar las condiciones de vida de los pobres y los indigentes, asistir a los minusválidos, acoger a los prófugos y lograr que reine la paz en el mundo entero.

6. En la vida comunitaria y en la práctica pastoral de la Iglesia resulta necesario el reconocimiento de los carismas, pero también su discernimiento, como recordaron los padres en el Sínodo de 1987 (cf. Christifideles laici, 24). Desde luego, el Espíritu Santo *sopla donde quiere*, y no se ha de pretender imponerle reglamentos y condicionamientos. Pero la comunidad cristiana tiene derecho a que sus pastores le señalen la autenticidad de los carismas y el crédito que merecen los que afirman poseerlos. El Concilio recordó la necesidad de la prudencia en este campo, de manera especial cuando se trate de carismas extraordinarios (cf. Lumen gentium, 12).

La exhortación apostólica Christifideles laici también ha subrayado que «ningún carisma dispensa de la relación y sumisión a los pastores de la Iglesia» (n. 24). Son normas de prudencia fácilmente comprensibles, y valen para todos, tanto clérigos como laicos.

7. Dicho esto, nos complace repetir, con el Concilio y con la Exhortación citada, que «los carismas han de ser acogidos con gratitud, tanto por parte de quien los recibe, como por parte de todos en la Iglesia» (Christifideles laici, 24). De esos carismas brota «el derecho y el deber de ejercitarlos para

bien de la humanidad y edificación de la Iglesia» (Apostolicam actuositatem, 3). Es un derecho que se funda en el don del Espíritu y en la confirmación de la Iglesia. Es un deber motivado por el hecho mismo del don recibido, que crea una responsabilidad y exige un compromiso.

La historia de la Iglesia atestigua que, cuando los carismas son reales, antes o después son reconocidos y pueden ejercitar su función constructiva y unitiva. Función, recordémoslo una vez mas, que la mayor parte de los miembros de la Iglesia, tanto clérigos como laicos, en virtud de carismas silenciosos, desempeña eficazmente cada día por el bien de todos nosotros.

(86) Campos del apostolado de los laicos: la participación en la misión de la Iglesia *Miércoles 16 de marzo de 1994*

(Lectura: 2da. carta de san Pablo a los Corintios, capítulo 5, versículos 14-15)

1. Los cristianos admiten hoy fácilmente que todos los miembros de la Iglesia, incluidos los laicos, pueden y deben participar en su misión de testigo, anunciadora y portadora de Cristo al mundo. Esta exigencia del Cuerpo místico de Cristo la han recordado los Papas, el concilio Vaticano II y los Sínodos de los obispos, en armonía con la sagrada Escritura, la Tradición, la experiencia de los primeros siglos del cristianismo, la doctrina de los teólogos y la historia de la vida pastoral. En nuestro siglo no se ha dudado en hablar de *apostolado*, y también este término y el concepto que expresa son conocidos por el clero y los fieles. Pero aún persiste con bastante frecuencia la sensación de incertidumbre acerca de los campos de trabajo en que han de comprometerse de forma concreta, y sobre los caminos que es preciso seguir para realizar ese compromiso. Conviene, por tanto, establecer algunos puntos firmes en este tema, aún conscientes de que una formación más concreta directa y articulada se podrá y deberá buscar a nivel local con los propios párrocos, en las oficinas diocesanas y en los centros de apostolado de los laicos.

2. El primer campo de apostolado de los laicos dentro de la comunidad eclesial es la *parroquia*. En este punto ha insistido el Concilio en el decreto Apostolicam actuositatem, donde se lee: «La parroquia ofrece un modelo clarísimo del apostolado comunitario» (n. 10).

También se dice allí que en la parroquia la acción de los laicos es necesaria para que el apostolado de los pastores pueda lograr plenamente su eficacia. Esta acción, que debe realizarse en íntima unión con los sacerdotes es para «los seglares de verdadero espíritu apostólico una forma de participación inmediata y directa en la vida de la Iglesia (cf. *ib.*).

Los laicos pueden realizar una gran labor en la animación de la liturgia, en la enseñanza del catecismo, en las iniciativas pastorales y sociales, así como en los consejos pastorales (cf. Christifideles laici, 27). Contribuyen también indirectamente al apostolado con la ayuda que prestan en la administración parroquial. Es necesario que el sacerdote no se sienta solo, sino que pueda contar con la aportación de su competencia y con el apoyo de su solidaridad, comprensión y entrega generosa en los diversos sectores del servicio al reino de Dios.

3. El Concilio señala un segundo círculo de necesidades, intereses y posibilidades, cuando recomienda a los laicos «Cultiven sin cesar el sentido de diócesis», (Apostolicam actuositatem, 10). En efecto, en la diócesis toma forma concreta la Iglesia local, que hace presente a la Iglesia universal para el clero y los fieles que forman parte de ella. Los laicos están llamados a colaborar en las iniciativas diocesanas, hoy frecuentes, con funciones ejecutivas, consultivas y, a veces, directivas de acuerdo con las indicaciones y orientaciones del obispo y de los órganos competentes, con generosidad y grandeza de espíritu. Es también significativa la contribución que pueden prestar mediante la participación en los consejos pastorales diocesanos, que el Sínodo de los obispos de 1987 recomendó crear como «la principal forma de colaboración y de diálogo, como también de discernimiento, a nivel diocesano» (Christifideles laici, 25). De los laicos se espera, asimismo una ayuda específica en la difusión de las enseñanzas del obispo diocesano, en comunión con los demás obispos y sobre todo con el Papa, sobre las cuestiones religiosas y sociales que se presentan a la comunidad eclesial; en el buen planteamiento y en la correcta solución de los problemas administrativos; en la gestión de las Obras catequísticas, culturales y caritativas que la diócesis

instituye y dirige en favor de los hermanos pobres, etc. ¡Cuántas otras posibilidades de trabajo fructuoso para quien tiene buena voluntad, deseo de comprometerse y espíritu de sacrificio! Quiera Dios suscitar siempre nuevas y válidas energías para ayudar a los obispos y a las diócesis, en las que muchos magníficos laicos ya dan pruebas de tener conciencia de que la Iglesia local es la casa y la familia de todos.

4. En una esfera más amplia, en la dimensión universal, los laicos pueden y deben sentirse, como de hecho son, miembros de la Iglesia católica, y comprometerse en su crecimiento, tal como lo recordó el Sínodo de los obispos de 1987 (cf. *ib*., 28). Los laicos deberán considerarla una comunidad esencialmente misionera, cuyos miembros tienen todos la tarea y la responsabilidad de una evangelización que se extienda a todas las naciones, a todos los que, lo sepan o no, tienen necesidad de Dios. En este inmenso ámbito de personas y grupos, de ambientes y estratos sociales, se encuentran también muchos que, aún siendo cristianos por estar bautizados, son espiritualmente lejanos, agnósticos indiferentes a la llamada de Cristo.

Hacia estos hermanos se dirige la nueva evangelización, en la que los laicos están llamados a prestar una cooperación preciosa e indispensable. El Sínodo de 1987, después de haber dicho: «Urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana», añadía: «Los fieles laicos, debido a su participación en el oficio profético de Cristo, están plenamente implicados en esta tarea de la Iglesia» (*ib.*, 34). En las fronteras más avanzadas de esta nueva evangelización, muchos puestos están reservados a los laicos.

Para cumplir esta misión es indispensable una adecuada preparación en la doctrina de la fe y en la metodología pastoral, que los laicos pueden adquirir también en los institutos de ciencias religiosas o en cursos específicos, así como mediante el esfuerzo personal de estudio de la verdad divina. No a todos ni para todas las formas de colaboración será necesario el mismo grado de cultura religiosa, o incluso teológica, pero ésta resultará indispensable para quienes en la nueva evangelización afronten los problemas de la ciencia y la cultura humana en relación con la fe (cf. *ib.*).

5. La nueva evangelización tiende a la formación de comunidades eclesiales maduras, formadas por cristianos convencidos, conscientes y perseverantes en la fe y en la caridad. Esas comunidades podrán animar desde su interior a las poblaciones también donde Cristo, redentor del hombre, sea desconocido o haya sido olvidado (cf. *ib.*, 35), o donde es frágil el vínculo que los une a Cristo en el pensamiento y la vida.

Para este fin podrán servir antiguas y nuevas formas de asociación, como las cofradías, las *compañías*, las pías uniones, enriquecidas, donde sea preciso, con nuevo espíritu misionero, y los diversos *movimientos* que florecen hoy en la Iglesia. También las tradicionales iniciativas y manifestaciones populares con ocasión de celebraciones religiosas, aún conservando ciertas características vinculadas a las costumbres locales o regionales, podrían y deberían adquirir un valor eclesial, si se preparan y realizan teniendo en cuenta las necesidades de la evangelización. Al clero y a los laicos que las organizan corresponde la tarea de adecuarlas con sabiduría, ingenio y valentía a las exigencias de la Iglesia misionera, cultivando siempre la catequesis que ilumina la costumbre y la práctica sacramental, especialmente de la penitencia y la Eucaristía.

6. Ejemplos elocuentes de compromiso misionero en los campos o sectores que acabamos de mencionar, y en muchos otros, nos vienen de numerosos laicos que, en nuestro tiempo, han descubierto la dimensión plenaria de la vocación cristiana y han acatado el mandato divino de la

evangelización universal, el don del Espíritu Santo que quiere llevar a cabo en el mundo un nuevo Pentecostés. A todos estos hermanos nuestros, conocidos y desconocidos, vaya la gratitud de la Iglesia, como no falta, ciertamente, la bendición de Dios. Su ejemplo sirva para suscitar un número cada vez mayor de laicos comprometidos a llevar el anuncio de Cristo a toda persona y a tratar de encender por doquier la antorcha misionera. También por esto el Sucesor de Pedro trata de ir a toda nación, a todo continente, para contribuir humildemente a la propagación del Evangelio, y los obispos, sucesores de los Apóstoles, son activos en todo país, como pastores y como cuerpo eclesial, para la nueva evangelización.

(87) El compromiso apostólico de los laicos en sus formas individual y asociada *Miércoles 23 de marzo de 1994*

(Lectura: carta a los Efesios, capítulo 4, versículos 1-3)

1. El Concilio Vaticano II al dar un nuevo impulso al apostolado de los laicos, tuvo la solicitud de afirmar que la primera, fundamental e insustituible forma de actividad para la edificación del cuerpo de Cristo es la que llevan a cabo *individualmente* los miembros de la Iglesia (cf. Apostolicam actuositatem, 16). Todo cristiano está llamado al apostolado; todo laico está llamado a comprometerse personalmente en el testimonio participando en la misión de la Iglesia. Eso presupone e implica una convicción personal, que brota de la fe y del sensus *Ecclesiae* que la fe enciende en las almas. Quien cree y quiere ser Iglesia, no puede menos de estar convencido de la «tarea original, insustituible e indelegable» que cada fiel «debe llevar a cabo para el bien de todos» (Christifideles laici, 28).

Es preciso inculcar constantemente en los fieles la conciencia del deber de cooperar en la edificación de la Iglesia, en la llegada del Reino. A los laicos corresponde también la animación evangélica de las realidades temporales. Muchas son las posibilidades de compromiso, especialmente en los ambientes de la familia, el trabajo, la profesión, los círculos culturales y recreativos, etc.; y muchas son también en el mundo de hoy las personas que quieren hacer algo para mejorar la vida, para hacer más justa la sociedad y para contribuir al bien de sus semejantes. Para ellas, el descubrimiento de la consigna cristiana del apostolado podría constituir el desarrollo más elevado de la vocación natural al bien común, que haría más válido, más motivado, más noble y, tal vez, más generoso su compromiso.

2. Pero existe otra vocación natural que puede y debe realizarse en el apostolado eclesial: la vocación a *asociarse*. En el plano sobrenatural, la tendencia de los hombres a asociarse se enriquece y se eleva al nivel de la comunión fraterna en Cristo: así se da el «signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo quien dijo: «Donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt* 18, 20)» (Apostolicam actuositatem, 18).

Esta tendencia eclesial al apostolado asociado tiene, sin lugar a dudas, su origen sobrenatural en la «caridad» derramada en los corazones por el Espíritu Santo (cf. *Rm* 5, 5), pero su valor teológico coincide con la exigencia sociológica que, en el mundo moderno, lleva a la unión y a la organización de las fuerzas para lograr objetivos comunes. También en la Iglesia, dice el Concilio, «la estrecha unión de las fuerzas es la única que vale para lograr plenamente todos los fines del apostolado moderno y proteger eficazmente sus bienes» (ib.). Se trata de unir y coordinar las actividades de todos los que quieren influir, con el mensaje evangélico, en el espíritu y la mentalidad de la gente que se encuentra en las diversas condiciones sociales. Se trata de llevar a cabo una evangelización capaz de ejercer influencia en la opinión pública y en las instituciones; y para lograr este objetivo se hace necesaria una acción realizada en grupo y bien organizada (cf. ib.).

3. La Iglesia, por consiguiente, impulsa tanto el apostolado *individual* como el *asociado*, y, con el Concilio, afirma el derecho de los laicos a formar asociaciones para el apostolado: «Guardada la relación debida con la autoridad eclesiástica, los seglares tienen el derecho de fundar y dirigir asociaciones y el de afiliarse a las fundadas» (ib., 19).

La relación con la autoridad eclesiástica implica que se quiere mantener la armonía y la cooperación

eclesial. Pero no impide la autonomía propia de las asociaciones. Si en la sociedad civil el derecho a crear una asociación es reconocido como un derecho de la persona, basado en la libertad que tiene el hombre de unirse con otros hombres para lograr un objetivo común, en la Iglesia el derecho a fundar una asociación para alcanzar finalidades religiosas brota, también para los fieles laicos, del bautismo, que da a cada cristiano la posibilidad, el deber y la fuerza para llevar a cabo una participación activa en la comunión y en la misión de la Iglesia (cf. Christifideles laici, 29). En este sentido se expresa también el Código de derecho canónico: «Los fieles tienen la facultad de fundar y dirigir libremente asociaciones para fines de caridad o piedad o para fomentar la vocación cristiana en el mundo; y también a reunirse para conseguir en común esos mismos fines» (c. 215).

4. De hecho, en la Iglesia, cada vez con más frecuencia, los laicos hacen uso de esa facultad.

En el pasado, a decir verdad, no han faltado asociaciones de fieles, que adoptaron las formas posibles en esos tiempos. Pero no cabe duda de que hoy el fenómeno tiene una amplitud y una variedad nuevas. Junto a las antiguas fraternidades, misericordias, pías uniones, terceras órdenes, etc., se desarrollan por doquier nuevas formas de asociación. Son grupos, comunidades o movimientos que buscan una gran variedad de fines, métodos y campos de actividad, pero siempre con una única finalidad fundamental: el incremento de la vida cristiana y la cooperación en la misión de la Iglesia (cf. Christifideles laici, 29).

Esa diversidad de formas de asociación no es algo negativo; al contrario, es una manifestación de la libertad soberana del Espíritu Santo, que respeta y alienta la variedad de tendencias, temperamentos, vocaciones, capacidades, etc., que existe entre los hombres. Es cierto, sin embargo, que dentro de la variedad hay que conservar siempre la preocupación por la unidad, evitando rivalidades, tensiones, tendencias al monopolio del apostolado o a primados que el mismo Evangelio excluye, y alimentando siempre entre las diversas asociaciones el espíritu de participación y comunión, para contribuir de verdad a la difusión del mensaje evangélico.

5. Los criterios que permiten reconocer la eclesialidad, es decir, el carácter auténticamente católico de las diversas asociaciones, son:

a) La primacía concedida a la santidad y a la perfección de la caridad como finalidad de la vocación cristiana;

b) el compromiso de profesar responsablemente la fe católica en comunión con el magisterio de la Iglesia;

c) la participación en el fin apostólico de la Iglesia con un compromiso de presencia y de acción en la sociedad humana;

d) el testimonio de comunión concreta con el Papa y con el propio obispo (cf. Christifideles laici, 30).

Estos criterios se han de observar y aplicar a nivel local, diocesano, regional, nacional, e incluso en la esfera de las relaciones internacionales entre organismos culturales, sociales o políticos, de acuerdo con la misión universal de la Iglesia, que trata de infundir en pueblos y Estados, y en las nuevas comunidades que forman, el espíritu de la verdad, la caridad y la paz.

Las relaciones de las asociaciones de los laicos con la autoridad eclesiástica pueden tener también reconocimientos y aprobaciones particulares, cuando ello resulte oportuno o incluso necesario a causa de su extensión o del tipo de su compromiso en el apostolado (cf. ib., 31). El Concilio señala esta posibilidad y oportunidad para «asociaciones y obras apostólicas que tienden inmediatamente a un fin espiritual» (Apostolicam actuositatem, 24). Por lo que respecta a las asociaciones «ecuménicas» con mayoría católica y minoría no católica, corresponde al Consejo pontificio para los laicos establecer las condiciones para aprobarlas (cf. Christifideles laici, 31).

6. Entre las formas de apostolado asociado, el Concilio cita expresamente la *Acción Católica* (Apostolicam actuositatem, 20). A pesar de las diferentes formas que ha tomado en los diversos países y los cambios que se han producido en ella a lo largo del tiempo la Acción Católica se ha distinguido por el vínculo más estrecho que ha mantenido con la jerarquía. Ésa ha sido una de las principales razones de los abundantísimos frutos que ha producido en la Iglesia y en el mundo durante sus muchos años de historia.

Las organizaciones conocidas con el nombre de Acción Católica y también con otros nombres, o las asociaciones semejantes tienen como fin la evangelización y la santificación del prójimo, la formación cristiana de las conciencias, la influencia en las costumbres y la animación religiosa de la sociedad. Los laicos asumen su responsabilidad en comunión con el obispo y los sacerdotes. Actúan «bajo la dirección superior de la propia Jerarquía, la cual puede sancionar esta cooperación incluso con un mandato explícito» (ib.). De su grado de fidelidad a la Jerarquía y de concordia eclesial depende y dependerá siempre su grado de capacidad para edificar el cuerpo de Cristo, mientras la experiencia demuestra que, si en la base de su acción se coloca el disenso y se plantea casi sistemáticamente una actitud conflictiva, no sólo no se edifica la Iglesia, sino que se pone en marcha un proceso de autodestrucción que hace inútil el trabajo y, por lo general, lleva a la propia disolución.

La Iglesia, el Concilio y el Papa desean y piden a Dios para que en las formas asociadas del apostolado de los laicos, y especialmente en la Acción Católica, sea siempre manifiesta la irradiación de la comunidad eclesial en su unidad, en su caridad y en su misión de difundir la fe y la santidad en el mundo.

(88) La obra de los laicos en el orden temporal *Miércoles 13 de abril de 1994*

1. Existe un orden de realidades instituciones, valores y actividades que se suele llamar temporal, pues se refiere directamente a las cosas que pertenecen al ámbito de la vida actual, aunque también estén orientadas a la vida eterna. El mundo actual no está compuesto de apariencias o sombras engañosas, ni se puede considerar sólo en función del más allá. Como dice el concilio Vaticano II, «Todo lo que constituye el orden temporal [...] no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio» (Apostolicam actuositatem, 7). El relato bíblico de la creación nos presenta este valor como reconocido, querido y fundado por Dios, el cual, según el libro del Génesis, «vio que (lo que había creado) era bueno» (*Gn* 1, 12. 18. 21); más aún, «muy bueno», después de la creación del hombre y la mujer (*Gn* 1, 31). Con la Encarnación y la Redención, el valor de las cosas temporales no queda anulado o reducido, como si la obra del Redentor se opusiera a la obra del Creador, al contrario, queda restablecido y elevado, según el plan de Dios de «hacer que todo tenga a Cristo por cabeza» (*Ef* 1, 10) «y reconciliar por él y para él todas las cosas» (*Col* 1, 20). Así pues, en Cristo todas las cosas encuentran su plena consistencia (cf. *Col* 1, 17).

2. A pesar de eso, no se puede ignorar la experiencia histórica del mal y, para el hombre, del pecado, que sólo puede explicar la revelación de la caída de nuestros primeros padres y de las sucesivas que se han producido en las generaciones humanas. «En el curso de la historia dice el Concilio, el uso de los bienes temporales se ha visto desfigurado por graves aberraciones» (Apostolicam actuositatem, 7). Incluso hoy, no pocos, en vez de dominar las cosas según el plan y la ordenación de Dios, como podrían permitirlo los progresos de la ciencia y de la técnica, por su excesiva confianza en los nuevos poderes se convierten en sus esclavos y ocasionan daños, a veces graves.

La Iglesia tiene la misión de ayudar a los hombres a orientar bien todo el orden temporal y a dirigirlo a Dios por medio de Cristo (cf. ib.). La Iglesia se hace así servidora de los hombres y los laicos «participan en la misión de servir a las personas y a la sociedad» (Christifideles laici, 36).

3. Al respecto, es preciso recordar, ante todo, que los laicos están llamados a contribuir a la *promoción de la persona*, hoy especialmente necesaria y urgente. Se trata de salvar, y a menudo de restablecer, el valor central del ser humano que, precisamente porque es persona, no puede ser tratado nunca «como un objeto utilizable, un instrumento o una cosa» (ib., 37).

Por lo que atañe a la dignidad personal, todos los hombres son iguales entre sí: no se puede admitir ningún tipo de *discriminación* racial, sexual, económica, social, cultural, política o geográfica. Las *diferencias* que provienen de las condiciones de lugar y tiempo en que cada uno nace y vive, por un deber de solidaridad se han de superar con una ayuda humana y cristiana efectiva, traducida en formas concretas de justicia y caridad, como explicaba y recomendaba san Pablo a los Corintios: «No que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino *con igualdad* [...]. Que vuestra abundancia remedie su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad y reine la igualdad» (2 *Co* 8, 13-14).

4. La promoción de la *dignidad* de la persona exige «el respeto, la defensa y la promoción de los *derechos* de la persona humana» (Christifideles laici, 38). Ante todo, el reconocimiento de la *inviolabilidad de la vida humana*: el derecho a la vida es esencial, y puede considerarse «derecho primero y fontal, condición de todos los otros derechos de la persona» (ib.). De ahí se sigue que «cuanto atenta contra la vida [...]; cuanto viola la integridad de la persona humana [...]; cuanto

ofende a la dignidad humana [...]; todas estas prácticas [...] son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (Gaudium et spes, 27), que quiso hacer al hombre a su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1, 26) y colocado bajo su soberanía.

En esta defensa de la dignidad personal y del derecho a la vida tienen una responsabilidad especial los padres, los educadores, los agentes sanitarios y todos los que poseen el poder económico y político (cf. Christifideles laici, 38). En particular, la Iglesia exhorta a los laicos a afrontar con valentía los desafíos planteados por los nuevos problemas de la bioética (cf. ib.).

5. Entre los derechos de la persona que es preciso defender y promover se encuentra el de la *libertad religiosa*, la libertad de conciencia y la libertad de culto (cf. ib., 39). La Iglesia sostiene que la sociedad tiene el deber de asegurar el derecho de la persona a profesar sus convicciones y a practicar su religión dentro de los límites debidos, establecidos por el justo orden público (cf. Dignitatis humanae, 2. 7). En todos los tiempos ha habido mártires por la defensa y la promoción de este derecho.

Los laicos están llamados a comprometerse en la *vida política*, según las capacidades y las condiciones de tiempo y lugar, para promover el bien común en todas sus exigencias, y especialmente para realizar la justicia al servicio de los ciudadanos, en cuanto personas. Como leemos en la exhortación apostólica Christifideles laici, «una política para la persona y para la sociedad encuentra su rumbo constante de camino en la defensa y promoción de la justicia» (n. 42). Es evidente que en ese compromiso, que corresponde a todos los miembros de la ciudad terrena, los laicos cristianos están llamados a dar ejemplo de comportamiento político honrado, sin buscar ventajas personales y sin ponerse al servicio de grupos o partidos con medios ilícitos, por caminos que, de hecho, llevan al derrumbe incluso de los ideales más nobles y sagrados.

6. Los laicos cristianos han de unirse a los esfuerzos de la sociedad para restablecer la paz en el mundo. Para ellos se trata de hacer realidad la paz dada por Cristo (cf. *Jn* 14, 27; *Ef* 2, 14), en sus dimensiones sociales y políticas en los diversos países y en el mundo, como lo exige cada vez más la conciencia de los pueblos. Para este fin deben llevar a cabo una amplia obra educativa, destinada a derrotar la antigua cultura del egoísmo, la rivalidad, el atropello y la venganza, y a promover la de la solidaridad y el amor al prójimo (cf. Christifideles laici, 42).

A los laicos cristianos corresponde también comprometerse en el *desarrollo económico y social*. Es una exigencia del respeto a la persona, de la justicia, de la solidaridad y del amor fraterno. Deben colaborar con todos los hombres de buena voluntad para encontrar la manera de asegurar el destino universal de los bienes, cualquiera que sea el régimen social que esté vigente de hecho (cf. ib., 43). Y también han de defender los derechos de los trabajadores, buscando soluciones adecuadas a los gravísimos problemas del desempleo cada vez mayor y luchando por hacer desaparecer todas las injusticias. Como laicos cristianos, son en el mundo expresión de la Iglesia que pone en práctica la propia doctrina social. Pero deben ser conscientes de su libertad y responsabilidad personales en las cuestiones opinables, en las que sus decisiones, aunque han de estar siempre inspiradas en los valores evangélicos, no se deben presentar como las únicas posibles para los cristianos. También el respeto a las legítimas opiniones y elecciones diversas de las propias es una exigencia de la caridad.

7. Los laicos cristianos, por último, tienen la misión de contribuir al desarrollo de la *cultura* humana, con todos sus valores. Presentes en los diversos campos de la ciencia, la creación artística, el pensamiento filosófico, la investigación histórica, etc., han de aportar la inspiración necesaria que

viene de su fe. Y dado que el desarrollo de la cultura implica cada vez más el compromiso de los *medios de comunicación social*, instrumentos tan importantes para la formación de la mentalidad y de las costumbres, deben tener un vivo sentido de responsabilidad en su compromiso en la prensa, el cine, la radio, la televisión y el teatro, proyectando sobre su trabajo la luz del mandato de anunciar en todo el mundo el Evangelio, particularmente actual en el mundo de hoy, en el que es urgente mostrar los caminos de la salvación que abrió a todos Jesucristo (cf. *ib*., 44).

(89) Los trabajadores en la Iglesia *Miércoles 20 de abril de 1994*

(Lectura: 2da. carta de san Pablo a los Tesalonicenses, versículos 10-12)

1. Entre los fieles laicos merecen mención especial los *trabajadores.* La Iglesia es consciente de la importancia que el trabajo tiene en la vida humana y reconoce su carácter de elemento esencial de la sociedad, tanto a nivel socioeconómico y político, como a nivel religioso. Bajo este último aspecto, lo considera expresión primaria del «carácter secular» *(*Lumen gentium*,* 31*)* de los laicos, que en su mayor parte son trabajadores y pueden encontrar en el trabajo el camino hacia la santidad. El concilio Vaticano II, impulsado por esta convicción, considera la obra de los trabajadores en la perspectiva del compromiso de la salvación, llamándolos a colaborar en el apostolado (ib., *41).*

2. A este tema dediqué la encíclica Laborem exercens y otros documentos e intervenciones, con los que he tratado de explicar el valor, la dignidad y las dimensiones del trabajo, en toda su eminente grandeza. Aquí me limitaré a recordar que la primera razón de esta grandeza y dignidad consiste en el hecho de que el trabajo es una cooperación en la obra creadora de Dios. El relato bíblico de la creación lo da a entender cuando dice que «tomó, pues, el Señor Dios al hombre y lo dejó en al jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase» (Gn 2, 15), remitiéndose así al mandato anterior de someter la tierra (cf. *Gn* 1, 28). Como he escrito en la encíclica citada, «el hombre es la imagen de dios, entre otros motivos por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra. En la realización de éste mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la acción misma del Creador del universo» *(*Laborem exercens, 4).

3. Según el Concilio *(*Lumen gentium, 41), el trabajo constituye un camino hacia la santidad, pues ofrece la ocasión de:

a) *perfeccionarse a sí mismo.* En efecto, el trabajo desarrolla la personalidad del hombre, ejercitando sus cualidades y capacidades. Lo comprendemos mejor en nuestra época, con el drama de numerosos parados que se sienten humillados en su dignidad dé personas humanas.

Es preciso dar el mayor relieve posible a esta dimensión personalista en favor de todos los trabajadores, tratando de asegurar en cada caso condiciones de trabajo dignas del hombre;

b) *ayudar a los compatriotas.* Se trata dé la dimensión social del trabajo, que es un servicio para el bien de todos. Esta orientación debe subrayarse siempre: el trabajo no es una actividad egoísta, sino altruista; no se trabaja exclusivamente para sí mismos, sino también para los demás;

c) *hacer progresar a toda la sociedad y la creación.* El trabajo adquiere, por consiguiente, una dimensión histórico-escatológica e incluso cósmica, pues tiene como objetivo contribuir a mejorar las condiciones materiales de la vida y del mundo, ayudando a la humanidad a alcanzar, por este camino, las metas superiores a las que Dios la llama. El progreso actual hace más evidente esa verdad: el trabajo tiene como finalidad una mejora a escala universal.

Pero queda mucho por hacer para adecuar el trabajo a estos fines queridos por el mismo Creador;

d) *imitar a Cristo,* con caridad efectiva. Volveremos sobre este punto.

4. Siempre a la luz del libro del Génesis, según el cual Dios instituyó y ordenó el trabajo

dirigiéndose a la primera pareja humana (cf. *Gn* 1, 27-28), adquiere todo su significado la intención de muchos hombres y muchas mujeres que trabajan para el bien de su familia. El amor al cónyuge y a los hijos, que inspira e impulsa a la mayor parte de los seres humanos al trabajo, confiere a este trabajo una mayor dignidad, y hace más fácil y agradable su realización, incluso aunque sea muy fatigoso.

A este respecto, conviene hacer notar que también en la sociedad contemporánea, donde está vigente el principio del derecho de los hombres y las mujeres al trabajo retribuido, se ha de reconocer y apreciar el valor del trabajo no directamente lucrativo de muchas mujeres que, se dedican a las necesidades de la casa y de la familia. Es un trabajo que también hoy tiene una importancia fundamental para la vida de la familia y para el bien de la sociedad.

5. Baste aquí haber aludido a este aspecto de la cuestión, para pasar a un punto que trató el Concilio, el cual menciona «trabajos, muchas veces fatigosos» (Lumen gentium*,* 41), en los que, también *hoy,* se cumplen las palabras bíblicas: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» *(Gn 3, 19)*. Como escribí en la encíclica Laborem exercens*,* «esta fatiga es un hecho universalmente conocido, porque es universalmente experimentado. Lo saben los hombres del trabajo manual, realizado a veces en condiciones excepcionalmente pesadas [...]. Lo saben a su vez, los hombres vinculados a la mesa de trabajo intelectual [...]. Lo saben las mujeres, que a veces sin un adecuado reconocimiento por parte de la sociedad y' de sus mismos familiares, soportan cada día la fatiga y la responsabilidad de la casa y de la educación de los hijos» (n. 9).

Aquí se encuentra la dimensión ética, pero también ascética, que la Iglesia enseña a reconocer en él trabajo, porque, precisamente por la fatiga que implica, exige las virtudes del valor y la paciencia, y por tanto puede convertirse en camino hacia la santidad.

6. Precisamente en virtud de la fatiga que implica, el trabajo se manifiesta más claramente como un compromiso de colaboración con Cristo en la obra redentora. Su valor, ya constituido por la participación en la obra creadora de Dios, asume luz nueva si se lo considera como participación en la vida y la misión de Cristo. No podemos olvidar que, en la Encarnación, el Hijo de Dios, que se hizo hombre por nuestra salvación, también se dedicó rudamente al trabajo común. Jesucristo aprendió de José el oficio de carpintero y lo ejerció hasta el comienzo de su misión pública. En Nazaret, Jesús era conocido como «el hijo del carpintero»,(*Mt* 13, 55) o como «el carpintero» (*Mc* 6, 3). También por esta razón resulta muy natural que en sus palabras se refiera al trabajo profesional de los hombres o al trabajo doméstico de las mujeres, como expliqué en la encíclica Laborem exercens (n. 26), y que manifieste su estima por los trabajos más humildes. Y es un aspecto importante del misterio de su vida el hecho de que, como Hijo de Dios, Jesús haya podido y querido conferir una dignidad suprema al trabajo humano. Con manos humanas y con capacidad humana, el Hijo de Dios trabajó, como nosotros y con nosotros, hombres de la necesidad y de la fatiga diaria.

7. A la luz y a ejemplo de Cristo, el trabajo asume para los creyentes su más alta finalidad, vinculada al misterio pascual. Después de haber dado ejemplo de un trabajo semejante al de tantos otros trabajadores, Jesús realizó la obra más elevada para la que había sido enviado: la Redención, que culminó en el sacrificio salvífico de la cruz. En el Calvario, Jesús, por, obediencia al Padre, se ofrece a sí mismo por la salvación universal.

Pues bien, los trabajadores están invitados a unirse al trabajo del Salvador. Como dice el Concilio,

pueden y deben imitar, «en su activa caridad, a Cristo, cuyas manos se ejercitaron en los trabajos manuales y que continúan trabajando en unión con el Padre para la salvación de todos» *(*Lumen gentium*, 41)*. Así, el valor salvífico del trabajo, vislumbrado de alguna manera también en el ámbito de la filosofía y la sociología durante los últimos siglos, se manifiesta, a un nivel mucho más alto, como participación en la obra sublime de la Redención.

8. Por eso precisamente, el Concilio afirma que todos pueden ascender, «mediante su mismo trabajo diario, a una más alta santidad, incluso con proyección *apostólica*» (ib.). En esto estriba la elevada misión de los trabajadores, no sólo llamados a cooperar en la edificación de un mundo material mejor, sino también en la transformación espiritual de la realidad humana y cósmica que hizo posible el misterio pascual.

Las molestias y los sufrimientos procedentes de la fatiga del trabajo mismo o de las condiciones sociales en que se realiza, en virtud de la participación en el sacrificio redentor de Cristo, adquieren así fecundidad sobrenatural para todo el género humano. También en este caso valen las palabras de san Pablo: «La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» *(Rm* 8, 22-23). Esta certeza de fe, en la visión histórica y escatológica del Apóstol, funda su afirmación, llena de esperanza: «Estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (*Rm* 8, 18).

(90) Dignidad y apostolado de los que sufren *Miércoles 27 de abril de 1994*

(Lectura: 2da. carta de san Pablo a los Corintios, capítulo 4, versículos 16 y siguientes)

1. La realidad del sufrimiento está desde siempre ante los ojos y, a menudo, en el cuerpo, en el alma y en el corazón de cada uno de nosotros. Fuera del área de la fe, el dolor ha constituido siempre el gran enigma de la existencia humana. Pero desde que Jesús, con su pasión y muerte, redimió al mundo, se abrió una nueva perspectiva: mediante el sufrimiento se puede progresar en la entrega y alcanzar el grado más elevado del amor (cf. *Jn* 13, 1), gracias a aquel que «nos amó y se entregó por nosotros» (*Ef* 5, 2). Como participación en el misterio de la cruz, el sufrimiento puede ahora aceptarse y vivirse como colaboración en la misión salvífica de Cristo. El concilio Vaticano II afirmó esta convicción de la Iglesia sobre la unión especial que tienen con Cristo paciente por la salvación del mundo todos los que se encuentran atribulados ú oprimidos (cf. Lumen gentium*, 41)*

Jesús mismo, al proclamar las bienaventuranzas, tuvo en cuenta todas las manifestaciones del sufrimiento humano: los pobres, los que tienen hambre, los que lloran, los que son despreciados por la sociedad o son perseguidos injustamente. También nosotros, al contemplar el mundo, descubrimos mucha miseria, con múltiples formas, antiguas y nuevas: los signos del sufrimiento se ven por doquier. Por eso, hablemos de ellos en esta catequesis, tratando de descubrir mejor el plan de Dios que guía a la humanidad por un camino tan doloroso y el valor salvífico que el sufrimiento, al igual que el trabajo, tiene para la humanidad entera.

2. En la cruz se manifestó a los cristianos el «evangelio del sufrimiento» (Salvifici doloris, 25). Jesús reconoció en su sacrificio el camino establecido por el Padre para la redención de la humanidad, y lo recorrió. También anunció a sus discípulos que se asociarían a ese sacrificio: «En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará» (*Jn* 16, 20). Pero esa predicción no queda aislada, no se agota en sí misma, porque se completa con el anuncio de que el dolor se transformará en gozo: «Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo» (*Jn* 16, 20). En la perspectiva redentora, la pasión de Cristo se orienta hacia la Resurrección. Así pues, también los están asociados al misterio de la cruz, para participar, con gozo, en el misterio de la Resurrección.

3. Por este motivo, Jesús no duda en proclamar la bienaventuranza de los que sufren: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados... Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos» (*Mt* 5, 5. 10-12*).* Sólo se puede entender esta bienaventuranza si se admite que la vida humana no se limita al tiempo de la permanencia en la tierra, sino que se proyecta hacia el gozo perfecto y la plenitud de vida en el más allá. El sufrimiento terreno, cuando se acepta con amor, es como una fruta amarga que encierra la semilla de la vida nueva, el tesoro de la gloria divina que será concedida al hombre en la eternidad. Aunque el espectáculo de un mundo lleno de males y enfermedades de todo tipo es con frecuencia muy lastimoso, en él se esconde la esperanza de un mundo superior de caridad y de gracia. Se trata de una esperanza, que se funda en la promesa de Cristo. Apoyados en ella, los que sufren unidos a él en la fe experimentan ya en esta vida un gozo que puede parecer humanamente inexplicable. En efecto, el cielo comienza en la tierra; la *bienaventuranza,* por decir así, es anticipada en las *bienaventuranzas*. «En las personas santas, decía santo Tomás de Aquino, se da un comienzo de la vida bienaventurada» *(Summa Theol., I-II,* q. *69,* a. 2; cf. *II-II; q. 8, a. 7*).

4. Otro principio fundamental de la fe cristiana es la fecundidad del sufrimiento y, por tanto, la invitación, hecha a todos los que sufren, a unirse a la ofrenda redentora de Cristo. El *sufrimiento* se convierte así en *ofrenda,* en oblación: como aconteció y acontece en tantas almas santas. Especialmente los que se hallan oprimidos por sufrimientos morales, que pudieran parecer absurdos, encuentran en los sufrimientos morales de Jesús el sentido de sus pruebas, y entran con él en Getsemaní. En él encuentran la fuerza para aceptar el dolor con santo abandono y confiada obediencia a *la* voluntad del Padre. Y sienten que brota en su corazón la oración de Getsemaní: «No sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (*Mc* 14, 36). Se identifican místicamente con el deseo de Jesús en el momento de su detención: «La copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?» *(Jn* 18, 11). En Cristo encuentran también el valor para ofrecer sus dolores por la salvación de todos *los* hombres, pues ven en la ofrenda del Calvario la fecundidad misteriosa de todo sacrificio, según el principio enunciado por Jesús: «En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto» (*Jn* 12, 24).

5. La enseñanza de Jesús es confirmada por el apóstol Pablo, que tenía una conciencia muy viva de que en su vida debía participar en la pasión de Cristo y de que así podía contribuir al bien de la comunidad cristiana. Gracias a la unión con Cristo en el sufrimiento, podía decir que completaba en sí mismo lo que faltaba a los padecimientos de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia (cf. *Col* 1, 24). Convencido de la fecundidad de su unión con la pasión redentora, afirmaba: «la muerte actúa en nosotros, mas en vosotros la vida» (*2 Co* 4, 12). A san Pablo no lo desalentaban las tribulaciones de su vida de apóstol; al contrario, afianzaban su esperanza y su confianza, porque sabía que la pasión de Cristo era manantial de vida: «Así como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, igualmente abunda también por Cristo nuestra consolación. Si somos atribulados, lo somos para consuelo y salvación vuestra» (*2 Co* 1, 5-6). Contemplando ese modelo, los discípulos de Cristo comprenden mejor la lección del Maestro, la vocación a la cruz, con vistas al pleno desarrollo de la vida de Cristo en su existencia personal y de la misteriosa fecundidad en beneficio de la Iglesia.

6. Los . discípulos de Cristo tienen el privilegio de entender el *evangelio del sufrimiento,* que ha tenido un valor salvífico, al menos implícito, en todos los tiempos, porque «a través de los siglos y generaciones se ha constatado que en el sufrimiento se esconde una particular fuerza que acerca interiormente el hombre a Cristo, una gracia especial» (Salvifici doloris, 26).

Quien sigue a Cristo, quien acepta la teología del dolor de san Pablo, sabe que al sufrimiento va unida una gracia preciosa, un favor divino, aunque se trate de una gracia que para nosotros sigue siendo un misterio, porque se esconde bajo las apariencias de un destino doloroso.

Ciertamente, no es fácil descubrir en el sufrimiento el auténtico amor divino, que, mediante el sufrimiento aceptado, quiere elevar la vida humana al nivel del amor salvífico de Cristo.

Ahora bien, la fe nos lleva a aceptar este misterio y, a pesar de todo, infunde paz y alegría en el alma de quien sufre. A veces se llega a decir, con san Pablo: «Estoy llenó de consuelo y sobreabundo de gozo en todas nuestras tribulaciones» (*2 Co* 7, 4).

7. Quien revive el espíritu de oblación de Cristo es impulsado a imitarlo también en la ayuda a los demás que sufren. Jesús alivió los innumerables sufrimientos humanos que lo rodeaban. Es un modelo perfecto también en esto. Asimismo, nos dio el mandamiento del amor mutuo, que implica

la compasión y la ayuda recíproca. En la parábola del buen samaritano, Jesús enseña la iniciativa generosa en favor de los que sufren, y reveló su presencia en todos los que padecen necesidad y dolor, pues todo acto de caridad hacia los que sufren es hecho a Cristo mismo (cf. *Mt* 25, 35-40).

A todos los que me escucháis quisiera dejaros como conclusión las palabras de Jesús: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (*Mt* 25, 40). Eso significa que el sufrimiento, destinado a santificar a los que sufren, también está destinado a santificar a los que les proporcionan ayuda y consuelo. Estamos siempre en el centro del misterio de la cruz salvífica.

(91) Eficacia apostólica de la enfermedad en la perspectiva de la fe y de la salvación *Miércoles 15 de junio de 1994*

1. En la catequesis anterior hablamos de la dignidad de los que sufren y del apostolado que pueden realizar en la Iglesia. Hoy reflexionaremos, más en particular, sobre los enfermos, porque las pruebas a las que está sometida la salud son hoy, como en el pasado, de notable importancia en la vida humana. La Iglesia no puede menos de sentir en su corazón la necesidad de la cercanía y la participación en este misterio doloroso que asocia a tantos hombres de todo tiempo al estado de Jesucristo durante su pasión.

En el mundo todos padecen algún quebranto en su salud, pero algunos más que otros, como los que sufren una enfermedad permanente, o se hallan sometidos, por alguna irregularidad o debilidad corporal, a muchas molestias. Basta entrar en los hospitales para descubrir el mundo de la enfermedad, el rostro de una humanidad que gime y sufre. La Iglesia no puede por menos de ver y ayudar a ver en este rostro los rasgos del *Christus patiens;* no puede por menos de recordar el designio divino que guía esas vidas, en una salud precaria, hacia una fecundidad de orden superior. No puede por menos de ser una *Ecclesia compatiens:* con Cristo y con todos los que sufren.

2. Jesús manifestó su compasión para con los enfermo, revelando la gran bondad y ternura de su corazón, que le llevó a socorrer a las personas que sufrían en su alma y en su cuerpo, también con su poder de hacer milagros. Por eso, realizaba numerosas curaciones, hasta el punto de que los enfermo acudían a Él para obtener los beneficios de su poder taumatúrgico.

Como dice el evangelista Lucas, grandes muchedumbres iban no sólo para oírlo, sino también para «ser curados de sus enfermedades» (*Lc* 5, 15). Con su empeño por librar del peso de la enfermedad a los que se acercaban a Él, Jesús nos deja vislumbrar la especial intención de la misericordia divina con respecto a ellos: Dios no es indiferente ante los sufrimientos de la enfermedad y da su ayuda a los enfermos, en el plan salvífico que el Verbo encarnado revela y lleva a cabo en el mundo.

3. En efecto, Jesús considera y trata a los enfermos en la perspectiva de la obra de salvación que el Padre le mandó realizar. Las curaciones corporales forman parte de esa obra de salvación y, al mismo tiempo, son signos de la gran curación espiritual que brinda a la humanidad. Unos manifiesta de forma muy clara esa intención superior cuando a un paralítico, presentado ante Él para obtener la curación, le otorga ante todo el perdón de sus pecados; luego, conociendo las objeciones interiores de algunos escribas y fariseos presentes acerca del poder exclusivo de Dios al respecto, declara: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados; dice al paralítico: "A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa"» (*Mc* 2, 10-11).

En este; como en otros muchos casos, Jesús con el milagro quiere demostrar su poder de librar al alma humana de sus culpas, purificándola. Cura a los enfermos con miras a ese don superior, que ofrece a todos los hombres, es decir: la salvación espiritual (cf. Catecismo de la Iglesia Católica*,* n. 549). Los sufrimientos la enfermedad no pueden hacernos olvidar que para toda persona tiene mucha más importancia la salvación espiritual.

4. En esta perspectiva de salvación, Jesús pide, por tanto, la fe en su poder de Salvador. En el caso del paralítico, que acabamos de recordar, Jesús responde a la fe de las cuatro personas que le llevaron al enfermo: «Viendo la fe de ellos», dice san Marcos (*Mc* 2, 5).

Al padre fiel epiléptico le exige la fe, diciendo «Todo es posible para quien cree» (*Mt* 9, 23).

Admira la fe del centurión: «Anda, que te suceda cono has creído» (*Mt* 8, 13), y la de la cananea: «Mujer, grande es tu fe; que te suceda como deseas» (*Mt* 15, 28). El milagro hecho e favor del ciego Bartimeo lo atribuye a la fe «Tu fe te ha salvado» (*Mc* 10, 52) Palabras semejantes dirige a la hemorroísa: «Hija, tu fe te ha salvado» (*Mc* 5, 34).

Jesús quiere inculcar la idea de que la fe en él, suscitada por el deseo de la curación, está destinada a procurar la salvación que cuenta más: la salvación espiritual. De los episodios evangélicos citados se deduce que la enfermedad como un tiempo de fe más intensa y, por consiguiente, como un tiempo de santificación y de acogida más plena y más consciente de la salvación que viene de Cristo. Es una gran gracia recibir esa luz sobre la verdad profunda de la enfermedad.

5. El evangelio atestigua que Jesús asoció a sus Apóstoles, a su poder de curar a los enfermos (cf. *Mt* 10, 1); más aún, en su despedida antes de la Ascensión, les aseguró que en las curaciones realizarían uno de los signos de la verdad de la predicación evangélica (cf. *Mc* 16, 17-20). Se trataba de llevar el Evangelio a todas las gentes del mundo, entre dificultades humanamente insuperables. Por eso, se explica que en los primeros tiempos de la Iglesia se produjeran numerosas curaciones milagrosas, destacadas por los *Hechos de los Apóstoles* (cf. 3, 1-10; 8, 7; 9, 33-35; 14, 8-10; 28, 8-10). Tampoco en los tiempos sucesivos faltaron las curaciones consideradas *milagrosas,* como lo testimonien las fuentes históricas y biográficas autorizadas y la documentación de los procesos de canonización. Se sabe que la Iglesia es muy exigente al respecto. Eso responde a un deber de prudencia. Pero, a la luz de la historia, no se pueden negar muchos casos que en todo tiempo demuestran la intervención extraordinaria del Señor en favor de los enfermos. La Iglesia, sin embargo, a pesar de contar siempre con esas formas de intervención, no se siente dispensada del esfuerzo diario por socorrer y curar a los enfermos, tanto con las instituciones caritativas tradicionales, como con las modernas organizaciones de los servicios sanitarios.

6. En efecto, en la perspectiva de la fe, la enfermedad asume una nobleza superior y manifiesta una eficacia particular como ayuda al ministerio apostólico. En este sentido la Iglesia no duda en declarar que tiene necesidad de los enfermos y de su oblación al Señor para obtener gracias más abundantes para la humanidad entera. Si a la luz del Evangelio la enfermedad puede ser un tiempo de gracia, un tiempo en que el amor divino penetra más profundamente en los que sufren, no cabe duda que, con su ofrenda, los enfermos se santifican y contribuyen a la santificación de los demás.

Eso vale, en particular para los que se dedican al servicio de los enfermos. Dicho servicio, al igual que la enfermedad, es un camino de santificación. A lo largo de los siglos, ha sido una manifestación de la caridad de Cristo, que es precisamente la fuente de la santidad.

Es un servicio que requiere entrega, paciencia y delicadeza, así como una gran capacidad de compasión y comprensión, sobre todo porque, además de la curación bajo el aspecto estrictamente sanitario, hace falta llevar a los enfermos también el consuelo moral, como sugiere Jesús: «estuve enfermo y me visitasteis» (*Mt* 25, 36).

7. Todo ello contribuye a la edificación del *cuerpo de Cristo* en la caridad, tanto por la eficacia de la oblación de los enfermos, como por el ejercicio de las virtudes en los que los curan o visitan. Así se hace realidad el misterio de la Iglesia madre y ministra de la caridad. Así la han representado algunos pintores, como Piero della Francesca: en el *Políptico de la misericordia,* pintado en 1448 y

conservado en Borgo San Sepolcro, representa a la Virgen María, imagen de la Iglesia, en el momento de extender su manto para proteger a los fieles, que son los débiles, los miserables, los desahuciados, el pueblo, el clero y las vírgenes consagradas, como los enumeraba el obispo Fulberto de Chartres en una homilía escrita en el año 1208.

