

MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA

Revista trimestral fundada en 1975 y publicada por el
Instituto Teológico Pastoral del CELAM

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| Director: | Pbro. Francisco E. Tamayo R. |
| Jefe de Redacción: | Pbro. Luis Alvaro Cadavid D. |
| Administrador: | Sr. Ernesto Rueda B. |
| Secretario: | Sr. Gabriel Benavides R. |

SUSCRIPCIONES

Dirección y Administración:

Revista MEDELLIN
Apartado Aéreo 253353
Bogotá - Colombia

Para suscripciones de México, Centroamérica,
Norteamérica y el Caribe, dirigirse a:

Señorita Consuelo Vásquez Mata
Calle 23 No. 25 San Pedro de Los Pinos
Delegación Benito Juárez 03800 México, D.F., MEXICO

Precio de suscripción para 1991

| | |
|-----------------------|--------------------------------|
| Envío aéreo a América | US\$ 30,00 |
| Envío aéreo a Europa | US\$ 40,00 |
| Envío en Colombia | Col\$ 5.000,00 |
| Envío en México | US\$ 12,00 en moneda mexicana. |

Para los suscriptores de fuera de Colombia y de México, el pago se efectuará con cheque en dólares sobre banco de Nueva York a nombre de CELAM (Revista Medellín). Puede enviarse en carta certificada y no a través de banco.

NOTA: El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME
DE
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA AMERICA LATINA

**Bogotá, Colombia
Junio - 1991**

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353
Edición No. 66 - 1500 ejemplares
Bogotá, junio de 1991
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACION

En esta segunda entrega del presente año ofrecemos, a nuestros lectores, siete artículos, que desde su perspectiva propia, cada uno de ellos, se constituye en un valioso aporte para la Nueva Evangelización, la promoción humana y la construcción de una cultura cristiana, tarea ésta a la que está abocada nuestra Iglesia latinoamericana.

En el primer artículo, Julio Jaramillo M., se ocupa de la experiencia religiosa del pueblo de Israel. Su propósito no es añadir una lectura más a las tantas que ya se han hecho sobre el tema. Su interés por los primeros capítulos del Exodo radica en hacer una lectura de ellos en clave antropológica. No se trata de una clave impuesta al texto desde fuera, sino del redescubrimiento de algo que está presente desde el comienzo de la revelación divina. El propósito de la revelación es hacer al hombre y cuando este hombre opta por el Dios que se le revela, opta por sí mismo y por su propia vida. Desde esta clave el autor va leyendo cada uno de los elementos que aparecen en el relato bíblico con una novedad y frescura tal que nos deja la sensación de no estar leyendo el simple pasado, sino el presente de nuestra propia experiencia religiosa. En este número presentamos la primera parte de este estudio. En el próximo aparecerá la segunda parte.

Dado que la tarea de la Iglesia pide la fidelidad tanto a Dios como al hombre, sus respuestas pastorales tienen que estar buscando la presencia de Dios en las manifestaciones culturales de los pueblos. Por eso la Iglesia tiene que estar muy atenta a las tendencias del mundo. Tiene que estar multiplicando búsquedas pastorales e interrogándose acerca de los caminos que ha encontrado y los que debe seguir descubriendo. Debe igualmente tener claros sus planteamientos pastorales si quiere realmente evangelizar la cultura. Debe definir el ámbito en el cual realmente se juegan la globalidad y la operatividad de sus proyectos de evangelización. De aquí se desprenden otros interrogantes. ¿Cuál es el sujeto de la evangelización de la cultura? ¿Por qué se exige hoy en la evangelización la espiritualidad de los conjuntos o espiritualidad comunitaria? ¿Cuál es el dinamismo de una evangelización que quiera penetrar la cultura de los valores evangélicos? Las respuestas a estos interrogantes son el aporte que Monseñor Gustavo Martínez, Obispo de la Diócesis de Ipiales en Colombia y tres sacerdotes más, miembros del equipo interdiocesano de animación pastoral, en coordinación con el Movimiento por un Mundo Mejor, quieren hacer hoy a la construcción de la Iglesia en América Latina y al tema de Santo Domingo.

Tony Mifsud, S.J., Director Académico de ILADES, nos ofrece una lectura comprensiva de la nueva encíclica social del Papa Juan Pablo II Centesimus Annus, a la vez que destaca el significado particular que algunos de los temas de

la encíclica tienen hoy para nosotros. Es innegable el valor de este artículo por cuanto nos acerca con sencillez y facilidad al pensamiento social del Papa.

El P. Silvio Botero convencido que la familia tiene derecho a esperar una atención prioritaria de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, para que pueda ser ella de verdad centro de comunión y participación, agente de la nueva evangelización, se propone, a la luz de los nuevos signos de los tiempos, buscar los presupuestos para fundar una nueva ética conyugal. Una ética no ya a partir de la naturaleza, sino de la historia. Se trata de hacer una Nueva Evangelización que sepa resolver el conflicto presente entre naturaleza y cultura.

La celebración de los quinientos años de la primera evangelización americana ha levantado arduas discusiones entre sus defensores y aquellos que la rechazan como totalmente subordinada a la conquista. En su artículo el Hermano Enrique García A., hace una serena evaluación de los aspectos negativos, ambiguos y positivos de dicha empresa misionera. Para los estudiosos del tema, aparece, por primera vez en un artículo de esta naturaleza, la lista completa de los santos de América.

Acercarse a las bienaventuranzas para encontrar en ellas la fuente de nuestra espiritualidad, es una tarea imprescindible hoy para un cristiano. Con este presupuesto el P. Carlos Alberto Calderón, se acerca a ellas de una manera contemplativa. Después de dar una breve mirada exegética a los textos de las bienaventuranzas y luego de comprenderlas como oferta de sentido y seguimiento de Jesús, se centra en la significación actual de tres de ellas: la pobreza, la justicia y la paz. Estas son el fundamento de las otras y de todo el sermón de la montaña. Ellas no son algo opcional. Si queremos ser fieles seguidores de Jesús, tenemos que asumir el estilo de vida de las bienaventuranzas. He aquí la fuente de la espiritualidad de una nueva evangelización en América Latina.

En nuestro último artículo, Monseñor Juan Francisco Sarasti, obispo de Barrancabermeja, Colombia, hace un recorrido por aquellos documentos conciliares y postconciliares que ofrecen pautas y orientaciones para fundamentar la formación litúrgica de los que se preparan al ministerio presbiteral. Después del último sínodo, es este un buen aporte para que aquellos que tienen la tarea de la formación en los seminarios se introduzcan en el tema y abran caminos para preparar mejor a los futuros presbíteros en esta importante dimensión de la pastoral con miras a una Nueva Evangelización.

Como ya es costumbre, presentamos al final la documentación bibliográfica y las últimas publicaciones del CELAM.

L.A.C.D.

Bogotá, 15 de junio de 1991

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE ISRAEL

(I Parte)

Julio Jaramillo M, Pbro*

INTRODUCCION

Los fundamentos de la experiencia religioso-cristiana se esconden en las gestas liberadoras que el pueblo de Israel recorrió de mano de su Dios respecto a las fuerzas que entonces le quitaban identidad. En un paso misterioso, misterioso por lo inesperado e inusitado para la inercia de la historia que vivía entonces, el pueblo elegido se siente llamado por su Dios para hacer de su gestión histórica no una simple yuxtaposición de hechos y de metas sino una *experiencia religiosa*. En el fondo de cada acontecimiento subyacía un *algo más*. Buscarlo y responderlo, darle forma concreta en las circunstancias de los lugares y de los tiempos y hacerlo fuente de un futuro nuevo, comprometió el afán religioso de los israelitas.

Las líneas que siguen se ocupan entonces de esta particular experiencia. Recorre en primer lugar algunos trozos sobre la condición de servidumbre que vivía el pueblo israelita y acompaña luego la paulatina formación de la nueva condición del pueblo, la del "pueblo santo y elegido". En el entramado histórico de dos personajes, Faraón y Moisés, se ven surgir los grandes protagonistas del hecho religioso, Yahveh e Israel, quienes dan inicio y cristalizan un complejo proceso de cercanía y de afinidad siempre con la mira colocada en aquello de "yo seré para ellos su Dios y ellos serán para mí un pueblo". (Ex 19,5)

1. ORIGEN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún; pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron

* Jefe de formación avanzada y profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombiano.

dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz, vió nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dió esta tierra, tierra que mana leche y miel...(Dt 26,5-9)

Naturaleza del texto

Este texto es la profesión de fé más antigua de la experiencia religiosa realizada por el pueblo de Israel¹, en él se expresa la complejidad de los comienzos de su historia. Es un "pequeño credo histórico"² muy citado en las escrituras (cfr. Dt 6,20-23; Jos 24,1-13; Ne 9,7-25). En el texto se pone de manifiesto, de una manera sintética, la liberación de Egipto como centro inaugural de la historia de la salvación. Allí se encuentra el fundamento de la fe de Israel, es decir, el punto de referencia a partir del cual Israel alimenta y revisa constantemente su historia, su condición de pueblo, sus relaciones con Dios.

La naturaleza de Dt 26,5-9 es profundamente religiosa; esto significa que leerlo simplemente en clave cronológica (histórica) o en clave literaria (ver en él un simple relato épico) es reducirlo en su significación religiosa; lo que interesa es el contenido semántico de este pequeño credo, su dimensión semántica en la configuración de la vida de un pueblo.

Dt 26,5-9 es una profesión de fe, y ésta se refiere a un hecho histórico; la fe de Israel tiene como base la historia, en ella ha actuado Yahveh; con esto se quiere expresar que la experiencia de Dios tiene su origen en una situación histórica, es decir, en un contexto socio-cultural concreto; descontextualizar la experiencia de Dios corre el riesgo de envolver bajo el velo mítico-mágico la imagen de Dios y del hombre.

La reflexión que ahora emprendemos tiene que ver con lo expresado en el Deuteronomio, en el cual distinguimos tres momentos. En primer lugar, el texto hace una referencia, implícita, a la situación infrahumana que pesaba sobre Israel (esclavitud); en segundo lugar, se expresa el dolor (lamento) del pueblo, y la respectiva escucha y acción de Yahveh; y por último la significación teológica y antropológica de este hecho en la ulterior vida del pueblo. Estos tres momentos representan, y cualifican cada vez más, la peculiaridad de la experiencia religiosa

1. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, Salamanca, Sigueme 1982. 68 ss. 230-234.

2. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, Salamanca, Sigueme 1979, 69

de Israel, y la distingue de otras dadas en los pueblos vecinos del antiguo oriente. Veamos pues cada uno de estos momentos.

Análisis fenomenológico de la esclavitud

Lineamientos generales

El término *esclavitud* tiene una evolución semántica peculiar en la historia de Israel. Para comprender el significado de ésta hay que ubicarla en el contexto en que se la vivió. En sentido literal *esclavitud* era sinónimo de *estar atado, encadenado, subsumido bajo el peso de, ser cautivo, ser prisionero de guerra*³. Tanto la antigüedad griega, y luego la greco-romana, como la oriental conocieron la esclavitud como *factum*, justificado social, política o filosóficamente. En términos generales, la esclavitud se explicaba como un orden natural irreversible e inevitable o como el resultado de una convención o leyes de cada pueblo con fines económicos y políticos.

En el caso de Grecia, la esclavitud estaba determinada por la naturaleza (en el sentido de *physis*), ésta era concebida como orden armónicamente sagrado; el equilibrio de la *polis* se mantenía en la dialéctica esclavitud-libertad, hombres esclavos y hombres libres; la libertad de algunos (hombres o semidioses) estaba sustentada por el poder de alguna divinidad o por la fuerza del destino. La esclavitud, o la libertad, se atribuía a fuerzas extrañas, ocultas y sobrenaturales, de ésto dan cuenta las obras literarias de la época⁴. A través de los mitos, los textos épicos, y los textos de la tragedia griega citados, es posible puntualizar y detallar lo que aquí hemos anunciado. Dichos textos no asumen el problema de la esclavitud y de la libertad temáticamente, pero en ellos está implícita dicha cuestión.

La elaboración más pulida, aunque históricamente posterior, de la esclavitud natural nos la ofrece la conocida definición aristotélica del hombre como "animal racional", con la cual se designa socialmente a un grupo humano: la aristocracia griega. La racionalidad era una determinación exclusiva de los nobles, y en cuanto tal era, simultáneamente excluyente: no todos eran racionales, por lo tanto, no todos eran hombres, el esclavo era un animal a-mente o cuando más un homúnculo;

3. X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1965, 247-248. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, t. II*, Salamanca Sígueme, 1985, 101-112.

4. R. GRAVES, *Los Mitos Griegos: HOMERO, La Iliada. ESQUILO, Prometeo Encadenado y Los Persas. SOFOCLES, Edipo Rey y Antígona*.

al esclavo por su naturaleza inevitable, le estaba vedado decidir tanto individualmente (sobre sí) como socialmente. Este fenómeno se denominó *esclavitud natural*.

Del antiguo oriente no tenemos noticia de que haya habido una esclavitud en los términos antes descritos, pero si hubo una esclavitud que por estar inscrita dentro de las estrategias internas de cada pueblo, la denominamos esclavitud por convención (esclavitud convencional): se era esclavo por exilio, o por ser prisionero de guerra, o por transgredir el orden colectivo establecido. La esclavitud tenía una justificación política.

Tanto en la antigüedad griega como en la oriental la esclavitud es un *factum* incuestionable, legítimo, es decir, no es un hecho problemático. Es una realidad irremediable. Frente a estas dos miradas de la esclavitud las sagradas escrituras se ubican en una perspectiva crítica⁵; así, es lícito considerar el Antiguo Testamento como crítica (en el sentido de toma de distancia y revaluación) de la esclavitud del antiguo oriente; y en el Nuevo Testamento como crítica a la *esclavitud natural* griega; aunque bien sabemos que el contexto de realización del Nuevo Testamento es el Imperio Romano, éste conserva firmas y leyes jurídicas de Grecia.

Desde este problema enfoquemos la experiencia que realiza Israel.

La experiencia israelita de la esclavitud

El pueblo de Israel tuvo la experiencia de la *esclavitud*; esta se asocia generalmente a la estadía del pueblo en el país de Egipto, o a la experiencia de la cautividad en Babilonia y a los exiliados.

El texto bíblico antes citado (Dt 26,5-9) integra a su profesión de fe el recuerdo de la situación que padeció el pueblo en el país de Egipto; los detalles de ésta lo ofrece el libro del Exodo en el primer capítulo: "Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargarón la vida con duros trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores de campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad. (Ex 1,13-14).

Este texto pone de manifiesto una situación dramática que vive Israel. El hecho de la esclavitud proviene de una decisión del faraón; es una esclavitud convencional, en cuanto que es impuesta como estrategia de denominación (el

5. Esta podría ser una clave de la lectura de las sagradas escrituras, en la cual se buscaría la novedad del mensaje revelado respecto a otros pueblos y sus incidencias antropológicas en la historia.

faraón temía la multiplicación del pueblo). La servidumbre aparece aquí como un hecho material referido explícitamente a los trabajos duros, más allá de los límites humanos. Los israelitas viven esta experiencia como realidad deshumanizadora⁶, el tono mismo del recuerdo (lamento) acentúa lo doloroso de la esclavitud: "redujeron", "cruel", "les amargaron la vida", etc. expresiones éstas de desaprobación crítica; la esclavitud, como algo inconcebible entre los hombres, no es un hecho natural sino una fabricación humana; es el hombre que pretende legislar y oprimir a los otros hombres.

Lo que en el libro del Génesis se revela como camino de realización humana, esto, es, el trabajo (Gn 3,19), aparece aquí (Ex 1,13-14) como negación, condena. No es simplemente el trabajo como actividad en sí misma, sino lo que éste significa cuando intencionalmente es impuesto al hombre, y es reducido a él. Ahora bien, ¿Cuál es el motivo de esta servidumbre? La respuesta la encontramos en versículos anteriores:

Mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no siga multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos para luchar contra nosotros y salir del país.(Ex 1,9-10).

En el fondo late una justificación política nacida del temor de resquebrajarse el poder autocrático del faraón ante el crecimiento del pueblo. La esclavitud se impone como estrategia reguladora de un orden establecido; el faraón centra su interés en la conservación del *statu quo* del reino, es decir, reduce la esclavitud a un matiz político, el hombre considerado en su aspecto laboral, desarticulado de otras actividades vitales que cualificarían su ser-hombre.

En suma, la experiencia de la esclavitud es un hecho histórico que el pueblo de Israel recordará en cada momento de su vida como un hecho dramático e inhumano. Esta esclavitud aparece como una realidad material (el trabajo) legitimada políticamente (actitud del faraón). Detrás de este hecho se esconde una experiencia más profunda de la vida (actitud de Israel). De esto nos ocuparemos en las siguientes reflexiones.

La esclavitud como negación de lo humano

Con el término *humano* se quiere significar aquellos aspectos constitutivos del hombre, es decir, que de suyo entretienen y configuran su vida: entre ellos la

6. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, Madrid, Bac, 1980, 166-167. Israel recuerda críticamente el momento de la esclavitud.

pertenecía a un espacio donde realizarse como hombre, esto es, la tierra; tener una historia propia, una familia, un tipo de relaciones con los otros, la posibilidad de realizar y expresar su experiencia de Dios. En estas instancias, en lo ordinario de la vida (lo cotidiano) está dado lo humano.

En el primer capítulo del Exodo se presenta la esclavitud como negación de lo humano. Más allá de la legitimación política de la esclavitud, la biblia plantea "el problema general, humano y teológico de la esclavización"⁷. Detrás del hecho histórico de la esclavitud se anidan negaciones de carácter antropológico y teológico. Las expresiones que se emplean en el texto como "crueldad", "vida amarga", etc., aluden a la esclavitud como violencia. El trabajo por sus características e intencionalidad, era una realidad que hacía violencia al hombre israelita; la esclavitud es la pérdida de lo humano y un obstáculo para su realización, ella es violencia material e interior, anula al hombre en aquello que de suyo, desde la intimidad más profunda, lo constituye como hombre.

En torno al eje "dramático" de la esclavitud, expresada en principio en su forma laboral, y donde el hombre es reducido a ser pieza de trabajo, circulan una multiplicidad de aspectos que ponen de manifiesto el drama que vive el pueblo de Israel en su estancia en Egipto; entre éste está el hecho de ser un pueblo extranjero, no poseer una tierra, disolverse como pueblo, el derecho a autodeterminarse, poseer unos códigos propios para su convivencia política, practicar y expresar relaciones con un Dios, el derecho a vivir, etc. En suma, la posibilidad de la libertad como condición de realización humana, tanto individual como comunitariamente.

Israel, extranjero en Egipto

El primer hecho que pone de relieve el libro del Exodo (cap. I) es la condición de Israel como pueblo extranjero en Egipto. La vida nómada de los patriarcas sirve de elemento clarificador de la presencia del pueblo de Israel en el país de Egipto⁸. El nomadismo está intrínsecamente vinculado a la promesa de la tierra, ésta es la perspectiva desde la que se vive el nomadismo.

El credo histórico del Dt 26,5 ss, con el que iniciamos estas reflexiones contiene una referencia a la vida nómada de los patriarcas: "Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante..." (Se alude aquí al patriarca Jacob). Esta alusión al estilo nómadico de vida nos sitúa ante una

7. L. COENEN y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 111

8. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 62-95. Herrmann nos ofrece los detalles del proceso de sedentarización que vivió Israel.

realidad aún no estable y definida del pueblo, en unas circunstancias históricas peculiares y decisivas para su ulterior vida. Israel sabe que Egipto no es lo definitivo.

El recuerdo de la esclavitud está asociado a la vida nómada de los patriarcas, ésta no se reduce a andar de un lado para otro inconscientemente, ni estar sometido a los vaivenes azarosos de la historia, es decir, vida nómada no significa andar al azar; "Mi padre era un arameo errante" quiere decir *libertad y búsqueda* de una tierra propia, que garantice el establecimiento de unas condiciones de vida (culturales, políticas, económicas, religiosa, etc) propia. Israel tenía clara conciencia de que su presencia en el país de Egipto no era definitiva, representaba un momento de su historia, de su búsqueda.

La condición nómada de Israel le exigía hospedarse en medio de otros pueblos ya configurados, lo cual implicaba no sólo vivir en un espacio natural extraño, sino en un mundo cultural diferente, con códigos y costumbres ajenas al modo de ser israelita. El país que brindaba hospitalidad ponía las reglas de juego; le correspondía a Israel asumir y acoplarse a las disposiciones culturales de Egipto. El hecho de vivir en una *tierra* y en un contexto cultural que no le pertenece es objeto de preocupación para el hombre israelita, y ello porque en torno a la perspectiva de poseer una tierra, giraban otros aspectos que garantizaban el modo de ser israelita. De ahí la búsqueda y el proceso de conquista de la tierra prometida. El sentido de ésta, estaba en una estabilidad cultural en todos los sentidos.

Estar en Egipto tenía una doble connotación: de una lado significaba para Israel regirse por una leyes políticas, económicas, religiosas y culturales ajenas; así, por ejemplo, a nivel religioso la experiencia de Dios (el Dios de los padres) empieza a mezclarse y a confrontarse con el politeísmo cultural egipcio; los israelitas se enfrentan a otras prácticas religiosas, a otros cultos. Israel está, por las condiciones históricas, ante un doble juego: la fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y la presencia de cultos egipcios; pero, lejos de ser esto un obstáculo, la identidad religiosa del pueblo se mantiene incólume; los otros cultos funcionan como reafirmación de la fe en el Dios de los padres. Este hecho lo atestigua la posterior reflexión que Israel hace. De todos modos, la presencia de una cultura religiosa distinta es una amenaza para el pueblo.

La segunda connotación de la presencia de Israel en Egipto está referida al peligro de afincarse definitivamente en Egipto. La esclavitud, bajo el modo del trabajo para construir las ciudades de depósito (Pitom y Ramses), impuesta por el Faraón, le señalaba al pueblo el fin de su vida nómada, esto es, de su búsqueda. Atar al pueblo a una tierra extraña, de un modo definitivo, representa poner un

interdicto a la búsqueda de la tierra prometida, ésta es, como se ha anotado anteriormente, el horizonte desde el cual Israel comprende y le dá significado a la vida nómada. La esclavitud es obstáculo para la búsqueda, bloquea y anula la libertad y hace que se geste un modo peculiar de dependencia.

En suma, la condición de pueblo extranjero en el país de Egipto señala una esclavitud en todos los niveles de la vida; el precio de la hospitalidad es la esclavitud, la negación como pueblo en los aspectos o dimensiones que lo constituyen como tal, en especial ser un pueblo libre que busca realizarse desde la perspectiva de la promesa. Esta realidad adquiere posteriormente una connotación teológica relevante para el pueblo: "vivir en un país extranjero significa ser separado de la comunidad con el creador y garante de la propia existencia (Sal 137,1ss)"⁹.

Bajo el signo de la no-pertenencia a la tierra o el establecimiento en una tierra extranjera que impedía la búsqueda de un espacio previamente otorgado por Dios a modo de promesa, se presenta la primera modalidad de la negación de lo humano. Aceptar la esclavitud representaba renunciar a la vida nómada, y en cuanto tal, olvidar y renunciar a la promesa hecha por Dios a los patriarcas, lo cual significaba, simultáneamente, rechazar a Yahveh, autor de la promesa. En consecuencia, ser esclavo en Egipto es una negación de lo divino del pueblo. Para Israel, lo humano estaba intrínsecamente vinculado a aquellas primeras revelaciones de Dios patentadas en la promesa. Lo humano y lo divino empiezan a perfilarse como elementos indisolubles de un acontecimiento decisivo: la historia de la salvación.

Israel ante el peligro de la disolución

La esclavitud que el faraón impuso a los israelitas no tenía como propósito fundamental la edificación de las ciudades de depósito (Pitom y Ramses) sino "aplastarlos bajo el peso de duros trabajos" (Ex 1,11). El temor del faraón era el crecimiento y la multiplicación: "mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros" (Ex 1,9). El faraón teme no a un patriarca-líder, ni a una tribu, sino a un *pueblo*. En el fondo tampoco es el número o cantidad de hombres israelitas frente al número de hombres egipcios lo que se teme, sino la calidad (identidad) del israelita; *numeroso* y *fuerte* son aquí expresiones que cualifican al pueblo.

Israel, a pesar de su condición de extranjero, empieza a aparecer como

9. L. COENEN y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 102

pueblo. En Egipto tiene lugar el origen de Israel como pueblo, como comunidad que posee unas características y un estilo de vida diferentes a las de los egipcios; aquí se anida una amenaza para el faraón.

De Israel cabe decir lo mismo que de los demás pueblos. Sus comienzos no se encuentran allí donde la designación o nombre de todo el pueblo aparece documentalmente por primera vez, sino donde aparecen por primera vez aquellos grupos que más tarde se habrán de ensamblar para constituir todo un pueblo, que se consideró como Israel.¹⁰

El calificativo de *pueblo* está ligado a los acontecimientos de Egipto, así como el “nombre de *Israel* está ligado a la época de los patriarcas”¹¹. Que Israel sea pueblo, esto es, que posea una identidad, un modo de ser peculiar, representa, como se ha dicho, una amenaza para la estabilidad egipcia. Por esta razón, el faraón se propone *disolverlos* como pueblo mediante el cruel trabajo, como estrategia para detener no sólo su multiplicación sino para debilitar la identidad que iban adquiriendo; identidad que ha quedado expresada en el párrafo anterior como libertad y búsqueda. Así, desde Egipto, y mucho antes, desde la época de los patriarcas, se percibe la vocación israelita a ser pueblo. Disolverlos como pueblo, debilitar su unidad, truncar su búsqueda, es desintegrarlos como hombres. El marco de realización del israelita era la comunidad. El trabajo forzado impedía la vida comunitaria, las relaciones entre los israelitas; por este motivo llevan una vida *amarga*, insoportable. La falta de libertad (para sus prácticas comunitarias) con la opresión insoportable, constituía el tormento de los israelitas¹². En la esclavitud por el trabajo se esconde una disipación de la vida comunitaria, lo cual significaba anular a Israel en su identidad cultural y obstaculizar las prácticas religiosas que provenían desde la época patriarcal; no es tan simple, pues, el hecho de la esclavitud y el cruel trabajo. La disolución de la vida comunitaria representa para el israelita una muerte lenta, disimulada bajo el velo del trabajo. El trabajo niega a Israel como pueblo, y es ésta una forma de negación de lo humano.

Más allá del trabajo como estrategia de negación, aparece una forma más radical y violenta por parte del faraón para no permitir el crecimiento del pueblo: acabar con la vida desde su origen mismo. En efecto, el faraón ordena a las parteras: “cuando asistáis a las hebreas, observad bien las dos piedras: si es niño,

10. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 61. 80

11. *Idem*, 79

12. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 166-167.

hacedle morir; si es niña, dejadla con vida" (Ex 1,16). Este hecho pone de manifiesto hasta dónde puede llegar el hombre (faraón) cuando lo único que interesa en su vida es conservar los privilegios que ofrece el poder; la vida se pone como el valor último y accesorio del hombre; se relativiza al hombre y a la vida, y con él a todas sus dimensiones constitutivas.

Ante el peligro del aniquilamiento de la vida aparece la presencia de Dios; Yahveh actúa en el momento más dramático, en el límite de la desaparición y negación radical de que es objeto el pueblo: "pero las parteras temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños... y Dios favoreció a las parteras. El pueblo se multiplicó y se hizo muy poderoso"(Ex 1,12-20). En Egipto tiene lugar la primera presencia de Dios en favor de Israel, y ello cuando el faraón llega hasta el límite de sus decisiones violentas. Esta presencia de Dios garantiza y garantizará la vida de Israel como pueblo; antes de que Israel capte la acción de Dios y se sienta afectado por ella, ya Dios los está asistiendo en un momento crítico. Así, la acción de Dios se inscribe en lo concreto de la historia, y de modo especial, allí donde aparece el peligro de borrar al hombre del concierto de la vida y de la historia. De lo cual se desprende una primera actitud de Dios: ser un Dios de la vida, que ama al hombre desde situaciones infrahumanas extremas. Este hecho de la presencia de Dios será algo que posteriormente el pueblo captará y que servirá como el único horizonte desde el cual Israel comprenderá y configurará su vida.

Contexto religioso de la esclavitud

Como ya se ha indicado, la esclavitud que Israel vive en Egipto es el resultado de una decisión del faraón, en este sentido es una esclavitud de carácter convencional, que tiene múltiples incidencias en el desarrollo de la vida individual y comunitaria de Israel. En el interior de este acontecimiento que vive Israel está presente una concepción de lo humano y de lo divino; en lo histórico de la esclavitud subyace un problema religioso: es el encuentro de dos experiencias de la divinidad. De una parte la creencia israelita en el Dios de los padres, y de otra, el politeísmo cultural egipcio. Más adelante tendremos la oportunidad de ahondar lo que el Dios de los padres significa para Israel; por el momento adentrémonos en la comprensión del ambiente religioso egipcio.

El dato bíblico (Ex 5,1-2) pone de manifiesto el siguiente hecho: en la primera entrevista que Moisés y Aarón tienen con el faraón, aquellos le expresan a éste que Yahveh, el Dios de Israel dice: "deja salir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto" (Ex 5,1). La respuesta que da el faraón pone de manifiesto que Yahveh no significa nada para él, en cuanto le es un Dios desconocido:

“¿Quién es Yahveh para que yo escuche su voz y deje salir a Israel? No conozco a Yahveh y no dejaré salir a Israel” (Ex 5,2). Entre el mensaje de Yahveh y la respuesta del faraón existe una distancia abismal; por primera vez el texto bíblico revela las diferencias religiosas entre la comunidad de los hebreos y la comunidad egipcia. La prolongada estancia del pueblo de Israel en Egipto, lo mismo que la actitud de las parteras frente a la orden del faraón de matar a los niños hebreos (cfr. Ex 1,17) manifiesta que Yahveh era conocido en Egipto. ¿Qué significa entonces la expresión “no conozco a Yahveh” emitida por el faraón? En las siguientes líneas nos ocuparemos de esta cuestión.

Culto solar en la religión egipcia

Mircea Eliade, Georges Auzou y Geo Windengren ponen de manifiesto que “la religión egipcia ha estado más dominada por el culto solar que las demás religiones”¹³.

Las teogonías y las cosmogonías del antiguo Egipto evidencian que el sol es la divinidad originaria, el primer y más antiguo rey, al cual se le atribuyen potencias creadoras; el sol, es no sólo el creador del universo sino que también es el creador de las demás divinidades.

El libro de los muertos, uno de los textos más antiguos de la literatura egipcia, contiene el mito de origen del dios Sol, el cual se nombra a sí mismo unas veces con el epíteto de *Atum* y otras con el de *Ré*. El sol es el generador y regente de los seres creados; él mismo fue autoengendrado en el *Num*, es decir en el océano primordial:

Yo soy Atum! Yo he estado solo en el Num.

Y yo soy Ré! En sus primeras manifestaciones cuando empezó a regir lo que él creó.

Quién es? - Ré, comenzando a regir lo que él creó. Ré cuando comienza a manifestarse como rey, que existe antes de los levantamientos de Shu¹⁴.

Yo soy el gran dios, que ha nacido de sí mismo, es el agua, el Num, el padre de los dioses¹⁵.

-
13. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad 1981, 155-158. G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*, Navarra, Verbo Divino 1975, 45-59. G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad 1976, 66-68.
 14. *Shu* significa espacio atmosférico. Es el dios de la atmósfera.
 15. G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*, 45-46.

El Dios sol es una divinidad bisexuada (andrógino) que se autofecunda dando origen a ocho divinidades. Se caracteriza por detentar el poder sobre el mundo en su conjunto. En el acto por el cual el dios sol engendra ocho divinidades se escinde a sí mismo, se fragmenta en ocho partes, o mejor, el dios-sol está presente no ya como unidad, sino en las acciones de cada una de las unidades creadas. En adelante la unidad del dios sol permanecerá oculta, no es susceptible de una representación ritual.

Los ocho dioses se reparten el mundo, a cada uno le corresponde legislar y actuar sobre una parte; esta legislación y acciones de los dioses estaban orientadas a mantener el orden cósmico; ejercer una actividad sobre una parte del mundo que no le correspondiera era motivo de enojo y luchas entre los dioses, era instaurar el caos original.

Las ocho divinidades, que son las que aparecen desplegando su poder, llevan epítetos culturales según los lugares y actividades que realicen. La actividad de cada uno de ellos cada vez se particulariza más, hasta el punto que cada ciudad tenía una versión diferente de la divinidad. Pese a la variedad de figuras o versiones de la divinidad, el hombre egipcio no perdía de vista el poder del dios supremo, el hombre de los cielos, el sol¹⁶. Este era un principio de armonía cósmica, presente en la pluralidad de los dioses.

El culto solar era el núcleo de la religión egipcia. Del sol y de cada uno de los dioses se hacía el hombre egipcio representaciones antropomórficas y zoomórficas; la pintura y la escultura eran los medios para dichas representaciones.

Los mitos cosmogónicos y teogónicos constituyen el contenido de los rituales; por medio de éstos se recordaba y reactualizaba la acción originaria (creadora) de los dioses.

Como el culto tiene el carácter de un drama ritual, en que los personajes que aparecen simbolizan a dioses y otras figuras de la época mítica originaria, la palabra y la acción son igualmente necesarias, algo así como los gestos y el pie textual de los personajes teatrales¹⁷.

En el culto se visualizaba el mito que contenía la acción de los dioses; el culto se renovaba periódicamente. El mito y el rito, en una relación intrínseca y

16. G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, 68.

17. *Idem*, 136.

complementaria, tienen la función de mantener la armonía cósmica. A través de las personificaciones míticas de la realidad, el hombre egipcio posee una plena confianza en las prácticas rituales porque "tiene la sensación de que la divinidad está operando en el rito"¹⁸.

Cualquier hecho o actividad era justificada y representada ritualmente; por eso, el culto a los dioses se asocia al nacimiento y a la muerte, a los ritmos de la naturaleza; las divinidades garantizaban la fecundidad de la tierra. Lo religioso estaba mezclado con prácticas mágicas; los dioses ofrecían una respuesta a los misterios, bondades y terrores de la naturaleza. Puede verse claramente que el hombre está sometido a los poderes de los dioses representados en las misteriosas fuerzas de la naturaleza; en algunos casos, los rituales estaban orientados a aplacar la ira de los dioses y de la naturaleza.

De lo dicho se desprende que la cultura religiosa egipcia es politeísta y marcadamente naturalista, es un *politeísmo naturalista* cuyo centro es el sol. El culto a dioses, hijos del sol, respondía a la necesidad de mantener la armonía cósmica. Pero, además, el politeísmo tiene una connotación política y social: el culto a los dioses aseguraba el orden y el desarrollo de Egipto. En el siguiente numeral nos ocuparemos de esta cuestión.

El culto solar y su correspondencia social

La estructura y función de la religión egipcia está intrínsecamente vinculada al desarrollo político y social¹⁹.

La estructura de la divinidad (un dios supremo y ocho divinidades menores) corresponde a la estructura política egipcia²⁰. Cada divinidad estaba personificada en un hombre; aunque no sabemos de la distribución y número de ciudades, es claro que Egipto era un imperio constituido, que tenía una ciudad central sobre la cual se establecían un pequeño número de ciudades, cada una de ellas con un jefe que dependía del gobierno central, cada jefe era representante (personificación) de una divinidad. De tal modo que existía un parentesco entre el jefe de la ciudad y la divinidad; el poder que representaba era expresión de un poder divino; el poder político expresaba la filiación del jefe con uno de los dioses.

18. Idem, 194.

19. Idem, 112.

20. Las historias y tratados de las religiones consultadas guardan silencio sobre esta correspondencia. Eindengren, simplemente las enuncia.

El orden jerárquico que se establecía en la divinidad (dios supremo y dioses menores) estaba presente también en la estructura social.

Los cultos solares ponen de manifiesto que Egipto era un territorio consagrado al dios-sol. Esta apreciación es fundamental para comprender la figura del faraón, en cuanto que la actividad y el poder que éste detenta le garantiza cierta proximidad con Dios. Mircea Eliade señala que los cultos solares privilegiaban la persona del faraón, más aún, el faraón constituía parte de un ritual en el que se personificaba al dios sol, el soberano está identificado con el sol²¹.

En los pueblos próximos a Egipto los hombres se constituyen en reyes (héroes) a partir del cumplimiento de una cadena de pruebas que los dioses imponen; era tarea de todo héroe viajar incesantemente, afrontar grandes peligros, vencer en las batallas; al héroe no sólo le correspondía *conquistar* el poder, sino también la inmortalidad, la suya propia y la de cada uno de los hombres de la colectividad, el poema *Guilgamesh* es uno de los ejemplos típicos del proceso y vida de un héroe²². En Egipto sucede algo novedoso: "el faraón no tiene derecho a la soberanía ni adquiere la inmortalidad solar por ser *héroe*; la inmortalidad le pertenece sin más, sin ninguna clase de *pruebas históricas*, por el mero hecho de ser jefe supremo"²³.

La posición privilegiada del faraón se precisa aún más en el hecho de que algunos rituales lo tienen a él como objeto de culto. Los ritos y mitos, celebrados periódicamente, están orientados a expresar la filiación existente entre el faraón y el dios-sol. Veamos en qué términos se presenta esta filiación.

El faraón, imagen de Dios

"Si una tierra debe llamarse la tierra clásica de la enseñanza de la semejanza con Dios, indiscutiblemente está es Egipto"²⁴. La relación de semejanza entre el faraón y el dios-sol es el resultado de una evolución de la religiosidad egipcia. En los primeros tiempos, cada rey recurría a la cadena genealógica para explicarse su origen; en el principio se encuentra que el sol es el origen de todo lo existente, y

21. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 156

22. *Guilgamesh*, Anónimo

23. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 56

24. H. JIMENEZ, "El hombre, imagen de Dios en la literatura egipcia, mesopotámica y bíblica", en *Revista Cuestiones Teológicas* 36 (1990) 40.

en consecuencia, el rey compartía con todos los hombre egipcios la característica de ser imagen de Dios. La evolución posterior hace que la semejanza del hombre con Dios se vaya particularizando más en la figura privilegiada del rey: de entre los hombres, el rey es lo más semejante a Dios. Esta semejanza no estriba en la constitución física, en la naturaleza, sino que se refiere al modo de comportarse, a la actividad y función que cumple el rey. La semejanza se explica entonces por el hecho de que el faraón es el jefe supremo de Egipto. El poder que el faraón detenta lo ubica en una posición privilegiada con respecto a los demás hombres y que su figura esté asociada (emparentada) con la divinidad y legitimada por ésta: "el poder es uno de los atributos que acompaña a menudo el vocabulario de la imagen en las alabanzas reales"²⁵.

Una figura humana es pues, divinizada bajo el atributo y el manto del poder. En las prácticas rituales el faraón y la colectividad hacían peticiones al dios sol para que los conservara libres de los ataques y peligros de otros pueblos.

Dentro del proceso religioso, político, social y económico de Egipto, la figura y el poder del faraón se hacían cada vez más autónomos, más fuertes; el faraón manifiesta en sus comportamientos y decisiones una absoluta independencia respecto a los dioses, es decir, se asume él mismo como dios, que puede legislar sobre los hombres. Los cultos están ahora orientados solamente a menguar la ira de la naturaleza, y a cambiarle el curso a los fenómenos naturales. Así como a los dioses (hijos del sol) les correspondía un dominio sobre una parte del cosmos, al faraón, en su figura divinizada hasta el extremo, le corresponde legislar y decidir sobre lo humano. En la hegemonía del faraón se recupera la imagen del dios-sol unitario y omnipotente, unidad que se había escindido y fragmentado al crear los ocho dioses. El lugar del dios-sol lo ocupa ahora el faraón, pero ya en un terreno humano.

Este momento de la evolución religioso-política de Egipto, es fundamental en cuanto que facilita la comprensión del drama de la esclavitud que Israel padece en su estancia en Egipto. Es claro que desde el afloramiento de lo político y de lo religioso, como dimensiones que configuran la imagen del faraón, el hecho del crecimiento de Israel en Egipto (cfr. Ex 1,1ss) represente un riesgo y un peligro, su poder se veía amenazado. El camino estratégico que emplea el faraón para conservar su situación política y religiosa es la opresión y la esclavitud a través del trabajo forzado.(cfr. los títulos ya tratados).

25. Idem, 43.

Divinidad y misión del faraón

“El rey egipcio, cuyo título de *faraón* se utiliza en el texto veterotestamentario, pero en ningún sitio aparece su nombre propio”²⁶, se presenta cada vez más como un hombre divinizado. El faraón es *imagen y semejanza* de Dios por el poder (político) que ejerce. La religión, el designio de los dioses que él personifica, se usa como instancia legitimadora de sus decisiones y actitudes. En cuanto rey, el faraón se asume como Dios. Lo religioso se ha fundido con lo político. El faraón es el dios-poder que vigila, castiga y dispone del orden social.

Sería muy apresurado afirmar que el trastocamiento de lo religioso en lo político sea obra de un grupo de hombres; mas bien pensamos que el desarrollo histórico de todos los niveles de vida del país de Egipto convergen hacia este punto que ahora nos ocupa. La historia de Egipto va desde un orden mitológico de comprensión del mundo (religión mítica) hasta el establecimiento de lo político como forma religiosa; más aún, lo político es degradación de lo mítico. El faraón mismo no puede ver más de lo que ofrece este momento del desarrollo histórico, está preso en sus propias redes. Por eso su *misión* consiste en mantener lo que la historia le ha ofrecido: su condición privilegiada, mitificada del dios-poder. El primer objeto de su misión es conservar el poder político; desde este aspecto nuclear relativiza todo lo demás: se afirma en su poder a costa de la negación de los demás pueblos y hombres, especialmente de los israelitas. La fuerza y el número de éstos ponían en peligro su condición de jefe supremo de Egipto.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al introducimos en este estudio, que tenía como pretensión explicitar el contexto y las condiciones religiosas de la esclavitud (cfr. título: *Contexto religioso de la esclavitud*): ¿Qué sentido tiene la expresión “no conozco a Yahveh”, en labios del faraón?

Es posible que el faraón estuviera enterado de las prácticas religiosas de lo israelitas²⁷. La fe en el Dios de los padres, Yahveh, no era extraña para lo egipcios (cfr. Ex 1,17). El faraón sabía lo que éste Dios significaba para los hebreos; sabía y por eso temía; el tono de la entrevista que tiene con Moisés y Aarón así lo manifiesta. La visión política que el faraón tiene de sí y de Dios no le permite reconocer a Yahveh; ve en Yahveh al Dios que puede debilitar su poder, aunque para los israelitas Dios ocupa un lugar muy distinto al que le asignaba el faraón.

26. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 92.

27. La historia no nos ofrece ningún dato sobre este punto; pero consideramos que está sugerido en el libro del Exodo, y partimos de esta sugerencia bíblica.

“No conozco a Yahveh” es, pues, una expresión estratégica del faraón que revela una doble situación: afirmar su figura modélica de rey; y negar en el otro sus prácticas religiosas bajo el temor de perder su condición privilegiada. Ocultándose en el *desconocimiento*, el faraón acentúa el drama de la esclavitud de los israelitas: “Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas” (Ex 5,9).

Otra es la perspectiva desde la cual el pueblo de Israel, acompañados por Yahveh, que ha visto los sufrimientos y oído los lamentos, asume esta experiencia dolorosa de la esclavitud.

Adormecimiento transitorio de la fe de Israel

El faraón realiza su condición de rey desde la perspectiva autocrática-eocrática del poder. Quien resulta más afectado en esta forma de gobierno es el pueblo de Israel, reducido a la esclavitud. El origen de ésta, es la figura modélica divinizada que adquiere el faraón.

Vista desde la perspectiva faraónica, la esclavitud es un hecho legitimado política y religiosamente; Israel es esclavo por una decisión estratégica del faraón: consolidar y mantener su poder, tanto en el plano personal como en lo que representa para la hegemonía de Egipto frente a otros pueblos.

Israel, por su parte no espiritualiza ni mitifica el hecho de la esclavitud, no piensa que su situación es un designio de los *dioses egipcios*; ve en la esclavitud la arbitrariedad de un hombre y una comprensión tergiversada de la historia y del hombre.

Israel era portador de la tradición religiosa de los patriarcas, es decir, creía en un Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob) y no en los dioses de las cosmologías teogonías egipcias. El contenido de la fe de los padres estaba dado en la promesa de la tierra. Esta promesa caracterizaba a Israel como un pueblo libre (nómada), que camina hacia el cumplimiento de la promesa. La esclavitud impuesta por el faraón representa un obstáculo para la realización de la fe de Israel.