Debemos esforzarnos por lograr que nuestro humilde y afectuoso servicio a los enfermos participe en el de la Iglesia, nuestra madre, cuyo modelo perfecto es María (cf. Lumen gentium*,* 64-65), para un ejercicio eficaz de la terapia del amor.

(92) Dignidad y misión de la mujer cristiana *Miércoles 22 de junio de 1994*

1. En las catequesis sobre la dignidad y el apostolado de los laicos en la Iglesia, hemos expuesto el pensamiento y los proyectos de la Iglesia válidos para todos los fieles, tanto hombres como mujeres. Pero ahora queremos considerar más en particular el papel de la mujer cristiana, no sólo por la importancia que siempre han tenido las mujeres en la Iglesia, sino también por las esperanzas que en ellas se ponen y se deben poner para el presente y para el futuro. Muchas voces se han elevado en nuestro tiempo para pedir el respeto de la dignidad personal de la mujer y el reconocimiento de una efectiva igualdad de derechos con respecto al hombre, a fin de brindarle la plena posibilidad de desempeñar su misión en todos los sectores y en todos los niveles de la sociedad.

La Iglesia considera el movimiento, llamado de emancipación o liberación o promoción de la mujer, a la luz de la doctrina revelada sobre la dignidad de la persona humana, sobre el valor de las diversas personas, tanto mujeres como hombres, ante el Creador y sobre la misión que se atribuye a la mujer en la obra de la salvación. Así pues, la Iglesia piensa que, en realidad, el reconocimiento del valor de la mujer tiene como fuente última la conciencia cristiana del valor de toda persona. Esa conciencia, estimulada por el desarrollo de las condiciones socioculturales e iluminada por el Espíritu Santo, lleva a comprender cada vez mejor las intenciones del designio divino contenido en la Revelación. Y debemos esforzarnos por estudiar esas *intenciones divinas* sobre todo en el Evangelio, tratando del valor de la vida de los laicos, y en particular del de las mujeres, a fin de favorecer su contribución a la obra de la Iglesia para la difusión del mensaje evangélico y para la llegada del reino de Dios.

2. En la perspectiva de la antropología cristiana, toda persona humana tiene su dignidad; y la mujer, como persona, no tiene una dignidad menor que la del hombre. Ahora bien, con demasiada frecuencia la mujer es considerada como objeto a causa del egoísmo masculino, que se ha manifestado de muchas formas en el pasado y se sigue manifestando también en nuestros días. En la situación actual intervienen múltiples razones de índole cultural y social, que es preciso analizar con serena objetividad; pero no es difícil descubrir en ellas también el influjo de una tendencia al predominio y a la prepotencia, que ha encontrado y encuentra sus víctimas especialmente en las mujeres y en los niños. Por lo demás, el fenómeno ha sido y es también más general: tiene origen, como escribí en la Christifideles laici, en «aquella injusta y demoledora mentalidad que considera al ser humano como una cosa, como un objeto de compraventa, como un instrumento del interés egoísta o del solo placer» (n. 49).

Los laicos cristianos están llamados a luchar contra todas las formas que asuma esa mentalidad, incluso cuando se exprese en espectáculos y publicidad, encaminados a acentuar la carrera frenética al consumo. Pero también las mujeres deben contribuir a lograr el respeto a su persona, sin rebajarse a ninguna forma de complicidad con lo que va contra su dignidad.

3. Siempre sobre la base de la misma antropología, la doctrina de la Iglesia enseña que es preciso sacar con coherencia todas las consecuencias que derivan del principio de la igualdad de la mujer con respecto al hombre, en la dignidad personal y en los derechos humanos fundamentales. La Biblia nos deja vislumbrar esa igualdad. A este respecto, puede ser interesante notar que en la redacción más antigua de la creación de Adán y Eva (cf. *Gn* 2, 4-25) la mujer es creada por Dios de la *costilla* del hombre, y está puesta al lado del hombre como otro yo con quien él, de manera diferente a la de cualquier otra realidad creada, pueda dialogar de igual a igual. En esta perspectiva se coloca el otro relato de la creación (cf. *Gn* 1, 26-28), en el que se afirma inmediatamente que el

hombre creado a imagen de Dios es *varón y mujer*. «Creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó» (*Gn* 1, 27; cf. Mulieris dignitatem, 6). Así se manifiesta la diferencia de sexos, pero sobre todo su necesaria complementariedad. Se podría decir que al autor sagrado, en definitiva, le interesaba afirmar que la mujer, al igual que el hombre, lleva en sí la semejanza con Dios, y que fue creada a imagen de Dios en lo que es específico de su persona de mujer y no sólo en lo que tiene de común con el hombre. Se trata de una igualdad en la diversidad (cf. Catecismo de la Iglesia católica, n. 369). Así pues, para la mujer la perfección no consiste en ser como el hombre, en masculinizarse hasta perder sus cualidades específicas de mujer: su perfección, que es también un secreto de afirmación y de relativa autonomía, consiste en ser mujer, igual al hombre pero diferente. En la sociedad civil, y también en la Iglesia, se deben reconocer la igualdad y la diversidad de las mujeres.

4. Diversidad no significa una oposición necesaria y casi implacable. En el mismo relato bíblico de la creación, se afirma la cooperación del hombre y de la mujer como condición del desarrollo de la humanidad y de su obra de dominación sobre el universo: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (*Gn* 1, 28). A la luz de este mandato del Creador, la Iglesia sostiene que «el matrimonio y la familia constituyen el primer campo para el compromiso social de los fieles laicos» (Christifideles laici, 40). En un plano más general, digamos que la instauración del orden temporal debe brotar de la cooperación del hombre y de la mujer.

5. Pero el texto siguiente del Génesis muestra asimismo que en el designio divino la cooperación del hombre y de la mujer debía realizarse, en un nivel superior, en la perspectiva de la asociación del *nuevo* Adán y de la *nueva* Eva. En efecto, en el protoevangelio (cf. *Gn* 3, 15) la enemistad se establece entre el demonio y la mujer. Como primera enemiga del maligno, la mujer es la primera aliada de Dios (cf. Mulieris dignitatem, 11). En esa mujer podemos reconocer, a la luz del Evangelio, a la Virgen María. Pero en ese texto podemos leer también una verdad que atañe a las mujeres en general: por una elección gratuita de Dios, han sido llamadas a desempeñar un papel de primer plano en la alianza divina. De hecho eso se puede apreciar en las figuras de tantas santas, verdaderas heroínas del reino de Dios; pero también la historia y la cultura humana muestran la obra de la mujer al servicio del bien.

6. En María se revela plenamente el valor atribuido en el plan divino a la persona y a la misión de la mujer. Para convencerse de ello, basta reflexionar en el valor antropológico de los aspectos fundamentales de la mariología: María está tan *llena de gracia* desde el primer instante de su existencia, que fue preservada del pecado. Resulta evidente que el favor divino se concedió con abundancia a la *bendita entre todas las mujeres*, y de María se refleja también en la condición de la mujer, excluyendo cualquier inferioridad (cf. Redemptoris Mater, 7-11).

Además, María está implicada en la alianza definitiva de Dios con la humanidad. Tiene la misión de dar su consentimiento, en nombre de la humanidad a la venida del Salvador. Esta misión supera todas las reivindicaciones de los derechos de la mujer, incluso las más recientes: María intervino de modo excelso y humanamente impensable en la historia de la humanidad y con su consentimiento contribuyó a la transformación de todo el destino humano.

Es más: María cooperó al desarrollo de la misión de Jesús, tanto al darlo a luz, al educarlo y acompañarlo en sus años de vida oculta, como después, durante los años de su ministerio público, al apoyar de modo discreto su acción, comenzando en Caná, donde obtuvo la primera manifestación del poder milagroso del Salvador: como dice el Concilio, fue María quien «suscitó con su

intercesión el comienzo de los milagros de Jesús Mesías» (Lumen gentium, 58).

Sobre todo, María cooperó con Cristo a la obra redentora, no sólo preparando a Jesús para su misión, sino también uniéndose a su sacrificio para la salvación de todos (cf. Mulieris dignitatem, 3-5).

7. La luz de María puede difundirse, también hoy, sobre el mundo femenino, e iluminar los antiguos y nuevos problemas de la mujer, ayudando a todos a comprender su dignidad y a reconocer sus derechos. Las mujeres reciben una gracia especial; la reciben para vivir en la alianza con Dios según su dignidad y su misión. Están llamadas a unirse a su manera una manera que es excelente a la obra redentora de Cristo. A las mujeres les corresponde desempeñar un gran papel en la Iglesia. Se percibe de modo muy claro a la luz del Evangelio y de la sublime figura de María.

(93) Las mujeres en el Evangelio *Miércoles 6 de julio de 1994*

1. Cuando se habla de la dignidad y de la misión de la mujer según la doctrina y el espíritu de la Iglesia, hay que tener presente el Evangelio, a cuya luz el cristiano ve, examina y juzga todo.

En la anterior catequesis hemos proyectado la luz de la Revelación sobre la identidad y el destino de la mujer, presentando como signo a la Virgen María, según las indicaciones del Evangelio. Ahora bien, en esa fuente divina encontramos otros signos de la voluntad de Cristo acerca de la mujer. Habla de ella con respeto y bondad, manifestando con su intención acogerla y pedirle que se comprometa en la instauración del reino de Dios en el mundo.

2. Podemos recordar, ante todo, los numerosos casos de curación de mujeres (cf. Mulieris dignitatem, 13). Y las otras ocasiones en que Jesús revela su corazón de Salvador, lleno de ternura en los encuentros con quienes sufren, sean hombres o mujeres. «No llores», le dice a la viuda de Naím (*Lc* 7, 13). Y luego le devuelve a su hijo resucitado. Este episodio permite vislumbrar cuál debía de ser el sentimiento íntimo de Jesús hacia su madre, María, en la perspectiva dramática de la participación en su pasión y muerte. Jesús habla también con ternura a la hija muerta de Jairo: «Muchacha, a ti te digo, levántate». Y, después de haberla resucitado, ordena que le den de comer (cf. *Mc* 5, 41. 43). Asimismo, manifiesta su simpatía por la mujer encorvada, a la que cura: y, en este caso, con su alusión a Satanás, nos hace pensar también en la salvación espiritual que ofrece a esa mujer (cf. *Lc* 13, 10-17).

3. En otras páginas del Evangelio se expresa la admiración de Jesús por la fe de algunas mujeres. Por ejemplo, en el caso de la hemorroísa, a la que dice: «Tu fe te ha salvado» (*Mc* 5, 34). Es un elogio que tiene gran valor, porque la mujer había sido objeto de la segregación impuesta por la ley antigua. Jesús libera a la mujer también de esa opresión social. A su vez, la cananea merece esta alabanza de Jesús: «Mujer, grande es tu fe» (*Mt* 15, 28). Se trata de un elogio que tiene un significado muy especial, si pensamos que se dirige a una extranjera para el mundo de Israel. Podemos recordar también la admiración que Jesús siente por la viuda que da su óbolo para el tesoro del templo (cf. *Lc* 21, 1-4); y su aprecio por el servicio que recibe de María en Betania (cf. *Mt* 26, 6-13; *Mc* 14, 3-9; *Jn* 12, 1-8), cuyo gesto, como él mismo anuncia, se conocerá en todo el mundo.

4. También en sus parábolas Jesús presenta comparaciones y ejemplos tomados del mundo femenino, a diferencia del *midrash* de los rabinos, donde sólo aparecen figuras masculinas.

Jesús se refiere tanto a las mujeres como a los hombres. Si se hace una comparación, podríamos decir que las mujeres quizá tienen ventaja. Esto significa, por lo menos, que Jesús quiere evitar incluso la apariencia de que a la mujer se la considere inferior.

Más aún: Jesús abre la puerta de su reino tanto a las mujeres como a los hombres. Al abrirla a las mujeres, quiere abrirla a los niños. Cuando dice: «Dejad que los niños vengan a mí» (*Mc* 10, 14), reacciona contra la actitud de sus discípulos, que querían impedir a las mujeres presentar sus hijos al Maestro. Se podría decir que da razón a las mujeres y a su amor por los niños.

Numerosas mujeres acompañan a Jesús en su ministerio, lo siguen y lo sirven a él, así como a la comunidad de sus discípulos (cf. *Lc* 8, 1-3). Es un hecho nuevo con respecto a la tradición judía. Jesús, que atrajo a esas mujeres para que lo siguieran, manifiesta también así que superó los

prejuicios difundidos en su ambiente, como en buena parte del mundo antiguo, sobre la inferioridad de la mujer. Su lucha contra las injusticias y la prepotencia le llevó también a esa eliminación de las discriminaciones entre las mujeres y los hombres en su Iglesia (cf. Mulieris dignitatem, 13).

5. No podemos menos de añadir que el Evangelio destaca la benevolencia de Jesús también hacia algunas pecadoras, a las que pide arrepentimiento, pero sin reprenderlas por sus faltas, entre otras cosas porque dichas faltas implican la corresponsabilidad del hombre. Algunos episodios son muy significativos: a la mujer que va a la casa del fariseo Simón (cf. *Lc* 7, 36-50) no sólo le perdona sus pecados, sino que también la elogia por su amor, a la samaritana la transforma en mensajera de la nueva fe (cf. *Jn* 4, 7?37); a la mujer adúltera, además de perdonarla, la invita a no pecar más (cf. *Jn* 8, 3-11; Mulieris dignitatem, 14). Es evidente que Jesús rechaza el mal, el pecado, no importa quién lo cometa; pero ¡cuánta comprensión muestra hacia la fragilidad humana y cuánta bondad hacia el que ya sufre a causa de su miseria espiritual y, más o menos conscientemente, busca en él al Salvador!

6. Por último, el Evangelio testimonia que Jesús invita expresamente a las mujeres a cooperar en su obra salvífica. No sólo admite que lo sigan para ponerse a su servicio y al de la comunidad de sus discípulos, sino que también les pide otras formas de compromiso personal.

Así, a Marta le pide mayor empeño en la fe (cf. *Jn* 11, 26-27): y ella, respondiendo a la invitación del Maestro, hace su profesión de fe antes de la resurrección de Lázaro. Después de la Resurrección, a las mujeres piadosas que habían ido al sepulcro y a María Magdalena les confió la tarea de transmitir su mensaje a los Apóstoles (cf. *Mt* 28, 8-10; *Jn* 20, 17-18): «Así las mujeres fueron las primeras mensajeras de la resurrección de Cristo para los propios Apóstoles" (Catecismo de la Iglesia católica, n. 641). Son señales bastante elocuentes de su deseo de hacer participar también a las mujeres en el servicio del Reino.

7. Esta actitud de Jesús se explica teológicamente por su deseo de unificar a la humanidad.

Como dice san Pablo, Cristo quiso reconciliar a todos los hombres, mediante su sacrificio, «en un solo cuerpo» y hacer de todos «un solo hombre nuevo» (*Ef* 2, 15. 16), de modo que «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3, 28).

Esta es la conclusión de nuestra catequesis: si Jesucristo ha reunido al hombre y a la mujer en la igualdad de su condición de hijos de Dios, los compromete a ambos en su misión, pero sin suprimir la diversidad, sino eliminando toda desigualdad injusta y reconciliando a todos en la unidad de la Iglesia.

8. La historia de las primeras comunidades cristianas atestigua la gran contribución que las mujeres dieron a la evangelización, comenzando por «Febe, nuestra hermana como la llama san Pablo; diaconisa de la Iglesia de Cencreas [...]. Ella, dice, ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo» (*Rm* 16, 1-2). Me complace rendir homenaje aquí a su memoria y a la de tantas colaboradoras de los Apóstoles en Cencreas, en Roma y en todas las comunidades cristianas. Junto con ellas recordamos y exaltamos también a todas las demás mujeres religiosas y laicas que a lo largo de los siglos han dado testimonio del Evangelio y han transmitido la fe, ejerciendo un gran influjo en la creación de un clima cristiano en la familia y en la sociedad.

(94) Los amplios espacios de acción de la mujer en la Iglesia *Miércoles 13 de julio de 1994*

1. En la Iglesia todos los seguidores de Cristo pueden y deben ser miembros activos en virtud del bautismo y la confirmación, y los casados, en virtud del mismo sacramento del matrimonio. Pero quiero destacar hoy algunos puntos relacionados con el compromiso de la mujer que, ciertamente, está llamada a dar su contribución personal, dignísima e importantísima, a la misión de la Iglesia.

La mujer, participando, como todos los fieles del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, manifiesta sus aspectos específicos, correspondientes y adecuados a la personalidad femenina; y precisamente por esta razón recibe algunos carismas, que abren caminos concretos a su misión.

2. No puedo repetir aquí cuanto he escrito en la carta apostólica Mulieris dignitatem (15 de agosto de 1988) y en la exhortación apostólica Christifideles laici (30 de diciembre de 1988) sobre la dignidad de la mujer y los fundamentos antropológicos y teológicos de la condición femenina. He hablado allí de su participación en la vida de la sociedad humana y cristiana y en la misión de la Iglesia, en relación con la familia, la cultura y los diferentes estados de vida, los varios sectores en los que se realiza la actividad humana y las diversas experiencias de alegría y dolor, salud y enfermedad, éxito y fracaso, presentes en la vida de todos.

Según el principio enunciado por el Sínodo de 1987 y recogido por la Christifideles laici (n. 51), «las mujeres participen en la vida de la Iglesia sin ninguna discriminación, también en las consultaciones y en la elaboración de las decisiones». De ahí que las mujeres tengan la posibilidad de participar en los varios consejos pastorales diocesanos y parroquiales, así como en los sínodos diocesanos y en los concilios particulares. Más aún, según la propuesta del Sínodo, las mujeres «deben ser asociadas a la preparación de los documentos pastorales y de las iniciativas misioneras, y deben ser reconocidas como cooperadoras de la misión de la Iglesia en la familia, en la profesión y en la comunidad civil» (Christifideles laici, n. 51). En todos estos campos la intervención de mujeres preparadas puede dar una gran contribución de sabiduría y moderación, de valentía y entrega, de espiritualidad y fervor para el bien de la Iglesia y de la sociedad.

3. En todo el compromiso eclesial de la mujer puede y debe reflejarse la luz de la revelación evangélica, según la cual *una mujer*, como representante del género humano, fue llamada a dar su consenso a la encarnación del Verbo. El relato de la Anunciación sugiere esta verdad, cuando nos enseña que sólo después del *fiat mihi* de María, que aceptaba ser la madre del Mesías, «el ángel, dejándola, se fue» (*Lc* 1, 38). El ángel había cumplido su misión: podía llevar a Dios el sí de la humanidad, pronunciado por María de Nazaret.

Siguiendo el ejemplo de María, a la que Isabel poco tiempo después proclama bendita por haber creído (cf. *Lc* 1, 42), y recordando que también a Marta, antes de resucitar a Lázaro, Jesús le pide una profesión de fe (cf. *Jn* 11, 26), la mujer cristiana se sentirá llamada de modo singular a profesar y a testimoniar su fe. La Iglesia necesita testigos decididos, coherentes y fieles que, ante las dudas y la incredulidad tan frecuentes en muchos sectores de la sociedad actual, muestren su adhesión a Cristo, siempre vivo, con sus palabras y sus obras.

No podemos olvidar que, según el relato evangélico, el día de la resurrección de Jesús las mujeres fueron las primeras en testimoniar esta verdad, afrontando las dudas y, quizá, cierto escepticismo de los discípulos, que no querían creer pero que, al final, compartieron su fe.

También en aquel momento se manifestaba la naturaleza más intuitiva de la inteligencia de la mujer, que la hace más abierta a la verdad revelada y más capaz de captar el significado de los hechos y aceptar el mensaje evangélico. A lo largo de los siglos han sido innumerables las prueba de esta capacidad y de esta prontitud.

4. La mujer tiene una aptitud particular para transmitir la fe y, por eso, Jesús recurrió a ella para la evangelización. Así sucedió con la samaritana, a la que Jesús encuentra en el *pozo de Jacob* y elige para la primera difusión de la nueva fe en territorio no judío. El evangelista anota que, después de haber aceptado personalmente la fe en Cristo, la samaritana se apresura a comunicarla a los demás, con entusiasmo pero también con la sencillez que favorece el consenso de fe: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?» (*Jn* 4, 29). La samaritana, pues, se limita a formular una pregunta y atrae a sus paisanos hacia Jesús, con la humildad sincera que acompaña la comunicación del maravilloso descubrimiento que ha hecho.

En su actitud pueden vislumbrarse las cualidades típicas del apostolado femenino también en nuestro tiempo: la iniciativa humilde, el respeto a las personas, sin la pretensión de imponer un modo de ver, y la invitación a repetir su experiencia, como camino para llegar a la convicción personal de la fe.

5. Es preciso observar que, en la familia, la mujer tiene la posibilidad y la responsabilidad de la transmisión de la fe en la primera educación de los hijos. De modo peculiar, le corresponde la tarea gozosa de llevarlos a descubrir el mundo sobrenatural. La comunión profunda que la une a ellos le permite orientarlos eficazmente hacia Cristo.

Sin embargo, esta tarea de transmisión de la fe por parte de la mujer no está destinada a realizarse sólo en el ámbito de la familia, sino como se lee en la Christifideles laici «también en los más diversos lugares educativos y, en términos más amplios, en todo aquello que se refiere a la recepción de la palabra de Dios, su comprensión y su comunicación, también mediante el estudio, la investigación y la docencia teológica» (n. 51). Se trata de alusiones al papel que la mujer desempeña en el campo de la catequesis, que ha ganado hoy espacios amplios y diversos, algunos de los cuales eran impensables en tiempos pasados.

6. Además, la mujer tiene un corazón comprensivo, sensible y compasivo, que le permite conferir un estilo delicado y concreto a la caridad. Sabemos que ha habido siempre en la Iglesia numerosas mujeres religiosas y laicas, madres de familia y solteras que se han dedicado a aliviar los sufrimientos humanos. Han escrito páginas maravillosas de entrega a las necesidades de los pobres, de los que sufren, de los enfermos, de los minusválidos y de todos los que ayer eran y a menudo aún lo son hoy abandonados o rechazados por la sociedad.

¡Cuántos nombres suben del corazón a los labios incluso cuando se quiere hacer sólo una simple alusión a esas figuras heroicas de la caridad, ejercida con tacto y habilidad completamente femenina, en las familias en los institutos, en los casos de males físicos, y con personas que eran víctimas de la angustia moral, la opresión y la explotación! Nada de esto escapa a la mirada divina y también la Iglesia lleva en su corazón los nombres y las experiencias ejemplares de tantas nobles representantes de la caridad, que a veces inscribe en el catálogo de sus santos.

7. Por último, un campo significativo del apostolado femenino en la Iglesia es el de la animación de

la liturgia. La participación femenina en las celebraciones, generalmente más numerosa que la masculina, muestra el compromiso en la fe, la sensibilidad espiritual, la inclinación a la piedad y la adhesión de la mujer a la oración litúrgica y a la Eucaristía.

En esta cooperación de la mujer con el sacerdote y con los otros fieles en la celebración eucarística, podemos ver proyectada la luz de la cooperación de la Virgen María con Cristo, en la Encarnación y en la Redención. *Ecce arcilla Domini*: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (*Lc* 1, 38). María es el modelo de la mujer cristiana en el espíritu y en la actividad, que dilata en el mundo el misterio del Verbo encarnado y redentor.

Jesús confió la continuación de su obra redentora en la Iglesia al ministerio de los Doce y de sus colaboradores y sucesores. No obstante, junto a ellos quiso la cooperación de las mujeres, como lo demuestra el hecho de haber asociado a María a su obra. Más específicamente, manifestó esa intención con la elección de María Magdalena como pregonera del primer mensaje del Resucitado a los Apóstoles. Es una colaboración que aparece ya al comienzo de la evangelización, y se ha repetido luego muchísimas veces, desde los primeros siglos cristianos, ya sea como actividad educativa o escolar, ya como compromiso de apostolado cultural, o de acción social, o de colaboración con las parroquias, las diócesis y las diferentes instituciones católicas. En todo caso, la luz de la *Ancilla Domini*, y de las otras mujeres ejemplares, que el Evangelio ha inmortalizado, resplandece en el ministerio de la mujer.

Aunque a muchas no las conocemos, de ninguna de ellas se olvida Cristo, quien, al referirse a María de Betania, que habla derramado sobre su cabeza aceite perfumado, afirmó: «Dondequiera que se proclame esta buena nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho» (*Mt* 26, 13).

Agradezco al Señor que me haya permitido celebrar hoy un nuevo encuentro en esta sala.

(95) La grandeza eminente de la maternidad *Miércoles 20 de julio de 1994*

1. Aunque a la mujer se le abran espacios de trabajo profesional en la sociedad y de apostolado en la Iglesia, nada podrá equipararse nunca con la eminente dignidad que le corresponde por su maternidad, cuando la vive en todas sus dimensiones. Vemos que María, modelo de la mujer, cumplió la misión a la que fue llamada en la economía de la Encarnación y de la Redención *por el camino de la maternidad*.

En la carta apostólica Mulieris dignitatem (n. 17), he subrayado que la maternidad de María fue asociada de modo excepcional a su virginidad, de manera que es también el modelo de las mujeres que consagran su virginidad a Dios (cf. Mulieris dignitatem n. 17). Cuando tratemos de la vida consagrada, podremos volver a este tema de la virginidad dedicada al Señor. En esta catequesis, continuando la reflexión sobre el papel de los laicos en la Iglesia, deseo, más bien, considerar la aportación de la mujer a la comunidad humana y cristiana mediante la maternidad.

El valor de la maternidad fue elevado a su grado más alto en María, madre del eterno Verbo-Dios, que se hizo hombre en su seno virginal. Por esta maternidad, María es parte esencial del misterio de la Encarnación. Además, por su unión con el sacrificio redentor de Cristo, se ha convertido en madre de todos los cristianos y de todos los hombres. También desde este punto de vista resplandece el valor que se atribuye a la maternidad en el plano divino, y que halla su expresión singular y sublime en María, pero que, desde esa cumbre suprema, puede verse reflejado en toda maternidad humana.

2. Tal vez hoy, más que nunca, es necesario revalorizar la idea de la maternidad, que no es una concepción arcaica, propia de los comienzas mitológicos de la civilización. Aunque se multipliquen y aumenten las ocupaciones de la mujer, todo en ella fisiología, psicología, hábitos casi connaturales, así como sentimiento moral, religioso e, incluso, estético muestra y exalta su aptitud, su capacidad y su misión de engendrar un nuevo ser. Ella está más preparada que el hombre para la función generativa. En virtud del embarazo y del parto, está unida más íntimamente a su hijo, sigue más de cerca todo su desarrollo, es más inmediatamente responsable de su crecimiento y participa más intensamente en su alegría, en su dolor y en sus riesgos en la vida.

Aunque es verdad que la tarea de la madre debe coordinarse con la presencia y la responsabilidad del padre, la mujer desempeña el papel más importante al comienzo de la vida de todo ser humano. Es un papel en el que resalta una característica esencial de la persona humana, que no está destinada a cerrarse en sí misma, sino a abrirse y a entregarse a los demás. Es lo que afirma la constitución Gaudium et spes, según la cual el ser humano «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo» (n. 24). Esta orientación hacia los demás es esencial para la persona, en virtud de la altísima fuente de caridad trinitaria de la que nace el hombre. Y la maternidad constituye un momento culminante de esa orientación personalista y comunitaria.

3. Por desgracia, debemos constatar que el valor de la maternidad ha sido objeto de contestaciones y críticas. La grandeza que se le atribuye tradicionalmente ha sido presentada como una idea retrógrada, un fetiche social. Desde un punto de vista antropológico-ético, algunos la han considerado un límite impuesto al desarrollo de la personalidad femenina, una restricción de la libertad de la mujer y de su deseo de tener y realizar otras actividades. Así, muchas mujeres se sienten impulsadas a renunciar a la maternidad no por otras razones de servicio y, en definitiva, de maternidad espiritual, sino para poder dedicarse a un trabajo profesional. Muchas, incluso,

reivindican el derecho a suprimir en sí mismas la vida de un hijo mediante el aborto, como si el derecho que tienen sobre su cuerpo implicara un derecho de propiedad sobre su hijo concebido. En alguna ocasión, a una madre que ha preferido afrontar el riesgo de perder la vida se la ha acusado de locura o egoísmo y, en todo caso, se ha hablado de atraso cultural.

Son aberraciones en las que se manifiestan los terribles efectos del hecho de haberse alejado del espíritu cristiano, que es capaz de garantizar y de reconstruir también los valores humanos.

4. La concepción de la personalidad y de la comunión humana que se deduce del Evangelio no permite aprobar la renuncia voluntaria a la maternidad por el simple deseo de conseguir ventajas materiales o satisfacciones en el ejercicio de determinadas actividades. En efecto, eso constituye una deformación de la personalidad femenina, destinada a la propagación connatural mediante la maternidad.

De igual forma, la unión matrimonial no puede agotarse en el egoísmo de dos personas: el amor que une a los esposos tiende a propagarse en su hijo y a transformarse en amor de los padres a su hijo, como lo testimonia la experiencia de muchas parejas de los siglos pasados y también de nuestro tiempo: parejas que, en el fruto de su amor, han hallado el camino para fortalecerse y afianzarse, y, en ciertos casos, para recuperarse y volver a empezar.

Por otra parte, la persona del hijo, aunque acabe de ser concebido, ya goza de derechos que se deben respetar. El niño no es un objeto del que su madre puede disponer, sino una persona a la que debe dedicarse, con todos los sacrificios que la maternidad implica, pero también con las alegrías que proporciona (cf. *Jn* 16, 21).

5. Así pues, también en las condiciones psico-sociales del mundo contemporáneo, la mujer está llamada a tomar conciencia del valor de su vocación a la maternidad, como afirmación de su dignidad personal, como capacidad y aceptación de la expansión de sí misma en nuevas vidas, y, a la luz de la teología, como participación en la actividad creadora de Dios (cf. Mulieris dignitatem, 18). Esta participación es más intensa en la mujer que en el hombre, en virtud de su papel especifico en la procreación. Como leemos en el libro del *Génesis*, la conciencia de ese privilegio hace que Eva diga después de su primer parto: «He adquirido un varón con el favor del Señor» (*Gn* 4, 1). Y, puesto que la maternidad es por excelencia una contribución a la propagación de la vida, en el texto bíblico a Eva se la llama «la madre de todos los vivientes» (*Gn* 3, 20). Este apelativo nos lleva a pensar que en Eva, y en toda madre, se realiza la imagen de Dios, que, como proclamaba Jesús, «no es un Dios de muertos, sino de vivos» (*Mc* 12, 27).

A la luz de la revelación bíblica y cristiana, la maternidad aparece como una participación en el amor de Dios hacia los hombres: amor que, según la Biblia, tiene también un aspecto materno de compasión y misericordia (cf. *Is* 49, 15; *Dt* 32, 11; *Sal* 86, 15; etc.).

6. Junto con la maternidad que se ejerce en la familia, existen muchas otras formas admirables de maternidad espiritual, no sólo en la vida consagrada, de la que hablaremos a su tiempo, sino también en todos los casos en que vemos a mujeres comprometidas, con dedicación materna, en el cuidado de los niños huérfanos, los enfermos, los abandonados, los pobres, los desventurados; y en las numerosas iniciativas y obras suscitadas por la caridad cristiana. En estos casos se hace realidad, de forma magnífica, el principio, fundamental en la pastoral de la Iglesia, de la humanización de la sociedad contemporánea. Verdaderamente «la mujer parece tener una específica sensibilidad,

gracias a la especial experiencia de su maternidad, por el hombre y por todo aquello que constituye su verdadero bien, comenzando por el valor fundamental de la vida» (Christifideles laici, 51). No es, pues, exagerado definir *lugar-clave* el que la mujer ocupa en la sociedad y en la Iglesia.

(96) La maternidad en el ámbito del sacerdocio universal de la Iglesia *Miércoles 27 de julio de 1994*

1. La mujer participa en el *sacerdocio común de los fieles* (cf. Lumen gentium, 10) de muchas formas, pero especialmente *con su maternidad*: no sólo con la maternidad espiritual, sino también con la que muchas mujeres eligen como su función natural propia, con vistas a la concepción, la generación y la educación de sus hijos: *Dar al mundo un hombre*.

Es una tarea que, en el ámbito de la Iglesia, incluye una elevada vocación y se transforma en una misión, con la inserción de la mujer en el *sacerdocio común* de los fieles.

2. En tiempos bastante recientes ha venido afirmándose, también en el ámbito católico, la reivindicación del *sacerdocio ministerial* por parte de algunas mujeres. Es una reivindicación que, en realidad, se basa en un supuesto insostenible, pues el ministerio sacerdotal no es una función a la que se tenga acceso sobre la base de criterios sociológicos o de procedimientos jurídicos, sino sólo por obediencia a la voluntad de Cristo. Ahora bien, Jesús confió sólo a varones la tarea del sacerdocio ministerial. Aunque invitó a algunas mujeres a que lo siguieran, pidiéndoles que cooperaran con él, no llamó o admitió a ninguna de ellas a formar parte del grupo al que confiaría el sacerdocio ministerial en la Iglesia. Su voluntad queda manifiesta en el conjunto de su comportamiento, al igual que en algunos gestos significativos, que la tradición cristiana ha interpretado constantemente como indicaciones que hay que seguir.

3. En efecto, los evangelios muestran que Jesús no envió jamás a las mujeres en misiones de predicación, como hizo con el grupo de los Doce, que eran todos varones (cf. *Lc* 9, 1-6), y también con los 72, entre los que no se menciona la presencia de ninguna mujer (cf. *Lc* 10, 1-20).

Sólo a los Doce Jesús da la autoridad sobre el reino: «Dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí» (*Lc* 22, 29). Sólo a los Doce confiere la misión y el poder de celebrar la eucaristía en su nombre (cf. *Lc* 22, 19): esencia del sacerdocio ministerial. Sólo a los Apóstoles, después de su resurrección, da el poder de perdonar los pecados (cf. *Jn* 20, 22-23) y de emprender la obra de evangelización universal (cf. *Mt* 28, 18-20; *Mc* 16, 16-18).

Los Apóstoles y los otros responsables de las primeras comunidades cumplieron la voluntad de Cristo, comenzando la tradición cristiana que, desde entonces, ha estado siempre vigente en la Iglesia. He sentido el deber de reafirmar esta tradición con la reciente carta apostólica Ordinatio sacerdotalis (22 de mayo de 1994), declarando que «la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia» (n. 4). Aquí está en juego la fidelidad al ministerio pastoral, tal como fue instituido por Cristo. Es lo que afirmaba ya Pío XII, que, al declarar que «ningún poder compete a la Iglesia sobre la sustancia de los sacramentos, es decir, sobre aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estatuyó debían ser observadas en el signo sacramental», concluía que la Iglesia debe aceptar como normativa «su práctica de conferir sólo a varones la ordenación sacerdotal» (cf. *AAS* 40 [1948], p. 5).

4. No se puede poner en tela de juicio el valor permanente y normativo de esta práctica diciendo que la voluntad manifestada por Cristo se debía a la mentalidad vigente en su época y a los prejuicios difundidos entonces, como también después, en detrimento de la mujer. En realidad, Jesús, no se amoldó nunca a una mentalidad desfavorable para la mujer; al contrario, reaccionó

contra la desigualdad debida a la diferencia de los sexos: al llamar a mujeres para que lo siguieran, demostró que superaba las costumbres y la mentalidad de su ambiente. Si reservaba el sacerdocio ministerial para los varones, lo hacía con toda libertad, y en sus disposiciones y opciones no había ninguna actitud desfavorable con respecto a las mujeres.

5. Si tratamos de comprender el motivo por el que Cristo reservó para los varones la posibilidad de tener acceso al ministerio sacerdotal, podemos descubrirlo en el hecho de que el sacerdote representa a Cristo mismo en su relación con la Iglesia. Ahora bien, esta relación es de tipo nupcial: Cristo es el esposo (cf. *Mt* 9, 15; *Jn* 3, 29; *2 Col* 11, 2; *Ef* 5, 25), y la Iglesia es la esposa (cf. *2 Co* 11, 2; *Ef* 5, 25-27. 31-32; *Ap* 19, 7; 21, 9). Así pues, para que la relación entre Cristo y la Iglesia se exprese válidamente en el orden sacramental, es indispensable que Cristo esté representado por un varón. La distinción de los sexos es muy significativa en este caso, y desconocerla equivaldría a menoscabar el sacramento. En efecto, el carácter específico del signo que se utiliza es esencial en los sacramentos. El bautismo se debe realizar con el agua que lava; no se puede realizar con aceite, que unge, aunque el aceite sea más costoso que el agua. Del mismo modo, el sacramento del orden se celebra con los varones, sin que esto cuestione el valor de las personas. De esta forma, se puede comprender la doctrina conciliar, según la cual los presbíteros, ordenados «de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza de la Iglesia», (Presbyterorum ordinis, 2), «ejercen el oficio de Cristo, cabeza y pastor, según su parte de autoridad» (Presbyterorum ordinis, 6).

También en la carta apostólica Mulieris dignitatem se explica el porqué de la elección de Cristo, conservada fielmente por la Iglesia católica en sus leyes y en su disciplina (cf. nn. 26-27).

6. Por lo demás, conviene notar que la verdadera promoción de la mujer consiste en promoverla en lo que le es propio y le conviene en su condición de mujer, es decir, de criatura diferente del varón, llamada a ser también ella, lo mismo que el varón, modelo de personalidad humana. Ésta es la *emancipación* correspondiente a las indicaciones y a las disposiciones de Jesús, que quiso atribuir a la mujer una misión propia, según su diversidad natural respecto al varón.

En el cumplimiento de esta misión se abre el camino para el desarrollo de una personalidad de mujer que puede ofrecer a la humanidad y, en particular a la Iglesia, un servicio según sus cualidades.

7. Por consiguiente, podemos concluir afirmando que Jesús, al no atribuir el sacerdocio ministerial a la mujer, no la puso en situación de inferioridad, no la privó de un derecho que le correspondería y no violó la igualdad de la mujer con el varón, sino que, por el contrario, reconoció y respetó su dignidad. Cuando instituyó el ministerio sacerdotal para varones, no quiso conferirles una superioridad sino llamarlos a un servicio humilde, según el servicio cuyo modelo fue el Hijo del hombre (cf. *Mc* 10, 45; *Mt* 20, 28). Destinando a la mujer para una misión que correspondiera a su personalidad, elevó su dignidad y reafirmó su derecho a una originalidad propia también en la Iglesia.

8. El ejemplo de María, madre de Jesús, completa la demostración del respeto a la dignidad de la mujer en la misión que se le confía en la Iglesia.

María no fue llamada al sacerdocio ministerial. Sin embargo, la misión que recibió no tenía menos valor que un ministerio pastoral; al contrario, era muy superior. Recibió una misión materna en grado excelso: ser madre de Jesucristo y, por tanto, *Theotókos*, Madre de Dios.

Misión que se dilatará en su maternidad con respecto a todos los hombres en el orden de la gracia.

Lo mismo puede decirse de la misión de maternidad que muchas mujeres realizan en la Iglesia (cf. Mulieris dignitatem, 47). Cristo las sitúa a la luz admirable de María, que resplandece en la cúspide de la Iglesia y de la creación.

(97) Matrimonio y familia en el apostolado *Miércoles 3 de agosto de 1994*

1. Hemos destacado el papel de la mujer en la Iglesia. Desde luego, no es menos importante el del hombre. La Iglesia necesita la colaboración de ambos para cumplir su misión. El ámbito fundamental en que se manifiesta esa colaboración es la vida matrimonial, la familia, "expresión primera y originaria de la dimensión social de la persona" (Christifideles laici, 40).

El concilio Vaticano II, reconociendo que "una misma es la santidad que se cultiva en los múltiples géneros de vida y ocupaciones", cita expresamente el matrimonio como camino de santidad: "Los esposos y padres cristianos, siguiendo su propio camino, mediante la fidelidad en el amor, deben sostenerse mutuamente en la gracia a lo largo de toda la vida e inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas a los hijos amorosamente recibidos de Dios. De esta manera ofrecen a todos el ejemplo de un incansable y generoso amor, contribuyen al establecimiento de la fraternidad en la caridad y se constituyen en testigos y colaboradores de la fecundidad de la madre Iglesia, como símbolo y participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a sí mismo por ella" (Lumen gentium, 41).

Así pues, son dos los aspectos esenciales del camino de los esposos y de la familia: la santificación en la unión de amor fiel y la santificación en la fecundidad, con el cumplimiento de la tarea de educar cristianamente a sus hijos,

Hoy queremos reflexionar en el camino de santidad propio de los cristianos casados y, por tanto, de la mayor parte de los fieles. Es un camino importante, pero alterado hoy por influjo de ciertas corrientes de pensamiento, alimentadas por el hedonismo tan difundido en toda la sociedad.

2. Recordemos la hermosa afirmación del Concilio, según la cual el matrimonio es un camino de santidad, porque está destinado a ser "símbolo y participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a sí mismo por ella".

Según esta visión eclesiológica, el amor de Cristo es fuente y fundamento del amor que une a los esposos. Conviene subrayar que se trata del verdadero amor conyugal, y no sólo de un impulso instintivo. Hoy, a menudo se exalta tanto la sexualidad, que se ofuscó la naturaleza profunda del amor. Ciertamente también la vida sexual tiene su valor real, que no se puede subestimar, pero se trata de un valor limitado, que no basta para fundar la unión matrimonial, la cual, por su naturaleza, se basa en el compromiso total de la persona. Toda sana psicología y filosofía del amor está de acuerdo en este punto. También la doctrina cristiana pone de manifiesto las cualidades del amor punitivo de las personas, y proyecta sobre él una luz superior, elevándolo en virtud del sacramento al nivel de la gracia y de la comunicación del amor divino por parte de Cristo. En este sentido, san Pablo dice del matrimonio: "Gran misterio es éste" (*Ef* 5, 32), en relación a Cristo y a la Iglesia. Para el cristiano, este misterio teológico es el fundamento de la ética del matrimonio, del amor conyugal e incluso de la vida sexual: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (*Ef* 5, 25).

La gracia y el vínculo sacramental hacen que como símbolo y participación del amor dé Cristo-Esposo, la vida conyugal sea, para los esposos cristianos, el camino de su santificación y, al mismo tiempo, para la Iglesia un estimulo eficaz para reavivar la comunión de amor que la distingue. Como dice el Concilio, los esposos "contribuyen al establecimiento de la fraternidad en la caridad" (Lumen gentium, 41).

3. El Concilio presenta y explica las exigencias de ese noble amor de los cónyuges cristianos.

Al afirmar que deben sostenerse mutuamente, subraya el carácter altruista de su amor: un amor que se manifiesta en la ayuda recíproca y en la entrega generosa. Hablando de una "fidelidad en el amor... a lo largo de toda la vida", el Concilio atrae la atención hacia la fidelidad como compromiso que se funda en la fidelidad absoluta de Cristo Esposo. La referencia a ese compromiso siempre necesaria, resulta más urgente ante uno de los grandes males de la sociedad contemporánea: la extendida plaga del divorcio, con las graves consecuencias que implica tanto para los esposos como para sus hijos. Con el divorcio, el marido y la mujer se infligen una herida profunda, incumpliendo su palabra y rompiendo un vínculo vital. Al mismo tiempo, perjudican a sus hijos. ¡Cuántos niños sufren por el alejamiento de su padre o de su madre! Es preciso repetir a todos que Jesucristo, con su amor absolutamente fiel, da a los esposos cristianos la fuerza necesaria para la fidelidad y los hace capaces de resistir a la tentación, tan difundida y seductora hoy, de la separación.

4. Hay que recordar también que, dado que el amor de Cristo Esposo hacia la Iglesia es un amor redentor, el amor de los cónyuges cristianos se convierte en participación activa en la redención.

La redención está vinculada a la cruz, y esto ayuda a comprender y a valorar el significado de las pruebas, que ciertamente nunca faltan en la vida de todas las parejas, pero que en el plan divino están destinadas a afianzar el amor y a proporcionar una fecundidad mayor a la vida conyugal. Jesucristo, lejos de prometer un paraíso terrestre a sus seguidores que se unen en matrimonio, les ofrece la posibilidad y la vocación a recorrer con Él un camino que, a través de dificultades y sufrimientos, refuerza su unión y los lleva a un gozo mayor, como lo demuestra la experiencia de tantas parejas cristianas, incluso en nuestro tiempo.

5. Ya el cumplimiento de la misión de la procreación contribuye a la santificación de la vida conyugal, como hemos observado con respecto a la maternidad: el amor de los cónyuges, que no se encierra en sí mismo, sino que, de acuerdo con el impulso y la ley de la naturaleza, se abre a nuevas vidas, se convierte, con la ayuda de la gracia divina, en un ejercicio de caridad santa y santificadora mediante el cual los cónyuges contribuyen al crecimiento de la Iglesia.

Lo mismo acontece con el cumplimiento de la misión de educar a los hijos, que es un deber vinculado con la procreación. Como dice el Concilio, los esposos cristianos deben "inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas a los hijos" (Lumen gentium, 41). Es el apostolado más esencial en el ámbito de la familia. Esta labor de formación espiritual y moral de los hijos santifica, al mismo tiempo, a los padres, pues también ellos reciben el beneficio de la renovación y profundización de su fe, como lo demuestra a menudo la experiencia de las familias cristianas.

Una vez más, podemos concluir que la vida conyugal es camino de santidad y de apostolado. Así, esta catequesis sirve también para profundizar nuestra visión de la familia, tan importante en este año, que es para la Iglesia y para el mundo el Año de la familia.

(98) La Iglesia y las personas solas *Miércoles 10 de agosto de 1994*

(Lectura: 1ra carta a Timoteo, capítulo 5, versículos 9-10)

1. En la tradición cristiana, ya desde los primeros tiempos, se prestó atención particular a las mujeres que, después de haber perdido a su marido, quedaban solas en la vida a menudo necesitadas e indefensas. Ya en el Antiguo Testamento se recordaba con frecuencia a las viudas por su situación de pobreza y se las recomendaba a la solidaridad y solicitud de la comunidad, especialmente de los responsables de la ley (cf. *Ex* 22, 21; *Dt* 10, 18; 24, 17; 26, 12; 27, 19).

En los evangelios, los Hechos y las cartas de los Apóstoles abundan los ejemplos de caridad para con las viudas. En repetidas ocasiones Jesús manifiesta su atención solicita con respecto a ellas. Por ejemplo, alaba públicamente a una pobre viuda que da un óbolo para el templo (cf. *Lc* 21, 3 *Mc* 12, 43); se compadece de la viuda que, en Naím, acompaña a su hijo difunto a la sepultura, y se acerca a ella para decirle dulcemente: "No llores", y luego le devuelve a su hijo resucitado (cf. *Lc* 7, 11-15). El evangelio nos transmite, también, el recuerdo de las palabras de Jesús sobre la "necesidad de orar siempre, sin desfallecer", tomando como ejemplo a la viuda que con la insistencia de sus demandas obtiene del juez injusto que le haga justicia (cf. *Lc* 18, 5); y las palabras con que Jesús critica severamente a los escribas que "devoran la hacienda de las viudas", ostentando de forma hipócrita largas oraciones (cf. *Mc* 12, 40; *Lc* 20, 47).

Esa actitud de Cristo, que es fiel al auténtico espíritu de la antigua alianza, sirve de fundamento a las recomendaciones pastorales de san Pablo y Santiago sobre la asistencia espiritual y caritativa a las viudas: "Honra a las viudas" (1 *Tm* 5, 3); "la religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación" (*St* 1, 27).

2. Pero en la comunidad cristiana a las viudas no sólo les correspondía el papel de recibir asistencia; también desempeñaban una función activa, casi por su participación específica en la vocación universal de los discípulos de Cristo en la vida de oración.

En efecto, la *primera carta a Timoteo* explica que una tarea fundamental de las mujeres que quedaban viudas consistía en consagrarse a "sus plegarias y oraciones noche y día" (5, 5). El evangelio de *Lucas* nos presenta como modelo de viuda santa a "Ana, hija de Fanuel", que quedó viuda después de sólo siete años de matrimonio. El evangelista nos relata que "no se apartaba del templo, sirviendo a Dios noche y día en ayunos y oraciones" (2, 36-37) y tuvo la gran alegría de encontrarse en el templo en el momento de la presentación del niño Jesús. Del mismo modo, las viudas pueden y deben contar, en su aflicción, con grandes gracias de vida espiritual, a las que están invitadas a corresponder generosamente.

3. En el marco pastoral y espiritual de la comunidad cristiana había también un *catálogo* en el que se podía inscribir la viuda que, para usar las palabras de la misma carta a Timoteo, "no tenga menos de sesenta años (es decir, que sea anciana), haya estado casada una sola vez, y tenga el testimonio de sus buenas obras: haber educado bien a los hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos (antiguo rito de hospitalidad, que el cristianismo hizo suyo), socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras" (1 *Tm* 5, 9-10).

La Iglesia primitiva da, en esto, un ejemplo de solidaridad caritativa (cf. *Hch* 6, 1), que encontramos en muchos otros momentos de la historia cristiana, sobre todo cuando, por razones sociales,

políticas, bélicas, epidémicas, etc., el fenómeno de la viudez o de otras formas de soledad alcanzaba dimensiones preocupantes. La caridad de la Iglesia no podía permanecer inerte.

Hoy existen muchos otros casos de personas solas, con respecto a las cuales la Iglesia no puede menos de ser sensible y solicita. Está, ante todo, la categoría de los *separados* y los *divorciados,* a los que he dedicado atención particular en la exhortación apostólica Familiaris consortio (cf. n. 83). Viene luego la de las *madres solteras,* expuestas a especiales dificultades de orden moral, económico y social. A todas estas personas quisiera decirles que, cualquiera que sea su responsabilidad personal en el drama en que se ven envueltas, *siguen formando parte de la Iglesia.* Los pastores, partícipes de su prueba, no las abandonan a sí mismas, sino que, por el contrario, quieren hacer todo lo posible para ayudarlas, confortarlas y hacer que se sientan vinculadas a la grey de Cristo.

La Iglesia, incluso cuando no puede establecer costumbres que estarían en contradicción con las exigencias de la verdad y con el mismo bien común de las familias y de la sociedad, no renuncia nunca a amar, a comprender, a estar al lado de todos los que se hallan en dificultad.

Y se siente especialmente cerca de las personas que, tras un fracaso matrimonial perseveran en la fidelidad, renunciando a una nueva unión, y se dedican, en la medida de sus posibilidades, a la educación de sus hijos. Esas personas merecen de parte de todos apoyo y aliento. La Iglesia y el Papa no pueden menos de alabarlas por el hermoso testimonio de coherencia cristiana, vivida generosamente en la prueba.

4. Pero, dado que esta catequesis está dedicada, como las demás del ciclo que estamos desarrollando, al apostolado de los laicos en la Iglesia, quisiera mencionar aquí el gran número de personas solas y especialmente de viudas y viudos que, hallándose menos ocupados por obligaciones familiares se han dedicado voluntariamente al desarrollo de las actividades cristianas en las parroquias o en obras de más alcance. Su existencia queda así elevada a una participación más alta en la vida eclesial, como fruto de un grado mayor de amor. De allí brota, para la Iglesia y para la humanidad, el beneficio de una entrega más generosa de parte de personas que encuentran así el modo de alcanzar una mayor calidad de vida, realizándose plenamente en el servicio que prestan a sus hermanos.

5. Así pues, para concluir, recordemos lo que nos dice el concilio Vaticano II: el ejemplo de la caridad benéfica no sólo lo dan los esposos y padres cristianos, sino que "lo proporcionan, de otro modo, quienes viven en estado de viudez o de celibato, los cuales también pueden contribuir no poco a la santidad y a la actividad de la Iglesia" (Lumen gentium, 41). Sea cual sea el origen de su estado de vida, muchas de estas personas pueden reconocer el designio superior de la sabiduría divina que dirige su existencia y la lleva a la santidad por el camino de la cruz, una cruz que en su situación se manifiesta particularmente fecunda.

(99) Los niños en el corazón de la Iglesia *Miércoles 17 de agosto de 1994*

(Lectura: evangelio de san Marcos, capítulo 10, versículos 13-16)

1. No podemos descuidar el papel de los niños en la Iglesia. No podemos por menos de hablar de ellos con gran afecto. Son la sonrisa del cielo confiada a la tierra. Son las verdaderas joyas de la familia y de la sociedad. Son la delicia de la Iglesia. Son como "los lirios del campo", de los que Jesús decía que "ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos" (*Mt* 6, 28-29). Son los predilectos de Jesús, y la Iglesia y el Papa no pueden menos de sentir vibrar en su corazón, por ellos, los sentimientos de amor del corazón de Cristo.

A decir verdad, ya en el Antiguo Testamento encontramos signos de la atención reservada a los niños. En el *primer libro de Samuel* (1-3) se describe la llamada del niño al que Dios confía un mensaje y una misión en favor de su pueblo. Los niños participan en el culto y en las oraciones de la asamblea del pueblo. Como leemos en el profeta *Joel* (2, 16): "Congregad a los pequeños y a los niños de pecho". En el libro de *Judit* (4, 10s) hallamos la súplica penitente, que hacen todos los hombres, con "sus mujeres y sus hijos". Ya en el Éxodo Dios manifiesta un amor especial a los huérfanos, que están bajo su protección (*Ex* 22, 21s; cf. *Sal* 68, 6).

En el *salmo* 131 el niño es imagen del abandono al amor divino: "Mantengo mi alma en paz y silencio, como niño pequeño en brazos de su madre. ¡Como niño pequeño está mi alma dentro de mí!" (v. 2).

Es significativo, además, que en la historia de la salvación la voz poderosa del profeta *Isaías* (7, 14s.; 9, 1-6) anuncie la realización de la esperanza mesiánica en el nacimiento del Emmanuel, un niño destinado a restablecer el reino de David.

2. El evangelio nos dice que el niño nacido de María es precisamente el Emmanuel anunciado (cf. *Mt* 1, 22-23; *Is* 7, 14); este niño es sucesivamente, consagrado a Dios en la presentación en el templo (cf. *Lc* 2, 22), bendecido por el profeta Simeón (cf. *Lc* 2, 28-35) y acogido por la profetisa Ana que alababa a Dios y "hablaba del niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén" (*Lc* 2, 38).

En su vida pública Jesús manifiesta un gran amor a los niños. El evangelista *Marcos* relata (10, 16) que "los bendecía, poniendo las manos sobre ellos". Era un "amor delicado y generoso" (Christifideles laici, 47), con el que atraía a los niños y también a sus padres de los que leemos que "le presentaban a los niños para que los tocara" (*Mc* 10, 13). Los niños, como he recordado en la exhortación apostólica Christifideles laici, "son el símbolo elocuente y la espléndida imagen de aquellas condiciones morales y espirituales, que son esenciales para entrar en el reino de Dios y para vivir la lógica del total abandono en el Señor" (n. 47). Esas condiciones son la sencillez, la sinceridad y la humildad acogedora.

Los discípulos están llamados a hacerse como los niños, porque los *pequeños* son quienes han recibido la revelación como don de la benevolencia del Padre (cf. *Mt* 11, 25s). También por eso deben acoger a los niños como a Jesús mismo: "El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe" (*Mt* 18, 5).

Jesús, por su parte, siente un profundo respeto hacia los niños, y advierte: "Guardaos de

menospreciar a uno de estos pequeños; porque yo os digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos" (*Mt* 18, 10). Y cuando los niños gritan en el templo en su honor: "Hosanna al Hijo de David!", Jesús aprecia y justifica su actitud como alabanza hecha a Dios (cf. *Mt* 21, 15-16). Su homenaje contrasta con la incredulidad de sus adversarios.

3. El amor y la estima de Jesús hacia los niños son una luz para la Iglesia, que imita a su fundador, y no puede menos de acoger a los niños como Él los acogió.

Hay que notar que esa acogida ya se manifiesta en el bautismo administrado a los niños incluso a los recién nacidos. Con dicho sacramento llegan a ser miembros de la Iglesia. Desde el comienzo de su desarrollo humano, el bautismo suscita en ellos el desarrollo de la vida de la gracia. La acción del Espíritu Santo orienta sus primeras disposiciones íntimas aunque todavía no sean capaces de un acto consciente de fe: lo harán más tarde, confirmando esa primera moción.

De aquí la importancia del bautismo de los niños, que los libera del pecado original, los convierte en hijos de Dios en Cristo y los hace partícipes del ambiente de gracia de la comunidad cristiana.

4. La presencia de los niños en la Iglesia es un don también para nosotros, los adultos, pues nos hace comprender mejor que la vida cristiana es, ante todo, un don gratuito de la soberanía divina: "La niñez nos recuerda que la fecundidad misionera de la Iglesia tiene su raíz vivificante, no en los medios y méritos humanos, sino en el don absolutamente gratuito de Dios" (Christifideles laici, 47).

Además, los niños dan un ejemplo de inocencia, que lleva a redescubrir la sencillez de la santidad. En efecto, viven una santidad que corresponde a su edad, contribuyendo así a la edificación de la Iglesia.

Desgraciadamente, son numerosos los niños que sufren: sufrimientos físicos del hambre, de la indigencia y de la enfermedad; sufrimientos morales que provienen de los malos tratos por parte de sus padres, de su desunión, y de la explotación a la que el cínico egoísmo de los adultos los somete a veces. ¡Cómo no sentirse profundamente acongojados ante ciertas situaciones de indescriptible dolor, que implican a criaturas indefensas, cuya única culpa es la de vivir! ¡Cómo no protestar por ellos, dando voz a quienes no pueden hacer valer sus propias razones! El único consuelo en tanta desolación son las palabras de la fe, que aseguran que la gracia de Dios transforma esos sufrimientos en ocasiones de unión misteriosa con el sacrificio del Cordero inocente. Dichos sufrimientos contribuyen, así, a valorizar la vida de esos niños y al progreso espiritual de la humanidad (cf. Christifideles laici, 47).

5. La Iglesia se siente comprometida a cuidar la formación cristiana de los niños, que a menudo no está asegurada suficientemente. Se trata de formarlos en la fe, con la enseñanza de la doctrina cristiana en la caridad para con todos y en la oración, según las tradiciones más hermosas de las familias cristianas, que para muchos de nosotros son inolvidables y siempre benditas.

Ya se sabe que, desde el punto de vista psicológico y pedagógico, el niño se inicia con facilidad y gusto en la oración cuando se le estimula, como lo demuestra la experiencia de tantos padres, educadores, catequistas y amigos. Hay que recordar continuamente la responsabilidad de la familia y de la escuela en este aspecto.

La Iglesia exhorta a los padres y a los educadores a cuidar la formación de los niños en la vida sacramental, especialmente en el recurso al sacramento del perdón y la participación en la celebración eucarística. Y recomienda a todos sus pastores y colaboradores un notable esfuerzo de adaptación a la capacidad de los niños. Siempre que sea posible, sobre todo cuando las celebraciones religiosas están destinadas exclusivamente a los niños, es recomendable la adaptación establecida por las normas litúrgicas, pues, si se hace con sabiduría, puede tener una eficacia muy sugestiva.

6. En esta catequesis dedicada al *apostolado de los laicos,* me resulta espontáneo concluir con una expresión lapidaria de mi predecesor san Pío X. Motivando la anticipación de la edad de la primera comunión, decía: "Habrá santos entre los niños". Y, efectivamente, ha habido santos. Pero hoy podemos añadir: "Habrá apóstoles entre los niños".

Oremos para que esa previsión, ese anhelo se cumpla cada vez más, como se cumplió el de san Pío X.

(100) La Iglesia de los jóvenes *Miércoles 31 de agosto de 1994*

(Lectura: 1ra. carta de san Juan, capítulo 2, versículos 13-14)

1. El concilio Vaticano II, afirmando la necesidad de la educación cristiana y recordando a los pastores el deber gravísimo de impartirla a todos, observa que los jóvenes "constituyen la esperanza de la Iglesia" (Gravissimum educationis, 2). ¿Cuáles son las razones de esa esperanza?

Se puede decir que la primera es de orden demográfico. Los jóvenes, "en tantos países del mundo [...], representan la mitad de la entera población y, a menudo, la mitad numérica del mismo pueblo de Dios que vive en esos países" (Christifideles laici, 46).

Pero hay otra razón más fuerte aún de orden psicológico, espiritual y eclesiológico. La Iglesia constata hoy la generosidad de muchos jóvenes, así como su deseo de hacer que el mundo sea mejor y que la comunidad cristiana progrese (cf. *ib*.). Por eso les dedica su atención, viendo en ellos una participación privilegiada de la esperanza que le viene del Espíritu Santo. La gracia que actúa en los jóvenes prepara un crecimiento para la Iglesia, tanto en extensión como en calidad. Con razón podemos hablar de *Iglesia de los jóvenes,* recordando que el Espíritu Santo renueva en todos, también en las personas mayores, si están abiertas y disponibles, la juventud de la gracia.

2. Esa convicción está relacionada con la realidad de los orígenes de la Iglesia. Jesús empezó su ministerio y su obra de fundación de la Iglesia cuando tenía alrededor de treinta años. Para dar vida a la Iglesia, eligió a algunas personas que, por lo menos en parte, eran jóvenes. Con su ayuda, quería inaugurar un tiempo nuevo, dar un viraje a la historia de la salvación. Los eligió y los formó con un espíritu que podríamos llamar juvenil, enunciando el principio de que "nadie echa vino nuevo en odres viejos" (*Mc* 2, 22), metáfora de la vida nueva que viene de lo eterno y se une al deseo de cambio y de novedad, característico de los jóvenes. También el carácter radical de la entrega a una causa, típico de la edad juvenil, debía estar presente en esas personas a las que Jesús eligió como sus futuros apóstoles. Podemos deducirlo de su conversación con el joven rico, que, sin embargo, no tuvo la valentía de aceptar su propuesta (cf. *Mc* 10, 17-22), y de la sucesiva valoración que hizo Pedro (cf. *Mc* 10, 28).

La Iglesia nació de esos impulsos de juventud provenientes del Espíritu Santo, que vivía en Cristo, y que Él comunicó a sus discípulos y Apóstoles, y luego a las comunidades que ellos congregaron desde los días de Pentecostés.

3. De esos mismos impulsos brota el sentido de confianza y de amistad con que la Iglesia desde el principio, miró a los jóvenes, cómo se puede deducir de las expresiones del apóstol Juan, que era joven cuando Cristo lo llamó aunque cuando escribió ya era mayor: "Os he escrito a vosotros, hijos míos, porque conocéis al Padre. [...] Os he escrito, jóvenes, porque sois fuertes y la palabra de Dios permanece en vosotros y habéis vencido al Maligno" (1 *Jn* 2, 14).

Es interesante esa alusión a la fortaleza juvenil. Es sabido que los jóvenes aprecian la fuerza física, que se manifiesta, por ejemplo, en el deporte. Pero san Juan quería destacar y ponderar la fuerza espiritual que mostraban los jóvenes de la comunidad cristiana destinataria de su carta: una fuerza que viene del Espíritu Santo y proporciona la victoria en las luchas y en las tentaciones. La victoria moral de los jóvenes es una manifestación de la fuerza del Espíritu Santo, que Jesús prometió y concedió a sus discípulos, y que impulsa a los jóvenes cristianos de hoy, como a los del primer

siglo, a una participación activa en la vida de la Iglesia.

4. El hecho de no contentarse con una adhesión pasiva a la fe, es un dato constante no sólo de la psicología, sino también de la espiritualidad juvenil. Los jóvenes sienten el deseo de contribuir activamente al desarrollo de la Iglesia y de la sociedad civil. Esto se nota especialmente en numerosos muchachos y muchachas buenos de hoy, que desean ser "protagonistas de la evangelización y artífices de la renovación social". Dado que "la juventud es el tiempo de un descubrimiento particularmente intenso del propio 'yo' y del propio 'proyecto de vida' " (Christifideles laici, 46), hoy es más necesario que nunca ayudar a los jóvenes a conocer todo lo hermoso y prometedor que hay en ellos. Hay que orientar sus cualidades y su capacidad creativa hacia el objetivo más elevado que puede atraerlos y entusiasmarlos: el bien de la sociedad, la solidaridad para con todos sus hermanos, la difusión del ideal evangélico de vida y de compromiso concreto en bien del prójimo y la participación en los esfuerzos de la Iglesia por favorecer la construcción de un mundo mejor.

5. Desde esta perspectiva, hay que decir que es preciso impulsar hoy a los jóvenes a que se dediquen especialmente a la promoción de los valores que ellos mismos aprecian y quieren reafirmar más.

Como decían los padres del Sínodo de los obispos de 1987: "La sensibilidad de la juventud percibe profundamente los valores de la justicia, de la no violencia y de la paz. Su corazón está abierto a la fraternidad, a la amistad y a la solidaridad. Se movilizan al máximo por las causas que afectan a la calidad de vida y a la conservación de la naturaleza" (*ib*.).

Ciertamente, esos valores están en sintonía con la enseñanza del Evangelio. Sabemos que Jesús anunció un nuevo orden de justicia y de amor; y que, definiéndose a sí mismo "manso y humilde de corazón" (*Mt* 11, 29), rechazó toda violencia y quiso dar a los hombres su paz, más auténtica, consistente y duradera que la del mundo (cf. *Jn* 14, 27). Se trata de valores interiores y espirituales, pero sabemos que Jesús mismo impulsó a sus discípulos a traducirlos en acciones concretas de amor recíproco, fraternidad, amistad, solidaridad y respeto a las personas e incluso a la naturaleza, obra de Dios y campo en el que el hombre colabora con Él.

Por eso, en el Evangelio los jóvenes encuentran el apoyo más seguro y sincero para el ideal que, a su parecer, corresponde mejor a sus aspiraciones y a sus proyectos.

6. Por otra parte, también es verdad que los jóvenes "están llenos de inquietudes, de desilusiones, de angustias y miedo del mundo, además de las tentaciones propias de su estado" (Christifideles laici, 46). Ésa es la otra cara de la realidad juvenil, que no puede ignorarse.

Pero, aunque hay que ser sabiamente exigentes con los jóvenes, sentir por ellos un afecto sincero llevará a encontrar los caminos más adecuados para ayudarlos a superar sus dificultades. Quizá el camino mejor es el del compromiso en el apostolado de los laicos, como servicio a los hermanos cercanos y lejanos, en comunión con la Iglesia evangelizadora.

Abrigo la esperanza de que los jóvenes encuentren espacios de apostolado cada vez más amplios. La Iglesia debe darles a conocer el mensaje del Evangelio con sus promesas y sus exigencias. Los jóvenes, a su vez, deben manifestar a la Iglesia sus aspiraciones y sus proyectos. "Este recíproco diálogo, que se ha de llevar a cabo con gran cordialidad, claridad y valentía, favorecerá el encuentro

y el intercambio entre generaciones y será fuente de riqueza y de juventud para la Iglesia y para la sociedad civil" (*ib*.).

7. El Papa no se cansará nunca de repetir la invitación al diálogo y de pedir el compromiso de los jóvenes. Lo ha hecho en muchísimos textos dirigidos a ellos y, de manera especial en la *Carta* con ocasión del Año internacional de la juventud promulgado por las Naciones Unidas (1985). Lo ha hecho y sigue haciéndolo en tantos encuentros con grupos juveniles en las parroquias, en las asociaciones, en los movimientos y, sobre todo, en la liturgia del Domingo de Ramos y en los encuentros mundiales, como en Santiago de Compostela, en Czestochowa y en Denver.

Se trata de una de las experiencias más consoladoras de mi ministerio pontificio, así como de la actividad pastoral de mis hermanos obispos del mundo entero, quienes, como el Papa, ven avanzar a la Iglesia con los jóvenes en la oración, en el servicio a la humanidad y en la evangelización. Todos anhelamos conformarnos cada vez más con el ejemplo y la enseñanza de Jesús, que nos ha llamado a seguirlo por el camino de los *pequeños* y de los *jóvenes*.

(101) La valiosa misión de los ancianos en la Iglesia *7 de septiembre de 1994*

(Lectura: Sirácida, capítulo 25, versículos 4-6)

1. En una sociedad como la nuestra en la que se rinde culto a la productividad, las personas ancianas corren el riesgo de ser consideradas inútiles, o, más aún, de ser juzgadas un peso para los demás. El mismo hecho de que la vida se haya alargado agrava el problema de la asistencia al número cada vez mayor de ancianos que necesitan cuidados y, tal vez aún más, el afecto y la solicitud de personas que llenen el vacío de su soledad. La Iglesia conoce este problema y trata de contribuir a su solución, incluso en el campo de la asistencia, a pesar de la dificultad que constituye para ella, hoy más que en el pasado, la escasez de personal y de medios. No deja de promover las intervenciones de los institutos religiosos y del voluntariado seglar para responder a esa necesidad de asistencia, ni de recordar a todos, tanto jóvenes como adultos, el deber que tienen de pensar en sus seres queridos que, por lo general, han hecho tanto por ellos.

2. Con especial alegría, la Iglesia pone de relieve que también los ancianos tienen su puesto y su utilidad en la comunidad cristiana. Siguen siendo plenamente miembros de la comunidad y están llamados a contribuir a su progreso con su testimonio, su oración e incluso con su actividad, en la medida de sus posibilidades.

La Iglesia sabe muy bien que muchas personas se acercan a Dios de manera especial en la así llamada, *tercera edad* y que, precisamente en ese tiempo se les puede ayudar a rejuvenecer su espíritu por los caminos de la reflexión y la vida sacramental. La experiencia acumulada a lo largo de los años lleva al anciano a comprender los límites de las cosas del mundo y a sentir una necesidad más profunda de la presencia de Dios en la vida terrena. Las desilusiones que ha experimentado en algunas circunstancias le han enseñado a depositar su confianza en Dios.

La sabiduría que ha adquirido puede ser de gran utilidad no sólo para sus familiares, sino también para toda la comunidad cristiana.

3. Por otra parte la Iglesia recuerda que la Biblia presenta al anciano como el hombre de la sabiduría, del juicio, del discernimiento, del consejo (cf. *Si* 25, 4-6). Por eso los autores sagrados recomiendan acudir a los ancianos, como leemos de manera especial en el libro del *Sirácida* (6, 34): "Acude a la reunión de los ancianos; ¿que hay un sabio?, júntate a él". La Iglesia repite también la doble amonestación: "No deshonres al hombre en su vejez, que entre nosotros también se llega a viejos" (*Si* 8, 6); "no desprecies lo que cuentan los viejos, que ellos también han aprendido de sus padres" (*Si* 8, 9). Asimismo, ve con admiración la tradición de Israel que recomendaba a las nuevas generaciones que escucharan a los ancianos: "Nuestros padres, canta el salmo, nos han contado la obra que realizaste en sus días, en los años remotos" (*Sal* 44, 2).

También el evangelio nos presenta el antiguo mandamiento de la ley: "Honra a tu padre y a tu madre" (*Ex* 20, 12; cf. *Dt* 5, 16) y Jesús atrae la atención hacia ese mismo mandamiento, cuando protesta contra los recursos que algunos empleaban para no cumplirlo (cf. *Mc* 7, 9-13).

En su tradición de magisterio y ministerio pastoral, la Iglesia siempre ha enseñado y exigido el respeto y el honor a los padres, así como la ayuda material en sus necesidades. Esta recomendación de respetar y ayudar, incluso materialmente, a los padres ancianos conserva todo su valor también en nuestra época. Hoy, más que nunca, el clima de solidaridad comunitaria, que debe reinar en la

Iglesia, puede llevar a practicar la caridad filial, de modos antiguos y nuevos, como aplicación concreta de esa obligación.

4. En el ámbito de la comunidad cristiana, la Iglesia honra a los ancianos, reconociendo sus cualidades y capacidades e invitándolos a cumplir su misión, qué no sólo está vinculada a ciertos tiempos y condiciones de vida, sino que puede llevarse a cabo de formas diversas según las posibilidades de cada uno. Por eso, deben resistir a "la tentación de refugiarse nostálgicamente en un pasado que no volverá más, o de renunciar a comprometerse en el presente por las dificultades halladas en un mundo de continuas novedades" (Christifideles laici, 48).

Incluso cuando les cueste comprender la evolución de la sociedad en que viven, los ancianos no deben encerrarse en un estado de aislamiento voluntario acompañado de pesimismo y rechazo de *leer* la realidad que progresa. Es importante que se esfuercen por mirar al futuro con confianza, sostenidos por la esperanza cristiana y la fe en el desarrollo de la gracia de Cristo que se difunde en el mundo.

5. A la luz de esta fe y con la fuerza de esta esperanza, los ancianos pueden descubrir mejor que están destinados a enriquecer a la Iglesia con sus cualidades y riquezas espirituales. En efecto, pueden brindar un testimonio de fe enriquecida por una larga experiencia de vida, un juicio lleno de sabiduría sobre las cosas y las situaciones del mundo, una visión más clara de las exigencias del amor recíproco entre los hombres, y una convicción más serena del amor divino que dirige cada existencia y toda la historia del mundo. Como ya prometía el *Salmo* 92 a los *justos* de Israel: "En la vejez seguirá dando fruto y estará lozano y frondoso, para proclamar que el Señor es justo" (vv. 15-16).

6. Por lo demás, un análisis sereno de la sociedad contemporánea puede ayudarnos a reconocer que favorece un nuevo desarrollo de la misión de los ancianos en la Iglesia (cf. Christifideles laici, 48). Hoy muchos ancianos conservan buenas condiciones de salud, o las recuperan con más facilidad que en otros tiempos. Por eso, pueden prestar servicio en las actividades de las parroquias o en otras obras.

De hecho, hay ancianos que resultan muy útiles donde pueden ejercitar sus competencias y sus posibilidades concretas. La edad no les impide dedicarse a las necesidades de las comunidades, por ejemplo, en el culto, en la visita a los enfermos o en la ayuda a los pobres.

Y también cuando, al avanzar en edad, se ven obligados a reducir o suspender esas actividades, las personas ancianas conservan el compromiso de prestar a la Iglesia la contribución de su oración y de sus posibles achaques aceptados por amor al Señor.

Por último, en nuestra ancianidad, debemos recordar que, con las dificultades de salud y con el deterioro de nuestras fuerzas físicas, nos asociamos de forma particular a Cristo en su pasión y en su cruz. Se puede, por consiguiente, entrar cada vez más profundamente en el misterio del sacrificio redentor y dar el testimonio de la fe en ese misterio, del valor y la esperanza que ese misterio proporciona en las diversas dificultades y pruebas de la vejez. En la vida del anciano todo puede servir para completar su misión terrena. No hay nada inútil.

Más aún, su cooperación, precisamente por ser oculta, es todavía más valiosa para la Iglesia (cf. Christifideles laici, 48).

7. Debemos añadir que también la vejez es un don por el que hemos de dar gracias: un don para el mismo anciano, y un don para la sociedad y para la Iglesia. La vida es siempre un gran don. Más aún, para los fieles seguidores de Cristo se puede hablar de un carisma especial concedido al anciano para utilizar de modo adecuado sus talentos y sus fuerzas físicas, para su propia felicidad y para el bien de los demás.

Quiera el Señor conceder a todos nuestros hermanos ancianos el don del Espíritu que anunciaba e invocaba el salmista, cuando cantaba: "Envía tu luz y tu verdad: que ellas me guíen y me conduzcan hasta tu monte santo, hasta tu morada. Que yo me acerque al altar de Dios, al Dios de mi alegría... ¿Por qué te acongojas, alma mía, por qué te me turbas? Espera en Dios, que volverás a alabarlo: 'Salud de mi rostro, Dios mío' " (*Sal* 43, 3-5). ¡Cómo no recordar que en la versión griega que se suele llamar de los LXX, seguida por la Vulgata latina, el texto original hebreo del versículo 4 se interpretaba y traducía como invocación al Dios "que alegra mi juventud" (*Deus, qui laetificat inventutem meam*)! Los sacerdotes de más edad hemos repetido durante muchos años esas palabras del salmo que se rezaba al comienzo de la misa. Nada impide que en nuestras oraciones y aspiraciones personales, incluso durante nuestra ancianidad, continuemos invocando y alabando al Dios que alegra nuestra juventud y se suele llamar, con razón, una segunda juventud.

El Señor os bendiga a todos.

(102) Promoción del laicado cristiano hacia los tiempos nuevos *Miércoles 21 de septiembre de 1994*

1. Una gran esperanza anima a la Iglesia en el umbral del tercer milenio de la era cristiana: se prepara a entrar en él con un firme compromiso de renovación de todas sus fuerzas, entre las que se encuentra el laicado cristiano.

El hecho de que los laicos han ido cobrando mayor conciencia de la misión que les corresponde en la vida de la Iglesia junto con un notable desarrollo de la eclesiología, es un dato positivo de la historia del último siglo. Antes, con demasiada frecuencia, a los laicos les parecía que la Iglesia se identificaba con la jerarquía, hasta el punto de que tenían más bien la actitud de quien debe recibir y no de quien está llamado a la acción y a una responsabilidad específica. Afortunadamente hoy muchos caen en la cuenta de que, junto con los que ejercen el sacerdocio ministerial, también los laicos *son* la Iglesia, y tienen tareas importantes en su vida y en su desarrollo.

2. Han sido los mismos pastores de la Iglesia quienes han invitado a los laicos a asumir sus responsabilidades. En particular, la promoción de la Acción católica por parte del Papa Pío XI abrió un capítulo decisivo en el desarrollo de la labor de los laicos en los campos religioso, social, cultural, político e incluso económico. La experiencia histórica y la profundización doctrinal de la Acción católica prepararon nuevas levas, abrieron nuevas perspectivas y encendieron nuevas antorchas. La jerarquía se mostró cada vez más favorable a la acción del laicado, hasta llegar a aquella especie de movilización apostólica solicitada varias veces por el Papa Pío XII, que en su mensaje pascual del año 1952 exhortaba e invitaba: "Al igual que los sacerdotes, han de hablar los laicos, que han aprendido a penetrar con la palabra y con el amor en las mentes y los corazones. Sí, penetrad, como portadores de vida, en todo lugar: en las fábricas, en las oficinas, en los campos; Cristo tiene derecho a entrar en todas partes" (cf. *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pío XII,* vol. XIV, p. 64). Con el impulso de los llamamientos de Pío XII se emprendieron muchas iniciativas de la Acción católica y de otras asociaciones y movimientos, que difundieron cada vez más la acción de los laicos cristianos en la Iglesia y en la sociedad.

Las intervenciones posteriores de los Papas y los obispos, especialmente en el concilio Vaticano II (cf. decreto Apostolicam actuositatem), en los sínodos y en no pocos documentos después del Concilio, convalidaron y promovieron un creciente despertar de la conciencia eclesial de los laicos, que hoy nos permite esperar un crecimiento de la Iglesia.

3. Se puede hablar de una nueva vida laical, con un potencial humano inmenso, como de un hecho históricamente constatable y comprobable. El verdadero valor de esa vida proviene del Espíritu Santo, que difunde con abundancia sus dones en la Iglesia, como hizo, ya desde sus orígenes, el día de Pentecostés (cf. *Hch* 2, 3-4; *1 Co* 12, 7 s). También en nuestros días vemos muchos signos y testimonios en personas, grupos y movimientos que se dedican generosamente al apostolado, y muestran que las maravillas de Pentecostés no han cesado, sino que se renuevan abundantemente en la Iglesia actual. No se puede por menos de constatar que, junto con un notable desarrollo de la doctrina de los carismas, se ha producido también un nuevo florecimiento de laicos comprometidos en la Iglesia: no es casual la simultaneidad de esos dos hechos. Todo es obra del Espíritu Santo, principio eficiente y vital de todo lo que en la vida cristiana es real y auténticamente evangélico.

4. Como sabemos, la acción del Espíritu Santo no se lleva a cabo sólo en los impulsos y en los dones carismáticos, sino también en la vida sacramental. E incluso en este aspecto se puede

reconocer con alegría que hay muchas señales de progreso en la valoración de la vida sacramental de los laicos cristianos.

Existe una tendencia a apreciar más el *bautismo* como fuente de toda la vida cristiana. Es preciso seguir avanzando por ese camino, para descubrir y aprovechar cada vez más la riqueza de un sacramento cuyos efectos perduran a lo largo de toda la vida.

También conviene insistir aún más en el valor del sacramento de la *confirmación,* el cual, con un don especial del Espíritu Santo, confiere la capacidad de dar un testimonio adulto de la fe en Cristo y de asumir más consciente y deliberadamente la propia responsabilidad en la vida y en el apostolado de la Iglesia.

La valoración del sacramento del *matrimonio* es de suma importancia para la santificación de los mismos cónyuges y para la formación de hogares cristianos de los que depende el porvenir del pueblo de Dios y de toda la sociedad. Eso es lo que pretenden grupos y asociaciones que se esfuerzan por profundizar la espiritualidad conyugal. También por este camino conviene proseguir incansablemente.

La participación más intensa, consciente y activa de los laicos en la *celebración eucarística* permite constatar en las comunidades cristianas una gran afirmación del testimonio y del compromiso en el apostolado. Allí está y se encuentra siempre la fuente viva de la unión con Cristo, de la comunión eclesial y del impulso de la evangelización.

Tal vez, en los últimos años, se ha prestado menos atención al sacramento de la *reconciliación.* Es de desear que se intensifique el esfuerzo por promover su práctica, que no sólo proporciona la gracia de la curación espiritual, que viene de Dios, sino también un nuevo impulso en la vida interior, una nueva claridad de mente y un compromiso sincero en el servicio eclesial. De todos modos, no conviene olvidar que, en caso de culpa grave, la confesión sacramental es necesaria para acercarse a recibir la Eucaristía.

5. Como se puede deducir de estas breves alusiones a la situación del laicado en la Iglesia de hoy, la promoción del apostolado de los laicos exige un desarrollo proporcional de su formación (cf. Christifideles laici*,* 60). Principalmente se trata de cuidar su vida *espiritual.* Y a este respecto se nota con alegría que los laicos cada vez tienen más al alcance los medios necesarios para crecer en este aspecto: grupos de oración y de compromiso espiritual que existen en numerosas parroquias; reuniones para la lectura y el comentario de la palabra de Dios, conferencias sobre ascética y espiritualidad, días de retiro, y ejercicios espirituales.

También las transmisiones religiosas por radio y televisión son un instrumento eficaz para enriquecer la fe y orientar al pueblo cristiano en la vida espiritual y en la práctica del culto.

6. En nuestro mundo, caracterizado por la difusión y el crecimiento del nivel de la cultura en los diversos sectores de la población, resulta cada vez más necesario impartir a los laicos comprometidos en las tareas eclesiales una buena formación *doctrinal* (cf. *ib*.). Aquí también se constata con satisfacción un notable progreso: muchos laicos tratan de asimilar mejor la doctrina de la fe. La multiplicación de los institutos de ciencias religiosas es notable. Los cursos y las conferencias de teología, que antes estaban reservados a quienes se preparaban para el sacerdocio, son cada vez más accesibles a los laicos. En esos cursos y conferencias participan no sólo las

personas que deben adquirir alguna capacitación para la enseñanza de la religión, sino también muchos otros que desean adquirir una formación más completa, con la que enriquecerán a su familia, así corno a sus amigos y conocidos. Otro motivo de esperanza es el vivo interés con que ha sido acogido en todo el mundo el Catecismo de la Iglesia católica.

7. El progreso de la formación doctrinal de los laicos se ha llevado a cabo también en el sentido de un mejor conocimiento de la doctrina *social* de la Iglesia. Quienes, en los diversos niveles, se hallan comprometidos en la vida *económica o política* deben inspirarse al hacer sus programas de acción, en los principios de esta doctrina. Esperamos que continúe cada vez más el progreso alcanzado. Por desgracia, se conoce demasiado poco la doctrina social de la Iglesia. A los laicos cristianos de hoy, bien formados social y espiritualmente, corresponde encontrar las formas más convenientes de aplicación de los principios, contribuyendo así de forma eficaz a la edificación de una sociedad más justa y solidaria.

8. La promoción de la vida laical en la Iglesia, al tiempo que suscita un sentimiento de gratitud al Señor siempre maravilloso en sus dones, da también un impulso de nueva esperanza. Los laicos cristianos están participando de una forma cada vez más activa también *en el esfuerzo misionero de la Iglesia.* En su aportación generosa se fundan, en gran parte, las perspectivas de anuncio evangélico en el mundo de hoy. En los laicos se manifiesta, con todo su esplendor, el rostro del pueblo de Dios, pueblo en camino para la propia salvación y, precisamente por eso, comprometido en difundir la luz del Evangelio y en hacer que Cristo viva en la mente y en el corazón de sus hermanos. Estamos seguros de que el Espíritu Santo, que ha desarrollado la espiritualidad y la misión de los laicos en la Iglesia de hoy, continuará su acción para el mayor bien de la Iglesia de mañana y de siempre.

5. LA VIDA CONSAGRADA

(103) La vida consagrada en la Iglesia *28 de septiembre de 1994*

1. En las catequesis eclesiológicas que estamos realizando desde hace algún tiempo, hemos presentado varias veces a la Iglesia como pueblo *sacerdotal*, es decir, compuesto de personas que participan en el sacerdocio de Cristo, como estado de consagración a Dios y ejercicio del culto perfecto y definitivo que él rinde al Padre en nombre de toda la humanidad. Eso se lleva a cabo gracias al bautismo que inserta al creyente en el Cuerpo místico de Cristo, capacitándolo, casi *ex officio* y, podríamos decir, de modo institucional, para reproducir en sí mismo la condición de sacerdote y víctima (*sacerdos et hostia*) de la Cabeza (cf. santo Tomás, *Summa Theol*., III, q. 63, a. 3 in c. y ad 2; a. 6).

Cualquier otro sacramento, y especialmente la confirmación, perfecciona ese estado espiritual del creyente, y el sacramento del orden confiere también el poder de actuar ministerialmente como instrumento de Cristo al anunciar la Palabra, al renovar el sacrificio de la cruz y al perdonar los pecados.

2. Para aclarar mejor esta consagración del pueblo de Dios, queremos ahora abordar otro capítulo fundamental de la eclesiología, al que en nuestro tiempo se ha prestado cada vez más importancia bajo el aspecto teológico y espiritual. Se trata de la *vida consagrada*, que muchos discípulos de Cristo abrazan como forma especialmente elevada, intensa y comprometida de vivir las exigencias del bautismo en el camino de una caridad eminente, fuente de perfección y de santidad.

El concilio Vaticano II, heredero de la tradición teológica y espiritual de dos milenios de cristianismo, ha puesto de relieve el valor de la vida consagrada, que, conforme a las exhortaciones evangélicas, se concretiza en la práctica de «la *castidad* consagrada a Dios, la *pobreza* y la *obediencia*» que se llaman precisamente «consejos evangélicos» (cf. Lumen gentium*,* 43). El Concilio los define una manifestación espontánea de la acción soberanía del Espíritu Santo, que desde el principio suscita un gran florecimiento de almas generosas, impulsadas por el deseo de perfección y de entrega por el bien de todo el cuerpo de Cristo (cf. Lumen gentium, 43).

3. Se trata de experiencias individuales, que nunca han faltado y que siguen floreciendo también hoy en la Iglesia. Pero ya desde los primeros siglos se nota la tendencia a pasar del ejercicio personal y, podemos decir, *privado* de los consejos evangélicos a una situación de *reconocimiento público por parte de la Iglesia*, tanto en la vida solitaria de los *eremitas*, como, y cada vez más, en la formación de *comunidades monásticas o de familias religiosas* que buscan favorecer el logro de los objetivos de la *vida consagrada*: estabilidad, mejor formación doctrinal, obediencia, ayuda recíproca y progreso en la caridad.

Se presenta así, desde los primeros siglos y hasta nuestros días, «una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas», en las que se manifiesta «la multiforme sabiduría de Dios» (cf. Perfectae caritatis*,* 1), y se expresa la extraordinaria vitalidad de la Iglesia, dentro de la unidad del Cuerpo de Cristo, de acuerdo con las palabras de san Pablo: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo» (*1 Co* 12, 4). El Espíritu derrama sus dones en una gran multiplicidad de formas para enriquecer con ellas a su única Iglesia, que, en su variada belleza, despliega en la historia «la inescrutable riqueza de Cristo» (*Ef* 3, 8), como manifiesta toda la creación «de muchas formas y en cada una de sus partes» (*multipliciter et divisim*), según dice santo Tomás (*Summa Theol*., I, q. 47,

a. 1), lo que en Dios es absoluta unidad.

4. En cualquier caso se trata siempre de un *don divino*, fundamentalmente único, aún dentro de la multiplicidad y variedad de los dones espirituales, o carismas, concedidos a las personas y a las comunidades (cf. *Summa Theol*. II-II, q. 103, a. 2). En efecto, los carismas pueden ser individuales o colectivos. Los individuales están ampliamente repartidos en la Iglesia y con tal variedad de una persona a otra, que son difícilmente catalogables y exigen cada vez un discernimiento por parte de la Iglesia. Los colectivos, por lo general, se conceden a hombres y mujeres destinados a fundar obras eclesiales y especialmente institutos religiosos, los cuales reciben su caracterización de los carismas de los fundadores, viven y actúan bajo su influjo y, en la medida de su fidelidad, reciben nuevos dones y carismas para cada miembro y para el conjunto de la comunidad. Ésta puede hallar así nuevas formas de apostolado según las necesidades de los lugares y de los tiempos, sin romper la línea de continuidad y de desarrollo que parte del fundador, o recuperando fácilmente su identidad y dinamismo.

El Concilio observa que «la Iglesia recibió y aprobó de buen grado con su autoridad» las familias religiosas (Perfectae caritatis, 1). De esa manera cumplía su misión con respecto a los carismas, pues a ella «compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. *1 Ts* 5, 19. 21; cf. 5, 12)» (Lumen gentium, 12). Así se explica el hecho de que, por lo que respecta a los consejos evangélico, «la autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar estos consejos, de regular su práctica e incluso de fijar formas estables de vivirlos» (Lumen gentium, 43).

5. Ahora bien, conviene recordar siempre que el estado de la vida consagrada no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia. Lo advierte el Concilio: «Este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que, de uno y otro, algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta, cada uno según su modo» (Lumen gentium, 43).

El Concilio, con todo, añade inmediatamente que el estado religioso «constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera *indiscutible*, a su vida y santidad» (Lumen gentium, 44). Esa expresión *de manera indiscutible* significa que ninguna de las turbulencias que puedan sacudir la vida de la Iglesia será capaz de eliminar la vida consagrada, caracterizada por la profesión de los consejos evangélicos. Este estado de vida permanecerá siempre como elemento esencial de la santidad de la Iglesia. Según el Concilio, se trata de una verdad *incuestionable*.

Sin embargo, dicho eso, es necesario precisar que ninguna forma particular de vida consagrada tiene la certeza de una duración perpetua. Cada una de las comunidades religiosas pueden desaparecer. Históricamente se puede constatar que de hecho algunas han dejado de existir, al igual que han desaparecido también algunas Iglesias *particulares*. Institutos que ya no son adaptados a su época, o que ya no cuentan con vocaciones, pueden verse obligados a cerrar o a unirse a otros. La garantía de duración perpetua hasta el fin del mundo, que ha sido dada a la Iglesia en su conjunto, no se ha prometido necesariamente a los institutos religiosos.

La historia enseña que el carisma de la vida consagrada siempre está en movimiento, y se muestra capaz de encontrar, casi podríamos decir de *inventar*, dentro de la fidelidad al carisma de su

fundador, nuevas formas, que respondan más directamente a las necesidades y a las aspiraciones de su tiempo. Pero también las comunidades ya existentes desde siglos están llamadas a adecuarse a estas necesidades y aspiraciones, para no autocondenarse a desaparecer.

6. Por lo demás, la conservación de la práctica de los consejos evangélicos, cualesquiera que sean las formas que pueda asumir, queda asegurada durante todo el curso de la historia, porque Jesucristo mismo la quiso y estableció como algo que pertenece definitivamente a la economía de la santidad de la Iglesia. La concepción de una Iglesia compuesta únicamente por laicos comprometidos en la vida del matrimonio y de las profesiones civiles no corresponde a las intenciones de Cristo, tal como las conocemos a través del Evangelio. Si contemplamos la historia e incluso la crónica, todo hace pensar que siempre habrá hombres y mujeres que sabrán entregarse totalmente a Cristo y a su reino, mediante el celibato, la pobreza y el seguimiento de una regla de vida. Éstos continuarán desempeñando en el futuro, como lo han hecho en el pasado, una función importante para la santificación de la comunidad cristiana y para su misión evangelizadora. Más aún hoy, más que nunca, el camino de los consejos evangélicos es una gran esperanza para el porvenir de la Iglesia.

(104) Desarrollo y tendencias de la vida consagrada en los tiempos recientes *Miércoles 5 de octubre de 1994*

1. La vida consagrada, que ha caracterizado el desarrollo de la Iglesia en los siglos, ha conocido y conoce diferentes manifestaciones. Hay que tener en cuenta esta multiplicidad al leer el capítulo que la constitución Lumen gentium dedica a la profesión de los consejos evangélicos. Éste lleva por título *Los religiosos* pero en el cuadro de sus consideraciones doctrinales y de sus intenciones pastorales entra la realidad mucho más amplia y diferenciada de la vida consagrada como se ha ido delineando en los tiempos recientes.

2. No son pocas las personas que también hoy eligen el camino de la vida consagrada en el ámbito de institutos o congregaciones religiosas que trabajan desde hace tiempo en la Iglesia, la cual continúa extrayendo de su presencia viva y fecunda siempre nuevas riquezas de vida espiritual.

Pero en la Iglesia existen hoy también nuevas agrupaciones visibles de personas consagradas, reconocidas y reguladas bajo el aspecto canónico. Tales son, ante todo, los *institutos seculares*, en los cuales según el Código de derecho canónico «los fieles, viviendo en el mundo, aspiran a la perfección de la caridad, y se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde dentro de él» (canon 710). Los miembros de dichos institutos asumen las obligaciones de los consejos evangélicos, pero armonizándolos con una vida empeñada en el mundo de las actividades y de las instituciones seculares. Desde hace muchos años, ya antes del Concilio, había habido algunos geniales pioneros de esta forma de vida consagrada más semejante, exteriormente, a la de los *seglares* que a los *religiosos*. Para algunos esa opción podía depender de una necesidad, en el sentido de que ellos no habrían podido entrar en una comunidad religiosa a causa de ciertas obligaciones familiares o de ciertos obstáculos, pero para muchos era el compromiso por un ideal: conjugar una auténtica consagración a Dios con una existencia vivida, también ella por vocación, en las realidades del mundo. Es mérito del Papa Pío XII el haber reconocido la legitimidad de esta forma de consagración con la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* (1947).

El Código de derecho canónico reconoce, además de los institutos seculares, las *sociedades de vida apostólica*, «cuyos miembros, sin votos religiosos, buscan el fin apostólico propio de la sociedad y, llevando vida fraterna en común, según el propio modo de vida, aspiran a la perfección de la caridad por la observancia de las constituciones» (canon 731). Entre estas sociedades que vienen *asimiladas* a los institutos de vida consagrada, existen algunas en las cuales los miembros se empeñan, por medio de un vínculo definido en las constituciones, a la práctica de los consejos evangélicos. También ésta es una forma de consagración.

3. En los tiempos más recientes ha aparecido un cierto número de *movimientos* o *agrupaciones eclesiales*. Hablé de ello con aprecio con ocasión de un congreso organizado por la Conferencia episcopal italiana sobre *La comunidad cristiana y las asociaciones de los laicos*: «El fenómeno de las agrupaciones eclesiales, decía, es un dato que caracteriza el actual momento histórico de la Iglesia. Y se debe constatar, además, con verdadero consuelo, que la gama de estas agrupaciones cubre todo el arco de las modalidades de presencia del cristiano en la sociedad actual» (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 2 de diciembre de 1984, p. 8). Como entonces, también ahora hago votos por que, para evitar el peligro de una cierta autocomplacencia por parte de quien tienda a absolutizar la propia experiencia, y de un aislamiento de la vida comunitaria de las Iglesias locales y de los pastores, dichas agrupaciones de laicos vivan «en la plena comunión eclesial con el obispo» (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 2 de

diciembre de 1984, p. 8).

Estos *movimientos o agrupaciones* aún formándose entre laicos, a menudo orientan a sus miembros, o a una parte de ellos, hacia la práctica de los consejos evangélicos. En consecuencia, aunque se declaran laicos, dentro de ellos nacen grupos o comunidades de vida consagrada. Y además, esta forma de vida consagrada puede ir acompañada por una apertura al ministerio sacerdotal, cuando algunas comunidades acogen sacerdotes u orientan a jóvenes a la ordenación sacerdotal. Así sucede que algunos de estos movimientos lleven en sí la imagen de la Iglesia según las tres direcciones que puede tomar el desarrollo de su composición histórica: *laicos*, *sacerdotes*, *almas consagradas* en el ámbito de los consejos evangélicos.

4. Basta haber aludido a esta nueva realidad, sin poder describir de modo detallado los diversos movimientos, para poner de relieve más bien el significado de su presencia en la Iglesia de hoy.

Es importante reconocer en ellos un signo de los carismas que el Espíritu Santo otorga a la Iglesia de formas siempre nuevas, a veces imprevisibles. La experiencia de estos años nos permite afirmar que, en armonía con los fundamentos de fe, lejos de agotarse, la vida carismática halla en la Iglesia nuevas expresiones, especialmente en las formas de vida consagrada.

Un aspecto del todo particular y en cierto sentido nuevo de esta experiencia es la importancia que generalmente tiene en ella el carácter laical. Es verdad que en torno a la palabra *laico* se puede dar algún malentendido, aún en campo religioso. Cuando los laicos se comprometen en el camino de los consejos evangélicos, sin duda entran en cierta medida en un estado de vida consagrada, muy diferente de la vida más común de los otros fieles, que eligen el camino del matrimonio y de las profesiones de orden profano. Sin embargo, los laicos *consagrados* pretenden conservar y consolidar su adhesión al título de *laico*, en cuanto que quieren ser y afirmarse como miembros del pueblo de Dios, de acuerdo con el origen del término laico (de laòs=pueblo), y dar testimonio de su pertenencia sin separarse de sus hermanos ni siquiera en la vida civil.

Tiene también gran importancia e interés la visión eclesial de los movimientos, en los cuales se manifiesta una decidida voluntad de vivir la vida de la Iglesia entera, como comunidad de seguidores de Cristo, y de reflejarla en la profunda unión y colaboración entre *laicos*, religiosos y sacerdotes en las opciones personales y en el apostolado.

Es verdad que estas tres características: o sea, la vitalidad carismática, la voluntad de testimoniar la pertenencia al pueblo de Dios, la exigencia de comunión de los consagrados con los laicos y los sacerdotes, son propiedades comunes a todas las formas de vida religiosa consagrada; pero no se puede dejar de reconocer que ellas se manifiestan más intensamente en los movimientos contemporáneos, que generalmente destacan por un profundo empeño de adhesión al misterio de la Iglesia y de cualificado servicio a su misión.

5. Además de los movimientos y comunidades de orientación *laico-eclesial*, debemos aludir ahora a otros tipos de comunidades recientes, que ponen el acento más en elementos tradicionales de la vida religiosa. Algunas de estas nuevas comunidades tienen una orientación propiamente monástica, con un notable desarrollo de la oración litúrgica; otras se insertan en la línea de la tradición *canónica*, que, junto a la más estrictamente *monástica*, ha estado muy viva en los siglos medievales, con especial cuidado de las parroquias y, posteriormente, del apostolado con un radio más amplio. Todavía más radical es hoy la nueva tendencia *eremítica*, con la fundación o el renacimiento de

eremitorios de estilo antiguo y nuevo al mismo tiempo.