La actitud estratégica del faraón opera de tal forma que la esclavitud va transformando al pueblo en su fe. Israel cae en el esquema religioso egipcio, vive la esclavitud sin cuestionar, es decir, acepta silenciosamente las decisiones del faraón. La esclavitud hace que la fe en el Dios de los padres se vuelva cada vez más vacía y ambigua, hay un adormecimiento de fe, la esperanza de la promesa de la tierra se tornará inoperante; Israel desiste de su vida nómada, es decir, de su

Divinidad y misión del faraón

“El rey egipcio, cuyo título de *faraón* se utiliza en el texto veterotestamentario, pero en ningún sitio aparece su nombre propio”²⁶, se presenta cada vez más como un hombre divinizado. El faraón es *imagen y semejanza* de Dios por el poder (político) que ejerce. La religión, el designio de los dioses que él personifica, se usa como instancia legitimadora de sus decisiones y actitudes. En cuanto rey, el faraón se asume como Dios. Lo religioso se ha fundido con lo político. El faraón es el dios-poder que vigila, castiga y dispone del orden social.

Sería muy apresurado afirmar que el trastocamiento de lo religioso en lo político sea obra de un grupo de hombres; mas bien pensamos que el desarrollo histórico de todos los niveles de vida del país de Egipto convergen hacia este punto que ahora nos ocupa. La historia de Egipto va desde un orden mitológico de comprensión del mundo (religión mítica) hasta el establecimiento de lo político como forma religiosa; más aún, lo político es degradación de lo mítico. El faraón mismo no puede ver más de lo que ofrece este momento del desarrollo histórico, está preso en sus propias redes. Por eso su *misión* consiste en mantener lo que la historia le ha ofrecido: su condición privilegiada, mitificada del dios-poder. El primer objeto de su misión es conservar el poder político; desde este aspecto nuclear relativiza todo lo demás: se afirma en su poder a costa de la negación de los demás pueblos y hombres, especialmente de los israelitas. La fuerza y el número de éstos ponían en peligro su condición de jefe supremo de Egipto.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al introducimos en este estudio, que tenía como pretensión explicitar el contexto y las condiciones religiosas de la esclavitud (cfr. título: *Contexto religioso de la esclavitud*): ¿Qué sentido tiene la expresión “no conozco a Yahveh”, en labios del faraón?

Es posible que el faraón estuviera enterado de las prácticas religiosas de los israelitas²⁷. La fe en el Dios de los padres, Yahveh, no era extraña para lo egipcios (cfr. Ex 1,17). El faraón sabía lo que este Dios significaba para los hebreos; sabía y por eso temía; el tono de la entrevista que tiene con Moisés y Aarón así lo manifiesta. La visión política que el faraón tiene de sí y de Dios no le permite reconocer a Yahveh; ve en Yahveh al Dios que puede debilitar su poder, aunque para los israelitas Dios ocupa un lugar muy distinto al que le asignaba el faraón.

26. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 92.

27. La historia no nos ofrece ningún dato sobre este punto; pero consideramos que está sugerido en el libro del Exodo, y partimos de esta sugerencia bíblica.

“No conozco a Yahveh” es, pues, una expresión estratégica del faraón que revela una doble situación: afirmar su figura modélica de rey; y negar en el otro sus prácticas religiosas bajo el temor de perder su condición privilegiada. Ocultándose en el *desconocimiento*, el faraón acentúa el drama de la esclavitud de los israelitas: “Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas” (Ex 5,9).

Otra es la perspectiva desde la cual el pueblo de Israel, acompañados por Yahveh, que ha visto los sufrimientos y oído los lamentos, asume esta experiencia dolorosa de la esclavitud.

Adormecimiento transitorio de la fe de Israel

El faraón realiza su condición de rey desde la perspectiva autocrática-teocrática del poder. Quien resulta más afectado en esta forma de gobierno es el pueblo de Israel, reducido a la esclavitud. El origen de ésta, es la figura modélica y divinizada que adquiere el faraón.

Vista desde la perspectiva faraónica, la esclavitud es un hecho legitimado política y religiosamente; Israel es esclavo por una decisión estratégica del faraón: consolidar y mantener su poder, tanto en el plano personal como en lo que representa para la hegemonía de Egipto frente a otros pueblos.

Israel, por su parte no espiritualiza ni mitifica el hecho de la esclavitud, no piensa que su situación es un designio de los *dioses egipcios*; ve en la esclavitud la arbitrariedad de un hombre y una comprensión tergiversada de la historia y del nombre.

Israel era portador de la tradición religiosa de los patriarcas, es decir, creía en un Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob) y no en los dioses de las cosmologías y teogonías egipcias. El contenido de la fe de los padres estaba dado en la promesa de la tierra. Esta promesa caracterizaba a Israel como un pueblo libre (nómada), que camina hacia el cumplimiento de la promesa. La esclavitud impuesta por el faraón representa un obstáculo para la realización de la fe de Israel.

La actitud estratégica del faraón opera de tal forma que la esclavitud va transformando al pueblo en su fe. Israel cae en el esquema religioso egipcio, vive la esclavitud sin cuestionar, es decir, acepta silenciosamente las decisiones del faraón. La esclavitud hace que la fe en el Dios de los padres se vuelva cada vez más vacía y ambigua, hay un adormecimiento de fe, la esperanza de la promesa de la tierra se tornará inoperante; Israel desiste de su vida nómada, es decir, de su

libertad y búsqueda. En esta época de adormecimiento, la fe de Israel se cruza con elementos de la religión egipcia, de los cultos solares. En este sentido la *religión de los padres* estaba tejida si bien no de los contenidos de la religión egipcia, por lo menos sí de sus formas (los cultos y los rituales). Este momento representa un peligro para la fe de Israel, y es aquí donde la actividad de Moisés juega un papel decisivo en cuanto que conecta a Israel con su pasado (Abraham, Isaac y Jacob); en este momento de Egipto la religión de los padres era excluida del concierto cáltico egipcio (cfr. Ex 8,21).

La esclavitud fue un proceso que duró varios años²⁸, en muchos de los cuales Israel permaneció silencioso (adormecido). En un momento determinado de este proceso, el momento más dramático, cuando aparece el peligro de la disolución total y radical de Israel, hace su entrada Dios en la historia de los hombres; la modalidad de su irrupción es el diálogo; Yahveh hace de un hombre (Moisés) el mediador de su acción.

Que Dios se revele a un hombre pone en entredicho la concepción de un dios (o dioses) que se *manifiesta en fenómenos naturales*. Moisés hace una interpretación de la situación de los israelitas, la misma que Dios le ha suscitado. Dicha interpretación contiene un triple aspecto: Moisés conecta al pueblo con su tradición religiosa; en segundo lugar es una crítica frente a los hechos presentes de la esclavitud; y por último sitúa de nuevo al pueblo en la perspectiva de la promesa, es decir, asume una posición salvífica frente al futuro de Israel. Moisés saca al pueblo del sueño letárgico de la esclavitud²⁹.

Hemos dicho que los dioses egipcios tenían poder sobre la naturaleza, y que en vista de una ausencia de un Dios de hombres, el faraón ocupa ese lugar. Pues bien, el yahvismo mosaico mostrará la igualdad de los hombres y a un Dios que antes que nada está referido y ocupado de lo humano en sus situaciones concretas. Esta fe monoteísta será el núcleo decisivo desde el que Israel sobrevivirá como pueblo; de ella depende en última instancia, su identidad y su vida ulterior; ella permite, además, una nueva lectura del mundo, de la historia y del hombre, diferente al que ofrecía la estructura política y religiosa de Egipto. La experiencia

28. Sobre este particular el mismo antiguo testamento sostiene diversas opiniones, que oscilan entre la indudablemente arifciosa cifra de 430 años (Ex 12,40) y la suposición de que entre los patriarcas y la época de Moisés se han de calcular tan sólo cuatro generaciones (Ex 6,3). Cfr. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 91-92

29. Y lo recupera para la fe en el Dios de los padres. En Ex 3,12 se materializa esta acción de Moisés, cuando se pone de manifiesto que el motivo de la salida de Egipto es religioso: "ir a celebrar el culto al desierto"

que Moisés hace de Dios lo habilita para desmitificar la religión egipcia y para purificar y fortalecer la fe de Israel.

2. MOISES: ANTECEDENTES DE SU VOCACION

Generalidades

En la experiencia religiosa veterotestamentaria la figura de Moisés ocupa un lugar privilegiado. El conjunto de su vida pone de manifiesto el modo particular cómo Dios y el hombre inauguran un tipo de relaciones de cara a las situaciones históricas; "Moisés ocupa el centro de los acontecimientos que van desde la salida de Egipto hasta el término de la marcha por el desierto"³⁰. Aunque pocas veces se mencione a Moisés en los libros posteriores al Exodo, es claro que cada vez que se recuerde la situación crucial que Israel vivió en Egipto, y el episodio coniguinte de la liberación, allí está presente la figura de Moisés.

Los estudios históricos multiplican una y otra vez las interpretaciones sobre la función que Moisés cumple dentro del concierto de la historia de Israel. Estas interpretaciones varían según el papel que se atribuya a Moisés; caudillo, jefe militar, visionario, místico, curandero y mago, son algunas de las características que de él se han hecho; frente a esto, Walter Eichrodt afirma que:

Lo que caracteriza a Moisés no es dejarse encorsetar en ninguna de nuestras categorías usuales de caudillos de una nación: ni como rey, ni como jefe militar, ni como jefe de tribu, sacerdote, vidente, inspirado o curandero. Tiene algo de todas ellas, pero ninguna de esas categorías basta para hacernos comprender su papel³¹.

Reducir la figura de Moisés a una de sus funciones, significa desvirtuar y empobrecer el testimonio mismo de la fe veterotestamentaria.

Mosíés es una personalidad compleja, un personaje polifacético; en él se conjugan múltiples planos que configuran la amplitud, la riqueza y el sentido de lo humano. Ante todo, en la figura de Mosíés se instaura una gran verdadológica: la experiencia de Dios, como *el* modo en que acontece el hombre es una experiencia en la cual el hombre sea arrebatado de sus situaciones históricas; por

1). G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 362.

2). W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad 1975, 263.

eso, nada más adecuado que reflexionar sobre Moisés desde aquellas situaciones históricas que revela el Exodo; y no para reproducir los hechos que allí aparecen sino para encontrar el sentido teológico y el sentido antropológico de la revelación o, lo que es lo mismo, qué significa Dios para el hombre, de qué manera se comunica, cómo capta el hombre la presencia de Dios, y qué tarea debe realizar quien ha sido afectado por dicha presencia. En la experiencia religiosa Dios y el hombre son realidades que se requieren el uno al otro, confirmando así el vértice teo-antropológico de la historia de la salvación.

Bajo el supuesto bíblico-teológico de que la experiencia de Dios no es una realidad dada, sino que se hace, se construye y se renueva históricamente³²; nos proponemos reflexionar sobre los diferentes momentos de la vida de Moisés. El estudio de éstos permitirá cualificar no sólo el contenido teológico de la experiencia religiosa, sino también la incidencia que ésta tiene en relación con otras experiencias, tipificadas en la religión egipcia. Nos cuidamos por el momento de hacer alguna afirmación sobre Moisés, hasta no haber escuchado el modo como la escritura nos lo revela.

En los relatos del libro del Exodo se pueden diferenciar tres grandes momentos en la vida de Moisés³³. El primero de ellos corresponde a un *Moisés faraónico*, que vive, habla y actúa regido por los códigos vigentes en Egipto (cfr. Ex 2,11-14). Un segundo momento está referido al Moisés que renuncia y se aleja del sistema egipcio, es un *Moisés extranjero*, no sólo por el lugar que habita (Madián) sino en cuanto que es extraño para sí mismo (Ex 2,22). Un tercer momento es el que tiene su origen en el acontecimiento decisivo del monte Horeb el misterioso episodio de la zarza o el encuentro personal con Dios (Ex 3).

Hemos caracterizado la vida de Moisés según tres momentos, pero hacemos la siguiente aclaración: no son simples momentos que se suceden progresivamente uno detrás de otro. Aunque en la síntesis de la vida de Moisés que hace Esteban en su discurso se hable de tres etapas de cuarenta años cada una (cfr. Hch 7,20-43), no es el tiempo, los años, lo que interesa en primera instancia; *cuarenta* significa allí que Moisés agotó hasta el máximo cada una de esas etapas, las vivió a plenitud sólo que la última cuarentena es la que determina el resto de su vida.

32. Con esto no se pretende ver en la *historia* la condición de posibilidad, el apriori, de la experiencia religiosa; se quiere, más bien acentuar que los hechos históricos de la experiencia hacen que la *historia* aparezca impregnada de un nuevo sentido: lugar y tiempo en el que actúa Dios ofreciéndole al hombre el evento de la salvación.

33. Estos tres momentos se presentan con mayor claridad en un discurso de Esteban (cfr. Hch 7,17-43).

Como nuestro interés por Moisés es teológico veremos en cada uno de esos períodos de la vida de Moisés tres experiencias distintas de la vida, de Dios, de la historia y de los otros.

En este sentido los tres momentos son tres actitudes inscritas dentro de lo que es la búsqueda de un sentido para la realización de la existencia; no es un proceso sujeto a los azares de la historia, es, ante todo, una experiencia vital y decisiva tanto para lo que es Moisés como ser personal como para la vida y desarrollo de la fe de Israel. La radicalidad de la experiencia de Moisés es el criterio para comprender los acontecimientos que van desde la salida del pueblo de Israel hasta el paso o estancia por el desierto. Con ello se señalará que la experiencia individual que Moisés tiene de Dios se va haciendo cada vez más comunitaria. Detengámonos en cada uno de los momentos, en las actitudes y experiencias que allí se presentan.

Moisés faraónico

Nacimiento de Moisés e intervención especial de Dios

Moisés es hijo de dos hebreos, pertenecientes a la casa de Leví (Ex 2,1); los levitas eran uno de esos grupos sujetos a la esclavitud impuesta por el faraón. Moisés nace en un momento coyuntural de la historia de Israel, su nacimiento coincide con la orden del rey de Egipto de matar a los niños hebreos (cfr. Ex 1,16ss); en estas circunstancias su madre lo mantiene escondido durante tres meses, lo escondió hasta que fue posible “tomó una cestilla de papiro... metió en ella al niño , y la puso entre juncos, a la orilla del río” (cfr. Ex 2,2-3). La actitud de la madre de Moisés se explica desde el contexto general que viven los hebreos en Egipto³⁴, a los cuales se les prohíbe “multiplicarse y hacerse numerosos”. El hecho de que Moisés haya nacido, se atribuye a la generosidad de las parteras (que temían a Dios, según Ex 1,17); aquí hay una intervención de Dios aunque indirecta. La actitud de su madre lo pone ante un nuevo peligro: perderse en las aguas. Aparece aquí una actitud de la hija del faraón que lo recupera de las aguas, lo reconoce como “uno de los niños hebreos” (Ex 2,6), se hace cargo de él encomendándose a una nodriza (misteriosamente la madre de Moisés); “el niño creció, y ella se lo llevó entonces a la hija del faraón que lo tuvo por hijo y le llamó Moisés” (Ex 2,10); se le coloca un nombre egipcio, Moisés es pues hijo de hebreos, es de nacionalidad egipcia, posee un nombre egipcio, y pertenece por adopción a

34. Ex 2,3-9 dice que Moisés pierde a su madre a los tres meses, pero que por astucia lo recobra como ama de cría. Cfr. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1975, 239.

la familia del faraón. Las características que rodean el nacimiento, la infancia y juventud de Moisés son fundamentales a la hora de considerar sus actitudes frente a los egipcios, los israelitas y frente al faraón.

Ya desde el nacimiento mismo de Moisés hay una acción de Dios; a través de las parteras, de la hija del faraón que transgreden lo establecido por el rey y se ponen al servicio de la vida, empieza a manifestarse la benevolencia y el amor de Dios en favor de los israelitas en Egipto:

Moisés es objeto de una providencia especial de Dios que lo salva: he aquí el significado de la historia de Moisés niño. Moisés está en peligro de vida, tenía que ser asesinado, hubiera podido ser arrastrado por las aguas del río, en cambio se salva³⁵.

El hagiógrafo al relatar las condiciones del nacimiento e infancia de Moisés (cfr. Ex 1 y 2) pone de manifiesto dos realidades: de un lado señala la situación de opresión de los hijos de José en Egipto; de otro, en esta situación está presente la contradicción, que luego se volverá más radical, entre lo que representa el faraón (esclavitud-muerte) y lo que ofrece Dios (libertad-vida); se perfila un cambio de situación que más tarde se vivirá intensamente y a plenitud en la alianza sinaítica. La intención teológica o histórica del hagiógrafo, al presentar estos hechos, desmiente la posibilidad de que allí están en juego meras coincidencias o casualidades históricas; el autor, o la tradición, del libro del Exodo, ve allí un momento coyuntural y una acción peculiar de Yahveh.

Juventud de Moisés

La hija del faraón se hace cargo de la formación de Moisés, "fue educado en toda la sabiduría de los egipcios y fue poderoso en sus palabras y en sus obras" (cfr. He 7,22). Moisés se forma según el conjunto de disposiciones culturales y del saber de la época; se distingue de los demás hebreos por la educación que recibe, la cual le permite un lugar privilegiado. Se forma según el modelo de la familia del faraón; ahora no sólo es hijo de adopción sino también hijo de la sabiduría egipcia. La historia nos habla del contenido de esta sabiduría. Egipto era el centro y la cuna del saber de aquella época; se dice incluso, que los griegos asistían a la escuela de los egipcios para entender sus secretos³⁶.

35. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, Bogotá, Paulinas 1983, 15-16

36. Idem, 16.

La sabiduría egipcia tenía como contenido el manejo y la habilidad para hablar, semejante al fenómeno posterior de la sofística en Grecia. Formaba parte de la sabiduría el conocimiento de las estructuras y el funcionamiento de la vida política, económica y técnica (las pirámides, la construcción de edificios y ciudades). Moisés era ("poderoso en palabras y en obras") un funcionario del faraón, de su engranaje social, lo cual fortalece más su educación.

El conocimiento de las cosmogonías y teogonías formaba parte de la sabiduría egipcia, a través de las cuales se accede a un conocimiento de la vida religiosa. Moisés participó de la riqueza del saber egipcio, fue educado en toda la sabiduría; era, por consiguiente, un hebreo distinto en su formación, conocía muy bien la cultura egipcia. Hasta este punto, Moisés era un hebreo de sangre y un egipcio de pensamiento y religión. Lo cual evidencia que Moisés joven es faraónico. Su educación será otro factor que incide en sus posteriores actitudes.

Moisés visita a sus hermanos

"Cuando Moisés ya fue mayor, fue a visitar a sus hermanos y comprobó sus penosos trabajos" (Ex 2,11; cfr. Hc 7,23). Sobre el motivo de esta visita las sagradas escrituras guardan silencio; no obstante, el contexto general sugiere que Moisés está cumpliendo una de sus labores como funcionario del faraón, y en este sentido los visita para inspeccionar su trabajo. Moisés sabe que son sus hermanos, los descendientes de José, y sabe también de su esclavitud. En esta primera visita no lleva la intención de dolerse o sufrir por los penosos trabajos de los hebreos, sólo va a *comprobar*; aún Moisés es indiferente, cumple con su trabajo vigilante, y en ello se ratifica su imagen faraónica, la cual se acentúa cuando mata a un egipcio (Ex 2,11). La razón de esta actitud no estriba tanto en que el egipcio maltratara a un hebreo (el sentido de la expresión es incluso indefinida) entre otros; la figura que Moisés tiene de sí mismo, y el lugar privilegiado que ocupa, lo lleva a excederse en sus funciones; de funcionario inspector pasa a decidir sobre la vida y los problemas de los otros. Mata a *un* egipcio por defender a *un* hebreo; he aquí la primera contradicción del pensamiento y actitudes de Moisés; con ello está reproduciendo las actitudes aprendidas en la escuela faraónica, es decir, el poder omnipotente y cuasi-divino que representaba el faraón. Moisés está ocupando un lugar que no le corresponde, va más allá de lo que se le ha encomendado como funcionario, él lo sabe y por eso esconde al egipcio en la arena.

Al día siguiente "vió a dos hebreos que reñían. Y dijo al culpable ¿Por qué pegas a tu compañero? El le respondió: ¿Quién te ha puesto de jefe y juez de nosotros?" (Ex 2,13-14).

Se constata aquí el faraonismo de Moisés; quiere hacerse juez y jefe de los hebreos, pero lo hace por una vía ilícita, sólo muestra su poder. Aún suponiendo que Moisés pretendiera salvar a sus hermanos de la esclavitud, es claro que en sus actitudes aparece como un hombre autónomo, actúa desde sí mismo y desde lo que ha aprendido. Pretende *salvar* por medio de la violencia haciéndose el señor de los otros. Moisés pone en ejercicio la sabiduría egipcia, o faraónica, en el trato con los hebreos, actúa como un *salvador* cruel y contradictorio. En este sentido, acentúa la situación de opresión y de negación de los hebreos. La sabiduría egipcia manifiesta aquí su inoperancia, su contradicción y extravío.

Merece especial interés el hecho de que sea un hebreo el que ponga en cuestión las actitudes de Moisés. La respuesta del hebreo (Ex 2,14) sugiere el modo como pensaban los israelitas; para éstos no hay una jerarquización entre los hombres, no hay jefes ni subalternos, ni jueces y condenados. El hebreo le pregunta a Moisés de dónde le viene el poder, quién lo ha habilitado para sus actitudes. Es un pregunta dirigida a la persona misma de Moisés, a la figura que él se ha formado de sí y del poder. Con ello está minando los fundamentos e implicaciones de la sabiduría egipcia. El hebreo cuestiona a Moisés, y por medio de él al faraón, desde aquello que ha aprendido en la religión de los patriarcas. La pregunta que el hebreo le dirige a Moisés es una voz profética cuyo contenido se explicitará posteriormente en el episodio de la *zarza ardiendo*; a una cuestión política, inhumana e injusta el hebreo responde con una pregunta que tiene como horizonte una concepción diferente del hombre, y de una religión donde todos los hombres son iguales, o mejor donde el hombre es el valor fundamental. Las actitudes del *Moisés faraónico* terminan con el cuestionamiento del hebreo. Hay allí una presencia de Dios en cuanto que en el hebreo está presente toda una tradición religiosa (la patriarcal); esta presencia de Dios es implícita; la situación que los hebreos vivían en Egipto no les permitía expresar libremente su fe (cfr. Ex 8,22); es indudable el lugar religioso (su fundamento) del *habla* del hebreo, aunque aún no aparezca el nombre de Dios.

Aparece, de este modo, el primer momento crítico de la vida de Moisés; la primera ruptura interior de su vida, el primer, si se quiere, fracaso; Moisés se llena de temor; el faraón sabe de la muerte del Egipcio; Moisés sabe de la dureza del faraón, y huye de su presencia, se va a vivir a Madián; esto significa alejarse de todas las posibilidades que Egipto y su sabiduría le brindaban, significa poner su vida bajo otras coordenadas, renunciar a la pretensión del poder, perder los privilegios que como hijo adoptivo del faraón e hijo de la cultura egipcia había logrado.

Moisés extranjero

La muerte del egipcio, el cuestionamiento profético del hebreo, la persecución por parte del faraón, que busca a Moisés para matarlo (cfr. Ex 2,15) ponen a Moisés en una situación crítica, la única posibilidad de vivir es la huída, el alejamiento. Esta actitud, lejos de ser expresión de incapacidad, puede ser concebido como una estrategia inteligente y necesaria, se trata de salvar su vida. La comprensión que Moisés tenía de la cultura egipcia, su sistema de vida, lo lleva a asumir una actitud respecto a sí mismo; ante el poder faraónico la huída es la salida más pertinente.

En el alejamiento Moisés accede a otra experiencia de la vida, que comporta un triple sentido.

En un nivel geográfico Moisés se separa de Egipto; esto significa perder no sólo un espacio natural sino quedar culturalmente excluido de todo lo que le ofrecía Egipto; "Moisés se desligó de los servicios en Egipto"³⁷. Queda, de este modo, separado de aquello que fundamentaba su formación y existencia. Con la huída aparece una situación de exilio, o mejor, de desierto. Este, además de poseer una connotación geográfica que indica "tierra espantosa, árida y estéril"³⁸, comporta un sentido teológico relevante: en el antiguo testamento el desierto es un momento previo a la manifestación de Dios, y como tal es sinónimo de preparación y de purificación³⁹. El desierto es un camino escogido por Dios⁴⁰. El camino que recorre Moisés entre Egipto y Madián es comprensible desde la significación teológica del desierto; en el hecho mismo de estar-en-camino, Moisés asume la actitud errante de sus antepasados, los patriarcas, y con ello se articula, aunque de modo implícito, a la perspectiva de la promesa. Cuando entremos en el tema de la significación religiosa de Madián, volveremos sobre este aspecto. El desierto abre a Moisés a una experiencia radicalmente nueva, con esto pasamos al segundo aspecto de la experiencia vital de Moisés.

En un nivel existencial, Moisés no sólo se separa de Egipto sino que se separa de sí mismo, pone en cuestión el fundamento mismo desde el cual se ha formado, y con ello, los fundamentos mismos de su ser. Conocer el desierto en cuanto espacio geográfico, será determinante en la ulterior conducción del pueblo

37. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 104.

38. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 189ss.

39. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 27.

40. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 190.

israelita. El desierto es, además, un momento de reflexión sobre sí, la existencia de Moisés acontece bajo otras circunstancias, allí cuestiona la imagen faraónica que ha adquirido en la escuela egipcia; preso de la soledad errante, esta imagen faraónica se hace inoperante; su condición de caminante le exige acoplarse a las condiciones y actitudes de una vida nómada. El desierto no es lo definitivo, es un momento de transición, un paso, donde el cuestionamiento y el replanteamiento de su personalidad son la nota característica.

Un tercer nivel en la experiencia mosaica de la separación es el religioso. El desierto es un momento previo a la llegada de Moisés a Madián, en el que Moisés habita en condición de extranjero (Ex 2,15; cfr. Hch 7,29). La complejidad de este tercer nivel exige un tratamiento más detallado, en cuanto representa el umbral teológico desde el cual será posible leer la ulterior vida de Moisés, su experiencia de Dios y sus actividades respecto a Israel.

Hasta ahora tenemos a un Moisés que huye de Egipto y que en condición de caminante por el desierto se encuentra en Madián, en donde vive como extranjero. Se presenta aquí una ruptura en la comprensión misma de la categoría *extranjero*. El trato que los madianitas dan a los extranjeros difiere abismalmente del que los egipcios ofrecían a los israelitas. ¿De dónde proviene esta nueva actitud? ¿Qué hace posible? ¿Cuál es el fundamento de las actitudes de los madianitas? ¿Qué implicaciones tienen éstas en la vida de Moisés? Estas cuestiones son el horizonte que permite comprender la significación religiosa de Madián. El tema sobre "Moisés extranjero" quedará esclarecido desde este horizonte.

Significado religioso de Madián

Madián, descendiente de Abraham

La tradición de que Moisés huyó a los madianitas, allí se casó, en esa región tuvo su primera aparición de Yahveh (Ex 3) y después (Ex 18) su suegro Jethro pudo intervenir incluso en decisiones jurídicas, ha sido motivo para indagar continuamente las relaciones entre Israel y Madián. Ante todo se ha intentado buscar los orígenes de la fe en Yahveh entre los madianitas.⁴¹

Madián representa un momento decisivo en el encuentro de Israel (Moisés) con su pasado (Abraham);

...entre los seis hijos engendrados por Abraham con una mujer llamada

41. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 105.

Ketura (Gen 25,1-4) se encuentra también Madián, nombre de una población, cuyos habitantes, por tratarse de camelleros, se movían en un radio de acción en la comarca del Golfo Akaba⁴².

Los madianitas son descendientes de Abraham, y como tales son portadores de la tradición religiosa patriarcal, eran hijos de la fe de Abraham. El significado religioso de Madián lo encontramos en la religión patriarcal, descubrir el contenido de ésta, es esclarecer el sentido de aquel.

La religión de los padres

La evolución de la religión patriarcal constituye un problema para los historiadores. En una perspectiva teológica no se trata de reunir un número determinado de datos y de hechos para reconstruir la historia; lo que ofrece la *historia de Israel* constituye el suelo sobre el que se apoya la hermenéutica teológica. Nuestro interés es por tanto, descubrir en ese fondo histórico un contenido semántico que revele las gestiones que a nivel religioso realizan Dios y el hombre.

La tradición patriarcal se inicia con Abraham, el primer testimonio veterotestamentario en realizar una experiencia de Dios. La historia de Israel se remonta a la fe de Abraham, "la figura de Abraham es de gran relieve para Israel, en cuanto que él inicia el ciclo patriarcal como primer representante que hizo la experiencia religiosa acerca de la presencia de Yahveh en su vida personal, vinculada a una promesa futura"⁴³.

La dimensión personal de la religión patriarcal constituye "el fundamento íntimo de la fe en Yahveh". En contra de la tendencia pagana por un *Numen locale*, por una divinidad concretada en un lugar y limitada a él. El Dios de los padres representa una decisión completamente distinta. No es el Dios de un lugar, sino el Dios de las personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que, por lo mismo, no se limita a un lugar sino que muestra su presencia operante en todos los parajes donde se encuentra el hombre⁴⁴.

Para el antiguo oriente la fe en un Dios de personas representa una novedad y una ruptura radical respecto a otras formas religiosas, que a partir de entonces

42. Idem, 66.

43. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 193.

44. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme 1979, 95.

serán denominadas idolátricas; Abraham deberá desligarse de ellas y confesar a Yahveh con el *único Dios*; Dios por su parte le ha hecho una promesa (Gen 12,1-12), que se constituye en el soporte y en el parámetro conductor de la historia de cada uno de los patriarcas.

La promesa comporta varios aspectos: "El contenido de la alianza con Abraham abarca tres promesas: la paternidad de un pueblo, una nueva relación con Dios (yo seré tu Dios) y la posesión de la tierra"⁴⁵. En ellas se condensa el proyecto histórico que Dios le comunica a Abraham.

El tema de la paternidad de Dios (contenido de la promesa) es una realidad que atraviesa todo el antiguo testamento, la vida nómada de los patriarcas, y de Israel en general, gira en torno a la búsqueda de una filiación con Dios; Yahveh pone a caminar el pueblo como preparación para unas relaciones estrechas, más íntimas, donde haya una mutua posesión y correspondencia. En este sentido se confesará a Yahveh como el único Dios (sólo Yahveh), y Dios dirá a su pueblo: Israel es mi primogénito (Ex 4,22ss), es decir, mi preferido, mi predilecto. La promesa de la paternidad garantizará que Israel no caminará en la horfandad, la elección de Abraham se convierte en fundamento y búsqueda de una relación filial, en la cual Dios irá presentándose, comunicándose, con los atributos propios del padre: misericordia, amor, justicia, corrección, etc., modos éstos de protección a sus hijos.

En estos términos se instaura una relación novedosa con Dios donde el "yo seré tu Dios" y "tu serás mi pueblo" es lo fundamental; con Abraham se inicia la relación dialogal (yo-tú), personal e íntima entre Dios y el hombre. Esta relación comienza por ser individual pero proyectada a lo comunitario; Yahveh será el padre no de un hombre, en el sentido de algo privado y excluyente, sino de un gran pueblo; esto aparece en Abraham como un proyecto histórico que cada vez más se irá explicitando y enriqueciendo en contenido.

El otro elemento de la promesa está referido a la posesión de la tierra; Abraham se vuelve errante a causa de la promesa⁴⁶; la vida nómada se vive bajo el signo de la promesa; ésta, más que ser un abandono a las fuerzas de la historia es la búsqueda de unas condiciones donde la descendencia de Abraham pueda ser pueblo, pueblo de Dios. La posesión de la tierra hará posible que las relaciones filiales entre Yahveh y su pueblo se establezcan, es decir, pisen tierra firme. Sin un

45. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I,183

46. Idem, 221.

espacio seguro y propio será difícil la constitución misma de Israel como pueblo, es decir, con un código (religioso, político, etc.) propio, nacido y estructurado desde la experiencia que van teniendo de Dios. Por esta razón, los obstáculos a los que está expuesta la realización de la promesa es un tema central en la historia de Israel⁴⁷; el momento mismo de estancia de Israel en Egipto representa un obstáculo para el despliegue progresivo de la promesa; el faraón inmoviliza al pueblo en su constitutivo fundamental: ser portadores de la promesa.

Implicaciones prácticas de la fe en el Dios de los padres

Los madianitas practican la fe en el Dios de los padres; en cuanto descendientes de Abraham practican también de la promesa.

Habiendo presentado de modo general la fe en el Dios de los padres, nos ocupamos ahora de las consecuencias prácticas de dicha fe, es decir, el modo cómo ella se transparenta y se explicita en una forma de vida. Nos referimos a las actitudes que los madianitas tienen con Moisés.

Moisés llega a Madián en condición de extranjero; los primeros momentos de su estancia en Madián, son de una soledad radical, Moisés se sienta, sólo, en un pozo (Ex 2,15). La experiencia del desierto que realizó y su condición de forastero lo llevan a realizar acciones generosas, se empieza a perfilar un Moisés del servicio, "ayuda a las hijas de un sacerdote de Madián" (Ex 2,16-17). Los madianitas sabían que Moisés era un egipcio (Ex 2,19) y no obstante lo aceptan y le ofrecen posibilidades de realización.

La actitud que los madianitas tienen con Moisés (extranjero) es un indicio de su fe. La experiencia religiosa de los madianitas está por encima de situaciones convencionales, lo que interesa no es la nacionalidad de un hombre, sino el hombre mismo.

Moisés es objeto de amor, le brindan hospitalidad, le ofrecen un tipo de vida sin sometimiento, sin condiciones; en los madianitas se revela el amor incondicional de Dios. Para otros pueblos (Egipto por ejemplo),

el extranjero es fundamentalmente un enemigo, ya que es desconocido y, por consiguiente, molesto. El comportamiento del extranjero se caracteriza recíprocamente por una actitud de temor y de recelo. El extranjero es a

47: W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad 1980, 28.

*menudo forajido y o bien es extranjero o es mantenido a raya y neutralizado con prácticas mágicas. Carece siempre de derechos*⁴⁸.

Con los madianitas aparece una actitud distinta, el extranjero no es objeto de exclusión, sino de solicitud amorosa. La raíz de esta actitud se encuentra en su fe y en el recuerdo de una situación histórica: los madianitas son nómadas, vivían en el horizonte de la búsqueda iniciada con Abraham, en todo lugar que llegaban vivían como extranjeros. Esta vivencia es determinante en el comportamiento para con los extranjeros⁴⁹, además porque consideraban que éste podía ser un enviado de Dios.

Matrimonio de Moisés, símbolo del encuentro con la religión patriarcal

La religión heredada de Abraham representa para los madianitas el valor fundamental a partir del cual realizan su existencia y ponen en ejercicio sus relaciones con los demás hombres; aspecto que ninguna otra religión había evidenciado; los cultos solares en Egipto, por ejemplo, eran fiestas que se celebraban en torno a la naturaleza, la fertilidad, el nuevo año, pero en ellas no ocupaba ningún lugar el hombre, lo humano estaba ausente, el hombre era impotente frente a los poderes de la naturaleza y de los dioses, estaba sujeto a ellos. El Dios de los madianitas, en cambio, es un ser personal que hay que vivirlo en las situaciones concretas de la vida; el hecho de que sean ellos un grupo humano nómada, a causa de la promesa, hace que su experiencia de Dios sea histórica. La fe en el Dios de los padres está articulada a la historia, ésta aparece como una característica fundamental en la fe veterotestamentaria.

La experiencia personal de Dios es un aspecto que se percibe con claridad en las actitudes que los madianitas tienen con Moisés. En estas condiciones no es casual que Moisés acepte vivir con los madianitas; signo de esta aceptación es su matrimonio con Séfora, hija del sacerdote Raguel (Ex 2,21)⁵⁰. El sentido de este matrimonio será objeto de estudio en las siguientes líneas.

Ex 2,21 no alude a un ritual religioso; para este momento de la fe veterotestamentaria la unión de un hombre con una mujer es un derecho civil, el matrimonio

48. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 60.

49. *Idem*, 164.

50. Raguel es llamado más tarde Jetró (cfr. Ex 3). Jetró era sacerdote; el sacerdocio entre los nómadas está ligado a la función patriarcal, es el padre que ora y sacrifica. Cfr. H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, Navarra, Verbo Divino 1981, 48

es una institución natural⁵¹, la tradición patriarcal aún no ha configurado un código ni religioso ni civil, podría decirse que está en su búsqueda y como tal forma parte de la promesa.

Aunque no se aluda a un ritual religioso, es claro que para la mentalidad bíblica el matrimonio comporta un doble sentido. En primer lugar, la unión de un hombre y una mujer es la forma más elevada de la comunión humana, es la relación humana por excelencia⁵², esta dimensión se encuentra tematizada en Gen 2,18: "No es bueno que el hombre esté solo, voy a darle una ayuda que le sea apropiada". Frente a la situación de soledad que Moisés vivía al principio de su llegada a Madián (Ex 2,15) el texto del Ex 2,21 lo presenta en la perspectiva del matrimonio. Dentro de este primer sentido, la fecundidad es un aspecto inherente al matrimonio, Moisés y Séfora tienen un hijo (Ex 2,22), para el israelita la fecundidad es un valor primordial, a través de ella se cumple la bendición de Dios manifestada a Adán (Gen 1,28) y a Abraham (Gen 12,2); la multiplicación del linaje es una condición para que la historia de los patriarcas se configure como pueblo. En este nivel humano y natural del matrimonio se percibe el sentido religioso que posteriormente será objeto de reflexión por parte de los profetas. Aunque el hagiógrafo refiere ligeramete el hecho del matrimonio de Moisés, es claro que desde el contexto general de las sagradas escrituras esto representa un acontecimiento de gran importancia para la personalidad de Moisés, no es un simple hecho al lado de otros.

El segundo sentido, solidario del anterior, del matrimonio de Moisés es el estrictamente teológico. La biblia ve en la unión de un hombre y una mujer la descripción de las relaciones entre Dios y el hombre; el pacto matrimonial es símbolo de alianza entre Yahveh e Israel. Esta dimensión teológica del matrimonio es desarrollada ampliamente por Oseas (1-3) y por el poeta del Cantar de los Cantares (1,12-17; 2,16; 3,11), desde los cuales la experiencia religiosa va a ser entendida en términos de amor, en términos de búsqueda. El amor será la cualidad que defina el comportamiento de Yahveh y las relaciones entre los hombre, el amor entre los hombres es alegoría del amor entre el hombre y Dios.

Leer el matrimonio de Moisés desde la perspectiva religioso-teológica permite descubrir el sentido de la estancia de Moisés en Madián. La unión de Moisés con Séfora es símbolo de la unión y aceptación de la religión patriarcal; a través de la unión con Séfora, Moisés se articula a la tradición de los padres, es

51. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 452. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. III, 46

52. Idem, 45.

el inicio de su experiencia de Dios. Este matrimonio es consecuencia de la hospitalidad que los madianitas le ofrecieron; Moisés capta en esta actitud la presencia de algo extraño que aún no puede precisar. En el sentirse acogido y aceptado como *huésped*, Moisés capta otra concepción de hombre, podría decirse incluso que, Moisés se encuentra ante una nueva escuela, fundada sobre valores religiosos distintos a los valores políticos egipcios. Estamos ante una prefiguración de los valores de la religión yahvista que se patentizará, con nombre propio, en el evento de la zarza. Es la pedagogía divina que no sólo se revela sino que crea las condiciones para su revelación; es decir, Dios mismo prepara al hombre para su revelación; esta preparación es un momento intrínseco a la autocomunicación de Dios⁵³. Moisés no es quien determina la marcha de este proceso, son las condiciones históricas y religiosas en las que los madianitas viven, lo que hace que gradualmente Moisés se prepare para que acceda a otra experiencia de sí y de los otros, que definirán las líneas de su vocación humana.

53. La idea de una preparación como momento constitutivo de la autocomunicación de Dios es trabajada ampliamente por Karl Ranner en sus reflexiones sobre el "Existencial sobrenatural". Cfr. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder 1979, 159-167.

LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA EN Y DESDE LA IGLESIA PARTICULAR

“La Globalidad y Operatividad”

Mons. Gustavo Martínez.*

José J. Mira, Pbro.

Fidel Castaño, Pbro.

César Castaño, S.D.S.

INTRODUCCION

La Iglesia nace para evangelizar y éste es su mayor timbre y su mayor gloria. Por esta misma razón, ella ha venido buscando y viviendo distintos caminos de evangelización a través de la historia.

Dado que la tarea de la Iglesia pide la fidelidad tanto a Dios como al hombre, según lo expresa la *Evangelii Nuntiandi*, sus respuestas pastorales tienen que estar buscando la presencia de Dios en las manifestaciones culturales de los pueblos. Estas respuestas tienen que estar fermentando la historia de la humanidad con los valores del evangelio. Tienen que estar buscando coordinar la voluntad del hombre con el querer salvador del Padre que está encarnado en la historia tanto en la persona de Cristo y en la acción del Espíritu Santo, como en las manifestaciones culturales de los grupos y pueblos.

Por las reflexiones anteriores, podemos afirmar también que la Iglesia tiene que estar muy atenta a las tendencias del mundo. Tiene que estar multiplicando búsquedas pastorales e interrogándose acerca de los caminos que ha encontrado y los que debe seguir descubriendo. Debe igualmente tener claros sus planteamientos pastorales si quiere realmente evangelizar la cultura. Debe definir el ámbito en el cual realmente se juegan la globalidad y la operatividad de sus proyectos de evangelización.

* Miembros del equipo interdiocesano de animación pastoral en coordinación con el Movimiento por un Mundo Mejor: Colombianos.

De ahí se desprenden igualmente algunos interrogantes:

¿Cuál es el sujeto de la evangelización de la cultura?

¿La comunidad de base será capaz de evangelizarla?

¿Será acaso la parroquia?

¿Lo alcanza a realizar la Iglesia particular?

Estos interrogantes nos los hemos venido formulando constantemente los agentes de pastoral y se vienen experimentando a lo largo y ancho del continente latinoamericano y en distintas latitudes del mundo se han venido dando un número creciente de experiencias, evaluaciones y rectificaciones pastorales.

En este artículo queremos ayudar a reflexionar sobre los interrogantes formulados y el por qué se exige hoy en la evangelización la espiritualidad de los conjuntos o *espiritualidad comunitaria*.

Queremos preguntarnos también cuál es el dinamismo de una evangelización que quiera penetrar la cultura de valores evangélicos.

Estamos convencidos de la amplitud de los interrogantes y de los campos que queremos abordar, pero lo hacemos con toda sencillez y con el entusiasmo de querer aportar, como grupo eclesial, a la construcción de la Iglesia latinoamericana. Esta Iglesia que quiere enrutarse en Santo Domingo hacia una *nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana* según la orientación de Juan Pablo II.

1. TENDENCIAS DEL MUNDO

La mirada penetrante del mismo Juan Pablo II, nos pone alerta ante el mundo contemporáneo. En su exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia (RP)* nos ayuda a ubicarnos delante del mundo en que vivimos.

El habla del ansia por conocer y comprender mejor al hombre de hoy y al mundo contemporáneo, y por decifrar el enigma del hombre y desvelar su misterio.

Nos podemos aproximar al hombre con muchas miradas. La mirada del historiador y del sociólogo, del filósofo y del teólogo, del sicólogo y del humanista, del poeta y del místico. Pero es sobretudo, la mirada preocupada y cargada de esperanza que tiene el pastor la que nos ayuda a penetrar con más profundidad en las dolorosas situaciones del hombre.

Cuando el Papa quiere sintetizar las situaciones en que vive el hombre actual, nos presenta *el rostro lamentable de la división* (cfr. RP 1,2).

Sin borrar de nuestras mentes esta forma de ubicación que nos regala Juan Pablo II, queremos mirar el mundo dentro del proceso permanente de transformación. Este mundo, a pesar de sus rupturas y desequilibrios, nos muestra igualmente muchas tendencias que son como la conciencia colectiva de la humanidad, que tienden a definir el futuro del mundo.

Describamos algunas de estas tendencias.

- Conciencia de vivir, en la globalidad del mundo, un sistema fundamentalmente injusto y una conciencia de la necesidad de un nuevo orden económico que sea operativo y eficaz para borrar la injusticia del planeta.

Es la conciencia colectiva de que es urgente cambiar los actuales sistemas económicos en el mundo en que vivimos. Es la conciencia de que este cambio no se debe dar sólo en las mentalidades y en los foros sobre economía, sino que se debe dar dentro de las realidades de continentes, países y regiones del mundo.