A quien mira superficialmente, algunas de estas formas de vida consagrada podrían parecer que están en discordancia con las orientaciones actuales de la vida eclesial. Pero en realidad la Iglesia que ciertamente necesita de consagrados que se dirijan más directamente hacia el mundo para evangelizarlo, tiene tanta y quizá más necesidad de los que buscan, cultivan y testimonian la presencia y la intimidad de Dios, también ellos con la intención de obtener la santificación de la humanidad. Son los dos aspectos de la vida consagrada que se manifiestan en Jesucristo, el cual iba hacia los hombres para llevarles luz y vida, pero por otra parte buscaba la soledad para dedicarse a la contemplación y a la oración. Ninguna de estas dos exigencias puede descuidarse en la vida actual de la Iglesia. Debemos estar agradecidos al Espíritu Santo que nos lo hace comprender incesantemente a través de los carismas que él distribuye con abundancia y las iniciativas a menudo sorprendentes, que él inspira.

(105) Por el camino de la voluntad fundadora de Cristo *Miércoles 12 de octubre de 1994*

1. Lo que más importa en las antiguas y nuevas formas de *vida consagrada* es que en ellas se discierna la conformidad fundamental con la voluntad de Cristo, que instituyó los consejos evangélicos y, en ese sentido, fundó la vida religiosa y todo estado de consagración que se le asemeje. Como dice el concilio Vaticano II , los consejos evangélicos están «fundados en las palabras y ejemplos del Señor» (Lumen gentium, 43).

Hubo quienes pusieron en duda esta fundación, considerando la vida consagrada como una institución puramente humana, que había nacido por la iniciativa de algunos cristianos que deseaban vivir más a fondo el ideal del Evangelio. Ahora bien, es verdad que Jesús no fundó directamente ninguna de las comunidades religiosas que han ido desarrollándose paulatinamente en la Iglesia, ni estableció tampoco formas particulares de vida consagrada.

Pero lo que sí quiso instituir es el estado de vida consagrada, en su valor general y en sus elementos esenciales. No existe una prueba histórica que permita explicar ese estado mediante una iniciativa humana posterior, y tampoco resulta fácil considerar que la vida consagrada que ha desempeñado un papel tan importante en el desarrollo de la santidad y de la misión de la Iglesia no tenga su origen en la voluntad fundadora de Cristo. Si analizamos bien los testimonios evangélicos, descubrimos que esa voluntad aparece allí de modo clarísimo.

2. El evangelio nos muestra que Jesús, desde el comienzo de su vida pública, llama a algunos hombres para que lo sigan. Esta llamada no se expresa necesariamente con palabras: puede realizarse simplemente mediante la fascinación que ejerce la personalidad de Jesús en las personas con quienes se encontraban, como en el caso de los dos primeros discípulos, según la narración del evangelio de Juan. Andrés y su compañero (que parece ser el mismo evangelista), que ya eran discípulos de Juan Bautista, se sienten fascinados y casi cautivados por aquel que se les presenta como «el cordero de Dios»; y enseguida lo siguen, sin que Jesús les haya dirigido ni siquiera una palabra. Cuando Jesús les pregunta: «¿Qué buscáis?», le responden con otra pregunta: «Maestro, ¿dónde vives?». Y entonces reciben la invitación que cambiará su vida: «Venid y lo veréis» (*Jn* 1, 38-39).

Pero, en general, la expresión más característica de la llamada es la palabra: «Sígueme» (*Mt* 8, 22; 9, 9; 19, 21; *Mc* 2, 14, 10, 21; *Lc* 9, 59; 18, 22; *Jn* 1, 43; 21, 19). Esa palabra manifiesta la iniciativa de Jesús. Con anterioridad, quienes deseaban seguir la enseñanza de un maestro, elegían a la persona de la que querían convertirse en discípulos. Por el contrario, Jesús, con esa palabra: «Sígueme», muestra que es él quien elige a los que quiere tener como compañeros y discípulos. En efecto, más tarde dirá a los Apóstoles: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (*Jn* 15, 16).

En esta iniciativa de Jesús aparece una voluntad soberana, pero también un amor intenso. El relato de la llamada dirigida al joven rico permite vislumbrar ese amor. Allí se lee que, cuando el joven afirma haber cumplido los mandamientos de la ley desde su juventud, Jesús, «fijando en él su mirada, le amó» (*Mc* 10, 21). Esa mirada penetrante, llena de amor, acompaña su invitación: «Anda, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme» (*Mc* 10, 21). Este amor divino y humano de Jesús, tan ardiente que en un testigo de la escena quedó muy grabado, es el mismo que se repite en toda llamada a la entrega total de sí en la vida consagrada. Como he escrito en la exhortación apostólica Redemptionis donum: «En él se refleja *el eterno amor*

del Padre, que "tanto amó... al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna" (*Jn* 3, 16)» (n. 3).

3. También según el testimonio del evangelio, la llamada a seguir a Jesús implica exigencias muy amplias: el relato de la invitación al joven rico destaca la renuncia a los bienes materiales; en otros casos se subraya de modo más explícito la renuncia a la familia (cf., por ejemplo, *Lc* 9, 59-60). Por lo general, seguir a Jesús significa renunciar a todo para unirse a él y acompañarlo por los caminos de su misión. Se trata de la renuncia que aceptaron los Apóstoles, como afirma Pedro: «Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (*Mt* 19, 27). Precisamente al responder a Pedro Jesús indica la renuncia a los bienes humanos como elemento fundamental de su seguimiento (cf. *Mt* 19, 29). El Antiguo Testamento nos muestra que Dios pedía a su pueblo que lo siguiera mediante el cumplimiento de los mandamientos, pero sin formular exigencias tan radicales. Por el contrario, Jesús manifiesta su soberanía divina exigiendo una entrega absoluta a su persona, hasta el desapego total de los bienes y de los afectos terrenos.

4. Sin embargo, conviene notar que, aún formulando las nuevas exigencias que implicaba la llamada a seguirlo, Jesús deja a los llamados la libertad de elegirlas. No son mandamientos, sino invitaciones o *consejos*. El amor con que Jesús llama al joven rico, no quita a éste el poder de decidir libremente, como lo muestra el hecho de que no quiere seguirlo, por preferir los bienes que posee. El evangelista Marcos comenta que el joven «se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes» (*Mc* 10, 22). Jesús no lo condena por eso. Pero, a su vez, observa con cierta aflicción que a los ricos les resulta difícil entrar en el reino de los cielos, y que sólo Dios puede llevar a cabo ciertos desapegos, ciertas liberaciones interiores, que permitan responder a su llamada (cf. *Mc* 10, 23-27).

5. Por otra parte, Jesús asegura que las renuncias que exige la llamada a seguirlo obtienen su recompensa, un «tesoro en los cielos», o sea, una abundancia de bienes espirituales. Promete incluso la vida eterna en el futuro, y el ciento por uno en esta vida (cf. *Mt* 19, 29). Ese ciento por uno se refiere a una calidad de vida superior, a una felicidad más alta. La experiencia nos enseña que la vida consagrada, según el designio de Jesús, es una vida profundamente feliz.

Esa felicidad se mide en relación con la fidelidad al designio de Jesús, a pesar de que, según la alusión que hace Marcos en el mismo episodio a las persecuciones (cf. *Mc* 10, 10), el *ciento por uno* no elimina la necesidad de asociarse a la cruz de Cristo.

6. Jesús llamó también a algunas mujeres para que lo siguieran. El evangelio nos dice que un grupo de mujeres acompañaba a Jesús, y que esas mujeres eran numerosas (cf. *Lc* 8, 1-3; *Mt* 27, 55; *Mc* 15, 40-41). Se trataba de una gran novedad en relación con las costumbres judías: sólo la voluntad innovadora de Jesús, que incluía la promoción y, en cierto modo, la liberación de la mujer, puede explicar ese hecho. Los evangelios no nos relatan la vocación de ninguna mujer; pero la presencia de numerosas mujeres con los Doce junto a Jesús supone su llamada, su elección, silenciosa o explícita.

De hecho, Jesús muestra que el estado de vida consagrada, que consiste en seguirlo, no está unido necesariamente al ministerio sacerdotal, y que ese estado concierne tanto a las mujeres como a los hombres, cada uno en su campo y con la función que le asigna la llamada divina. En el grupo de mujeres que seguían a Jesús se puede vislumbrar el anuncio y, más aún, el núcleo inicial del gran número de mujeres que se comprometerán en la vida religiosa o en otras formas de vida consagrada,

a lo largo de los siglos de la Iglesia, hasta hoy. Esto vale para las *consagradas*, pero también para tantas otras hermanas nuestras que siguen, mediante formas nuevas, el ejemplo auténtico de la colaboradoras de Jesús: por ejemplo, como *voluntarias* seglares en numerosa obras de apostolado y en diversos ministerios y oficios de la Iglesia.

7. Quiero concluir esta catequesis reconociendo que Jesús, al haber invitado a algunos hombres y a algunas mujeres a abandonarlo todo para seguirlo, inauguró un estado de vida que ha ido desarrollándose poco a poco en su Iglesia, en las diferentes formas de vida consagrada, concretada en la vida religiosa y también, para los elegidos por Dios, en el sacerdocio. Desde los tiempos evangélicos hasta hoy ha seguido actuando la voluntad fundadora de Cristo, que se manifiesta en esa hermosísima y santísima invitación dirigida a tantas almas: «¡Sígueme!».

(106) La promoción de las vocaciones a la vida consagrada *Miércoles 19 de octubre de 1994*

1. Al tratar de la fundación de la vida consagrada por parte de Jesucristo, hemos recordado las llamadas que realizó desde el comienzo de su vida pública, explicitadas generalmente con la palabra: *Sígueme*. Su solicitud al hacer esos llamamientos, muestra que atribuía gran importancia para la vida de la Iglesia a ese seguimiento evangélico. Jesús vinculaba ese seguimiento con los *consejos* de vida consagrada, deseando que, mediante ellos, sus discípulos llegaran a conformarse con él, conformación que constituye la esencia de la santidad evangélica (cf. Veritatis splendor, 21). De hecho, la historia testimonia que las personas consagradas, sacerdotes, religiosos, religiosas y miembros de otros institutos y movimientos análogos, han desempeñado un papel esencial en la expansión de la Iglesia, así como en los progresos de su santidad y de su caridad.

En la Iglesia de hoy las vocaciones a la vida consagrada no tienen menos importancia que en los siglos pasados. Por desgracia, en muchos lugares se constata que su número no basta para responder a las necesidades de las comunidades y de su apostolado. No es exagerado afirmar que para algunos institutos ese problema se plantea de modo tan dramático, que pone en peligro su supervivencia. Aunque no queramos compartir las previsiones pesimistas para un futuro no lejano, ya hoy se comprueba que, por falta de personal, algunas comunidades se han visto obligadas a renunciar a obras destinadas normalmente a producir abundantes frutos espirituales, y que, en general, a causa de la disminución de las vocaciones se reduce la presencia activa de la Iglesia en la sociedad, con notables daños en todos los campos.

La actual escasez de vocaciones en algunas zonas del mundo constituye un desafío que hay que afrontar con decisión y valentía, con la certeza de que Jesucristo, que durante su vida terrena lanzó tantos llamamientos a la vida consagrada, sigue dirigiéndolos aún en el mundo actual, y obtiene a menudo respuestas generosas de adhesión, como muestra la experiencia diaria. Dado que conoce las necesidades de la Iglesia, no cesa de dirigir su invitación: *Sígueme*, en especial a los jóvenes, a quienes su gracia hace sensibles ante el ideal de una vida entregada plenamente.

2. Por lo demás, la falta de obreros para la mies de Dios constituía, ya en los tiempos evangélicos, un desafío para Jesús mismo. Su ejemplo nos permite comprender que el número demasiado escaso de consagrados es una situación inherente a la condición del mundo, y no sólo un hecho accidental debido a las circunstancias actuales. El Evangelio nos muestra que Jesús, recorriendo ciudades y aldeas, sentía compasión por las muchedumbres, porque «estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor» (*Mt* 9, 36). Procuraba aliviar esa situación, brindando su enseñanza a la muchedumbre (cf. *Mc* 6, 34), pero quería que sus discípulos participaran en la solución de ese problema, invitándolos, ante todo, a la oración: «Rogad [...] al Dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (*Mt* 9, 38). Según el contexto, esta oración está destinada a asegurar a la gente un número mayor de *pastores*. Pero la expresión «obreros de la mies» puede tener un sentido más amplio, designando a todos los que trabajan por el desarrollo de la Iglesia. En ese caso, la oración quiere obtener también un número mayor de *consagrados*.

3. El acento que se pone en la oración es sorprendente. Dada la iniciativa soberana de Dios en las llamadas, se podría pensar que sólo el Dueño de la mies, independientemente de cualquier otra intervención o colaboración, debe proveer al número de los obreros. Por el contrario, Jesús insiste en la cooperación y la responsabilidad de sus seguidores. También a nosotros, hombres de hoy, nos enseña que podemos y debemos influir con la oración en el número de las vocaciones. El Padre acoge esa oración, porque la desea y la espera, y él mismo la hace eficaz. En los tiempos y lugares

donde es más grave la crisis de las vocaciones, mayor será la necesidad de esa oración. Pero debe subir al cielo en todo tiempo y lugar. Por tanto, toda la Iglesia y todos los cristianos tienen siempre una responsabilidad en este campo.

La oración debe ir acompañada por la promoción a fin de que aumenten las respuestas a la llamada divina. También en esto el Evangelio nos proporciona el primer modelo. Después de su primer contacto con Jesús, Andrés le lleva a su hermano Simón (cf. *Jn* 1, 42). Desde luego, Jesús es quien se muestra soberano en la llamada dirigida a Simón, pero Andrés, por iniciativa suya, desempeñó un papel decisivo en el encuentro de Simón con el Maestro: «Éste es el núcleo de toda la pastoral vocacional de la Iglesia» (Pastores dabo vobis, 38).

4. La promoción de las vocaciones puede realizarse mediante iniciativas individuales como la de Andrés, o mediante actividades colectivas, como sucede en muchas diócesis, en las que se ha desarrollado la pastoral de las vocaciones. Esta promoción vocacional no busca en absoluto limitar la libertad de elección que cada uno tiene con respecto a la orientación de su propia vida. De aquí que la promoción evite toda forma de coacción o de presión sobre la decisión de cada uno. Pero quiere iluminar a todos en su elección, y mostrar a cada uno en particular el camino abierto en su vida por el *sígueme* del Evangelio. Los jóvenes, sobre todo, necesitan y tienen derecho a recibir esa luz. Por otra parte, no cabe duda de que es preciso cultivar y reforzar las semillas de la vocación, especialmente en los jóvenes. La vocación debe desarrollarse y crecer: esto sólo sucede, por lo general, cuando se garantizan condiciones favorables para ese desarrollo y ese crecimiento. Este es el objetivo de las instituciones para las vocaciones y de las diversas iniciativas, reuniones, retiros, grupos de oración, etc., que promueve la Obra de las vocaciones. Nunca será suficiente lo que se haga en favor de la pastoral de las vocaciones, aunque toda iniciativa humana debe emprenderse siempre con la convicción de que, en definitiva, la soberanía divina es la que decide sobre la llamada de cada uno.

5. Una forma fundamental de colaboración es el testimonio de los mismos consagrados, que ejerce una atracción eficaz y saludable. La experiencia muestra que, frecuentemente, el ejemplo de un religioso o de una religiosa actúa de modo decisivo en la orientación de una personalidad joven, que, en su fidelidad, coherencia y alegría, descubre la concreción de un ideal de vida. En especial, las comunidades religiosas no pueden atraer a los jóvenes, si no es mediante un testimonio colectivo de consagración auténtica, vivida en la alegría de la entrega personal a Cristo y a los hermanos.

6. Por último, hay que destacar la importancia de la familia como ambiente de vida cristiana en el que la vocación puede desarrollarse y crecer. Invito, una vez más, a los padres cristianos a orar para obtener que Cristo llame a alguno de sus hijos a la vida consagrada. A los padres cristianos corresponde formar una familia en la que se aprecien, se cultiven y se vivan los valores evangélicos, y en la que una vida cristiana auténtica pueda elevar las aspiraciones de los jóvenes. Gracias a esas familias la Iglesia seguirá siendo generadora de vocaciones. Por eso, pide a las familias que colaboren en la respuesta al *Dueño de la mies*, que a todos nos exige el esfuerzo por enviar nuevos *obreros a su mies*.

(107) Las dimensiones de la vida consagrada *Miércoles 26 de octubre de 1994*

1. Varias veces, en las catequesis anteriores, he hablado de los «consejos evangélicos», que en la vida consagrada se traducen en los «votos» o al menos compromisos de castidad, pobreza y obediencia. Adquieren su pleno significado en el contexto de una vida *totalmente* dedicada a Dios, en comunión con Cristo. El adverbio «totalmente» (*totaliter*), que utiliza santo Tomás de Aquino para especificar el valor esencial de la vida religiosa, es muy expresivo. «La religión es la virtud por la cual se ofrece algo para el culto y el servicio de Dios. Por eso se llaman *religiosos* por antonomasia aquellos que se *consagran totalmente* al servicio divino, ofreciéndose a Dios como *holocausto*» (*Summa Theol*., II-II, q. 186, a. 1). Es un concepto tomado de la tradición de los Padres, especialmente de san Jerónimo (cf. *Epist*. 125. *ad Rusticum*) y de san Gregorio Magno (cf. *Super Ezech*., hom. 20). El concilio Vaticano II, que cita a santo Tomás de Aquino, hace suya esta doctrina y habla de la «consagración a Dios», íntima y perfecta, que como desarrollo de la consagración bautismal se realiza en el estado religioso mediante los vínculos de los consejos evangélicos (cf. Lumen gentium, 44).

2. Adviértase que en esta consagración no es el compromiso humano lo que tiene la prioridad.

La iniciativa viene de Cristo, que pide un pacto de libre consentimiento cuando se le sigue. Es él quien, tomando posesión de la persona humana, la «consagra».

Según el Antiguo Testamento, Dios mismo consagraba a las personas o las cosas, comunicándoles de algún modo su propia santidad. Esto no hay que entenderlo en el sentido de que Dios santificase internamente a las personas, y mucho menos las cosas, sino en el sentido de que tomaba posesión de ellas y las reservaba para su servicio directo. Los objetos «sagrados» estaban destinados al culto de Señor, y por eso podían servir sólo en el ámbito del templo y del culto, no para que era *profano*. Este era el *carácter sagrado* atribuido a las cosas, que no podían tocar manos *profanas* (por ejemplo, el Arca de la alianza, o los cálices del templo de Jerusalén, profanados como se lee en *1 M* 1, 22, por Antíoco Epífanes). A su vez, el pueblo de Israel fue «santo» como «propiedad del Señor» (*segullah*=el tesoro personal del soberano), y por eso tenía un carácter *sagrado* (cf. *Ex* 19, 5; *Dt* 7, 6; *Sal* 135, 4, etc.). Para dirigir su palabra a esta «segullah» Dios se elegía «portavoces», «hombres de Dios», «profetas», que debían hablar en su nombre. Él los santificaba (moralmente) mediante la relación de confianza y especial amistad que les reservaba, hasta el punto de que algunos de esos personajes eran calificados como «amigos de Dios» (cf. *Sb* 7, 27; *Is* 41, 8; *St* 2, 23).

Pero no existía persona o medio o instrumento institucional que pudiese transmitir por fuerza intrínseca a los hombres, aún a los más disponibles, la santidad de Dios. Esta sería la gran novedad del bautismo cristiano, por medio del cual los creyentes tienen «el corazón purificado (*Hb* 10, 22), y están interiormente «lavados... santificados... justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (*1 Co* 6, 11).

3. Elemento esencial de la Ley evangélica es la gracia, que es una fuerza de vida justificante y salvífica, como explica santo Tomás (cf. *Summa Theol*., I-II, q. 106, a. 2), siguiendo a san Agustín (cf. *De spiritu et littera*, c. 17). Cristo toma posesión de la persona desde dentro ya con el bautismo, en el que comienza su acción santificadora, «consagrándola» y suscitando en ella la exigencia de una respuesta que él mismo hace posible con su gracia en la medida de la capacidad físico-psíquica, espiritual y moral del sujeto. El dominio soberano que ejerce la gracia de Cristo en la consagración no disminuye en absoluto la libertad de las respuesta a la llamada, ni el valor y la importancia del

compromiso humano. Eso resulta especialmente evidente en la llamada a la práctica de los consejos evangélicos. La invitación de Cristo va acompañada de una gracia que eleva a la persona humana, dotándola de capacidades de orden superior para seguir esos consejos. Esto significa que en la vida consagrada existe un desarrollo de la misma personalidad humana, no frustrada sino elevada y valorizada por el don divino.

4. El hombre que acepta el llamamiento y sigue los consejos evangélicos cumple un acto fundamental de amor a Dios, como se lee en la constitución Lumen gentium (n. 44) del concilio Vaticano II. Los votos religiosos tienen la finalidad de realizar un vértice de amor: de un amor completo, dedicado a Cristo bajo el impulso del Espíritu Santo y ofrecido al Padre por medio de Cristo. De ahí el valor de oblación y de consagración de la profesión religiosa, que en la tradición cristiana oriental y occidental es considerada como un *baptismus flaminis*, en cuanto que «el corazón de un hombre es impulsado por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarlo y a arrepentirse de sus pecados» (*Summa Theol*., III, q. 66, a. 11).

He expuesto esta idea de un bautismo casi nuevo en la exhortación Redemptionis donum: «La profesión religiosa, escribí allí, sobre la base sacramental del bautismo en la que está fundamentada, es una nueva "sepultura en la muerte de Cristo"; nueva, mediante la conciencia y la opción; nueva, mediante el amor y la vocación; nueva, mediante la incesante "conversión". Tal "sepultura en la muerte" hace que el hombre, "sepultado con Cristo", *viva como Cristo en una "vida nueva"*. En Cristo crucificado encuentran su fundamento último tanto la consagración bautismal como la profesión de los consejos evangélicos, la cual, según las palabras del Vaticano II, "constituye una especial consagración". Esta es a la vez *muerte y liberación*. San Pablo escribe: "consideraos muertos al pecado", al mismo tiempo, sin embargo, llama a esta muerte "liberación de la esclavitud del pecado". Pero sobre todo la consagración religiosa constituye, sobre la base sacramental del bautismo, una nueva vida "por Dios en Jesucristo"» (n. 7).

5. Esta vida es tanto más perfecta y recoge más abundantes los frutos de la gracia bautismal (cf. Lumen gentium, 44), en cuanto que la íntima unión con Cristo, adquirida en el bautismo, se desarrolla en una unión más completa. En efecto, el mandamiento de amar a Dios con todo el corazón, que se impone a los bautizados, se observa en plenitud con el amor dedicado a Dios mediante los consejos evangélicos. Es una «peculiar consagración» (Perfectae caritatis, 5); una consagración más íntima al servicio divino «por un título nuevo y especial» (Lumen gentium, 44); una consagración nueva, que no se puede considerar una implicación o una consecuencia lógica del bautismo. El bautismo no implica necesariamente una orientación hacia el celibato y la renuncia a la posesión de los bienes en la forma de los consejos evangélicos. En la consagración religiosa, en cambio, se trata de la llamada a una vida que conlleva el don de un carisma original no concedido a todos, como afirma Jesús cuando habla de celibato voluntario (cf. *Mt* 19, 10-12). Es, pues, un acto soberano de Dios, que libremente elige, llama, abre un camino, vinculado sin duda a la consagración bautismal, pero distinto de ella.

6. De modo análogo, se puede decir que la profesión de los consejos evangélicos desarrolla ulteriormente la consagración realizada en el sacramento de la confirmación. Es un nuevo don del Espíritu Santo, conferido para una vida cristiana activa en un compromiso más íntimo de colaboración y servicio a la Iglesia para producir, con los consejos evangélicos, nuevos frutos de santidad y de apostolado, más allá de las exigencias de la consagración de la confirmación.

También el sacramento de la confirmación, y el carácter de la militancia cristiana y del apostolado

cristiano que conlleva, está en la raíz de la vida consagrada.

En este sentido es justo ver los efectos del *bautismo* y de la *confirmación* en la consagración que implica la aceptación de los consejos evangélicos y encuadrar la vida religiosa, que por su naturaleza es carismática, en la economía sacramental. En esta línea, se puede también observar que, para los religiosos sacerdotes, también el sacramento del *orden* produce sus frutos en la práctica de los consejos evangélicos, incluyendo la exigencia de una pertenencia más íntima al Señor. Los votos de castidad, pobreza y obediencia tienden a realizar concretamente esta pertenencia.

7. El vínculo de los consejos evangélicos con los sacramentos del bautismo, de la confirmación y del orden, sirve par mostrar el valor esencial que representa la vida consagrada para el desarrollo de la santidad de la Iglesia. Y por eso deseo concluir con la invitación a orar, orar mucho, para obtener que el Señor conceda cada vez más el don de la vida consagrada a la Iglesia que él mismo ha querido e instituido como «santa».

(108) El camino de perfección *Miércoles 9 de noviembre de 1994*

1. Al camino de los consejos evangélicos se le suele llamar *camino de perfección*; y al estado de vida consagrada, *estado de perfección*. Estos términos se encuentran también en la constitución conciliar Lumen gentium (cf. n. 45), mientras que el decreto sobre la renovación de la vida religiosa lleva por título Perfectae caritatis y trata acerca de «la aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos» (n. 1).

Camino de perfección significa, evidentemente, camino de una perfección que *es preciso lograr*, y no de una perfección *ya alcanzada*, como explica con claridad santo Tomás de Aquino (cf. *Summa Theol*., II-II, q. 184, aa. 5 y 7). Los que se hallan comprometidos a la práctica de los consejos evangélicos no creen haber alcanzado ya la perfección. Se reconocen pecadores, como todos los demás hombres: pecadores salvados. Pero se sienten y están llamados más expresamente a tender hacia la perfección, que consiste esencialmente en la caridad (cf. *Summa Theol*., II-II, q. 184, aa. 1 y 3).

2. Desde luego, no se puede olvidar que todos los cristianos están llamados a la perfección. A esta vocación alude el mismo Jesucristo: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (*Mt* 5, 48). El concilio Vaticano II, refiriéndose a la vocación universal de la Iglesia a la santidad, dice que esa santidad «se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida» (Lumen gentium, 39; cf. n. 40). Con todo, esa universalidad de la vocación no impide que algunos estén llamados *de modo particular* a un camino de perfección. De acuerdo con el relato de Mateo, Jesús dirige su llamada al joven rico con las palabras: «Si quieres ser perfecto...» (*Mt* 19, 21). Es la fuente evangélica del concepto de *camino de perfección*: el joven rico había preguntado a Jesús acerca de «lo que es bueno», y, como respuesta, había recibido la enumeración de los mandamientos; pero, en el momento de la llamada, es invitado a una perfección que va más allá de los mandamientos: es llamado a renunciar a todo para seguir a Jesús. La perfección consiste en una entrega más completa a Cristo. En este sentido, el camino de los consejos evangélicos es *camino de perfección* para los que han sido llamados.

3. Conviene advertir también que la perfección que propone Jesús al joven rico no significa una lesión, sino un enriquecimiento de la persona. Jesús invita a su interlocutor a renunciar a un programa de vida en el que la preocupación por el *tener* ocupa un lugar destacado, para hacerle descubrir el verdadero valor de la persona, que se realiza en la entrega a los demás y, de manera especial, en la adhesión generosa al Salvador. Así, podemos decir que las renuncias, reales y notables, que exigen los consejos evangélicos no producen un efecto *despersonalizador*, sino que están destinadas a perfeccionar la vida personal, como fruto de una gracia sobrenatural, que responde a las aspiraciones más nobles y profundas del ser humano. Santo Tomás, a este respecto, habla de «spiritualis libertas» y del «augmentum spirituale»: libertad y crecimiento del espíritu (*Summa theol*. II-II, q. 184, a. 4).

4. ¿Cuáles son los principales elementos de liberación y crecimiento que los consejos evangélicos implican en quien los profesa?

Ante todo, una tendencia consciente a la perfección de la *fe*. La respuesta a la llamada, «sígueme», con las renuncias que exige, requiere una fe ardiente en la persona divina de Cristo y una confianza absoluta en su amor: una y otra, para no sucumbir ante las dificultades, deberán crecer y

robustecerse a lo largo del camino.

Tampoco puede faltar una tendencia consciente a la perfección de la *esperanza*. La llamada de Cristo se sitúa en la perspectiva de la vida eterna. Los que se hallan comprometidos en ella, están invitados a una sólida y firme esperanza, tanto en el momento de la profesión como a lo largo de toda su vida. Eso les permitirá dar testimonio, en medio de los bienes relativos y caducos de este mundo, del valor imperecedero de los bienes del cielo.

La profesión de los consejos evangélicos implica, sobre todo, una tendencia consciente a la perfección del *amor hacia Dios*. El concilio Vaticano II habla de la consagración realizada por los consejos evangélicos como una entrega a Dios «amado sobre todas las cosas» (Lumen gentium, 44). Es cumplir el primer mandamiento: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (*Dt* 6, 5; cf. *Mc* 12, 30 y paralelos). La vida consagrada se desarrolla de modo auténtico con la continua profundización de ese don hecho desde el inicio, y con un amor cada vez más sincero y fuerte en dimensión *trinitaria*: es amor a Cristo que llama a su intimidad, al Espíritu Santo que pide y ayuda a realizar una completa apertura a sus inspiraciones, y al Padre, origen primero y finalidad suprema de la vida consagrada. Eso se realiza de manera especial en la oración, pero también en toda la conducta, que recibe de la virtud infusa de la religión una dimensión netamente vertical.

Desde luego, la fe, la esperanza y la caridad suscitan y acentúan cada vez más la tendencia a la perfección del *amor hacia el prójimo*, como expansión del amor hacia Dios. La «consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas» implica un intenso amor al prójimo: amor que tiende a ser lo más perfecto posible, a imitación de la caridad del Salvador.

5. La verdad de la vida consagrada como unión con Cristo en la caridad divina se expresa en algunas actitudes de fondo, que deben crecer a lo largo de toda su vida. A grandes rasgos, se pueden resumir así: el deseo de transmitir a todos el amor que viene de Dios por medio del corazón de Cristo, y, por tanto, la universalidad de un amor que no se detiene ante las barreras que el egoísmo humano levanta en nombre de la raza, la nación, la tradición cultural, la condición social o religiosa, etc.; un esfuerzo de benevolencia y de estima hacia todos, y de manera especial hacia los que humanamente se tiende a descuidar o despreciar más; la manifestación de una especial solidaridad con los pobres, los perseguidos o los que son víctimas de injusticias; la solicitud por socorrer a los que más sufren, como son en la actualidad los numerosos minusválidos, los abandonados, los desterrados, etc.; el testimonio de un corazón humilde y manso, que se niega a condenar, renuncia a toda violencia y a toda venganza, y perdona con alegría; la voluntad de favorecer por doquier la reconciliación y de hacer que se acoja el don evangélico de la paz; la entrega generosa a toda iniciativa de apostolado que tienda a difundir la luz de Cristo y a llevar la salvación a la humanidad; la oración asidua según las grandes intenciones del Santo Padre y de la Iglesia.

6. Son numerosos e inmensos los campos donde se requiere, hoy más que nunca, la acción de los *consagrados*, como manifestación de la caridad divina en formas concretas de solidaridad humana. Tal vez en muchos casos sólo pueden realizar cosas, humanamente hablando, insignificantes, o al menos poco vistosas, no clamorosas. Pero también las pequeñas aportaciones son eficaces, si van impregnadas de verdadero amor (la única *cosa* verdaderamente grande y poderosa), sobre todo si es el mismo amor trinitario derramado en la Iglesia y en el mundo. Los *consagrados* están llamados a ser estos humildes y fieles cooperadores de la expansión de la Iglesia en el mundo, por el camino de la caridad.

(109) La castidad consagrada *Miércoles 16 de noviembre de 1994*

1. Entre los consejos evangélicos, según el concilio Vaticano II, sobresale el precioso don de la «perfecta continencia por el reino de los cielos»: don de la gracia divina, «concedido a algunos por el Padre (cf. *Mt* 19, 11; *1 Co* 7, 7) para que se consagren a solo Dios con un corazón que se mantiene más fácilmente indiviso (cf. *1 Co* 7, 32-34) en la virginidad o en el celibato..., señal y estímulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo» (Lumen gentium, 42). Tradicionalmente, se solía hablar de los *tres votos,* pobreza, castidad y obediencia, comenzando por la *pobreza* como desapego de los bienes exteriores, colocados en un nivel inferior con relación a los bienes del cuerpo y a los del alma (cf. santo Tomás, *Summa Theol*., II-II, q. 186, a. 3). El Concilio, por el contrario, habla expresamente de la «castidad consagrada» antes que de los otros dos votos (cf. Lumen gentium, 43; Perfectae caritatis, 12, 13 y 14), porque la considera el compromiso decisivo para el estado de la vida consagrada. También es el consejo evangélico que manifiesta de forma más evidente el poder de la gracia, que eleva el amor por encima de las inclinaciones naturales del ser humano.

2. El evangelio pone de relieve su grandeza espiritual, porque Jesús mismo dio a entender el valor que atribuía al compromiso del celibato. Según Mateo, Jesús hace el elogio del celibato voluntario inmediatamente después de reafirmar la indisolubilidad del matrimonio. Dado que Jesús prohíbe al marido repudiar a su mujer, los discípulos reaccionan: «Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse». Y Jesús responde, dando al «no trae cuenta casarse» un significado más elevado: «No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido. Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el reino de los cielos. Quien pueda entender, que entienda» (*Mt* 19, 10-12).

3. Al afirmar esta posibilidad de entender un camino nuevo, que era el que seguía él y sus discípulos, y que tal vez suscitaba la admiración o incluso las críticas del entorno, Jesús usa una imagen que aludía a un hecho muy conocido, la condición de los *eunucos*. Éstos podían serlo por una deficiencia de nacimiento, o por una intervención humana; pero añade inmediatamente que había una nueva clase, la suya, es decir, *los eunucos por el reino de los cielos*. Era una referencia clarísima a la elección realizada por él y sugerida a sus seguidores más íntimos. Según la ley de Moisés los eunucos quedaban excluidos del culto (cf. *Dt* 23, 2) y del sacerdocio (cf. *Lv* 21, 20). Un oráculo del libro de Isaías había anunciado el fin de esta exclusión (cf. *Is* 56, 3-5). Jesús abre una perspectiva aún más innovadora: elegir voluntariamente *por el reino de los cielos* esa situación considerada indigna del hombre.

Desde luego, las palabras de Jesús no quieren aludir a una mutilación física, que la Iglesia nunca ha permitido, sino a la libre renuncia a las relaciones sexuales. Como escribí en la exhortación apostólica Redemptionis donum, se trata de una «renuncia, reflejo del misterio del Calvario, para volver a encontrarse más plenamente en Cristo crucificado y resucitado; renuncia, para reconocer en él plenamente el misterio de la propia humanidad y confirmarlo en el camino de aquel admirable proceso, del que el mismo Apóstol escribe: «mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día (*2 Co* 4, 16)» (n. 10).

4. Jesús es consciente de los valores a los que renuncian los que viven en el celibato perpetuo: él mismo los había afirmado poco antes, hablando del matrimonio como de una unión cuyo autor es Dios y que por eso no puede romperse. Comprometerse al celibato significa, ciertamente, renunciar a los bienes propios de la vida matrimonial y de la familia, pero no dejar de apreciarlos en su valor

real. La renuncia se realiza con vistas a un bien mayor, a valores más elevados, resumidos en la hermosa expresión evangélica *reino de los cielos*. La entrega total a este reino justifica y santifica el celibato.

5. Jesús atrae la atención hacia el don de luz divina que es necesario incluso para *entender* el camino del celibato voluntario. No todos lo pueden entender, en el sentido de que no todos son *capaces* de captar su significado, de aceptarlo y de ponerlo en práctica. Este don de luz y de decisión sólo se concede a algunos. Es un privilegio que se les concede con vistas a un amor mayor. No hay que asombrarse, por tanto, de que muchos, al no entender el valor del celibato consagrado, no se sientan atraídos hacia él, y con frecuencia ni siquiera sepan apreciarlo. Eso significa que hay diversidad de caminos, de carismas de funciones, como reconocía san Pablo, el cual hubiera deseado espontáneamente compartir con todos su ideal de vida virginal. En efecto escribió: «Mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo; mas cada cual, añadía, tiene de Dios su gracia particular: unos de una manera, otros de otra» (*1 Co* 7, 7). Por lo demás, como afirmaba santo Tomás, «de la variedad de los estados brota la belleza de la Iglesia» (*Summa Theol*., II-II, q. 184, a. 4).

6. Al hombre se le pide un acto de voluntad deliberada, consciente del compromiso y del privilegio del celibato consagrado. No se trata de una simple abstención del matrimonio, ni de una observancia no motivada y casi pasiva de las reglas impuestas por la castidad. El acto de renuncia tiene su aspecto positivo en la entrega total al reino, que implica una adhesión absoluta a Dios *amado sobre todas las cosas* y al servicio de su reino. Por consiguiente, la elección debe ser bien meditada y ha de provenir de una decisión firme y consciente, madurada en lo más íntimo de la persona.

San Pablo enuncia las exigencias y las ventajas de esta entrega al reino: «El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está por tanto dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido» (*1 Co* 7, 32-34). El Apóstol no quiere pronunciar condenas contra el estado conyugal (cf. *1 Tm* 4, 1-3), ni «tender un lazo» a alguien, como él mismo dice (cf. *1 Co* 7, 35); pero, con el realismo de una experiencia iluminada por el Espíritu Santo, habla y aconseja, como escribe, «para vuestro provecho..., para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división» (*1 Cor* 7, 35). Es la finalidad de los *consejos evangélicos*. También el concilio Vaticano II, fiel a la tradición de los consejos, afirma que la castidad es «medio aptísimo para que los religiosos se consagren fervorosamente al servicio divino y a las obras de apostolado» (Perfectae caritatis, 12).

7. Las críticas al *celibato consagrado* se han repetido a menudo en la historia, y en varias ocasiones la Iglesia se ha visto obligada a llamar la atención sobre la excelencia del estado religioso bajo este aspecto: basta recordar aquí la declaración del concilio de Trento (cf. *Denz*.-S., 1810), recogida por el Papa Pío XII en la encíclica *Sacra virginitas* por su valor magisterial (cf. *AAS* 46 [1954] 174). Eso no equivale a arrojar una sombra sobre el estado matrimonial. Por el contrario, conviene tener presente lo que afirma el *Catecismo de la Iglesia católica*: «Estas dos realidades, el sacramento del matrimonio y la virginidad por el reino de Dios, vienen del Señor mismo. Es él quien les da sentido y les concede la gracia indispensable para vivirlos conforme a su voluntad. La estima de la virginidad por el reino y el sentido cristiano del matrimonio son inseparables y se apoyan mutuamente» (n. 1.620; cf. exhortación apostólica Redemptionis donum, 11).

El concilio Vaticano II advierte que la aceptación y la observancia del consejo evangélico de la virginidad y del celibato consagrados exige «la debida madurez psicológica y afectiva» (Perfectae caritatis, 12). Esta madurez es indispensable.

Por consiguiente, las condiciones para seguir con fidelidad a Cristo en este aspecto son: la confianza en el amor divino y su invocación, estimulada por la conciencia de la debilidad humana; una conducta prudente y humilde; y, sobre todo, una vida de intensa unión con Cristo.

En este último punto, que es la clave de toda la vida consagrada , estriba el secreto de la fidelidad a Cristo como esposo único del alma, única razón de su vida.

(110) La castidad consagrada en la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia *Miércoles 23 de noviembre de 1994*

1. Los religiosos, según el decreto conciliar Perfectae caritatis, «evocan ante todos los fieles aquel *maravilloso connubio*, fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia tiene por esposo único a Cristo» (n. 12). En este connubio se descubre el valor fundamental de la virginidad o celibato con respecto a Dios. Por esta razón, se habla de «castidad *consagrada*».

La verdad de este connubio se revela a través de numerosas afirmaciones del nuevo Testamento. Recordemos que ya el Bautista designa a Jesús como el esposo que tiene a la esposa, es decir, el pueblo que acude a su bautismo; mientras que él, Juan, se ve a sí mismo como «el amigo del esposo, el que asiste y le oye», y que «se alegra mucho con la voz del esposo» (*Jn* 3, 29). Esta imagen nupcial ya se usaba en el antiguo Testamento para indicar la relación íntima entre Dios e Israel: especialmente los profetas, después de Oseas (1, 2 ss), se sirvieron de ella para exaltar esa relación y recordarla al pueblo, cuando la traicionaba (cf. *Is* 1, 21; *Jr* 2, 2; 3, 1; 3, 6-12; *Ez*. 16; 23). En la segunda parte del libro de Isaías, la restauración de Israel se presenta como la reconciliación de la esposa infiel con el esposo (cf. *Is* 50, 1; 54, 5-8; 62, 4-5). Esta imagen de la religiosidad de Israel aparece también en el *Cantar de los cantares* y en el salmo 45, cantos nupciales que representan las bodas con el Rey-Mesías, como han sido interpretados por la tradición judía y cristiana.

2. En el ambiente de la tradición de su pueblo, Jesús toma esa imagen para decir que él mismo es el esposo anunciado y esperado: el Esposo-Mesías (cf. *Mt* 9, 15; 25, 1). Insiste en esta analogía y en esta terminología, también para explicar qué es el *reino* que ha venido a traer.

«El reino de los cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo» (*Mt* 22, 2). Parangona a sus discípulos con los compañeros del esposo, que se alegran de su presencia, y que ayunarán cuando se les quite el esposo (cf. *Mc* 2, 19-20). También es muy conocida la otra parábola de las diez vírgenes que esperan la venida del esposo para una fiesta de bodas (cf. *Mt* 25, 1-13); y, de igual modo, la de los siervos que deben vigilar para acoger a su señor cuando vuelva de las bodas (cf. *Lc* 12, 35-38). En este sentido, puede decirse que es significativo también el primer milagro que Jesús realiza en Caná, precisamente durante un banquete de bodas (cf. *Jn* 2, 1-11).

Jesús, al definirse a sí mismo con el título de Esposo, expresó el sentido de su entrada en la historia, a la que vino para realizar las bodas de Dios con la humanidad, según el anuncio profético, a fin de establecer la nueva Alianza de Yahveh con su pueblo y derramar un nuevo don de amor divino en el corazón de los hombres, haciéndoles gustar su alegría. Como Esposo, invita a responder a este don de amor: todos están llamados a responder con amor al amor. A algunos pide una respuesta más plena, más fuerte, más radical: la de la virginidad o celibato *por el reino de los cielos*.

3. Es sabido que también san Pablo tomó y desarrolló la imagen de Cristo Esposo, sugerida por el antiguo Testamento y adoptada por Jesús en su predicación y en la formación de sus discípulos, que constituirían la primera comunidad. A quienes están casados, el Apóstol les recomienda que consideren el ejemplo de las bodas mesiánicas: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia» (*Ef* 5, 25). Pero también fuera de esta aplicación especial al matrimonio, considera la vida cristiana en la perspectiva de una unión esponsal con Cristo: «Os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (*2 Co* 11, 2).

Pablo deseaba hacer esta presentación de Cristo-Esposo a todos los creyentes. Pero no cabe duda de que la imagen paulina de la virgen casta tiene su aplicación más plena y su significado más profundo en la castidad consagrada. El modelo más espléndido de esta realización es la Virgen María, que acogió en sí lo mejor de la tradición esponsalicia de su pueblo, y no se limitó a la conciencia de su pertenencia especial a Dios en el plano socio-religioso, sino que llevó la idea del carácter nupcial de Israel hasta la entrega total de su alma y de su cuerpo *por el reino de los cielos*, en su forma sublime de castidad elegida conscientemente. Por esta razón, el Concilio puede afirmar que la vida consagrada en la Iglesia se realiza en profunda sintonía con la bienaventurada Virgen María (cf. Lumen gentium, 41), a quien el magisterio de la Iglesia presenta como «la más plenamente consagrada» (cf. Redemptionis donum, 17).

4. En el mundo cristiano una nueva luz brotó de la palabra de Cristo y de la oblación ejemplar de María, que las primeras comunidades conocieron muy pronto. La referencia a la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia confiere al mismo matrimonio su dignidad más alta. En particular, el sacramento del matrimonio hace entrar a los esposos en el misterio de unión de Cristo y de la Iglesia. Pero la profesión de virginidad o celibato hace participar a los consagrados, de una manera más directa, en el misterio de esas bodas. Mientras que el amor conyugal va a Cristo-Esposo mediante una unión humana, el amor virginal va directamente a la persona de Cristo a través de una unión inmediata con él, sin intermediarios: un matrimonio espiritual verdaderamente completo y decisivo. Así, en la persona de quienes profesan y viven la castidad consagrada la Iglesia realiza plenamente su unión de Esposa con Cristo-Esposo.

Por eso, se debe decir que la vida virginal se encuentra en el corazón de la Iglesia.

5. También en la línea de la concepción evangélica y cristiana, se debe añadir que esa unión inmediata con el Esposo constituye una anticipación de la vida celestial, que se caracterizará por una visión o posesión de Dios sin intermediarios. Como dice el concilio Vaticano II, la castidad consagrada «evoca [...] aquel maravilloso connubio, fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro» (Perfectae caritatis, 12). En la Iglesia el estado de virginidad o celibato reviste, pues, un significado escatológico, como anuncio especialmente expresivo de la posesión de Cristo como único Esposo, que se realizará plenamente en el más allá. En este sentido pueden leerse las palabras que Jesús pronunció sobre el estado de vida propio de los elegidos después de la resurrección de los cuerpos: «Ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección [resucitados]» (*Lc* 20, 35-36). La condición de la castidad consagrada, aunque entre las oscuridades y dificultades de la vida terrena, anuncia la unión con Dios, en Cristo, que los elegidos tendrán en la felicidad celestial, cuando la espiritualización del hombre resucitado sea perfecta.

6. Si se considera esa meta de la unión celestial con Cristo-Esposo, se comprende la profunda felicidad de la vida consagrada. San Pablo alude a esa felicidad cuando dice que quien no está casado se preocupa completamente de las cosas del Señor y no está dividido entre el mundo y el Señor (cf. *1 Co* 7, 32-35). Pero se trata de una felicidad que no excluye y no dispensa en absoluto del sacrificio, puesto que el celibato consagrado implica siempre renuncias, a través de las cuales llama a conformarse cada vez más con Cristo crucificado. San Pablo recuerda expresamente que en su amor de Esposo, Jesucristo ofreció su sacrificio por la santidad de la Iglesia (cf. *Ef* 5, 25). A la luz de la cruz comprendemos que toda unión con Cristo-Esposo es un compromiso de amor con el Crucificado, de modo que quienes profesan la castidad consagrada saben que están destinados a una

participación más profunda en el sacrificio de Cristo para la redención del mundo (cf. Redemptionis donum, 8 y 11).

7. El carácter permanente de la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia se expresa en el valor definitivo de la profesión de la castidad consagrada en la vida religiosa: «La consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia» (Lumen gentium, 44). La indisolubilidad de la alianza de la Iglesia con Cristo-Esposo, participada en el compromiso de la entrega de sí a Cristo en la vida virginal, funda el valor permanente de la profesión perpetua. Se puede decir que es una entrega absoluta a aquel que es el Absoluto.

Lo da a entender Jesús mismo cuando dice que «nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios» (*Lc* 9, 62). La permanencia, la fidelidad al compromiso de la vida religiosa se iluminan a la luz de esta parábola evangélica.

Con el testimonio de su fidelidad a Cristo, los consagrados sostienen la fidelidad de los mismos esposos en el matrimonio. La tarea de brindar este apoyo está incluida en la declaración de Jesús sobre quienes se hacen eunucos por el reino de los cielos (cf. *Mt*19, 10-12): con ella el Maestro quiere mostrar que no es imposible observar la indisolubilidad del matrimonio -que acaba de anunciar-, como insinuaban sus discípulos, porque hay personas que, con la ayuda de la gracia, viven fuera del matrimonio en una continencia perfecta.

Por tanto, puede verse que el celibato consagrado y el matrimonio, lejos de oponerse entre sí, están unidos en el designio divino. Juntos están destinados a manifestar mejor la unión de Cristo y de la Iglesia.

(111) La pobreza evangélica condición esencial de la vida consagrada *Miércoles 30 de noviembre de 1994*

1. En el mundo contemporáneo, donde es tan estridente el contraste entre las formas antiguas y nuevas de codicia y las experiencias de inaudita miseria que viven enormes sectores de la población, aparece cada vez con mayor claridad, ya en el plano sociológico, *el valor de la pobreza* elegida libremente y practicada con coherencia. Además, desde el punto de vista cristiano, la pobreza ha sido considerada siempre una condición de vida que facilita seguir a Cristo en el ejercicio de la contemplación, de la oración y de la evangelización. Es importante para la Iglesia que numerosos cristianos hayan tomado una conciencia más viva del amor de Cristo a los pobres y sientan la urgencia de llevarles su ayuda. Pero también es verdad que las condiciones de la sociedad contemporánea muestran con mayor crudeza la distancia que existe entre el Evangelio de los pobres y un mundo a menudo tan obsesionado por perseguir los intereses relacionados con la avidez de la riqueza, convertida en ídolo que domina toda la vida. Por esta razón, la Iglesia siente cada vez más fuerte el impulso del Espíritu a ser pobre entre los pobres, a recordar a todos la necesidad de conformarse con el ideal de pobreza predicada y practicada por Cristo, y a imitarlo en su amor sincero y concreto a los pobres.

2. En especial, en la Iglesia se ha reavivado y consolidado la conciencia de la posición de frontera que los religiosos y todos los que quieren seguir a Cristo en la vida consagrada, tienen en este campo de los valores evangélicos, llamados como están a reflejar en sí mismos y a testimoniar al mundo la pobreza del Maestro y su amor a los pobres. Él mismo unió el consejo de pobreza tanto a la exigencia de despojarse personalmente del estorbo de los bienes terrenos para obtener el bien celestial, como a la caridad hacia los pobres: «Anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme» (*Mc* 10, 21).

Jesús, al pedirle esta renuncia, ponía al joven rico una condición previa para seguirlo, que comportaba la participación más íntima en el despojo de la Encarnación. Pablo recordará esto a los cristianos de Corinto, para alentarlos a ser generosos con los pobres, poniéndoles el ejemplo de aquel que «siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza» (*2 Co* 8, 9). Santo Tomás comenta: Jesús «defendió la pobreza material para darnos a nosotros las riquezas espirituales» (*Summa Theol*, III, q. 40, a. 3). Todos los que, acogiendo su invitación, siguen voluntariamente el camino de la pobreza, que él inauguró, son llevados a enriquecer espiritualmente la humanidad. Lejos de añadir simplemente su pobreza a la de los otros pobres que viven en el mundo, están llamados a proporcionarles la verdadera riqueza, que es de orden espiritual. Como he escrito en la exhortación apostólica Redemptionis donum, Cristo «es el maestro y el portavoz de la pobreza que enriquece» (n. 12).

3. Si contemplamos a este Maestro, aprendemos de él el verdadero sentido de la pobreza evangélica y la grandeza de la vocación a seguirlo por el camino de esa pobreza. Y, ante todo, vemos que Jesús vivió verdaderamente como pobre. Según san Pablo, él, Hijo de Dios, abrazó la condición humana como una condición de pobreza, y en esta condición humana siguió una vida de pobreza. Su nacimiento fue el de un pobre, como indica el establo donde nació y el pesebre donde lo puso su madre. Durante treinta años vivió en una familia en la que José se ganaba el pan diario con su trabajo de carpintero, trabajo que después él mismo compartió (cf. *Mt* 13, 55; *Mc* 6, 3). En su vida pública pudo decir de sí: «El Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (*Lc* 9, 58), para indicar su entrega total a la misión mesiánica en condiciones de pobreza. Y murió como esclavo y pobre, despojado literalmente de todo, en la cruz. Había elegido ser pobre hasta el fondo.

4. Jesús proclamó las bienaventuranzas de los pobres: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (*Lc* 6, 20). A este respecto, hay que recordar que ya en el antiguo Testamento se había hablado de los «pobres del Señor» (cf. *Sal* 74, 19; 149, 4 s), objeto de la benevolencia divina (cf. *Is* 49, 13; 66, 2). No se trataba simplemente de personas que se hallaban en un estado de indigencia, sino más bien de personas humildes que buscaban a Dios y se ponían con confianza bajo su protección. Estas disposiciones de humildad y confianza aclaran la expresión que emplea el evangelista Mateo en la versión de las bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu» (*Mt* 5, 3). Son *pobres de espíritu* todos los que no ponen su confianza en el dinero o en los bienes materiales, sino que, por el contrario, se abren al reino de Dios. Pero es precisamente éste el valor de la pobreza que Jesús alaba y aconseja como opción de vida, que puede incluir una renuncia voluntaria a los bienes, y precisamente en favor de los pobres. Es un *privilegio de algunos* ser elegidos y llamados por él para seguir este camino.

5. Sin embargo, Jesús afirma que *todos necesitan* hacer una opción fundamental acerca de los bienes de la tierra: liberarse de su tiranía. Nadie -dice- puede servir a dos señores. O se sirve a Dios o se sirve al dinero (cf. *Lc* 16, 13; *Mt* 6, 24). La idolatría de *mammona*, o sea del dinero, es incompatible con el servicio a Dios. Jesús nos hace notar que los ricos se apegan más fácilmente al dinero (llamado con el término arameo *mammona*, que significa *tesoro*), y les resulta difícil dirigirse a Dios: «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios» (*Lc* 18, 24-25; cf. par.).

Jesús advierte acerca del doble peligro de los bienes de la tierra, a saber, que con la riqueza el corazón se cierre a Dios, y se cierre también al prójimo, como se ve en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (cf. *Lc* 16, 19-31). Sin embargo, Jesús no condena de modo absoluto la posesión de los bienes terrenos: le apremia más bien recordar a quienes los poseen el doble mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo. Pero, a quien puede y quiere comprenderlo, pide mucho más.

6. El Evangelio es claro sobre este punto: Jesús, a quienes llamaba e invitaba a seguirlo, pedía que compartieran su misma pobreza mediante la renuncia a lo bienes, fueran pocos o muchos.

Ya hemos citado su invitación al joven rico: «Cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres» (*Mc* 10, 21). Era una exigencia fundamental, repetida muchas veces, aunque se tratara de dejar la casa o los campos (cf. *Mc* 10, 29; par.), o la barca (cf. *Mt* 4, 22) o incluso todo: «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío» (*Lc* 14, 33). A sus *discípulos*, es decir, a los llamados a seguirlo mediante la entrega total de sí mismos, Jesús les decía: «Vended vuestros bienes y dad limosna» (*Lc* 12, 33).

7. Esta pobreza se pide a quienes aceptan seguir a Cristo en la vida consagrada. Su pobreza se concreta también en un hecho jurídico, como recuerda el Concilio, que puede tener diversas expresiones: desde la renuncia radical a la propiedad de bienes, como en las antiguas *órdenes mendicantes* y como se admite hoy también para los miembros de las otras congregaciones religiosas (cf. decreto Perfectae caritatis, 13), hasta otras formas posibles que el Concilio alienta a buscar (cf. decreto Perfectae caritatis, 13). Lo que importa es que se viva realmente la pobreza como participación en la pobreza de Cristo: «Por lo que atañe a la pobreza religiosa, no basta someterse a los superiores en el uso de los bienes, sino que es menester que los religiosos sean pobres de hecho y de espíritu, teniendo sus tesoros en el cielo (cf. *Mt* 6, 20)» (cf. decreto Perfectae

caritatis, 13).

Los institutos mismos están llamados a brindar un testimonio *colectivo* de la pobreza. El Concilio, dando nueva autoridad a la voz de numerosos maestros de la espiritualidad y de la vida religiosa, ha subrayado de modo especial que los institutos «eviten [...] toda especie de lujo, de lucro inmoderado y de acumulación de bienes» (cf. decreto Perfectae caritatis, 13). Y añade que su pobreza ha de estar animada por un espíritu de participación entre las diversas provincias y casas, y de generosidad para con las «necesidades de la Iglesia y el sustento de los necesitados» (cf. decreto Perfectae caritatis, 13).

8. Otro punto, que reaparece cada vez más en el desarrollo reciente de las formas de pobreza, se manifiesta en la recomendación del Concilio sobre «la ley común del trabajo» (cf. decreto Perfectae caritatis, 13). Anteriormente existía una opción y una praxis de mendicidad que era signo de pobreza, humildad y caridad benéfica para con los indigentes. Hoy es más bien con su trabajo como los religiosos *se procuran lo necesario para su sustento y sus obras*. Es una ley de vida y una praxis de pobreza. Abrazarla libre y gozosamente significa aceptar el consejo y creer en la bienaventuranza evangélica de la pobreza. Es el servicio mayor que, bajo este aspecto, los religiosos pueden prestar al Evangelio: testimoniar y practicar el espíritu de abandono confiado en las manos del Padre, como verdaderos seguidores de Cristo, quien vivió ese espíritu, lo enseñó y lo dejó como herencia a la Iglesia.

(112) La obediencia evangélica en la vida consagrada *Miércoles 7 de diciembre de 1994*

1. Cuando Jesús llamó a los discípulos a seguirlo, les inculcó la necesidad de *una obediencia a su persona*. No se trataba sólo de la observancia común de la ley divina y de los dictados de la conciencia humana recta y veraz, sino de un compromiso mucho mayor. Seguir a Cristo significaba aceptar cumplir lo que él en persona mandaba y ponerse bajo su dirección al servicio del Evangelio, para la llegada del reino de Dios (cf. *Lc* 9, 60. 62).

Por ello, además de los compromisos del celibato y la pobreza, con su *sígueme* Jesús pedía también el de una obediencia que constituía la extensión a los discípulos de su obediencia al Padre, en su condición de Verbo encarnado, convertido en Siervo de Yahveh» (cf. *Is* 42, 1; 52, 13-53, 12; *Flp* 2, 7). Al igual que la pobreza y la castidad, también la obediencia caracterizaba el cumplimiento de la misión de Jesús; más aún, era su principio fundamental, traducido en el sentimiento vivísimo que lo impulsaba a decir: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (*Jn* 4, 34; cf. Redemptionis donum, 13). El Evangelio atestigua que en virtud de esta actitud Jesús llega con plena entrega al sacrificio de la cruz, cuando, como escribe san Pablo, él, que era de naturaleza divina, «se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (*Flp* 2, 8). *La carta a los Hebreos subraya* que Jesucristo «aún siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia» (*Hb* 5, 8).

Jesús mismo reveló que su espíritu tendía a la oblación total de sí, casi por un misterioso *pondus crucis*, una especie de ley de gravedad de la vida inmolada, que tendría su manifestación suprema en la oración de Getsemaní: «¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (*Mc* 14, 36).

2. Como herederos de los discípulos directamente llamados por Jesús a seguirlo en su misión mesiánica, los religiosos, dice el Concilio, «por la profesión de la obediencia, ofrecen a Dios, como sacrificio de sí mismos, la plena entrega de su voluntad, y por ello se unen más constante y plenamente a la voluntad salvífica de Dios» (Perfectae caritatis, 14).

Respondiendo a la voluntad divina de salvación, se justifica la renuncia a la propia libertad.

Como apertura al designio salvífico de Dios sobre el inmenso horizonte, en el que el Padre abraza a todas las criaturas, la obediencia evangélica va mucho más allá del destino individual del discípulo: es una participación en la obra de la redención universal.

San Pablo, refiriéndose a la obediencia de Cristo, subraya este valor salvífico. Si el pecado había invadido el mundo por un acto de desobediencia, la salvación universal se obtuvo con la obediencia del Redentor: «Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (*Rm* 5, 19). En la patrística de los primeros siglos se recoge y desarrolla el paralelismo que estableció san Pablo entre Adán y Cristo, al igual que la referencia a María, con relación a Eva, bajo el aspecto de la obediencia. Así, san Ireneo escribe: «El nudo de la desobediencia de Eva fue deshecho por la obediencia de María» (*Adversus haereses*, 3, 22, 4). «Como aquella había sido seducida hasta el punto de desobedecer a Dios, así ésta se dejó persuadir a obedecer a Dios» (*Adversus haereses*, 3, 22, 4). Por eso, María se convirtió en cooperadora de la salvación: «*Causa salutis*» (*Adversus haereses*, 3, 22, 4). Con su obediencia también los religiosos quedan profundamente comprometidos en la obra de la salvación.

3. Santo Tomás ve en la obediencia religiosa la forma más perfecta de la imitación de Cristo, del que dice san Pablo que «se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (*Flp* 2, 8). Por ello, ocupa el primer lugar en el holocausto de la profesión religiosa (cf. *Summa Theol*., II-II, q. 186, aa. 5, 7 y 8).

Siguiendo esta hermosa y sólida tradición cristiana, el Concilio sostiene que «a ejemplo de Jesucristo..., los religiosos, por moción del Espíritu Santo, se someten con fe a sus superiores, que hacen las veces de Dios, y por ellos son dirigidos al ministerio de todos los hermanos en Cristo, a la manera que Cristo mismo, por su sumisión al Padre, sirvió a sus hermanos y dio su vida por la redención de muchos» (Perfectae caritatis, 14). Jesús vivió la obediencia al Padre sin excluir las mediaciones humanas. En su infancia Jesús obedecía a José y a María: dice san Lucas que «les estaba sujeto» (*Lc* 2, 51).

Así Jesús es el modelo de los que obedecen a una autoridad humana viendo en esa autoridad un signo de la voluntad divina. Y, por el consejo evangélico de obediencia, los religiosos están llamados a obedecer a los superiores en cuanto representantes de Dios. Por eso, santo Tomás, explicando un texto (c. 68) de la *Regla* de san Benito, sostiene que el religioso debe atenerse al juicio del superior (cf. *Summa Theol*., II-II, q. 13, a. 5, ad 3).

4. Es fácil comprender que la dificultad de la obediencia se encuentra a menudo en el discernimiento de esta representación divina en una criatura humana. Aquí aparece el misterio de la cruz, y es preciso no perderlo de vista. Convendrá recordar siempre que la obediencia religiosa no es simplemente sumisión humana a una autoridad humana. La persona que obedece se somete a Dios, a la voluntad divina expresada en la voluntad de los superiores. Es una cuestión de fe. Los religiosos deben creer a Dios que les comunica su voluntad mediante los superiores. También en los casos en que se ven los defectos de los superiores, su voluntad, si no va contra la ley de Dios o contra la Regla, expresa la voluntad divina. Incluso cuando, desde el punto de vista de un juicio humano, la decisión no parece prudente, un juicio de fe acepta el misterio de la voluntad divina: *mysterium crucis*.

Por lo demás, la mediación humana, aunque sea imperfecta, lleva un sello de autenticidad: el de la Iglesia que con su autoridad aprueba los institutos religiosos y sus leyes, como caminos seguros de perfección cristiana. A esta razón de eclesialidad se añade otra: la que brota de la finalidad de los institutos religiosos, que consiste en «trabajar para la edificación del Cuerpo de Cristo según el designio Dios» (Perfectae caritatis, 14). Para el religioso que concibe y practica así la obediencia, éste es el secreto de la verdadera felicidad, que brota de la certeza cristiana de no haber seguido la propia voluntad, sino la de Dios, con un intenso amor hacia Cristo y hacia la Iglesia.

El Concilio, por otra parte, recomiendo a los superiores que sean también ellos dóciles a la voluntad de Dios; que tomen conciencia de su responsabilidad; que cultiven el espíritu de servicio; que practiquen la caridad hacia sus hermanos; que respeten a sus súbditos; que fomenten un clima de cooperación; que escuchen con gusto a sus hermanos, quedando, no obstante, en firme su autoridad para decidir (cf. Perfectae caritatis, 14).

5. El amor a la Iglesia ha sido el origen de las reglas y constituciones de las familias religiosas, que a veces declaraban expresamente el compromiso de sumisión a la autoridad eclesial. Así se explica el ejemplo de san Ignacio de Loyola que, para servir mejor a Cristo y a la Iglesia, dio a la Compañía

de Jesús el famoso *cuarto voto*, un voto de *especial obediencia al Papa con respecto a las misiones*. Este voto especifica una norma, que estaba y está implícita en cualquier profesión religiosa. También otros institutos han explicitado esa norma de un modo o de otro. Hoy el Código de derecho canónico la pone de relieve, de acuerdo con la mejor tradición de la doctrina y la espiritualidad nacidas del Evangelio: «Los institutos de vida consagrada, precisamente por dedicarse de un modo especial al servicio de Dios y de toda la Iglesia, se hallan sometidos por una razón peculiar a la autoridad suprema de ésta» (c. 590, §1). «Cada uno de sus miembros está obligado obedecer al Sumo Pontífice, como a superior supremo, también en virtud del vínculo sagrado de obediencia» (c. 590, §2). Son normas de vida que, aceptadas y seguidas con fe, llevan a los religiosos más allá de una concepción jurídica de establecimiento de relaciones en la comunidad cristiana: sienten la necesidad de insertarse lo más posible en las tendencias espirituales y en las iniciativas apostólicas de la Iglesia, en los diversos momentos con su vida, con su acción o al menos con su oración, y siempre con su afecto filial.

(113) La vida de comunidad a la luz del Evangelio *Miércoles 14 de diciembre de 1994*

1. La *vida de comunidad*, junto con los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, es considerada por el concilio Vaticano II, en el decreto Perfectae caritatis, como uno de los aspectos esenciales de la vida consagrada, a la luz del Evangelio y del ejemplo de las primeras comunidades cristianas.

La enseñanza del Concilio en este punto es muy importante, aunque es verdad que en algunas formas de vida consagrada, como las eremíticas, no existe una vida de comunidad muy intensa, o queda muy reducida, mientras que no se requiere necesariamente en los institutos seculares. Ahora bien, sí existe en la gran mayoría de los institutos de vida consagrada, y tanto los fundadores como la misma Iglesia siempre la han considerado una observancia fundamental para la buena marcha de la vida religiosa y para una válida organización del apostolado. Como confirmación, la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica ha publicado recientemente (el 2 de febrero de 1994) un documento especial sobre: *La vida fraterna en comunidad*.

2. Si contemplamos el Evangelio, se puede decir que la vida de comunidad responde a la *enseñanza* de Jesús sobre el vínculo entre los mandamientos del amor a Dios y del amor al prójimo. En un estado de vida en el que se quiere amar a Dios sobre todas las cosas, no se puede menos de comprometerse también amar con especial generosidad al prójimo, comenzando por los que están más cerca dado que pertenecen a la misma comunidad. Este es el estado de vida de los *consagrados*.

Además, el evangelio atestigua que las *llamadas* de Jesús se dirigieron, ciertamente, a personas determinadas, pero en general para invitarlas a asociarse a formar un grupo: así sucedió en el caso del grupo de los discípulos, y también en el de las mujeres.

En las páginas evangélicas se encuentra también documentada la importancia de la caridad fraterna como alma de la comunidad y, por consiguiente, como valor esencial de la vida común. El evangelio narra las disputas que se produjeron en varias ocasiones entre los mismos Apóstoles, los cuales, siguiendo a Jesús, no habían dejado de ser hombres, hijos de su tiempo y de su pueblo: se preocupaban por establecer las primacías de grandeza y de autoridad. La respuesta de Jesús fue una lección de humildad y de disponibilidad a servir (cf. *Mt* 18, 3-4; 20, 26-28 y paralelos). Luego, les dio *su* mandamiento, el del amor mutuo (cf. *Jn* 13, 34; 15, 12. 17), siguiendo su ejemplo. En la historia de la Iglesia, y en especial de los institutos de religiosos, el problema de las relaciones entre individuos y grupos se ha repetido a menudo, y la única respuesta válida que ha tenido es la de la humildad cristiana y el amor fraterno, que une en el nombre y por virtud de la caridad de Cristo, como repite el antiguo canto de los «agapes»: *Congregavit nos in unum Christi amor*: el amor de Cristo nos ha reunido.

Desde luego, la práctica del amor fraterno en la vida común exige esfuerzos y sacrificios notables, y requiere tanta generosidad como el ejercicio de los consejos evangélicos. Por eso, ingresar en un instituto religioso o en una comunidad implica un serio compromiso de vivir el amor fraterno en todos sus aspectos.

3. La comunidad de los primeros cristianos es un ejemplo de amor fraterno. Se reúne, inmediatamente después de la Ascensión, para orar con un mismo espíritu (cf. *Hch* 1, 14), y para

perseverar en la «comunión» fraterna (*Hch* 2, 42), llegando incluso a compartir sus bienes: «tenían todo en común» (*Hch* 2, 44). La unidad anhelada por Cristo encontraba en ese momento del inicio de la Iglesia una realización digna de recordarse: «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma» (*Hch* 4, 32).

En la Iglesia ha quedado siempre vivo el recuerdo -tal vez también la nostalgia- de esa comunidad primitiva, y en el fondo las comunidades religiosas han tratado siempre de reproducir ese ideal de comunión en la caridad que se ha convertido en norma práctica de la vida de comunidad. Sus miembros, congregados por la caridad de Cristo, viven juntos porque quieren permanecer en ese amor. Así pueden ser testigos del auténtico rostro de la Iglesia, en el que se refleja su alma: la caridad.

Un solo corazón y una sola alma no significa uniformidad, monolitismo, rebajamiento, sino comunión profunda en la comprensión mutua y en el respeto recíproco.

4. Ahora bien, no se puede tratar sólo de una unión de simpatía y de afecto humano. El Concilio, eco de los Hechos de los Apóstoles, habla de «comunión del mismo espíritu» (Perfectae caritatis, 15). Se trata de una unidad que tiene su raíz más profunda en el Espíritu Santo el cual derrama la caridad en los corazones (cf. *Rm* 5, 5) e impulsa a personas diferentes a ayudarse en el camino de la perfección, creando y manteniendo entre sí un clima de comprensión y cooperación. El Espíritu Santo, que asegura la unidad en toda la Iglesia, la establece y la hace durar de un modo incluso más intenso en las comunidades de vida consagrada.

¿Cuáles son los caminos de la caridad derramada por el Espíritu Santo? El Concilio insiste de manera especial en la estima recíproca (cf. Perfectae caritatis, 15). Aplica a los religiosos dos recomendaciones que hace san Pablo a los cristianos: «amaos cordialmente los unos a los otros; estime en más cada uno a los otros» (*Rm* 12, 10); «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas» (*Ga* 6, 2).

La estima mutua es una expresión del amor recíproco, que se opone a la tendencia, tan generalizada, a juzgar severamente al prójimo y a criticarlo. La recomendación de san Pablo impulsa a descubrir en los demás sus cualidades y, dentro de lo que se puede percibir con los ojos humanos, la maravillosa obra de la gracia y, en definitiva, del Espíritu Santo. Esta estima implica la aceptación del otro con sus características y su modo de pensar y de actuar; así se pueden superar muchos obstáculos que impiden la armonía entre caracteres a menudo muy diversos.

Ayudarse mutuamente a llevar las cargas significa asumir con benevolencia los defectos, verdaderos o aparentes, de los demás, incluso cuando nos molestan, y aceptar con gusto todos los sacrificios que impone la convivencia con aquellos cuya mentalidad y temperamento no concuerdan plenamente con nuestro propio modo de ver y juzgar.

5. El Concilio (Perfectae caritatis, 15), también a este respecto, recuerda que la caridad es la plenitud de la ley (cf. *Rm* 13, 10), el vínculo de la perfección (cf. *Col* 3, 14), el signo del paso de la muerte a la vida (cf. *1 Jn* 3, 14), la manifestación de la venida de Cristo (cf. *Jn* 14, 21. 23) y la fuente de dinamismo apostólico. Podemos aplicar a la vida de comunidad la excelencia de la caridad que describe san Pablo en la *primera carta a los Corintios* (13, 1-13), y atribuirle los que el Apóstol llama frutos del Espíritu: «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre dominio de sí» (*Ga* 5, 22-23). Como dice el Concilio, son frutos del «amor de Dios

derramado en nuestros corazones» (Perfectae caritatis, 15).

Jesús dijo: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (*Mt* 18, 20). Cristo está presente dondequiera que haya unidad en la caridad, y la presencia de Cristo es fuente de gozo profundo, que se renueva diariamente, hasta el momento del encuentro definitivo con él.

(114) El compromiso de la oración en la vida consagrada *Miércoles 4 de enero de 1995*

1. La tradición cristiana siempre ha puesto en un lugar destacado la *contemplació*n como expresión altísima de la vida espiritual y momento culminante del proceso de la oración. El acto de contemplación da plenitud de significado a la vida religiosa, cualquiera que sea, como consecuencia de la especial consagración que constituye la profesión de los consejos evangélicos. En virtud de esta consagración, la vida religiosa es y no puede menos de ser *vida de oración* y, por tanto, de contemplación, incluso cuando, en el enfoque de la espiritualidad y en la práctica, el tiempo atribuido a la oración no es exclusivo ni predominante.

Por esto, el Concilio afirma: «los miembros de cualquier instituto, buscando ante todo y únicamente a Dios, han de unir la contemplación, por la que se unen a Dios de mente y corazón, con el amor apostólico» (Perfectae caritatis, 5). Así, el Concilio subraya que la contemplación no solamente es necesaria en los institutos de vida puramente contemplativa, sino también en todos los institutos, incluidos los que se dedican a obras apostólicas que exigen gran empeño. El compromiso de la oración es esencial en toda vida consagrada.

2. Eso es lo que nos enseña el Evangelio, al que se remite el Concilio. Un episodio evangélico que suele evocar con gran frecuencia al respecto (cf. Perfectae caritatis, 5) es el de María de Betania que, «sentada a los pies de Jesús, escuchaba su palabra». A Marta, que deseaba que su hermana la ayudara en el servicio y por eso solicitaba la intervención de Jesús para impulsarla al trabajo, el Maestro respondió: «María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada» (*Lc* 10, 38 - 42). El significado de esta respuesta es transparente: la *mejor parte* consiste en escuchar a Cristo permaneciendo cerca de él, con adhesión de espíritu y de corazón. Por eso, en la tradición cristiana, inspirada en el Evangelio, la contemplación goza de una prioridad indiscutible en la vida consagrada. Más aún, el Maestro, en su respuesta, da a entender a Marta que la adhesión a su persona, a su palabra, a la verdad que él revela y transmite de parte de Dios, *es lo único (realmente) necesario*. Equivale a decir que Dios, y también su Hijo hecho hombre, desea el homenaje del corazón antes que el homenaje de la actividad; y que el sentido de la religión inaugurada en el mundo por Jesús es adorar «al Padre en espíritu y verdad» (*Jn* 4, 24), como a él mismo le agrada, de acuerdo con lo que enseñó a la samaritana.

3. En esta prioridad del homenaje del corazón, el Concilio enseña a ver también la respuesta debida al amor de Dios que nos ha amado primero (cf. Perfectae caritatis, 6). Los consagrados, buscados por el Padre de modo privilegiado, están llamados a su vez a *buscar a Dios*, a dirigir sus deseos hacia el Padre, a entablar contactos de oración con él, a entregarle su corazón con amor ardiente.

Esta intimidad con Dios la realizan en la vida con Cristo y en Cristo. Dice el Concilio: «Procuren con afán fomentar en toda ocasión la vida escondida con Cristo en Dios (cf. *Col* 3, 3)» (cf. Perfectae caritatis, 6). Es la vida escondida, cuya ley fundamental enuncia san Pablo: pensar «en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (*Col* 3, 2). Este aspecto escondido de la unión íntima con Cristo se revelará en su profunda verdad y belleza cuando nos encontremos en el más allá.

4. Sobre la base de esta razón esencial de la vida consagrada, el Concilio recomienda: «Los miembros de los institutos (religiosos) deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma» (Perfectae caritatis, 6). Baste aquí explicar que el *espíritu de oración* se identifica con la actitud del alma que tiene sed de la intimidad divina y se esfuerza por vivir en esa intimidad, con entrega total. Esta actitud se expresa en la oración concreta, a la que se dedica cierto tiempo

cada día de la vida. También en esto se imita a Jesús que, incluso en el período más intenso de su ministerio, reservaba momentos para el diálogo exclusivo con el Padre en la oración solitaria (cf. *Mc* 1, 35; *Lc* 5, 16; 6, 12).

5. Ya se sabe que en la tradición cristiana se suelen distinguir varias formas de oración y, en particular, la oración *en común* y la oración *solitaria*. Ambas son útiles y generalmente están prescritas. Tal vez hay que evitar siempre que la oración *común* haga perder el hábito de la oración *solitaria*, o que ésta predomine hasta el punto de eliminar o quitar valor a la oración común. Un auténtico espíritu evangélico de oración regula ambas formas, de acuerdo con una dosificación benéfica para el alma, que los fundadores y los legisladores de los institutos religiosos establecen en sintonía con la autoridad de la Iglesia.

Lo mismo se puede decir acerca de la distinción entre la oración *vocal* y la oración *mental*, llamada simplemente *oración*. En realidad, toda oración debe ser plegaria del corazón.

Jesús recomienda la oración humilde y sincera: «Ora a tu Padre, que está en lo secreto» (*Mt* 6, 6), advirtiendo que no es la palabrería lo que hará que Dios nos escuche (cf. *Mt* 6, 7). Pero también es verdad que la oración interior, por la misma naturaleza del hombre, tiende a expresarse y manifestarse en palabras, en gestos y en un conjunto de actos de culto externo, cuya alma sigue siendo siempre la plegaria del corazón.

6. El Concilio señala también las «genuinas fuentes de la espiritualidad cristiana» y de la oración (Perfectae caritatis, 6): son la *sagrada Escritura*, cuya lectura y meditación sugiere para poder entrar más a fondo en el misterio de Cristo y la *liturgia*, sobre todo la celebración eucarística, con la riqueza de sus lecturas, la participación sacramental en la ofrenda redentora de la cruz y el contacto vivo con Cristo, alimentó y bebida, en la Comunión. Algunos institutos promueven también la práctica de la *adoración eucarística*, que favorece la contemplación y la adhesión a la persona de Cristo, y ayuda a testimoniar el atractivo que su presencia ejerce sobre la humanidad (cf. *Jn* 12, 32). Son dignos de alabanza y de imitación.

7. Ya se sabe que hoy, al igual que en el pasado, hay institutos «puramente contemplativos» (Perfectae caritatis, 7). Conservan una misión importante en la vida de la Iglesia, *aunque el apostolado activo sea una urgente necesidad* en el mundo de hoy. Es el reconocimiento concreto de la palabra de Cristo sobre *lo único necesario*. La Iglesia tiene necesidad de esta oración de los contemplativos para crecer en su unión con Cristo y obtener las gracias necesarias para su desarrollo en el mundo. Por consiguiente, los contemplativos, los monjes, los monasterios de clausura son también testigos de la prioridad que la Iglesia atribuye a la oración y de la fidelidad que quiere que se mantenga a la respuesta dada por Jesús a Marta sobre la *mejor parte* elegida por María.

8. Conviene, en este momento, recordar que la respuesta a la vocación contemplativa implica grandes sacrificios, en especial la renuncia a una actividad directamente apostólica, que hoy particularmente parece tan connatural a la mayoría de los cristianos, tanto hombres como mujeres. Los contemplativos se dedican al culto del Eterno y «ofrecen a Dios el magnífico sacrificio de alabanza» (Perfectae caritatis, 7), en un estado de oblación personal tan elevado que exige una vocación especial, que es preciso verificar antes de la admisión o de la profesión definitiva.

Ahora bien, es preciso advertir que también los institutos contemplativos tienen en la Iglesia una

misión apostólica. En efecto, la oración es un servicio a la Iglesia y a las almas. Produce «abundantes frutos de santidad» y proporciona al pueblo de Dios una «misteriosa fecundidad apostólica» (Perfectae caritatis, 7). De hecho, ya se sabe que los contemplativos oran y viven por la Iglesia, y a menudo obtienen para su vitalidad y su progreso gracias y ayudas celestiales muy superiores a las que se realizan con la acción.

A este respecto, es hermoso concluir esta catequesis recordando que santa Teresa del Niño Jesús, con su oración y su sacrificio, contribuía a la evangelización igual y más que si se hubiera dedicado completamente a la acción misionera. Hasta el punto de que fue proclamada patrona de las misiones. Eso pone de relieve la importancia esencial de los institutos de vida contemplativa, insistiendo en la necesidad de que todos los institutos de vida consagrada, también los que se dedican al apostolado más intenso y más variado, recuerden que la actividad incluso la más santa y benéfica en favor del prójimo no dispensa nunca de la oración como homenaje del corazón, de la mente y de toda la vida a Dios.

(115) La vida consagrada al servicio de la Iglesia *Miércoles 11 de enero de 1995*

1. El concilio Vaticano II pone de manifiesto la dimensión eclesial de los consejos evangélicos (Lumen gentium, 44). Jesús, en el evangelio, da a entender que sus llamadas a la vida consagrada tienen como finalidad la instauración del Reino: el celibato voluntario debe vivirse por el reino de los cielos (cf. *Mt* 19, 12) y la renuncia universal para seguir al Maestro se justifica con el «reino de Dios» (*Lc* 18, 29).

Jesús establece una relación muy estrecha entre la misión que confía a sus Apóstoles y la exigencia que les impone de abandonarlo todo para seguirlo: sus actividades profanas y sus bienes (*ta ídia*), como se lee en *Lc* 18, 28. Pedro es consciente de ello; por eso, declara a Jesús también en nombre de los demás Apóstoles: «Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (*Mc* 10, 28; cf. *Mt* 19, 27).

Lo que Jesús exige a sus Apóstoles, lo pide también a los que, en las diversas épocas de la historia de la Iglesia, aceptarán seguirlo en el apostolado por el sendero de los consejos evangélicos: la entrega de toda la persona y de todas las fuerzas para el desarrollo del reino de Dios sobre la tierra, desarrollo que compete principalmente a la Iglesia. Es preciso decir que, de acuerdo con la tradición cristiana, la vocación nunca tiene como fin exclusivo la santificación personal. Más aún, una santificación exclusivamente personal no sería auténtica, porque Cristo ha unido de forma muy íntima la santidad y la caridad. Así pues, los que tienden a la santidad personal lo deben hacer en el marco de un compromiso de servicio a la vida y a la santidad de la Iglesia. Incluso la vida puramente contemplativa, como hemos visto en una catequesis anterior, conlleva esta orientación eclesial.

De aquí brota, según el Concilio, la tarea y el deber de los religiosos de «trabajar [...] para que el reino de Cristo se asiente y consolide en las almas y para dilatarlo por todo el mundo» (Lumen gentium, 44). En la gran variedad de los servicios que la Iglesia debe prestar, hay lugar para todos: y cada consagrado puede y debe poner todas sus fuerzas al servicio de la gran obra de la instauración y extensión del reino de Cristo en el mundo, según las capacidades y los carismas que ha recibido, en armonía constructiva con la misión de la propia familia religiosa.

2. A la dilatación del reino de Cristo (cf. Lumen gentium, 44) mira, en particular, la actividad misionera. De hecho, la historia confirma que los religiosos han desempeñado un papel importante en la expansión misionera de la Iglesia. Llamados y dedicados a una consagración total, los religiosos manifiestan su generosidad comprometiéndose a llevar por doquier el anuncio de la buena nueva de su Maestro y Señor, incluso hasta las regiones más alejadas de su propio país, como aconteció con los Apóstoles. Junto a los institutos en los que una parte de los miembros se dedican a la actividad misionera *ad gentes*, existen otros fundados expresamente para la evangelización de las poblaciones que no han recibido, o no habían recibido aún, el Evangelio.

El carácter misionero de la Iglesia se concreta así en una «vocación especial» (cf. Redemptoris missio, 65), que lo hace efectivo más allá de todas las fronteras geográficas, étnicas y culturales, «in universo mundo» (cf. *Mc* 16, 15).

3. El decreto Perfectae caritatis del concilio Vaticano II recuerda que «hay en la Iglesia muchísimos institutos, clericales o laicales, consagrados a las obras de apostolado, que tienen dones diferentes según la gracia que les ha sido dada» (n. 8). Es el Espíritu Santo quien distribuye los carismas en

relación con las necesidades crecientes de la Iglesia y del mundo.

No se puede menos de reconocer en este hecho uno de los signos más claros de la generosidad divina, que inspira e impulsa la generosidad humana. Y es preciso alegrarse de verdad por el hecho de que este signo es tan frecuente en nuestro tiempo, precisamente porque indica que se ensancha y profundiza el sentido del servicio al reino de Dios y al desarrollo de la Iglesia. De acuerdo con la enseñanza del Concilio, la acción de los religiosos, tanto en el campo más directamente apostólico como en el de la caridad, no es obstáculo para su santificación, sino que, por el contrario, contribuye a alcanzarla, porque desarrolla el amor hacia Dios y hacia el prójimo, y hace que quien desempeña ese apostolado participe en la gracia que reciben los que se benefician de esa actividad.

4. Pero el Concilio añade que toda la actividad apostólica debe estar animada por la unión con Cristo, a la que no pueden menos de tender los religiosos, en virtud de su profesión. «Por eso, toda la vida religiosa de sus miembros debe estar imbuida de espíritu apostólico; y toda la acción apostólica, informada de espíritu religioso» (Perfectae caritatis, 8). En la Iglesia, los consagrados deben ser los primeros en dar prueba de saber resistir a la tentación de sacrificar la oración en aras de la acción. A ellos corresponde demostrar que la acción alcanza su fecundidad apostólica gracias a una vida interior rica de fe y de experiencia de las cosas divinas: «*ex plenitudine contemplationis*», como dice santo Tomás de Aquino (*Summa Theol*., II-II, q. 288, a. 6; III, q. 40, a. 1, ad 2).

El problema de armonizar la actividad apostólica con la oración se ha planteado varias veces en los siglos pasados y también hoy, especialmente en los institutos monásticos. El Concilio rinde homenaje a «la venerable institución de la vida monástica, que en el largo curso de los siglos ha adquirido méritos preclaros en la Iglesia y en la sociedad humana» (Perfectae caritatis, 9). Asimismo, reconoce la posibilidad de matices diferentes en «el oficio principal de los monjes», que consiste en «rendir a la divina Majestad un servicio a la vez humilde y noble dentro de los muros del monasterio, ora se consagren íntegramente, en vida retirada, al culto divino, ora emprendan legítimamente algunas obras de apostolado o de cristiana caridad» (Perfectae caritatis, 9).

Más en general, el Concilio recomienda a todos los institutos que ajusten convenientemente sus observancias y prácticas con los requisitos del apostolado a que se consagran, pero teniendo en cuenta «las múltiples formas que reviste la vida religiosa dedicada a las obras apostólicas» y, por consiguiente, también la diversidad y la necesidad de que «en los diversos institutos, la vida de sus miembros en servicio de Cristo se sostenga por los medios propios y congruentes» (Perfectae caritatis, 8). En esta labor de adaptación, además, no conviene olvidar nunca que se trata ante todo de una obra del Espíritu Santo, al que, por tanto, es necesario ser dóciles al buscar los medios de una acción más eficaz y más fecunda.

5. Por esa múltiple contribución que prestan los religiosos, según la variedad de su vocación y sus carismas, con la oración y con la acción, a la dilatación y a la consolidación del reino de Cristo, la Iglesia, dice el Concilio, «protege y favorece la índole propia de los diversos institutos religiosos» (Lumen gentium, 44) y «no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como un estado consagrado a Dios [...], asociando su oblación al sacrificio eucarístico» (Lumen gentium, 45).

En particular, el Romano Pontífice, según el Concilio, busca el bien de los institutos religiosos y de sus miembros «para mejor proveer a las necesidades de toda la grey del Señor»: dentro de esta finalidad entra la *exención*, por la que algunos institutos están sometidos directamente a la autoridad

pontificia. Esta exención no dispensa a los religiosos de la «reverencia y obediencia a los obispos» (Lumen gentium, 45), pues tiene como único objetivo asegurar la posibilidad de una acción apostólica más eficaz para el bien de la Iglesia entera. Estando al servicio de la Iglesia, la vida consagrada queda más especialmente a disposición de las solicitudes y de los programas del Papa, cabeza visible de la Iglesia universal. Aquí la dimensión eclesial de la vida consagrada alcanza una cima que no es sólo de orden canónico, sino también espiritual: en ella se concreta la profesión de obediencia que los religiosos hacen a la autoridad de la Iglesia, en la función vicaria que le asignó Cristo.

(116) La vida consagrada, signo y testimonio del reino de Cristo *Miércoles 8 de febrero de 1995*

1. Después de haber descrito la vocación religiosa, el concilio Vaticano II afirma: «Así, pues, la profesión de los consejos evangélicos aparece como un símbolo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana» (Lumen gentium, 44). Eso significa que el compromiso radical de los consagrados en el seguimiento de Cristo impulsa a todos los cristianos a tomar mayor conciencia de su llamada y a apreciar mejor su belleza; les ayuda a aceptar con alegría los deberes que forman parte de su vocación, y los estimula a asumir tareas que respondan a las necesidades concretas de la actividad apostólica y caritativa. La vida consagrada es, por consiguiente, un signo que fortalece el impulso de todos al servicio del Reino.

2. Tratemos de profundizar en el contenido de esta enseñanza conciliar. Ante todo, podemos decir que el estado religioso hace presente, en el momento actual, como en todos los tiempos de la historia cristiana, la forma de vida que asumió el Hijo de Dios encarnado. Por ello, ayuda a descubrir mejor al Cristo del Evangelio (cf. Lumen gentium, 44).

Los que actualmente siguen a Jesús abandonándolo todo por él, imitan a los Apóstoles que, respondiendo a su invitación, renunciaron a todo lo demás. Por esta razón, tradicionalmente se suele hablar de la vida religiosa como «*apostólica vivendi forma*». Más aún, a ejemplo de Pedro, Juan, Santiago, Andrés y los demás Apóstoles, los consagrados imitan y repiten la vida *evangélica* que vivió y propuso el Maestro divino, testimoniando el Evangelio como realidad siempre viva en la Iglesia y en el mundo. En este sentido, también ellos realizan las palabras de Jesucristo a los Apóstoles: «Seréis mis testigos» (*Hch* 1, 8).

3. «El estado religioso -añade el Concilio- proclama de modo especial la elevación del reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas; muestra también ante todos los hombres la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia» (Lumen gentium, 44). En otras palabras, la vida de acuerdo con los consejos evangélicos manifiesta la majestad sobrenatural y trascendente del Dios uno y trino y, en particular, la sublimidad del plan del Padre que ha querido la entrega total de la persona humana como respuesta filial a su amor infinito. Revela la fuerza de atracción de Cristo, Verbo encarnado, que penetra toda la existencia para ennoblecerla en la más elevada participación en el misterio de la vida trinitaria; al mismo tiempo, es signo del poder transformador del Espíritu Santo, que derrama en todas las almas los dones del Amor eterno, obra en ellas todas las maravillas de la acción redentora, e impulsa hacia la más alta cima la respuesta humana de fe y obediencia en el amor filial.

4. Por estas mismas razones, la vida consagrada es signo y testimonio del auténtico destino del mundo, que va mucho más allá de todas las perspectivas inmediatas y visibles, incluso legítimas y debidas, para los fieles llamados a un compromiso de carácter secular: según el Concilio, «los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas» (Lumen gentium, 31).

El estado religioso tiende a poner en práctica y ayuda a descubrir y amar las bienaventuranzas evangélicas, mostrando la felicidad profunda que se obtiene mediante renuncias y sacrificios. Se trata de un testimonio *preclaro*, como dice el Concilio, porque refleja algo de la luz divina que encierra la palabra, la llamada, los *consejos* de Jesús. Además, se trata de un testimonio *inestimable*,

porque los consejos evangélicos, como el celibato voluntario o la pobreza evangélica, constituyen un estilo particular de vida, que tiene un valor incalculable para la Iglesia y una eficacia inigualable para todos los que en el mundo, más o menos directa o conscientemente, buscan el reino de Dios. Y, por último se trata de un testimonio vinculado al estado religioso como tal: por eso, es normal verlo resplandecer en nobles figuras de religiosos que con una entrega plena de su ser y de su vida responden con fidelidad a su vocación.

5. La vida consagrada es también un reclamo al valor de los bienes celestiales que el cristianismo enseña a considerar ya presentes en la perspectiva del misterio de Cristo, Hijo de Dios que bajó del cielo a la tierra y ascendió al cielo como primicia -*nuevo Adán*- de la nueva humanidad llamada a participar en la gloria divina. Es la doctrina que expone el Concilio en un pasaje bellísimo: «Y como el pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, el estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple también mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial» (Lumen gentium, 44).

Los consejos evangélicos tienen, por consiguiente, un significado escatológico y, en particular, el celibato consagrado anuncia la vida del más allá y la unión con Cristo Esposo; la pobreza proporciona un tesoro en el cielo; el compromiso de la obediencia abre el camino a la posesión de la perfecta libertad de los hijos de Dios en la conformidad con la voluntad del Padre celestial.

Así pues, los consagrados son signos y testigos de una anticipación de vida celestial en la vida terrena, que no puede hallar en sí misma su perfección, sino que debe orientarse cada vez más a la vida eterna: un futuro ya presente, en germen, en la gracia generadora de esperanza.

6. Por todas estas razones, la Iglesia quiere que la vida consagrada florezca siempre, para revelar mejor la presencia de Cristo en su Cuerpo místico, donde hoy vive renovando en sus seguidores los *misterios* que nos revela el Evangelio. En particular, resulta importante para el mundo actual el testimonio de la castidad consagrada: testimonio de un amor a Cristo más grande que cualquier otro amor, de una gracia que supera las fuerzas de la naturaleza humana, de un espíritu elevado que no se deja atrapar en los engaños y ambigüedades que encierran a menudo las reivindicaciones de la sensualidad.

Así mismo, hoy, como ayer, sigue siendo importante el testimonio de la pobreza, que los religiosos presentan como secreto y garantía de una riqueza espiritual mayor, y el de la obediencia, profesada y practicada como fuente de la verdadera libertad.

7. También en la vida consagrada, la caridad es el culmen de todas las demás virtudes. En primer lugar, la caridad con respecto a Dios: con ella la vida consagrada se convierte en signo del mundo «ofrecido a Dios» (Lumen gentium, 31). En su ofrenda completa, que incluye asociarse de forma consciente y amorosa al sacrificio redentor de Cristo, los religiosos abren al mundo el camino de la verdadera felicidad, la que proporcionan las bienaventuranzas evangélicas.

En segundo lugar, la caridad con respecto al prójimo, manifestada en el amor mutuo entre los que viven en comunidad, en la práctica de la acogida y la hospitalidad, en la ayuda a los pobres y a todos los infelices, y en la entrega al apostolado. Este es un testimonio de importancia esencial, para dar a la Iglesia un auténtico rostro evangélico. Los consagrados están llamados a testimoniar y

difundir «el mensaje [...] oído desde el principio: que nos amemos unos a otros» (*1 Jn* 3, 11), convirtiéndose así en pioneros de la tan anhelada *civilización del amor*.

(117) Los religiosos sacerdotes *Miércoles 15 de febrero de 1995*

1. Entre el sacerdocio y la vida religiosa hay grandes afinidades. De hecho, a lo largo de los siglos, se observa un aumento del número de religiosos sacerdotes. En la mayor parte de los casos se trata de hombres que, tras haber ingresado en un instituto religioso, han recibido la ordenación sacerdotal. Son menos frecuentes, aunque siempre notables, los casos de sacerdotes incardinados en una diócesis, que se incorporan posteriormente a un instituto religioso. En ambos casos, ese hecho muestra que, a menudo, en la vida consagrada masculina la vocación a un instituto religioso va unida al ministerio sacerdotal.

2. Podemos preguntarnos cuál es la aportación de la vida religiosa al ministerio sacerdotal y por qué, en el plan de Dios, tantos hombres están llamados a este ministerio en el marco de la vida religiosa. Podemos responder que, aunque la ordenación sacerdotal conlleva una consagración de la persona, el acceso a la vida religiosa predispone al sujeto para aceptar mejor la gracia del orden sagrado y para vivir con más plenitud sus exigencias. La gracia de los consejos evangélicos y de la vida común ayuda en gran medida a adquirir la *santidad* que exige el sacerdocio por razón del oficio sobre el cuerpo de Cristo, tanto eucarístico como místico.

Además, la tendencia hacia la perfección, que especifica y caracteriza la vida religiosa, estimula el esfuerzo ascético para progresar en las virtudes, para desarrollar la fe, la esperanza y sobre todo la caridad, y para vivir una vida de acuerdo con el ideal del Evangelio. Los institutos suelen impartir una formación en este sentido, para que los religiosos, ya desde su juventud, puedan orientarse más decididamente por un camino de santidad y adquirir sólidas convicciones y hábitos de vida evangélicamente austeros. En esas condiciones de espíritu, pueden beneficiarse mejor de las gracias que van unidas a la ordenación sacerdotal.

3. Sin embargo, los votos religiosos, más que unas obligaciones asumidas en función del orden y del ministerio, tienen valor en sí mismos como respuestas de amor para corresponder con la propia entrega al don de Aquel que con amor infinito «se entregó voluntariamente» por nosotros (cf. *Is* 53, 12; *Hb* 9, 28). Por eso, el compromiso del celibato no es sólo una exigencia para el diaconado o el sacerdocio, sino también la adhesión a un ideal que requiere la entrega total de uno mismo a Cristo.

Además, con este compromiso, anterior a la ordenación, los religiosos pueden ayudar a los sacerdotes diocesanos a comprender mejor y a apreciar más el valor del celibato. Es de desear que, lejos de poner en duda el fundamento de esa opción, animen a los sacerdotes diocesanos a la fidelidad en este campo. Se trata de una hermosa y santa función eclesial, que desempeñan los institutos religiosos, más allá de sus confines, en favor de toda la comunidad cristiana.

Los sacerdotes que pertenecen a un instituto religioso pueden vivir de forma más radical la pobreza evangélica, pues la vida comunitaria les ayuda a renunciar a sus bienes personales, mientras, por lo general, el sacerdote diocesano debe proveer personalmente a su propio sustento. Por consiguiente, es de desear y de esperar que los sacerdotes religiosos den un testimonio cada vez más visible de pobreza evangélica, que, además de sostenerlos en su camino hacia la perfección de la caridad, sirva de estímulo a los sacerdotes diocesanos para buscar los modos prácticos de vivir una vida más pobre, especialmente poniendo en común ciertos recursos.

Por último, el voto de obediencia de los religiosos está destinado a ejercer un influjo benéfico sobre su actitud en el ministerio sacerdotal, estimulándolos a la sumisión con respecto a los superiores de

la comunidad que les ayuda, a la comunión del espíritu de fe con los que representan para ellos la voluntad divina, y al respeto a la autoridad de los obispos y del Papa al desempeñar el sagrado ministerio. Así pues, es de desear y de esperar, de parte de los sacerdotes religiosos, no sólo una obediencia formal a la jerarquía de la Iglesia, sino también un espíritu de leal, amistosa y generosa cooperación con ella. Con su formación en la obediencia evangélica, pueden superar más fácilmente las tentaciones de rebelión, de crítica sistemática y de desconfianza, así como reconocer en los pastores la expresión de una autoridad divina. También ésta es una valiosa ayuda que, como dice el decreto Christus Dominus del concilio Vaticano II, los religiosos sacerdotes pueden y deben prestar hoy, y mucho más en el futuro, a los sagrados pastores de la Iglesia, como lo han hecho en el pasado, pues «es muy grande la necesidad de las almas (...) y cada día van aumentando más las necesidades del apostolado» (n. 34).