- Conciencia generalizada y global del valor de la persona humana y de sus derechos fundamentales dentro del conjunto de las realidades sociales, religiosas y culturales. Conciencia de que se debe asegurar a la persona, de parte del Estado, un ejercicio real, funcional y operativo de sus derechos. Conciencia de la igualdad y de la participación como expresiones de la misma dignidad humana. Además de una libertad efectiva en la persona para poder reclamar sus derechos fundamentales a vivir en forma eficaz su dignidad. Estos valores son exigidos tanto con respecto a la persona singular, como también con relación a los grupos y pueblos.
- Conciencia cada vez más global, de la relatividad del presente y de su provisionalidad frente a los nuevos descubrimientos y posibilidades de la humanidad. Conciencia crítica que pone el presente bajo revisión y va revelando cada vez más globalmente su relatividad. Por este mismo camino crece la conciencia de que lo determinante no es ya el pasado sino el futuro que se va construyendo cada vez en forma más eficaz y operativa.
- Conciencia de la necesidad de reencontrar una nueva armonía entre el hombre, el ambiente que lo circunda y toda la naturaleza. Es una urgente necesidad de que el hombre-humanidad se ubique dentro de la naturaleza,

como señor que la sabe poner al servicio del conjunto en forma cada vez más eficaz y operativa.

- Conciencia creciente en todos los hombres en general, con respecto a los valores de la vida, de la justicia y de la paz. Hay la conciencia cada vez más clara de que estos valores son interdependientes, en un mundo en el que la ambición de unos cuantos puede llevar a la destrucción. Por esto mismo es una conciencia de que deben crearse caminos eficaces de respeto a la vida, de justicia y de paz.
- Conciencia del valor de la cultura, de las propias culturas y del valor universal de las culturas dentro de la unidad nacional e internacional. Esta misma conciencia se manifiesta en el gran anhelo de la relativización de los nacionalismos.
- Conciencia creciente y casi general y global de la plena integración de la mujer en la vida colectiva. Conciencia que está exigiendo romper muchos moldes del pasado y va poco a poco de manera operativa y efectiva, creando nuevas realidades, tanto en los campos económico, cultural y social, como también en el ámbito de lo religioso.
- Conciencia nueva que va llegando a través de los medios de comunicación social que va transformando al mundo en una gran aldea. Estos medios están influyendo, debido a su agilidad y operatividad, en el cambio del comportamiento humano.
- Conciencia creciente de la responsabilidad del hombre y del conjunto de los hombres frente al futuro. Un futuro que no se ve como una traslación del presente a lo que ha de venir, ni como simple evolución de este mismo presente, sino como algo que, dinámica, operativa y eficazmente se va creando (cfr. GS 55).

Este proceso global del cambio, sus desequilibrios y sus tendencias, ponen de manifiesto, en forma casi angustiada, la carencia de una escala de valores común que impida que este futuro se vuelva contra el hombre.

Es la humanidad como un todo, la que está tomando un nuevo rumbo, y nosotros los cristianos, ¿cómo reaccionamos? ¿cómo leemos estos signos de los tiempos? ¿cómo captamos los llamados de Dios y los transformamos en la *buena nueva para nuestros pueblos*?

Tenemos que seguirnos preguntando como lo hicieron nuestros pastores en Puebla:

habiendo considerado, con ojos de fe y corazón de pastores, la realidad de nuestro pueblo, nos preguntamos ahora ¿cuál es el designio de salvación que Dios ha dispuesto para América Latina? ¿cuáles son los caminos de liberación que El nos depara? (P 163).

2. BUSQUEDA DE CAMINOS DE EVANGELIZACION

En nuestro continente contamos con gente que no está contenta con la forma como se realiza la tarea evangelizadora. Esta inquietud ha lanzado periódicamente a la Iglesia latinoamericana a buscar caminos cada vez más claros de evangelización.

Esta búsqueda se ha venido dando a distintos niveles eclesiales.

- A nivel del continente se han realizado las conferencias de Río de Janeiro, de Medellín y Puebla y se prepara la conferencia de Santo Domingo
- A nivel de regiones se busca acertar en pastoral, uniendo esfuerzos entre países vecinos como lo hacen algunos países de Centro América. Pero este esfuerzo es muy débil todavía.
- A nivel nacional cada país recibe orientaciones de su respectiva conferencia episcopal.
- A nivel de provincias eclesiásticas, se dan buenas experiencias de colaboración en las distintas ramas de pastoral en diversos lugares.
- Muchas diócesis tienen su plan pastoral que se va reformulando año por año.
- Las vicarías foráneas en algunas regiones y en algunos países tienen más o menos vitalidad, agilidad y alguna eficacia.
- Hay muchas parroquias que llevan planes de renovación a fondo.

Sin embargo todos estos procesos aún no logran evangelizar al continente.

Lo que se realiza, lo que se comenta y lo que se programa, está organizado

según las distintas visiones eclesiales que tienen los promotores y organizadores de la acción pastoral. Esto mismo nos explica por qué ha habido diferentes caminos de búsqueda y aplicación de la acción pastoral.

Enumeramos algunas líneas de búsqueda, teniendo en cuenta las convicciones en que tales líneas pastorales se apoyan, algunos frutos obtenidos y algunos interrogantes que nos formulamos ante esta forma de hacer pastoral.

**Fortalecimiento de las tres líneas de pastoral:
catequesis, liturgia y pastoral social**

Convicciones que apoyan esta experiencia.

A la base de esta experiencia está el ejemplo de la Iglesia primitiva, presentada por San Lucas en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2, 42-46; 4, 32-26).

Aquella ha sido una experiencia fascinante fruto de la convivencia con el Señor durante su vida pública y de la experiencia que muchos de ellos han tenido con el Resucitado.

La vuelta a las fuentes, que ha enfatizado tan fuertemente el Vaticano II, ha despertado un entusiasmo grandísimo y estos énfasis pastorales se hacen con la convicción de que hay que redescubrir las fuentes y dinamizar la comunidad con los mismos elementos que lo hacía la comunidad original.

La evangelización está entendida frecuentemente en la experiencia latinoamericana:

- a. Enseñanza o catequesis. Muchas veces se realiza como aprendizaje de doctrina más que como experiencia de vida comunitaria. A veces como un proceso sistemático de profundización en la experiencia de Cristo, de su mensaje y de su obra.
- b. El aspecto litúrgico se ha entendido de muchas maneras, entre otras: como poner el altar más cerca del pueblo y celebrar frente a él, invitar a los laicos a hacer las lecturas en la Eucaristía, invitar al pueblo a cantar, o cómo ayudar al pueblo a participar en la celebración.
- c. El servicio de la caridad se ha entendido como pasar del asistencialismo a la búsqueda de la promoción humana de grupos o a la organización de obras que vayan ayudando a la gente a colaborar en la solución de sus propias necesidades.

Algunos frutos

En catequesis: Creación del Departamento de Catequesis; conciencia más clara de que se necesita una catequesis permanente, no solamente pre-sacramental; comités parroquiales; exigencia y existencia de los cursos presacramentales; riqueza de doctrina y métodos de catequesis.

En la liturgia los frutos son menos perceptibles. Señalamos: en los cantos: La música y los contenidos; en la celebración eucarística: la lengua vernácula, las anáforas y los sacramentos celebrados a partir de la Eucaristía.

En pastoral social: comités de ayuda fraterna como Caritas; difusión de la doctrina social de la Iglesia; creación de grupos y fondos para la asistencia social. Algunos programas de promoción de la comunidad.

Interrogantes

Este esquema de acción pastoral, aunque ha logrado algunos muy buenos resultados deja inquietudes e interrogantes: estas tres líneas de pastoral ¿alcanzan a asumir la globalidad y la organicidad de la acción pastoral? ¿No será por esto que cada uno de los agentes de pastoral busca sólo ayudar a algunos grupos del pueblo de Dios desde *el ángulo que les corresponde?*

De esta manera, si se tiene un plan ambicioso, una programación clara y ágil y unos responsables dinámicos, cualquiera de estos niveles de acción se va convirtiendo en el eje de la acción pastoral, sea en la parroquia o en la diócesis y va dejando de lado los otros campos. ¿No será por esto que hay un desarrollo protuberante de una de las líneas de acción pastoral que va dejando atrofiados los otros niveles pastorales y que aparecen comunidades muy marcadas por cualquiera de las experiencias? Así la diócesis o la parroquia se va convirtiendo, en forma casi inconsciente, en una comunidad *que hace catequesis, o que cuida de la vida litúrgica o que organiza programas sociales* de mucha envergadura, pero no crece armónicamente el Cuerpo de Cristo en esa comunidad cristiana.

Movimientos y grupos apostólicos

Convicciones que apoyan esta experiencia pastoral.

Las distintas experiencias que han surgido y se mantienen a lo largo y ancho del continente, responden a convicciones bastante diferentes:

- Dar participación a los laicos.
- La necesidad de líderes.
- Responder a dones y carismas particulares.
- Dar respuesta a necesidades peculiares.
- Responder a las mociones del Espíritu Santo.

“En estos últimos años, el fenómeno asociativo laical se ha caracterizado por una particular variedad y vivacidad” (Ch L).

La *evangelización* se entiende en esta experiencia pastoral como un proceso de interiorización y profundización. Los integrantes de los grupos y movimientos se van conociendo y relacionando mutuamente, se encuentran con la palabra de Dios, descubren las actitudes de Cristo como Salvador y optan por El.

Mientras tanto algunos de los grupos y movimientos, van conociendo la realidad en que viven y van organizando servicios de respuesta a las necesidades de grupos y comunidades.

Otros grupos y movimientos se cierran sobre sí mismos y se relacionan sólo entre ellos y con Dios.

Algunos frutos

Además de los grupos o movimientos apostólicos tradicionales han surgido nuevos grupos que responden a carismas personales o a necesidades locales. Estos grupos han despertado la conciencia de participación del cristiano como compromiso bautismal.

Han surgido nuevos agentes de pastoral.

Algunas situaciones o necesidades particulares han recibido una mejor atención.

Los miembros de estos grupos crecen en la toma de conciencia de pertenencia a la Iglesia.

Interrogantes

¿Este estilo de pastoral, no seguirá fomentando el elitismo y la marginación del Pueblo de Dios? ¿El crecimiento en la fe, es privilegio de unos pocos? ¿El pueblo de Dios, no es por voluntad del mismo Dios, llamado al crecimiento en la

fe y por lo tanto, llamado todo él, a la santidad como conjunto?.

¿Podrán los movimientos que tienen organización y orientación supradiocesana o internacional, como cursillos de cristiandad, focolarinos, movimiento de renovación carismática, etc., aterrizar y dinamizar fácilmente la pastoral de la diócesis y/o de las parroquias?

¿Continuará la pastoral aumentando la *brecha* entre los que carecen en su vida cristiana y el resto del pueblo de Dios que no cuenta con medios para un crecimiento progresivo como tal?

Pequeñas comunidades

Las *convicciones* en que se apoya este estilo de pastoral son varias:

- La dimensión comunitaria para la Iglesia
- La importancia del pequeño resto como fermento de los demás
- El crecimiento simultáneo en la experiencia de relaciones humanas y la experiencia de fe.

La *evangelización* que se logra es más que todo la evangelización de un "pequeño resto". Se va realizando a través de procesos de crecimiento en la fe. Además se logra una inserción de la fe en el compromiso temporal del cristiano. Los grupos que viven esta experiencia van tomando una conciencia política profunda y logran cuestionar aspectos del medio en que viven.

Algunos frutos

Esta experiencia de pastoral comunitaria a este nivel de relaciones primarias viene creando procesos cristianos muy interesantes porque, entre otras cosas:

- Ayuda a las personas a encontrarse consigo mismas, con sus dones y carismas y con sus limitaciones humanas y cristianas.
- Va haciendo sentir a los miembros de las comunidades la importancia que tiene cada persona y el potencial de crecimiento que conlleva la vida comunitaria.
- Lleva progresivamente a descubrir el valor de la fe encarnada en las distintas realidades de la vida cristiana.

- Va creando conciencia de la dignidad de la persona y de la fuerza de conjunto y por consiguiente despierta la sensibilidad por la defensa de los propios derechos y la responsabilidad ante los deberes.

Interrogantes

Aunque esta experiencia pastoral ha logrado ser una de las más vivas e diferentes países de América Latina y es uno de los aportes más originales de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal, no deja de despertar algunas inquietudes:

La experiencia aislada de *pequeña comunidad* sin otra experiencia eclesial de crecimiento simultáneo con todo el pueblo de Dios, ¿no mantiene a los miembros de la *pequeña comunidad* ante el riesgo de perder el horizonte de Iglesia- pueblo de Dios?

Si miramos la totalidad del pueblo de Dios, presente en una parroquia o en un diócesis: ¿a qué porcentaje de esta totalidad logran atender en su crecimiento cristiano todas las comunidades eclesiales existentes en esta parroquia o diócesis?

Pastoral liberadora

Las *convicciones* que han apoyado esta experiencia pastoral pueden ser entre otras:

- La necesidad de superar una *pastoral de cristiandad* y de nueva cristianidad desde la toma de conciencia de las *dependencias* en que viven nuestros países.
- La convicción de que nuestros países están tomando conciencia de que deben rescatar el dinamismo liberador que tiene el evangelio.
- La fuerza de la dignidad del conjunto de un pueblo es superior a los esfuerzos aislados de superación que pueden realizar las personas.

La *evangelización* se entiende, en esta experiencia pastoral, como una respuesta a las situaciones de dependencia, un anuncio de la salvación y denuncia de las situaciones de pecado *desde los pobres* para desencadenar el dinamismo liberador que tiene el evangelio, un cultivo de la conciencia colectiva del pueblo para que éste sea sensible a las situaciones de dependencia, injusticia o pecado y se defina con su actitud crítica, frente a tales situaciones.

Algunos frutos

Esta manera de hacer pastoral ha ayudado a que en algunas partes, el pueblo, o diversos grupos tomen conciencia de su situación de dependencia interna o externa.

La toma de conciencia sobre la situación dinamiza la participación de muchos que estaban resignados e inactivos.

Interrogantes

La preocupación por darle una orientación liberadora a toda la pastoral: ¿no puede *relativizar* o, en ocasiones, *desperdiciar* experiencias y modalidades pastorales que tienen su valor y además son susceptibles de reorientación?

Esta experiencia pastoral ¿puede, a veces, llevar a los grupos a un compromiso político muy radical antes de una conversión profunda a los valores del evangelio?

Pastoral por opciones preferenciales

Las *convicciones* que apoyan ordinariamente este tipo de pastoral son:

Buscar responder a las *prioridades* que muestra un proceso de planeación pastoral, a partir del análisis de los problemas más urgentes. Estas se van convirtiendo en opciones preferenciales y nace la convicción de que hay que responder con preferencia a las urgencias detectadas.

Algunos frutos

Esta experiencia de acción pastoral ha despertado frecuentemente la creatividad en métodos y dinanismos de evangelización en estos campos de opciones. Ha detectado nuevos agentes de pastoral. Ha ido poniendo un dinamismo evangelizador en determinados campos.

Interrogantes

Este tipo de pastoral puede orientar hacia algunos de estos interrogantes:

¿No quedan muchas realidades pastorales, al margen de lo que se planea?

¿Si año por año o periódicamente se van cambiando las opciones: ¿se logra desencadenar procesos de evangelización? ¿Se logra la madurez cristiana de los beneficiarios de este tipo de pastoral?

Esta pastoral por opciones preferenciales que no logra algunos frutos constatables en la comunidad: ¿no va saturando y cansando a los agentes de pastoral?

Pastoral de renovación parroquial

Las *convicciones* que han apoyado este tipo de pastoral son entre otras:

- La parroquia es una estructura válida para la evangelización porque es la más cercana en la Iglesia al pueblo de Dios.
- Renovando la parroquia se van creando las bases amplias para la renovación diocesana.
- En la comunidad parroquial se pueden conjugar y armonizar los distintos dones, carismas y ministerios que dan dinamicidad y organicidad a la Iglesia.

La *evangelización* se entiende en el continente desde dos ángulos muy diferentes:

- El sistema integral de evangelización (SINE) se basa en algunos elementos de la comunidad parroquial que van contagiando poco a poco a los demás con el entusiasmo de la renovación.
- El proyecto de nueva imagen de parroquia (NIP), concebido y alimentado en América Latina, aunque experimentado primero en alguna región de Europa, busca evangelizar desde distintos ángulos y en un proceso-itinerario comunitario de crecimiento en la fe, se vive la participación eclesial y se anuncia como un hecho.

Se viven varios acontecimientos salvíficos que, van llevando progresivamente, a la organización de la parroquia en distintos núcleos familiares.

Una vez organizada la parroquia en núcleos familiares se vive la experiencia de relaciones humanas, se comparten experiencias de fe; contacto con la palabra de Dios; interés por las actitudes de Cristo y opción por los valores del evangelio; reencuentro comunitario con la vida sacramental, teniendo la Eucaristía como raíz

y como quicio, a la vez que como cúlmen de toda la vida cristiana.

Algunos frutos

Este tipo de pastoral, sobre todo el proyecto NIP, tiene las ventajas de:

- Personificar la fe dentro de la familia, la comunidad y el pueblo.
- Fomentar con valores evangélicos en forma progresiva las realidades temporales.
- Ayudar a un proceso de fe que se ha llevado en forma complementaria a nivel de familias, hacia comunidades de base, y a nivel de pueblo hacia la realidad de pueblo de Dios.

Interrogantes

Este método de hacer pastoral tiene estos límites:

- En este proceso de renovación de la parroquia, ¿cómo salvar la continuidad de la renovación con motivo del cambio de los agentes de pastoral?
- ¿No limita la visión global de la Iglesia, creyendo que la Parroquia es la Iglesia? (cfr, CELAM, *Documento Preparatorio*, n. 526-529).

3. PLANTEAMIENTO PASTORAL

Vistas las tendencias actuales del mundo desde la preocupación de descubrir en ellas la *globalidad* y la *operatividad*, y después de analizar algunas búsquedas pastorales actuales para tratar de responder a la situación y tendencias del mundo, nos preguntamos ahora de qué manera tendría que plantearse la tarea evangelizadora de la Iglesia a fin de que ella misma tenga presente la *globalidad* y la *operatividad* que exige la situación del mundo de hoy.

Se hace necesario, entonces, identificar la *tendencia* de la misión misma de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, a fin de percibir de qué modo la *globalidad* y la *operatividad* exigidas por la misión evangelizadora de la Iglesia pueden asegurarse.

El aporte del Concilio Vaticano II a la teología de la iglesia particular¹

La eclesiología católica posterior al Vaticano II ha tratado de verificar los diversos espacios de realización de la Iglesia. Al indagar en el Concilio se ha encontrado con esta constatación en cuanto a la terminología: cuarenta y cinco veces se habla de la Iglesia "católica"; veinticinco de la Iglesia "universal"; veintitrés de la Iglesia "entera"; ocho veces se habla de Iglesia "local" para referirse a la Diócesis o a la Iglesia en su contexto cultural, o refiriéndose a un grupo de diócesis o a la parroquia.

La anterior constatación manifiesta que los textos conciliares revelan una cierta vacilación en cuanto a términos para referirse a los espacios de realización de la Iglesia. Pero del contexto general y de sus afirmaciones explícitas se puede decir que el Concilio Vaticano II hizo un aporte decisivo en una doble insistencia: la Iglesia se realiza concretamente en iglesias locales; estas iglesias locales son, en principio, plenamente católicas.

Esto significa que el Vaticano II supera la eclesiología de la *societas perfecta* y que en su vuelta a las fuentes patrísticas se rescata la visión de una Iglesia orgánica, espiritual-pneumatológica y sacramental. Significa, igualmente, que la Iglesia católica no se puede seguir viendo como una única y vasta diócesis, la del Papa, en la que los obispos hacen el papel de ejecutores de un poder central.

Desde el primer documento, promulgado por el Vaticano II, la constitución sobre liturgia *Sacrosantum concilium*, se hace una afirmación que es considerada como *revolución copernicana* con relación a la eclesiología: en el número 41 se presenta la iglesia local como "la más alta manifestación de la Iglesia de Dios, que realiza la participación plena y activa del todo el pueblo santo de Dios en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la eucaristía". La consecuencia es lógica: ya no es la iglesia local la que gravita en torno a la Iglesia universal, sino que la única Iglesia de Dios está presente en cada celebración de la iglesia local.

Del conjunto de otros documentos conciliares se deduce una triple aportación del Vaticano II a la teología de la iglesia local.

1. Seguimos en este punto a Hervé Legrand, "La Iglesia Local", en *Iniciación a la Práctica de la teología*, III, Dogmática 2, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 138-174

La articulación Iglesia universal - Iglesias locales

Para el Vaticano II la Iglesia universal no se concibe como realidad inmediata, sino como *comunidad de las iglesias locales*.

Así lo atestigua la definición de diócesis en el decreto *Christus dominus* (n. 11):

La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperación de su presbiterio, de manera que, adherida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo por medio del evangelio y la eucaristía, constituya una iglesia particular, en la que está y opera realmente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica.

Dado que la Iglesia de Dios se realiza en las iglesias particulares, la constitución dogmática *Lumen Gentium* dirá que, "constituídas a imagen de la Iglesia universal", "en ellas y a partir de ellas existe la única Iglesia católica" (LG 23).

Esta articulación entre las iglesias locales e Iglesia entera -en afirmación del autor citado- una *revolución copernicana* respecto a la eclesiología habitual, puesto que se deja de ver a las iglesias locales como realizaciones parciales, y subordinadas, de la Iglesia universal y se percibe que la Iglesia se realiza en la comunión entre las Iglesias².

Relación de las Iglesias particulares con su espacio humano (cultura)

La eclesiología universalista de la Iglesia *societas perfecta* atribuía la *catolicidad* a la Iglesia universal. En realidad este no es más que un elemento muy secundario de la catolicidad. Esta significa esencialmente "plenitud en la fe, respecto a los dones del Espíritu en su variedad, comunión con las otras iglesias y recepción creyente de las culturas humanas"³.

El decreto *Ad gentes* es el que mejor subraya este sentido de catolicidad, al hacer ver cómo la universalidad de la misión requiere la aceptación creyente de las culturas humanas, y consiguientemente, la particularidad de las iglesias: "la Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en su caridad todas las lenguas, triunfando así sobre la dispersión de Babel" (AG 4). De esta manera, "la

22. Cfr. *Idem*, 145.

33. Cfr. *Ibid.*

reunión de los fieles, dotados de las riquezas culturales de su propio país, debe estar profundamente enraizada en su pueblo" (AG 15). La Iglesia imita así, en su misión a Cristo, que, "por su encarnación, se unió a las condiciones sociales y culturales determinadas de los hombres con quienes vivió" (AG 10).

Desde esta perspectiva, la catolicidad de la Iglesia entera se enriquece con la catolicidad de las iglesias particulares, como desea la *Lumen Gentium*:

Cada una de las iglesias particulares aporta a las otras y a toda la Iglesia el beneficio de sus propios dones, de suerte que cada una en particular y todas juntas se acrecienten con la aportación de todas, en comunión mutua (n. 3).

Resurgimiento de las iglesias locales

El Vaticano II puso las bases de un renacimiento de las iglesias particulares, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales (conferencias episcopales, consejos presbiteriales, consejos pastorales, consejos de laicos, sínodos diocesanos, concilios provinciales o plenarios).

La evangelización de la cultura

La evangelización

El tema central objeto de este trabajo, es la misión misma que Jesús confió a los apóstoles: "Id por todo el mundo a anunciar el evangelio" (Mc 16,15).

La evangelización es la vocación primordial de la Iglesia (P 348). La Iglesia existe para evangelizar. Lo demás que ella hace es *añadidura*.

La evangelización "es la identidad más profunda de la Iglesia" (EN 14).

La evangelización "es el gozo de la Iglesia" (EN 14). El Pueblo de Dios, con todos sus miembros, instituciones y planes, existe para evangelizar (P. 348).

Hablar de la evangelización es entonces, hablar de la misión de la Iglesia, porque "la Iglesia nace del evangelio, pero al mismo tiempo hace parte de su misión llevarlo hasta los confines de la tierra en su integridad".

De la cultura

Se ha hablado de muchas maneras acerca del objeto de la evangelización:

¿qué o a quién se evangeliza?

Se ha dicho: a las personas, a los grupos, al pueblo, al mundo entero, a la humanidad.

“Llevar la buena nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo transformar desde dentro, renovar la misma humanidad”.

“Convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos” (EN 18).

Lo que importa es evangelizar -no de manera decorativa como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta en sus mismas raíces- la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen estos términos en la Gaudium et Spes (53) tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios (EN 20).

Entendemos aquí la cultura de diversas maneras:

- a) Sistema de vida de un pueblo que comprende: su estructura material (vivienda, alimentación, comercio, etc.); sus relaciones sociales (familiares, comunitarias...); sus formas de interpretar la realidad (cosmovisión, valores).
- b) “El modo particular como un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadero y plenamente humano” (GS 53 b,c).
- c) El estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos (GS 53 c; P 386).
- d) La cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo. El conjunto de valores que lo animan, de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne con base en una misma “conciencia colectiva” (EN 18).

Las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores expresan y configuran, es decir: las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes (cfr. P 387).

Durante esta última etapa de clarificación teológica y pastoral, la Iglesia viene buscando cómo enrutarse la evangelización por los derroteros marcados por el Concilio Vaticano II. Este ha impulsado ya a la evangelización de la cultura.

Es el decreto *Ad gentes* el que probablemente ha subrayado mejor cómo la universalidad de la misión requiere una aceptación confiada a las culturas humanas y consiguientemente, la particularidad de las iglesias.

“La Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en su caridad todas las lenguas, triunfando así sobre la dispersión de Babel (AG 4).

Si ella sigue el camino de Cristo, que “por su encarnación, se unió a las condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes vivió” (AG 10). “La reunión de los fieles, dotada de las riquezas culturales de su propio país, debe estar profundamente enraizada en el pueblo” (AG 15).

Por este camino, la catolicidad de la Iglesia es llamada a la aceptación de las legítimas particularidades humanas. En cada espacio *socio-cultural* la realización de las iglesias particulares supone que se asuman, en la unidad católica, las tradiciones de cada familia de pueblos, para que la vida cristiana se adapte a su índole y al carácter de cada cultura, excluyendo los falsos particularismos. Así las nuevas iglesias particulares van creando su auténtico lugar, en la comunión eclesial universal y también la catolicidad de la Iglesia entera se enriquece con la catolicidad de las iglesias particulares. Todas reciben de todas y el conjunto recibe de cada una.

Por ello hay razón para afirmar que el Vaticano II ha puesto las bases para el renacimiento de las iglesias locales, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales.

En este campo es donde queda a nuestra creatividad el enfrentarnos a la tarea de dar operatividad a tal renovación doctrinal. El desafío actual de la Iglesia aparece cada vez más nítido en dos aspectos:

Primero, la visión global: hay una riqueza grandísima en la doctrina. Esta doctrina se enfoca desde multitud de ángulos que aún no están conjugados. Si esta generación de la Iglesia no alcanza todavía a hacer la síntesis de los contenidos tan ricos como se han logrado elaborar, si debe al menos convertirse a la globalidad enseñarse a buscarla, saber mirarla, aceptar vivirla, aunque todavía aparezca fragmentada.

Segundo, la operatividad: las búsquedas que prepararon el Vaticano II y las que lo vienen sucediendo son abundantes y frecuentemente acertadas. Llenan de entusiasmo, traen vitalidad por momentos y a porciones del pueblo de Dios, pero con frecuencia no están finalizadas en un objetivo claramente definido. Así, muchos esfuerzos y experiencias se van perdiendo en las brumas del pasado, sin engendrar futuros en forma operativa.

La evangelización de la cultura "en" la iglesia particular

Si la *particularidad socio-cultural* forma parte de la definición teológica de la Iglesia (cfr. AG 22), la consecuencia lógica es que la evangelización de la cultura tenga que orientarse, plasmarse y concretarse *en* la iglesia particular.

Según la definición de iglesia particular que da el *Christus dominus* (n. 11), J. Ratzinger, actual Prefecto de la Congregación para la Fe, ya en 1965 anotaba esta consecuencia:

La realidad Iglesia aparece ante todo y sobre todo en las distintas iglesias locales que no son simples partes de un conjunto administrativo mayor, sino que cada una de ellas contiene toda la realidad de la Iglesia. Las iglesias locales no son centros administrativos de un gran organismo, sino células vivas, en cada una de las cuales se halla presente todo el misterio vital del único cuerpo que es la Iglesia; y así cada una de ellas tiene derecho a llamarse sencillamente Ecclesia⁴.

Cada iglesia particular es entonces una totalidad porque abarca todo el ser de la Iglesia de Dios, aunque al mismo tiempo hay que decir que está abierta en la trama de *comunidad* con las demás iglesias particulares.

Consecuentemente, si la *totalidad* o *globalidad* de la Iglesia se da en la iglesia particular, es ella la llamada a *evangelizar* con toda propiedad la cultura, por cuanto la misma cultura implica y conlleva la *globalidad* de la vida de los pueblos.

Y si se trata de evangelizar ... *no de manera decorativa* como dice Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (n. 20) sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces, la cultura y las culturas de los hombres en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes* (n. 53), la posibilidad concreta de hacerlo está *en* la iglesia particular.

4. J. RATZINGER, "Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos" en *Concilium* 1 (1965) 39s.

Para identificar, por ejemplo, un contexto cultural en su *particularidad socio-cultural*, a través de un diagnóstico pastoral, el ámbito apropiado es el correspondiente a una iglesia particular por cuanto determina bien las características propias de un pueblo, con los matices y particularidades locales. Cuando lo hace una conferencia episcopal continental o nacional se corre el peligro de generalizar y no resulta fácil determinar de qué manera asumir la evangelización de la cultura. Cuando lo hace una parroquia aislada puede ser que se logre la *particularidad* del contexto cultural, pero no se tendrá la fuerza necesaria para impactar y transformar todo un ambiente socio-cultural con el riesgo de quedarse en un esfuerzo aislado y esporádico.

Por otra parte, es la iglesia particular la que, llevando en sí la *globalidad* de la Iglesia, está en capacidad de dar la *organicidad* que exige la evangelización para poder llegar a todo un contexto socio-cultural.

En efecto, la iglesia particular puede asegurar:

- a) Llegar a todos y hacer de todos los bautizados sujetos corresponsables de la evangelización. En la medida que se implique al *conjunto* de bautizados y personas de buena voluntad que conforman la porción del pueblo de Dios, y no sólo a grupos o personas comprometidas, en esa medida será posible hacer mella en un contexto socio-cultural.
- b) Promover la ministerialidad diversificada, con la guía y aprobación del obispo, a fin de llegar a todos los *ambientes* a través de muchas personas que en forma más apropiada y diversificada logren penetrar con la buena nueva los distintos ámbitos de la cultura.
- c) Articular orgánicamente las estructuras conducentes a dar vitalidad y dinamismo a todo el cuerpo eclesial.

La evangelización de la cultura “desde” la iglesia particular

Si la *globalidad* de la Iglesia se asegura *en* la iglesia particular, también la *operatividad* de la misión evangelizadora se da *en y desde* la iglesia particular.

Teológicamente está afirmado por el Concilio Vaticano II, en la constitución *Lumen Gentium* cuando dice que “... en las iglesias particulares y a base de las cuales se constituye la una y única Iglesia católica” (n. 23). La consecuencia eclesiológica es la necesaria *comuni3n* con las demás iglesias particulares, y es a

través de esa intercomunicación como cada iglesia local conserva su ser de Iglesia y alcanza su perfección total.

Pastoralmente esta orientación del Concilio significa: que la misión de la Iglesia se identifica y determina *desde* las iglesias particulares; que el dinamismo de la Iglesia universal va a depender del dinamismo que se viva desde las iglesias particulares; que el dinamismo de las expresiones comunitarias menores (parroquia, comunidades eclesiales de base, familia) van a estar determinadas desde las iglesias particulares.

Aplicada esta consecuencia pastoral general a la evangelización de la cultura significa:

- que le corresponde a cada iglesia particular definir, a partir de su propio diagnóstico pastoral, cuál es el modo concreto de evangelizar esta *particularidad socio-cultural* que está presente en su territorio;
- que la evangelización de la *cultura* habría que entenderla con mayor propiedad como evangelización de *las culturas*, desde las iglesias particulares;
- que el dinamismo evangelizador de la Iglesia universal va a depender del dinamismo evangelizador que se viva desde las iglesias particulares;
- que los procesos de evangelización en parroquias, comunidades eclesiales de base y familias, tendrán que venir definidos unitariamente *desde* la iglesia particular.

Entendidas así las cosas, se percibe que la *operatividad* de la evangelización de la cultura no queda vaga, sino que encuentra en las iglesias particulares el *lugar* y la *plataforma* desde los cuales se planea, se organiza y se realiza la acción evangelizadora de toda la Iglesia.

4. CONSECUENCIAS Y EXIGENCIAS

Los planteamientos anteriores nos llevan a concretar algunas consecuencias que orientarían la labor evangelizadora de la cultura en este momento histórico de América Latina. Es necesario, a la vez, señalar las exigencias que están implicadas en cada una de estas consecuencias. Por ahora nos referimos a dos consecuencias: la identificación del *sujeto* de la evangelización de la cultura, con su correspondiente exigencia de promoción de la *espiritualidad comunitaria*; y las característi-

cas del dinamismo de la evangelización, con su correspondiente exigencia de acentuación de una teología eminentemente pastoral.

La iglesia particular, sujeto de la evangelización de la cultura

Puede parecer aventurado llegar a la afirmación de que el sujeto de la evangelización de la cultura es la iglesia particular. Los documentos de la Iglesia nos hablan de *agentes de evangelización* (cfr. EN 59-73; P 567-891; *Redemptoris Missio*, cap. VI). Pero resulta curioso observar cómo se enumeran y se superponen los diversos responsables y agentes de la evangelización, o en el lenguaje de Puebla "centros de comunión y participación", pero sin señalar dónde puede asegurarse la *organicidad*, la *dinamicidad*, la *globalidad* y la *operatividad* que exige la misión fundamental de la Iglesia.

Hoy pretenden muchas realidades de Iglesia *protagonizar* el dinamismo de la Iglesia: los movimientos y grupos apostólicos, movimientos de espiritualidad, institutos, congregaciones romanas, conferencias episcopales, comunidades eclesiales de base, etc. Pero da la impresión de que las *iglesias particulares*, a pesar del viraje profundo del Vaticano II, no fueran el punto de articulación y convergencia de todas las realidades que buscan impulsar y dinamizar la tarea evangelizadora.

Sin embargo, los mismos documentos oficiales nos proporcionan elementos para poder sostener la afirmación de que el sujeto de la evangelización de la cultura es la iglesia particular. El mismo Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris missio* nos ofrece algunos apoyos en este sentido.

Así, por ejemplo, en el capítulo referente a los responsables y agentes de la pastoral misionera (cap. VI), afirma:

En la expansión misionera de los orígenes, junto a los apóstoles encontramos a otros agentes menos conocidos que no deben olvidarse: son personas, grupos, comunidades. Un típico ejemplo de iglesia local es la comunidad de Antioquía que de evangelizada, pasa a ser evangelizadora, y envía sus misioneros a los gentiles (cfr. Hc 13,2-3). La iglesia primitiva vive la misión como tarea comunitaria, aún reconociendo en su seno a enviados especiales o misioneros consagrados a los gentiles, como lo son Pablo y Bernabé (n. 61).

Hemos subrayado la expresión: *tarea comunitaria*, con lo cual se da a entender que es la tarea de una *comunidad*, concretamente de una iglesia local. ¿Por qué no afirmar entonces que el sujeto de la evangelización de la cultura es un

sujeto comunitario, a saber, la iglesia particular?

Decimos *sujeto comunitario* porque en la iglesia particular, presbíteros, diáconos, religiosas y laicos, a través de canales adecuados, con representatividad mayor o menor según los casos, están en la posibilidad de *proponer, decidir* (con el obispo a la cabeza), y *ejecutar* los planes pastorales que conduzcan a la evangelización de *esta y determinada cultura*.

No son, entonces, personas, grupos o comunidades aisladas, los sujetos de evangelización, sino la realidad *iglesias particulares* las que asumen el protagonismo de impulsar y dinamizar la evangelización de una particularidad socio-cultural, y así, en comunión de iglesias particulares, tienen la fuerza de estar llevando adelante la evangelización de la cultura en su sentido más amplio.

Por eso nos atrevemos a hacer esta afirmación: el *sujeto* de la evangelización de la cultura es la iglesia particular. En ella (lo hemos recordado citando a J. Ratzinger) se da la *totalidad* de la Iglesia. En cada iglesia particular están presentes cuatro elementos constitutivos de la misma, a saber: el Espíritu Santo, como primer constructor de la iglesia local y protagonista de toda novedad de *vida* en la Iglesia; el evangelio, del cual nace la Iglesia y a la vez es objeto de su actividad; la eucaristía, como lugar necesario de realización de la iglesia local; y el obispo, cabeza visible de la iglesia particular, quien ejerce el ministerio pastoral en la construcción de la iglesia local y en la comunión de las iglesias.

En vez de plantear por un lado: el Espíritu Santo, protagonista de la misión de la Iglesia y por otro lado, los diversos responsables y agentes de la misión (cfr. p.e. *Redemptoris missio*, cap. III y IV). ¿Por qué no concretar en la iglesia particular el sujeto de dicha misión? Sería una manera de evitar la sensación de dispersión de los diversos aspectos que conlleva la evangelización y más todavía, de caer en la tentación de falsos espiritualismos y evasivas al insistir unilateralmente, en el protagonismo del Espíritu, sin crear canales para que El actúe, o de caer en el otro extremo de *activismo* por parte de los agentes sin referencia al Espíritu de Dios que actúa en la historia concreta de los pueblos y la impregna de espiritualidad.

No es que esté ausente del todo la referencia a la iglesia particular (cfr. p.e. EN 62; RM 48). Pero se da la impresión de que se habla más de Iglesia *universal* como de una *entidad* en sí, diferente a las iglesias particulares, que de la Iglesia universal entendida como *comunión* de iglesias particulares, que no es lo mismo que afirmar que la Iglesia universal pueda entenderse como la suma o federación de iglesias particulares, como lo observaba el mismo Pablo VI.

Nos preocupa grandemente lo que afirma J. J. Tamayo con referencia al momento actual de la Iglesia: "hoy parece vivirse un anti-giro copernicano por la preocupación nuevamente centralista de Roma en el empeño por controlar la organización, el funcionamiento, la praxis y, en definitiva, la vida de las iglesias locales⁵.

Lo que aparece aquí en realidad, es que no se han llegado a sacar todas las consecuencias del giro copernicano realizado en el Concilio Vaticano II en materia de eclesiología.

Este planteamiento tiene una *exigencia* de fondo: las personas, los grupos y comunidades están llamados a vivir la espiritualidad *comunitaria*, o más exactamente, la espiritualidad de iglesia particular.

En efecto, el gran viraje que planteó el Concilio Vaticano II fue el de que la santificación y salvación de los hombres no se dan aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino *constituyendo un pueblo* que le confesara la verdad y le sirviera santamente (cfr. LG 9).

La santidad comunitaria no es otra cosa que la participación de la vida de Dios, y ha de ser comunitaria porque comunitaria es la vida de Dios: Amor y Trinidad, Trinidad y Amor. Jesús se encarna no sólo para revelarnos la intimidad del Dios Trino, sino también para comunicarnos la vida misma de Dios. Igualmente Ellos nos han enviado al Espíritu Santo para que "habite en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo" (LG 4; 1 Cor 3,16; 6,19).

Esta santidad, si la miramos desde el ángulo de su origen descubrimos que no es cosa diferente al intento, el proceso y el hecho de vivir comunitariamente la plenitud de vida que brota del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esta vida que se experimenta en la comunión con Dios como origen, en Dios como modelo y en Dios como artífice.

Esta santidad la actúan los miembros de la Iglesia con su respuesta al llamado de Dios: en fidelidad creciente, conjugando dones, carismas y ministerios, en un proceso de comunión dinámica y orgánica. El campo ideal para este crecimiento es la iglesia particular porque ésta tiene los recursos todos de la Iglesia, como está dicho anteriormente, y si la Iglesia está llamada a la santidad, esta santidad se deber dar precisamente donde *opera* la Iglesia, o sea en la iglesia particular.

5. Cfr. J.J. TAMAYO, "La dialéctica iglesia local - Iglesia universal", en *Cristianismo: profecía y utopía*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1987, 258).

Todo lo opuesto a esta comunión es egoísmo y por lo mismo tiene sabor de pecado de omisión, el más común entre los pecados cristianos, pues estamos unidos por el "Santo" y habitados por el Dios Trino, pero vivimos como paganos (cfr. LG 9; P 564-566; ChL 16).

La santidad comunitaria está orientada a que las personas, los conjuntos de personas, los grupos, las comunidades, vivan al ciento por ciento al servicio de la realización del plan de Dios: la salvación universal. El ingreso de la comunidad humana en la intimidad de Dios.

Esta actitud de servicio al plan de Dios es la razón misma de ser de la Iglesia y por lo mismo, la razón de ser de cada uno de sus miembros. Por tanto cada miembro de la Iglesia, cada familia, cada grupo y movimiento, cada comunidad, cada parroquia, cada diócesis, cada país, cada continente, no tiene otra razón de ser según el evangelio, sino responder a la invitación que el Padre nos hace en el Hijo y por el Espíritu Santo, a entrar en un proceso comunitario de santidad.

La vivencia de la santidad comunitaria va a implicar unas exigencias muy claras: una actitud fuertemente contemplativa para saber descubrir la presencia de Dios en las realidades eclesiales y humanas.

Una capacidad para asumir esa realidad de forma que se pueda vibrar con el alma del pueblo que se evangeliza.

El saber traducir el plan de Dios al ritmo de crecimiento del pueblo de Dios en la iglesia particular.

La gran exigencia de la evangelización actual tiene que ir poco a poco en la dirección de que no basta anunciar el evangelio, celebrar la eucaristía, organizar la promoción humana y la caridad, sincronizar los distintos carismas y ministerios y abrir al pueblo de Dios hacia el horizonte de la misión eclesial. Hoy por hoy, si queremos ser fieles a la mentalidad del Concilio Vaticano II, tenemos que proponer al pueblo de Dios que todos estamos llamados a la santidad. Tenemos el desafío de sacar la santidad de los recintos, de los templos y de las solas prácticas religiosas, para proponerla en la vida común y corriente de los cristianos y en los acontecimientos importantes de los conglomerados.

Aplicando esta exigencia a la evangelización de la cultura, sabemos que ésta se juega en el campo de las relaciones de personas, grupos y pueblos. Por tanto la evangelización si quiere ayudar a la santidad comunitaria, tiene que aprender a sanar relaciones. La santidad está en la relación con Dios, con los hermanos y con

la naturaleza, según las mociones del Espíritu Santo.

Ya que el llamado a la santidad es comunitario o del conjunto, exige la ascesis del empleo de los métodos de planificación para poder ordenar las respuestas de todos al querer de Dios.

**El dinamismo de la evangelización debe ser permanente,
global, comunitario y planificado**

Es la segunda consecuencia de la afirmación: La evangelización de la cultura se realiza *en y desde* la iglesia particular.

Entre los avances que se han hecho en los últimos años en muchas diócesis, por parte de grupos o entidades preocupados por la evangelización de la cultura, pueden contar numerosos estudios, análisis, diagnósticos y planes pastorales que se han propuesto, y aún más, que se han puesto en marcha. Pero nos preguntamos: ¿en realidad todos estos planes han logrado hacer mella en nuestro continente latinoamericano, al interior de nuestros países y al interior de nuestras mismas iglesias particulares? Sin desconocer la acción del Espíritu Santo y todo lo que se haya logrado por la participación de los diversos responsables y agentes de pastoral, cabe la pregunta: ¿y por qué no se ha llegado a más? ¿Por qué, en muchos casos, en vez de avanzar quizá se ha retrocedido? ¿Por qué, como lo señalaba Juan Pablo II, se ha debilitado el impulso misionero de la Iglesia hacia los no cristianos (RM 2), o por qué en palabras del mismo Papa, "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"? (RM 3)

En la lógica de nuestro planteamiento podríamos decir que la superación de estas constataciones preocupantes estará en la claridad que se tenga y en la voluntad que se asuma para que las iglesias particulares orienten el dinamismo evangelizador con estas características: *permanente, global, comunitario y planificado*.

Veamos qué se quiere expresar con cada una de estas características:

Dinamismo evangelizador permanente

Por su misma naturaleza, la misión evangelizadora *en y desde* las iglesias particulares, no puede hacerse de una vez para siempre, porque tiene que ser permanente y de cada día.