4. Además, los sacerdotes religiosos pueden manifestar, con su vida comunitaria, la caridad que debe animar a todos los sacerdotes. Según la intención que expresó Cristo en la última cena, el mandamiento del amor mutuo está vinculado a la consagración sacerdotal. En las relaciones de comunión que se establecen en función de la perfección de la caridad, los religiosos pueden testimoniar el amor fraterno que une a los que ejercen, en nombre de Cristo, el ministerio sacerdotal. Es evidente que este amor fraterno debe caracterizar también sus relaciones con los sacerdotes diocesanos y con los miembros de otros institutos. Esta es la fuente de donde puede brotar la «ordenada cooperación» que recomienda el Concilio (cf. Christus Dominus 35, 5).

5. También de acuerdo con el Concilio, los religiosos están más profundamente comprometidos al servicio de la Iglesia, en virtud de su consagración, que se concreta en la profesión de los consejos evangélicos (cf. Lumen gentium, 44). Este servicio consiste sobre todo en la oración, en las obras de penitencia y en el ejemplo de su vida, pero también en la participación «en las obras externas de apostolado, teniendo en cuenta el carácter de cada instituto» (Christus Dominus, 33). Así pues, por esta participación en la cura de almas y en las obras de apostolado bajo la autoridad de los sagrados pastores, los sacerdotes religiosos «pertenecen de manera especial al clero de la diócesis» (Christus Dominus, 34), y, por consiguiente, «deben ejercer su misión como colaboradores (...) de los obispos» (Christus Dominus, 35, 1), pero conservando «el espíritu de su instituto» y permaneciendo fieles a la observancia de su regla (Christus Dominus, 35, 2).

Es de desear que, mediante la cooperación de los sacerdotes religiosos se acreciente en las diócesis y en toda la Iglesia la unidad y la concordia que Jesús pidió para quienes aceptan ser, como él, «santificados en la verdad» (*Jn* 17, 17), y así resplandezca ante el mundo *la imagen de la caridad de la Iglesia*.

(118) La vida consagrada de los hermanos no sacerdotes *Miércoles 22 de febrero de 1995*

1. En los institutos religiosos que cuentan principalmente con sacerdotes no faltan los *hermanos*, que también son miembros con pleno derecho, aunque no reciban las órdenes sagradas. Para expresar su condición se usa a veces el nombre de *coadjutores*, u otros términos equivalentes. En las antiguas órdenes mendicantes se llamaban generalmente *hermanos legos*. En esta expresión, el término *hermanos* significa *religiosos*, y la precisión legos quiere decir *no ordenados sacerdotes*. Además, si consideramos que en algunas órdenes antiguas a esos religiosos se les llamaba *frailes conversos*, se percibe fácilmente una alusión a la historia de su vocación, en la mayoría de los casos, es decir, una referencia a la *conversión* que, al comienzo, los había impulsado a elegir la entrega total de sí a Dios al servicio de los *hermanos sacerdotes*, después de muchos años de vida pasados en las diversas profesiones del mundo: administrativas, civiles, militares, mercantiles, etc.

De todas formas, siguen siendo decisivas las palabras del concilio Vaticano II, según las cuales «la vida religiosa laical [...] constituye un estado en sí mismo completo de profesión de los consejos evangélicos» (Perfectae caritatis, 10). La consagración propia del estado religioso no requiere el compromiso del ministerio sacerdotal y, por ello, aún sin la ordenación sacerdotal, un religioso puede vivir plenamente su consagración.

2. El desarrollo histórico de la vida consagrada en la Iglesia pone de manifiesto un hecho significativo: los miembros de las primeras comunidades religiosas eran llamados indistintamente *hermanos* y la mayoría no recibía la ordenación sacerdotal, porque no tenía vocación al ministerio. Un sacerdote podía entrar en las comunidades, pero no podía exigir privilegios por haber recibido el orden sagrado. Cuando hacían falta sacerdotes, alguno de los *hermanos* era ordenado para el servicio sacramental de la comunidad. En el transcurso de los siglos, la proporción de religiosos sacerdotes o diáconos con respecto a los no sacerdotes ha ido aumentando. Poco a poco se ha establecido una división entre miembros clérigos y *hermanos* legos o conversos. En san Francisco de Asís, que personalmente no sentía vocación al ministerio sacerdotal, aunque aceptó luego ser ordenado diácono, ardía el ideal de una vida consagrada sin sacerdocio. Francisco puede considerarse ejemplo de la santidad de una vida religiosa *laical* y, con su testimonio, muestra la perfección que se puede alcanzar en ese estilo de vida.

3. La vida religiosa laical nunca ha dejado de florecer a lo largo de los siglos. Incluso en nuestra época sigue realizándose y se desarrolla en dos direcciones. Por una parte, tenemos un cierto número de hermanos legos admitidos en varios institutos *clericales*. El concilio Vaticano hace una recomendación al respecto: «Para que el lazo de fraternidad sea más íntimo entre los hermanos, los llamados conversos, coadjutores o con otro nombre, han de unirse estrechamente a la vida y a las actividades de la comunidad» (Perfectae caritatis, 15).

Existen también institutos *laicales* que, reconocidos como tales por la autoridad de la Iglesia, en virtud de su naturaleza, índole y fin, tienen una función propia, determinada por el fundador o por tradición legítima, y no incluye el ejercicio del orden sagrado (cf. Código de derecho canónico, c. 588, § 3). Estos *institutos de hermanos*, como suelen llamarse, desempeñan una función propia, que tiene en sí misma su valor y reviste una utilidad especifica en la vida de la Iglesia.

4. El concilio Vaticano II piensa, en particular, en estos institutos cuando manifiesta su aprecio por el estado de vida religiosa laical: «Resulta muy útil a la función pastoral de la Iglesia en la educación de la juventud, en el cuidado de los enfermos y en la realización de otros servicios. Por

eso, el sagrado Concilio, apreciándola mucho, confirma a sus miembros en su vocación y les exhorta a adaptar su vida a las exigencias actuales» (Perfectae caritatis, 10). La historia reciente de la Iglesia reafirma el papel tan importante que desempeñan los religiosos de esos institutos, sobre todo en los centros dedicados a la enseñanza y a las obras de caridad. Se puede decir que en muchos lugares son ellos quienes han impartido a los jóvenes una educación cristiana, fundando escuelas de todo tipo y grado. Y son también ellos quienes han creado o dirigido institutos para el cuidado de enfermos y disminuidos físicos y psíquicos, proporcionándoles incluso los edificios y las instalaciones necesarias. Por eso, es de admirar y alabar su testimonio de fe cristiana, de entrega y de sacrificio, al tiempo que es de desear que la ayuda de los bienhechores, como ha sucedido a lo largo de la mejor tradición cristiana, y las subvenciones establecidas en la legislación social moderna les permitan socorrer cada vez mejor a los pobres.

La *gran estima* que afirma el Concilio muestra que la autoridad de la Iglesia aprecia mucho el don que han ofrecido los *hermanos* a la sociedad cristiana en el transcurso de los siglos, y la cooperación que han prestado a la evangelización y a la atención pastoral y social de los pueblos. Hoy, más que nunca, se puede y se debe reconocer su papel histórico y su función eclesial de testigos y ministros del reino de Cristo.

5. El Concilio establece que los institutos de hermanos puedan beneficiarse del ministerio pastoral necesario para el desarrollo de su vida religiosa. Éste es el sentido de la declaración con que resolvió un problema muchas veces discutido dentro y fuera de esos beneméritos institutos, es decir, que «nada se opone a que en los institutos de hermanos, permaneciendo inmutable su carácter laical, por decisión del capítulo general, algunos de sus miembros reciban las sagradas órdenes para atender las necesidades del ministerio sacerdotal en sus propias casas» (Perfectae caritatis, 10). Es una oportunidad que conviene valorar, teniendo presentes las necesidades de los tiempos y lugares, pero en armonía con la más antigua tradición de los institutos monásticos, que así puede volver a florecer. El Concilio reconoce esta posibilidad y declara que no hay ningún impedimento para su realización, pero deja que decida al respecto la asamblea suprema de gobierno de esos institutos -el capítulo general-, sin dar un impulso explícito, precisamente porque tiene interés en que sigan existiendo institutos de *hermanos*, en la línea de su vocación y misión.

6. No puedo concluir este tema sin subrayar la rica espiritualidad que encierra el término *hermanos*. Estos religiosos están llamados a ser *hermanos de Cristo*, profundamente unidos a él, «primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8, 29); *hermanos entre sí*, por el amor mutuo y la cooperación al servicio del bien de la Iglesia; *hermanos de todo hombre*, por el testimonio de la caridad de Cristo hacia todos, especialmente hacia los más pequeños y necesitados; *hermanos para hacer que reine mayor fraternidad en la Iglesia*.

Por desgracia, en los tiempos recientes, se registra en algunos países una disminución del número de las vocaciones a la vida religiosa laical, tanto en los institutos clericales como en los laicales. Es necesario realizar un nuevo esfuerzo para lograr que vuelvan a florecer esas importantes y nobles vocaciones: un nuevo esfuerzo de promoción vocacional, con un nuevo compromiso de oración. La posibilidad de una vida consagrada *laical* debe exponerse como camino de auténtica perfección religiosa tanto en los antiguos institutos masculinos como en los nuevos.

Al mismo tiempo, es de suma importancia que en los institutos clericales, de los que forman parte también hermanos *legos*, éstos desempeñen un papel adecuado, de forma que cooperen activamente en la vida y en el apostolado del instituto. Además, conviene estimular a los institutos laicales a

perseverar en el camino de su vocación, adaptándose al desarrollo de la sociedad, pero conservando siempre y profundizando el espíritu de entrega total a Cristo y a la Iglesia, que se manifiesta en su carisma específico. Pido al Señor que un número cada vez mayor de hermanos enriquezca la santidad y la misión de la Iglesia.

(119) La vida consagrada femenina *Miércoles 15 de marzo de 1995*

1. La vida consagrada femenina ocupa un lugar muy importante en la Iglesia. Basta pensar en la profunda influencia de la vida contemplativa y de la oración de las religiosas, en el trabajo que realizan en el campo escolar y hospitalario, en la colaboración que prestan a la vida de las parroquias en numerosos lugares, en los importantes servicios que aseguran a nivel diocesano o interdiocesano, y en las tareas cualificadas que desempeñan cada vez más en el ámbito de la Santa Sede.

Recordemos, además, que en algunas naciones el anuncio evangélico, la actividad catequística y la misma administración del bautismo se confían en buena parte a las religiosas, que tienen un contacto directo con la gente en las escuelas y con las familias. No hay que olvidar tampoco a las otras mujeres que, según diversas formas de consagración individual y de comunión eclesial, viven en la oblación a Cristo y al servicio de su reino en la Iglesia, como sucede hoy con el orden de las vírgenes, en el que se entra mediante la consagración especial a Dios en manos del obispo diocesano (cf. Código de derecho canónico, c. 604).

2. Bendita sea esta variada multitud de *siervas del Señor* que prolongan y renuevan, a lo largo de los siglos, la hermosísima experiencia de las mujeres que seguían a Cristo y lo servían junto con sus discípulos (cf. *Lc* 8, 1-3).

Ellas, al igual que los Apóstoles, habían experimentado la fuerza conquistadora de la palabra y de la caridad del Maestro divino, y se habían puesto a ayudarlo y a servirlo como podían durante sus itinerarios de misión. El evangelio nos revela el agrado de Jesús, que no podía menos de apreciar esas manifestaciones de generosidad y delicadeza, características de la psicología femenina, pero inspiradas en la fe en su persona, que no tenía una explicación simplemente humana. Es significativo el ejemplo de María Magdalena, discípula fiel y ministra de Cristo durante su vida, y después testigo y casi se puede decir primera mensajera de su resurrección (Cf. *Jn* 20, 17-18).

3. No se puede excluir que en ese movimiento de adhesión sincera y fiel se reflejara, de forma sublimada, el sentimiento de entrega total que lleva a la mujer al matrimonio y, más aún, en el nivel del amor sobrenatural, a la consagración virginal a Cristo, como he escrito en la Mulieris dignitatem (cf. n. 20).

En ese seguimiento de Cristo, traducido en *servicio*, podemos descubrir también el otro sentimiento femenino de la *oblación de sí*, que la Virgen María expresó tan bien al término de su coloquio con el ángel: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (*Lc* 1, 38). Es una expresión de fe y de amor, que se concreta en la obediencia a la llamada divina, al servicio de Dios y de los hermanos. Así sucedió con María, con las mujeres que seguían a Jesús y con todas las que, imitándolas, lo seguirían a lo largo de los siglos.

La mística esponsal aparece hoy más débil en las jóvenes aspirantes a la vida religiosa, porque ni la mentalidad común ni la escuela ni las lecturas favorecen ese sentimiento. Además, son conocidas algunas figuras de santas que han encontrado y seguido otros hilos conductores en su relación de consagración a Dios: como el servicio a la venida de su reino, la entrega de sí a él para servirlo en sus hermanos pobres, el sentido vivo de su soberanía («Señor mío y Dios mío» cf. *Jn* 20, 28), la identificación en la oblación eucarística, la filiación en la Iglesia, la vocación a las obras de misericordia, el deseo de ser las más pequeñas o las últimas en la comunidad cristiana, o ser el

corazón de la Iglesia, o en su propio espíritu ofrecer un pequeño templo a la santísima Trinidad. Éstos son algunos de los *leit-motiv* de vidas conquistadas, como la de san Pablo y, sobre todo, la de María, por Cristo Jesús (cf. *Flp* 3, 12).

Además, se puede destacar con provecho para todas las religiosas el valor de la participación en la condición de «Siervo del Señor» (cf. *Is* 41, 9; 42, 1; 49, 3; *Flp* 2, 7, etc.), propia de Cristo sacerdote y hostia. El *servicio* que Jesús vino a realizar, entregando su vida «como rescate por muchos» (*Mt* 20, 28), es un ejemplo que hay que imitar y una participación redentora que hay que actuar en el «servicio» fraterno (cf. *Mt* 20, 25-27). Esto no excluye, sino que, por el contrario, implica una realización especial del carácter esponsal de la Iglesia en la unión con Cristo y en la aplicación continua al mundo de los frutos de la redención llevada a cabo con el sacerdocio de la cruz.

4. Según el Concilio, el misterio de la unión esponsal de la Iglesia con Cristo se representa en toda vida consagrada (cf. Lumen gentium, 44), sobre todo mediante la profesión del consejo evangélico de la castidad (cf. Perfectae caritatis, 12). Sin embargo, es comprensible que esa representación se haya visto realizada especialmente en la mujer consagrada, a la que se atribuye a menudo, incluso en textos litúrgicos, el título de *sponsa Christi*. Es verdad que Tertuliano aplicaba la imagen de las bodas con Dios indistintamente a hombres y mujeres cuando escribía: «Cuántos hombres y mujeres, en los órdenes de la Iglesia, apelando a la continencia, han preferido casarse con Dios...» (*De exhort. cast*., 13. *PL* 2, 930 A; CC 2, 1.035 35-39), pero no se puede negar que el alma femenina es particularmente capaz de vivir el matrimonio místico con Cristo y, por tanto, de reproducir en sí el rostro y el corazón de la Iglesia-esposa. Por eso, en el rito de la profesión de las religiosas y de las vírgenes seglares consagradas, el canto o la recitación de la antífona: *Veni, sponsa Christi*... llena su corazón de intensa emoción, envolviendo a las interesadas y a toda la asamblea en un ámbito místico.

5. En la lógica de la unión con Cristo, ya sea como sacerdote ya como esposo, se desarrolla en la mujer también el sentido de la maternidad espiritual. La virginidad o *castidad evangélica* implica una renuncia a la maternidad física, pero para traducirse, según el designio divino, en una maternidad de orden superior, sobre la que brilla la luz de la maternidad de la Virgen María. Toda virginidad consagrada está destinada a recibir del Señor un don que, en cierta medida, reproduce las características de la universalidad y de la fecundidad espiritual de la maternidad de María.

Esto se aprecia en la obra que han llevado a cabo numerosas mujeres consagradas para educar a la juventud en la fe. Es sabido que muchas congregaciones femeninas han sido fundadas y han creado numerosas escuelas con el fin de impartir esa educación, para la cual, especialmente cuando se trata de niños, las cualidades de la mujer son valiosas e insustituibles. Eso se aprecia, además, en las numerosas obras de caridad y asistencia en favor de los pobres, los enfermos, los minusválidos, los abandonados, especialmente los niños y las niñas a quienes, en otros tiempos, se llamaba *desamparados*: en todos esos casos se han visto comprometidos los tesoros de entrega y compasión del corazón femenino. Y, por último, se aprecia en las varias formas de cooperación con los servicios de las parroquias y de las obras católicas, donde se han ido revelando cada vez mejor las aptitudes de la mujer para colaborar en el ministerio pastoral.

6. Pero entre todos los valores presentes en la vida consagrada femenina, es preciso otorgar siempre el primer lugar a la *oración*. Se trata de la principal forma de actuación y de expresión de la intimidad con el Esposo divino. Todas las religiosas están llamadas a ser mujeres de oración, mujeres de piedad, mujeres de vida interior, de *vida de oración*. Aunque el testimonio de esta

vocación es más evidente en los institutos de vida contemplativa, aparece también en los institutos de vida activa, que salvaguardan con atención los tiempos de oración y de contemplación correspondientes a la necesidad y a las exigencias de las almas consagradas, así como a las mismas indicaciones evangélicas. Jesús, que recomendaba la oración a todos sus discípulos, quiso destacar el valor de la vida de oración y de contemplación con el ejemplo de una mujer, María de Betania, a quien alabó por haber elegido «la parte mejor» (*Lc* 10, 42): escuchar la palabra divina, asimilarla y hacer de ella un secreto de vida. ¿No era ésta una luz encendida para toda la aportación futura de la mujer a la vida de oración de la Iglesia?

Por otra parte, en la oración asidua reside también el secreto de la perseverancia en ese compromiso de fidelidad a Cristo, que ha de ser ejemplar para todos en la Iglesia.

Este testimonio puro de un amor que no vacila puede ser de gran ayuda para las otras mujeres en las situaciones de crisis que, también desde este punto de vista, afectan a nuestra sociedad.

Formulamos votos y oramos para que muchas mujeres consagradas, teniendo en sí el corazón de esposas de Cristo y manifestándolo en la vida, ayuden también a revelar y a hacer comprender mejor a todos la fidelidad de la Iglesia en su unión con Cristo, su Esposo: fidelidad en la verdad, en la caridad y en el anhelo de una salvación universal.

(120) El influjo del Espíritu Santo en la vida consagrada *Miércoles 22 de marzo de 1995*

1. En la constitución dogmática sobre la Iglesia, el concilio Vaticano II declara que la vida consagrada, en sus múltiples formas, manifiesta «la eficacia infinita del Espíritu Santo, que realiza maravillas en su Iglesia» (Lumen gentium, 44). Asimismo, el decreto del Concilio sobre la renovación de la vida religiosa subraya que fue la «inspiración del Espíritu Santo» la que dio origen a la vida eremítica y llevó a la fundación de las «familias religiosas, que la Iglesia reconoció y aprobó de buen grado con su autoridad» (Perfectae caritatis, 1).

La espiritualidad del compromiso religioso, que anima a todos los institutos de vida consagrada, tiene claramente su centro en Cristo, en su persona, en su vida virginal y pobre, llevada hasta la suprema oblación de sí por sus hermanos en perfecta obediencia al Padre. Ahora bien, se trata de una espiritualidad, en el sentido más fuerte de la palabra, es decir, de una orientación dada por el Espíritu Santo. En efecto, el seguimiento de Cristo en pobreza, castidad y obediencia no sería posible sin la inspiración del Espíritu Santo, autor de todo progreso interior y dador de toda gracia en la Iglesia. «Impulsadas por la caridad, que el Espíritu Santo difunde en sus corazones», dice también el Concilio, las personas consagradas «viven cada vez más para Cristo y para su cuerpo, la Iglesia» (Perfectae caritatis, 1).

2. En efecto, en la vida religiosa y en toda vida consagrada se produce una acción soberana y decisiva del Espíritu Santo, que las almas atentas pueden experimentar de modo inefable por una cierta connaturalidad creada por la caridad divina, como diría santo Tomás (cf. Summa Theol., II-II, q. 45, a. 2).

Cuando en su Iglesia Jesucristo llama a los hombres o a las mujeres a seguirlo, hace escuchar su voz y sentir su atracción por medio de la acción interior del Espíritu Santo, al que confía la misión de hacer entender la llamada y suscitar el deseo de responder a ella con una vida dedicada completamente a Cristo y a su reino. Es él quien desarrolla, en el secreto del alma, la gracia de la vocación, abriendo el camino necesario para que esa gracia logre su objetivo. Es él el principal educador de las vocaciones. Es él quien guía a las almas consagradas por la senda de la perfección. Es él el autor de la magnanimidad, de la paciencia y de la fidelidad de cada uno y de todos.

3. Además de llevar a cabo su obra en cada alma, el Espíritu Santo está también en el origen de las comunidades de personas consagradas: lo destaca el concilio Vaticano II (cf. Perfectae caritatis, 1). Así ha sucedido en el pasado, y así sucede también hoy. Desde siempre en la Iglesia el Espíritu Santo concede a algunos el carisma de fundadores. Desde siempre hace que en torno al fundador o a la fundadora se reúnan personas que comparten la orientación de su forma de vida consagrada, su enseñanza, su ideal, su atracción de caridad, de magisterio o de apostolado pastoral. Desde siempre el Espíritu Santo crea y hace crecer la armonía de las personas congregadas y les ayuda a desarrollar una vida en común animada por la caridad, según la orientación particular del carisma del fundador y de sus seguidores fieles. Es consolador constatar que el Espíritu Santo, también en los tiempos recientes, ha hecho nacer en la Iglesia nuevas formas de comunidad y ha suscitado nuevos experimentos de vida consagrada.

Es importante recordar, por otra parte, que en la Iglesia es el Espíritu Santo quien guía a las autoridades responsables a admitir y reconocer canónicamente las comunidades de almas consagradas, después de haber examinado, en ocasiones ordenado mejor y, por último, aprobado sus constituciones (cf. Lumen gentium, 45), para después alentar, sostener y, a menudo, inspirar sus

opciones concretas. ¡Cuántas iniciativas, cuántas nuevas fundaciones de institutos y de nuevas parroquias, cuántas expediciones misioneras tienen su origen, más o menos conocido, en las peticiones o en las indicaciones que los pastores de la Iglesia han dirigido a los fundadores y a los superiores mayores de los institutos!

Con frecuencia la acción del Espíritu Santo desarrolla e incluso suscita algunos carismas de los religiosos a través de la jerarquía. En todo caso, se sirve de ésta para ofrecer a las familias religiosas la garantía de una orientación conforme a la voluntad divina y a la enseñanza del Evangelio.

4. Más aún: es el Espíritu Santo quien ejerce su influjo en la formación de los candidatos a la vida consagrada. Es él quien establece la unión armónica en Cristo de todos los elementos espirituales, apostólicos, doctrinales, prácticos que la Iglesia considera necesarios para una buena formación (cf. Potissimum institutioni, Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos).

Es el Espíritu Santo quien hace comprender, de modo especial, el valor del consejo evangélico de la castidad mediante una iluminación interior qué trasciende la condición ordinaria de la inteligencia humana (cf. Mt 19, 10-12). Es él quien suscita en las almas la inspiración a una entrega radical a Cristo en el camino del celibato. Por obra suya «la persona consagrada por los votos de religión coloca en el centro de su vida afectiva una relación "más inmediata" con Dios por Jesucristo en el Espíritu» como efecto del consejo evangélico de castidad (Potissimum institutioni, 13; cf. L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 18 de marzo de 1990 p. 8).

También en los otros dos consejos evangélicos el Espíritu Santo hace sentir su potencia eficaz y formadora. Además de dar la fuerza para renunciar a los bienes terrenos y a sus ventajas, forma en el alma el espíritu de pobreza, inspirando el gusto de buscar, por encima de los bienes materiales, un tesoro celestial. También da la luz que necesita el juicio de fe para reconocer, en la voluntad de los superiores, la misteriosa voluntad de Dios y para discernir, en el ejercicio de la obediencia, una humilde pero generosa cooperación a la realización del plan salvífico.

5. El Espíritu Santo, alma del Cuerpo místico, es también el alma de toda vida comunitaria. Él desarrolla todas las prioridades de la caridad que pueden contribuir a la unidad y a la paz en la vida en común. Él hace que la palabra y el ejemplo de Cristo sobre el amor a los hermanos sea la fuerza que mueve los corazones, como decía san Pablo (cf. Rm 5, 5). Con su gracia hace penetrar en la conducta de los consagrados el amor del corazón manso y humilde de Jesús, su actitud de servicio y su perdón heroico.

No menos necesario es el influjo permanente del Espíritu Santo para la perseverancia de los consagrados en la oración y en la vida de íntima unión con Cristo. Es él quien otorga el deseo de la intimidad divina, hace crecer el gusto por la oración, inspira una atracción cada vez mayor hacia la persona de Cristo, hacia su palabra y su vida ejemplar.

Es también el Espíritu Santo quien anima la misión apostólica de los consagrados como personas y como comunidades. El desarrollo histórico de la vida religiosa, caracterizado por una creciente entrega a la misión evangelizadora, confirma esta acción del Espíritu que sostiene el compromiso misionero de las familias religiosas en la Iglesia.

6. Los consagrados, por su parte, deben cultivar una gran docilidad a las inspiraciones y mociones del Espíritu Santo, una insistente comunión con él, una incesante oración para obtener sus dones

cada vez con mayor abundancia, junto con un santo abandono a su iniciativa. Éste es el camino que han ido descubriendo cada vez mejor los santos pastores y doctores de la Iglesia en armonía con la doctrina de Jesús y de los Apóstoles. Éste es el camino de los santos fundadores y fundadoras, que han dado vida en la Iglesia a tantas formas diferentes de comunidades, de las que han brotado las diversas espiritualidades: basiliana, agustiniana, benedictina, franciscana, dominicana, carmelitana y muchas otras: todas ellas constituyen experiencias, caminos y escuelas que testimonian la riqueza de los carismas del Espíritu Santo y proporcionan el acceso, por muchas sendas particulares, al único Cristo total, en la única Iglesia.

(121) La santísima Virgen María y la vida consagrada *Miércoles 29 de marzo de 1995*

1. La relación que todo fiel, como consecuencia de su unión con Cristo, mantiene con María santísima queda aún más acentuada en la vida de las personas consagradas. Se trata de un aspecto esencial de su espiritualidad, expresada más directamente en el título de algunos institutos, que toman el nombre de María, llamándose sus *hijos o hijas, siervos o siervas, apóstoles*, etc. Muchos institutos reconocen y proclaman el vínculo con María como particularmente arraigado en su tradición de doctrina y devoción, ya desde sus orígenes. En todos existe la convicción de que la presencia de María tiene una importancia fundamental tanto para la vida espiritual de cada alma consagrada, como para la consistencia, la unidad y el progreso de toda la comunidad.

2. Hay sólidas razones para ello, incluso en la sagrada Escritura. En la Anunciación, el ángel Gabriel define a María *gratia plena* (*kecharitoméne*: *Lc* 1, 28), aludiendo explícitamente a la acción soberana y gratuita de la gracia (cf. encíclica Redemptoris Mater, 7). María fue elegida en virtud de un singular amor divino. Si es totalmente de Dios y vive para él, es porque antes que nada *Dios tomó posesión de ella*, ya que quiso convertirla en el lugar privilegiado de su relación con la humanidad en la Encarnación. Así pues, María recuerda a los consagrados que la gracia de la vocación es un don que no han merecido. Dios es quien los ha amado primero (cf. *1 Jn* 4, 10. 19), con un amor gratuito, que debe suscitar su acción de gracias.

María es también el modelo de la acogida de la gracia por parte de la criatura humana. En ella, la gracia misma produjo el «*sí*» de la voluntad, la adhesión libre, la docilidad consciente del «*fiat*» que la llevó a una santidad cada vez mayor durante su vida. María no puso obstáculos a ese crecimiento; siempre siguió las inspiraciones de la gracia e hizo suyas las intenciones divinas. Siempre cooperó con Dios. Con su ejemplo, enseña a los consagrados a no desaprovechar ninguna de las gracias recibidas, a responder cada vez con más generosidad a la llamada divina, y a dejarse inspirar, mover y guiar por el Espíritu Santo.

3. María es *la que ha creído*, como reconoce su prima Isabel. Esta fe le permite colaborar en la realización del plan de Dios, que, de acuerdo con las previsiones humanas, parecía «imposible» (cf. *Lc* 1, 37); y así se llevó a cabo el misterio de la venida del Salvador al mundo. El gran mérito de la Virgen santísima consiste en haber cooperado a su venida por una senda que ella misma, al igual que los demás mortales, no sabía cómo podía recorrerse. María creyó, y «el Verbo se hizo carne» (*Jn* 1, 14) por obra del Espíritu Santo (cf. Redemptoris Mater, 12-14).

También los que aceptan la llamada a la vida consagrada necesitan una gran fe. Para comprometerse en el camino de los consejos evangélicos, es preciso creer en Aquel que llama a vivirlos y en el destino superior que él ofrece. Para entregarse completamente a Cristo, hay que reconocer en él al Señor y Maestro absoluto, que puede pedirlo todo, porque puede hacerlo todo para traducir en realidad lo que pide.

Así pues, María, modelo de fe, guía a los consagrados en el camino de la fe.

4. María es la Virgen de las vírgenes (*Virgo virginum*). Ya desde los primeros siglos de la Iglesia, ha sido reconocida como modelo de la virginidad consagrada.

La voluntad de María de conservar la virginidad es sorprendente en un ambiente donde ese ideal no se hallaba difundido. Su decisión es fruto de una gracia especial del Espíritu Santo, que suscitó en

su corazón el deseo de ofrecerse totalmente a sí misma, en alma y cuerpo, a Dios, realizando así, del modo más elevado y humanamente inimaginable, la vocación de Israel a desposarse con Dios, a pertenecerle de forma total y exclusiva como su pueblo.

El Espíritu Santo la preparó para su maternidad extraordinaria por medio de la virginidad, porque, según el plan eterno de Dios, un alma virginal debía acoger al Hijo de Dios en su encarnación. El ejemplo de María ayuda a comprender la belleza de la virginidad y estimula a los llamados a la vida consagrada a seguir ese camino. Es tiempo de volver a valorar, a la luz de María, la virginidad. Es tiempo de volverla a proponer a los chicos y a las chicas como un serio proyecto de vida. María sostiene con su ayuda a los que se comprometen en ella, les hace comprender la nobleza de la entrega total del corazón a Dios, y afianza continuamente su fidelidad, incluso en las horas de dificultad y de peligro.

5. María se dedicó por completo durante muchos años al servicio de su Hijo: le ayudó a crecer y a prepararse para su misión en la casa y en la carpintería de Nazaret (cf. Redemptoris Mater, 17). En Caná le pidió que manifestara su poder de Salvador y obtuvo su primer milagro en favor de un matrimonio que se encontraba en un apuro (cf. Redemptoris Mater, 18 y 23); nos señaló el camino de la perfecta docilidad a Cristo, diciendo: «Haced lo que él os diga» (*Jn* 2, 5). En el Calvario estuvo cerca de Jesús como madre. En el cenáculo, junto con los discípulos de Jesús, pasó en oración el tiempo de la espera del Espíritu Santo, prometido por él.

Por consiguiente, María muestra a los consagrados la senda de la entrega a Cristo en la Iglesia como familia de fe, caridad y esperanza, y les alcanza las maravillas de la manifestación del poder soberano de su Hijo, nuestro Señor y Salvador.

6. La nueva maternidad conferida a María en el Calvario es un don que enriquece a todos los cristianos, pero tiene un valor más marcado para los consagrados. Juan, el discípulo predilecto, había ofrecido todo su corazón y todas sus fuerzas a Cristo. Al oír las palabras: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (*Jn* 19, 26), María acogió a Juan como hijo suyo, y comprendió también que esa nueva maternidad abarcaba a todos los discípulos de Cristo. Su comunión de ideales con Juan y con todos los consagrados permite a su maternidad expandirse en plenitud.

María se comporta como Madre muy atenta para ayudar a los que han consagrado a Cristo todo su amor. Manifiesta una gran solicitud en sus necesidades espirituales. Socorre también a las comunidades, como a menudo atestigua la historia de los institutos religiosos. A ella, que se hallaba presente en la comunidad primitiva (cf. *Hch* 1, 14), le agrada permanecer en medio de todas las comunidades reunidas en el nombre de su Hijo. En particular, vela por la conservación y expansión de su caridad.

Las palabras de Jesús al discípulo predilecto: «Ahí tienes a tu madre» (*Jn* 19, 27) cobran especial profundidad en la vida de las personas consagradas, que están invitadas a considerar a María como su madre y a amarla como Cristo la amó. Más en particular, como Juan, están llamadas a «acogerla en su casa» (literalmente, «entre sus bienes») (*Jn* 19, 27). Sobre todo deben hacerle un lugar en su corazón y en su vida. Deben tratar de desarrollar cada vez más sus relaciones con María, modelo y madre de la Iglesia, modelo y madre de las comunidades, modelo y madre de cada uno de los llamados por Cristo a seguirlo.

Amadísimos hermanos, ¡cuán hermosa, venerable y, en cierto modo, envidiable es esta posición

privilegiada de los consagrados bajo el manto y en el corazón de María! Oremos para obtener que la Virgen esté siempre con ellos y brille cada vez más como estrella luminosa de su vida.

CUARTA PARTE

LA MISIÓN DE LA IGLESIA

(122) La misión universal de la Iglesia *Miércoles 5 de abril de 1995*

(Lectura: capítulo 1 del libro de los Hechos de los Apóstoles, versículos 6-8)

1. En el desarrollo progresivo de las catequesis sobre la Iglesia, partimos del designio eterno de Dios, que la quiso hacer sacramento, punto de confluencia y centro de irradiación de la economía de la salvación. Teniendo en cuenta los diversos aspectos del misterio de la Iglesia, como pueblo de Dios, sacramento de la unión entre la humanidad y Dios, Esposa de Cristo, comunión y comunidad sacerdotal, hemos precisado en qué consisten los ministerios que está llamada a desempeñar. Con vistas a esos ministerios hemos considerado la misión del colegio episcopal en la sucesión del colegio apostólico; la misión del Papa, sucesor de Pedro en el episcopado romano y en el primado sobre la Iglesia universal; la misión de los presbíteros y las implicaciones que tiene en su estado de vida; y la misión de los diáconos, hoy revalorizados como en los primeros tiempos del cristianismo y considerados, con razón, nueva levadura de esperanza para todo el pueblo de Dios. También hemos hablado de los laicos, destacando su valor y su misión como *fieles de Cristo,* en general, y en sus diversas condiciones de vida personal, familiar y social. Por último, nuestra atención se centró en la vida consagrada como riqueza de la Iglesia, en las formas tradicionales y en sus múltiples expresiones hoy florecientes.

En el curso de esas exposiciones, también hemos hablado siempre de la misión de la Iglesia y de cada uno de sus miembros. Pero ha llegado el momento de tratar este punto de forma más sistemática, para determinar con mayor claridad la esencia de la misión universal de la Iglesia, afrontando a la vez los problemas vinculados a ella. Así tendremos la posibilidad de aclarar aún más el alcance de la *catolicidad* que el Símbolo niceno-constantinopolitano atribuye a la Iglesia como nota esencial, relacionada con la de la *unidad.* Por ese camino podremos llegar a afrontar temas de gran actualidad y analizar algunos problemas que plantea el creciente compromiso en favor del ecumenismo.

2. El concilio Vaticano II recordó que la universalidad de la misión de la Iglesia, la cual "se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres", se basa en "el mandato" explícito de Cristo y en las "exigencias radicales de la catolicidad" de la Iglesia (Ad gentes, 1).

Jesús da una orden precisa a los Apóstoles: "Proclamad la buena nueva a toda la creación" (*Mc* 16, 15), "haced discípulos a todas las gentes" (*Mt* 28, 19), con una predicación destinada a suscitar "la conversión para el perdón de los pecados" (*Lc* 24, 47). En el momento de la Ascensión los discípulos limitan aún su esperanza al reino de Israel, pues preguntan a su Maestro: "Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el reino de Israel?" (*Hch* 1, 6).

En su respuesta, el Salvador les muestra claramente que deben superar ese horizonte, y que ellos mismos deben convertirse en sus testigos no sólo en Jerusalén, sino también en toda Judea y Samaría, "y hasta los confines de la tierra" (*Hch* 1, 8).

El Redentor no cuenta simplemente con la docilidad de los discípulos a su palabra, sino también con el poder superior del Espíritu, que les promete: "Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros" (*Hch* 1, 8). Al respecto, es significativa la consigna de permanecer en Jerusalén: los discípulos no podrán salir de la ciudad, para dar un testimonio universal, salvo después de haber recibido la fuerza divina que les prometió Cristo: "Permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto" (*Lc* 24, 49).

3. La universalidad de la misión entra en el corazón de los discípulos con el don del Espíritu Santo. Por tanto, la apertura universal es una característica de la Iglesia que no se le ha impuesto desde fuera. Es expresión de una propiedad que pertenece a su esencia. La Iglesia es "católica", "sacramento universal de salvación" (Lumen gentium, 48), porque en ella, por obra del Espíritu Santo, se anticipa el reino de Dios.

Antes de referir la pregunta de los discípulos sobre el restablecimiento del reino de Israel, el evangelista Lucas narra cómo, en sus apariciones durante cuarenta días después de la resurrección, Jesús había hablado del "reino de Dios" (*Hch* 1, 3). "Reino de Dios" es reino universal, que refleja en sí el ser de Dios infinito, sin los limites y las divisiones que caracterizan a los reinos humanos.

4. El universalismo cristiano tiene su origen en la santísima Trinidad. Como hemos visto, Jesús atribuyó al poder del Espíritu Santo la obra de los Apóstoles y, por consiguiente, la de la Iglesia en la evangelización universal. Habló del "reino del Padre" (*Mt* 13, 43; 26, 29) y enseñó a pedir la venida de ese reino: "Padre nuestro, (...) venga tu reino" (*Mt* 6, 9-10; cf. *Lc* 11, 2); pero también dijo: "mi reino" (*Lc* 22, 30; *Jn* 18, 36; cf. *Mt* 20, 21; *Lc* 23, 42), precisando que ese reino se lo había preparado su Padre (cf. *Lc* 22, 30) y no era de este mundo (cf. *Jn* 18, 36).

Para los discípulos se trataba de traspasar los confines culturales y religiosos dentro de los cuales solían pensar y vivir, para sentirse al nivel de un reino de dimensión universal. En la conversación con la samaritana, Jesús subraya la necesidad de superar los conflictos culturales, nacionales o étnicos, vinculados históricamente a santuarios particulares, para establecer el culto auténtico de Dios. "Llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre. (...) Llega la hora, ya estamos en ella, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren" (*Jn* 4, 21. 23). Es voluntad del Padre lo que Jesús pedirá a los discípulos: pasar del reino de Dios en la tierra de Israel al reino de Dios en todas las naciones. El Padre tiene un corazón universal y establece, mediante el Hijo y en el Espíritu, un culto universal. Como escribí en la encíclica Redemptoris missio, la Iglesia brota del corazón universal del Padre, y es católica porque el Padre dirige su paternidad a toda la humanidad (cf. n. 12).

5. La universalidad del designio eterno del Padre se manifestó concretamente en la obra mesiánica de su Hijo único hecho hombre, que está en el origen del cristianismo.

La predicación de Jesús, según el mandato del Padre se debía limitar al pueblo judío, "a las ovejas perdidas de la casa de Israel", como declara él mismo (cf. *Mt* 15, 24). Con todo, esa predicación era sólo un preámbulo para la evangelización universal y para la entrada de todas las naciones en el reino que él mismo anunciaba, en armonía con el sentido profundo de la predicación de los profetas: "Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos" (*Mt* 8, 11). Esta dimensión universal se manifiesta ya en la presentación que Jesús hizo de sí mismo como "Hijo del hombre", y no sólo como "Hijo de David", pues él era incluso Señor de David (cf. *Mt* 22, 45; *Mc* 12, 37; *Lc* 20, 44).

El titulo *Hijo del hombre,* en el lenguaje de la literatura apocalíptica judía, inspirada en el profeta Daniel (*Dn* 7, 13), constituye una referencia al personaje celestial que recibiría de Dios el reino escatológico. Jesús se sirvió de él para expresar la verdadera índole de su mesianismo, como misión realizada en el nivel de verdadera humanidad, pero que trascendía todo particularismo étnico,

nacional y religioso.

6. La universalidad que procede del Padre y del Hijo encarnado es transmitida definitivamente a la Iglesia el día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo desciende sobre la primera comunidad cristiana y la constituye como universal. Los Apóstoles, entonces, dan testimonio de Cristo, dirigiéndose a hombres de toda nación y éstos les entienden como si les hablaran en su lengua nativa (cf. *Hch* 2, 7-8). Desde aquel día, la Iglesia, con "la fuerza del Espíritu Santo", según la promesa de Jesús, actúa de manera eficaz "en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra" (*Hch* 1, 8).

La misión universal de la Iglesia, por consiguiente, no viene de abajo, sino que desciende de arriba, del Espíritu Santo, casi por la penetración en ella de la universalidad del amor trinitario. Es el misterio trinitario que, a través del misterio de la redención, mediante el influjo del Espíritu Santo, comunica la nota del universalismo a la Iglesia. Del misterio de la Trinidad se llega así al misterio de la Iglesia.

(123) La Iglesia misionera *Miércoles 19 de abril de 1995*

(Lectura: capítulo 12 de la primera carta del apóstol san Pablo a los Corintios, versículos, 4-6)

1. La Iglesia, heredera y continuadora de los Apóstoles, enviados a dar testimonio de Cristo y a predicar el Evangelio "hasta los confines de la tierra" (*Hch* 1, 8), posee la nota de la *catolicidad,* de la que deriva su *dimensión misionera.* Esta segunda característica tiene su origen en *lo alto*, y ese origen forma parte de su misterio. Lo hace notar el concilio Vaticano II en el decreto Ad gentes*,* según el cual "la Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera, puesto que tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre" (n. 2). Ese *misterio* lo constituye el designio divino trinitario que se realiza en la Iglesia y se manifiesta, ya desde el día de Pentecostés, como su propiedad permanente.

2. El hecho de que sea esencialmente *misionera* no sólo significa que la Iglesia tiene una misión universal con respecto a toda la humanidad, sino que, en su realidad constitutiva, en su alma y, por tanto, podría decirse, en su misma *psicología,* tiene también un dinamismo que se manifiesta concretamente en la predicación del Evangelio, en la difusión de la fe y en la invitación a la conversión proclamada *hasta los confines de la tierra.* Este impulso interior, íntimamente vinculado a su misión, proviene del Espíritu Santo y, por consiguiente, forma parte de su misterio. Así, el dinamismo que brota de él se traduce en una nota distintiva de toda la Iglesia, que se manifiesta, de modo concreto y eficaz, especialmente en quienes, comenzando por los Apóstoles, abandonan su patria para dirigirse a zonas lejanas por la causa del Evangelio. Aunque no todos están llamados personalmente a ir a tierras de misión, cada uno, en la Iglesia y con la Iglesia, tiene la tarea de propagar la luz del Evangelio según la misión salvífica, que el Redentor transmitió a la comunidad eclesial. En efecto, todos están llamados a cooperar en está misión.

3. Debemos seguir profundizando en el origen trinitario de ese dinamismo misionero, al que se refiere el decreto Ad gentes (cf. nn. 2, 3 y 5). Se trata de un dinamismo que brota del *amor fontal,* es decir, de la *caridad de Dios Padre,* de su *benignidad excesiva y misericordiosa.* Él es el Dios que nos crea, "llamándonos además por pura gracia a participar con él en la vida y la gloria". Es él quien *difunde la bondad divina,* para ser "todo en todas las cosas" (1 *Co* 15, 28). De su infinita generosidad, destinada a todas las criaturas, proviene como don del Espíritu Santo el movimiento misionero de la Iglesia, comprometida a difundir por el mundo el anuncio de la salvación.

4. La comunicación del dinamismo de la vida divina se llevó a cabo, ante todo, en la encarnación del Hijo eterno de Dios, a quien el Padre envió para traer a los hombres la revelación y la salvación. La venida al mundo del Verbo hecho carne (cf. *Jn* 1, 14) puede considerarse un *tipo o arquetipo,* como dirían los Padres, del impulso misionero de la Iglesia que, superando las fronteras del antiguo Israel, extiende el reino de los cielos a toda la humanidad. Este impulso se realiza especialmente en el *salto* de los misioneros que, como los Apóstoles, dejan su patria terrena para anunciar el mensaje divino a "todas las gentes" (*Mt* 28, 19).

El primer misionero, el Hijo unigénito a quien el Padre envió a la tierra para redimir al mundo, envía a los Apóstoles para que prosigan su misión (cf. *Jn* 20, 21). La tipología misionera del *Verbo hecho carne* abarca también el anonadamiento de aquel que subsiste en forma de Dios y que asume la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres (cf. *Flp* 2, 6-7). El concepto paulino de la *kénosis* (*exinanivit semetipsum*) permite ver en la Encarnación el primer modelo de anonadamiento de quienes, acogiendo el mandato de Cristo, dejan todo para llevar la buena nueva *hasta los*

confines de la tierra.

5. Al afirmar el origen trascendente del dinamismo misionero de su encarnación, Jesús revela también su finalidad, que consiste en abrir a todos el camino de regreso a Dios. Jesús es el primero que traza este camino. Y lo declara: "Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre" (*Jn* 16, 28). Precisa que el objetivo de su *partida* es preparar, *en la casa del Padre,* un lugar para los discípulos, a quienes dice: "Os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros" (*Jn* 14, 3). La vuelta de Jesús al Padre se realiza por medio de un sacrificio, en el que manifiesta su amor a los hombres "hasta el extremo" (*Jn* 13, 1).

Desea hacer que los hombres participen en su ascensión al Padre. Para realizar esta participación, envía a sus Apóstoles y, junto con ellos, a la Iglesia entera, que prolonga su predicación y su acción en todos los lugares y en todos los tiempos.

6. Hemos destacado el hecho de que la actividad misionera de Cristo culmina en la ofrenda del sacrificio. Según el designio del Padre, Jesús dedicó sólo un breve período de su existencia terrena a la predicación, limitándose a las "ovejas perdidas de la casa de Israel" (*Mt* 15, 24), a las cuales, por lo demás, en un primer momento circunscribió también el ministerio de los Doce (cf. *Mt* 10, 6). Sin embargo, con el sacrificio de la cruz alcanza plenamente el objetivo misionero de su venida a la tierra: no sólo la salvación del pueblo de Israel o de los samaritanos, sino también la de los "griegos" (cf. *Jn* 12, 20-24) e incluso la de toda la humanidad (cf. *Jn* 12, 32).

Este hecho arroja luz sobre la actividad misionera de la Iglesia, que no puede menos de estar marcada por una nota sacrificial, predicha por Jesús: "No está el discípulo por encima del maestro, ni el siervo por encima de su amo" (*Mt* 10, 24); "Seréis odiados de todos por causa de mi nombre" (*Mt* 10, 22).

Se trata de seguir al Maestro divino por el camino de la cruz. Éste es el camino de la Iglesia y de los misioneros, como recuerda el Concilio: "La Iglesia, impulsada por el Espíritu Santo, debe avanzar por el mismo camino por el que avanzó Cristo: esto es, el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación de sí mismo hasta la muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección" (Ad gentes, 5).

7. En este camino de la Iglesia y de los misioneros, Cristo no sólo es el iniciador y el modelo perfecto, sino también el que proporciona la energía necesaria para caminar, comunicando el Espíritu Santo a su Iglesia en todos los tiempos. Como leemos también en el Concilio, para conseguir la salvación universal "Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo para que realizara desde dentro su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a su propia expansión" (*ib*., 4).

Volvamos, una vez más, a la fuente trinitaria del dinamismo misionero de la Iglesia, que el Espíritu Santo infundió en Pentecostés y sigue alimentando en los corazones, dado que es Amor del Padre y del Hijo *ignis, caritas* que comunica a la Iglesia el fuego de la caridad eterna.

Pentecostés no fue sólo un momento de emoción intensa; fue también el comienzo de un dinamismo de origen sobrenatural, que se desarrolló después a lo largo de la historia de la Iglesia (cf. Redemptoris missio, 24). Como en el día de Pentecostés, también en nuestro tiempo el Espíritu Santo sigue siendo el inspirador íntimo del entusiasmo misionero y el dador de los dones jerárquicos y carismáticos (cf. *1 Co* 12, 4 s), que producen la *unidad intima ministerial de la Iglesia*

(cf. Ad gentes, 4; Lumen gentium, 4). Esta unidad intima de los discípulos de Jesús se traduce en la "comunión fraterna", en el tener "un solo corazón y una sola alma" (Redemptoris missio, 26).

8. El Espíritu Santo ilumina y enciende de amor divino a la persona en su totalidad, actuando eficazmente en las mentes y en los corazones. Interviene profundamente en la acción misionera de la Iglesia, y "algunas veces, también se anticipa visiblemente a la acción apostólica, de la misma forma que la acompaña y dirige sin cesar de diversas maneras" (Ad gentes, 4). Así, la Iglesia, "movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo", cumple su misión, mostrando a todos los hombres "el camino firme y sólido para participar plenamente en el misterio de Cristo" (*ib*., 5).

(124) Desarrollo histórico y perspectiva escatológica de la misión *Miércoles 26 de abril de 1995*

(Lectura: capítulo 24 de san Mateo, versículo 14)

1. La misión universal de la Iglesia se desarrolla en el tiempo y se realiza a lo largo de la historia de la humanidad. Antes de la venida de Cristo, el período de preparación (cf. *Ga* 3, 23; *Hb* 1, 1) y de espera (cf. *Rm* 3, 26, *Hch* 17, 30) concluyó con la llegada de la "plenitud de los tiempos", cuando el Hijo de Dios se encarnó para la salvación del hombre (cf. *Ga* 4, 4). A partir de ese acontecimiento comenzó un nuevo período, que no podemos medir y que se extiende hasta la consumación de la historia.