Esta condición de cotidianidad reconocida siempre como necesaria en el itinerario espiritual de cada individuo, en todas las escuelas tradicionales de espiritualidad, es también indispensable en los procesos de renovación con los que hay que responder a nuestra vocación a la santidad comunitaria⁶.

A *permanente* se contraponen *esporádico*. En los planes pastorales que se han diseñado en muchas diócesis, no se logra señalar con toda claridad esta característica de lo *permanente* resultando así intentos de evangelización con plazos o tiempos que van de tres a cinco años, con lo cual no se logra penetrar la *cultura* propiamente dicha y menos aún, *favorecer, purificar e integrar* la cultura local.

Dinamismo evangelizador global

Si se ha afirmado que en la iglesia particular se da la *totalidad* de la Iglesia, la acción evangelizadora que promueva una diócesis ha de tener la misma característica de *globalidad*.

Esta globalidad surge de la misma naturaleza de *cuerpo* (en el sentido de comunión). Implica, por lo mismo, a todos los creyentes. Está basada, igualmente, en la condición de *sacramento* -signo, instrumento-. Implica todo lo terreno, lo visible o perceptible, lo organizativo y societario, todo lo que constituye su articulación social.

Dinamismo evangelizador comunitario

Dios se ha revelado al hombre como comunidad y cuando invita a la Iglesia, no llama aisladamente sino que convoca. Por esto la respuesta de los hombres debe ser, cada vez más, respuesta de comunidad, pueblo-familia. Ya hemos dicho: Dios ha querido santificarnos-salvarnos, no aisladamente, sino como un pueblo santo (LG 9).

El dinamismo de esta comunión va a exigir a la iglesia particular crear canales de diálogo, con Dios, entre los hombres y de éstos con la realidad que los circunda, enseñar a dialogar y anunciar que el diálogo es uno de los caminos de la santidad comunitaria.

Se exigirán también experiencias y procesos de discernimiento sobre los caminos pastorales que vive la iglesia particular.

6. J.B. CAPELLARO, *Presupuestos doctrinales. Proyecto diócesis*, Documento Movimiento por un Mundo Mejor, Roma, 1988.

La madurez de la iglesia particular pide la *perfección de un cuerpo*, lo que lleva consigo: integración de las diferencias en la unidad, tensión hacia la perfección.

Todo lo anterior pide la renovación-conversión permanente de las personas.

Dinamismo evangelizador planificado

Lo pide muy directo el mismo Señor "No es el que me dice: "¡Señor! ¡Señor!" el que entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre del cielo..."(Mt 7,21); "El que escucha mis palabras y las pone en práctica es como un hombre inteligente que edificó su casa sobre roca" (Mt 7,24).

La actividad pastoral busca cumplir la voluntad del Padre en las realidades históricas y culturales. Esta nos pide *sentarnos a calcular*, reflexión, conocimiento de la realidad, definición de objetivos, desarrollo de planes, programación de acciones, previsión de modos de evaluación... rectificación de caminos...

Toda esta serie de acciones piden una *ascesis*, a la cual no estamos frecuentemente acostumbrados.

La iglesia particular, si quiere evangelizar la cultura del pueblo de Dios, tiene que vivir los momentos necesarios de planificación de todas sus acciones y además tiene la oportunidad de brindar a sus agentes de pastoral la ocasión de vivir la *ascesis* de los métodos de planificación y programación para crecer en santidad comunitaria.

En la medida en que el conjunto de los agentes de pastoral van asumiendo estos elementos de acción *permanente, global, comunitaria y planificada*, va entrando en la vida de la iglesia particular el ritmo de crecimiento que estos mismos dinamismos van despertando en todo el pueblo de Dios.

De todo lo expresado en este apartado se desprenden varias exigencias:

- a) Para poder evangelizar a fondo, hay que asumir una teología eminentemente pastoral, que entre otras cosas, ilumine el paso de Dios por las realidades que se evangelizan, oriente las acciones concretas para las realidades que se evangelizan y dé una espiritualidad dinámica a los agentes de pastoral y a todo el pueblo de Dios.

- b) Una teología que parta de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, en cumplimiento del plan amoroso del Padre.
- c) Una eclesiología total, que sabe partir de la realidad maravillosa de la Iglesia, que es muchas cosas a la vez: es misterio, es comunión, es pueblo de Dios, es local, es universal, es conducida por el Espíritu Santo, pero está también a disposición de los hombres de cada tiempo, está para todas las épocas y se manifiesta en cada tiempo y cada lugar...
- d) Una eclesiología de encarnación: "Lo que no es asumido no es redimido" (San Ireneo). Esta es la búsqueda actual de la Iglesia latinoamericana.
- e) Una teología centrada en la imagen ideal de la Iglesia que atrae permanentemente desde esa seguridad que da la presencia y acción del Resucitado, que está metido en nuestra historia y que conjuntamente con el Espíritu Santo inclina el peso de la historia a favor del plan del Padre.

**La meta de la evangelización:
renovación y transformación de la cultura**

Este aspecto se ha venido tratando en el proceso de todo este artículo, no es necesario repetirlo. Si la iglesia particular logra la evangelización de la cultura, pues lógicamente esta cultura se va permeando con los valores del evangelio, se va purificando de todos sus antivalores y va transformando su propia realidad.

Si la Iglesia particular quiere realmente evangelizar la cultura no puede escaparse a cumplir ciertas *exigencias*:

- a) Necesita proyectos integrales de evangelización. Sin ellos es un sueño el querer cuestionar la cultura y ofrecerle elementos que la vitalicen con los valores evangélicos.
- b) Estos proyectos deben ser operativos, que por su misma presentación inviten a su realización, creen dinanismos de crecimiento, conjuguen los elementos de la realidad con la presencia salvadora de Cristo, que está presente y actúa desde toda la realidad humana.
- c) Los proyectos piden el conocimiento de la cultura y de las culturas, de sus valores y antivalores.

- d) Los proyectos exigen finalidades, objetivos y metas claras.
- e) Itinerarios para la evangelización del conjunto y de cada una de las realidades diocesanas.
- f) Exige, por supuesto, estructuras adecuadas y ágiles, que permitan conjugar las acciones de los hombres dentro del proyecto de Dios.

Terminemos citando a Puebla:

Veamos cómo el don maravilloso de la vida nueva se realiza en modo excelente en cada iglesia particular y también de manera creciente en la familia, en las pequeñas comunidades y en las parroquias. Desde estos centros de evangelización, el pueblo de Dios en la historia, por el dinamismo del Espíritu y la participación de los cristianos, va creciendo en Gracia y santidad (P 565).

LA DEFENSA DEL HOMBRE: PREOCUPACION DE UNA DOCTRINA

Lectura y comentario de la encíclica "Centesimus Annus"

Tony Mifsud, S.J.*

El Papa Juan Pablo II ha afirmado que en los últimos años la Iglesia ha jugado un papel importante en la historia "con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos del hombre". También,

en ambientes intensamente ideologizados, donde posturas partidistas ofuscaban la conciencia de la común dignidad humana, la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre -sean cuales sean sus convicciones personales- lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por lo tanto, merece respeto (Centesimus Annus n. 22)

La Doctrina Social de la Iglesia es la expresión histórica de la preocupación eclesial por el respeto efectivo de los derechos humanos como derechos de Dios en las situaciones concretas.

La celebración del centenario de la enseñanza Social de la Iglesia conmemora las consecuencias históricas que implica creer en un Dios Creador que hizo al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza. En nombre de la fe en este Dios, el Magisterio social proclama solemnemente la dignidad inalienable de toda persona humana y la necesaria construcción de una sociedad donde cada persona pueda vivir dignamente en un ambiente justo.

1. LA NUEVA ENCICLICA SOCIAL

El día primero de Mayo de 1991, el Papa Juan Pablo II promulgó su tercera encíclica social con ocasión del centenario de la *Rerum Novarum* del Papa León XIII.

* Especialista en teología moral. Director del departamento académico del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. "ILADES". Chileno.

El 14 de septiembre de 1981 Juan Pablo II celebró los noventa años de la encíclica leoniana con la *Laborem Exercens* sobre la dignidad del trabajo y el respeto debido al trabajador. El 30 de diciembre de 1987 publicó la *Sollicitudo Rei Socialis* para celebrar el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI.

Esta nueva encíclica está dividida en seis capítulos. Se comienza con una presentación de los *rasgos característicos* de la encíclica leoniana (cap. 1), para pasar a señalar los *acontecimientos principales* que han marcado la historia durante estos últimos cien años (cap. 2), deteniéndose especialmente en el año 1989 (cap. 3).

Posteriormente se reafirma la postura de la Iglesia sobre el derecho a la *propiedad privada* dentro de los límites del principio primario del destino universal de los bienes (cap. 4), como también se ofrece una reflexión ética sobre la misión del *Estado* dentro de un sistema democrático (cap. 5). La encíclica termina con una proclamación solemne del deber de la Iglesia para defender toda *persona humana* ya que esta misión fue confiada por el mismo Cristo (cap. 6).

Introducción

La nueva encíclica pretende mostrar que lo expresado en el documento leoniano mantiene toda su vigencia; aún más, con el peso de los años, la enseñanza de Leon XIII fue enriquecida por los aportes de sus predecesores. Este conjunto de enseñanzas se llama *doctrina social* o *enseñanza Social de la Iglesia*, como también *Magisterio social*.

Los principios que encontramos en la encíclica leoniana pertenecen al *patrimonio doctrinal* de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. El *examen de los acontecimientos* para discernir las nuevas exigencias de la evangelización forma parte del deber de los pastores, sin que constituyan juicios definitivos.

Juan Pablo II propone una relectura de *Rerum Novarum* desde una triple perspectiva: a) Una *mirada retrospectiva* para profundizar en los aportes de León XIII con relación a la solución de la cuestión obrera; b) una *mirada alrededor* para descubrir el actual contexto de los problemas sociales; y c) una *mirada hacia el futuro* para asumir nuestra responsabilidad social frente a las incógnitas y las promesas que dan inicio al tercer milenio de la era cristiana.

Los rasgos característicos de la *Rerum Novarum*

La última década del siglo pasado ha sido marcado por *profundos cambios* en la concepción de la sociedad, del Estado y de la autoridad. En el campo económico apareció una nueva forma de propiedad (el capital) y una nueva forma de trabajo (el trabajo asalariado).

Sin embargo, en este nuevo contexto el obrero se convertía en una *mercancía*, cuyo precio era regulado por la ley de la oferta y de la demanda, sin tener en cuenta el mínimo vital necesario para el sustento de la persona y su familia.

La sociedad quedó dividida en dos clases separadas por un abismo profundo. En esta situación polarizada entre el capital y el trabajo, León XIII intervino con su encíclica para tratar de una manera orgánica la "cuestión obrera". En virtud de su ministerio apostólico, León XIII afirma que *la paz se edifica sobre el fundamento de la justicia*. El contenido esencial de la *Rerum Novarum* fue precisamente proclamar las condiciones fundamentales de la justicia en la coyuntura económica y social de entonces.

León XIII defendió los *derechos fundamentales de los trabajadores* en el conflicto entre capital y trabajo, recalcando la dignidad del trabajador como persona humana y la dignidad del trabajo como medio necesario para la propia conservación.

Además, se resaltan otros derechos fundamentales:

- El *derecho a la propiedad privada*, como medio para poseer lo necesario para el desarrollo personal y familiar, sin por ello constituir un derecho absoluto ya que se complementa con el principio del destino universal.
- El *derecho natural a crear asociaciones profesionales y sindicatos*.
- Los *derechos laborales* a la limitación de las horas del trabajo, al legítimo descanso y a un trato diverso a los niños y a las mujeres en lo relativo al tipo de trabajo y a la duración del mismo.
- El *derecho al salario justo* que no puede reducirse a un libre acuerdo entre las partes porque el salario debe ser suficiente para el sustento del obrero y de su familia.
- El *derecho a cumplir libremente los propios deberes religiosos*, donde ya

encontramos en germen el principio del derecho a la libertad religiosa.

León XIII critica los dos sistemas sociales y económicos: *el socialismo y el liberalismo*. Frente al socialismo afirma el derecho a la propiedad privada; frente al liberalismo reafirma el deber del Estado de intervenir para defender a los más necesitados de la sociedad.

Juan Pablo II señala que la encíclica leoniana es un testimonio excelente de la continuidad de lo que ahora se llama *opción preferencial por los pobres* porque el documento es una encíclica sobre los pobres y sobre la terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes.

Hacia las cosas nuevas de hoy

León XIII mostró una gran lucidez en percibir y denunciar la condición oprimida de los obreros como también en intuir la deficiencia de la solución socialista de su tiempo que perjudicaba a quienes se proponía ayudar.

El *error fundamental del socialismo real* es de carácter antropológico porque reduce la persona humana a un simple elemento del organismo social, subordinando el bien del individuo al funcionamiento del mecanismo económico-social. La libertad del individuo desaparece. Por eso, se presenta el principio de la *subjetividad de la sociedad* que reconoce la sociabilidad del ser humano sin agotarlo en el Estado, porque resalta la importancia de los diversos grupos intermedios (familia, sindicatos, etc.). A la vez, el principio de la *subjetividad del individuo* subraya la dignidad y la responsabilidad de la persona dentro de la sociedad.

El *conflicto social* es el resultado de los conflictos de intereses entre los diversos grupos sociales y puede tener un papel positivo en cuanto se configura como una lucha por la justicia social. Sin embargo, no es aceptable la *lucha de clases* porque exaspera la confrontación sin consideraciones de carácter ético ni jurídico y no respeta la dignidad de toda persona humana porque persigue la destrucción del otro entrando en la lógica de la guerra total.

La lucha de clases en el sentido marxista y el militarismo tienen las mismas raíces: el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y del derecho.

En la *actividad económica*, el Estado debe participar directa o indirectamente.

tamente, sin caer en la estatalización de los medios de producción. *Indirectamente*, según el *principio de subsidiaridad*, creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza. *Directamente*, según el *principio de solidaridad*, poniendo en defensa de los más débiles algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador cesante.

En el continente europeo, las armas están calladas desde 1945. Sin embargo, la *verdadera paz* no es el resultado de la victoria militar sino algo que implica la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos. Por muchos años ha habido una *situación de no-guerra*, más que de paz auténtica. Mitad del continente cayó bajo el dominio de la dictadura comunista, mientras la otra mitad se organizó para defenderse contra tal peligro.

El sistema de la *doctrina de seguridad nacional* surgió para oponerse al marxismo. Se trata de controlar toda la sociedad para imposibilitar la infiltración marxista y, por ende, incrementa el poder del Estado. No obstante, se corre el peligro de destruir la libertad y los valores de la persona humana.

El año 1989

Entre los numerosos factores que convergen para explicar la caída de los regímenes opresores durante el año 1989 en los países de Europa central y oriental caben destacar dos: la *violación de los derechos del trabajador* y la *ineficiencia del sistema económico*, considerado no solamente como un problema puramente técnico sino más bien como consecuencia de la violación a los derechos humanos, a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía.

Los acontecimientos del año 1989 son una advertencia para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar del ámbito de la política el derecho y la moral.

Juan Pablo II resalta dos consecuencias de alcance universal a partir de los acontecimientos de Europa central y oriental:

- El *encuentro entre la Iglesia y el Movimiento obrero*. La crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes. Al respecto, la Iglesia ofrece no sólo su doctrina social sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento.

- La *necesaria ayuda a los países excomunistas* sin impedir que sean ellos mismos los artífices de su propio desarrollo. Esta exigencia no debe inducir a frenar los esfuerzos para prestar ayuda a los países del tercer mundo, que sufren a veces condiciones de insuficiencia y de pobreza bastante más graves

Es preciso recuperar recursos con el desarme de los enormes aparatos militares, creados para el conflicto este y oeste. A la vez, es del todo necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres, sea personas sea pueblos como un fardo o como molestos e inoportunos, ávidos de consumir lo que otros han producido.

La propiedad privada y el destino universal de los bienes

Desde la encíclica *Leoniana* se ha repetido la doble afirmación de *la necesidad*, y por lo tanto, la licitud de la propiedad privada, así como *los límites* que pesan sobre ella.

El *principio del destino universal de los bienes* se fundamenta en el hecho de que Dios ha entregado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes. Sin embargo, es mediante el trabajo que el ser humano hace productiva la tierra y, entonces, surge el origen de la *propiedad privada*.

La *economía de la empresa* comporta aspectos positivos porque tiene su raíz en la libertad de la persona expresada en el campo económico. No obstante, las *carencias humanas del capitalismo* están lejos de haber desaparecido.

- El *mercado libre* sólo vale para aquellas necesidades que son *solventables* (con poder adquisitivo) y para aquellos recursos que son *vendibles* (capaces de alcanzar un precio conveniente). Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen equivalente en el mercado. Por encima de la lógica de los intercambios existe algo que es debido al hombre, en virtud, de su eminente dignidad.
- La finalidad de la *empresa* no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera.
- Se mantiene el problema de *la deuda externa*. Las deudas deben ser pagadas. Pero, no es lícito exigir su pago cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevarán al hambre a poblaciones enteras.

- La creación de *hábitos de consumo y estilos de vida* que contradicen una visión integral del ser humano al no respetar todas las dimensiones de su ser y se orienta exclusivamente al tener. Es preciso recordar el deber de la caridad en ayudar con lo propio superfluo y, a veces, incluso con lo propio necesario para dar al pobre lo indispensable para vivir.
- El *problema ecológico* es la consecuencia de un error antropológico que conduce a la insensata destrucción del ambiente natural. Es deber del Estado velar por los bienes colectivos (ambiente natural y humano) que no pueden ser dejados a los simples mecanismos de mercado.
- La *alienación* se verifica en el consumo (satisfacciones falsas y superficiales) y en el trabajo (consideración del trabajador como medio y no como fin). El concepto cristiano de alienación es la inversión entre los medios y los fines en cuanto no se respeta el valor de la persona humana como tampoco se establecen relaciones de solidaridad entre las personas.

De lo dicho, "queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica" (n. 35). La alternativa es una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta exige que el mercado sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad.

Llegado a este punto, Juan Pablo II se pregunta: "¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia el estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad?" En otras palabras, "¿es quizás este el modelo que es necesario proponer a los países del tercer mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?".(n. 42)

La respuesta obviamente es compleja, contesta el mismo Juan Pablo II.

Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de la producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de economía de empresa, economía de mercado, o simplemente de economía libre.

Sin embargo,

si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (n. 42).

La Iglesia *no tiene modelos para proponer* pero ofrece, como *orientación ideal e indispensable*, su doctrina social que reconoce la positividad del mercado y de la empresa, indicando al mismo tiempo que éstos han de estar orientados hacia el bien común. A la vez, esta doctrina reconoce la legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por conseguir el pleno respeto de su dignidad y espacios más amplios de participación en la vida de la empresa, que no es únicamente una sociedad de capitales sino también una *sociedad de personas*.

Estado y cultura

La raíz del totalitarismo moderno hay que verla en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible, y, precisamente, por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado.

La Iglesia aprecia *el sistema de la democracia*, en la medida que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho (organización de la sociedad estructurada en la separación de los tres poderes el legislativo, ejecutivo y judicial) y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Por lo tanto, requiere de la subjetividad de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Los *derechos humanos* dan a la democracia un auténtico y sólido fundamento mediante el reconocimiento explícito de estos derechos.

Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según *criterios de justicia y moralidad*, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. El *bien común* no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona.

El *papel del Estado en el sector económico* es importante ya que la actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por tanto, el papel del Estado consiste en:

- *Garantizar la seguridad* (libertad individual, propiedad, sistema monetario estable y servicios públicos eficientes) de manera que quien trabaja y produce puede gozar de los frutos de su trabajo.
- *Vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos* en el sector económico. El Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, pero otras veces se hace necesario: a) *intervenir*, cuando situaciones particulares de monopolio crean obstáculos al desarrollo, y b) *ejercer funciones de suplencia* en situaciones excepcionales cuando los sectores sociales o sistemas de empresas sean inadecuadas para su cometido.

El *principio de subsidiaridad* debe ser respetado: una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común.

Juan Pablo II repite el grito que había pronunciado con ocasión de la guerra en el Golfo Pérsico: *Nunca más la guerra*. La guerra destruye la vida de los inocentes, enseña a matar y trastorna igualmente la vida de los que matan, deja tras de sí una secuela de rencores y odios, y hace más difícil la justa solución de los mismos problemas que la han provocado.

Es evidente que en la raíz de la guerra hay razones reales y graves: injusticias sufridas, frustraciones de legítimas aspiraciones, miseria o explotación de grandes masas humanas desesperadas. Por eso, el otro nombre de la paz es *el desarrollo*. Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad de promover el desarrollo.

El hombre es el camino de la Iglesia

La única finalidad de la Iglesia en la presentación de su pensamiento es *la atención y la responsabilidad hacia la persona humana*, confiado a ella por Cristo mismo. No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico. La Iglesia no puede abandonar al hombre porque es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la partici-

pación en la salvación entera.

Por eso, Juan Pablo II advierte a los países occidentales contra el peligro de ver en la caída del socialismo real la victoria unilateral del propio sistema económico, y por ello no se preocupen de introducir en él los debidos cambios.

La Doctrina Social de la Iglesia es un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo.

El mensaje social del evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para *la acción*. Hoy más que nunca, la Iglesia es conciente de que su mensaje social de hará creíble por *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna.

De esta conciencia deriva también su *opción preferencial por los pobres*, la cual nunca es exclusiva ni discriminatoria de otros grupos. El amor de la Iglesia por los pobres, que es determinate y pertenece a su constante tradición, la impulsa a dirigirse al mundo en el cual la pobreza amenaza con alcanzar formas gigantescas.

El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre se concreta en *la promoción de la justicia*. Esta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor.

2. LA ACTUALIDAD DE LA ENCICLICA

Una encíclica social pontificia se dirige a todos los países del mundo. Por tanto, es notable observar que la primera lectura del documento deja en evidencia su relevancia en el momento concreto que estamos viviendo.

También se pueden destacar algunos temas, entre muchos otros, que tienen particular importancia para nosotros.

La D.S.I. como instrumento de evangelización

La preocupación de la Iglesia por los problemas sociales pertenece a su misión evangelizadora. No se trata de un apéndice o de un lujo, sino forma parte esencial de su misión.

En efecto, nos dice Juan Pablo II, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso en el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio de Cristo Salvador.

Aún más, prosigue el Papa, la *nueva evangelización*

debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la Doctrina Social de la Iglesia, que, como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la hora de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías (Centesimus Annus n. 5)

El ser humano es proclamado en las primeras páginas de la Sagrada Escritura como imagen y semejanza del mismo Dios (cfr. Gén 1,26) y toda la revelación obrada en Jesús el Cristo se resume en el amor incondicional de Dios hacia la humanidad. Por lo tanto, y en palabras de Juan Pablo II, "la iglesia no puede abandonar al hombre" (n. 53) porque es su misión conducirlo en el camino de la historia hacia la salvación y liberación definitiva.

En lo últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pensamiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a ella por Cristo mismo, hacia este hombre, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna (n. 53).

La acción de la Iglesia está orientada hacia el ser humano real y concreto, y su enseñanza social pretende ser un *instrumento de discernimiento* frente a las situaciones históricas que le afectan directamente.

La razón de ser de la D.S.I.

En la *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Juan Pablo II ya había afirmado que la *Enseñanza Social de la Iglesia* no constituye ninguna alternativa social como tampoco ofrece un modelo social concreto.

"La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, una tercera vía entre el

capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia". Juan Pablo II sigue a definirla como "la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial". Es decir, "su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana" (n. 41).

En este número de la *Sollicitudo Rei Socialis* encontramos dos palabras claves que explican cabalmente la razón de ser de la Enseñanza Social de la Iglesia: *interpretar* y *orientar*. El Magisterio Social ofrece una interpretación de la realidad histórica a la luz de la fe para orientar la acción del creyente en la sociedad. En otras palabras, intenta contestar dos interrogantes:

- *En relación a la interpretación*, se pregunta por la comprensión de un hecho o un proceso histórico a partir de la fe. ¿Cuál es el significado teológico de una realidad histórica? En otras palabras, es el intento de comprender el significado profundo de la realidad, una comprensión desde Dios y con ojos de Dios (lectura teológica).
- *En relación a la orientación*, se pregunta por la actuación concreta que concuerda con la visión teológica de la realidad. ¿Cuál es la conducta consecuente con la fe? En otras palabras, es la traducción ética de nuestra profesión de fe en unas situaciones concretas (lectura ética).

Los momentos constituyen una lectura de la realidad (teología) y una respuesta consecuente (ética cristiana) con dicha lectura (cfr. n. 1).

Juan Pablo II retoma este tema en *Centesimus Annus* y explica que por medio de la Enseñanza Social, la Iglesia

hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verda-dera doctrina, un corpus, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas (n. 5)

La dimensión ética de la D. S. I.

Lo social es fuente de preocupación eclesial y la configuración siempre más justa y más humana forma parte esencial de la fe cristiana. El Magisterio Social de la Iglesia no tiene modelos concretos para proponer (*Centesimus Annus* n. 43); pero siempre tiene el deber de denunciarlos en el momento que se vuelven opresores del individuo y de la sociedad.

De hecho, Juan Pablo II distingue entre: a) los *principios* de la Doctrina Social de la Iglesia que *pertenece al patrimonio doctrinal de la Iglesia* y, por ello, *implican la autoridad del Magisterio*; y b) la reflexión sobre la evolución de los acontecimientos históricos *para discernir las nuevas exigencias de la evangelización* (n. 3).

Esta reflexión, siendo "deber de Pastores", "no pretende dar juicios definitivos" (n. 3) porque la finalidad de la Doctrina Social es la de orientar y aportar al discernimiento social del creyente. Por ello, la Iglesia "intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena" (*Sollicitudo Rei Socialis* n. 1).

En otras palabras, el Magisterio Social de la Iglesia anuncia los grandes valores que deben ser respetados en el campo social y denuncia todo sistema opresor, pero es una tarea de los cristianos profesionales (políticos, economistas, etc.) traducir estos valores en modelos concretos.

Esto explica la distinción que encontramos en la nueva encíclica entre *los mecanismos de la economía del mercado* que se consideran como positivos porque son una expresión de la libertad humana, y *la realidad concreta de una economía de mercado* que es frecuentemente criticada en cuanto a) contradice la solidaridad al no poner límite al mercado, y b) no respeta la dignidad de la persona al no asumir la subjetividad en la empresa.

El *mercado* y la *empresa* constituyen dos mecanismos claves de la economía mundial. La nueva encíclica advierte contra un mal uso de ambos, en el momento en que se absolutizan, hiriendo la dignidad de las personas y quebrando la consecuente solidaridad entre las personas.

Frente al mercado, Juan Pablo II señala que no todo puede incluirse en la dinámica del mercado "por encima de la lógica de los intercambios a base de

los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre”, es decir, “en virtud de su eminente dignidad”. Concretamente, se especifica que “este *algo* debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad” (*Centesimus Annus* n. 34).

- Frente a la empresa, Juan Pablo II recuerda que el beneficio es justo en cuanto condición de crecimiento de la empresa. Sin embargo, “los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa”; porque la “finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que de diversas maneras buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera”. Por lo tanto, se concluye que “los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa” (n. 35)

El ideal de sociedad presentado en la nueva encíclica es descrito como “una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación” (n. 35).

Una y otra vez se escucha la pregunta: ¿defiende la Iglesia el capitalismo? De lo dicho, me parece que queda claro que este interrogante está mal planteado porque la Iglesia no tiene modelos concretos que ofrecer sino propone valores sobre los cuales es preciso construir o corregir sistemas económicos existentes. La Iglesia no tiene una teoría económica sino una ética económica. Por lo tanto, la única pregunta que cabe es la contraria a la planteada, es decir, ¿en qué medida el capitalismo cumple con las exigencias éticas de la enseñanza social de la Iglesia?

La libertad en la verdad

En el documento pontificio *la libertad se entiende dentro del contexto de la verdad*. Este punto es clave no sólo en su sentido filosófico o teológico sino también por su aplicación directa en el campo político y económico.

La libertad no puede significar una absoluta relativización de todo porque en este caso se niega la existencia de la verdad, y para nosotros cristianos, de la Verdad con mayúscula. La ausencia de una verdad común, religiosa o antropológica, conduce a la destrucción de la humanidad.

“Si no existe una verdad trascendente”, nos dice el Papa, “tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres y los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros”. En otras palabras, “si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás” (n. 44).

En el campo *político* la verdad como referente a la libertad es una condición esencial porque de otra manera la libertad política se degenera en un totalitarismo por parte de aquellos que detienen el poder. “Si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder” (n. 46). Por eso, se insiste que el fundamento auténtico y sólido del ideal democrático es el reconocimiento explícito de los *derechos humanos* (ver n. 47).

Juan Pablo II señala que existe un *criterio objetivo del bien y del mal* que son superiores a la voluntad de los gobernantes y que “en determinadas circunstancias puede servir para juzgar su comportamiento” (n. 45).

En otras palabras, la libertad política no puede significar que los criterios éticos sean el resultado del voto de la mayoría. “Los interrogantes que se plantean en la sociedad”, denuncia el Papa, “a menudo no son examinados según los criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen” (n. 47).

Asimismo, se explica el auténtico significado del principio de *bien común*, principio ético básico en la conducta política. El bien común “no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona” (n. 47).

En el campo económico, la comprensión de la libertad a partir de la búsqueda de la verdad significa que no todo puede estar dejado al juego de la oferta y la demanda porque existe la verdad de la dignidad humana que es previa a este mecanismo ciego. La libertad que no respeta la verdad termina siendo alienada y opresora del ser humano (n. 39).

En el campo laboral, el discurso de la Doctrina Social de la Iglesia sobre el salario justo se fundamenta sobre esta relación entre la libertad y la verdad. El salario no puede ser reducido a un simple “libre acuerdo” entre las dos partes,

porque existen criterios objetivos de justicia que incluyen en el concepto de salario justo las necesidades que cubren alimentación, vivienda, educación y salud.

“El salario debe ser, pues, suficiente para el sustento del obrero y su familia. Sin embargo, constata Juan Pablo II, “hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros, en los que se ignora la más elemental justicia en materia de trabajo de los menores o de las mujeres, de horarios de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribución” (n. 8).

Una conversión al pobre

La presencia del pobre en el mundo es, en definitiva, la razón de la existencia de la Doctrina Social de la Iglesia.

Juan Pablo II nos recuerda que la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII trataba de la *cuestión obrera*, es decir, “una encíclica sobre los pobres y desde terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes” (n. 11).

Las frases “opción preferencial por los pobres” y “promoción de la justicia” tienen para el cristiano el mismo significado: creer en un Dios Padre común a todos es creer en la fraternidad humana. Por lo tanto, la presencia del empobrecido es la negación de esa fraternidad.

Un no creyente puede llegar a una conclusión parecida después de realizar un análisis sociológico y económico; es decir, un no creyente puede sostener que la presencia del pobre niega todo significado a la tan citada frase del mundo con “la gran familia humana”. Sin embargo, *sólo un creyente* afirma que esa presencia es un escándalo y un pecado porque *hiere al mismo Dios*.

Creer en Dios es amar al ser humano y, por lo tanto, denunciar la injusticia luchando contra sus causas para ayudar en la configuración de una sociedad más justa y más humana.

Este es el sentido y la finalidad de la Doctrina Social de la Iglesia. La preocupación por los empobrecidos, a partir de la fe y como consecuencia de ella, constituye la razón de ser de la Doctrina Social de la Iglesia.

CON LA NUEVA EVANGELIZACION, UNA NUEVA ETICA CONYUGAL

Silvio Botero Giraldo, C.S.S.R.*

INTRODUCCION

Hace ya más de una década que el Episcopado Latinoamericano celebraba en Puebla su III conferencia general; dos palabras sintetizaron la reflexión y su mensaje, "comunión y participación" (P 211-219); cuando Puebla piensa en los que serán "centros de comunión y participación" (P 567-568) lo primero que propone es la familia, como "lugar preferencial de evangelización, en orden a edificar la Iglesia y a su irradiación misionera".

Juan Pablo II en el discurso inaugural de esta III conferencia general (29 Enero 1979) señalaba a la familia como "campo prioritario" de la pastoral con la certeza de que la evangelización en el futuro depende en gran parte de la "Iglesia doméstica" y añadía el Papa: "esta pastoral es tanto más importante cuanto la familia es objeto de tantas amenazas". ¿Por qué habla el Papa de "amenazas a la familia"? Lo decía él mismo: la familia es la institución en que más ha influido el cambio en los últimos tiempos; y sobre todo en América Latina los resultados más negativos del subdesarrollo han repercutido sobre ella.

¿Qué cambios están afectando a la familia? Son muchos y de muy diversa índole:

- Pasa la familia, de una cultura agraria a la cultura urbano-industrial con secuela de cambio de familia extensa a familia nuclear.
- Pasa la familia, de una pedagogía tipo autoritario, a través, del *Lezeferismo*

* Doctor en teología y licenciado en derecho canónico. Profesor en la Academia Alfonsiana de Roma. Colombiano.

de nuestra época, a una pedagogía de modelo democrático¹.

- Pasa la familia, de un estilo procreacionista a un nuevo estilo en que cultivó las dimensiones lúdica y relacional².
- Pasa la familia, del predominio del varón (machismo) a un nuevo clima de responsabilidad compartida que Juan Pablo II describe como *sumisio reciproca* (*Mulieris Dignitatem*, MD 24)³; el Movimiento Feminista ha sido en buena parte el gestor de este paso.
- Pasa la familia, como consecuencia de los cambios anteriores, de un tipo de relación funcional⁴ en que el varón ha representado la parte más honrosa de la familia y la mujer la parte más modesta, a un nuevo estilo de relación interpersonal, en la que prevalece el diálogo y no la autoridad.
- Pasa la familia, de un contexto social en que dominaba la institución a un nuevo ambiente en que se da énfasis particular a lo individual y personal⁵.

La lista de cambios no es exhaustiva. Puebla, conocedor de esta situación compleja de la familia propuso el binomio: "comuni6n y participaci6n" como criterio de base para una nueva reflexi6n teol6gico-pastoral sobre la familia.

A la distancia de 11 a6os... el binomio "comuni6n y participaci6n" tal vez no ha sido retraducido a elementos concretos y efectivos de acci6n pastoral... se ha quedado como frase sugestiva para discursos, artículos, etc.

La Iglesia latinoamericana prepara su IV conferencia general a celebrarse con ocasi6n de los 500 a6os de la evangelizaci6n de América Latina; cunde por todas partes la expectativa que suscita el reto de Juan Pablo II para la nueva evangelizaci6n.

¿Qué deberá ofrecer a la familia latinoamericana la Nueva Evangelizaci6n? Desde luego que la familia tiene derecho a esperar de la IV conferencia general del Episcopado latinoamericano "una atenci6n prioritaria" para que pueda ser de

1. N. GALLI, *La pedagogía familiar hoy*, Barcelona 1976, 13-62.

2. B. MULDWORF, *Verso la Societá Erotica*, Roma 1975.

3. JUAN PABLO II, Carta Apost6lica *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y vocaci6n de la mujer (15 Agosto 1988).

4. E. SHORTER, *The Making of the moder family*, New York 1975.

verdad la comunidad familiar "centro de comunión y participación", agente de nueva evangelización.

1. UNA NUEVA ETICA CONYUGAL Y FAMILIAR

A más de uno podrá parecerle extraño leer este subtítulo... pero lo que más puede cuestionar es, sobre todo, el adjetivo *nueva* ¿Por qué tiene que ser *nueva*? No se trata de simple esnobismo, un capricho sin más de modernización...

Vaticano II dió amplia cabida en sus documentos a la palabra renovación⁶ que aparece 31 veces mínimo; incluso, se empieza a estudiar qué significa "lo nuevo" en la Sagrada Escritura, qué trascendencia tiene "lo nuevo" en teología moral⁷.

Hablar de una nueva ética conyugal y familiar es una necesidad porque la sociedad moderna parece cansada de vivir con unos parámetros morales que no responden a las exigencias de una nueva cosmovisión del hombre moderno.

Ciertamente que una nueva cosmovisión obliga a replantear la moral tradicional: de una visión cosmocéntrica pasamos a una eminentemente *antropocéntrica*. No se trata de un movimiento pendular, es una verdadera toma de conciencia lo que está a la raíz de los cambios modernos.

La Nueva Evangelización deberá ofrecer criterios para reorientar la ética conyugal y familiar prestando atención a algunos signos particularmente reveladores:

1. Los *imperativos categóricos* que en otro tiempo fundaron la moral. Hoy las nuevas generaciones no comulgan con una ética autoritaria, legalista...; los nuevos tiempos han abierto el paso al "indicativo vinculante"⁸ que ya S. Pablo (Ef 5,8; Rm 12,2; Ga 6,15; Col 3,1-17) empleó en sus cartas: "porque eres nueva creatura, actúa con novedad de vida".

5. F. D'AGOSTINO, *Famiglia, Dirrito e Dirrito di Famiglia*, Milano 1985.

6. "Renovación": 10 veces en GS; 10 en LG; 11 en UR.

7. L. ALVAREZ V, "Il Nuovo" Nel Messaggio etico della Bibbia, en AA.VV., *Il problema del "Nuovo" nella Teologia Morale*, Roma 1986, 99-150.

8. L. ALVAREZ V. "El imperativo cristiano en S. Pablo. La tensión "Indicativo-Imperativo" en *Rom VI*, Valencia 1980.

Se trata de formar la nueva familia que no viva ya del legado de una tradición fuertemente anclada en la autoridad, sino que se programe a partir de la toma de conciencia. A esto apunta Juan Pablo II cuando reta a la familia cristiana diciendo: "familia sé lo que eres" (Familiaris Consortio, FC 1).

2. La ética de la pareja y de la familia se inspiró, en su formulación tradicional, en el Derecho Romano que reguló la comunidad cristiana primitiva del occidente y que llenó también más de una laguna de la teología.

Conceptos como contrato, consentimiento, derechos y deberes matrimoniales, la misma relación íntima, o "débito conyugal" fueron entendidos en el *do et des*, en clave de derecho-deber.

El Nuevo Testamento nos ha transmitido los llamados códigos éticos de la familia (Ef 5,21-32; Col 3,18-23; 1 P 3,1-13) que hoy son materia de análisis especiales¹⁰.

Puebla ha pedido el cambio de guardia: "La ley del amor conyugal -dice- es comunión y participación, no dominio" (P 582). Se inicia así el desmonte del *machismo*, a la vez que previene contra el desquite del movimiento feminista.

3. El mismo Derecho Romano, que tenía muy al corazón la "ley natural" definida por Ulpiano como "lo que la naturaleza enseña a todos los hombres"¹¹, dió prevalencia a la procreación como "fin primario del matrimonio".

S. Agustín hablaba de *Bonun conjugii*¹², los teólogos postridentinos designaban como *finis operis*. Vaticano II asumió la polémica de este siglo XX en torno a la procreación y formuló su pensamiento conciliar como *nificados del acto conyugal*: unitivo y procreativo (GS 51).

9. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica "Familiaris Consortio" sobre la familia cristiana en el mundo actual (22 Noviembre 1981).
10. E. BOSETTI, "Quale etica nei codici domestici. (Haustafeln) del Nuovo Testamento", en *R.T.N.*, 72 (1986) 9-31. W. SCHRAGE, "Zur Ethik der Neutestamentlichen Haustafeln" en *N.T.S.*, 21 (1975) 1-22.
11. Corpus Juris Civilis, 1J, tit 1.
12. S. AGUSTIN. De Bono Conjugii 21 P.L. 40

Pablo VI¹³ y Juan Pablo II (FC 32) prolongarán en su magisterio pontificio la enseñanza conciliar que el nuevo código de Derecho Canónico recogerá posteriormente (Cn 1055).

La teología postconciliar ha visto con buenos ojos el giro de 180°. En este momento la polémica de los teólogos ha polarizado sobre la posible separación de los dos significados (unitivo y procreativo) del acto conyugal.

4. Otro signo no menos revelador es el dinamismo que anima a la visión antropocéntrica del momento presente. En el marco de estas 6 ó 7 décadas del siglo XX las cosas han cambiado más que en los 19 siglos anteriores.

La visión aristotélica del hombre como "animal racional", a la que se sumó la filosofía del estoicismo, dió como resultado una ética en la que predominó la razón fría, aséptica, pesimista, sobre la materia, sobre el cuerpo humano.

Baste una pregunta sencilla para detectar un vacío muy grave en la ética que se desprendió de unos tales presupuestos: ¿Qué puesto tuvo el amor humano en la teología moral de estos 19 siglos precedentes?

Vaticano II se mostró particularmente renovador en este aspecto; supo auscultar los latidos del cuerpo social que desde comienzos del siglo pedía un puesto significativo para el amor humano (GS 48-52) como causa, motor y objetivo de la alianza matrimonial.

5. Un último signo (no pretendemos hacer un elenco exhaustivo) es el optimismo que anima al hombre moderno. Ya la época del Renacimiento fue, también para la teología del matrimonio un momento de espectacular optimismo. Hasta entonces la tradición eclesial miró a la Sagrada Escritura, a los Padres, a los pontífices y concilios como única fuente de inspiración ética. Con el Renacimiento apareció una expresión que abrió la puerta a la razón humana: "a problemas nuevos, soluciones nuevas". Estas soluciones nuevas creían encontrarlas los teólogos renacentistas en la razón humana.

Hoy se plantea una situación bastante similar a la de entonces; la discusión se plantea hoy como cuestión de *fe* o de *razón*¹⁴.

13. PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae*. 25 Julio 1968.

14. E. LOPEZ AZPITARTE, *La ética cristiana: fe o razón?*. Discusiones en torno a su fundamento, Santander 1988.

Este optimismo tiene una expresión concreta en la revalidación que la moral hace hoy del placer sexual¹⁵. Son muchos los teólogos que afrontan hoy este tema como algo que debe ser integrado positivamente en la teología moral. Ya desde Pío XII, el magisterio de la Iglesia camina también en esta línea.

Estos elementos que hemos destacado brevemente, y muchos otros más, nos dan pie para hablar de una *nueva ética conyugal* y familiar. Teólogos de categoría apoyan esta afirmación¹⁶.

2. PRESUPUESTOS PARA FUNDAR UNA NUEVA ETICA

Enunciemos de una vez lo que serán los fundamentos de una nueva ética conyugal: el amor humano como constitutivo del ser de la persona humana; sexualidad como lenguaje de la reciprocidad de varón-mujer, y la sacramentalidad como revelación del plan de Dios sobre la pareja humana. Tres fundamentos avalados hoy por la autoridad del magisterio de Juan Pablo II, y de teólogos tan destacados como B. Häring, G. Gatti, T. Goffi, y otros.

Juan Pablo II, en una serie de catequesis sobre el amor humano, a propósito de una de las cartas de San Pablo (Ef 5,21-33) se expresaba así: "El signo del matrimonio como sacramento se construye sobre la base del lenguaje del cuerpo leído a la luz de la verdad del amor"¹⁷.

El P. Häring -el más grande moralista católico de nuestro siglo- en una de sus obras más recientes, al exponer su pensamiento sobre la sexualidad titula el capítulo X del segundo volumen: "El hombre en pos de la verdad y del amor"; como subtítulo añade: "La verdad liberadora en el lenguaje sexual"; es aquí donde nos encontramos con reflexiones como esta: "Cuando el lenguaje del cuerpo se convierte en lenguaje de amor participa en el misterio de la palabra del Padre que respira amor"¹⁸.

15. J.M. POHIER, "Recherche sur le fondaments de la morale sexuelle chrétienne", *Rev. Sc. Ph. et Th.* 54 (1970) 3-23; 201-223.

16. F. FORCANO, *Nueva ética sexual*, Madrid 1981; A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual* Salamanca 1976; M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid 1976; X. THEVENOT, *Pautas éticas para un nuevo mundo*, Stella (Navarra) 1980.

17. JUAN PABLO II, *Varón y mujer los creó*, Catequesis sobre el amor humano, Roma 1985.

18. B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. II, Barcelona 1982, 513.

Un tercer testimonio lo tomamos de G. Gatti: "El amor esponsal, que se manifiesta a través del lenguaje sexual, se hace participación del amor esponsal de Cristo por su Iglesia"¹⁹.

Hay en estas formulaciones una novedad; a lo largo de la historia la teología del matrimonio prácticamente dijo tan poco (casi nada) sobre el amor como fuente y causa de la alianza conyugal, como camino de realización de la pareja, como objeto y meta de su vida conyugal.

Hubo grandes intentos de introducir el tema del amor en la teología del matrimonio, como Hugo de S. Víctor, Ricardo de S. Víctor, que desafortunadamente se vieron eclipsados por la polémica larga y dura entre *eros* y *ágape*²⁰. Trento²¹ y el catecismo de S. Pío V hicieron un audaz pronunciamiento en su época sobre el amor en el matrimonio; S. Alfonso Ma. de Ligorio (patrono de moralistas) fue muy explícito al hablar del amor y su relación estrecha con el acto conyugal²²; preanunciaba así lo que siglos más tarde Vaticano II hiciera doctrina oficial de la Iglesia.

Vaticano II en su constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et spes*) presta oídos a la fuerte presión que ya desde comienzos del siglo se sentía para que el amor humano sea tomado en serio dentro de la reflexión eclesial²³. *Gaudium et spes* (nn. 48-52) propicia un "revolcón" en la teología del matrimonio con su enseñanza sobre el puesto del amor en la comunidad conyugal y familiar.

La sexualidad -segundo presupuesto- que anteriormente fue mirada con ojos de desconfianza, ahora adquiere dimensiones más amplias; ya no es la visión bilogicista que desembocó en un énfasis exclusivo del fin procreativo, sino que damos cabida a la dimensión lúdica o erótica del placer sexual y, sobre todo, subrayamos en forma especial, la dimensión relacional. Así se entiende por qué

19. G. GATTI, *Morale Sessuale*, Educazione all'amore. Torino 1988, 129.

20. A. NYGREN, *Eros e agape*, Bologna 1971.

21. Denz. 969.

22. S. ALFONSO Ma. de LIGORIO, *Theologia moralis*, Lib IV, Tr VI, cap. 2, n. 882.

23. La Conferencia de obispos anglicanos, algunos juristas italianos y teólogos alemanes representaban esta presión. A ellos alude implícitamente Denz. 2295.

se redefine la sexualidad hoy como "lenguaje del amor humano", como "expresión del amor", como "lenguaje del cuerpo", como "necesidad de comunión"

La posición de la teología moral sobre la sexualidad fue un poco contradictoria: en teoría se afirmaba que es buena porque es obra de Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza, "varón y mujer los creó"; pero en la práctica la actitud frente a la sexualidad fue disunta; baste mirar ciertas sentencias de algunos papas de la Iglesia, el lento desarrollo evolutivo de la enseñanza magisterial de la Iglesia sobre la sexualidad (libros penitenciales, escolástica, teólogos postridentinos hasta el presente siglo).

El tercer presupuesto anotado es la sacramentalidad de la sexualidad. También aquí se respira novedad. El término *sacramentalidad* se ha renovado enormemente durante el postconcilio; ha superado con fortuna la visión *costista* que tuvo en el viejo código de derecho canónico, vigente hasta 1983; allí los sacramentos eran comprendidos según la división del derecho romano, en el *Libro de las cosas*²⁵.

La constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 1.11.31-32) nos ofrece una nueva perspectiva para entender hoy la sacramentalidad.

L. Boff, a propósito de la sacramentalidad del matrimonio, alude a "una sacramentalidad fundamental" y una "sacramentalidad plena". "El matrimonio visto en sí mismo, dice, es ya un signo sacramental del amor de dos vidas"; y a eso añade: "ambos, marido y mujer, se sienten *con-vocados* en el matrimonio a trascenderse mutuamente y a unirse en aquella realidad más profunda que los supera y que es la respuesta a su búsqueda latente y al principio de tensión entre ambos"

La sacramentalidad no es una realidad que se agote en el sí de los esposos al celebrar la alianza matrimonial; no es una tarea que se *consume* con la primera relación conyugal; no es algo que quede definitivamente realizado con el consentimiento matrimonial; los mismos enamorados intuyen que el amor matrimonial es un dinamismo creciente: "hoy te quiero más que ayer, pero menos que mañana", se dicen frecuentemente y con sabia intuición.

24. N. de MARTINI, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Torino 1988.

25. Código de Derecho Canónico, BAC., Madrid, 1951, Libro III de las cosas. 1ra. Parte. Los Sacramentos, cc. 731-1153.

26. L. BOFF, "El sacramento del matrimonio", en *Concilium* 87 (1973) 19-31.

El "amor esponsal" de que nos hablaban los profetas en el antiguo testamento (Is 54,6-11; 60,15-16; Ez 16. 23; Jr 2,20; Os 2,15-20) de Yahveh por su pueblo fue un anticipo del amor de Cristo por su Iglesia (Ef 5,21-33) y modelo de lo que deberá ser el amor esponsal recíproco entre marido y mujer. Esto es un tema sobre el que los teólogos y escrituristas vuelven nuevamente hoy²⁷.

Establecer tres presupuestos como fundamentos para una nueva reflexión ética sobre matrimonio-familia nos llevará a urgir la revisión de unos cuantos conceptos de la teología tradicional en esta materia: el sí del consentimiento matrimonial no es más que la explicitación ante la comunidad (civil o eclesial) del amor mutuo que los une y compromete como pareja. El amor es la causa, el motor, la meta de la alianza conyugal²⁸.

Vaticano II solucionó viejos problemas al redefinir "el significado unitivo y procreativo" del acto conyugal (GS 51), aunque aún continúa el conflicto de "la inseparabilidad de dichos significados".

La consumación del matrimonio²⁹ deberá ser considerada, ya que un solo acto, el primero, no puede agotar toda la capacidad de donación y entrega, de acogida y comunión, que es el encuentro íntimo³⁰.

La concepción de la sacramentalidad del matrimonio como algo que se va realizando, madurando, aquilatando progresivamente llevará a repensar la indisolubilidad del matrimonio, no como *una camisa de fuerza*, sino como una exigencia del amor humano auténtico, como una tarea a realizar, como la explicitación creciente de la vocación de signo de amor indefectible de Dios por su pueblo, de Cristo por su Iglesia que realiza la pareja.

K. Rahner sugería a este propósito un cambio en el modo de hablar: "no se diga que el matrimonio es acontecimiento de gracia donde es sacramento, sino más bien, que el acontecimiento de gracia del matrimonio se hace sacramento cuando es celebrado en la Iglesia, como sacramento entre los bautizados"³¹.

27. B. MAGGIONI, "Il Simbolismo sponsale nella Scrittura", *Credere oggi*, 52 (1989) 18-29.

28. F.R. AZNAR, *El nuevo derecho matrimonial*, Salamanca 1983, 243-320 (consent. matr.) y 255-257 (amor conyugal).

29. Código de Derecho Canónico (nuevo) Cn 1061.1141.

30. J. BERNHARD, "A propos de l'hypothèse concernant la notion de consommation existentielle du Mariage", en *Revue de D.C.*, 20 (1970) 184-192 y 24 (1974) 334-349.

31. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1968.

3. CONSECUENCIAS

Que se reformule la ética tradicional es ciertamente una necesidad, una urgencia prioritaria, si no queremos arriesgarnos a una sociedad sin moral.

Que sean el amor humano auténtico, la sexualidad y la sacramentalidad modernamente entendidos, los presupuestos para una nueva ética sexual ya los encontramos en el magisterio pontificio de Juan Pablo II³² y en la reflexión de teólogos de talla.

Nos queda por proponer tres puntos, entre otros, que en una nueva teología moral del matrimonio pidan una especial consideración.

1. "Conciencia de persona conyugal". Los teólogos parecen estar a la búsqueda de una expresión feliz que nos retraduzca hoy la tarea que el Creador encomendó a la pareja humana ya desde el paraíso: "serán los dos una sola carne" (Gn 2,24). Hoy encontramos expresiones como estas: "conciencia de persona conyugal", "conciencia de nosotros conyugal", "persona moral única". ¿A dónde apunta esta inquietud? Los filósofos del personalismo³³ como M. Nedoncelle entre otros, sicólogos modernos como A. Resch y J. Dominian, teólogos como B. Häring³⁴ y Th. Bovet caminan en esta perspectiva.

Hay fundamentos serios para hablar sobre "conciencia de pareja" (Gn 2,24; Ga 3,28; Ef 5,28-29; 1Cor 6,15-19; 7,5). Vaticano II usa expresiones muy significativas al respecto: "amor único", "amor conyugal" (GS 49), "común acuerdo", "común esfuerzo", "comunidad total de vida" (GS 50), "unión de propósitos", "benévola comunicación" (GS 52). Insinuaciones como estas no es atrevido decirlo, llevarían a Juan Pablo II a decir que "el amor conyugal es un nosotros que se convierte en un yo"³⁵; en la exhortación apostólica, fruto del sínodo de obispos de 1980 (FC 19-21, 43.50-51) el Papa alude al matrimonio con expresiones como estas: "comunidad nueva de amor", "comunidad conyugal...", "comunidad de personas", "modalidad comunitaria", "en conjunto"; son apuntes que están insinuado con claridad que a "una sola carne" corresponde "una conciencia del nosotros conyugal".

32. Cfr. nota 17.

33. M.NEDONCELLE, *la reciprocité des consciences*, Paris, 1942.

34. B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol I, 276-280; vol II 378 y vol III 72.228.

35. JUAN PABLO II. Catequesis del 1 septiembre 1982.

Hoy se hace necesario formar a los que constituirán las futuras parejas en esta "modalidad comunitaria" de "nosotros conyugal"; así lograremos superar el individualismo existente en tantas parejas y familias en las que aparece ausente la conciencia de co-responsabilidad mutua, recíproca: cada uno es responsable de lo que el otro llegue a ser y de lo que deberán llegar a ser.

2. La reflexión teológica más reciente viene acentuando cada vez más el tema *sensus fidelium*³⁶. El cardenal Hume, Arzobispo de Westminster, hablando en el Sínodo sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual (1980) decía: "el magisterio de la Iglesia, así como ha dejado en manos del laico la aplicación de la doctrina social, ¿por qué no deja también a la competencia de las parejas la aplicación de la doctrina moral sobre el matrimonio y la familia?"³⁷.

En el aula sinodal (1980) se oyeron voces, sobre el tema del *consenso de los fieles*: 4 padres sinodales; 7 círculos de estudio; 3 asambleas generales; y finalmente, en el documento de las 43 proposiciones que el sínodo envió al Papa, la Proposición No. 2 recogía esta inquietud. Posteriormente, Juan Pablo II en la exhortación apostólica, fruto de los trabajos del sínodo y del magisterio pontificio, dirá:

...los seglares por razón de su vocación particular tienen el cometido específico de interpretar a la luz de Cristo la historia de este mundo, en cuanto que están llamados a iluminar y ordenar todas las realidades temporales según el designio de Dios Creador y Redentor (FC 5).

Más reciente, en la "exhortación apostólica *Christifideles laici*" (Ch L) Juan Pablo refiriéndose a la familia, decía que el compromiso del laico es:

*ante todo el convencer a la familia de su identidad de primer núcleo social de base y de su original papel en la sociedad, para que se convierta cada vez más en protagonista activa y responsable del propio crecimiento y de la propia participación en la vida social*³⁸.

Es un signo de los tiempos esta preocupación por una mayor autonomía del

36. *Concilium* 200 (1986) Número Monográfico sobre el magisterio de los creyentes.

37. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi - 1980*, Roma 1982.

38. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici* sobre la vocación y misión, 30 de diciembre 1988.

fiel creyente y del pueblo cristiano, por una participación efectiva en el desarrollo de la misión de la Iglesia, por una madurez humana y cristiana en el seno de la Iglesia; hasta el presente (salvo honrosas excepciones) la actitud del laico ha sido la del un "eterno infante".

Poder hablar de *consensus fidelium* hoy, y más aún, propiciar esta madurez del laico para una corresponsabilidad eclesial a nivel de reflexión y acción pastoral, es un buen signo de los tiempos.

La reflexión a este respecto se va haciendo más popular, va saliendo del ámbito exclusivo de los especialistas; B. Bennassar ha escrito unas páginas bajo el título *Hacer teología moral compete a la comunidad*.

El *consensus fidelium* conduce hoy a la creación de un común denominador en lo ético, en lo religioso, en lo político, centro de la Iglesia y en el mundo⁴

3. Una tercera consecuencia que se deriva de la nueva ética sexual será la de ser una teología liberadora. ¿Liberadora de qué? De no pocas cosas. La ética sexual para renovarse necesita liberarse de:

- La dicotomía "espíritu-materia" que dió a la razón la prioridad y descartó materia porque existía una "teología del cuerpo"⁴¹.

- La concepción *reduccionista* de la mujer, al simple papel de la maternidad o al objeto de placer, etc (MD 18).

- La visión biologicista del matrimonio que acentuó la procreación como *excusa* para el acto conyugal, como justificación del mismo.

- La concepción negativista de la sexualidad, si no teóricamente, sí en práctica al relacionar concupiscencia y sexualidad.

- Del influjo del Derecho Romano y del Derecho Canónico sobre la teología moral, al acentuar "el derecho-deber"... al usar una terminología de tipo jurídica.

39. B. BENNASSAR, *Pensar y vivir moralmente*. La actitud samaritana del pueblo a Dios, Salamanca 1988, 85-91.

40. H. KÜNG, "A la búsqueda de un *ethos* básico universal", en *Concilium* 228 (199

41. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creó*. Catechesi sul 'amore umano, Roma 1987, 74.

- Del complejo de pecado que indujo a la moral cristiana a ver en lo que respecta a la sexualidad como el único campo en que "no existe parvedad de materia"⁴².
- La consideración que hace del laico un *menor de edad* dentro de la Iglesia, y no le reconocía capacidad de llegar a ser adulto en el plano de la fe.
- Una terminología, reflejo del pensamiento-sustrato, que respondía a una visión cosmocéntrica, lejana de lo que hoy, pretende ser la teología, una cosmovisión antropocéntrica.
- Ciertos principios que forjó la teología tradicional, y que hoy ya no responden más a la forma de pensar del hombre moderno.

CONCLUSION

Al cerrar esta reflexión, que he pensado como un servicio a la Iglesia latinoamericana en vísperas de la celebración de 500 años de evangelización, hago un acto de fe y de esperanza en la Nueva Evangelización.

La Nueva Evangelización, que pretende responder a las exigencias de la *cultura adveniente*, deberá tener muy presente el valor *comunidad* como lo más significativo de la cultura emergente; precisamente el binomio *comunidad* y *participación* que acuñó Puebla está pensado a partir de la Comunidad Trinitaria: "después de la proclamación de Cristo que nos revela al Padre y nos da su Espíritu, llegamos a descubrir las raíces últimas de nuestra *comunidad* y *participación*" (P 211).

La Nueva Evangelización pensará la pareja y familia cristianas como "Imagen de la Trinidad"; de aquí nacerá una nueva consideración ética que "revuelva" la tradición. Será una ética, no ya a partir de la naturaleza, sino a partir de la historia. Se trata de que la Nueva Evangelización sepa resolver el conflicto presente entre "naturaleza y cultura".

42. J.M. DIAZ MORENO, *La doctrina moral sobre la parvedad de la materia "in reuenera" desde Cayetano hasta S. Alfonso María de Ligorio*, Granada 1960.

LA PRIMERA EVANGELIZACION DE AMERICA

Enrique García Ahumada, F.E.C.

El anuncio pontificio de convocar una IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1992 en Santo Domingo, República Dominicana, para celebrar el V centenario de la evangelización de América, ha provocado cierta confusión. La fecha coincide con la celebración del V centenario del descubrimiento de América, convocada por España, lo cual es un acontecimiento diferente. La Iglesia no celebra la invasión ni la conquista iniciadas poco después, sin el comienzo de la presencia cristiana, que fue pacífico y, a través de los laicos creyentes que eran todos los navegantes de la primera expedición de Colón, dió lugar a un primer contacto de fe por testimonio espontáneo, sin pretensiones y planes misioneros¹.

1. ASPECTOS NEGATIVOS

En una ceremonia que los naturales ciertamente no comprendieron, y que más tarde alegó ser jurídicamente nula fray Bartolomé de Las Casas, O.P., por lo que igualmente lo habría sido una declaración similar de una expedición indígena que hubiera llegado a España, Cristóbal Colón tomó posesión de las islas que encontró a su paso, en beneficio de la corona de Castilla, que había contratado sus servicios². Además, hizo apresar con engaño a siete nativos en la isla de San Salvador y a otros más en la que llamó Española, donde están Haití (nombre autóctono de la misma) y República Dominicana, para exhibirlos ante el rey como prueba de haber llegado a las *Indias* y atraer reclutas para nuevos viajes.

* Doctor en teología. Actual Visitador provincial de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en Chile y experto del Departamento de Catequesis del CELAM. Chileno

1. Este artículo es un extracto de una investigación más amplia sobre "Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile" en vía de publicación.
2. "Capitulaciones en Santa Fé", en: F. MORALES PADRON, *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Cultura Hispánica 1979, 45-55

Todo eso contradice los supuestos básicos "de los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles", incluidos en la conferencia pública o *reelección* llamada originalmente *De Indis recenter inventis*³ pronunciada por fray Francisco de Vitoria, O.P., en la Universidad de Salamanca en 1539: 1) los españoles tienen derecho a recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, pero sin daño alguno de ellos. 2) Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan "pues no es lobo el hombre para otro hombre, como dice Ovidio, sino hombre". 3) Las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes son del que las ocupa, según consta en el derecho.

El padre Vitoria no sacó las consecuencias prácticas de su disertación, manteniéndose en el académico nivel de la hipótesis, a diferencia de su cofrade el padre Las Casas, quien en la Española desde 1523 desarrollaba una teoría jurídica y misionera para influir en la legislación en favor de los indígenas, en una obra teológica que permaneció manuscrita hasta su publicación en 1942: *De unico vocationis modo*⁴. Aun el teólogo colonialista José de Acosta reconoció más tarde que la conquista de América se hizo contra todo derecho⁵.

Para comprender el ambiente bélico de esa época se debe situar la actuación española en su contexto geopolítico. Los portugueses, liberados de los árabes desde la batalla del río Salado en 1310, habían logrado numerosas conquistas sobre los moros en Africa, desde Ceuta en 1415 hasta el extremo sur africano en 1487. Habían obtenido de los Papas numerosos privilegios de exclusividad comercial, junto al encargo de cristianizar esos territorios que se suponían sometidos antes a los musulmanes, lo cual no era exacto en todos los casos. En 1453 Constantinopla había sido tomada por los turcos, bloqueando las rutas comerciales hacia el este y poniendo en serio peligro la cristiandad europea, por lo cual el apoyo papal a los portugueses frente a los moros se manifestó mediante bulas "de cruzada".

-
3. F. de VITORIA, "De los indios recientemente descubiertos (De Indis I)", en: C. FERNANDEZ, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Selección de Textos, Madrid, BAC 1986.
 4. Según Isacio PEREZ FERNANDEZ, O.P., "Cronología comparada de las intervenciones de Las Casas y Vitoria en los asuntos de América. (Pauta básica para la comparación de sus doctrinas)", en *Studium* 2 (1988) 235-264, escribió los cuatro primeros capítulos, fundamentales, hacia 1523, y los tres siguientes, únicos conocidos hoy, en 1539.
 5. José de ACOSTA, *De procuranda Indorum Salute*, Madrid, CSIC 1984 (1577), III, 7 1. vol. 1, 431-433-435

En esa situación, Colón edificó en la isla Española un fuerte y dejó en él una guarnición antes de regresar de su primer viaje. Por la misma razón, Isabel Católica, reinante en Castilla entre 1474 y 1504, se apresuró a obtener en mayo de 1493 el Motu Proprio *Inter Coetera*, en que Alejandro VI concede "las islas y tierras firme descubiertas y por descubrir... para que procuréis llevar a esos pueblos a religión cristiana"⁶. La emulación con Portugal llevó a los reyes de España a considerar *Inter Coetera* como una bula de donación, aunque siempre la entendieron además como un encargo misionero. De hecho, la empresa de las "Indias" pasó a ser principalmente un asunto de dominio político y de utilidad comercial al que España renunció sólo tras las guerras de la Independencia americana.

Empeoró las cosas para los autóctonos la holgazanería y rapacidad de los peninsulares, que pronto iniciaron tropelías privadas. Los cuarenta guardias que dejó Colón en el fuerte Navidad fueron exterminados por los indígenas en castigo por sus abusos, según explicaron al chambelán de Carlos V, el cardenal Guillermo de Croy, señor de Chievres, en carta colectiva del 4 de junio de 1518 los franciscanos y dominicos de la Española⁷. Al encontrar esa devastación, Colón consideró una justificación de guerra. Tanto en la isla la Española, como en Júcar (Cuba) y Borinquen (Puerto Rico) se repitió la misma secuencia: los españoles llegaban pacíficamente hasta que consumían sus víveres; después comenzaban a quitar alimentos y mujeres a los naturales, que iniciaban represalias y esparcían la mala noticia del avance español por las demás islas. Desde el alzamiento de Puerto Rico en 1511, los españoles ya no llegaron a poblar como antes, sino francamente a conquistar. La pereza, la codicia, el atropello de la mujer, el abuso de fuerza hasta la crueldad, hicieron a los cristianos aborrecibles para los indígenas más organizados y celosos de su identidad.

Una de las manifestaciones de la crueldad y la codicia de los españoles en América fue el trato exigente no compensado con alimentación, vivienda y condiciones suficientes de vida familiar para los trabajadores, especialmente en las minas, tarea singularmente pesada hasta hoy a pesar de los adelantos técnicos. La consecuencia más inmediata fue por una parte la mortandad de indígenas y por otra la huida de muchos, despavoridos ante la presencia de los peninsulares, que se autodenominaban cristianos.

-
6. R. GOMEZ HOYOS, *La Iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid, Instituto González Oviedo 1961, p. 13, n. 5 de la llamada "bula".
 7. M. PEREZ, O.P., *¿Estos no son hombres?*, Lectura actual proyecto apostólico de primera comunidad de dominicos en el Nuevo Mundo. Santo Domingo, Fundación García-Arévalo 1984, 14.

En el reciente videograma *El sueño de América Latina*, realizado con apoyo de la UNESCO, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro acusa de genocidio a España y Portugal por la rápida disminución demográfica manifestada a pocos años del contacto de los indígenas con los europeos. La despoblación fue desastrosa, pero no se debió sólo a la guerra y a la explotación de los trabajadores. Varios pueblos usaron la táctica de no sembrar al ver que los españoles les quitaban sus cosechas, lo cual produjo hambruna y mortandad. También consta en varios lugares de América el suicidio colectivo por hambre como una respuesta de extrema depresión ante la incontenible dominación extranjera. Estas dos causas de despoblación se pueden atribuir sólo indirectamente a los europeos y no constituyen el exterminio deliberado sugerido por la palabra genocidio. Más involuntaria aún es la transmisión de enfermedades para las cuales los indígenas carecían de defensas, que fue causal influyente del decremento demográfico.

Un importante factor de antagonismo surgió en México, al horrorizarse los conquistadores ante la religión sangrienta practicada por los aztecas, que exigía víctimas humanas, la antropofagia y sodomía que encontraron en muchos lugares, además de la poligamia usual en casi todos los pueblos nativos, hicieron pensar a los teólogos de entonces que los pueblos de América estaban sometidos al demonio, por lo cual era preciso extirpar la idolatría e imponer el cristianismo para vencerlo. Salvo contadas excepciones, fue general el rechazo a las culturas autóctonas y a las religiones locales. La necesidad de inculturar la fe es una tesis relativamente reciente en la misionología y en la teología catequética⁸.

Otro aspecto negativo presente en la primera evangelización de América fue la pobreza bíblica de la catequesis. La reticencia a divulgar la biblia fue en España muy anterior al Concilio de Trento. Ya frente a la herejía albigena, el Concilio provincial de Tarragona, que en 1233 incluyó a las diócesis catalanas y aragonesas, prohibió poseer traducciones de la biblia en lengua romance o vulgar, bajo la sospecha de herejía⁹. Los reyes católicos reiteraron la prohibición de traducir la biblia y de tenerla en la propia lengua, al observar cómo constantemente surgían y circulaban versiones manuscritas. Alonso de Castro, O.F.M., concurrió a Trento como teólogo del cardenal Pacheco, que obtuvo grandes restricciones al uso de la Sagrada Escritura en lenguas vivas, morigeradas sólo en 1757 por Benedicto XIV. Hubo en América numerosas traducciones de textos bíblicos para la liturgia

8. Ver, E. GARCIA AHUMADA, F.E.C., "Dimensión catequética de la inculturación", en *Medellín* 61 (1990) 17-56.

9. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt 1960, 53 vols. 33, col. 93.

dominical en lenguas indígenas, que finalmente se permitieron en forma manuscrita para uso exclusivo del clero¹⁰.

En síntesis, las cinco principales características negativas de la primera evangelización de América son: 1) su mezcla con la guerra de conquista; 2) vinculación a una explotación abusiva del trabajo indígena que fue otra de las causas de la despoblación; 3) la actuación generalmente dafina y viciosa de los cristianos ante los indígenas; 4) la casi nula inculturación o incorporación de los indígenas al modo de sentir y de pensar de los pueblos contactados, y 5) la general sustitución de la palabra bíblica interpelante por catecismos memorísticos y otros recursos de segundo orden.

2. ASPECTOS AMBIGÜOS

En rigor, todos los procesos históricos se pueden considerar ambiguos porque en toda obra humana se pueden descubrir aspectos positivos y negativos. Aquí se procura caracterizar los más vinculados a la primera evangelización de América según lo que el estado actual de las investigaciones permite considerar principalmente como negativo, ambiguo o positivo. Entre los aspectos ambiguos están: 1) el patronato regio, 2) el tribunal de la inquisición y 3) la encomienda.

El patronato era una costumbre establecida desde la iglesia primitiva, atribuir al donante de un templo para la comunidad un deber de protegerla y el derecho a ciertas oraciones, a sepultura en el mismo y a veces a intervenir en el cobro de los diezmos en la localidad. En la Edad Media española se agregó el derecho de presentar al candidato a capellán o a párroco, reservando al Papa la facultad de otorgar el derecho de presentar cuando se trataba de un obispo. En 1452 el Papa Nicolás V otorgó a Portugal la facultad de conquistar territorios musulmanes en Africa y en 1454 le reconoció el tráfico marítimo exclusivo hacia las tierras conquistadas¹¹. Isabel la Católica obtuvo en 1493 las bulas de Alejandro VI para equiparar los privilegios concedidos a Portugal. Ya Inocencio VIII había concedido en 1486 el derecho de presentación de prelados tanto para las Islas Canarias incorporadas a Castilla en 1417, como para Granada, todavía no recuperada. En 1508 Julio II por bula *Universalis Ecclesiae* otorga el derecho de patronato y de presentación al rey Fernando y a su hija viuda Juana I. En 1522

10 J. SPECKER, "Aprecio y utilización de la Sagrada Escritura en las misiones hispanoamericanas", en *San Marcos* 9 (1968) 81-118.

11 Texto de las bulas en F. MORALES PADRON, *Teoría y leyes de la conquista*, 13-2.

breve *Exponi nobis fecisti* de Adriano VI conocido como bula *Omnimoda*, facultó a los reyes de España para examinar, seleccionar y vetar a cada misionero enviado a las llamadas Indias Occidentales¹². Las órdenes religiosas generalmente apoyaron el patronato regio, que respaldaba su libertad de acción misionera desde cuando llegaban a América con misión pontificia y jurisdicción sacramental, libertad delimitada al crearse los obispados. En 1573 aceptó Gregorio XIII que los juicios eclesiásticos tratados en el Consejo de Indias no tuvieran apelación en Roma, con lo cual la Iglesia en América española quedó enteramente sujeta al Estado. A fines de esa década, el patronato indiano de los reyes se consideró como un vicariato ejercido en lugar del Papa, aunque sin atribuciones sacramentales, concedidas directamente por este cada vez. Dicha interpretación vicarial, formulada por Juan de Solórzano Pereira en *De Indiarum Jure*, obra publicada por el Consejo de Indias de 1629 a 1639, fue reprobada por la Sede Apostólica en 1634 y 1643.

Aparte de esta interpretación extrema, el patronato real fue ejercido rigurosamente, al punto que las normas sobre nominación de obispos y párrocos, erección de conventos de varones y monasterios de religiosas o de parroquias y hasta sobre el modo de convocar al catecismo diario a indígenas, negros, mulatos y niños, quedaron en la legislación civil. La *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias* publicada en 1681 comienza por una normativa para la gobernación espiritual. Lo negativo de esta situación es la dependencia estrecha en que quedaron los obispos, las órdenes religiosas y hasta las cofradías laicales respecto del poder regio, que utilizó a la Iglesia como parte de su aparato colonizador. Lo positivo es que los reyes, al menos hasta 1700 en que comienza la dinastía de Borbón, fueron profundamente creyentes, de gran conciencia misionera, cuidadosos de cumplir el encargo pontificio de buscar personal para atender las funciones religiosas y de dotarlo de suficientes medios obtenidos de los diezmos, y defensores de los naturales en las leyes y tribunales ante los abusos de conquistadores y colonizadores. Los reyes de España y de Portugal constituyen un testimonio histórico de apostolado laical responsable de la cristianización de un nuevo mundo, mientras la Sede apostólica pasaba por una decadencia moral que le hubiera impedido obtener directamente semejante logro.

Muy criticada ha sido la actuación de la inquisición. Este tribunal civil de *investigación o averiguación* fue creado a comienzos del siglo XIII por iniciativa de Felipe Augusto de Francia y de Federico II de Alemania para los casos de herejía, considerada atentatoria contra la unidad social. En 1215 el cuarto concilio de Letrán aprobó las penas de multa o de prisión asignadas por entonces a ese delito. La pena de muerte se introdujo en las costumbres por simple dictamen del señor feudal, pasando también al tribunal de la inquisición, el cual siempre reconoció en cambio el derecho a defensa. Las torturas para arrancar confesiones y los castigos

cruels como el *potro* mecánico para descoyuntar miembros o la hoguera eran entonces usados en todos los tribunales de distintos países y por todas las confesiones religiosas. Los fiscales y abogados defensores eran teólogos canónicos, generalmente clérigos, pero se olvidó el carácter moral, medicinal y nunca definitivo que tuvieron en la Iglesia originalmente las penas, tales como la excomunión y las penitencias públicas (2 Tes 3,14; 2 Cor 2,5-10).

Dicho tribunal, llamado del Santo Oficio por referirse a causas religiosas, se introdujo en Castilla en 1478 y en Aragón en 1492. En América fueron nombrados en 1517 por primera vez como inquisidores generales Pedro de Córdoba, O.P., y el obispo de Puerto Rico, Alonso Manso. En adelante quedaron como jueces ordinarios los obispos o en su defecto algunos provinciales de órdenes religiosas. En 1569 se fundaron tribunales especiales en México y Lima, en 1571 en Cartagena de Indias y en 1610 otro en Nueva Granada, quedando la última instancia en el Consejo de la Suprema y General Inquisición en España hasta su abolición en las cortes de Cádiz en 1813. El derecho a defensa se dificultó por la actuación de los informantes confidenciales llamados *familiares*, que buscaban la condena y no la salvación de los acusados, los cuales no conocían a sus acusadores. Sus objetivos en América fueron: evitar la entrada del protestantismo, especialmente mediante los piratas y corsarios, descubrir judíos falsamente convertidos y perseguir la idolatría entre los mestizos, ya que los indígenas fueron excluidos de su jurisdicción, reservándola a los obispos¹³. Su rigor fue moderado si se atiende a la época: de 902 procesos en México en el siglo XVI, hubo 17 condenas a muerte¹⁴ y de 87 procesos en Perú en el mismo lapso hubo 10 penas capitales¹⁵. Su actuación disminuyó gradualmente y al parecer no hubo nuevas ejecuciones, puesto que entre los siglos XVI al XVIII se contabilizan en toda Iberoamérica 27 penas de muerte por *luteranismo*, incluyendo calvinistas¹⁶.

12. Idem, 157-185

13. R. GREENLEAF, *The Spanish Catholic Church in Colonial Latin America*, Tempe 1977, 8-13.

14. E. DUSSEL, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA - Sígueme 1983, 648.

15. M. de MENDIBURO, "Diccionario histórico biográfico del Perú, Lima 1874-1890", cit. por V. D. SIERRA, *El sentido misionero de la conquista de América*, Buenos Aires, Dictio 1980, 287.

16. G. BAEZ CAMARGO, "Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamérica", México, cit. E. DUSSEL, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, 665.

La encomienda era una merced real concedida a un conquistador o a un sucesor para cobrar los tributos de la corona y los diezmos de la Iglesia a cambio de la obligación de sustentar y proteger al indígena y de asegurarle la doctrina cristiana. En México el comisario general franciscano y más tarde obispo de Tlaxcala Martín Sarmiento y Hoja de Castro en carta del 10. de junio de 1544 llegó a proponer al rey la perpetuidad de las encomiendas para terminar en los conquistadores con el "hipo de volver en España, de donde viene que no miran con ojos de amor esta tierra, más de para se aprovechar de ella"¹⁷. De hecho, los encomenderos abusaban de la merced exigiendo a los indígenas el llamado servicio personal, que era trabajo obligatorio gratuito en los hombres y en las mujeres además una sujeción destructora de la familia. Cristóbal Colón había impuesto desde 1497 en La Española el trabajo obligatorio gratuito a los indígenas, pero las ordenanzas de la reina Isabel la Católica a Nicolás de Ovando como gobernador de la isla Española en 1502 exigían a los indígenas solamente un tributo sobre sus jornales como trabajadores libres. El hambre originada en la negativa de los indígenas a trabajar provocó una real cédula del 10 de agosto de 1509 estableciendo las encomiendas, limitándolas por parecer de los teólogos a uno o dos años. Los continuos abusos observados convirtieron al clérigo y después fraile Bartolomé de Las Casas en opositor permanente del sistema de encomienda, aunque, se ha dicho, hubo eclesiásticos favorables al indígena partidarios del mismo. El segundo sínodo de Popayán presidido por su primer obispo Juan del Valle declaró en 1558 que "la encomienda es contraria al bien universal de las repúblicas y contraria a la intención del Papa que hizo la concesión" (de territorios para misionar). Felipe II no aprobó este sínodo y además prohibió hacer declaraciones doctrinales en los sínodos y en concilios provinciales¹⁸. El primer sínodo de Santa Fé de Bogotá en 1556 obligó a los encomenderos que no hubieran puesto doctrina a sus indios a restituir lo obtenido de ellos, y consta que visitadores civiles multaban a encomenderos incumplidores de sus deberes religiosos hacia sus encomendados. Carlos V desde 1538 urgió a quienes tenían a su cargo indígenas, negros o mulatos a enviarlos a la iglesia diariamente para aprender la doctrina, y Felipe III en 1618 impuso la pérdida del servicio de un jornalero indígena si se le impedía asistir a esta enseñanza. En general estas leyes que obligaban a los encomenderos a transmitir la doctrina cristiana a los indígenas y a protegerlos no se cumplieron bien. El sistema de encomienda habituó al indígena a una disciplina forzosa del trabajo y de la asistencia diaria a la doctrina, bajo pena de azotes. Hubo

17. V. D. SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, 370.

18. J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de los indios*, Popayán, Edit. Universalidad 1961.

encomenderos benévolos y señoras abnegadas en su dedicación religiosa a comendados, a quienes el sistema ofreció un marco legal y social para most obras el reinado de Dios y de su justicia.

3. ASPECTOS POSITIVOS

El principal valor de la primera evangelización de América fue la pre de santos. Ya están beatificados o canonizados entre ellos varios laicos, inc algunos indígenas. Para despertar el interés por ellos valga aquí apenas m narlos: los beatos Cristóbal, Antonio y Juan, niños de Tlaxcala cooperadore: catequesis, martirizados entre 1527 y 1529. El beato Juan Diego Cuauhtla (1474-1548), chichimeca agraciado con las apariciones de Nuestra Seño Guadalupe¹⁹; la beata Kateri Tekakwitha (1656-1680) joven laica, hija de hawk e Iroquesa; también fueron siempre laicas las jóvenes Santa Rosa de (1586-1617) y Santa Mariana de Jesús (1618-1645), lo fue hasta los 73 añ beato Sebastián de Aparicio, O.F.M. (1502-1600); San Luis Beltrán, O.P. (1 1581) fue misionero defensor de los indígenas; el beato Ignacio de Ace (1527-1570) y 39 compañeros jesuítas mártires; el beato José de Anchieta (1534-1597), fundador de Sao Paulo; Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1 arzobispo de Lima y patrono de los obispos de América; San Francisco So. O.F.M. (1549-1610); San Roque González, S.J. (1576-1628) y sus compaí San Alonso Rodríguez, S.J. (1598-1628) y San Juan del Castillo, S.J. (1596-1 que tuvo como alumno en Concepción al primer teólogo y catequeta laic Chile, el militar Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñán; San Martín de Po O.P. (1579-1639)²⁰; San Pedro Claver, S.J. (1580-1654); San Juan Macías, (1585-1645); el laico beato Pedro Bethancourt (1626-1667), operario u inspirador de las congregaciones de Hermanos y Hermanas de Belén, por h construido el hospital de Belén en Antigua Guatemala pidiendo limosnas p atender a los enfermos pobres. El beato Diego de San Vitores, S.J. (1627-16 vino de España y trabajó un tiempo en América.

En la primera evangelización del resto de América del Norte, que fue i tardía y más lenta que la de las Antillas, México, Centro y Sudamérica, es pre tener presentes a San Juan de Brebeuf, S.J. (1593-1649); la beata María de Encarnación (1599-1672), viuda mística y religiosa educadora; el médico la

19. Ver *L'Observatore Romano* 13.5.1990 (ed. castellana).

20. Ver un estudio histórico de él en la mayoría de los nombrado en E. VILA, *Santos América*, Bilbao, Moretón 1968.

misionero San René Goupil (1606-1642); San Isaac Jogues, S.J. (1606-1646); el laico cooperador de misiones San Juan de Lalande (1608-1646); San Gabriel Lalemant, S.J. (1610-1649); San Antonio Daniel, S.J. (1601-1648); San Carlos Garnier, S.J. (1606-1649); San Noel Chabanel, S.J. (1613-1649); Santa Margarita Bourgeoys (1620-1700); el obispo defensor de indígenas beato Francisco de Laval (1623-1700); la Santa Margarita Youville (1701-1771) viuda fundadora de Religiosas Hospitalarias; el beato Junípero Serra, O.F.M. (1713-1784) fundador de las hoy grandes ciudades de California: San Francisco, Los Angeles, San Diego, Monterrey, San Antonio; Santa Isabel Seton (1774-1821) viuda conversa, fundadora de la primera escuela católica femenina de los Estados Unidos de Norteamérica y de una congregación iniciadora de la acción social organizada en ese país. El beato Andrés Grasset (Montreal 1758 - París 1792) se ordenó sacerdote en Francia en 1783 y fue mártir. La beata Catalina Drexel (Filadelfia 1858 - Conwell-Heights 1955) fundó las Hermanas del Smo. Sacramento para los Indios y la Gente de Color.

Un mérito único de los reyes de España en la historia de las expansiones territoriales, es haber reconocido el primado ético del evangelio en sus convicciones y decisiones. Esta afirmación no se invalida por el hecho de que muchas autoridades locales les hayan desobedecido. El 12 de abril de 1495 Isabel la Católica interrumpe la venta de unos rebeldes apresados por Colón hasta tanto una junta de teólogos le aclare la licitud de tal acción. La primera ley laboral de América basada en la experiencia es una real cédula suya del 20 de diciembre de 1503 donde ordena al gobernador de la Española, Nicolás de Ovando, pagar salario conveniente como trabajadores libres a los indígenas, darles buen trato y favorecer su participación en las sesiones de doctrina y culto en las fiestas religiosas²¹. En 1513, para asegurarse de que no se harían guerras injustas a los indígenas, Fernando el Católico suspendió la expedición a Tierra Firme de Pedrarias Dávila con sus 50 naves, que sólo pudieron zarpar en abril de 1514 una vez establecidas las condiciones morales con que se podían usar las armas. Carlos V detuvo desde abril a septiembre de 1550 todas las expediciones de conquista hasta aclarar la justicia de ellas en la Junta de Valladolid, donde se enfrentaron con sus tesis su confesor Juan Ginés de Sepúlveda y el obispo renunciado de Chiapas fray Bartolomé de Las Casas. Las leyes de Burgos de 1512 y las llamadas Leyes nuevas de 1542, también las importantes ordenanzas de pacificación de 1573, surgen de la inspiración o del reclamo de teólogos a quienes los juristas legisladores escuchan lealmente.

21. Citada en J.M. VARGAS, O.P., *La conquista espiritual del imperio de los Incas*, Quito, La Prensa Católica 1948, 3

Se destaca en la acción misionera española en América la iniciativa de organizar pueblos de indígenas con interesante autonomía económica y gobierno. Ya las instrucciones reales para el nombrado gobernador de la Española Nicolás de Ovando en 1503 mandaban organizar pueblos con cabildo, con regidores indígenas y con hospital. Los tres frailes jerónimos que colegiadamente gobiernan más adelante por decisión del regente Francisco Jiménez de Cisneros logran organizar hacia 1519 unos 30 de estos "pueblos de indios", designación persistente hasta hoy en algunos lugares de América; pero una epidemia de viruela para la cual estaban indefensos los aniquiló, desprestigiando además el método. Desde 1531 organiza el oidor de la audiencia de México don Vasco de Quiroga cerca de la capital y luego en la región de los tarascos lo que llama Pueblos de Santa Fe. El hospital, con personalidad jurídica de obra pía, era propietario de las tierras trabajadas por los miembros de la comunidad y por asalariados externos repartiéndose el producto entre el sostenimiento del hospital, de la escuela y de las familias residentes, dejando reserva para preveer sequías u otras catástrofes y para auxiliar a los pobres, con expresa inspiración de los primeros cristianos (Hch 2,41-47; 4,32-37). Los cargos de gobernador, alcalde y regidores u otros menores eran electivos, los incumplidores podían ser expulsados y los delincuentes podían ser condenados aún a la horca, pero sobre el tribunal tenían poder los religiosos llamados a atender al pueblo desde la capilla central. Muchos otros laicos españoles o indígenas fundaron sólo en México 159 de estos pueblos en los siglos XVI y XVIII, alcanzando algunos varios miles de habitantes, y la corona estimuló su difusión en otros reinos. Fray Luis Bolaños, O.F.M., multiplicó la experiencia desde 1580 en Paraguay fundando los franciscanos los actuales pueblos de Itaipúa, Yaguarón, Caazapá, Pitum, Guarambaré, Atyrá y Yuti entre otros, en lo cual le siguieron los jesuitas a partir de San Roque González en 1610 cerca de Asunción y del P. Marcelo Lorenzana en San Ignacio Guazú. Los "pueblos de indios" sin su más presencia española que los religiosos, para evitar la explotación de los indígenas, fueron iniciativa civilizadora laical retomada posteriormente por los franciscanos y jesuitas, siempre para cumplir el encargo misionero papal.

La mística misionera de los religiosos renovados, principalmente gracias a fray Francisco Jiménez de Cisneros entre los franciscanos y al superior general fray Tomás de Vio o Cayetano entre los dominicos, originó diversas experiencias de evangelización pacífica. El primer evangelizador sistemático es el hermano jerónimo fray Ramón Pané, que en la isla Española comienza a formar catecúmenos en 1494, logrando dos años después bautizar a Guanáboconel con su familia y sus servidores o naborías, totalizando diecisiete personas, entre los cuales menciona Juan Mateo y su hermano Antón, que murieron siendo los primeros mártires de América diciendo: "Dios naboría daca", Yo soy siervo de

Dios²². Los hermanos franciscanos fray Juan de Bermejo y fray Juan de Tisim también se dedicaron por entonces a misionar²³. Luego instalan comunidades los franciscanos en 1502, los dominicos en 1510, los mercedarios en 1526, los agustinos en 1535 y en 1549 en Brasil los jesuitas, procurando adentrarse en territorios a donde no llegan soldados ni funcionarios.