La evangelización del mundo está, pues, sometida también a las leyes de la sucesión de los siglos y de las generaciones humanas. Se dirige a todo hombre, a todo tiempo y a toda cultura.

Por lo tanto, el anuncio evangélico debe renovarse siempre; debe ser capaz de hacerse constantemente más completo y profundo, incluso en las zonas y en las culturas de antigua evangelización. En definitiva, debe recomenzar todos los días, hasta la llegada del "último día" (*Jn* 12, 48).

2. Es preciso ver la evangelización en la perspectiva en la que la sitúa Cristo mismo; su cumplimiento pleno sucederá sólo al final del mundo: "Se proclamará esta buena nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin" (*Mt* 24, 14).

No podemos "conocer el tiempo y el momento" (*Hch* 1, 7) fijados por el designio divino acerca del cumplimiento de la obra de evangelización, que se ha de realizar antes de la venida del reino de Dios. Tampoco podemos conocer qué grado de profundidad tiene que alcanzar la obra misionera para que *venga el fin.* Sólo sabemos que la evangelización es progresiva en la historia, a la que dará su significado definitivo cuando se haya realizado. Hasta ese momento, hay un misterio de la evangelización que se compenetra con el misterio mismo de la historia.

3. Hay que constatar que todavía estamos lejos de una completa evangelización de "todas las naciones" (*Mt* 24, 14; 28, 19), y que la gran mayoría de los hombres no se han adherido aun ni al Evangelio ni a la Iglesia. Por eso, como he escrito en la encíclica Redemptoris missio*,* "la actividad misionera está aún en sus comienzos" (n. 30). Esta conclusión de orden histórico no se opone a la voluntad salvífica universal del Padre celeste de llevar, con la luz de Cristo, el don de la redención al corazón de cada hombre mediante la fuerza del Espíritu Santo. Este misterio de presencia y de acción salvífica es, sin duda alguna, fundamental para el compromiso eclesial de la evangelización. En esta perspectiva hay que entender el mandato que Jesús confió a los Apóstoles y, por tanto, a la Iglesia, de "ir", "bautizar", "enseñar", "predicar el Evangelio a toda criatura" (*Mc* 16, 15), "a todas las naciones" (*Mt* 28, 19; *Lc* 24, 47), "hasta el fin del mundo" (*Mt* 28, 20).

En la conclusión del evangelio de Marcos leemos que los Apóstoles "*salieron a predicar por todas partes,* colaborando el Señor con ellos y confirmando la palabra con las señales que la acompañaban" (*Mc* 16, 20). Se podría decir que la misión que Cristo les había encomendado suscitó en ellos una especie de urgencia por cumplir el mandato recibido de evangelizar a todas las naciones. Los primeros cristianos compartieron ese espíritu y sintieron con fuerza la necesidad de llevar la buena nueva a todos los rincones de la tierra.

Después de dos mil años, la misma misión y la misma responsabilidad permanecen intactas en la Iglesia. En efecto, aún hoy se pide a los cristianos que, cada uno en su estado de vida, se dediquen a la importante obra de evangelización.

4. En una catequesis anterior recordé la pregunta que los discípulos dirigen a Cristo en el momento de la Ascensión: "Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el reino de Israel?" (*Hch* 1, 6). Aún no habían comprendido el tipo de reino que Cristo había venido a instaurar. El reino de Dios, que se extiende al mundo entero y a toda generación, es la transformación espiritual de la humanidad mediante un proceso de conversión, cuyo tiempo sólo el Padre celestial conoce. En efecto, a los discípulos, que todavía no podían comprender la obra de Cristo, el Resucitado les responde: "A vosotros no os toca conocer los tiempos y los momentos que ha fijado el Padre con su autoridad" (*Hch* 1, 7).

Así pues, el Padre ha previsto una sucesión de *tiempos y* de *momentos* para el cumplimiento de su designio salvífico. A él pertenecen estos *kairoi,* estos instantes de gracia, que marcan las etapas de la realización de su Reino. Aunque es el Todopoderoso ha decidido actuar en la historia con paciencia, según los ritmos del desarrollo humano personal y colectivo teniendo en cuenta las posibilidades, las resistencias, la disponibilidad y la libertad del hombre.

Esta pedagogía divina ha de ser el modelo en el que se inspire toda acción misionera de la Iglesia. Los evangelizadores tienen que aceptar los tiempos de la evangelización, a veces lentos, en ocasiones incluso lentísimos, con paciencia, conscientes de que Dios, a quien pertenecen *los tiempos y los momentos,* guía incansablemente con su sabiduría soberana, el curso de la historia.

5. Los *tiempos de espera,* como ya he dicho, pueden ser largos antes de llegar al *momento favorable.* La Iglesia, aunque sufre las resistencias, la sordera y los atrasos que promueve astutamente el "príncipe de este mundo" (*Jn* 12, 31), sabe que debe actuar con paciencia, respetando profundamente toda situación étnica, cultural, psicológica y sociológica. Sin embargo, nunca deberá desalentarse si sus esfuerzos no se ven siempre inmediatamente coronados por el éxito. Sobre todo, no podrá renunciar a la misión fundamental que se le ha encomendado: anunciar la buena nueva a todas las naciones.

Saber esperar *los tiempos y los momentos* de Dios requiere una actitud vigilante para poder captar, en las diversas situaciones históricas, las ocasiones y las posibilidades del anuncio evangélico. Lo recomienda el Concilio, cuando recuerda que "estas condiciones dependen a veces de la Iglesia y a veces de los pueblos, grupos u hombres a quienes se dirige la misión.

La Iglesia, pues, aunque contenga la totalidad o plenitud de los medios de salvación no actúa ni puede actuar siempre e inmediatamente según todos estos medios" (Ad gentes, 6). Su acción "experimenta situaciones iniciales y grados (...); más aún, algunas veces, tras un avance iniciado felizmente, se ve obligada a lamentar un retroceso o a permanecer, a veces, en un estado de semiplenitud e insuficiencia" (*ib*.). También esto forma parte del misterio de la cruz que impregna la historia.

6. Es conocido que, a lo largo de los siglos, por diferentes razones, han desaparecido enteras comunidades cristianas. Se trata de la dolorosa elocuencia de la historia, que advierte sobre las posibilidades de fracaso inherentes a la acción humana. Ni siquiera la obra evangelizadora es inmune a esta realidad. Pero la historia testimonia, además, que, por gracia de Dios, esos retrocesos,

circunscritos a algunos lugares o a algunos tiempos, no impiden el desarrollo general de la evangelización que, según las palabras de Cristo, se extenderá progresivamente a toda la humanidad (cf. *Mt* 24, 14). En efecto, la Iglesia aun en medio de las vicisitudes, prosigue la misión evangelizadora con el mismo impulso de los primeros siglos, y el reino de Dios sigue desarrollándose y difundiéndose.

7. También hoy es consciente de las dificultades que se presentan en su camino a lo largo de la historia. Con todo, cree vivamente en el poder del Espíritu Santo, que abre los corazones al Evangelio y la guía en su misión. En efecto, es él quien atrae hacia Cristo a todo hombre, a toda cultura y a todo pueblo, respetando su libertad y los ritmos y guiando a todos con dulzura hacia la verdad. Por tanto, lo que a los ojos humanos podría parecer un proceso lento y accidentado es, en realidad, el modo de actuar de Dios. En los discípulos de Cristo, comenzando por los pastores y los misioneros, esta certeza sostiene y fortalece la esperanza de que su trabajo no es vano ni se perderá. Esta esperanza se funda en la perspectiva escatológica que está en la base de la obra evangelizadora de la Iglesia, peregrina en la tierra hasta el fin de los tiempos.

(125) Misión y misiones *Miércoles 3 de mayo de 1995*

(Lectura: capítulo segundo del libro de los Hechos de los Apóstoles, versículos 46-47)

1. En el lenguaje tradicional se habla de las *misiones,* en plural, y de los *misioneros* que cumplen en ellas un mandato específico. Es un modo de expresarse que no contradice la unidad de la *misión* de la Iglesia, antes bien, manifiesta con mayor intensidad este compromiso fundamental de evangelización. Los misioneros no sólo no oscurecen el principio de que toda la Iglesia es misionera, sino que, por el contrario, lo encarnan personalmente.

¿Qué son las misiones? Según el Concilio, se trata de "las iniciativas particulares con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia, yendo por todo el mundo, cumplen la tarea de predicar el Evangelio y de implantar la misma Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo" (decreto Ad gentes*,* 6). En la encíclica Redemptoris missio se precisa que se abren en los territorios en los que la Iglesia "no ha arraigado todavía" y en los pueblos "cuya cultura no ha sido influenciada aún por el Evangelio" (n. 34).

2. Podemos precisar que estas actividades tienden a la edificación de la Iglesia local. No sólo contribuyen a establecer estructuras y una jerarquía eclesial, sino que además colaboran en la formación de comunidades de vida cristiana mediante el anuncio de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos. Ya santo Tomás de Aquino hablaba de esta implantación de la Iglesia como *munus* apostólico (cf. *I Sent.,* D. 16, q. 1, a. 2, ad 2 y 4; a. 3; *Summa Theol*., I, q. 43, a. 7, ad 6; I-II, q. 106, a. 4, ad 4). En diversos documentos, citados por el concilio Vaticano II (cf. Ad gentes*,* 34), los Pontífices de nuestro siglo han profundizado en este concepto, que pertenece a una sólida tradición eclesiológica. Tanto mis venerados predecesores como santo Tomás utilizan también otra expresión: *dilatio Ecclesiae* es decir dilatación, ensanchamiento de la Iglesia (cf. santo Tomás, *Comm. in Matth.* 16, 28). El Concilio explica que "el medio principal de esta implantación (o dilatación) es la predicación del Evangelio de Jesucristo (...). De la semilla de la palabra de Dios crecen las Iglesias autóctonas particulares...", en el cuerpo de la única Iglesia, a la que los hombres "se incorporan por el bautismo (...), se alimentan y viven de la palabra de Dios y del pan eucarístico" (Ad gentes*,* 6; cf. *Hch* 2, 42; *1 P* 1, 23). Son Iglesias que, "dotadas de fuerza y madurez propias", y provistas de una jerarquía propia, tienen medios adecuados para la vida cristiana de sus miembros, y pueden contribuir al bien de toda la Iglesia (cf. *ib*.).

El ideal que hay que perseguir en la actividad misionera es éste: la fundación de una Iglesia que, por sí misma, provea a sus pastores y a todas las necesidades de la vida de fe, permaneciendo en comunión con las otras Iglesias particulares y con la Sede de Pedro.

3. Se pueden distinguir algunas etapas en la actividad misionera (cf. Ad gentes*,* 6): la del *comienzo o implantación,* con una predicación del Evangelio que tiende a llevar a los hombres al bautismo; sigue la del *nuevo desarrollo o juventud,* con la educación en la fe y en el modo de vida, la formación de la comunidad local, el nacimiento y el desarrollo de las vocaciones sacerdotales y religiosas. A través de estos momentos formativos se dota a la comunidad de una estructura ministerial, ayudándola a desarrollarse en una perspectiva de apertura y de cooperación misionera.

Por desgracia, también en tiempos recientes, no han faltado las incomprensiones sobre la actividad misionera y el valor de las misiones. Partiendo del vínculo que durante un período determinado, por motivos históricos contingentes, se estableció entre la actividad misionera y la colonización

política, se ha querido deducir que la paulatina desaparición del fenómeno histórico de las colonias debía tener como consecuencia la desaparición simultánea de las misiones.

A estas incertidumbres se ha añadido la consideración de que en las Iglesias de antigua evangelización, de las que provenían muchos misioneros que trabajaban en los *países de misión,* ha ido creciendo cada vez más la conciencia de que también su territorio está convirtiéndose en *tierra de misión* y que necesita una *nueva evangelización.* Así, se ha presentado el problema de una opción entre las misiones en los países que aún no han sido evangelizados y las tareas urgentes de apostolado en los países de antigua cristiandad.

4. La cuestión no puede resolverse con la elección de la segunda alternativa, tomada en absoluto, en detrimento de la primera. Es verdad que "en los países de antigua cristiandad" se hace sentir la necesidad de una nueva evangelización allí "donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio" (Redemptoris missio, 33). Pero también es verdad que la actividad misionera específica sigue siendo irrenunciable y ha de llevarse a cabo en los territorios en los que la Iglesia no ha sido fundada aún o en aquellos en los que el número de cristianos es muy exiguo. Es preciso que el mensaje evangélico se dé a conocer a todos, y las mismas comunidades de cristianos, ya florecientes y ejemplares, tienen que ser capaces de ejercer una influencia benéfica en las costumbres y en las instituciones, mediante un diálogo provechoso con los otros grupos y las otras comunidades.

Como he hecho notar en la encíclica ya citada, "el número de los que aún no conocen a Cristo ni forman parte de la Iglesia aumenta constantemente; más aún, desde el final del Concilio, casi se ha duplicado" (*ib*., 3). Esto depende del hecho que en la línea de desarrollo de la población mundial, la proporción cuantitativa de los no cristianos ha crecido notablemente por razones demográficas ya conocidas y por una estabilidad mayor en la conservación de elementos religiosos casi connaturales a las culturas.

5. Además con respecto a la relación entre actividad misionera y política colonizadora de algunos países, hay que analizar con serenidad y mirada limpia los datos de hecho, de los que se deduce que, si en algún caso la coincidencia pudo haber llevado a comportamientos reprobables por parte de misioneros en la referencia a las naciones de procedencia o en la colaboración con los poderes locales, de los que, por lo demás, no siempre era fácil prescindir, sin embargo la actividad evangelizadora considerada en su conjunto se ha distinguido siempre por un objetivo muy diferente del de las potencias terrenas: promover la dignidad personal de los hombres evangelizados haciéndoles acceder a la filiación divina, que Cristo conquistó para cada uno de los hombres y que se comunica a los fieles en el bautismo. De hecho, esto ha favorecido en general el progreso de esos pueblos hacia la libertad y su desarrollo incluso en el plano económico-social. Los misioneros actuaban por la estima que sentían hacia todos los hombres en cuanto personas amadas por Dios y redimidas por Jesucristo.

Hoy, como ayer, su actividad en medio de los pueblos o grupos en los que la Iglesia no está presente ni actúa todavía, no responde a miras de poder e intereses humanos, ni se inspira en el orgullo de una superioridad cultural y social. Por el contrario, quiere ser y es en realidad un servicio humilde de amor hacia quienes no han recibido aún la luz y la vida de Cristo en el ámbito de la Iglesia (*Ecclesia*), que él quiso y fundó para la salvación del mundo entero.

El Concilio reconoce también que existen situaciones en las que la actividad misionera debe limitarse a una presencia discreta, porque no puede desarrollarse en estructuras visiblemente organizadas y operativas (cf. Ad gentes, 6). Quizá, precisamente en esos casos, los misioneros representan aún más claramente a la Iglesia, fundada por Cristo para predicar el Evangelio y constituir por doquier comunidades de salvación. En efecto, es bien consciente del misterio de la cruz, que comporta a veces, como la historia ilustra ampliamente, la espera silenciosa y confiada de la luz de la Pascua.

(126) Finalidad de la actividad misionera *Miércoles de 10 de mayo 1995*

(Lectura: capítulo 28 del libro de los Hechos de los Apóstoles, versículos 28-31)

1. Continuemos la reflexión que comenzamos en la catequesis anterior sobre las objeciones y las dudas acerca del valor de la actividad misionera y, en particular, acerca de su finalidad evangelizadora.

No ha faltado quien ha querido interpretar la acción misionera como un intento de imponer a otros las propias convicciones y opciones, en contraste con un determinado espíritu moderno, que se jacta, como si fuera una conquista definitiva, de la absoluta libertad de pensamiento y de conciencia personal.

Según esa perspectiva, la actividad evangelizadora debería sustituirse con un diálogo interreligioso, que consistiría en un intercambio de opiniones y de informaciones, con las que cada una de las partes da a conocer el propio *credo* y se enriquece con el pensamiento de los otros, sin ninguna preocupación por llegar a una conclusión. Esto exigiría -se dice- que los cristianos renunciaran a llevar a los no cristianos hacia el camino del Evangelio, la abstención de proponer o favorecer la conversión, y la exclusión de la perspectiva del bautismo. Así se respetaría el camino de salvación que cada uno sigue según la propia educación y tradición religiosa (cf. Redemptoris missio, 4).

2. Pero esta concepción es irreconciliable con el mandato de Cristo a los Apóstoles (cf. *Mt* 28, 19-20, *Mc* 16, 15), transmitido a la Iglesia y con la auténtica eclesiología a la que hace referencia el concilio Vaticano II para mostrar la necesidad indudable de la actividad misionera. Se trata de algunas verdades fundamentales: Dios quiere la salvación de todos; Jesucristo es el "único mediador", que "se entregó a sí mismo como rescate por todos" (*1 Tm* 2, 4-5), de modo que "no hay bajo el cielo otro nombre (...) por el que nosotros debamos salvarnos" (*Hch* 4, 12); por tanto es necesario "que todos se conviertan a él, una vez conocido por la predicación de la Iglesia, y que por el bautismo sean incorporados a él y a la Iglesia, que es su Cuerpo" (Ad gentes, 7).

El Concilio hace referencia a las palabras de Jesucristo sobre el irrenunciable compromiso misionero confiado a los Apóstoles. Él, inculcando expresamente la necesidad de la fe y del bautismo (cf. *Mc* 16, 16; *Jn* 3, 5) confirmó al mismo tiempo el papel de la Iglesia, en la que es necesario que el hombre entre y persevere, si quiere salvarse (cf. Ad gentes, 7). Esta necesidad de la fe acogida mediante la predicación de la Iglesia, en orden a la salvación, no es sólo una deducción teológica, sino también doctrina revelada por el Señor. De ella deriva la urgencia de la acción misionera por la predicación del Evangelio y la administración del bautismo, que asegura la entrada en la comunión de la Iglesia. Esta doctrina tradicional de la Iglesia pone al descubierto la inconsistencia y la superficialidad de una actitud relativista e ironista acerca del camino de la salvación, en una religión diferente de la fundada en la fe en Cristo.

3. Sin duda, hay que creer en la existencia de caminos secretos del designio divino de salvación para quienes, sin culpa, no pueden entrar en la Iglesia; sin embargo, en nombre de estos caminos, no se puede frenar o abandonar la actividad misionera. Observa el Concilio a este propósito: "Aunque Dios, por caminos conocidos sólo por él, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agradarle (cf. *Hb* 11, 6), a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia, corresponde, sin embargo, a la Iglesia la necesidad y al mismo tiempo el derecho sagrado de evangelizar, y, por ello, la actividad misionera conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad" (*ib*.).

4. De la *validez y necesidad* de la acción misionera, el Concilio explica, ante todo, las razones eclesiológicas referentes a la vida interna de la Iglesia. "Por medio de ella, el Cuerpo místico de Cristo reúne y ordena sin cesar energías para su propio crecimiento (cf. *Ef* 4, 11-16). Los miembros de la Iglesia son impulsados a proseguir esta actividad por el amor con el que aman a Dios y con el que desean compartir con todos los hombres los bienes espirituales, tanto en esta vida como en la futura. Por último, por medio de esta actividad misionera, Dios es glorificado plenamente cuando los hombres reciben *plena y conscientemente* su obra salvadora, que completó en Cristo. Así, por ella se cumple el designio de Dios, al que Cristo amorosa y obedientemente sirvió (...) para que todo el género humano forme un único pueblo de Dios, se una en un único cuerpo de Cristo, se coedifique en un único templo del Espíritu Santo" (*ib*.).

La actividad misionera responde plenamente al designio del Creador, puesto de relieve por la tradición patrística, a la que hace referencia el concilio Vaticano II. Se cumplirá "cuando todos los que participan de la naturaleza humana regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando unánimes la gloria de Dios, puedan decir: 'Padre nuestro' " (*ib*.). Pero, al mismo tiempo, la evangelización "responde ciertamente al intimo deseo de todos los hombres" (*ib*.), que son más o menos conscientes y, podría decirse, casi instintivamente, buscadores de Dios, de concordia fraterna, de paz y de vida eterna. La actividad misionera busca precisamente todo esto.

5. Entre las aspiraciones fundamentales del hombre, a las que la actividad misionera de la Iglesia lleva la luz de la revelación de Cristo, está el conocimiento de la verdad sobre sí mismo y el propio destino. El Concilio afirma: "Al manifestar a Cristo, la Iglesia revela a los hombres la auténtica verdad de su condición y de su vocación integra, siendo Cristo el principio y el ejemplo de esta humanidad renovada, llena de amor fraterno, de sinceridad y de espíritu de paz, a la que todos aspiran. Cristo y la Iglesia, que da testimonio de él mediante la predicación del Evangelio, trascienden todo particularismo de raza o nación y, por consiguiente, no pueden ser considerados como extraños a nadie ni en ningún lugar" (*ib*., 8).

Llegados a este punto, es preciso repetir lo que hemos hecho notar muchas veces: la verdad del Evangelio no está ligada a una nación o cultura particular; es la verdad de Cristo que ilumina a todo hombre, sin distinción de tradiciones o de razas. Por esta razón, es necesario que se anuncie a toda la humanidad: "Cristo mismo es la verdad y el camino que la predicación evangélica muestra a todos" (*ib*.).

6. Podemos concluir la reflexión de hoy confirmando también para nuestro tiempo la plena validez de las misiones y de la actividad misionera, como concreción excelente de la misión de la Iglesia de predicar a Cristo, Verbo encarnado redentor del hombre. En efecto, mediante la actividad misionera, la Iglesia aplica el poder salvífico del Señor Jesús al bien integral del hombre, en espera y como preparación de su nueva venida al mundo, en la plenitud escatológica del reino de Dios. De los misioneros se puede repetir aún hoy lo que se afirma de Pablo, que vino a Roma *como misionero:* "Él les iba exponiendo el reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús (...), desde la mañana hasta la tarde" (*Hch* 28, 23). En el pasaje de los Hechos de los Apóstoles se trata de un encuentro con los hermanos de la comunidad judía de Roma. En aquella ocasión, "unos creían por sus palabras y otros en cambio permanecían incrédulos" (*Hch* 28, 24). Pero el Apóstol tomó definitivamente su gran decisión: "Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán" (*Hch* 28, 28).

Podemos decir que aquel día en Roma, en la casa alquilada por Pablo, comenzó una nueva etapa del desarrollo de la historia del cristianismo: historia de fe, de civilización y de valores evangélicos, siempre rica y fecunda para el bien de la humanidad.

(127) La actividad misionera en nuestro tiempo *Miércoles 17 mayo de 1995*

(Lectura: capítulo 28 del evangelio según san Mateo, versículos 19-20)

1. En una de las anteriores catequesis dedicadas al tema de la misión nos habíamos referido ya a la amplitud de la obra evangelizadora, a la que la Iglesia está llamada hoy, así como a las dificultades que encuentra. De modo particular, debemos recordar una vez más que el factor demográfico ha creado una notable desproporción numérica entre cristianos y no cristianos, ante la cual no se puede menos de sentir la debilidad humana y la escasez de nuestros recursos. Además, la complejidad de las relaciones sociales, incluso a nivel internacional e intercontinental, y la difusión de la cultura, mediante la escuela y todos los medios de comunicación social, plantean problemas inéditos a la actividad misionera, que ya no puede contar con las tradiciones homogéneas y fundamentalmente religiosas de los pueblos.

Tampoco debe suscitar en los fieles fáciles ilusiones "el multiplicarse de las jóvenes Iglesias en tiempos recientes". En efecto, "hay vastas zonas sin evangelizar" (Redemptoris missio, 37).

Y las mismas poblaciones que han recibido la fe cristiana requieren una nueva evangelización, más profunda y atenta a las nuevas necesidades y exigencias. Más aún, "no sólo una nueva evangelización sino también, en algunos casos, una primera evangelización" (*ib*.).

2. Así he escrito en la encíclica Redemptoris missio*,* subrayando que "la misión *ad gentes* tiene ante sí una tarea inmensa que de ningún modo está en vías de extinción. Al contrario, bien sea bajo el punto de vista numérico por el aumento demográfico, o bien bajo el punto de vista sociocultural por el surgir de nuevas relaciones, comunicaciones y cambios de situaciones, parece destinada hacia horizontes todavía más amplios" (*ib*., 35).

En algunos países la evangelización encuentra "obstáculos (...) de tipo cultural: la transmisión del mensaje evangélico resulta insignificante o incomprensible, y la conversión está considerada como un abandono del propio pueblo y cultura" (*ib*.). En estos casos la conversión al cristianismo puede llegar incluso a causar persecuciones, que evidencian la intolerancia y contrastan con los derechos fundamentales del hombre a la libertad de pensamiento y de culto. En dichos casos, se verifica una especie de aislamiento cultural que constituye, precisamente, un obstáculo para la evangelización, pero también, en sí mismo, una deplorable falta de diálogo y de apertura a un real enriquecimiento espiritual, intelectual y moral.

3. En la encíclica sobre la misión admitía que a veces las dificultades en la actividad misionera "parecen insuperables y podrían desanimar, si se tratara de una obra meramente humana" (*ib*.). Sin embargo, no podemos dejar de ver los elementos humanos de esta obra.

Las carencias y las deficiencias son reales, y no he dejado de señalarlas (cf. *ib*. 36).

Principalmente son: cierta disminución del fervor en la actividad misionera; la triste experiencia de las divisiones pasadas y aún presentes entre los cristianos; el descenso en el número de las vocaciones; el antitestimonio de cuantos no son fieles a las promesas y a los compromisos misioneros; y el indiferentismo, que implica el relativismo religioso y hace pensar y afirmar a muchos de nuestros contemporáneos que "una religión vale tanto como cualquier otra".

Con todo, estas dificultades nos ayudan a comprender mejor el desafío que debe afrontar, hoy más que nunca, el compromiso misionero. Podemos recordar que, ya desde el comienzo, la misión de la Iglesia ha sido un desafío constante: ¿cómo podía ese pequeño grupo de seguidores de Cristo comprometerse en la obra de evangelización universal que él les pedía? ¿Cómo podía ese puñado de pescadores de Galilea "hacer discípulos a todas las gentes"? Jesús se daba cuenta muy bien de las dificultades que los Apóstoles iban a encontrar; por eso, nos ha ofrecido su misma garantía: "Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (*Mt* 28, 20).

Los Apóstoles creyeron en él, en su presencia y en su fuerza, para la vida y para la muerte. La Iglesia primitiva se alimentó de la misma fe. La Iglesia de hoy, aunque es consciente de la flaqueza de las fuerzas humanas, afronta las dificultades de la evangelización con la humildad y la confianza de los creyentes de los primeros tiempos y de siempre. Reaviva su fe en la presencia omnipotente de Cristo.

4. Forma parte de esta fe la certidumbre de que los dones del Espíritu Santo nunca dejan de renovar el impulso misionero de los creyentes, para superar las divisiones con la unidad de la caridad, favorecer el aumento y el fervor de las vocaciones misioneras, reforzar el testimonio proveniente de la convicción y evitar cualquier forma de desaliento. La Iglesia cree poder repetir sin jactancia, con el apóstol Pablo: *omnia possum in eo qui me confortat,* "todo lo puedo en aquel que me conforta" (*Flp* 4, 13).

Con esta *confortación* de Cristo, los misioneros afrontan los problemas que las nuevas condiciones socioculturales del mundo plantean a la actividad misionera. Aunque la reciente evolución demográfica a nivel mundial hace que un amplio sector de la población se concentre cada vez más en las metrópolis y la actividad misionera ya no se realice "sobre todo en regiones aisladas, distantes de los centros civilizados", la Iglesia no duda en reconocer que "lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura y comunicación", sin olvidar a "los grupos humanos más marginados y aislados" (Redemptoris missio, 37).

5. Hay que volver a examinar los instrumentos para el anuncio del Evangelio, y emplear cada vez mejor los medios de comunicación social. "El primer areópago del tiempo moderno es el *mundo de la comunicación,* que está unificando a la humanidad y transformándola como suele decirse en una "aldea global". Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales" (*ib*.).

Hasta hoy no se han usado suficientemente estos medios, aunque todos conocen su poder, que puede servir para ampliar la difusión del anuncio.

Es sabido también que los medios de comunicación social contribuyen al desarrollo de una cultura nueva. Pues bien, en esta cultura la Iglesia tiene la tarea de sembrar el espíritu del Evangelio. "El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta "nueva cultura" creada por la comunicación moderna" (*ib*.). Es necesario, por tanto, esforzarse por lograr que los medios de comunicación social, en las manos de los nuevos apóstoles, se conviertan en instrumentos preciosos

de evangelización: especialmente la radio y la televisión, por el enorme influjo que ejercen. En este campo los laicos están llamados a desempeñar un papel de gran importancia, para el cual deben tener una seria competencia profesional y un auténtico espíritu de fe.

Con la ayuda divina, también hoy la Iglesia debe trabajar, siguiendo las huellas de san Pablo, por introducir la levadura evangélica en las culturas en continua evolución. También ellas son campos de Dios, en los que es preciso sembrar y cultivar el Evangelio, como buenos agricultores, confiando de modo inquebrantable en Aquel que da la fuerza.

(128) Cristo, camino de salvación para todos *Miércoles 31 de mayo de 1995*

(Lectura: capítulo 2 de la primera carta del apóstol san Pablo a Timoteo, versículos 3-6)

1. Las dificultades que entraña a veces el desarrollo de la evangelización ponen de relieve un problema delicado, cuya solución no ha de buscarse en términos puramente históricos o sociológicos: el problema de la salvación de quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia.

No podemos escrutar el misterio de la acción divina en las mentes y en los corazones, para valorar la potencia de la gracia de Cristo cuando toma posesión, en la vida y en la muerte, de aquellos que *el Padre le ha dado* y que, como él mismo dijo, no quiere *perder*. Lo vemos repetido en una de las lecturas evangélicas propuestas para la misa de difuntos (cf. *Jn* 6, 39-40).

Sin embargo, como escribí en la encíclica Redemptoris missio*,* no se puede limitar el don de la salvación "a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos". Y, admitiendo que a mucha gente le resulta concretamente imposible tener acceso al mensaje cristiano, añadí: "Muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socioculturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas" (n. 10).

Debemos reconocer que, según lo que entra en la capacidad humana de previsión y conocimiento, esta imposibilidad práctica, al parecer, estaría destinada a durar aún mucho tiempo, quizá incluso hasta el cumplimiento final de la obra de evangelización. Jesús mismo advirtió que sólo el Padre conoce "el tiempo y el momento" que fijó para la instauración de su reino en el mundo (cf. *Hch* 1, 7).

2. Ahora bien, lo que he dicho antes no justifica la posición relativista de quien considera que en cualquier religión se puede encontrar un camino de salvación, incluso independientemente de la fe en Cristo redentor, y que en esta concepción ambigua debe basarse el diálogo interreligioso. No se encuentra allí la solución conforme al Evangelio del problema de la salvación de quien no profesa el credo cristiano. Por el contrario, debemos sostener que el camino de la salvación pasa siempre por Cristo y que, por tanto, a la Iglesia y a sus misioneros les corresponde la tarea de hacerlo conocer y amar en todo tiempo, en todo lugar y en toda cultura. Fuera de Cristo no *hay salvación.* Como proclamaba Pedro delante del sanedrín, ya desde el comienzo de la predicación apostólica: "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (*Hch* 4, 12).

También para quienes, sin culpa, no conocen a Cristo y no se confiesan cristianos, el plan divino ha dispuesto un camino de salvación. Como leemos en el decreto conciliar sobre la actividad misionera *Ad gentes,* creemos que "Dios, por caminos conocidos sólo por él, puede llevar (...) a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia" a la fe necesaria para la salvación (n. 7). Ciertamente, una valoración humana no puede comprobar ni apreciar la condición *sin culpa propia*, sino que se ha de dejar únicamente al juicio divino. Por eso, en la constitución Gaudium et spes*,* el Concilio declara que en el corazón de todo hombre de buena voluntad "actúa la gracia de modo invisible", y que el "Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual" (n. 22).

3. Es importante subrayar que el camino de la salvación que recorren quienes desconocen el Evangelio no es un camino fuera de Cristo y de la Iglesia. La voluntad salvífica universal está vinculada a la única mediación de Cristo. Lo afirma la primera carta a Timoteo: "Dios, nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (*1 Tm* 2, 3-6). Lo proclama san Pedro cuando dice que "en ningún otro está la salvación", y llama a Jesús "piedra angular" (*Hch* 4, 11-12), poniendo de relieve el papel necesario de Cristo como fundamento de la Iglesia.

Esta afirmación de la *unicidad* del Salvador tiene su origen en las mismas palabras del Señor, quien afirma que vino "para dar su vida como rescate por muchos" (*Mc* 10, 45), es decir, por la humanidad, como explica san Pablo cuando escribe: "Uno murió por todos" (2 *Co* 5, 14 cf. *Rm* 5, 18). Cristo ha obtenido la salvación universal con la entrega de su propia vida: Dios no ha establecido a ningún otro mediador como salvador. El valor único del sacrificio de la cruz ha de reconocerse siempre en el destino de todo hombre.

4. Dado que Cristo actúa la salvación mediante su Cuerpo místico, que es la Iglesia, el camino de la salvación está ligado esencialmente a la Iglesia. El axioma *extra Ecclesiam nulla salus,* "fuera de la Iglesia no hay salvación", que enunció san Cipriano (*Epist.* 73, 21: *PL* 1.123 AB), pertenece a la tradición cristiana y fue introducido en el IV concilio de Letrán (*DS* 802), en la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII (*DS* 870) y en el concilio de Florencia (*Decretum pro jacobitis, DS* 1.351)

Este axioma significa que quienes saben que la Iglesia fue fundada por Dios a través de Jesucristo como necesaria tienen la obligación de entrar y perseverar en ella para obtener la salvación (cf. Lumen gentium*,* 14). Por el contrario, quienes no han recibido el anuncio del Evangelio, como escribí en la encíclica Redemptoris missio*,* tienen acceso a la salvación a través de caminos misteriosos, dado que se les confiere la gracia divina en virtud del sacrificio redentor de Cristo, sin adhesión externa a la Iglesia, pero siempre en relación con ella (cf. n. 10). Se trata de una *relación misteriosa:* misteriosa para quienes la reciben, porque no conocen a la Iglesia y, más aún, porque a veces la rechazan externamente, y misteriosa también en sí misma, porque está vinculada al misterio salvífico de la gracia, que implica una referencia esencial a la Iglesia fundada por el Salvador.

La gracia salvífica, para actuar, requiere una adhesión, una cooperación, un sí a la entrega divina. Al menos implícitamente, esa adhesión está orientada hacia Cristo y la Iglesia. Por eso se puede afirmar también *sine Ecclesia nulla salus* "sin la Iglesia no hay salvación": la adhesión a la Iglesia-Cuerpo místico de Cristo, aunque sea implícita y, precisamente, misteriosa, es condición esencial para la salvación.

5. Las religiones pueden ejercer una influencia positiva en el destino de quienes las profesan y siguen sus indicaciones con sinceridad de espíritu. Pero si la acción decisiva para la salvación es obra del Espíritu Santo, debemos tener presente que el hombre recibe sólo de Cristo, mediante el Espíritu Santo, su salvación.

Ésta comienza ya en la vida terrena, que la gracia, aceptada y correspondida, hace fructuosa, en sentido evangélico, para la tierra y para el cielo.

De aquí la importancia del papel indispensable de la Iglesia, que "no es fin para sí misma, sino

fervientemente solícita de ser toda de Cristo, en Cristo y para Cristo, y toda igualmente de los hombres, entre los hombres y para los hombres". Un papel que no es, pues, *eclesiocéntrico* como a veces se ha dicho. En efecto, la Iglesia no existe ni trabaja para sí misma, sino que está al servicio de una humanidad llamada a la filiación divina en Cristo (cf. Redemptoris missio, 19). Así pues ejerce una mediación *implícita* también con respecto a quienes no conocen el Evangelio.

Ahora bien, esto no debe llevar a la conclusión de que su actividad misionera es menos necesaria en esas circunstancias. Al contrario: quien no conoce a Cristo, aunque no tenga culpa, se encuentra en una situación de oscuridad y carestía espiritual, que a menudo tiene también consecuencias negativas en el plano cultural y moral. La acción misionera de la Iglesia puede ofrecerle las condiciones para el desarrollo pleno de la gracia salvadora de Cristo, proponiéndole la adhesión plena y consciente al mensaje de la fe y la participación activa en la vida eclesial mediante los sacramentos.

Ésta es la línea teológica tomada de la tradición cristiana. El magisterio de la Iglesia la ha seguido en la doctrina y en la praxis como camino marcado por Cristo mismo para los Apóstoles y para los misioneros de todos los tiempos.

(129) La misión de las Iglesias particulares en el ámbito de la Iglesia universal *Miércoles 14 de junio de 1995*

(Lectura: capítulo 10 del evangelio de san Juan, versículos 14-16)

1. Jesucristo fundó la Iglesia como única y universal: dos dimensiones que, como hemos visto en catequesis anteriores, se fundan en la misma voluntad de Jesucristo. Y, sin embargo, los Hechos y las cartas de los Apóstoles testimonian que en el ámbito de la Iglesia una y universal, por obra de los Apóstoles o de sus colaboradores, y luego de sus sucesores, se han formado las Iglesias particulares. Así se manifiesta una distinción entre la Iglesia *universal,* confiada a los Apóstoles bajo la guía de Pedro, y las Iglesias *particulares,* con sus propios pastores. Recordemos la de *Jerusalén,* encomendada a algunos presbíteros (cf. *Hch* 11, 30) con Santiago (cf. *Hch* 12, 17; 21, 18); la de *Antioquía,* con profetas y doctores (cf. *Hch* 13, 1); y las otras comunidades en las que Pablo y Bernabé designaron a algunos "presbíteros" (*Hch* 14, 23; 20, 17) o "episcopoi" (*Hch* 20, 28).

2. La estructuración de la única Iglesia en una variedad pluriforme de Iglesias particulares, al mismo tiempo que responde a la institución de Cristo, está en conformidad también con la ley sociológica y psicológica de la localización y de la convivencia en comunidades locales en las que los vínculos son fuertes y provechosos. En el plano religioso y cristiano, la existencia de las Iglesias particulares es esencial en la vida de la Iglesia universal. Los discípulos de Cristo necesitan comunidades en las que puedan vivir el Evangelio, idéntico para todos, de modo adecuado a cada cultura particular.

El concilio Vaticano II recuerda que esas dos dimensiones de la Iglesia no se contraponen, sino que la Iglesia universal subsiste en las Iglesias particulares, mientras que éstas encarnan el universalismo de la Iglesia católica en su vida de comunidades particulares. "Dentro de la comunión eclesial, afirma la constitución dogmática sobre la Iglesia, existen legítimamente las Iglesias particulares con sus propias tradiciones, sin quitar nada al primado de la Sede de Pedro. Ésta preside toda la comunidad de amor" (Lumen gentium*,* 13).

3. También un tercer principio regula la misión de las Iglesias particulares en el ámbito de la Iglesia universal: el de la inculturación de la buena nueva. La evangelización se realiza no sólo con la *adaptación* a las expresiones culturales de los diversos pueblos, sino también mediante la *inserción vital* del Evangelio en su pensamiento, en sus valores, en sus costumbres y en su oración, gracias a la búsqueda y al respeto del núcleo de verdad que, de modo más o menos evidente, se encuentra en ellos. Éste es el concepto expuesto en la Redemptoris missio (cf. n. 52), en armonía con los documentos anteriores del magisterio pontificio y del Concilio, siguiendo la lógica de la Encarnación.

El modelo de toda evangelización de la cultura es la Encarnación. Jesucristo, Verbo encarnado, vino al mundo para redimir a la humanidad entera y ser "el Señor de todos" (*Hch* 10, 36). Y, sin embargo, se insertó y vivió en la tradición religiosa de Israel (cf. *Lc* 2, 22-24. 39. 41; *Mt* 4, 23 17, 27), pero llevándola a cumplimiento según una modalidad nueva de alianza que inauguró con la superación de algunos elementos de la ley antigua como afirman los escritos del Nuevo Testamento (cf. *Mt* 5, 17-20, 15, 1-6; *Rm* 8, 1-4; *Ga* 4, 4). Pero Jesús piensa y habla también de las "otras ovejas" que él, como único pastor, quiere conducir al único rebaño (cf. *Jn* 10, 6). Y san Pablo a quien Cristo llamó a ser "apóstol de los gentiles" (*Rm* 11, 13; cf. *Rm* 1, 5), ordenaba a los nuevos

cristianos *en todas las Iglesias* que permanecieran en la condición en la que se encontraban en el momento de su conversión (cf. *1 Co* 7, 17. 20. 24); o sea, no debían adoptar los usos culturales de los judíos, sino mantenerse en su propia cultura y vivir en ella su fe cristiana.

4. Así se explica y se justifica que el cristianismo, preparado para ello por la espiritualidad del Antiguo Testamento, incorporara en la cultura y en la civilización cristiana las aportaciones de las culturas y de las tradiciones religiosas también de los paganos, pertenecientes a las gentes o naciones ajenas a Israel. Se trata de una realidad histórica, que hay que considerar en su profunda dimensión religiosa. El mensaje evangélico, en su esencia de revelación de Dios mediante la vida y la enseñanza de Cristo, ha de presentarse a las diversas culturas, favoreciendo el desarrollo de las semillas, de los deseos, de las expectativas podríamos decir, de los presentimientos de los valores evangélicos ya sembrados en ellas. De esa forma, puede realizarse una transformación cuyo resultado no es la pérdida de la identidad cultural de los pueblos. Al contrario, precisamente porque se trata de un mensaje de origen divino, tiende a valorizar la cultura local, estimulándola y ayudándola a producir nuevos frutos al nivel más elevado, adonde lleva la presencia de Cristo con la gracia del Espíritu Santo y la luz del Evangelio.

5. En efecto, se trata de una empresa ardua y de "un proceso difícil, porque como se lee en la encíclica Redemptoris missio no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana" (n. 52). Nunca será admisible renunciar a una parte de la doctrina cristiana, para que se asimile más fácilmente la verdad propuesta. Nunca se podrán aceptar costumbres en contraste con las decisiones del Evangelio

Sería ilusorio intentar llevar a cabo una armonización que introdujera en la doctrina de Cristo elementos extraños, provenientes de otras religiones. Esto sólo seria sincretismo religioso, una solución inaceptable. Por el contrario, hace falta una verdadera transformación elevadora y cuando sea necesario, sanadora de las culturas que reciben la revelación cristiana y quieren alimentarse de su contenido vital.

Por este camino pueden producirse expresiones originales de la doctrina cristiana y de las experiencias de vida, cuya variedad es riqueza para la Iglesia universal. Gracias a la inculturación en las Iglesias particulares "la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación" (Redemptoris missio*,* 52). Entendida y realizada correctamente, la inculturación expresa mejor el sentido del universalismo de la Iglesia, que acepta y asimila todas las manifestaciones culturales, así como acoge e incorpora todas las realidades humanas, para santificarlas y transformarlas según el proyecto de Dios.

En las Iglesias particulares que nacen y se desarrollan en los territorios de evangelización, esta obra puede y debe realizarse como un compromiso misionero válido y fructuoso. El criterio que todos deberán seguir es el siguiente: en toda cultura se pueden encontrar y descubrir valores auténticos, pero en ninguna se encuentra la verdad absoluta ni una regla infalible de vida y de oración.

Así pues, es necesario reconocer esos valores, como hicieron ya en los primeros siglos los Padres con la cultura griega y latina, y después, sucesivamente, con las de los pueblos evangelizados. También hoy las Iglesias particulares, en la promoción del encuentro entre el Evangelio y las culturas, están llamadas a vivir su vocación misionera para realizar la unidad y la universalidad de

la familia de Dios.

(130) La tarea misionera de la Iglesia en las relaciones con el mundo *Miércoles 21 de junio de 1995*

(Lectura: capítulo 3 del evangelio de san Juan, versículos 16-17)

1. La misión evangelizadora de la Iglesia plantea el problema de sus relaciones con el mundo.

El concilio Vaticano II, ya afrontó ese problema, especialmente en la constitución Gaudium et spes. En las anteriores catequesis hemos aludido a algunos aspectos de esas relaciones, al tratar de la misión de los seglares en la vida de la Iglesia. Ahora, como conclusión de las catequesis dedicadas a la vocación misionera de la Iglesia, queremos trazar algunas líneas directrices, que ilustren mejor el cuadro general de su misión, precisamente en relación con el mundo, en el que vive y al que comunica la gracia y la salvación divina.

Ante todo, es preciso recordar que la Iglesia "tiene un fin salvífico y escatológico que sólo podrá alcanzar plenamente en el siglo futuro" (Gaudium et spes*,* 40). Por eso, no se le puede pedir que sus fuerzas queden exclusiva o principalmente absorbidas por las exigencias y los problemas del mundo terreno. Y tampoco es posible valorar de modo correcto su acción en el mundo de hoy, como en el de los siglos pasados, juzgándola únicamente desde el punto de vista de los fines temporales o del bienestar material de la sociedad. La orientación hacia el mundo futuro le es esencial. Sabe que está rodeada por las realidades visibles, pero es consciente de que debe ocuparse de lo visible con vistas al reino eterno invisible, que ya realiza misteriosamente (cf. Lumen gentium, 3) y a cuya plena manifestación ardientemente aspira. Esta verdad fundamental ha quedado muy bien expresada en el dicho tradicional: "*Per visibilia ad invisibilia*": por medio de las realidades visibles hacia las invisibles.

2. En la tierra la Iglesia está presente como familia de los hijos de Dios "constituida y ordenada en este mundo como una sociedad" (*ib*., 8). Por esta razón, se siente partícipe de las vicisitudes humanas en solidaridad con la humanidad entera. Como recuerda el Concilio, "avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena" (Gaudium et spes*,* 40). Eso significa que la Iglesia experimenta en sus miembros las pruebas y las dificultades de las naciones, de las familias y de las personas, participando en el fatigoso peregrinar de la humanidad por los caminos de la historia. Al tratar de las relaciones de la Iglesia con el mundo, el concilio Vaticano II toma como punto de partida esta participación de la Iglesia en "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres"(*ib*., 1).

Hoy, de manera especial, gracias al nuevo conocimiento universal de las condiciones reales del mundo, esa participación se ha hecho muy intensa y profunda.

3. El Concilio afirma, además, que la Iglesia no se limita a compartir la suerte que en nuestro tiempo, como en las demás épocas de la historia caracteriza las experiencias de los hombres.

En efecto, sabe que "existe como fermento y alma de la sociedad humana, que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios" (*ib*., 40). Impulsada por el soplo del Espíritu Santo, la Iglesia quiere infundir también en la sociedad una tensión nueva para transformarla en una comunidad espiritual y, en la medida de lo posible, también materialmente ordenada y feliz. Como decía santo Tomás de Aquino, se trata de llevar a los hombres a "vivir bien", a vivir "según las virtudes". Ésa es la esencia del bien común temporal, al cual deben tender los ciudadanos mediante

la guía del Estado, pero actuando a la luz del fin último, al que los pastores y toda la Iglesia en su conjunto orientan a las personas y a los pueblos (cf. *De regimine principum,* cc. 1, 14, 15).

Precisamente a esta luz del "sumo bien", que regula toda la existencia humana también en orden a los "fines intermedios" (cf. *ib.* c. 15), la Iglesia "contribuye mucho a humanizar más la familia de los hombres y su historia" (Gaudium et spes*,* 40). Presta su contribución promoviendo la dignidad de la persona y los vínculos de comunión entre los individuos y los pueblos, así como poniendo de relieve el significado espiritual del trabajo diario en el gran plan de la creación y el justo desarrollo de la libertad humana.

4. El Concilio especifica que la Iglesia presta gran ayuda a los hombres. Ante todo, descubre a cada uno la verdad sobre su existencia y su destino. Muestra a cada persona que Dios es la única respuesta verdadera a las aspiraciones más profundas de su corazón, "que nunca se sacia plenamente con los alimentos terrestres" (*ib*., 41). Además, defiende a toda persona, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, con la proclamación de los "derechos fundamentales de la persona y de la familia" (*ib*., 42) y con su benéfico influjo sobre la sociedad, para que respete esos derechos y se ponga en marcha el proceso de cambio de todas las situaciones en que esos derechos son claramente violados.

Por último, la Iglesia pone de manifiesto y proclama también los derechos de la familia, vinculados indudablemente a los de las personas y exigidos por el mismo ser humano en cuanto tal. Junto a la defensa de la dignidad de la persona en todas las fases de su existencia, la Iglesia no cesa de subrayar el valor de la familia, en la que todo hombre y toda mujer están insertados naturalmente. En efecto, existe una profunda correlación entre los derechos de la persona y los de la familia: no se pueden defender de forma eficaz las personas sin una clara referencia a su marco familiar.

La Iglesia, aunque tiene una misión que "no es de orden político, económico o social", sino "de orden religioso" (*ib*.), lleva a cabo una acción benéfica también en favor de la sociedad.

Esa acción se realiza de varias formas. Suscita obras destinadas al servicio de todos y especialmente de los necesitados; promueve "una sana socialización y asociación civil y económica" (*ib*.); exhorta a los hombres a superar las desavenencias entre naciones y razas, favoreciendo la unidad a nivel internacional y mundial; apoya y sostiene, en la medida de sus posibilidades, las instituciones que miran al bien común.

Orienta y anima la actividad humana (cf. *ib.,* 43) e impulsa a los cristianos a comprometer sus fuerzas en todos los campos para el bien de la sociedad. Los invita a seguir el ejemplo de Cristo, carpintero de Nazaret, a guardar el precepto del amor al prójimo, a realizar en su vida la exhortación de Jesús a hacer fructificar los propios talentos (cf. *Mt* 25, 14-30). Los estimula, además, a dar su contribución al esfuerzo científico y técnico de la sociedad humana; a comprometerse en las actividades temporales, campo propio de los seglares (cf. Gaudium et spes*,* 43), para el progreso de la cultura, la realización de la justicia y el logro de una verdadera paz.