Por iniciativa de fray Pedro Córdoba, O.P., después de las sangrientas campañas realizadas antes de llegar los dominicos para someter en la Española a los indígenas al laboreo de las minas, se inicia en Piritú, en el norte de Venezuela, una misión en 1514 a cargo de fray Francisco de Córdoba y de fray Juan Garcés, martirizados al cabo de unos diez meses en venganza por la intromisión de una armada esclavista dirigida por Gómez de Ribera²⁴. Otra misión pacífica realizada desde 1516 en el golfo de Santa Fe de Venezuela con participación de dominicos y franciscanos que construyen escuelas y enseñan a plantar viñas, higueras y melones, termina al autorizar Alonso de Suazo en 1519 las armadas de *rescate* o de caza de esclavos en las costas venezolanas. Por análogas razones fracasa el nuevo intento dirigido por el Pbro. Bartolomé de Las Casas de 1520 a 1522 en Cumaná, también en el norte venezolano. Pero desde 1537, siendo ya dominico, conduce en la actual Verapaz de Guatemala una misión pacífica que repercutirá en diversas cédulas reales que estimularán otras²⁵ tales como la de Hernando de Arbolancha, O de M., en Amatitlán en Guatemala desde 1550, las de los franciscanos en Panamá y de agustinos en otros lugares. Juan Vásquez de Coronado, primer gobernador de Costa Rica, habiendo sido alcalde mayor de Nicaragua hasta 1552, realizó una campaña pacífica promoviendo un mestizaje de personas y costumbres que favoreció la actuación también pacífica de Miguel López de Legazpi en Filipinas desde su envío desde 1559. En Brasil el hermano ermitaño Pablo Palacios vivió desde 1558 en una gruta cerca de Villa Velha, actual Vitória, al norte de Rio de Janeiro, que recorría pidiendo limosna para compartirla con otros pobres, dando catecismo a los niños y juntando a los indígenas para rezar los salmos del Oficio Divino. El intento de usar sólo métodos pacíficos llegó al heroísmo, como en muchos otros, en el jesuita Luis de Valdivia, que insistió en su

-
22. Fr. R. PANE, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Nueva versión con notas, mapas y apéndices. Trad. Juan José Arrom, México, Siglo XXI 1985, cap. XXV.
 23. B. de LAS CASAS, *Apologética Histórica*, BAC 105, III, cap. CXX, p. 417.
 24. M. GIMENEZ FERNANDEZ, "Bartolomé de Las Casas". Sevilla, 1960, II, p. 674-682, cit. por H. GONZALEZ OROPEZA, S.J., l.c., p. 116
 25. A. SAINT LU, *La Vera Paz, esprit evangélique et colonisation*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques 1968.

pastoral que limitaba la guerra a actuaciones defensivas y arriesgaba a los misioneros en tierra de guerra, a pesar de que un primo suyo con otros dos jesuitas fueron muertos por los mapuches en Elicura el 14 de diciembre de 1612 internarse indefensos en el sur de Chile.

El afán de evangelización pacífica de los religiosos originó la denuncia evangélica de las injusticias presenciadas en contra de los indígenas. La buena noticia de salvación se oponía a cualquier daño que se infligiera a los naturales. A la comunidad de dominicos poco después de llegar a la isla Española corresponde el mérito de haber iniciado la defensa de la Iglesia hacia el indígena mediante los sermones que encargó a su mejor predicador, el padre Antonio Montesinos, en los dos últimos domingos de adviento de 1511. La conciencia cristiana de Fernando V de Aragón atendió a dicha protesta mandando elaborar las Leyes de Burgos de 1512. La reunión de Carlos V con el recientemente fundado Consejo de Indias, presidido por el Cardenal García de Loaysa, O.P., originó en 1526 las *Ordenanzas sobre descubrimientos y buen trato de los indios*²⁶. Otra junta de teólogos y letrados convocada en Barcelona en 1529 por Carlos V dictaminó que los indígenas no debían ser obligados a servicio personal sino a una tasa sobre su salario y a tributos según el valor de sus tierras. Ya antes de su consagración episcopal, Francisco Marroquín abogaba al menos desde 1537 ante el rey por la supresión gradual de la esclavitud indígena²⁷.

Fue lenta la toma de conciencia contraria a la esclavitud. Desde tiempos prebíblicos era costumbre universal (ver Gén 12,16) y se miraba al esclavo como un prisionero de guerra o un delincuente condenado a quien se había perdonado la vida por misericordia. En España la esclavitud era una pena para ciertos delitos graves, como es el caso de los habitantes de Niebla que sufrieron esa condena por haber dado refugio al prófugo duque de Medina-Sidonia, al punto que los primeros esclavos llegados a América con Alonso de Ojeda en 1504 eran "blancos nacidos en estos nuestros reinos de Castilla"²⁸. Las Leyes Nuevas de 1542 autorizaban esclavizar por su ferocidad a los caribes de Antillas, a los mindanaos de Filipinas y a los araucanos de Chile. Probablemente sólo entre 1546 y 1552 cayó en la cuenta fray Bartolomé de Las Casas en la injusticia de esclavizar a los negros

26. F. MORALES PADRON, *Teoría y leyes de la conquista*, 367-379.

27. C. SAENZ de SANTA MARIA, S.J., *El licenciado Don Francisco Marroquín*, Príncipe Obispo de Guatemala (1499-1563), Madrid, Cultura Hispánica 1964, 126s.

28. Real Cédula de 5 de octubre de 1504 en: "Cédulas Reales relativas a Venezuela, 1500-1550", Caracas, Fundación John Boulton 1963, 55s, cit. H. GONZALEZ OROPEZA, S.J., l.c., p. 109.

incluyéndolos en adelante en sus alegatos justicieros³⁰. El 30 de junio de 1560 el arzobispo de México Alonso de Montúfar, O.P. aboga ante el rey contra la esclavitud negra, y el teólogo Bartolomé de Albornoz en su *Arte de contratos* de 1573 la declara ilícita. El III Concilio Provincial de México insta en 1585 a evangelizarlos, y el maestro de San Pedro Claver, Alonso de Sandoval, S.J., publica en 1627 un tratado que después se llamará *De Instauranda Aethiopum Salute*, creando conciencia para humanizarlos y evangelizarlos, en la línea de la Carta de San Pablo a Filemón, sin plantearse la esclavitud misma como problema moral. La abolición de la esclavitud ocurrió en América con la independencia a partir de Haití en 1804, en Gran Bretaña y sus colonias en 1838, en Francia en 1848, en Brasil y Portugal en 1856, en España, Cuba y Filipinas en 1860 y en los Estados Unidos de Norteamérica en 1863 a costa de una guerra.

Además de la influencia humanizadora de los teólogos y obispos defensores de los indígenas y más tarde de los negros, deben mencionarse diversos esfuerzos de inculturación, aunque fueron insuficientes. Fue enorme el afán por aprender las lenguas indígenas con el fin de anunciarles el Evangelio de salvación, al punto que para muchísimas de éstas la primera obra escrita es de los misioneros, que normalmente escribían juntos un vocabulario (diccionario), arte (gramática) y catecismo. La mayoría de dichas obras fueron sólo manuscritas, dado el limitado ámbito de uso, pero se transmitían de mano en mano entre los sucesivos misioneros de un lugar. Manuscritas también quedaron muchas traducciones de las epístolas y evangelios dominicales, y de libros enteros de la Biblia, realizadas por algunos misioneros eminentes. Para facilitar la corrección de pruebas en lenguas autóctonas el obispo de México Juan de Zumárraga trajo a América la imprenta en 1539. Por su originalidad y audacia merece mención especial el *Rituale seu Manuale Peruanum* (Nápoles, Constantino Vitale, 1607) donde fray Luis Jerónimo de Oré, O.F.M., después obispo de Concepción en Chile, traduce y explica en quechua y aymara los ritos del bautismo, penitencia, eucaristía, matrimonio y unción de los enfermos y su *Symbolo Catholico Indiano* (Lima, Antonio Ricardo, 1598) donde introduce su catecismo con una descripción de la realidad humana y religiosa de los pueblos del Perú, aplicando en esto último el método antropológico de exposición instaurado en 1581 por el jesuita José de Acosta en *De Natura Novis Orbis*.

-
29. H. RAND, "Las Casas as a bishop", Washington, D.C., Library of Congress, 1980, p. XXXIX, cit. S. ZAVALA, "Las Casas en el mundo actual", en *Anuario de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LX (1986) 133-146, p. 140.
30. Fray B. de LAS CASAS, O.P., *Brevísima relación de la destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de las Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Estudio preliminar, edición y notas de Isacio Pérez Fernández O.P., Salamanca, San Esteban 1989. Ver también BAE 95, p. 64-105.

México es el lugar donde más lejos llegaron los conatos de incultu-
 dado el alto nivel de la cultura azteca al momento de la llegada de los espa-
 ñoles. El hermano franciscano Pedro de Gante al llegar a esa Nueva España se
 fundó en Texcoco una escuela con enseñanza en náhuatl, incorporando a la n-
 las danzas acompañadas de poesía y canto y lo que iba aprendiendo de la c-
 local. Desde 1527 agregó en el convento de México la enseñanza de la esc-
 y del bordado. En 1536 fundó en Santiago de Tlatelolco en México el Cole-
 Santa Cruz, donde se enseñaba en latín y náhuatl, sin castellano, con la n-
 formar clero autóctono, aunque este objetivo no se cumplió en parte por la re-
 de los alumnos al llegar a la adolescencia, en parte por la envidia de los ho-
 de fortuna sin cultura académica, y en parte por la falta de consenso acerca
 capacidad de los indígenas para el celibato. Realizó un manual para catequi-
 íntegramente en dibujos conforme a la tradición de los sabios nahuas de
 "cantar las imágenes"³¹. Fray Bernardino de Sahagún se dedicó más sistemática-
 a recoger los relatos de los diálogos entablados con los sabios nahuas por
 llamados "doce apóstoles" franciscanos llegados en 1524, publicándolos en
 célebres *Coloquios*³² donde aparece en forma dramatizada un diálogo de cul-
 Más tarde escribió una *Historia General de las cosas de Nueva España*
 incautada en 1577 y prohibida por real cédula para evitar la difusión de la religión
 local.

Aun cuando tuvieron carácter excepcional, marcan un inicio hoy en día
 actualización algunos testimonios de inserción realizados por religiosos
 medios indígenas. Transitoria era la permanencia de San Francisco de Asís
 compartiendo la vida con sucesivas tribus indígenas cuya lengua aprendía rá-
 mente, hasta que lograba bautizar algunos fieles y tal vez dejar algunos catequi-
 o fiscales preparados antes de seguir sus viajes apostólicos desde Lima hasta
 de la Plata por el este y hasta Córdoba del Tucumán por el sur. Contemporá-
 suyo y más sedentario es el agustino Bartolomé Díaz, que a tres mil metros
 altura en los Andes venezolanos desde 1597 se fue a vivir con los mucuchis
 quienes después de aprender su idioma conservó sus ritos y danzas bajo la
 autoridad de sus caciques, logrando sustituir la adoración del sol por la

-
31. J. CORTES CASTELLANOS, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria española 1987.
 32. Fray B. de SAHAGUN, O.F.M., *Coloquios y Doctrina Cristiana con los que los frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indígenas de la Nueva España*, Edición facsimilar, introducción paleográfica, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional de México 1986.
 33. México, 1981, edición del Pbro. Angel María Garibay.

Santísimo y el culto a la luna por la veneración a la Santísima Virgen, además de estabilizar una vida práctica y laboriosa de buena convivencia entre españoles y aborígenes, instaurando una tradición católica típica que hasta hoy se conserva³⁴. En Saint Sauveur, Canadá el jesuita Enemond Massé, después de leer los relatos de José de Acosta mostrando cómo en Perú los indígenas practicaban su idolatría durante las ceremonias católicas, desde 1613 se fue a vivir con los nativos, dándoles cierta participación en sus liturgias, con lo cual logró elaborar un cuestionario catequístico cercano a su cultura³⁵.

La confección de catecismos adaptados a las diferentes mentalidades indígenas incluye una larga lista, hasta que los concilios provinciales posttridentinos imponen el catecismo único para cada región, que se va traduciendo a las lenguas locales. De todos modos deben mencionarse por su originalidad la *Doctrina cristiana en lengua mexicana* impresa en 1528 en Amberes por fray Pedro de Gante, O.F.M., y su célebre catecismo en pictogramas para los catequistas indígenas; la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia* de Pedro de Córdoba, O.P., confeccionada para la Española pero adaptada a México al imprimirse en forma póstuma en 1544; la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia* publicada en 1544 por el obispo Juan de Zumárraga, O.F.M. para los doctrineros de México, la *Doctrina Cristiana Breve en Lengua Mexicana* de Alonso de Molina, O.F.M. publicada en 1546; el *Catecismo en Lengua Mexicana y Española* de Juan de la Anunciación, O.S.A. publicado con su Sermonario en 1577; los *Coloquios y Doctrina Cristiana con los que los doce frailes de San Francisco... convirtieron a los indígenas e la Nueva España* de Bernardino de Sahagún, O.F.M., aunque quedaron inéditos hasta 1924 a pesar de existir en 1583 autorización virreinal para publicarlos; el *Symbolo Catholico Indiano* publicado por Luis Jerónimo de Oré, O.F.M. en 1598 en siete cánticos en castellano, quechua y aymara para variar la enseñanza en los sucesivos días de la semana.

El esfuerzo multiforme de evangelización de América, organizado desde el comienzo por los religiosos y regulado posteriormente por los obispos, fue realizado por seglares de sincero afán misionero entre los cuales además del ya

34. F. CAMPO del POZO, O.S.A., *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas, U. C. Andrés Bello 1979, 77, 119

35. N. VOISINE, R. BRODEUR, "Nouvelle France, nouveau catéchisme: la reproduction d'un modele europeen par le catéchisme en Amérique française", en E. GERMAIN e.a., *Aux origines du catéchisme en France*, Tournai, Desclée 1989, 247-259.

mentado Vasco de Quiroga, deben mencionarse conquistadores como el Cortés³⁶ y otros, y multitud de fiscales indígenas que, según las Instrucciones de la Audiencia de México en 1530, en cada pueblo debían colaborar con el cura asistido por un sacerdote, en su principal función que era dar educación cristiana. Los doctrineros o curas de indígenas estaban obligados a asegurar la enseñanza cristiana diariamente, y quienes tenían indios o negros o mulatos a su cargo a enviarlos al toque de campana. Desde 1530 Carlos V exigió que en cada pueblo se nombrara un encargado de dar doctrina los domingos y fiestas a quienes no iban de fuera del poblado. Ya desde las leyes de Burgos en 1512 se preveía la enseñanza obligatoria incluyendo la enseñanza de oficios para los niños indígenas, lo que dejó después a cargo de cada doctrinero, quien debía dar cuenta a su prelado, decir, su obispo o su superior religioso. Desde 1600 favoreció Felipe II la fundación de cofradías para españoles, indígenas, mestizos, mulatos u otras personas, que daban una iniciación cristiana cuidadosa a los aspirantes y ofrecían a sus miembros la posibilidad de ejercer la caridad y de evangelizar a sincretistas y neófitos.

En síntesis, los principales aspectos positivos de la primera evangelización en América son: 1) el testimonio de mártires y santos indígenas y europeos; 2) el respeto del gobierno español por la ética cristiana en sus decisiones y legislación; 3) la unión de la evangelización con una acción civilizadora, que en los "pueblos indios" redujo a un mínimo la dependencia cultural y política; 4) la insistencia de los religiosos por una evangelización pacífica aún a costa del martirio; 5) la defensa del indígena y posteriormente del negro por motivos evangélicos; 6) la ayuda prestada insistentemente por religiosos, obispos y teólogos; 7) los esfuerzos por hacerse entender por los indígenas y en cierta medida por comprender las culturas locales; 8) los inicios de encarnación plena en medios indígenas; 9) la variedad de catecismos adaptados a las mentalidades locales, producidos principalmente antes de imponerse un afán de uniformidad como consecuencia del Concilio de Trento; 10) la multiforme, paciente y sacrificada actuación evangelizadora de los religiosos, sacerdotes y seglares, explicable sólo por el afán de salvar a los hombres de América.

36. B. DIAZ del CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Madrid, CSIS 1982 (15 vols.), t. 1, c.52, p.99.

SEGUIR A JESUS HOY AL ESTILO DE LAS BIENAVENTURANZAS

Carlos Alberto Calderón, Pbro*

INTRODUCCION

Acercarnos a las bienaventuranzas, para encontrar en ellas la fuente de nuestra espiritualidad, es decir, de nuestra experiencia de Dios, es una tarea imprescindible hoy para un cristiano; esto por dos razones:

a) Porque una auténtica vida cristiana, una genuina espiritualidad solamente puede surgir de un encuentro vital con el evangelio, con la palabra de Dios; es decir, la búsqueda de espiritualidad cristiana tiene que ser una búsqueda radicalmente bíblica. Esta afirmación que parece ser tan evidente, quizás en el fondo no lo sea tal. Hoy encontramos en la Iglesia personas y grupos que han centrado toda su experiencia de fe y todo su esfuerzo de vida cristiana, no propiamente en el evangelio o en la palabra de Dios, cuanto en fundadores de movimientos o corrientes de espiritualidad, o en devociones a santos. Todas estas formas de vida cristiana y todos estos movimientos nuevos en la Iglesia pierden su razón de ser cuando suplantán por sus propias ideologías la ineludible obligación de "beber en el pozo" del evangelio, de la palabra de Dios.

b) Porque el núcleo del mensaje bíblico, de toda la predicación de Jesús aparece en ese gran monumento bíblico-teológico que se llama el "sermón de la montaña" (Mt 5-7) el cual de abre precisamente con las bienaventuranzas. Ser cristiano no es otra cosa que seguir a Jesús y es el sermón de la montaña y mucho más específicamente en las bienaventuranzas en donde Jesús presenta cuál es el estilo de vida que debe asumir un hombre o una mujer que decide vivir su vida en seguimiento de Jesucristo.

*. Teólogo moral. Profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Colombiano

Son estas las razones por las cuales creemos que es un imperativo para nosotros hoy volvernos a este texto para, a partir de un acercamiento contemplativo a él poder confrontar nuestra espiritualidad¹. Es entonces importante que desde el comienzo comprendamos que las bienaventuranzas son una oferta de sentido de vida para quien quiera comprometerse en el seguimiento de Cristo, es el anuncio del evangelio; ellas, vale la pena resaltarlo de nuevo, no representan algo *opcional* para un cristiano, no son una más de las líneas de espiritualidad; acercarse a ellas es ir al núcleo mismo de la espiritualidad cristiana; no es que se pueda escoger o no la línea de vida de las bienaventuranzas; si queremos ser fieles seguidores de Jesús y anunciadores de su reino, tenemos que asumir el estilo de vida de las bienaventuranzas.

1. DIMENSION EXEGETICA

Antes de entrar a descubrir específicamente cuál es el mensaje y cuales las implicaciones de las bienaventuranzas para nosotros hoy, es importante hacer un acercamiento, sin muchas pretensiones, exegéticas al texto mismo.

Y lo primero que constatamos al acercarnos al evangelio es que en él existe dos versiones de las bienaventuranzas; una aparece en Mateo (Mt 5,1-12) y otra en Lucas (Lc 6,20-23). Ambas versiones presentan ciertas diferencias:

- Por ejemplo, mientras Mateo habla de "pobres de espíritu", Lucas habla simplemente de "pobres".
- Mientras Lucas trae también las así llamadas "malaventuranzas" (Lc 6,24-26), Mateo no.

¿Porqué esta diferencia? Sin entrar detalladamente en el estudio exegético de ambos textos² si es importante decir dos palabras al respecto. Sabemos que el propósito de los evangelistas no fue elaborar un reportaje estilo periodístico biográfico sobre la persona de Jesús; lo que ellos intentaron no fue otra cosa que hacer comprender a sus comunidades, a sus futuros lectores cual fue la *praxis* de

-
1. Por espiritualidad entendemos precisamente la experiencia que de Dios tenemos y estilo de vida desde el cual transparentamos dicha experiencia; vale la pena insistir en las dos dimensiones (experiencia de Dios y estilo de vida), especialmente cuando muchos en la Iglesia reducen la espiritualidad a un devocionismo religioso, desencarnado de la realidad, aparte de la vida.
 2. Cfr. extensa bibliografía al respecto en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* Elencus Bibliographicus (1965-1977)

Jesús (sus palabras y sus hechos) y cómo dicha praxis ayudaba a las comunidades a vivir la fe. Por eso los evangelios son básicamente una colección de dichos y hechos del Señor que los evangelistas ordenan y elaboran con miras a presentar una catequesis sobre la vida de Jesús a sus comunidades.

De todo este material sobre los dichos y hechos de Jesús que recoge concretamente uno de los evangelistas, Marcos, los demás elaboran sus catequesis tomando lo que parecía importante y más significativo para la situación concreta de sus comunidades y eso es precisamente lo que explica que haya dichos o hechos de Jesús que aparecen en un evangelista y en otros no. Ello explica también la diferencia de textos como el de las bienaventuranzas; Mateo que vivía en una comunidad de judíos convertidos toma para su redacción lo que le parece más significativo y resalta los aspectos que Lucas no acentúa tanto, como por ejemplo la persecución. Lucas que en cambio vivía en una comunidad marcada por diferencias sociales muy fuertes entre ricos y pobres, toma de la predicación de Jesús lo que le sirve para iluminar más estas situaciones y por ello trae por ejemplo las "malaventuranzas" que Mateo no trae o por ejemplo la parábola del rico Epulón y Lazaro.

Para articular y unificar todas estas diferencias, los exégetas han realizado un trabajo muy valioso e interesante, como sucede en el caso concreto de las bienaventuranzas. Uno de estos aportes valiosos es el de J. Dupont³, quien hace una interpretación de éstas dos versiones, producto de dos tendencias, a la luz de los que el llama un "tercer testigo" que esté menos comprometido directamente; este tercer testigo, para el caso de las bienaventuranzas es el famoso "óraculo de Isaías" (Is 61,1-2), el cual jugó papel importante en la manera como Jesús presentó su misión a sus contemporáneos. A partir de este texto Dupont reconstruye una forma que haga más comprensible las dos interpretaciones de Mateo y Lucas:

- "Felices los pobres porque el Reino de Dios es de ellos"
- "Felices los que tienen hambre porque serán saciados"
- "Felices los afligidos porque serán consolados"

Estas tres bienaventuranzas pueden tomarse como un todo: los pobres, los que tienen hambre y los afligidos son como tres aspectos de una misma situación de sufrimiento; ser pobre, estar afligido por algo, tener hambre, causa degradación. La palabra "pobres" (del latín *pauper*) designa a los que tienen pocos bienes sin llegar a ser necesariamente indigentes. Pero es claro que en el evangelio se habla de los pobres en el sentido de indigentes (*Ptôchoi*), es decir, los desgraciados, los

3. J. Dupont., *Les Beatitudes*, Louvain, 1958

que hay que socorrer con limosna. Pero en la mentalidad propiamente semítica la palabra pobres tiene otro matiz más, son los *anawin*, las gentes *doblegadas*, lo *rebajados* y humillados aquellos a los cuales la miseria los pone bajo la inexorable dependencia de otros; para estos desgraciados (pobres) es para quienes el anuncio del Reino constituye verdaderamente una Buena Noticia. Al dirigirse en primer lugar a estos pobres y desgraciados, las bienaventuranzas son como una expresión de la buena nueva y al mismo tiempo dicen como quiere Dios que sea su reino. Las bienaventuranzas revelan además un Dios que toma partido por estos pobres y no dicen que Dios quiere reinar haciendo felices a los que ahora son desgraciados; e por otra parte también el tema del canto de María, el *magnificat* (Lc 1,46-56)⁴.

Las bienaventuranzas en Mateo:

Al centrarnos en la versión de Mateo, como lo haremos de ahora en adelante es importante decir algo sobre Mateo mismo en relación con su versión de las bienaventuranzas.

Mateo vive y escribe en una comunidad de judíos convertidos al cristianismo una comunidad en la cual el seguimiento de Jesús era entendido por un grupo como mero cumplimiento de la ley; es el sector más rígido de los judíos conversos otro sector lo entiende más como compromiso con el Reinado de Dios tal como lo predicó y encarnó Jesús.

Es además una comunidad que vive la persecución y el conflicto causado por el judaísmo rabínico, a causa de la conversión a Jesús.

Teniendo en cuenta estas dos características de su comunidad, Mateo redacta las bienaventuranzas en función más de este aspecto de persecución y fidelidad y compone el sermón de la montaña haciendo énfasis en la comprensión del seguimiento de Jesús como puro *legalismo* que tenía un sector muy rígido de su comunidad⁵. A partir de allí, Mateo intenta mostrar cómo el reino de Dios no se construye a partir del cumplimiento externo de la ley, sino a través de una respuesta total de la persona a esa oferta del reino. ¿Cómo presenta Jesús dicha propuesta? En lo que se ha llamado el *radicalismo evangélico*, es decir, en la invitación a vivir el seguimiento de Jesús no como una simple adhesión a una serie

4. Cfr. al respecto el estudio trae *Selecciones de Teología*, N. 68, Vol 17, 1978

5. Entre los estudios sobre el evangelio de San Mateo resaltamos dos que nos parecen especialmente significativos a esta perspectiva.
P. Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel, 1963.
P. Benoit, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1967

de normas o de leyes sino como la decisión de hacer la experiencia de la persona de Jesús de una manera coherente, hasta la raíz: "han oído que se dijo... pero yo les digo"; "si vuestra justicia (fidelidad) no es mayor que la de los escribas y fariseos...", etc... Es el amor vivido radicalmente lo que constituye la esencia del seguimiento de Jesús: "...al que te pide la túnica, déjale también el manto"; "...al que te pida que le acompañes un kilómetro, acompáñalo dos" (Mt 5, 40-42). Es decir, el amor al hermano lo tenemos que vivir no según la medida de la ley, es decir, según lo mandado (en mediocridad) sino en radicalidad, hasta el nivel al que nos llama la situación y la necesidad del otro.

Otro elemento que es necesario constatar es que en Mateo las bienaventuranzas están ubicadas en el contexto del sermón de la montaña con una intencionalidad bien definida. En Mateo, el sermón de la montaña recoge lo que podríamos llamar la mejor y más clara catequesis parenética de Jesús sobre el reino⁶. Allí Jesús, en primer lugar da a conocer qué es el reino, cómo se entiende, cómo se realiza, etc..., evidentemente dicha proclama del reino la complementa después con la predicación de las parábolas. En segundo lugar, Jesús presenta cuáles son las actitudes con las cuales se recibe y se construye el reino (el reino en la perspectiva de Jesús es don, *gracia*, y al mismo tiempo tarea, compromiso), actitudes que presenta básicamente en las bienaventuranzas (pobreza de corazón, compasión, fidelidad en la persecución, trabajo por la paz y la justicia, etc...). En este sentido el sermón de la montaña no es más que la catequesis parenética de Jesús sobre la Buena Nueva; su marco histórico, su estructura literaria y lingüística, así como su intencionalidad teológica, nos lleva necesariamente a una conclusión fundamental: el sermón de la montaña tal como nos lo ha transmitido Mateo representa en toda su fuerza la actividad parenética de Jesús; nos ofrece en toda su frescura el anuncio del reino; un reino que es oferta realizada ya en Jesús, pero al mismo tiempo actuada en su *seguimiento*, a través de la fidelidad a lo que podríamos llamar la justicia profética, la cual es completamente diversa a la justicia legalista encarnada en los escribas y fariseos. El sermón de la montaña es la buena nueva de la liberación anunciada por Jesús a todos los hombres y mujeres, pero desde los pobres, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los que luchan por la paz... En otras palabras, desde los marginados, los sufrientes y empobrecidos de la historia y desde los que saben ponerse al lado de ellos⁷.

-
6. J. Jeremías, *Paroles de Jésus, Le Sermón sur la Montagne; le Notre Père Dans L'Exégèse actuelle*, Paris, 1963. Este es uno de los estudios más ricos desde el punto de vista exegético-teológico sobre el sermón de la montaña. Confrontar también en otra orientación, pero con igual seriedad y riqueza el estudio de W. D. Davies, *The Sermon on the Mount*, Cambridge, 1977.
 7. Carlos Calderón., *La no-violencia y el Sermón de la Montaña*, Tesis de grado, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 1979.

2. LAS BIENAVENTURANZAS COMO OFERTA DE SENTIDO DE LA VIDA

La realidad del mundo de hoy nos sitúa ante múltiples maneras de dar sentido a nuestra existencia; se nos ocurre que toda esa gama de posibilidades de llenar la vida de sentido se podrían resumir en dos:

La manera capitalista: El capitalismo no es solamente un sistema socio-económico; es ante todo (y esto es quizá lo más grave), una mentalidad, un estilo de vivir que lleva a poner el dinero, el lucro, la competencia, el éxito económico el poder y la fuerza como objetivo y meta del vivir...quizá sea esta mentalidad la razón explicativa de la situación actual que vive no solamente nuestro país sino también el mundo.

La manera evangélica: Como alternativa a esta manera de dar sentido a la vida, aparece la que nos presenta el evangelio en la persona y en la palabra de Jesús. Para El el sentido auténtico del vivir está en el amor, en el servir, en la entrega a los demás, es decir, en los valores que se anuncian en las bienaventuranzas. Según esta manera de vivir, ¿quiénes pueden dar sentido a la existencia, se felices, hacer al mundo bienaventurado?

- Los que tienen corazón de pobre; aquellos que por estar "ligeros de equipaje pueden hacer de su vida un hogar de acogida para los demás; aquellos que movidos por su opción por el Reino de Dios saben hacerse hermanos de los pobres.
- Los misericordiosos; es decir, aquellos que en su corazón hacen lugar a la compasión y deciden invertir su vida en función de los más débiles.
- Los de corazón limpio y transparente; quienes deciden vivir y actuar honestamente limpios en medio de una sociedad hipócrita y de segundas intenciones.
- Los apasionados por la justicia; los que en medio de unas estructuras injustas que solamente dan lugar a los más vivos, a los que se han apropiado del privilegio del tener y del poder, saben ser fieles defensores del pobre, del marginado, del débil, del indefenso; es decir, constructores de justicia e igualdad.
- Los que experimentan persecución, conflicto y ataque, no a causa de ingenuidad, o de su deseo de protagonismo, o de su patología conflictiva, si-

a causa de su fidelidad y de su compromiso con la causa del reino, en el débil, en el indefenso y el sufriente.

Los que en medio de una sociedad violenta y disociadora saben manejar y canalizar sus fuerzas agresivas permaneciendo como testigos y hacedores de la paz.

Acercarnos a las bienaventuranzas es entonces acercarnos a la posibilidad de dar a nuestras vidas un sentido muy concreto y específico; es recibir la posibilidad de llenar de significación profunda la existencia, pues son esos valores que encarnan las bienaventuranzas los que dan al existir una dimensión antropológica profunda.

3. LAS BIENAVENTURANZAS Y EL SEGUIMIENTO DE JESUS

Muchas veces en la Iglesia y en los grupos eclesiales hemos entendido el seguimiento de Jesús como una mera *función*, de una manera muy mediocre, muy poco exigente, desembocando en un puro *activismo* vaciado de profundidad y seriedad; ello nos hace además incoherentes: trabajamos tal vez mucho por los demás, pero dejando intactas nuestras actitudes, nuestro estilo de vida. Esto nos lleva por ejemplo a trabajar quizá mucho por los pobres (en forma por demás *caritativista*), pero dejando intactas nuestras actitudes burguesas, de ricos. Participamos en acciones a favor de la justicia, pero dejando intactas las estructuras que generan la desigualdad, no tocando tampoco los mecanismos que nos hacen injustos en nuestra vida de relaciones cotidianas. Nos comprometemos con la paz, pero dejamos intactos los mecanismos que generan violencia o que nos vuelven agresivos con los demás. El seguimiento de Jesús al estilo de las bienaventuranzas, nos lleva a ser muy coherentes; o mejor, el seguimiento de Jesús hoy (proyecto de vida de todo creyente), para que sea coherente y evangélico no puede asumirse sino desde el espíritu de las bienaventuranzas. Como un aporte a esta búsqueda de espiritualidad auténticamente evangélica quisiéramos centrarnos en la significación actual de tres de las bienaventuranzas que consideramos en el texto mateano como fundamento no solamente de las otras sino de todo el sermón de la montaña y de lo que él representa en el contexto del núcleo del kerigma cristiano; son ellas las bienaventuranzas de la pobreza, de la justicia y de la paz.

Lo primero que habría que decir es que la significación de la bienaventuranza de la paz está en íntima conexión con la bienaventuranza de la justicia; y ambas se comprenden solamente en relación con la bienaventuranza de la pobreza evangélica. La justicia y la paz son dos realidades que ni bíblica (cfr. Salmo 85)

ni teológicamente (cfr. toda la reflexión teológica y doctrinal de la Iglesia), ni aún políticamente pueden separarse. Y a su vez, el trabajo por la paz y la justicia, si no es una actitud (estilo de vida pobre y sencillo), es un trabajo sin fuerza, incapaz de generar hombres y mujeres nuevos que den consistencia en sus vidas y en las estructuras sociales y políticas, a la paz y a la justicia; generarán tal vez acciones que rápidamente desaparecerán por no estar arraigadas en lo más profundo de las personas, en sus opciones fundamentales.

La bienaventuranza de la pobreza evangélica

“Felices los que eligen ser pobres porque esos tienen a Dios por Rey” (Mt 5,3)

Es esta la bienaventuranza (actitud de vida) sobre la cual se estructura no solamente la predicación de Jesús sino su práctica toda. Nace pobre entre los pobres (Lc 2,7-19); sus padres presentan en el templo la ofrenda de los pobres (Lc 2,24); careció de medios para recibir enseñanza en las escuelas de los rabinos (Jn 7,15); sus compatriotas lo conocen como un obrero (Mt 13, 55-57). La existencia de Jesús es para los pobres; a ellos anuncia en primer lugar el reino (Mt 5,3; Lc 6,20) y en ello consiste su misión (Lc 4,18 ss); los signos de salvación son la salvación de los pobres (Mt 11,4-6; Lc 7,22); desde los pobres, Jesús se dirige a todos, incluso a los ricos y opresores para denunciarlos (Lc 6,24-26), pero también para llamarlos a la conversión (Lc 19, 1-10).

Muchas de las versiones del texto evangélico hablan de “pobres de espíritu” es esta una expresión no muy feliz en nuestro lenguaje popular; además de una expresión que parece no estar en consonancia con la mentalidad de Jesús a respecto. Por ello hemos preferido partir de la versión de Luis Alfonso Schökel y Juan Mateos (versión por lo demás muy apreciada entre los exégetas hoy), que ayuda a comprender mejor el sentido y la intencionalidad de Jesús al pronunciar esta bienaventuranza. La pobreza evangélica, tal como la concibe Jesús aparece como una actitud de libertad y de relativización ante el dinero, ante los bienes materiales, ante las cosas, y por eso como una actitud de apertura, de sencillez y de fraternidad ante las personas. Son dos dimensiones que hay que asumir dialécticamente: ser evangélicamente pobre no consiste en no tener cosas, es un estilo de vivir y de relacionarse. Pero este estilo de vivir y de relacionarse es imposible tenerlo cuando se nada en el lujo, cuando se está obsesivamente centrado en las cosas, en el dinero; quien elige el dinero, el poseer, la riqueza como absoluto de su vida, no tiene lugar para Dios, ni para los demás hermanos y hermanas. Elegir ser pobre evangélicamente hablando no es otra cosa que decidirse a tener a Dios como primer rey de la vida, como la mayor posesión... y al reino (paz, fraternidad acogida, justicia, solidaridad, etc...) como pasión y como tarea. Cuando

absoluto de nuestra vida es Jesús y el anuncio de su reino, lo demás comienza a sobramos, a ocupar un lugar relativo en nuestra vida, a convertirse en "añadiduras" (Mt 6,33), dejan de ser absolutos de nuestras vidas, y esto es profundamente liberador.

La bienaventuranza de la justicia

"Felices los que tienen hambre y sed de esa justicia, porque esos van a ser satisfechos" (Mt 5,6)

Es la otra cara de la bienaventuranza de la pobreza evangélica. Pobreza y justicia son dos realidades unificadas en la vida y en la predicación de Jesús. Si la pobreza como bienaventuranza nos remite más a un estilo de vida, a una actitud, la justicia nos remite a una tarea, a un compromiso. La bienaventuranza de la pobreza le da una dimensión *evangélica* a nuestra experiencia de fe, a nuestra vida; la bienaventuranza de la lucha por la justicia le da una dimensión *política* a nuestra fe.

Junto con la bienaventuranza de la paz, la de la justicia nos lleva a vincularnos a los más pobres y a todos los hombres y mujeres de "buena voluntad", para transformar este mundo de hambre, desigualdad, marginación e injusticia, en un mundo nuevo, más justo, más participativo, más fraterno; es decir, en el anticipo de aquello que Jesús llamaba "reinado de Dios". Y para que este compromiso nuestro con la justicia (es decir, nuestra inserción como cristianos en el mundo de lo político) lo sea a la manera de Jesús, es necesario realizarlo a la manera del evangelio, al estilo de las otras bienaventuranzas: a partir de un estilo de vida sencillo y austero, misericordioso, limpio, pacífico, etc...

Sin estas dos exigencias, las de la pobreza evangélica (actitud ante el dinero y los bienes materiales), y la de la justicia (compromiso por un mundo más participativo e igualitario), no puede entenderse ni realizarse la bienaventuranza de la paz. Para plantear un trabajo por la paz de hoy en la realidad de nuestro continente, es necesario *poner el dedo en la llaga* de la realidad social; y poner el dedo en la llaga de la situación de América Latina es tocar el fondo del problema; es encontrar el culto y la idolatría del dinero como raíz de todos los otros males. El lujo, el despilfarro, la ostentación, el estilo *faraónico* de vivir de muchos de nuestros políticos y potentados, de nuestros dirigentes, y aún de buena parte de nosotros, hombres de iglesia, ante la carencia de las mayorías pobres, ¿no serán la cuota grande en la generación de una parte de la violencia que azota a nuestros países? Muchas obras *faraónicas* proyectadas por el estado, no ciertamente en función de los menos favorecidos, ¿no serán monumentos de violencia ahí en medio de nuestras ciudades?

La bienaventuranza de la paz

"Felices los que trabajan por la paz, porque a esos los va a llamar Dios hijos suyos".(Mt 5,9)

Como resultado de las dos anteriores bienaventuranzas (pobreza y justicia) aparece la de la paz. Para descubrir el significado de esa bienaventuranza es necesario decir siquiera algunas palabras sobre el significado bíblico del término

En el antiguo testamento, el concepto, o mejor, la comprensión de la paz fu evolucionando de una concepción más militar a una concepción más integral, más antropológica y más teológica, pasando por una concepción más política.

Concepción militarista: La paz es la simple ausencia de guerra, de conflicto. Es la concepción que tuvo Israel a partir de sus primeras etapas de formación como pueblo, como nación y que aparece en algunos de los textos bíblicos; es la etapa en la cual Israel desplegaba todas sus energías en el trabajo por defender su derecho a existir como pueblo, como nación ante las invasiones y amenazas de los pueblos vecinos⁸.

Concepción socio-política: La paz es el fruto de la justicia, de la satisfacción de las necesidades básicas, de la igualdad social y económica. Es la concepción que aparece en algunos de los salmos y en los profetas (Salmo 85,11; 72,3; I. 60,17)

Concepción integral: Partiendo de las dos concepciones anteriores, las cuales aparecen como condición, como presupuesto, se concibe la paz como bendición de Dios, como prosperidad, como plenitud. Ella es el fruto de la integración de hombre consigo mismo, con la naturaleza, con los demás y con Dios. En el lenguaje bíblico se expresa esta experiencia con el término *shalom!* El sentido bíblico de esta palabra es tan profundo e integral que en ninguna otra lengua puede encontrarse un término que traduzca y exprese felizmente el significado. En la medida en que tanto las personas a nivel individual como los grupos sociales puedan satisfacer sus necesidades vitales mínimas (justicia), y puedan convivir con los otros armónicamente y en un clima de respeto (ausencia de guerra), en esa medida será posible vivir relaciones integradas consigo mismo, con su cuerpo, con la creación, con las cosas, con los demás seres humanos, y con Dios.

8. Cfr. por ejemplo el libro de los Jueces, así como el de los Reyes.

Es esta concepción más integral de la paz como experiencia de reconciliación (en el sentido de integración) consigo mismo y con lo que le rodea, la que aparece en Jesús (Lc 24,36; Jn 14,27; 16,33; Mt 14,34; 11,12); es esta la paz que él presenta precisamente como bienaventuranza. En esta perspectiva cristológica, la paz aparece como resultado de la superación de una relación agresiva consigo mismo (paz psicológica), con Dios (paz teológica), con los demás (paz social), con la creación y con el medio ambiente (paz ecológica).

En esta dimensión bíblica integral, la paz es concebida no simplemente como ausencia de guerra o de conflictos sino más bien como la presencia en las relaciones interpersonales y sociales, de unos valores, de unas actitudes a partir de las cuales los conflictos, los problemas, las dificultades pueden ser asumidos sin que se desintegre la armonía interior. En la mentalidad de Jesús son felices los que logran mantener esta actitud de serenidad, de integración de fuerzas internas, de manejo de sus agresividades, aún en medio de situaciones conflictivas, amenazantes⁹. Quienes procuran mantener esta situación en sí mismos, a nivel interno, en sus relaciones; es decir, quienes saben manejar todas las fuerzas contradictorias que lo acosan y no experimentarlas como amenaza, esos son los *arquitectos de la paz*. Pero ello, como lo afirmábamos anteriormente, la bienaventuranza de la paz es una tarea que viene a ser fruto y resultado de una actitud de vida; la actitud de vida que nos presentan las bienaventuranzas todas.

Esta experiencia de la paz solamente la puede vivir la persona centrada, *integrada*, en el sentido profundo de la palabra. Y esta experiencia de estar centrado, *integrado*, pacificado interiormente solamente es posible para quien ha sido capaz de elaborar un proyecto fundamental de vida, para quien vive la vida a partir de una opción fundamental. En este sentido la paz sólo es posible en quien (y desde quien) ha podido hacer la experiencia profunda de Dios, del absoluto. Es la experiencia *sana* de Dios, (en términos no religiosos diríamos experiencia del trascender) la única que hace posible integrar las fuerzas (pulsiones en el sentido psicoanalítico) internas y externas que amenazan el *shalom*, la armonía de la persona. Es aquí donde aparece la urgencia de elaborar una especie de *pedagogía de la paz*; una tarea que haga surgir (en especial a los jóvenes), proyectos fundamentales de vida, que generen la experiencia del trascender en ellos. Es este el reto y el desafío de la bienaventuranza de la paz para la Iglesia, para los educadores, para los padres de familia, para los líderes políticos y religiosos, en fin, para cada uno de nosotros los creyentes.

9. Cfr. el concepto de "ajuste psíquico" o el de "salud mental" en la psicología.

CONCLUSION

Todo lo anterior nos ha llevado a descubrir el seguimiento de Jesús como la tarea fundamental y constitutiva de la existencia cristiana. Nos ha llevado también a descubrir el texto de las bienaventuranzas como camino del seguimiento de Jesús; en ellas encontramos nosotros una manera de hacer la experiencia de Dios y un estilo de vida que acompañe esta experiencia, es decir, en ellas encontramos todo un proyecto de espiritualidad cristiana. Nos queda solamente la exigencia de constatar la necesidad hoy urgente en el contexto de nuestra realidad latinoamericana, de dar una atención especial a la reflexión, al estudio, a la contemplación orante y al compartir comunitario de este texto que si llegara a ser vivido por todos nosotros en la Iglesia y en la sociedad podría constituir verdaderamente entre nosotros una Iglesia pobre, sencilla, solidaria, trasparente, comprometida con los pobres, profeta de justicia y apasionada de la paz. Centrar nuestras vidas, las vidas de nuestros grupos y comunidades en el seguimiento de Jesús al estilo de las bienaventuranzas, daría a nuestra existencia cristiana un aire de transparencia, de coherencia, de testimonialidad de significación evangélica; quizá es lo que espera de nosotros hoy el mundo en este final de milenio, en el umbral de la celebración de los 500 años de la evangelización de nuestro continente. Quizá también, podría ser este un proyecto para nuestra Iglesia latinoamericana próxima a reunirse para la cuarta conferencia general del episcopado en Santo Domingo. Qué bonito y refrescante sería que este encuentro (auténtica experiencia del Espíritu para nuestro continente), fuera más que un encuentro de discusiones ideológicas y teológicas, una experiencia de revisión de vida sincera de la Iglesia a la luz del evangelio, del magisterio de Medellín y de Puebla, así como de las orientaciones del Papa, todo esto como una tarea de revisarnos como Iglesia latinoamericana a la luz de las bienaventuranzas, del sermón de la montaña! Más que documentos, declaraciones, discusiones, lo que necesitamos en nuestra Iglesia latinoamericana hoy es ponernos sinceros y con actitud de conversión ante el proyecto de Jesús ante la propuesta de estilo de vida que nos da en las bienaventuranzas. Confrontarnos y apoyarnos mutuamente con un sentido de fraternidad eclesial, en la búsqueda de un estilo de vida pobre, sencillo, acogedor, sensible, misericordioso, limpio, coherente, pacífico...¿no será esta la tarea para nuestra cuarta conferencia general del episcopado?

FORMACION LITURGICA DE LOS SEMINARISTAS, SEGUN EL MAGISTERIO

Mons. Juan Francisco Sarasti J.*

INTRODUCCION

A nadie escapa la importancia de este tema. En efecto la Liturgia constituye una de las claves de la renovación de la Iglesia según lo ha visto el Concilio Vaticano II. Y la renovación misma de la Liturgia, y a través de ella de la comunidad cristiana, depende en gran parte de la acción de los sacerdotes presentes y futuros. Si hoy en día experimentamos en algunas partes cierto estancamiento de la renovación litúrgica, podemos preguntarnos si ello no se debe también a la deficiente formación litúrgica de los que hoy son sacerdotes. Para que esto no suceda en el futuro, es necesario que tengamos en cuenta las orientaciones dadas por el Magisterio en esta materia y que los seminarios y centros de formación de futuros sacerdotes las lleven efectivamente a la práctica.

En esta investigación cuyos resultados ahora ofrezco, me he limitado al magisterio universal en esta materia. No he podido consultar y analizar el magisterio episcopal, especialmente el de las conferencias episcopales. En cuanto al magisterio latinoamericano representado por las conferencias generales del episcopado, realmente contienen pocos elementos explícitos sobre este tema; alguna alusión haré a ellos. Sobra decir que en la investigación del magisterio universal o romano me he atendido a los documentos oficiales y generales, ya que no es tarea fácil aproximarse al magisterio particular del Sumo Pontífice contenido en sus incontables homilías, mensajes, alocuciones al recibir grupos diversos o con ocasión de sus viajes. Por lo demás, en estos textos se retoman generalmente las ideas básicas contenidas en los documentos de alcance universal.

* Obispo de la diócesis de Barrancabermeja, Colombiano.

Debe advertirse, igualmente, que es diverso el valor magisterial de los documentos romanos, aún de aquellos con destinación universal. El primer puesto lo ocupa evidentemente el decreto conciliar sobre la formación de los sacerdotes y luego vienen, con diversa gradación, otros documentos que tienen fuerza distinta según la solemnidad de los decretos y la aprobación de que gozan. De todas maneras, todos ellos, que a continuación mencionaré, pueden considerarse como expresiones diversas del magisterio universal de la cátedra de Pedro.

1. LOS DOCUMENTOS

Los principales textos en los cuales el Magisterio de la Iglesia se ha expresado sobre la materia que nos ocupa son los siguientes, mencionados en orden cronológico:

1. Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la Sagrada Liturgia "Sacrosanctum Concilium"* (SC), 4 de diciembre de 1963.
2. Sagrada Congregación de Ritos, *Instrucción "Inter Oecumenicam pro la recta ejecución de la Constitución sobre Sagrada Liturgia"* (I), 26 septiembre de 1964.
3. Concilio Vaticano II, *Decreto sobre Formación Sacerdotal "Optatum totius"* (OT), 28 de octubre de 1965.
4. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Normas básicas de la formación sacerdotal* (Ratio fundamentalis - RF), 6 de enero de 1970. Estas Normas fueron aprobadas y confirmadas por S.S. Juan Pablo VI, quien las mandó divulgar. El 19 de marzo de 1985 se promulgó una nueva edición de la "Ratio", prácticamente idéntica a la anterior, incluyendo las referencias al Código de 1983 y con la aprobación explícita de S.S. Juan Pablo II.
5. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (CS), 11 de abril de 1971.
6. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (FT), 22 de febrero de 1972.
7. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina* (Docur

to de Puebla -- DP), aprobado por S.S. Juan Pablo II el 23 de Marzo de 1979.

8. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios (IFL)*, 3 de junio de 1979. Esta Instrucción es promulgada como complemento de las "Normas básicas" y con la misma autoridad y fuerza obligatoria que ellas.
9. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios (C)*, 6 de enero de 1980.
10. S.S. Juan Pablo II, *Código de Derecho Canónico (CIC)*, promulgado el 25 de enero de 1983.
11. S.S. Juan Pablo II, *Carta Apostólica en el XXV Aniversario de la Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia (CA)*, 4 de diciembre de 1988.
12. Congregación para la Evangelización de los pueblos, *Algunas normas sobre la formación en los seminarios mayores (FSM)*, 25 de abril de 1987. Documento dirigido a las Conferencias Episcopales y a los Obispos, especialmente a los dependientes de Propaganda Fide.

2. ORIENTACIONES CONTENIDAS EN LOS DOCUMENTOS

Importancia de la formación litúrgica de los futuros sacerdotes

Es casi superfluo preguntarse por qué es importante que los futuros sacerdotes reciban una adecuada formación litúrgica.

En los documentos del magisterio se dan las siguientes razones:

- Ante todo, por la importancia misma de la liturgia para la vida cristiana según la describió abundantemente el Concilio en la constitución sobre la sagrada liturgia¹. El supuesto aquí latente es que los seminaristas, los sacerdotes de mañana, deben ser ante todo cristianos excelentes. Por lo mismo su vida cristiana tiene que nutrirse en aquella que es descrita como "fuente primera y necesaria del genuino espíritu cristiano"².

1. Cf. RF, n. 52

2. OT, n. 16

En el mismo sentido, se anota que la liturgia proporciona “un nocimiento más sólido y reforzamiento de la fe” así como “una periencia viva de la Iglesia”³, que son un gran enriquecimiento para aquel que debe ser un cristiano maduro.

- En segundo lugar, la formación litúrgica de los futuros sacerdotes justifica y adquiere toda su importancia cuando se piensa que ser sacerdote es configurarse a Cristo Sacerdote y que este hecho ontológico supone formarse para una vivencia adecuada⁴.

El documento “Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal” lo resume de manera excelente, cuando dice: “El ministerio del sacerdote, más que obra del hombre, es la obra de Cristo persona. Por esto el sacerdote debe desempeñarlo según el espíritu de Cristo, Sumo Sacerdote y Pastor eterno. De aquí se trasluce que la intimidad deberá reinar entre Cristo y el sacerdote. Por consiguiente, toda la obra educativa del seminario debe tender a la adquisición de esta perfección: vivir interiormente la vida de Cristo y prepararse para ejercer el ministerio sacerdotal con su espíritu”⁵.

- Tercera razón para sustentar la importancia de la formación litúrgica en el seminario, viene justamente del ministerio que han de desempeñar en el futuro los actuales seminaristas.

En efecto, quien llega al sacerdocio es congregado como liturgo a la comunidad cristiana. Al sacerdote se le encarga la presidencia de las celebraciones y la conducción del pueblo cristiano en el misterio pascual. Para estas tareas tan importantes, en relación con la comunidad cristiana, es indispensable una adecuada formación⁶.

- A estas tres razones de índole intrínseca se puede añadir una cuarta razón, de orden, si queremos, coyuntural. En efecto, después del Concilio es particularmente necesario una buena formación de futuros sacerdotes a fin de que la renovación litúrgica, promovida por el Concilio y actuada en la época posconciliar, llegue efectivamente a la comunidad cristiana. Si los sacerdotes de hoy y de ma

3. IFL, n. 1

4. OT, n. 8; cf. IFL, n. 1

5. CS, n. 77

6. bis. Cf. IFL, n. 1

na no están aptamente preparados litúrgicamente, mal podrán hacer que la comunidad cristiana viva de manera renovada su liturgia⁷.

Todo esto no solo prueba la importancia de tal formación, sino que verdaderamente establece la urgencia de ella en la educación de los seminaristas. Pero los documentos del magisterio no desconocen, simultáneamente, las dificultades específicas que dicha formación reviste en el momento actual.

La Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios sintetiza estas dificultades en "la creciente secularización de la sociedad que ofusca en las mentes la genuina naturaleza de la liturgia, reduciendo en el hombre la capacidad de vivirla y participar en ella"⁸.

Nuestros seminaristas, que vienen de ese mundo más o menos secularizado, experimentan la dificultad para una recta y profunda formación litúrgica. Esto mismo indirectamente hace más necesario y más importante tal trabajo formativo en los seminarios.

Formación litúrgica y formación espiritual de los seminaristas

La formación espiritual es una dimensión esencial y fundamental de la formación del futuro sacerdote. La formación litúrgica se encuentra íntimamente ligada con el cultivo de la vida espiritual del seminarista.

Afirman las normas básicas para la formación sacerdotal: "Elemento principal y necesario en esta configuración espiritual es la vida litúrgica, en la que han de participar los alumnos con una conciencia más plena a medida que avanzan en edad"⁹.

Y la Instrucción sobre la formación litúrgica, dice: "Una participación más plena en la vida litúrgica conducirá a los alumnos a alimentar su vida interior y a adquirir poco a poco el espíritu de meditación y la conversión del corazón"¹⁰.

Efectivamente, el magisterio no conoce una formación espiritual para los futuros sacerdotes sino de tipo litúrgico. Es decir, una espirituali-

7. Cf. IFL, n. 3; C, n. 2

8. IFL, n. 4; cf. RF, n. 4

9. RF, n. 14

10. IFL, n. 10, 3

dad nutrida de la liturgia, en sintonía con la liturgia y que se expresa a través de ella.

Más aún, la liturgia es el lugar de encuentro entre la oración del cristiano y la oración de la comunidad ¹¹. Así tiene que ser vivida y participada por los seminaristas.

La espiritualidad que se quiere formar en el futuro sacerdote es la espiritualidad Cristo-céntrica: espiritualidad de amistad con Cristo, el sacerdote con quien se ha de identificar en la ordenación. Por eso la Ordenanza de la Ordenación sacerdotal y el decreto sobre la formación sacerdotal que hay que aplicar a los seminaristas a buscar a Cristo en la meditación de la Palabra de Dios y en la viva comunicación con los misterios de la Iglesia, especialmente en la Eucaristía y el Oficio divino ¹². Es decir, a través de la liturgia.

Así mismo, es en la liturgia donde debe formarse el sentido profundo de la presencia de Dios y del diálogo con El. Las orientaciones de la educación en el celibato hablan de que el seminario debe iniciar a los alumnos en la práctica habitual de la presencia y del diálogo con Dios. Esto en los múltiples modos de la oración y también de la acción litúrgica ¹³.

La vida espiritual del futuro sacerdote debe percibir la unidad profunda que funda entre la Palabra proclamada y la Eucaristía ¹⁴. Esta es una vivencia esencial para quien ha de ser ministro tanto de la proclamación de la Palabra como de la celebración eucarística.

A su vez, la participación en la liturgia de las horas es la matriz de la oración para los futuros sacerdotes. La circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual, dice: "No hay nada tan importante y decisivo como la participación, cada vez más profunda y completa, en la oración de la Iglesia. Es decir, sobre todo en la celebración eucarística. . . pero también en la Liturgia de las Horas" ¹⁵. Ante esta participación, asidua y debidamente celebrada, se va afirmando el sentido auténtico de la oración y del verdadero silencio que favorece el encuentro con Dios.

11. Cf. IFL, n. 10, 1

12. Cf. OT, n. 8

13. Cf. CS, n. 75

14. Cf. C, n. 2

15. C, n. 1

De otra parte, se destaca también la necesaria recepción del sacramento de la penitencia, acción eminentemente litúrgica, como poderoso medio de progresar en la imitación de Cristo y en la adquisición del espíritu evangélico¹⁶.

Según todo lo anterior, la participación en la vida litúrgica es un camino de madurez cristiana para los seminaristas: "La madurez cristiana se obtiene con el gradual crecimiento en la fe, en la adoración de Dios como Padre, especialmente con la participación en la vida litúrgica"¹⁷.

El Magisterio indica, sin embargo, que la participación en la liturgia no agota toda la vida espiritual como ya lo anotaba el concilio. La liturgia y la piedad personal tienen que sostenerse y completarse recíprocamente, también en la formación espiritual de los futuros sacerdotes¹⁸. Deben ellos unir a la vez el espíritu litúrgico y las legítimas expresiones de piedad personal, de acuerdo con la tradición de la Iglesia y con las mociones del Espíritu.

El Seminario como ambiente de Formación Litúrgica

Así como para los otros aspectos de la formación sacerdotal, también para la formación litúrgica, el seminario es el centro y el medio privilegiado. Dice la *Ratio Fundamentalis*: "Otórguese al sacrificio eucarístico y a toda la sagrada liturgia un lugar tan destacado que demuestre ser verdaderamente la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana su fuerza"¹⁹.

Y en este mismo sentido ya la 1a. Instrucción sobre la constitución de la sagrada liturgia, con el estilo propio de la época, indicaba que en los seminarios debería practicarse la sagrada liturgia con especial esmero²⁰. En realidad, es doble la función del Seminario en relación con la formación litúrgica: es un lugar de iniciación a la experiencia litúrgica y es también un lugar de estudio de la liturgia en sus diversas facetas.

Hay, pues, una dimensión práctica y una dimensión teórica²¹. En este aparte atendemos ante todo al primer aspecto, el aspecto práctico.

16. Cf. IFL, n. 35 s.

17. CS, n. 24

18. Cf. IFL, n. 10, 1

19. RF, n. 52

20. Cf. I Oe, n. 13. s

21. Cf. IFL, nn. 2 y 7

La Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios, habla lizmente de una formación "mistagógica", es decir, de una iniciación los misterios; explica, además, que tal iniciación práctica constituye base del ulterior estudio teórico y por tanto, cuando los alumnos guen a estudiar liturgia, ya deben haber sido iniciados larga y prácticamente en su vivencia²².

Esa mistagogía debe fundamentarse adecuadamente. Se indican unas bases de la vida litúrgica, fundamentales para que el seminarista vaya adquiriendo la adecuada iniciación. Entre estas bases se enumeran:

- La Historia de la Salvación
- El misterio pascual de Cristo
- La adecuada comprensión de la naturaleza de la Iglesia
- La presencia de Cristo en los actos litúrgicos
- La escucha de la Palabra de Dios
- El espíritu de oración, de adoración y de acción de gracias
- La espera de la venida del Señor²³.

Mas no se trata sólo del camino de cada seminarista en particular. toda la comunidad del seminario la que tiene que definirse y entenderse como una comunidad litúrgica. Por eso la celebración litúrgica en el seminario ha de hacerse de manera que resulte evidente su naturaleza humana y sobrenatural, y de este modo sea en verdad fuente y vida de la vida común propia del seminario²⁴.

Llega incluso el documento de orientaciones para la educación del celibato sacerdotal a tener una expresión muy hermosa cuando dice: "Deben ser educados los seminaristas a ver en la liturgia una manera humana de vivir en Dios"²⁵. Entendiendo así la celebración, que excluye un peligro que podría presentarse y que advierten los documentos; en efecto, no se trata solamente de realizar la liturgia durante el seminario como un mero ejercicio de aprendizaje del futuro ministerio pastoral. Se trata, por el contrario, de vivir efectivamente la experiencia litúrgica como enriquecimiento de la propia vida y expresión del espíritu cristiano²⁶.

22. Cf. IFL, n. 2; I Oe, n. 14

23. Cf. IFL, n. 9

24. Cfr. IFL, n. 12

25. CS, n. 77

26. Cf. IFL, n. 20

La liturgia en el seminario debe tener una sana variedad, por la doble finalidad de vivirla intensamente y de preparar a los futuros pastores para su ministerio litúrgico; así lo recomiendan tanto las normas básicas para la formación sacerdotal como la Instrucción sobre la formación litúrgica²⁷. En este sentido, los alumnos han de ser introducidos paulatinamente en el desarrollo de las varias posibilidades que ofrece la liturgia renovada, incluso en componer textos para las peticiones de la oración universal, para moniciones, etc. bajo la guía adecuada de los profesores²⁸.

Sin embargo, los documentos del magisterio de ninguna manera favorecen la imagen del seminario como una especie de "laboratorio" de experiencias litúrgicas. Sería absolutamente ajeno a su mente el entenderlo así. Más aún, la instrucción sobre la formación litúrgica, luego de hablar de la variedad necesaria, insiste explícitamente en que lo central es la asimilación íntima y profunda de los elementos de la liturgia que son inmutables y que deben ser valorados interiormente para encontrar en ellos el alimento siempre nuevo para el espíritu²⁹.

Como es natural el centro de la vida litúrgica del seminario ha de ser la celebración eucarística³⁰. Es necesario explicarla adecuadamente a los alumnos y darles los elementos para participar en ella de una manera consciente y activa. En relación con la Eucaristía, la liturgia del seminario debe inculcar también ese aprecio por el Santísimo Sacramento y todo lo que se relaciona con él, bajo las distintas formas del culto eucarístico. La Instrucción sobre la formación litúrgica, dice de manera bastante realista que muchas veces en nuestro tiempo, es posible que los alumnos que llegan al seminario no hayan adquirido previamente esas convicciones y esas prácticas³¹.

27. Cf. RF, n. 52; IFL, n. 17

28. Cf. IFL, n. 17

29. Cf. IFL, n. 18

30. Cf. I Oe, n. 15; IFL, n. 22; FSM, n. 6

"La celebración diaria de la Eucaristía que culmina con la comunión sacramental, recibida dignamente y con plena libertad, constituya el centro de toda la vida del seminario, y asistan a ella con devoción todos los alumnos" RF, n. 52. Se recomienda igualmente la comunión bajo las dos especies, según las normas, y la asistencia asidua a la santa Misa aún durante los días feriales de las vacaciones. Cf. IFL, nn. 24 y 25.

31. Cf. IFL, n. 22 Como expresiones de piedad eucarística normales en un Seminario se mencionan nominalmente la oración después de la comunión, la visita al Santísimo Sacramento durante el día, y la exposición del Santísimo en determinados días. Cf. IFL, n. 27.

En la celebración eucarística del seminario, como es natural, se participará de acuerdo con los distintos ministerios que se hayan recibido: los diáconos, los acólitos, los lectores, cada quién según su rango³². Pero, también insiste el Magisterio en que el rector y los profesores, también los profesores externos, participen en la medida de sus posibilidades en la celebración litúrgica del seminario³³.

Normalmente, la Eucaristía en el seminario será para toda la comunidad; sin embargo, en algunos casos será oportuno celebrar alguna vez en pequeños grupos, ya para que los alumnos recién ingresados, reciban una adecuada catequesis litúrgica, ya para que en los seminarios regionales los alumnos de una misma diócesis puedan reunirse más fraternalmente en torno a la mesa eucarística. De todas maneras estas celebraciones en grupos menores no han de afectar la profunda unidad de comunidad del seminario³⁴.

La Eucaristía del seminario debe ser hecha con aquella solemnidad y con aquella riqueza más plena que permite una comunidad dotada de esas características. En este orden de ideas se destaca explícitamente la existencia del grupo de cantores para solemnizar la liturgia del seminario³⁵.

Los documentos del magisterio, dedican una particular atención a la formación para el rezo del oficio divino que deben recibir los seminaristas. La oración en el seminario ha de estar marcada normalmente por el ritmo de las horas litúrgicas, especialmente de las laudes y las Vísperas³⁶.

En determinados tiempos y momentos, especialmente con ocasión de los retiros espirituales, se subraya como muy conveniente la recitación total del curso completo de la liturgia de las horas³⁷. Para que esta recitación sea verdaderamente rica y formativa, es necesario que se den a los alumnos una adecuada formación sobre la Sagrada Escritura, los partes del Oficio, el sentido de las distintas Horas, etc. a fin de que se acostumbren a gustar, a comprender y a amar cada vez más las riquezas

32. Cf. IFL, n. 13; I Oe, n. 13, b

33. Cf. IFL, nn. 12 y 23; I Oe, n. 15

34. Cf. IFL, n. 14

35. Cf. IFL, nn. 13; 23; 29

36. Cf. IFL, n. 30; I Oe, n. 16; C, n. 1

37. Cf. IFL, n. 30

esta oración oficial de la Iglesia y a sacar de ella el alimento para la oración personal y la contemplación³⁸.

En el mismo sentido, se recomienda como particularmente necesaria la preparación inmediata para el encargo de celebrar todo el oficio de las horas que ha de recibirse en la ordenación diaconal. Esta preparación supone explicar los principios doctrinales al respecto y guiar a los futuros diáconos en la comprensión de los salmos, a fin de que discernan en ellos el misterio de Cristo y alimente con estas formas de oración su propia oración personal³⁹.

Otro de los aspectos de la formación litúrgica en el seminario es sin duda la liturgia de la penitencia, especialmente en la recepción del sacramento del mismo nombre. El seminario debe animar a los seminaristas a frecuentar regularmente este sacramento y debe darles los elementos doctrinales y espirituales adecuados, además de proporcionarles los confesores que elijan libremente⁴⁰. Ocasionalmente se organizarán también en el seminario celebraciones litúrgicas penitenciales, especialmente con ocasión de la cuaresma y de los ejercicios espirituales⁴¹.

La vida litúrgica incluye necesariamente la experiencia del domingo como la fiesta principal en la vida cristiana. Esta celebración ha de marcar la experiencia vital de la comunidad del seminario⁴². Así mismo, el ciclo anual de los misterios de Cristo con sus peculiares insistencias han de reflejarse en la vivencia litúrgica de los seminaristas. Dentro de este ciclo litúrgico entran evidentemente las celebraciones de la santísima Virgen María y de los santos según la práctica de la Iglesia. En particular, las celebraciones de los santos de la propia diócesis, del día del aniversario de la dedicación de la catedral, y del aniversario de la ordenación del propio obispo, darán un tinte local y más propio a la vivencia espiritual. De esta manera, todo el año litúrgico ha de convertirse en un camino espiritual hacia la comunión con el misterio de Cristo⁴³. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en el ambiente desacralizado de nuestro tiempo, algunos alumnos no llegan al seminario con una percep-

38. Cf. IFL, n. 29; DP, n. 694

39. Cf. IFL, n. 31

40. Cf. IFL, nn. 35 s.; RF, n. 55; FSM, n. 6

41. Cf. IFL, n. 36

42. Cf. IFL, n. 32

43. Cf. IFL, n. 32

ción adecuada del año litúrgico; es preciso dedicarles particular atención para que logren la vivencia conveniente del mismo⁴⁴.

El seminario debe procurar la celebración de los tiempos y de las solemnidades del año litúrgico, en las formas más amplias y plenas previstas en las normas respectivas. La Instrucción sobre formación litúrgica subraya también, con realismo, que en el ministerio futuro, muchas veces los sacerdotes deberán repetir las celebraciones en varios lugares adaptando a formas simplificadas y reducidas; por consiguiente, la experiencia de una celebración más plena durante el tiempo del seminario enriquecerá particularmente a los seminaristas, incluso frente a su futuro ministerio⁴⁵.

Todo este programa de vivencia y experiencia litúrgica, debe iniciarse desde los comienzos mismos del ingreso al seminario de los jóvenes alumnos. Para ello es necesario organizar, ya desde el primer período del primer año de seminario, una preparación litúrgica breve pero suficiente, en la que se haga una catequesis preliminar sobre la misa, sobre el año litúrgico, sobre el sacramento de la penitencia y sobre la liturgia de las horas⁴⁶.

Esta preparación inicial debe ser proseguida a lo largo de los años del seminario con la cuidadosa explicación de los ritos, de las ceremonias de los distintos momentos del año litúrgico y con las insistencias fundamentales que son más necesarias hoy en día y a las que hay que estar particularmente atento. Por ejemplo, señala el Magisterio, es necesario prevenir a los seminaristas contra ciertas desviaciones que hacen menos apreciada la celebración diaria de la Eucaristía. Es indispensable darles el sentir de la Iglesia también en esta materia⁴⁷.

La celebración litúrgica en el seminario debe ser una celebración auténticamente "modelo" en cuanto a la comprensión y a la observancia de las normas litúrgicas, pero sobre todo por el tono espiritual y pastoral que se le imprima. No en vano se están preparando allí a los futuros litúrgos del pueblo de Dios⁴⁸.

44. Cf. IFL, n. 34

45. Cf. IFL, n. 33

46. Cf. IFL, n. 8; Apéndice, n. 2

47. Cf. IFL, n. 26

48. Cf. IFL, n. 16

Los seminaristas deben adquirir el sentido de las normas litúrgicas y sobre todo el sentido de aquello que pertenece a la parte inmutable de la liturgia por ser de institución divina⁴⁹. Igualmente, es necesario que se los guíe para que, mediante la lectura asidua de la Escritura, una cierta familiaridad con los escritos de los santos Padres y la comprensión del lenguaje simbólico, estén mejor equipados para la comprensión y la vivencia de la celebración litúrgica⁵⁰.

Por la naturaleza misma de las cosas, la vida litúrgica del seminario tiene momentos de particular intensidad en la celebración de los ritos, de los ministerios y de las órdenes, por los cuales se va avanzando hacia el sacerdocio. Con ocasión de estas celebraciones litúrgicas, los seminaristas deben descubrir todo el mensaje espiritual contenido en ellas y debe propiciarse la celebración de estos ministerios y órdenes en torno al obispo, en la forma más plena y solemne posible⁵¹.

De otra parte, se reitera la observación que la vida litúrgica no debe agotar toda la experiencia espiritual de los alumnos. Es necesario fomentar y respetar también las prácticas de piedad, de índole no-litúrgica, con tal que estén rectamente orientadas y que de alguna manera vayan regidas por las grandes orientaciones de la liturgia, conforme a la constitución conciliar⁵². Los ejercicios de piedad tendrán entonces su cabida en la vida del seminario, procurando que conduzcan a la liturgia o deriven de ella⁵³.

Por lo demás, la vivencia litúrgica debe derivar en las proyecciones necesarias para la vida diaria de trabajo, de apostolado y de testimonio, que constituyen otras dimensiones de la formación de los seminaristas⁵⁴. Sin embargo, a decir verdad, en los documentos oficiales se explicita más bien poco la relación entre liturgia celebrada en el seminario y la formación estrictamente pastoral. Cuando se habla de vida pastoral y liturgia, se atiende más bien a la práctica de la liturgia en la experiencia pastoral de los seminaristas. En este sentido se dice expresamente que es necesario formarlos para la homilética, para la celebración de los sacramentos y para los distintos actos del ministerio parroquial⁵⁵.

49. Cf. IFL, n. 18

50. Cf. IFL, n. 11

51. Cf. IFL, nn. 37 a 41

52. Cf. IFL, n. 10, 1; I Oe, n. 17

53. Cf. IFL, n. 10, 2

54. Cf. IFL, n. 10, 3; RF, n. 53

55. Cf. RF, n. 94

A manera de conclusión, y podemos recogerla también a través de la formación litúrgica en los seminarios, dice: "El asiduo y el ejercicio de la sagrada liturgia, recuerdan a los futuros sacerdotes la finalidad a que tienden todas las actividades pastorales, y al mismo tiempo hace que todos sus esfuerzos en la vida interior, sean más conscientes y consigan una profunda unidad"⁵⁶. De esta manera la vida litúrgica es propuesta de alguna forma como el unificador o para decirlo en términos más clásicos, como la "forma" de vida del seminarista.

Vivencia litúrgica fuera del Seminario

La comunidad del seminarista no puede ser una comunidad sobre sí misma, tampoco en el aspecto litúrgico. Hay que procurar mantener vivos los nexos litúrgicos con otras comunidades cristianas fuera de sus claustros⁵⁷.

En particular, se recomienda que en ocasiones particulares la comunidad del seminarista se una a las celebraciones litúrgicas parroquiales, en especial a la celebración más plena en torno al obispo. Realmente la vida diocesana es fundamental en la celebración litúrgica. Por sobre todo en el triduo pascual o en otras circunstancias, los alumnos de un seminario deben circundar a su obispo y ejercer en torno a él los misterios recibidos⁵⁸.

La Instrucción sobre formación litúrgica reconoce que esta puede presentar alguna dificultad en los seminarios que acogen a seminaristas de diversas diócesis; por tanto, les debe ser ofrecida la posibilidad de participar en la vida de la propia diócesis y de unirse al propio obispo en la liturgia, aún cuando han de aprender también, con verdadera fidelidad católica, a prestar su obediencia y su servicio en la Iglesia donde residen por motivo de formación eclesial⁵⁹.

La apertura litúrgica del seminario se impone también en el sentido de que los alumnos deben prepararse a su futuro oficio de pastores, como presidentes de la asamblea litúrgica, con el aprendizaje de todo

56. IFL, n. 62

57. Cf. IFL, n. 15

58. Cf. IFL, n. 15; I Oe, n. 15

59. Cf. IFL, n. 15

se relaciona con la digna celebración de la liturgia en medio de la comunidad cristiana⁶⁰. Por tanto, la vivencia litúrgica del seminario tiene que prolongarse y proyectarse en experiencias pastorales fuera del seminario. El tiempo más apto para ello es indudablemente el de las vacaciones, pero también durante el curso escolar es necesario brindar esta ocasión de participar en la celebración parroquial normal⁶¹.

De esta forma muy propia, hacia el final del curso teológico, cuando los futuros sacerdotes, tal vez ya diáconos, tienen más amplias facultades litúrgicas, deben vincularse activamente a las parroquias bajo la oportuna dirección de los profesores del seminario o de los encargados diocesanos para la liturgia. En este último tiempo de formación práctica se deberá insistir sobre todo en las prescripciones pastorales y en las indicaciones dadas por los obispos sobre la preparación y la administración de los sacramentos. Todo esto se hará de acuerdo con la comisión litúrgica de la diócesis o región⁶².

Estudio de la liturgia en los seminarios

Como dijimos antes, la formación litúrgica comprende, tanto el momento práctico o vivencia como el momento teórico. De acuerdo con las indicaciones del magisterio, el primero debe proceder al segundo, sujeta una iniciación fundamental que dé los elementos indispensables a los jóvenes seminaristas.

El estudio de la liturgia como asignatura propia está indicado explícitamente para el cuatrienio teológico⁶³. Los documentos del magisterio son concordes y fieles al Concilio para destacar la importancia excepcional de esta asignatura. Dice, por ejemplo, la *Ratio Fundamental*: "Hoy debe situarse a la sagrada liturgia entre las principales disciplinas que debe enseñarse en conexión con las restantes asignaturas y no solamente bajo el aspecto jurídico sino principalmente bajo los aspectos teológico e histórico, así como el pastoral y espiritual para que los alumnos conozcan en primer lugar, de qué forma están presentes y operan los misterios de la salvación en las acciones litúrgicas. Además, una vez explicados los ritos tanto orientales como occidentales, hágase ver en la liturgia el principal lugar teológico en que se manifiesta la fe y la vida espiritual de la Iglesia"⁶⁴.

60. Cf. IFL, n. 20

61. Cf. IFL, n. 21; RF, n. 98

62. Cf. IFL, n. 59

63. Cf. IFL, n. 43

64. RF, n. 79; Cf. OT, n. 16; IOe, n. 12

En este texto se subrayan oportunamente los distintos aspectos la enseñanza litúrgica: el jurídico, el teológico, el histórico, el pastoral y el espiritual.

En cuanto al aspecto jurídico, es natural que se dé a los alumnos el conocimiento de las normas que rigen la acción litúrgica de la Iglesia que no es acción particular, sino acción social de todo el cuerpo místico del Señor⁶⁵.

En el aspecto teológico, se subraya la necesidad de lograr que a través del estudio litúrgico, los seminaristas descubran la estrecha relación existente entre la liturgia y la doctrina de la fe, de suerte que capte aquel antiguo adagio: "La ley de la oración estableció la ley de la fe"

En cuanto al aspecto histórico, será preciso que el profesor destaque la historia de los ritos a la cual hoy en día somos particularmente sensibles. Esta historia de los ritos permitirá descubrir mejor el significado de los mismos y sobre todo, subraya la Instrucción sobre la formación litúrgica, permitirá discernir aquellas partes que son inmutables por su origen de institución divina, de aquellas otras que a lo largo de los tiempos pueden o aún deben cambiar, si en ellas se hubiera introducido algo que no nos acorde con la naturaleza íntima de la misma liturgia, o se hubieran vuelto ritos menos oportunos, de acuerdo con la evolución de la mentalidad en las distintas culturas o ciclos culturales⁶⁷. Esta exposición histórica de la liturgia debe atender a la tradición tanto occidental como oriental, puesto que en la tradición oriental es parte de la riqueza teológica de la Iglesia en su fe y en su culto⁶⁸.

El estudio de la liturgia bajo el aspecto pastoral, debe sobre todo explicar a los alumnos la renovación litúrgica promovida por el Vaticano II a fin de que la capten adecuadamente, entiendan sus motivos y desarrollen ese discernimiento indispensable para la recta aplicación y desarrollo de la misma⁶⁹.

Una dimensión particularmente importante hoy de la pastoral litúrgica, es la que se refiere al ecumenismo. El magisterio de la Iglesia di-

65. Cf. IFL, n. 16; SC, n. 22

66. Cf. IFL, n. 44, a

67. Cf. IFL, n. 47

68. Cf. IFL, n. 44, b y 48; RF, n. 79; Secretariado para la Unión de los Cristianos, Directorio para el Ecumenismo en la Formación Superior, Roma, 1970, n. 1

69. Cf. IFL, n. 44, b; RF, n. 79; C, n. 2

“En cada una de las disciplinas teológicas, resáltese el aspecto ecuménico, para que así se tenga en cuenta el vínculo existente entre cada una de ellas y el misterio de la unidad de la Iglesia”⁷⁰. Esto vale evidentemente y de una manera peculiar para el estudio y la formación litúrgica; en efecto, en el marco del diálogo ecuménico se suscitan muchas y difíciles cuestiones acerca de la liturgia, en torno a las cuales han de ser preparados y capacitados los alumnos de los seminarios⁷¹.

Finalmente, en cuanto al aspecto espiritual de la formación litúrgica, vale repetir aquí todo lo dicho sobre liturgia y formación espiritual de los seminaristas en la primera parte de este trabajo.

Por lo que respecta al contenido propiamente dicho del estudio litúrgico en los seminarios y al orden de las cuestiones, la Instrucción sobre la formación litúrgica, remite a las conferencias episcopales a las que corresponde determinar con más detalle el modo de enseñar la liturgia en los correspondientes seminarios⁷². Sin embargo, esta misma instrucción proporciona un apéndice en el que se hace el índice de temas que convendrá tratar en la enseñanza de la liturgia en los seminarios.

Indudablemente, es una ayuda importante para la organización de los estudios litúrgicos en los centros de formación sacerdotal. Se precisa allí, que este índice de temas, no pretende describir las líneas inmutables de la enseñanza del culto litúrgico. Que el orden de temas descritos puede cambiarse según conveniencias y que el conjunto de la materia propuesta, no se ofrece para que el profesor la enseñe obligatoriamente de manera magisterial⁷³.

Con estas salvedades, sin embargo, queda en firme que este índice puede orientar útilmente a quienes hayan de organizar la enseñanza litúrgica para nuestros seminaristas.

Comprende cuatro partes:

- 1) Nociones y principios
- 2) La misa y el culto eucarístico

70. Secretariado para la Unión de los Cristianos, op. cit., n. 4

71. Cf. IFL, n. 44, c. El Directorio para el Ecumenismo en la Formación Superior no propugna una actitud meramente teórica o problematizante en esta materia; más bien recomienda nutrir la vida espiritual de los católicos también con los tesoros de otras tradiciones cristianas y aún recomienda alguna coparticipación en el culto público con los hermanos separados, si se dan las circunstancias y observando las normas establecidas. Cf. op.cit., n. 1

72. Cf. IFL, n. 45; I Oe, n. 12

73. Cf. IFL, Apéndice, nn. 2, 3 y 4

- 3) Los otros sacramentos y los sacramentales
- 4) La santificación del tiempo

En torno a estas grandes partes, se articulan los diversos aspectos de este estudio litúrgico⁷⁴.

Bajo otra consideración, el contenido de la enseñanza litúrgica comprende tres elementos:

- a) Las acciones litúrgicas: estudiar los textos, los ritos y los signos con los que la liturgia celebra el culto de Dios y la santificación de los hombres. A este respecto, se recomienda acudir a las "Instituciones del misal y de la liturgia de las horas y a los "Praenotanda" del ritual romano⁷⁵.
- b) La historia de los ritos: en el sentido indicado antes, de proporcionar no solo información histórica, sino de dar el sentido del dinamismo entre lo esencial y lo accesorio o contingente y las razones de los cambios⁷⁶.
- c) La teología de toda la liturgia: descubrir cómo en la liturgia presente el misterio pascual; dar el trasfondo de la historia de salvación; destacar la presencia de Cristo en la celebración; hacer caer la noción de signo, que es vital en orden a la celebración, y, finalmente, conducir al descubrimiento de la asamblea litúrgica de la Iglesia concreta que alaba a Dios y santifica a los hombres.

En el desarrollo de estas diversas dimensiones de la liturgia, los documentos recomiendan valorar justamente los resultados seguros de las modernas ciencias humanas, tales como la antropología, la sociología, la lingüística, la historia comparada de las religiones, etc. que pueden dar buena luz sobre distintos temas y problemas, sin permitir, sin embargo, que se olvide el carácter original, sobrenatural, trascendente

74. Cf. IFL, Apéndice

75. Cf. IFL, n. 46. No debe omitirse a este propósito la recomendación que ha instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios de que los alumnos familiaricen efectivamente con la lengua latina de suerte que puedan no solo leer y cantar comunitariamente los textos litúrgicos, sino insertarse en la acción de la Iglesia orante y conocer el sentido genuino de los textos confrontados con su original latino. Cf. IFL, n. 19

76. Cf. IFL, n. 47

77. Cf. IFL, n. 49

liturgia católica. Por lo demás, no se trata de multiplicar asignaturas, sino de introducir nuevas cuestiones y nuevos aspectos al tratar de los temas en cuestión⁷⁸.

Todo esto requiere evidentemente en el seminario de un profesor de liturgia debidamente preparado, y ojalá especializado. Requiere, también, que los profesores de Sagrada Escritura tengan muy presente la utilización litúrgica del texto sagrado y las cuestiones que allí se suscitan, en orden a la buena utilización de la Palabra de Dios en el marco de la asamblea litúrgica⁷⁹.

Se requiere, finalmente, que en el seminario se busque la debida coordinación de las asignaturas y de las cuestiones del ciclo teológico para destacar en ellas la dimensión litúrgica⁸⁰. En particular, la teología dogmática debe exponerse teniendo presente su relación con los misterios de salvación que están siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas; y debe destacarse que la vitalidad de la teología, en relación con la oración y la contemplación, se percibe más fácilmente cuando se la vincula con la Sagrada Escritura, los Padres y la liturgia de la Iglesia⁸¹. Por eso mismo, la Liturgia puede servir útilmente para realizar aquella síntesis teológica que ha de ser el resultado del curso de los estudios superiores de teología⁸².

En relación con el estudio de la liturgia, las orientaciones del magisterio se detienen sobre tres aspectos complementarios de dicho estudio, y, más ampliamente, complementarios de la íntegra formación litúrgica de los seminaristas.

- 1) La iniciación musical, incluso práctica. En ella deben desarrollarse las dotes naturales de los alumnos utilizando una metodología adecuada, y debe cultivarse con especial esmero el gusto artístico, para que los futuros sacerdotes sepan discernir adecuadamente la música y el canto apropiados a las acciones litúrgicas, tanto del patrimonio tradicional de la Iglesia, como de las nuevas búsquedas⁸³.

78. Cf. RF, n. 80; IFL, n. 50

79. Cf. IFL, n. 52; I Oe, n. 11, a

80. Cf. SC, n. 16; OT, n. 16; RF, n. 90; IFL, n. 53

81. Cf. FT, n. 3

82. Cf. IFL, n. 55

83. Cf. IFL, n. 56. A este propósito, no debe omitirse la recomendación de que los seminaristas se familiaricen también con el canto gregoriano. Cf. IFL, n. 19.

- 2) Es preciso que también reciban nociones básicas sobre historia del arte sagrado y su desarrollo; y, además, que se cultive en ellos el sentido de la apreciación del auténtico arte sagrado⁸⁴.
- 3) Se debe dar a los alumnos lecciones sobre el arte de hablar y expresarse con gestos, así como acerca del uso de los instrumentos de comunicación social; en resumen, sobre el arte de la comunicación. Y es bien claro y bien necesario, puesto que en la práctica de la comunicación, el sacerdote permanentemente mantiene la comunicación con la asamblea y debe lograr la comprensión adecuada de lo que hace y de lo que dice. Sería imposible, dar una formación litúrgica adaptada a la liturgia renovada, sin atender debidamente a este arte de hablar y de expresarse con gestos y con el uso de los medios modernos de comunicación⁸⁵.

Tales son las indicaciones generales sobre el estudio litúrgico en los seminarios. La Instrucción sobre esta materia concluye, indicando que algunos jóvenes deben ser preparados especialmente en liturgia, incluso con estudios específicos de ella, luego de algún tiempo de servicio sacerdotal; así podrán servir especialmente en las comisiones litúrgicas diocesanas⁸⁶. Se destaca, así mismo, que es necesario que la formación permanente de los sacerdotes se extienda también a su formación litúrgica. En efecto, durante el seminario no se pueden tratar todas las riquezas de la liturgia, y además las costumbres y la sociedad cambian con tal rapidez, que no es posible prever las nuevas controversias teológicas y las dificultades que van surgiendo y planteándose, también en materia litúrgica, a lo largo de una vida sacerdotal. Por tanto la formación permanente de nuestros sacerdotes, tiene que incluir conscientemente su formación continuada en materia litúrgica⁸⁷.

CONCLUSION

Al término de este recorrido, a pesar de lo extenso necesariamente somero, podemos apuntar algunas conclusiones:

84. Cf. IFL, n. 57

85. Cf. IFL, n. 58

86. Cf. IFL, n. 60

87. Cf. IFL, n. 61

1. Existen orientaciones y exigencias claras y suficientes del magisterio romano sobre la necesidad, las dimensiones, el contenido y la metodología de la formación litúrgica de los futuros sacerdotes.
2. Más aún, todo lo que se dice en otros documentos sobre la vivencia litúrgica de la comunidad cristiana y sobre la liturgia en relación con la vida sacerdotal, todo ello, digo, tiene implicaciones y aplicaciones inmediatas para la formación de los seminaristas.

Aquí convendría hacer alusión especialmente al documento sobre liturgia de la IIa. conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín; en él no se hace alusión expresa a la formación de los seminaristas para la liturgia, pero se dan en general indicaciones que aún hoy conservan todo su valor. En particular vale la pena destacar esta afirmación: "En la hora presente de nuestra América Latina. . . la celebración litúrgica corona y comporta un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y con la promoción, precisamente porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre"⁸⁸.

Este tema aparece poco mencionado en otros documentos.

3. Fuera del decreto conciliar *Optatum Totius* y de la *Ratio Fundamentalis*, los otros textos no aluden explícitamente a la formación de los sacerdotes religiosos; pero por la índole misma de la materia debe entenderse que las orientaciones recordadas les atañen también a ellos.
4. Desde Roma se señala repetidamente que las conferencias episcopales tienen una competencia particular en esta materia y que deben regular a través de las "Rationes" promulgadas para sus respectivos países; convendrá comprobar en qué medida se ha cumplido este cometido.
5. Los documentos investigados aluden bastante tímidamente al tema de la adaptación litúrgica a las distintas culturas; sin embargo, dan un principio clave cuando insisten repetidamente en que los seminaristas sean formados para discernir entre los elementos inmutables de la liturgia y aquellos en los que razonablemente puedan proponerse o desearse cambios prudentes.

88. Medellín, Conclusiones. Doc. 9 no. 4

6. Así mismo, los documentos sobre formación litúrgica mencionan apenas lo relativo a "las formas populares de piedad" que tienen, sin embargo, tanta importancia en la religiosidad de nuestro pueblo latinoamericano⁸⁹. Aunque por definición no son acciones litúrgicas en sentido propio, la formación de los pastores y presidentes de comunidad debe incluirlas y ubicarlas adecuadamente. Aquí tiene sin duda, un campo propio las conferencias episcopales con sus orientaciones más particularizadas.
7. En este orden de ideas, nos es lícito esperar también que todo el esfuerzo de reflexión que ahora se hace en torno a la nueva evangelización, produzca indicaciones concretas sobre la formación litúrgica de los futuros pastores, de cara a este inmenso desafío eclesial. Los liturgistas que han de presidir y celebrar los sacerdotes de hoy y mañana tienen que ser, por título nuevo, con ardor y con métodos nuevos, una liturgia hondamente evangelizadora. Ojalá la próxima conferencia general del episcopado latinoamericano así lo destaque inequívocamente.
8. Por último, es claro que una cosa son las orientaciones dadas y exigencias hechas, y otra la realidad de la formación litúrgica que se imparte en nuestros seminarios. El examen de esta realidad deberá hacerse periódica y lealmente, a la luz del magisterio que señala una dirección, unas metas, un ideal, un deber ser. . . que ya es valioso y útil tenerlo.

89. Cf. IFL, n. 59

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

BIBLIOTECA CELAM - ITEPAL

1. JUAN PABLO II, PAPA

Discursos

"Afirmar el primado del hombre".

Al mundo universitario, 22.03.91, p. 6-7.

"El trabajo no debe impedir a la mujer cumplir sus funciones familiares de esposa y madre".

A los trabajadores de la Fábrica de Confecciones Matelica, 29.03.91, p. 10.