5. En sus relaciones con el mundo, la Iglesia no sólo ofrece; también recibe -de personas, grupos y sociedades- ayudas y contribuciones. El Concilio lo reconoce abiertamente: "De la misma manera que interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia, también la propia Iglesia sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la humanidad" (*ib*., 44). Se realiza así "un vivo intercambio entre la Iglesia y las diferentes culturas de los pueblos" (*ib*.). De

manera especial la Iglesia misionera, en su compromiso de evangelización, recurre siempre a las lenguas, a los conceptos y a las culturas de los diversos pueblos y, ya desde los primeros siglos, encontró en la sabiduría de los filósofos las *semina Verbi* que constituyen una auténtica preparación para el anuncio explícito del Evangelio. Así pues, muy consciente de recibir mucho del mundo, la Iglesia expresa su gratitud, pero sin renunciar a la convicción de su vocación misionera y de su capacidad de dar a la humanidad el don mayor y más elevado que puede recibir: la vida divina en Cristo, por la gracia del Espíritu Santo, que la lleva al Padre. Ésta es la esencia del espíritu misionero, con el que la Iglesia se acerca al mundo y desea acompañarlo en comunión de vida.

QUINTA PARTE

LA CUESTIÓN ECUMÉNCIA

(131) Diversidad en la unidad: la cuestión ecuménica *Miércoles 28 de junio de 1995*

(Lectura: capítulo 4 de la carta del apóstol san Pablo a los Efesios, versículos 11-13)

1. A la dimensión misionera de la Iglesia, explicada en las catequesis anteriores, pertenece también el *ecumenismo.* Con particular alegría me dispongo a tratar este tema mientras se encuentra presente en Roma la delegación oficial del patriarcado de Constantinopla, guiada por Su Santidad Bartolomé I. Estoy seguro de que también nuestro venerado hermano vive intensamente la solicitud por este problema, y su visita brindará una contribución eficaz al progreso del diálogo ecuménico.

Sobre este asunto específico he publicado recientemente la carta encíclica Ut unum sint*,* invitando a cuantos se declaran discípulos de Cristo a intensificar su compromiso en favor de la plena unidad de todos los cristianos. En efecto, "esta unidad, que el Señor dio a su Iglesia y en la cual quiere abrazar a todos, no es accesoria, sino que está en el centro mismo de su obra.

No equivale a un atributo secundario de la comunidad de sus discípulos. Pertenece, en cambio, al ser mismo de la comunidad. Dios quiere la Iglesia, porque quiere la unidad y en la unidad se expresa toda la profundidad de su *ágape*" (n. 9).

A lo largo de los siglos, por desgracia, han sido numerosas las fracturas entre los discípulos de Cristo. Estas divisiones no forman parte de la variedad legítima que distingue a las Iglesias locales o particulares, en las que está presente y se articula la única Iglesia de Cristo.

2. Para explicar la diversidad y variedad histórica de las Iglesias cristianas, es oportuno observar que la unidad querida por Cristo de ninguna manera implica una uniformidad exterior mortificante. Al respecto, en la encíclica citada, he subrayado que "la legítima diversidad no se opone de ningún modo a la unidad de la Iglesia, sino que, por el contrario, aumenta su honor y contribuye no poco al cumplimiento de su misión" (n. 50). Numerosas Iglesias locales o particulares conservan su manera propia de vivir el compromiso cristiano que se remonta a instituciones de origen apostólico y a tradiciones antiquísimas, o también a praxis establecidas en los diversos tiempos fruto de experiencias que han resultado adecuadas para la inculturación del Evangelio. Así se ha ido formando en el curso de los siglos una gran variedad de Iglesias locales, que ha contribuido y contribuye a la riqueza espiritual de la Iglesia universal, sin perjudicar la unidad.

Así pues, conviene que siga existiendo la variedad. La unidad de la Iglesia no debe sufrir por ello, sobre todo si los cristianos, conscientes de su origen divino, la imploran constantemente en la oración, pues es fruto de la acción del Espíritu Santo.

El concilio Vaticano II recuerda, oportunamente, que la unidad de la Iglesia universal no es el resultado o el producto de la unión de las Iglesias locales, sino que es una de sus propiedades esenciales. Desde el inicio, la Iglesia fue fundada por Cristo como universal e, históricamente, las Iglesias locales se formaron como presencias y expresiones de esta única Iglesia universal. Por eso, la fe cristiana es fe en la Iglesia *una y católica* (cf. Lumen gentium*,* 13).

3. La palabra de Cristo, transmitida por los Apóstoles y contenida en el Nuevo Testamento, no deja dudas sobre su voluntad, de acuerdo con el plan del Padre: "No ruego sólo por éstos (los Apóstoles) sino también por aquellos, que, por medio de su palabra, creerán en mí para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros" (*Jn* 17, 20-21). La unidad

del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo es el fundamento supremo de la unidad de la Iglesia. Es preciso imitar la perfección de esa unidad trascendente, "para que sean perfectamente uno" (*Jn* 17, 23). Dicha unidad divina es, por tanto, el principio que funda la unión de los creyentes: "Que ellos también sean uno en nosotros" (*Jn* 17, 21).

Además, en los evangelios y en los demás escritos del Nuevo Testamento se afirma claramente que la unidad de la Iglesia se ha obtenido por medio del sacrificio redentor.

Leemos, por ejemplo, en el evangelio de san Juan: "Jesús debía morir (...) no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (*Jn* 11, 51-52). Si la dispersión fue el fruto del pecado, es la lección que nos brinda el episodio de la torre de Babel, la reunificación de los hijos de Dios dispersos es obra de la Redención. Con su sacrificio, Jesús creó "un solo hombre nuevo" y reconcilió a los hombres entre sí, destruyendo la enemistad que los dividía (cf. *Ef* 2, 14-16).

4. En Armenia con la palabra de Cristo, san Pablo enseña que la diversidad de los miembros del cuerpo no impide su unidad: "Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo" (1 *Co* 12, 12). Esta unidad en la Iglesia brota, ante todo, del bautismo y de la Eucaristía, en los que se comunica y actúa el Espíritu Santo: "En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo (...) y todos hemos bebido de un solo Espíritu" (1 *Co* 12, 13). "Porque, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos" (1 *Co* 10, 17).

San Pablo, apóstol y doctor de la unidad, describe la dimensión que ésta tiene en la vida eclesial: "Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos" (*Ef* 4, 4-6).

Un solo cuerpo: la imagen expresa un todo orgánico, indisolublemente unido mediante una unidad espiritual: *un solo Espíritu.* Se trata de una unidad real, que los cristianos están llamados a vivir cada vez más profundamente, aceptando sus exigencias y "con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándose unos a otros por amor" (*Ef* 4, 2).

La unidad de la Iglesia manifiesta, por consiguiente, un doble aspecto: es una propiedad que tiene como fundamento indestructible la misma unidad divina de la Trinidad, pero exige también la responsabilidad de los creyentes que deben acogerla y actuarla concretamente en su vida (cf. *Ut unum sint*, 6).

5. Se trata, ante todo, de conservar la *una fides,* la profesión de la *única fe* de la que habla el apóstol Pablo. Esta fe conlleva la adhesión común a Cristo y a toda la verdad revelada por él a la humanidad, testimoniada en la Escritura y conservada en la Tradición viva de la Iglesia. Precisamente para mantener y promover la unidad de la fe (*unitas fidei catholicae*), Jesús quiso instituir en el Colegio apostólico una autoridad especifica, vinculando su magisterio a sí mismo: "Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha" (*Lc* 10, 16; cf. *Mt* 28, 18-20).

En función de la *koinonía* de los creyentes, la autoridad de los Apóstoles y de sus sucesores es un servicio que se realiza en el ámbito sacramental, doctrinal y pastoral, no sólo en función de una

unidad de doctrina, sino también de dirección y de gobierno. Lo escribe san Pablo: "Él mismo dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros (...), para edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios" (*Ef* 4, 11-13).

En esta perspectiva se comprende muy bien el ministerio específico asignado a Pedro y a sus sucesores. Está fundado en las mismas palabras de Cristo, tal como las recoge la tradición evangélica (cf. Ut unum sint, 91).

Es un misterio de gracia que el Pastor eterno de nuestras almas ha querido para su Iglesia, a fin de que, creciendo y actuando en la caridad y en la verdad permanezca en todo tiempo visiblemente unida para gloria de Dios Padre.

Pidámosle a él el don de una comprensión cada vez más profunda entre los fieles y los pastores y, por lo que respecta al ministerio petrino, invoquemos la luz necesaria para descubrir las formas mejores en que ese ministerio pueda realizar un servicio de comunión reconocido por todos (cf. *ib*., 96).

(132) El problema ecuménico *Miércoles 12 de julio de 1995*

(Lectura: capítulo 4 de los Hechos de los Apóstoles)

1. Para el cristiano el compromiso ecuménico reviste una importancia fundamental. En efecto, como sabemos muy bien, Jesús en la última cena rogó con gran intensidad por la unidad de sus discípulos: "Como tú, Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (*Jn* 17, 21).

Jesús no dudó en pedir al Padre que los discípulos fueran "perfectamente uno" (*Jn* 17, 23), aunque conocía las dificultades y las tensiones que deberían afrontar. Él mismo había constatado las disensiones que surgieron entre los Doce, incluso durante la última cena, y preveía las que pronto se manifestarían en la vida de las comunidades cristianas, esparcidas en un mundo tan vasto y tan variado. Con todo, oró por la unidad perfecta de los suyos y ofreció el sacrificio de su vida por esa finalidad.

Así pues la unidad es don del Señor a su Iglesia, "pueblo congregado por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", como afirma certeramente san Cipriano (*De orat. dom.,* 23: *PL* 4, 536). En efecto, "el modelo y principio supremo de este misterio es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo, en la Trinidad de personas" (Unitatis redintegratio*,* 2).

En realidad, vemos que en la primera comunidad reunida después de Pentecostés reina una profunda unidad: todos "acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones" (*Hch* 2, 42) y "la multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma" (*Hch* 4, 32).

2. Leyendo las páginas de los *Hechos de los Apóstoles* que describen las primeras experiencias de vida en la comunidad apostólica, causa admiración constatar que la presencia de María era un valioso vínculo de esa unión y concordia (cf. *Hch* 1, 13-14). Entre las mujeres presentes en la primera asamblea, ella es la única a quien san Lucas menciona por su nombre: la llama *la madre de Jesús,* presentándola casi como signo y fuerza intima de la *koinonía.* Ese titulo le confiere un lugar único, relacionado con su nueva maternidad, proclamada por Cristo en la cruz. Por ello, no se puede ignorar que en ese texto la unidad de la Iglesia se manifiesta como fidelidad a Cristo, sostenida y protegida por la presencia maternal de María.

Esa unidad, realizada al inicio de la vida de la Iglesia, no podrá desaparecer nunca en su valor esencial. Lo ha repetido el concilio Vaticano II: "La Iglesia fundada por Cristo Señor es una y única" (Unitatis redintegratio, 1). Ahora bien, es preciso constatar que esa unidad originaria ha sufrido profundos desgarros a lo largo de su historia. El amor a Cristo debe impulsar a sus discípulos de hoy a revisar juntos su pasado, para volver con renovado vigor al camino de la unidad.

3. Ya los escritos del Nuevo Testamento nos señalan que, desde el principio de la vida de la Iglesia, han existido divisiones entre los cristianos. Pablo habla de las discordias en la Iglesia de Corinto (cf. *1 Co* 1, 10-12). Juan se lamenta de los que difunden falsas doctrinas (cf. *2 Jn* 10) o los que ambicionan ocupar en la Iglesia el primer lugar (cf. *3 Jn* 9-10). Es el inicio de una dolorosa historia, que en todas las épocas, al irse formando grupos particulares de cristianos separados de la Iglesia católica, ha visto brotar cismas y herejías y nacer Iglesias *separadas.* Estas no estaban en comunión ni con las demás Iglesias particulares ni con la Iglesia universal, constituida como "un solo rebaño"

con "un solo pastor", Cristo (*Jn* 10, 16), representado por un solo Vicario universal, el Sumo Pontífice.

4. De la dolorosa comparación de esa situación histórica con la ley evangélica de la unidad surgió el *movimiento ecuménico,* que tiene como fin recuperar la unidad, incluso visible, entre todos los cristianos, "a fin de que el mundo se convierta al Evangelio y así se salve para gloria de Dios" (Unitatis redintegratio 1). El concilio Vaticano II dio a ese movimiento la máxima importancia, destacando que implica, para quienes se comprometen en él, una comunión de fe en la Trinidad y en Cristo, y una aspiración común a la Iglesia una y universal (cf. *ib*). Pero el auténtico compromiso ecuménico exige, además, que todos los cristianos, impulsados por una sincera voluntad de comunión, renuncien a los prejuicios, que constituyen obstáculos para el desarrollo del diálogo de la caridad en la verdad.

El Concilio formula un juicio matizado sobre la evolución histórica de las separaciones.

"Comunidades no pequeñas, afirma, se separaron de la comunión plena con la Iglesia católica y, a veces, no sin culpa de los hombres por ambas partes" (*ib*., 3). Se trata del momento inicial de la separación. Más adelante, la situación es diversa: "Quienes ahora nacen en estas comunidades y son instruidos en la fe de Cristo no pueden ser acusados del pecado de la separación y la Iglesia católica los abraza con respeto y amor fraternos" (*ib*.).

Con el concilio Vaticano II, la Iglesia católica se ha comprometido de modo irreversible a recorrer el camino de la búsqueda ecuménica, poniéndose a la escucha del Espíritu del Señor.

El camino ecuménico es ya el camino de la Iglesia.

5. Debemos observar, asimismo, que, según el Concilio, los que se han separado de la Iglesia católica conservan *cierta comunión,* incompleta pero real, con ella. En efecto, los que creen en Cristo, y han recibido el bautismo, son merecidamente reconocidos por los hijos de la Iglesia católica "como hermanos en el Señor", aunque existan divergencias "tanto en materia doctrinal y a veces también disciplinar como en lo referente a la estructura de la Iglesia" (*ib*.).

Podemos permanecer unidos con ellos por medio de varios elementos de gran valor, como "la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu Santo, y los elementos visibles" (*ib*.). Todo esto es patrimonio de la única Iglesia de Cristo, "que subsiste en la Iglesia católica" (Lumen gentium, 8).

Incluso con respecto a la obra evangelizadora y santificadora, la posición del Concilio es franca y respetuosa. Afirma que las Iglesias y comunidades eclesiales no carecen de significado y de peso en el misterio de la salvación. "El Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación" (Unitatis redintegratio, 3).

Todo ello conlleva la llamada apremiante a la unidad plena. No se trata simplemente de reunir todas las riquezas espirituales existentes en las comunidades cristianas, como si al hacerlo se pudiera llegar a una Iglesia más perfecta, a la Iglesia que Dios desearla para el futuro. Por el contrario, se trata de realizar con plenitud la Iglesia que Dios, en el acontecimiento de Pentecostés, ya ha manifestado en su realidad profunda. Esta es la meta a la que todos debemos tender, unidos ya desde ahora en la esperanza, en la oración, en la conversión del corazón y, como a menudo se nos

pide, en el sufrimiento que encuentra su valor en la cruz de Cristo.

(133) El camino ecuménico *Miércoles 26 de julio de 1995*

(Lectura: capítulo 17 del evangelio de san Juan, versículos 20-21)

1. El camino ecuménico es un deber sentido vivamente por los fieles católicos y por los cristianos de las demás Iglesias y comunidades eclesiales. El concilio Vaticano II hizo suya esta instancia y en el decreto Unitatis redintegratio fijó los principios de un sano ecumenismo.

Hoy quisiera repasar sus líneas esenciales, recordando que han sido reafirmadas de modo muy detallado, junto con orientaciones prácticas en el *Directorio para la aplicación de los principios y de las normas sobre el ecumenismo* (nueva edición, Ciudad del Vaticano 1993).

Frente a la división que aflige al mundo cristiano desde hace siglos no podemos quedar indiferentes. Católicos y no católicos no pueden por menos de experimentar un íntimo sufrimiento al observar sus divisiones, que tanto contrastan con las apremiantes palabras de Cristo en la última cena (cf. *Jn* 17, 20 23).

Ciertamente, nunca ha faltado la unidad constitutiva de la Iglesia, como la quiso su Fundador: sigue siendo indefectible en la Iglesia católica, que nació el día de Pentecostés con el don del Espíritu Santo concedido a los Apóstoles y ha permanecido fiel a la línea de la tradición doctrinal y comunitaria que se apoya en el fundamento de los legítimos pastores en comunión con el Sucesor de Pedro. Se trata de un hecho providencial, en el que los datos históricos están íntimamente vinculados con los fundamentos teológicos, como consecuencia de la voluntad de Cristo. Pero no se puede negar que en su realización histórica, tanto en el pasado como en la actualidad, la unidad de la Iglesia no manifiesta plenamente ni el vigor ni la extensión que, según las exigencias evangélicas de que depende, podría y debería tener.

2. Por ello, *la primera actitud* de los cristianos que buscan esta unidad, y caen en la cuenta de la distancia que existe entre la unidad querida por Cristo y la que se ha logrado concretamente, no puede menos de ser la de *elevar los ojos al cielo* para implorar de Dios estímulos siempre nuevos hacia la unidad, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Según las indicaciones del Concilio, ante todo debemos reconocer el valor esencial de la *oración* por la unidad. En efecto, ésta no se limita a una simple forma de concordia o buenas relaciones humanas. Jesús pidió al Padre una unidad de los creyentes según el modelo de la comunión divina por la que él y el Padre en la unidad del Espíritu Santo, son "uno" (cf. *Jn* 17, 2-21). Es una meta que sólo puede alcanzarse con la ayuda de la gracia divina. De aquí la necesidad de la oración.

Por otra parte, la constatación diaria de que el compromiso ecuménico se realiza en un campo lleno de dificultades hace sentir aún más vivamente la insuficiencia humana y la urgencia de acudir con confianza a la omnipotencia divina. Es lo que manifestamos especialmente en la *Semana* dedicada cada año a la oración por la *unidad de los cristianos:* se trata, ante todo, de un momento de oración más intensa. Es verdad que esa importante iniciativa favorece también estudios, encuentros e intercambios de ideas y experiencias, pero su primera finalidad sigue siendo siempre la oración.

También en muchas otras ocasiones la unión de los creyentes constituye el objeto de las oraciones de la Iglesia. Más aún, es preciso recordar que en el momento culminante de toda celebración eucarística, poco antes de la comunión, el sacerdote dirige al Señor la plegaria por *la unidad y la paz de la Iglesia.*

3. La segunda contribución que el Concilio pide a todo cristiano es el *compromiso activo* en favor de la unidad. En primer lugar, con el pensamiento y la palabra. El Vaticano II exhorta a los cristianos a hacer "todos los esfuerzos para eliminar palabras, juicios y acciones que no respondan, según la justicia y la verdad, a la condición de los hermanos separados, y que por lo mismo hagan más difíciles las relaciones mutuas con ellos" (Unitatis redintegratio, 4). Al tiempo que reafirmo esa recomendación tan importante, exhorto a todos a superar los prejuicios y a tomar una actitud de viva caridad y sincera estima, insistiendo en los elementos de unidad, más que en los de división, pero quedando a salvo la defensa de la entera herencia transmitida por los Apóstoles.

Es necesario, además, cultivar el diálogo para lograr un mejor conocimiento mutuo. Si se realiza entre expertos adecuadamente formados (cf. Ut unum sint, 81), puede favorecer un crecimiento de la estima y la comprensión recíprocas entre las diversas Iglesias y comuniones y "una mayor colaboración en aquellas obligaciones en pro del bien común exigidas por toda conciencia cristiana" (Unitatis redintegratio, 4).

En la base del diálogo y de cualquier otra iniciativa ecuménica debe estar una disposición leal y coherente a *reconocer las manifestaciones de la gracia* en los hermanos que aún no están en plena comunión con nosotros. Como dice el Concilio, "es necesario que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran en nuestros hermanos separados" (*ib*.). Con todo, "en este valiente camino hacia la unidad, la claridad y prudencia de la fe nos llevan a evitar el falso irenismo y el desinterés por las normas de la Iglesia" (Ut unum sint, 79). Descubrir y reconocer el bien, la virtud, la aspiración a una gracia cada vez mayor, presentes en las demás Iglesias, sirve también para nuestra edificación.

4. El ecumenismo, para ser auténtico y fecundo exige, además, de parte de los fieles católicos *algunas disposiciones fundamentales.* Ante todo, la caridad, con una mirada llena de simpatía y un vivo deseo de cooperar, donde sea posible con los hermanos de las demás Iglesias o comunidades eclesiales. En segundo lugar, la fidelidad a la Iglesia católica, sin desconocer ni negar las faltas manifestadas por el comportamiento de algunos de sus miembros. En tercer lugar, el espíritu de discernimiento, para apreciar lo que es bueno y digno de elogio.

Por último, se requiere una sincera voluntad de purificación y renovación, tanto mediante el esfuerzo personal orientado a la perfección cristiana, como contribuyendo, "cada uno según su condición, a que la Iglesia, que lleva en su cuerpo la humildad y mortificación de Jesús (cf. *2 Co* 4, 10; *Flp* 2, 5-8), se purifique y se renueve cada día más, hasta que Cristo se la presente a sí mismo gloriosa, sin mancha ni arruga (cf. *Ef* 5, 27)" (Unitatis redintegratio, 4).

5. No se trata de una perspectiva utópica: su realización puede y debe llevarla a cabo cada persona, día tras día, siglo tras siglo, cualquiera que sea la duración de la historia y la variedad de sus vicisitudes, en gran parte imprevisibles. En esta perspectiva se mueve el ecumenismo, que por ello se sitúa en un marco más amplio que el del problema de la adhesión individual a la Iglesia católica por parte de las personas procedentes de otras comunidades cristianas, cuya preparación y reconciliación no están en contraste con la iniciativa ecuménica, dado que "ambas proceden del designio admirable de Dios" (*ib*.).

Concluimos, por tanto, esta catequesis deseando y exhortando a todos, en la Iglesia, a conservar la *unidad* en las cosas necesarias y gozar de la justa *libertad* de búsqueda, de diálogo, de

confrontación y de colaboración con los que confiesan que Jesucristo es el Señor.

Todos hemos de practicar siempre la *caridad,* la cual sigue siendo la mejor manifestación de la voluntad de perfeccionar la expresión histórica de la unidad y de la catolicidad de la Iglesia.

(134) La acción ecuménica *Miércoles 2 de agosto de 1995*

(Lectura: capítulo 1 de la primera carta de san Juan, versículos 7-9)

1. En la catequesis anterior hemos subrayado el hecho de que el concilio Vaticano II señala la oración como la tarea ineludible y principal de los cristianos que quieren comprometerse verdaderamente en favor de la realización plena de la unidad deseada por Cristo. El Concilio añade que el movimiento ecuménico "atañe a la Iglesia entera, tanto a los fieles como a los pastores", cada uno según su propia capacidad, ya sea en la vida cristiana diaria, ya en las investigaciones teológicas e históricas (cf. Unitatis redintegratio, 5). Esto significa que la responsabilidad en ese ámbito puede y debe considerarse en varios niveles. Corresponde a todos los cristianos, pero, como resulta muy comprensible, compromete de modo muy especial a algunos, por ejemplo los teólogos y los historiadores. Hace ya diez años afirmé que "hay que demostrar en cada cosa la diligencia de salir al encuentro de lo que nuestros hermanos cristianos, legítimamente, desean y esperan de nosotros *conociendo su modo de pensar y su sensibilidad*. (...) Es preciso que los dones de cada uno se desarrollen para utilidad y beneficio de todos" (*Discurso a la Curia romana,* 28 de junio de 1985, n. 4: *L'Osservatore Romano,* edición en lengua española, 14 de julio de 1985, p. 23).

2. Podemos enumerar las pistas principales que el Concilio propone que sigamos en la acción ecuménica. Recuerda, ante todo, la necesidad de una renovación constante: "La Iglesia, peregrina en este mundo, afirma, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente" (Unitatis redintegratio, 6).

Es una reforma que concierne tanto a las costumbres como a la disciplina. Se puede añadir que esa necesidad proviene de lo alto, o sea, de la misma voluntad divina que pone a la Iglesia en estado de desarrollo permanente. Esto implica que debe adaptarse a las circunstancias históricas, pero también y sobre todo, que ha de progresar en el cumplimiento de su vocación como respuesta cada vez más adecuada a las exigencias del plan salvífico de Dios.

Otro punto fundamental es el compromiso de la Iglesia de tomar conciencia de las faltas y los defectos que, a causa de la fragilidad humana, afectan a sus miembros que peregrinan a lo largo de la historia. Esto vale de manera especial para las faltas que, también por parte de los católicos, se han cometido contra la unidad. No hay que olvidar la advertencia de san Juan: "Si decimos: 'No hemos pecado', le hacemos mentiroso y su palabra no está en nosotros" (*1 Jn* 1, 10). Precisamente refiriéndose a esta advertencia, el Concilio exhorta: "Humildemente, por tanto, pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido" (Unitatis redintegratio, 7).

En este camino tiene gran importancia la purificación de la memoria histórica, porque a cada uno debe convertirse más radicalmente al Evangelio y, sin perder nunca de vista el designio de Dios, debe cambiar su mirada" (Ut unum sint, 15).

3. Conviene recordar, además, que la concordia con los hermanos de las otras Iglesias y comunidades eclesiales, así como con el prójimo en general, estriba en la determinación de llevar una vida más conforme con Cristo. Así pues, la santidad de vida, asegurada por la unión con Dios mediante la gracia del Espíritu, posibilitará y hará progresar también la unión de todos los discípulos de Cristo, puesto que la unidad es un don que proviene de lo alto.

Junto con la *conversión del corazón* y la *santidad de vida,* forman parte de la acción ecuménica también las "oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos", que suelen promoverse en diversas circunstancias y, especialmente, con ocasión de encuentros ecuménicos. Son tanto más necesarias cuanto más se constatan las dificultades a lo largo del camino hacia la unidad plena y visible. Se comprende así que sólo con la gracia divina puede alcanzarse un progreso real hacia la unidad que quiere Cristo. Por eso, merece alabanza cualquier ocasión que permita a los discípulos de Cristo reunirse para pedir a Dios el don de la unidad.

El Concilio declara que esto no sólo es licito sino también deseable (cf. Unitatis redintegratio, 8). El comportamiento concreto que hay que tener en las diversas circunstancias, de lugar, de tiempo y de personas, ha de decidirse en sintonía con el obispo local, en el contexto de las normas dadas por las Conferencias episcopales y por la Santa Sede (cf. ib.; *Directorio ecuménico*, 28-34).

4. Con especial esmero habrá que tratar de conocer mejor los estados de ánimo y las posiciones doctrinales, espirituales y litúrgicas de los hermanos de las otras Iglesias o comunidades eclesiales. Ayudan mucho a conseguir este conocimiento las reuniones de ambas partes, principalmente para discutir cuestiones teológicas, en un nivel de igualdad, siempre que los que participan en ellas, bajo la vigilancia de los prelados, sean verdaderamente expertos" (Unitatis redintegratio, 9).

Esas reuniones de estudio deben estar animadas por el deseo de poner en común los bienes del Espíritu y del conocimiento para un intercambio efectivo de dones a la luz de la verdad de Cristo y con el ánimo bien dispuesto (cf. *ib*.). Una metodología animada por el amor a la verdad en la caridad exige a todos los participantes un triple compromiso: exponer bien la propia posición, esforzarse por comprender a los demás y buscar los puntos de concordia.

También con vistas a esas formas de acción ecuménica, el Concilio recomiendan da que la enseñanza de la teología y de las otras disciplinas, especialmente históricas, se haga "bajo un punto de vista ecuménico" (Unitatis redintegratio*,* 10). Esa enseñanza evitará el estilo polémico y tenderá, en cambio, a mostrar las convergencias y las divergencias que existen entre las diversas partes en el modo de aceptar y presentar las verdades de la fe. Es evidente que, si la metodología ecuménica que se sigue en la obra de formación se basa en una adhesión sincera a la Iglesia, no sufrirá menoscabo la firmeza en la fe definida.

5. En esa misma base deberán apoyarse las modalidades del diálogo. En él la doctrina católica ha de exponerse con claridad en su integridad: "No hay nada tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo que daña la pureza de la doctrina católica y oscurece su sentido genuino y cierto" (Unitatis redintegratio*,* 11).

Así pues, los teólogos han de esforzarse por explicar la fe católica con profundidad y exactitud. Deben proceder "con amor a la verdad, caridad y humildad". Además, al comparar las doctrinas, han de recordar como recomienda el Concilio "que existe un orden o 'jerarquía' de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana" (*ib*.). Sobre este punto tan importante deberán estar bien preparados y ser capaces de discernir la referencia que las diferentes tesis y los mismos artículos del Credo tienen con las dos verdades fundamentales del cristianismo: la Trinidad y la encarnación del Verbo Hijo de Dios "*propter nos homines et propter nostram salutem*". Los teólogos católicos no pueden tomar caminos que contrasten con la fe apostólica, enseñada por los Padres y reafirmada por los concilios.

Deberán partir siempre de la aceptación humilde y sincera de la exhortación repetida por el Concilio precisamente a propósito del diálogo ecuménico: "Todos los cristianos, ante todas las gentes, han de profesar su fe en Dios uno y trino, en el Hijo de Dios encarnado, Redentor y Señor nuestro" (Unitatis redintegratio, 12).

(135) El ecumenismo en las relaciones con la Iglesias orientales *Miércoles 9 de agosto de 1995*

(Lectura: capítulo 13 de la primera carta del Apóstol san Pablo a los Corintios, versículos 4-7)

1. Con respecto al ecumenismo, es particularmente importante lo que afirma el concilio Vaticano II a propósito de las relaciones entre las Iglesias orientales ortodoxas y la Iglesia católica, es decir, que la actual separación no puede hacer olvidar el largo camino recorrido juntas, manteniendo la fidelidad al patrimonio apostólico común. "Las Iglesias de Oriente y Occidente, durante muchos siglos, siguieron su propio camino, unidas, sin embargo, por la comunión fraterna de fe y vida sacramental, siendo la Sede romana, con el consentimiento común, la que moderaba cuando surgían disensiones entre ellas en materia de fe o de disciplina" (Unitatis redintegratio, 14). Durante ese período histórico, las Iglesias orientales tenían su modo propio de celebrar y expresar el misterio de la fe común, así como de seguir la disciplina. Esas diferencias legítimas no impedían aceptar el ministerio confiado a Pedro y a sus sucesores.

2. Durante el camino recorrido juntos, Occidente recibió mucho de Oriente en el campo de la liturgia, la tradición espiritual y el orden jurídico. Además, "los dogmas fundamentales de la fe cristiana sobre la Trinidad y el Verbo de Dios, encarnado de la Virgen María, fueron definidos en concilios ecuménicos celebrados en Oriente" (*ib*.). El desarrollo doctrinal que se produjo en Oriente durante los primeros siglos fue decisivo para la formulación de la fe universal de la Iglesia. Deseo recordar aquí, con profunda veneración, la doctrina definida por algunos concilios ecuménicos de los primeros siglos:

la consustancialidad del Hijo con el Padre, en Nicea, el año 325;

la divinidad del Espíritu Santo, en el primer concilio de Constantinopla, celebrado en el año 381,

la maternidad divina de María, en Éfeso, el año 431;

y la unidad de persona y la dualidad de naturalezas en Cristo, en Calcedonia, el año 451.

De esa aportación fundamental y definitiva para la fe cristiana debe partir el desarrollo temático que permite descubrir cada vez mejor la "inescrutable riqueza" del misterio de Cristo (cf. *Ef* 3, 8).

El concilio Vaticano II no quiso volver a analizar las circunstancias de la separación, ni tampoco valorar los reproches mutuos. Sólo hace notar que la idéntica herencia recibida de los Apóstoles se desarrolló de modo diverso en Oriente y Occidente, "a causa tanto de la diversidad de mentalidad como de las condiciones de vida" (Unitatis redintegratio, 14). Eso creó dificultades que, "además de las causas externas, por falta también de mutua comprensión y caridad, dieron ocasión a las separaciones" (*ib*.). El recuerdo de las páginas dolorosas del pasado, en lugar de encerrarnos en una jaula de recriminaciones y polémicas, debe estimularnos a la comprensión recíproca y a la caridad, tanto en la actualidad como en el futuro.

3. A este respecto deseo subrayar el gran aprecio que el Concilio muestra por los tesoros espirituales del Oriente cristiano, comenzando por los relacionados con la sagrada liturgia.

Las Iglesias orientales realizan las ceremonias litúrgicas con mucho amor. Eso vale de modo particular para la celebración eucarística, en la que todos estamos llamados a descubrir cada vez

mejor la "fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura" (*ib*., 15). En ella "los fieles unidos al obispo, al tener acceso al Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnado, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la santísima Trinidad, hechos "partícipes de la naturaleza divina" (2 *P* 1, 4). Así pues, por la celebración de la eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias se edifica y crece la Iglesia de Dios" (*ib*.).

El decreto sobre el ecumenismo recuerda además, la devoción de los orientales a María, la siempre Virgen, Madre de Dios, a quien ensalzan con espléndidos himnos. El culto dedicado a la *Theotókos* manifiesta la importancia esencial de María en la obra de la redención e ilumina también el sentido y el valor de la veneración que se tributa a los santos. Por último, el decreto menciona las tradiciones espirituales y, especialmente, las de la vida monástica, afirmando que de esta fuente "procede la institución religiosa de los latinos, y que más tarde recibió también nuevo vigor" (*ib*.).

La contribución de Oriente a la vida de la Iglesia de Cristo fue y sigue siendo muy importante.

Por eso el Concilio exhorta a los católicos a tomar conciencia de que "conocer, venerar, conservar y fomentar el riquísimo patrimonio litúrgico y espiritual de los orientales es de la máxima importancia para conservar fielmente la plenitud de la tradición cristiana y para lograr la reconciliación de los cristianos orientales y occidentales" (*ib*.). En particular, los católicos están invitados a "acercarse con mayor frecuencia a estas riquezas espirituales de los Padres orientales", en la tradición de una espiritualidad que "eleva a todo el hombre a la contemplación de lo divino" (*ib*.).

4. Por lo que concierne a los aspectos de la intercomunión, el reciente *Directorio ecuménico* confirma y especifica lo que ya había afirmado el Concilio, o sea, que cierta intercomunión es posible, puesto que las Iglesias orientales tienen verdaderos sacramentos, sobre todo el sacerdocio y la Eucaristía.

Se han dado indicaciones específicas sobre ese Punto delicado según las cuales todo católico, al que le resulte imposible encontrar un sacerdote católico, puede recibir del ministro de una Iglesia oriental los sacramentos de la penitencia, la Eucaristía y la unción de los enfermos (*Directorio* 123). Recíprocamente los ministros católicos pueden lícitamente administrar los sacramentos de la penitencia, la Eucaristía y la unción de los enfermos a los cristianos orientales que los pidan. Ahora bien, se debe evitar toda forma de acción pastoral que no respete plenamente la dignidad y la libertad de las conciencias (*Directorio,* 125). También para otros casos específicos se han previsto y determinado formas de comunicación en las cosas sagradas, en situaciones particulares concretas.

En este contexto, quiero enviar un saludo cordial a las Iglesias orientales que viven en comunión plena con el Obispo de Roma aun conservando sus antiguas tradiciones litúrgicas, disciplinares y espirituales. Dan un testimonio particular en favor de la diversidad en la unidad, que contribuye a la belleza de la Iglesia de Cristo. Hoy, más que nunca, se les encomienda la misión de servir a la unidad querida por Cristo para su Iglesia, participando "en el diálogo de la caridad y en el diálogo teológico, tanto a nivel local como universal, contribuyendo así a la recíproca comprensión y a una búsqueda dinámica de la plena unidad" (Ut unum sint, 60).

5. Según el Concilio, "Las Iglesias de Oriente, recordando la necesaria unidad de la Iglesia entera, tienen la facultad de regirse según sus propias disciplinas" (Unitatis redintegratio, 16).

Existe también una diversidad legítima en la transmisión de la única doctrina recibida de los Apóstoles. A menudo, las diferentes fórmulas teológicas de Oriente y Occidente en vez de oponerse, se complementan. El Concilio, asimismo, hace notar que las auténticas tradiciones teológicas de los orientales están arraigadas de modo manifiesto en las sagradas Escrituras" (*ib*., 17).

Debemos, pues, aprender cada vez más lo que el Concilio enseña y recomienda sobre el respeto a las Iglesias orientales en sus usos, en sus costumbres y en sus tradiciones espirituales. Hay que tratar de tener con ellas relaciones de sincera caridad y de colaboración fructífera, en plena fidelidad a la verdad. No podemos menos de compartir y repetir el anhelo de que "crezca la colaboración fraterna con ellos en el espíritu de la caridad, dejando a un lado todo ánimo de controversia y de emulación" (*ib*., 18). Sí; que el Señor conceda verdaderamente esto, como don de su amor a la Iglesia de nuestro tiempo.

(136) Ecumenismo e Iglesias separadas en Occidente *Miércoles 23 de agosto de 1995*

(Lectura: capítulo 5 de la carta del Apóstol san Pablo a los Romanos, versículos 1-5)

1. En el ámbito del actual esfuerzo ecuménico, queremos dirigir hoy nuestra mirada a las numerosas comunidades eclesiales surgidas en Occidente, desde el período de la Reforma en adelante. El concilio Vaticano II nos recuerda que esas comunidades eclesiales "confiesan públicamente a Jesucristo como Dios y Señor, y único mediador entre Dios y los hombres, para gloria del único Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo" (Unitatis redintegratio 20). El reconocimiento de la divinidad de Cristo y la profesión de fe en la Trinidad constituyen una base segura para el diálogo, aun teniendo en cuenta, como observa el mismo Concilio, las "graves discrepancias con la doctrina de la Iglesia católica, incluso sobre Cristo, Verbo de Dios encarnado, y sobre la obra de la redención, y, por consiguiente, sobre el misterio y ministerio de la Iglesia y la función de María en la obra de salvación" (*ib*.).

Por lo demás, se observan diferencias notables entre las mismas comunidades eclesiales que hemos recordado ahora hasta tal punto que "por la diversidad de su origen, doctrina y vida espiritual es muy difícil describirlas" (*ib*., 19). Más aún, dentro de una misma comunión, es frecuente encontrar corrientes doctrinales discordantes entre sí, con divergencias que afectan también a la sustancia de la fe. Sin embargo, estas dificultades hacen más necesaria aún la búsqueda perseverante del diálogo.

2. Otro elemento significativo que no deja de alimentar el diálogo ecuménico es "el amor, la veneración y casi culto a la sagradas Escrituras", que impulsan a estos hermanos nuestros "al estudio constante y diligente de la Biblia" (*ib*. 21). En efecto, aquí se ofrece a cada uno la posibilidad de conocer y adherirse a Cristo, "fuente y centro de comunión eclesiástica.

Movidos por el deseo de la unión con Cristo, se sienten impulsados a buscar más y más la unidad y también a dar testimonio de su fe ante los pueblos en todo el mundo" (*ib*., 20).

No podemos menos de admirarlos por su actitud espiritual, que es la base, entre otras cosas, de logros preciosos en la investigación en el campo bíblico. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos reconocer que existen serias divergencias acerca de la comprensión de la relación entre las sagradas Escrituras, la Tradición y el Magisterio auténtico de la Iglesia. De este último, en particular, niegan su autoridad decisiva para exponer el sentido de la palabra de Dios, así como para sacar de ella enseñanzas éticas destinadas a la vida cristiana (cf. carta encíclica Ut unum sint, 69). De todos modos, esta actitud diferente con respecto a la revelación y a las verdades que se fundan en ella no debe impedir, sino más bien estimular el compromiso común en favor del diálogo ecuménico.

3. El bautismo, que compartimos con estos hermanos nuestros, constituye "un vínculo sacramental de unidad, vigente entre los que han sido regenerados por él" (Unitatis redintegratio, 22). Todo bautizado está incorporado a Cristo crucificado y glorificado, y es regenerado para participar en la vida divina. Pero es sabido que el bautismo "por sí mismo es sólo un principio y un comienzo" de la vida nueva, puesto que está ordenado "a la profesión íntegra de la fe, a la incorporación plena en la economía de la salvación, como el mismo Cristo quiso, y finalmente a la incorporación íntegra en la comunión eucarística" (*ib*.).

Efectivamente, en la lógica del bautismo se encuentran el *orden* y la *Eucaristía.* Estos dos sacramentos faltan a quienes, precisamente a causa de la ausencia del sacerdocio, "no han

conservado la sustancia genuina e integra del Misterio eucarístico" (*ib*.), en torno al cual se edifica la comunidad nueva de los creyentes. De todas formas, es preciso añadir que las comunidades posteriores a la Reforma, "conmemoran en la santa Cena la muerte y resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se significa la vida, y esperan su venida gloriosa" (*ib*.), elementos éstos que se acercan a la doctrina católica.

Sobre todos estos puntos de fundamental importancia es particularmente necesario proseguir el diálogo teológico, alentados por los pasos significativos que ya se han dado en la dirección justa.

4. En efecto, numerosos encuentros de estudio se han celebrado durante estos años con representantes cualificados de las diversas comunidades eclesiales posteriores a la Reforma.

Los resultados han sido recogidos en documentos de gran interés, que han abierto perspectivas nuevas y a la vez, han permitido comprender la necesidad de sondear más a fondo algunos temas (cf. Ut unum sint, 70). Con todo, es necesario reconocer que la amplia variedad doctrinal existente en estas comunidades hace muy difícil, en su seno, la plena aceptación de los resultados conseguidos.

Es preciso proseguir con constancia y respeto por el camino de la confrontación fraterna, apoyándose, sobre todo, en la oración. "Precisamente porque la búsqueda de la unidad plena exige confrontar la fe entre creyentes que tienen un único Señor, la oración es la fuente que ilumina la verdad que se ha de acoger enteramente" (*ib*.).

5. El camino que queda por recorrer es aún largo. Hay que proseguir con fe y valentía, sin ligereza ni imprudencia. El conocimiento recíproco y las convergencias doctrinales alcanzadas han tenido como consecuencia un consolador crecimiento afectivo y efectivo en la comunión.

Pero no hay que olvidar que "el fin último del movimiento ecuménico es el restablecimiento de la plena unidad visible de todos los bautizados" (*ib*. 77). Confortados por los resultados ya logrados los cristianos deben redoblar su esfuerzo.

A pesar de las dificultades antiguas y nuevas que obstaculizan el camino ecuménico, ponemos nuestra esperanza inquebrantable "en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor del Padre para con nosotros y en el poder del Espíritu Santo" (Unitatis redintegratio, 24), convencidos, con san Pablo, de que "la esperanza no falla porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (*Rm* 5, 5).

(137) La unidad vence las divisiones *Miércoles de 30 de agosto 1995*

(Lectura: segunda carta del Apóstol san Pablo a los corintios, capítulo 13, versículos 11 y 13)

1. Frente a las actuales divisiones de los cristianos, podríamos tener la tentación de considerar que no existe la *unidad* de la Iglesia de Cristo, o que sigue siendo sólo un hermoso ideal hacia el que hay que tender, pero que únicamente se realizará en la escatología. Sin embargo, la fe nos dice que la unidad de la Iglesia no es solamente una esperanza del futuro, ya existe.

Jesucristo no rezó en vano por ella. Con todo, la unidad no ha alcanzado aún su realización visible en los cristianos sino que, como es sabido, ha sufrido a lo largo de los siglos diversas dificultades y pruebas.

Del mismo modo, hay que decir que la Iglesia es *santa,* pero su santidad requiere un proceso continuo de conversión y renovación por parte de cada fiel y de las comunidades. Aquí se inserta también la humilde petición de perdón por las culpas cometidas. Más aún: la Iglesia es *católica,* pero su dimensión universal debe manifestarse cada vez más gracias a la actividad misionera, a la inculturación de la fe y al esfuerzo ecuménico guiado por el Espíritu Santo, hasta la completa realización de la llamada divina a la fe en Cristo.

2. El problema del ecumenismo no consiste, por tanto, en crear de la nada una unidad que aún no existe, sino en vivir plena y fielmente, bajo la *acción del Espíritu Santo,* la unidad en la que Cristo fundó a su Iglesia. Se aclara así el verdadero sentido de la oración por la unidad y de los esfuerzos realizados para lograr la comprensión entre los cristianos (cf. carta encíclica Ut unum sint*,* 21). No se trata simplemente de que se reúnan personas de buena voluntad para establecer acuerdos. Es necesario, más bien, acoger plenamente la unidad querida por Cristo y donada continuamente por el Espíritu. No se puede llegar a ella simplemente con convergencias concordadas desde la base. Por el contrario, es preciso que cada uno se abra para acoger sinceramente el impulso que viene de lo alto, siguiendo con docilidad la acción del Espíritu, que quiere reunir a los hombres en "un solo rebaño", bajo "un solo pastor" (cf. *Jn* 10, 16), Cristo Señor.

3. Así pues, la unidad de la Iglesia ha de considerarse sobre todo como *un don que viene de lo alto.* La Iglesia pueblo de los redimidos, tiene una estructura singular, que se diferencia de la que regula las sociedades humanas. Estas, una vez que alcanzan la madurez necesaria a través de procesos propios, se dan a sí mismas una autoridad para que las gobierne y trate de asegurar la contribución de todos al bien común.

La Iglesia, por el contrario, recibe su institución y su estructura de su fundador, Jesucristo, Hijo de Dios encarnado. Él la edificó con su propia autoridad, eligiendo a doce hombres, que constituyó apóstoles, es decir, enviados, para que en su nombre continuaran su obra. Entre esos Doce, eligió a uno, el apóstol Pedro, a quien dijo: "Simón (...), yo he rogado por ti. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos" (*Lc* 22, 31-32).

Pedro es, pues, uno de los Doce, con las mismas tareas de los otros Apóstoles. Sin embargo, a él Cristo quiso confiarle otra tarea más: la de confirmar a sus hermanos en la fe y en la solicitud de la caridad recíproca. El ministerio del Sucesor de Pedro es un don que Cristo hizo a su Esposa, para que en todos los tiempos se conserve y promueva la unidad de todo el pueblo de Dios. Por ello el Obispo de Roma es el *servus servorum Dei,* constituido por Dios como "principio y fundamento

perpetuo y visible de unidad" (Lumen gentium, 23; cf. Ut unum sint, 88-96).

4. La unidad de la Iglesia sólo se manifestará plenamente cuando los cristianos hagan suya la voluntad de Cristo, acogiendo, entre los dones de gracia, también la autoridad que él dio a los Apóstoles, la misma que hoy ejercen los obispos, sus sucesores, en comunión con el ministerio del Obispo de Roma, Sucesor de Pedro. Alrededor de este "cenáculo de apostolicidad", *de institución divina* está llamada a realizarse de modo visible, mediante la fuerza del Espíritu Santo, la misma unidad de todos los fieles en Cristo, por la que él oró intensamente.

No estaría en conformidad con la Escritura y la Tradición pensar para la Iglesia un tipo de autoridad según el modelo de los ordenamientos políticos que se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad. Al contrario, según el pensamiento y el ejemplo de su Fundador, a los que son llamados para formar parte del colegio apostólico, se le pide *servir,* precisamente como Cristo que en el cenáculo comenzó la última cena lavando los pies a los Apóstoles. "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida" (*Mc* 10, 45). ¡*Servir al pueblo de Dios para que todos sean un solo corazón y una sola alma*!

5. Ésta es la *base* de la estructura de la Iglesia. Pero la historia nos recuerda que en la memoria de los cristianos de las otras Iglesias y comunidades eclesiales este ministerio ha dejado algunos recuerdos dolorosos, que hay que purificar. La debilidad humana de Pedro (cf. *Mt* 16, 23), de Pablo (cf. *2 Co* 12, 9-10) y de los Apóstoles pone de relieve el valor de la misericordia de Dios y del poder de su gracia. En efecto, las tradiciones evangélicas nos enseñan que precisamente este poder de gracia transforma a los llamados a seguir al Señor y los hace uno en él.

El ministerio de Pedro y de sus sucesores, dentro del colegio de los Apóstoles y de sus sucesores, es "un ministerio de misericordia nacido de un acto de misericordia de Cristo" (Ut unum sint, 93).

El buen Pastor quiso que toda la grey, que había adquirido mediante su sacrificio, escuchara a lo largo de los siglos su voz de verdad. Por esa razón encomendó a los Once, con Pedro a la cabeza, y a sus sucesores, la misión de velar como centinelas, para que en cada una de las Iglesias particulares confiadas a ellos se encarne la *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia.* Por tanto en la comunión de los pastores con el Obispo de Roma se da el testimonio de la verdad, que es también servicio a la unidad, en el que el ministerio del Sucesor de Pedro ocupa un puesto muy particular.

6. En los albores del nuevo milenio ¿cómo no invocar para todos los cristianos la *gracia de la unidad* que el Señor Jesús les obtuvo a un precio tan alto? La *unidad de la fe,* en la adhesión a la verdad revelada; la *unidad de la esperanza,* en el camino hacia la realización del reino de Dios; y la *unidad de la caridad,* con sus múltiples formas y aplicaciones en todos los campos de la vida humana. En esta unidad todos los conflictos pueden encontrar solución y todos los cristianos divididos, su reconciliación, para alcanzar la meta de la comunión plena y visible.

"Si nos preguntáramos si todo esto es posible, la respuesta sería siempre: sí. La misma respuesta que escuchó María de Nazaret, porque para Dios nada hay imposible" (*ib*., 102). Al concluir este ciclo de catequesis me viene a la memoria la exhortación del apóstol Pablo: "Hermanos, alegraos; sed perfectos; animaos, tened un mismo sentir, vivid en paz, y el Dios de la caridad y de la paz estará con vosotros (...). La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros" (*2 Co* 13, 11. 13). Amén.