"El Vaticano II es un gran proyecto doctrinal y espiritual para la Iglesia del futuro"

Encuentro con el clero de la diócesis romana, 22.01.91, p. 11.

"Es necesaria la presencia de la Iglesia en los medios de comunicación social".

A la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para las comunicaciones sociales, 08.03.91, p.9.

"Es preciso volver a proponer con integridad el mensaje evangélico sobre el matrimonio".

A los oficiales y abogados del tribunal de la Rota Romana, 01.02.91, p. 9

"La existencia humana es don, vocación y servicio y no se puede reducir a la búsqueda de bienes materiales".

A los trabajadopres y empresarios de la Fábrica "Ariston", 29.03.91, p- 8-9.

"La inculturación de la fe exige ante todo anunciar el valor religioso de la vida humana".

Visita *Ad Lamina* a los obispos de la región italiana de Emilia-Romana, 22.01.91, p. 8.

"La nueva evangelización es tiempo propicio para la reconstrucción moral de Argentina".

Visita *Ad Lamina* segundo grupo de obispos, 18.01.91, p. 23-24.

"La paz es todavía posible, la guerra sería la decadencia de la humanidad".
A los miembros del cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede, 18.01.91, p. 6-8.

"La proclamación de la palabra de Dios es esencial para la misión de la Iglesia".
Para la ocasión del 25 aniversario de la constitución dogmática "Dei Verbum", 18.01.91, p. 11.

2. REFERENCIAS DE ARTICULOS DE REVISTAS POR AREAS TEMATICAS

América Latina

CALDERON F. y DOS SANTOS R.M., "Hacia un nuevo orden estatal en América Latina", *Revista Paraguaya de Sociología*, 77 (1990) 7-36

CEPAL "Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe 1990-1991", *Notas sobre la Economía y el Desarrollo* 500-501, (1991) 1-5

NUÑEZ del PRADO A., "Las economías de viabilidad difícil", *Revista de la Cepal*, 42 (1990) 199-215.

RESTREPO D., "Nueva fase de acumulación de capital", *Revista Paraguaya de Sociología*, 77 (1990) 37-52.

ROSALES O., "Competividad, productividad e inserción externa de América Latina", *Comercio Exterior*, 8 (1990) 711-723.

SALAZAR J.M., "Presente y futuro de la integración centroamericana", *Revista de la Cepal*, 42 (1990) 171-197.

VARGAS VALENTE V., "Movimiento de las mujeres en América Latina, un reto para el análisis y para la acción", *Revista Paraguaya de Sociología*, 77 (1990) 53-69.

ZERMEÑO S., "Los intelectuales y el estado en la década perdida", *Revista mexicana de Sociología*, 3 (1990) 213-235.

Cristología

BARTOLOME J. J., "Jesús ante el dinero «nadie puede servir a dos señores»", *Sal Terrae*, 6 (1990) 449-459.

CAVIGLIA G., "Gesú Cristo centro del cosmo e della storia: in lui trova vera luce il misterio dell'uomo", *Salesianum*, 2 (1990) 333-401.

DOMERGUE M., "Jesús, le Christ", *Cahiers Pour Croire Aujourd' Hui*, 75 (1991) 29-35.

KNAEBEL S., "«Vrai dieu et vrai homme» Perspectives actuelles d'une prise au sérieux intégrale de la divinité et de l'humanité de Jésus Christ", *Revue des Sciences Religieuses*, 1-2 (1990) 109-133.

PASQUATO O., "Sangue e umanità di Cristo nei concili ecumenici del medioevo. Tra teología, devozione e pietá popolare", *Salesianum*, 2 (1990) 277-308.

VAN CALSTER S., "A fe na ressurreicao e suas implicacoes para a vida do Cristao", *Communio*, 51 (1990) 182-191.

IV Conferencia Episcopal Latinoamericana

CNBB, "Preparacao para Santo Domingo", *Comunicado Mensal CNBB*, 446 (1990) 1529-1538.

Comisión Teológica de la Conferencia de Religiosos de Brasil, "Análisis del documento de Santo Domingo", *Christus*, 56 (1991) 12-31.

Cultura-Inculturación

CAVASSA E., "Vivir lo de Dios de otro modo: Inculturación y fe", *Páginas*, 106 (1990) 16-38.

CHUPUNGO A., "Inculturation and the organic progression of the liturgy", *Ecclesia Orans*, 1 (1990) 7-21.

LEERS B., "Fe e ethos cultura", *Convergencia*, 236 (1990) 497-512.

POMI M., "Le merveilleux comme paradigme du religieux implicite dans le culture du 20éme siècle", *Social Compass*, 4 (1990) 439-454.

POUPARD P., "Une culture chrétienne pour l'an 2000", *Esprit et Vie*, 49 (1990) 657-664.

SUESS P., "Cultura e religiao", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 196 (1989) 778-798.

ZUBIRIA R. de, "La cultura: marco de la integración iberoamericana", *Revista Javeriana*, 114 (1990) 293-298.

Doctrina Social de la Iglesia

BUTTIGLIONE R., "La interpretación de la historia contemporánea a la luz de la "Sollicitudo Rei Socialis", *Communio*, 6 (1990) 556-569.

CAVIGLIONI C., "Attività pastorale della parrocchia e della diocesi e dottrina sociale della Chiesa", *Orientamenti Pastoralis*, 10 (1990) 14-30.

LIMA VAZ J.C., "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación", *Vida y Espiritualidad*, 15 (1990) 61-86.

SANZ DE DIEGO R., "Veinticinco y cien años de Doctrina Social de la Iglesia", *Razón y Fe*, 1103-1104 (1990) 171-186.

Etica

BARROSO ASENJO P., "Etica de la Eutanasia", *Studium*, 2 (1990) 317-334.

BROVEDANI E., "Nuovi test; genetici Prospective e implizazioni etico-sociali", *Aggiornamenti Sociali*, 9-10 (1990) 613-632.

CUYAS M., "Problemática ética de la ingeniería genética", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 293-301.

GIORDANI S., "Etica e affari", *Nuove Dimensioni*, 9 (1989) 29-45.

HIGUERA G., "Etica-Ecología-fe, Planteamiento de una interrelación", *S Terraes*, 7-8 (1990) 525-536.

MEDINA OROZCO J., "La ética social cristiana de México. Veinte años de historia", *Efemérides Mexicana*, 24 (1990) 239-297.

MIFSUD T., "Justicia y perdón. Una contradicción ética?", *Persona y Sociedad*, 2-3 (1990) 5-12.

WIEBE B., "Messianic Ethics Response to the Kingdom of God", *Interpretation*, 1 (1990) 29-42.

Evangelización - Nueva Evangelización

BARBARA M., "La crisis de los modelos tradicionales de transmisión de la fe", *Teología y catequesis*, 30 (1989) 167-181.

BERG H.V.den., "La evangelización en Bolivia en el Siglo XIX. Hechos y características", *Yachay*, 30 (1990) 15-63.

CHARNEY P., "The implications of godparental ties between indians and spaniards in early colonial Lima", *The Americas*, 3 (1991) 295-313.

GONZALEZ A., "Nueva evangelización o evangelización de la solidaridad", *Sedoi*, 90 (1990) Monográfico.

MORENO J., "La evangelización del mundo contemporáneo", *Diakonia*, 54 (1990) 3-30

OCHOA J., "La transmisión de la fe hoy: algunos criterios teológicos", *Teología y Catequesis*, 30 (1989) 207-232

OLIVEROS R., "Nueva evangelización: a 15 años de la Evangelii Nuntiandi", *Christus*, 55 (1990) 12-18.

PEREZ G.J., "Evangelizar la cultura: un desafío de comunicación", *Theologica Xaveriana*, 94 (1990) 15-28.

QUIROZ A., "Una Iglesia para una nueva evangelización", *Christus*, 55 (1990) 29-33.62.

TABORDA F., "Vida Religiosa y nueva evangelización: propuestas a partir de América Latina", *CLAR*, 9-10 (1990) 3-23.

TORNOS A., "El trasfondo socio-cultural de hoy con relación a la transmisión de la fe", *Teología y Catequesis*, 30 (1989) 183-205.

TRIGO P., "Criterios de la Nueva Evangelización", *Diakonia*, 55 (1990) 97-120.

UBIETA J.M., "Un diseño evangelizador para la transmisión de la fe en nuestro tiempo", *Teología y Catequesis*, 30 (1989) 233-259.

VELA J.A., "Sistematización, estructura y proceso de la cultura en relación la evangelización", *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 81-96.

Moral

DELGADO R., "Una respuesta global de la Iglesia a la eutanasia, hoy", *Moralia*, 48-4 (1990) 471-481.

FLECHA J., "Sobre el derecho a disponer de la vida humana", *Moralia*, 4 (1990) 383-406.

LOPEZ AZPIRARTE E., "Especificidad de la moral cristiana", *Sal Terrae* (1990) 487-499.

MARDONES J.M., "Neoconservadurismo y moral: el abuso de la Etica p sistema", *Sal Terrae*, 7-8 (1990) 513-524.

MARTIN L.M., "Moral sexual Missionária de Paulo (Subsídios para uma r do matrimonio no Brasil)", *Revista Eclesiástica Brasileira* 199 (1990) 536.

VIDAL M., "Derecho a morir dignamente y respeto a la vida humana", *Moralia*, 4 (1990) 407-428.

Sagrada Escritura

AUWERS J.M., "La nuit de Nicodème (Jn 3,2; 19,39). Ou l'ombre du lang", *Revue Biblique*, 4 (1990) 481-503.

CROATTO S., "Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocali (Estudio de Daniel 7-12)", *Revista Bíblica*, 3 (1990) 129-144.

FERNANDEZ V., "La vida sacerdotal de los cristianos según la carta Hebreos", *Revista Bíblica*, 3 (1990) 145-152.

GONZALES NUÑEZ A., "Enfermedad y curación en el Antiguo Testam", *Teología y Catequesis*, 29 (1989) 37-73.

KAISER O., "David und Jonatan. Tradition, redaktion und geschichte in i Sa 20. Ein Versuch", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4 (1990) 28.

LOHFINK N., "Qohelet 5,17-19. Revelation by Joy", *The Catholic Bi*

Quarterly, 4 (1990) 625-633.

LOPEZ de LAS HERAS L., "El optimismo paulino", *Studium*, 2 (1990) 195-229.

NAPOLE G., "Pedro y el discípulo amado en Juan 21,1-25", *Revista Bíblica*, 3 (1990) 153-177.

TAYLOR J., "The making of acts: A new account", *Revue Biblique*, 4 (1990) 504-524.

WESTBROOK R., "Adultery in ancient near eastern law", *Revue Biblique*, 4 (1990) 542-580.

Teología

ANGEL FLORES, M., "Los padres de la Iglesia en el estudio de la teología. Fidelidad y libertad". *Efemérides Mexicana*, 24 (1990) 341-358.

BOFF, L., "La originalidad de la teología de la liberación en Gustavo Gutierrez", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 341-358.

CAPRIOLI, A., "Dimensione storico-salvifica e cosmico-antropologica dei segni sacramentali nella riflessione teologica contemporanea", *Revista Liturgica*, 3 (1990) 269-279.

CASTELLANO CERVERA, J., "Jesús, "Eucaristía": Pane della pace", *Rivista di vita spirituale*, 4-5 (1990) 494-515.

CONTRERAS, E., "Elementos de antropología teología cristiana en el *De Incarnationi Verbi* de San Atanasio", *Stromata* 3-4 (1990) 361-395.

ELIZONDO, F., "La teología actual y el sufrimiento", *Teología y Catequesis*, 29 (1989) 75-88.

FAIVRE, A., "Irénee Premier Théologien Systématique?", *Revue des Sciences Religieuses*, 1-2 (1991) 11-32.

GRINGS, D., "A la teología da reconciliação", *Teo Comunicao*, 90 (1990) 311-323.

HAQUIN, A., "Vers une nouvelle théologie des sacraments", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4 (1990) 355-367.

- JOOS, A., "La nouvelle Création, Recontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Floresnkij", *Irenikon*, 4 (1990) 463-482.
- MADURO, O. A., "La desacralización del marxismo en la teología de la liberación latinoamericana", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 257-267.
- MANZANERA, M., "Teología, filosofía y ciencia. Contribución latinoamericana a una hermenéutica de la liberación", *Yachay*, 12 (1990) 67-128.
- METZ, J. B., "La pugna de la teología para la integración de la historia y de la sociedad", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 268-272.
- PODESTA, G., "La teología de la creación y el problema de los orígenes", *Stromata*, 3-4 (1990) 259-273.
- PUERTAS, C., "El dolor a la luz de la fe: un misterio de amor", *Teología y Catequesis*, 29 (1989) 119-127.
- SCANNONE, J. C., "Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación", *Stromata*, 3-4 (1990) 293-336.
- SWATOS, W. H. Jr., "Spiritualism as Religion or Science", *Social Compass*, 4 (1990) 471-482.
- TORNOS A., "¿Más allá? ¿Novísimos? No. Esperanza, destino de mundo", *Catequética Sal Terrae Revista de Pastoral*, 4 (1990) 248-288.

**ULTIMOS LIBROS DEL CELAM EDITADOS POR
EL CENTRO DE PUBLICACIONES**

COLECCION SERIE FE Y CULTURA

9. *Juan Pablo II y la Cultura en América Latina.*
Germán Doig Klinge.
10. *Evangelización de la cultura latinoamericana. Desafío e Invitación.*
P. Raúl Méndez.

SERTAL

Catequistas para una nueva evangelización.
Serie de 20 programas al servicio de la formación del catequista.

COLECCION DELAI

Directorio Latinoamericano de Movimientos Laicales.

COLECCION DEL

Ceremonial de Obispos.

DOCUMENTOS IV CONFERENCIA

Documento de Consulta.
Memoria Indígena (auxiliar).
Glosas y Comentarios (auxiliar).

ACTUALIDAD PASTORAL

AÑO XXIV - 1991

DIRECTOR: Monseñor Vicente Oscar Vetrano.
Vicario episcopal para la Cultura.

ACTUALIDAD PASTORAL nunca pierde *actualidad*. Hace veintitrés años acompaña con equilibrio y valentía el ser y el quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo. En cada número el contenido de varios libros: noticias de la actividad eclesial y teología en Argentina y el mundo; cuestiones ecuménicas, discusiones morales, temas de formación tratados por especialistas; reportajes; guiones de predicación, comentarios de libros. Sus veintidós tomos ocupan un lugar destacado en toda biblioteca. A usted le interesa recibirla. Es un instrumento indispensable de información, reflexión y diálogo.

PREMIOS PERIODISTICOS OBTENIDOS

| | |
|-----------------------|-----------------------|
| "El Ciervo" | (1973 - Barcelona) |
| "Santa Clara de Asís" | (1977 - Buenos Aires) |
| "San Gabriel" | (1980 - Buenos Aires) |
| "Apta-Rizzuto" | (1989 - Buenos Aires) |
| "Santa Clara de Asís" | (1990 - Buenos Aires) |

Suscripción anual en Argentina US\$ 40,00

Suscripción de apoyo US\$ 60,00

Suscripción anual exterior, vía aérea US\$ 40,00

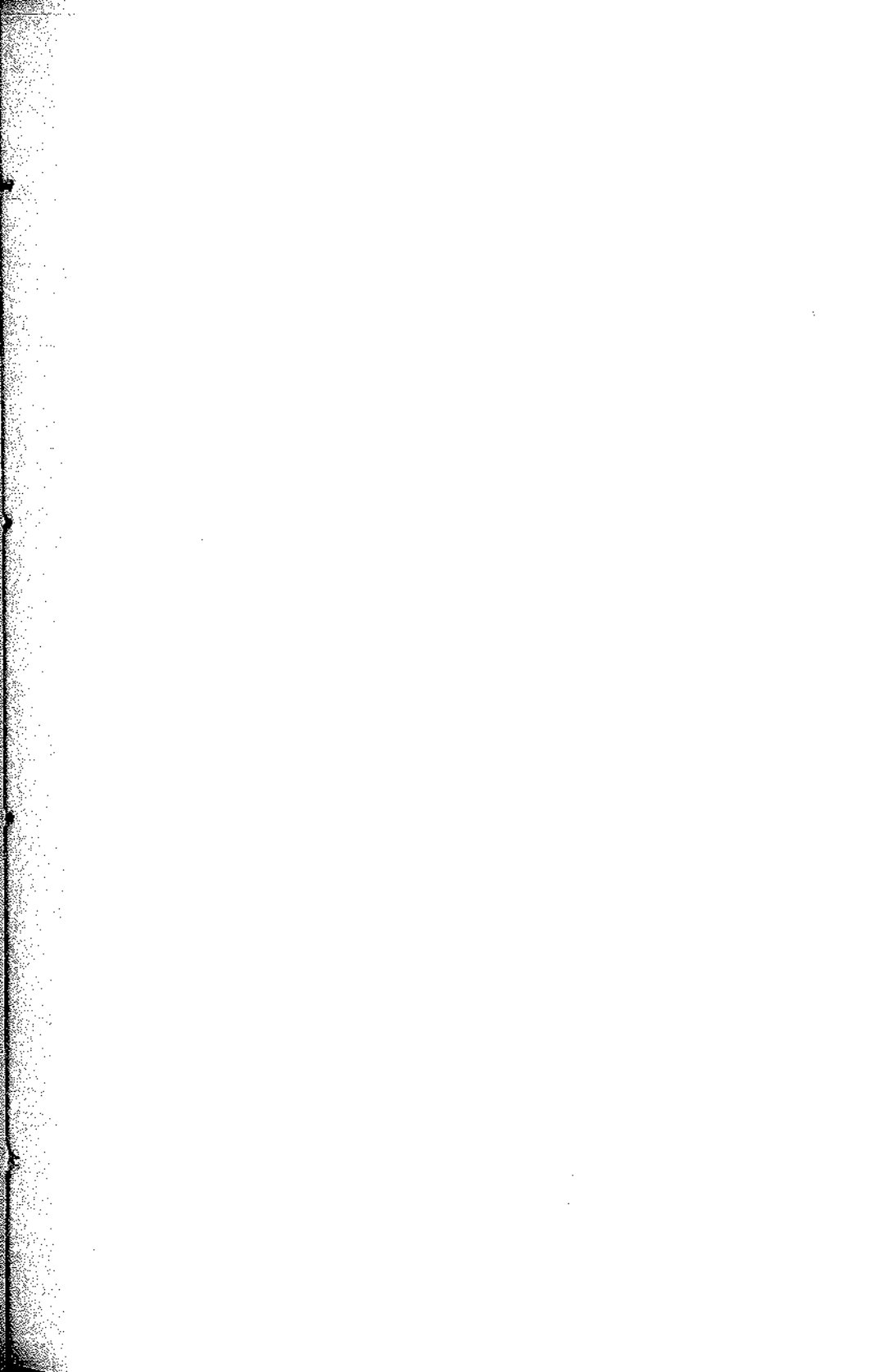
(Pagaderos sobre New York)

Cheques o giros a la orden de ACTUALIDAD PASTORAL

C.C. 140 - Abel Costa 261

1708 Morón (B) - República de Argentina

Tel.: 627-2806 - Lunes a viernes



MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA

Revista trimestral fundada en 1975 y publicada por el
Instituto Teológico Pastoral del CELAM

Director: Pbro. Francisco E. Tamayo R.
Jefe de Redacción: Pbro. Luis Alvaro Cadavid D.
Administrador: Sr. Ernesto Rueda B.
Secretario: Sr. Gabriel Benavides R.

SUSCRIPCIONES

Dirección y Administración:

Revista MEDELLIN
Apartado Aéreo 253353
Bogotá - Colombia

Para suscripciones de México, Centroamérica,
Norteamérica y el Caribe, dirigirse a:

Señorita Consuelo Vásquez Mata
Calle 23 No. 25 San Pedro de Los Pinos
Delegación Benito Juárez 03800 México, D.F., MEXICO

Precio de suscripción para 1991

| | |
|-----------------------|--------------------------------|
| Envío aéreo a América | US\$ 30,00 |
| Envío aéreo a Europa | US\$ 40,00 |
| Envío en Colombia | Col\$ 5.000,00 |
| Envío en México | US\$ 12,00 en moneda mexicana. |

Para los suscriptores de fuera de Colombia y de México, el pago se efectuará con cheque en dólares sobre banco de Nueva York a nombre de CELAM (Revista Medellín). Puede enviarse en carta certificada y no a través de banco.

NOTA: El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME
DE
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA AMERICA LATINA

**Bogotá, Colombia
Junio - 1991**

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353
Edición No. 66 - 1500 ejemplares
Bogotá, junio de 1991
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACION

En esta segunda entrega del presente año ofrecemos, a nuestros lectores, siete artículos, que desde su perspectiva propia, cada uno de ellos, se constituye en un valioso aporte para la Nueva Evangelización, la promoción humana y la construcción de una cultura cristiana, tarea ésta a la que está abocada nuestra Iglesia latinoamericana.

En el primer artículo, Julio Jaramillo M., se ocupa de la experiencia religiosa del pueblo de Israel. Su propósito no es añadir una lectura más a las tantas que ya se han hecho sobre el tema. Su interés por los primeros capítulos del Exodo radica en hacer una lectura de ellos en clave antropológica. No se trata de una clave impuesta al texto desde fuera, sino del redescubrimiento de algo que está presente desde el comienzo de la revelación divina. El propósito de la revelación es hacer al hombre y cuando este hombre opta por el Dios que se le revela, opta por sí mismo y por su propia vida. Desde esta clave el autor va leyendo cada uno de los elementos que aparecen en el relato bíblico con una novedad y frescura tal que nos deja la sensación de no estar leyendo el simple pasado, sino el presente de nuestra propia experiencia religiosa. En este número presentamos la primera parte de este estudio. En el próximo aparecerá la segunda parte.

Dado que la tarea de la Iglesia pide la fidelidad tanto a Dios como al hombre, sus respuestas pastorales tienen que estar buscando la presencia de Dios en las manifestaciones culturales de los pueblos. Por eso la Iglesia tiene que estar muy atenta a las tendencias del mundo. Tiene que estar multiplicando búsquedas pastorales e interrogándose acerca de los caminos que ha encontrado y los que debe seguir descubriendo. Debe igualmente tener claros sus planteamientos pastorales si quiere realmente evangelizar la cultura. Debe definir el ámbito en el cual realmente se juegan la globalidad y la operatividad de sus proyectos de evangelización. De aquí se desprenden otros interrogantes. ¿Cuál es el sujeto de la evangelización de la cultura? ¿Por qué se exige hoy en la evangelización la espiritualidad de los conjuntos o espiritualidad comunitaria? ¿Cuál es el dinamismo de una evangelización que quiera penetrar la cultura de los valores evangélicos? Las respuestas a estos interrogantes son el aporte que Monseñor Gustavo Martínez, Obispo de la Diócesis de Ipiales en Colombia y tres sacerdotes más, miembros del equipo interdiocesano de animación pastoral, en coordinación con el Movimiento por un Mundo Mejor, quieren hacer hoy a la construcción de la Iglesia en América Latina y al tema de Santo Domingo.

Tony Mifsud, S.J., Director Académico de ILADES, nos ofrece una lectura comprensiva de la nueva encíclica social del Papa Juan Pablo II Centesimus Annus, a la vez que destaca el significado particular que algunos de los temas de

la encíclica tienen hoy para nosotros. Es innegable el valor de este artículo por cuanto nos acerca con sencillez y facilidad al pensamiento social del Papa.

El P. Silvio Botero convencido que la familia tiene derecho a esperar una atención prioritaria de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, para que pueda ser ella de verdad centro de comunión y participación, agente de la nueva evangelización, se propone, a la luz de los nuevos signos de los tiempos, buscar los presupuestos para fundar una nueva ética conyugal. Una ética no ya a partir de la naturaleza, sino de la historia. Se trata de hacer una Nueva Evangelización que sepa resolver el conflicto presente entre naturaleza y cultura.

La celebración de los quinientos años de la primera evangelización americana ha levantado arduas discusiones entre sus defensores y aquellos que la rechazan como totalmente subordinada a la conquista. En su artículo el Hermano Enrique García A., hace una serena evaluación de los aspectos negativos, ambiguos y positivos de dicha empresa misionera. Para los estudiosos del tema, aparece, por primera vez en un artículo de esta naturaleza, la lista completa de los santos de América.

Acercarse a las bienaventuranzas para encontrar en ellas la fuente de nuestra espiritualidad, es una tarea imprescindible hoy para un cristiano. Con este presupuesto el P. Carlos Alberto Calderón, se acerca a ellas de una manera contemplativa. Después de dar una breve mirada exegética a los textos de las bienaventuranzas y luego de comprenderlas como oferta de sentido y seguimiento de Jesús, se centra en la significación actual de tres de ellas: la pobreza, la justicia y la paz. Estas son el fundamento de las otras y de todo el sermón de la montaña. Ellas no son algo opcional. Si queremos ser fieles seguidores de Jesús, tenemos que asumir el estilo de vida de las bienaventuranzas. He aquí la fuente de la espiritualidad de una nueva evangelización en América Latina.

En nuestro último artículo, Monseñor Juan Francisco Sarasti, obispo de Barrancabermeja, Colombia, hace un recorrido por aquellos documentos conciliares y postconciliares que ofrecen pautas y orientaciones para fundamentar la formación litúrgica de los que se preparan al ministerio presbiteral. Después del último sínodo, es este un buen aporte para que aquellos que tienen la tarea de la formación en los seminarios se introduzcan en el tema y abran caminos para preparar mejor a los futuros presbíteros en esta importante dimensión de la pastoral con miras a una Nueva Evangelización.

Como ya es costumbre, presentamos al final la documentación bibliográfica y las últimas publicaciones del CELAM.

L.A.C.D.

Bogotá, 15 de junio de 1991

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE ISRAEL

(I Parte)

Julio Jaramillo M, Pbro*

INTRODUCCION

Los fundamentos de la experiencia religioso-cristiana se esconden en las gestas liberadoras que el pueblo de Israel recorrió de mano de su Dios respecto a las fuerzas que entonces le quitaban identidad. En un paso misterioso, misterioso por lo inesperado e inusitado para la inercia de la historia que vivía entonces, el pueblo elegido se siente llamado por su Dios para hacer de su gestión histórica no una simple yuxtaposición de hechos y de metas sino una *experiencia religiosa*. En el fondo de cada acontecimiento subyacía un *algo más*. Buscarlo y responderlo, darle forma concreta en las circunstancias de los lugares y de los tiempos y hacerlo fuente de un futuro nuevo, comprometió el afán religioso de los israelitas.

Las líneas que siguen se ocupan entonces de esta particular experiencia. Recorre en primer lugar algunos trozos sobre la condición de servidumbre que vivía el pueblo israelita y acompaña luego la paulatina formación de la nueva condición del pueblo, la del "pueblo santo y elegido". En el entramado histórico de dos personajes, Faraón y Moisés, se ven surgir los grandes protagonistas del hecho religioso, Yahveh e Israel, quienes dan inicio y cristalizan un complejo proceso de cercanía y de afinidad siempre con la mira colocada en aquello de "yo seré para ellos su Dios y ellos serán para mí un pueblo". (Ex 19,5)

1. ORIGEN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún; pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron

* Jefe de formación avanzada y profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombiano.

dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz, vió nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dió esta tierra, tierra que mana leche y miel...(Dt 26,5-9)

Naturaleza del texto

Este texto es la profesión de fé más antigua de la experiencia religiosa realizada por el pueblo de Israel¹, en él se expresa la complejidad de los comienzos de su historia. Es un "pequeño credo histórico"² muy citado en las escrituras (cfr. Dt 6,20-23; Jos 24,1-13; Ne 9,7-25). En el texto se pone de manifiesto, de una manera sintética, la liberación de Egipto como centro inaugural de la historia de la salvación. Allí se encuentra el fundamento de la fe de Israel, es decir, el punto de referencia a partir del cual Israel alimenta y revisa constantemente su historia, su condición de pueblo, sus relaciones con Dios.

La naturaleza de Dt 26,5-9 es profundamente religiosa; esto significa que leerlo simplemente en clave cronológica (histórica) o en clave literaria (ver en él un simple relato épico) es reducirlo en su significación religiosa; lo que interesa es el contenido semántico de este pequeño credo, su dimensión semántica en la configuración de la vida de un pueblo.

Dt 26,5-9 es una profesión de fe, y ésta se refiere a un hecho histórico; la fe de Israel tiene como base la historia, en ella ha actuado Yahveh; con esto se quiere expresar que la experiencia de Dios tiene su origen en una situación histórica, es decir, en un contexto socio-cultural concreto; descontextualizar la experiencia de Dios corre el riesgo de envolver bajo el velo mítico-mágico la imagen de Dios y del hombre.

La reflexión que ahora emprendemos tiene que ver con lo expresado en el Deuteronomio, en el cual distinguimos tres momentos. En primer lugar, el texto hace una referencia, implícita, a la situación infrahumana que pesaba sobre Israel (esclavitud); en segundo lugar, se expresa el dolor (lamento) del pueblo, y la respectiva escucha y acción de Yahveh; y por último la significación teológica y antropológica de este hecho en la ulterior vida del pueblo. Estos tres momentos representan, y cualifican cada vez más, la peculiaridad de la experiencia religiosa

1. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, Salamanca, Sigueme 1982. 68 ss. 230-234.

2. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, Salamanca, Sigueme 1979, 69

de Israel, y la distingue de otras dadas en los pueblos vecinos del antiguo oriente. Veamos pues cada uno de estos momentos.

Análisis fenomenológico de la esclavitud

Lineamientos generales

El término *esclavitud* tiene una evolución semántica peculiar en la historia de Israel. Para comprender el significado de ésta hay que ubicarla en el contexto en que se la vivió. En sentido literal *esclavitud* era sinónimo de *estar atado, encadenado, subsumido bajo el peso de, ser cautivo, ser prisionero de guerra*³. Tanto la antigüedad griega, y luego la greco-romana, como la oriental conocieron la esclavitud como *factum*, justificado social, política o filosóficamente. En términos generales, la esclavitud se explicaba como un orden natural irreversible e inevitable o como el resultado de una convención o leyes de cada pueblo con fines económicos y políticos.

En el caso de Grecia, la esclavitud estaba determinada por la naturaleza (en el sentido de *physis*), ésta era concebida como orden armónicamente sagrado; el equilibrio de la *polis* se mantenía en la dialéctica esclavitud-libertad, hombres esclavos y hombres libres; la libertad de algunos (hombres o semidioses) estaba sustentada por el poder de alguna divinidad o por la fuerza del destino. La esclavitud, o la libertad, se atribuía a fuerzas extrañas, ocultas y sobrenaturales, de ésto dan cuenta las obras literarias de la época⁴. A través de los mitos, los textos épicos, y los textos de la tragedia griega citados, es posible puntualizar y detallar lo que aquí hemos anunciado. Dichos textos no asumen el problema de la esclavitud y de la libertad temáticamente, pero en ellos está implícita dicha cuestión.

La elaboración más pulida, aunque históricamente posterior, de la esclavitud natural nos la ofrece la conocida definición aristotélica del hombre como "animal racional", con la cual se designa socialmente a un grupo humano: la aristocracia griega. La racionalidad era una determinación exclusiva de los nobles, y en cuanto tal era, simultáneamente excluyente: no todos eran racionales, por lo tanto, no todos eran hombres, el esclavo era un animal a-mente o cuando más un homúnculo;

3. X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1965, 247-248. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, t. II*, Salamanca Sígueme, 1985, 101-112.

4. R. GRAVES, *Los Mitos Griegos: HOMERO, La Iliada. ESQUILO, Prometeo Encadenado y Los Persas. SOFOCLES, Edipo Rey y Antígona*.

al esclavo por su naturaleza inevitable, le estaba vedado decidir tanto individualmente (sobre sí) como socialmente. Este fenómeno se denominó *esclavitud natural*.

Del antiguo oriente no tenemos noticia de que haya habido una esclavitud en los términos antes descritos, pero si hubo una esclavitud que por estar inscrita dentro de las estrategias internas de cada pueblo, la denominamos esclavitud por convención (esclavitud convencional): se era esclavo por exilio, o por ser prisionero de guerra, o por transgredir el orden colectivo establecido. La esclavitud tenía una justificación política.

Tanto en la antigüedad griega como en la oriental la esclavitud es un *factum* incuestionable, legítimo, es decir, no es un hecho problemático. Es una realidad irremediable. Frente a estas dos miradas de la esclavitud las sagradas escrituras se ubican en una perspectiva crítica⁵; así, es lícito considerar el Antiguo Testamento como crítica (en el sentido de toma de distancia y revaluación) de la esclavitud del antiguo oriente; y en el Nuevo Testamento como crítica a la *esclavitud natural* griega; aunque bien sabemos que el contexto de realización del Nuevo Testamento es el Imperio Romano, éste conserva firmas y leyes jurídicas de Grecia.

Desde este problema enfoquemos la experiencia que realiza Israel.

La experiencia israelita de la esclavitud

El pueblo de Israel tuvo la experiencia de la *esclavitud*; esta se asocia generalmente a la estadía del pueblo en el país de Egipto, o a la experiencia de la cautividad en Babilonia y a los exiliados.

El texto bíblico antes citado (Dt 26,5-9) integra a su profesión de fe el recuerdo de la situación que padeció el pueblo en el país de Egipto; los detalles de ésta lo ofrece el libro del Exodo en el primer capítulo: "Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargarón la vida con duros trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores de campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad. (Ex 1,13-14).

Este texto pone de manifiesto una situación dramática que vive Israel. El hecho de la esclavitud proviene de una decisión del faraón; es una esclavitud convencional, en cuanto que es impuesta como estrategia de denominación (el

5. Esta podría ser una clave de la lectura de las sagradas escrituras, en la cual se buscaría la novedad del mensaje revelado respecto a otros pueblos y sus incidencias antropológicas en la historia.

faraón temía la multiplicación del pueblo). La servidumbre aparece aquí como un hecho material referido explícitamente a los trabajos duros, más allá de los límites humanos. Los israelitas viven esta experiencia como realidad deshumanizadora⁶, el tono mismo del recuerdo (lamento) acentúa lo doloroso de la esclavitud: "redujeron", "cruel", "les amargaron la vida", etc. expresiones éstas de desaprobación crítica; la esclavitud, como algo inconcebible entre los hombres, no es un hecho natural sino una fabricación humana; es el hombre que pretende legislar y oprimir a los otros hombres.

Lo que en el libro del Génesis se revela como camino de realización humana, esto, es, el trabajo (Gn 3,19), aparece aquí (Ex 1,13-14) como negación, condena. No es simplemente el trabajo como actividad en sí misma, sino lo que éste significa cuando intencionalmente es impuesto al hombre, y es reducido a él. Ahora bien, ¿Cuál es el motivo de esta servidumbre? La respuesta la encontramos en versículos anteriores:

Mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no siga multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos para luchar contra nosotros y salir del país.(Ex 1,9-10).

En el fondo late una justificación política nacida del temor de resquebrajarse el poder autocrático del faraón ante el crecimiento del pueblo. La esclavitud se impone como estrategia reguladora de un orden establecido; el faraón centra su interés en la conservación del *statu quo* del reino, es decir, reduce la esclavitud a un matiz político, el hombre considerado en su aspecto laboral, desarticulado de otras actividades vitales que cualificarían su ser-hombre.

En suma, la experiencia de la esclavitud es un hecho histórico que el pueblo de Israel recordará en cada momento de su vida como un hecho dramático e inhumano. Esta esclavitud aparece como una realidad material (el trabajo) legitimada políticamente (actitud del faraón). Detrás de este hecho se esconde una experiencia más profunda de la vida (actitud de Israel). De esto nos ocuparemos en las siguientes reflexiones.

La esclavitud como negación de lo humano

Con el término *humano* se quiere significar aquellos aspectos constitutivos del hombre, es decir, que de suyo entretienen y configuran su vida: entre ellos la

6. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, Madrid, Bac, 1980, 166-167. Israel recuerda críticamente el momento de la esclavitud.

pertenecía a un espacio donde realizarse como hombre, esto es, la tierra; tener una historia propia, una familia, un tipo de relaciones con los otros, la posibilidad de realizar y expresar su experiencia de Dios. En estas instancias, en lo ordinario de la vida (lo cotidiano) está dado lo humano.

En el primer capítulo del Exodo se presenta la esclavitud como negación de lo humano. Más allá de la legitimación política de la esclavitud, la biblia plantea "el problema general, humano y teológico de la esclavización"⁷. Detrás del hecho histórico de la esclavitud se anidan negaciones de carácter antropológico y teológico. Las expresiones que se emplean en el texto como "crueldad", "vida amarga", etc., aluden a la esclavitud como violencia. El trabajo por sus características e intencionalidad, era una realidad que hacía violencia al hombre israelita; la esclavitud es la pérdida de lo humano y un obstáculo para su realización, ella es violencia material e interior, anula al hombre en aquello que de suyo, desde la intimidad más profunda, lo constituye como hombre.

En torno al eje "dramático" de la esclavitud, expresada en principio en su forma laboral, y donde el hombre es reducido a ser pieza de trabajo, circulan una multiplicidad de aspectos que ponen de manifiesto el drama que vive el pueblo de Israel en su estancia en Egipto; entre éste está el hecho de ser un pueblo extranjero, no poseer una tierra, disolverse como pueblo, el derecho a autodeterminarse, poseer unos códigos propios para su convivencia política, practicar y expresar relaciones con un Dios, el derecho a vivir, etc. En suma, la posibilidad de la libertad como condición de realización humana, tanto individual como comunitariamente.

Israel, extranjero en Egipto

El primer hecho que pone de relieve el libro del Exodo (cap. I) es la condición de Israel como pueblo extranjero en Egipto. La vida nómada de los patriarcas sirve de elemento clarificador de la presencia del pueblo de Israel en el país de Egipto⁸. El nomadismo está intrínsecamente vinculado a la promesa de la tierra, ésta es la perspectiva desde la que se vive el nomadismo.

El credo histórico del Dt 26,5 ss, con el que iniciamos estas reflexiones contiene una referencia a la vida nómada de los patriarcas: "Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante..." (Se alude aquí al patriarca Jacob). Esta alusión al estilo nómadico de vida nos sitúa ante una

7. L. COENEN y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 111

8. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 62-95. Herrmann nos ofrece los detalles del proceso de sedentarización que vivió Israel.

realidad aún no estable y definida del pueblo, en unas circunstancias históricas peculiares y decisivas para su ulterior vida. Israel sabe que Egipto no es lo definitivo.

El recuerdo de la esclavitud está asociado a la vida nómada de los patriarcas, ésta no se reduce a andar de un lado para otro inconscientemente, ni estar sometido a los vaivenes azarosos de la historia, es decir, vida nómada no significa andar al azar; "Mi padre era un arameo errante" quiere decir *libertad y búsqueda* de una tierra propia, que garantice el establecimiento de unas condiciones de vida (culturales, políticas, económicas, religiosa, etc) propia. Israel tenía clara conciencia de que su presencia en el país de Egipto no era definitiva, representaba un momento de su historia, de su búsqueda.

La condición nómada de Israel le exigía hospedarse en medio de otros pueblos ya configurados, lo cual implicaba no sólo vivir en un espacio natural extraño, sino en un mundo cultural diferente, con códigos y costumbres ajenas al modo de ser israelita. El país que brindaba hospitalidad ponía las reglas de juego; le correspondía a Israel asumir y acoplarse a las disposiciones culturales de Egipto. El hecho de vivir en una *tierra* y en un contexto cultural que no le pertenece es objeto de preocupación para el hombre israelita, y ello porque en torno a la perspectiva de poseer una tierra, giraban otros aspectos que garantizaban el modo de ser israelita. De ahí la búsqueda y el proceso de conquista de la tierra prometida. El sentido de ésta, estaba en una estabilidad cultural en todos los sentidos.

Estar en Egipto tenía una doble connotación: de una lado significaba para Israel regirse por una leyes políticas, económicas, religiosas y culturales ajenas; así, por ejemplo, a nivel religioso la experiencia de Dios (el Dios de los padres) empieza a mezclarse y a confrontarse con el politeísmo cultural egipcio; los israelitas se enfrentan a otras prácticas religiosas, a otros cultos. Israel está, por las condiciones históricas, ante un doble juego: la fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y la presencia de cultos egipcios; pero, lejos de ser esto un obstáculo, la identidad religiosa del pueblo se mantiene incólume; los otros cultos funcionan como reafirmación de la fe en el Dios de los padres. Este hecho lo atestigua la posterior reflexión que Israel hace. De todos modos, la presencia de una cultura religiosa distinta es una amenaza para el pueblo.

La segunda connotación de la presencia de Israel en Egipto está referida al peligro de afincarse definitivamente en Egipto. La esclavitud, bajo el modo del trabajo para construir las ciudades de depósito (Pitom y Ramses), impuesta por el Faraón, le señalaba al pueblo el fin de su vida nómada, esto es, de su búsqueda. Atar al pueblo a una tierra extraña, de un modo definitivo, representa poner un

interdicto a la búsqueda de la tierra prometida, ésta es, como se ha anotado anteriormente, el horizonte desde el cual Israel comprende y le dá significado a la vida nómada. La esclavitud es obstáculo para la búsqueda, bloquea y anula la libertad y hace que se geste un modo peculiar de dependencia.

En suma, la condición de pueblo extranjero en el país de Egipto señala una esclavitud en todos los niveles de la vida; el precio de la hospitalidad es la esclavitud, la negación como pueblo en los aspectos o dimensiones que lo constituyen como tal, en especial ser un pueblo libre que busca realizarse desde la perspectiva de la promesa. Esta realidad adquiere posteriormente una connotación teológica relevante para el pueblo: "vivir en un país extranjero significa ser separado de la comunidad con el creador y garante de la propia existencia (Sal 137,1ss)"⁹.

Bajo el signo de la no-pertenencia a la tierra o el establecimiento en una tierra extranjera que impedía la búsqueda de un espacio previamente otorgado por Dios a modo de promesa, se presenta la primera modalidad de la negación de lo humano. Aceptar la esclavitud representaba renunciar a la vida nómada, y en cuanto tal, olvidar y renunciar a la promesa hecha por Dios a los patriarcas, lo cual significaba, simultáneamente, rechazar a Yahveh, autor de la promesa. En consecuencia, ser esclavo en Egipto es una negación de lo divino del pueblo. Para Israel, lo humano estaba intrínsecamente vinculado a aquellas primeras revelaciones de Dios patentadas en la promesa. Lo humano y lo divino empiezan a perfilarse como elementos indisolubles de un acontecimiento decisivo: la historia de la salvación.

Israel ante el peligro de la disolución

La esclavitud que el faraón impuso a los israelitas no tenía como propósito fundamental la edificación de las ciudades de depósito (Pitom y Ramses) sino "aplastarlos bajo el peso de duros trabajos" (Ex 1,11). El temor del faraón era el crecimiento y la multiplicación: "mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros" (Ex 1,9). El faraón teme no a un patriarca-líder, ni a una tribu, sino a un *pueblo*. En el fondo tampoco es el número o cantidad de hombres israelitas frente al número de hombres egipcios lo que se teme, sino la calidad (identidad) del israelita; *numeroso* y *fuerte* son aquí expresiones que cualifican al pueblo.

Israel, a pesar de su condición de extranjero, empieza a aparecer como

9. L. COENEN y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 102

pueblo. En Egipto tiene lugar el origen de Israel como pueblo, como comunidad que posee unas características y un estilo de vida diferentes a las de los egipcios; aquí se anida una amenaza para el faraón.

De Israel cabe decir lo mismo que de los demás pueblos. Sus comienzos no se encuentran allí donde la designación o nombre de todo el pueblo aparece documentalmente por primera vez, sino donde aparecen por primera vez aquellos grupos que más tarde se habrán de ensamblar para constituir todo un pueblo, que se consideró como Israel.¹⁰

El calificativo de *pueblo* está ligado a los acontecimientos de Egipto, así como el “nombre de *Israel* está ligado a la época de los patriarcas”¹¹. Que Israel sea pueblo, esto es, que posea una identidad, un modo de ser peculiar, representa, como se ha dicho, una amenaza para la estabilidad egipcia. Por esta razón, el faraón se propone *disolverlos* como pueblo mediante el cruel trabajo, como estrategia para detener no sólo su multiplicación sino para debilitar la identidad que iban adquiriendo; identidad que ha quedado expresada en el párrafo anterior como libertad y búsqueda. Así, desde Egipto, y mucho antes, desde la época de los patriarcas, se percibe la vocación israelita a ser pueblo. Disolverlos como pueblo, debilitar su unidad, truncar su búsqueda, es desintegrarlos como hombres. El marco de realización del israelita era la comunidad. El trabajo forzado impedía la vida comunitaria, las relaciones entre los israelitas; por este motivo llevan una vida *amarga*, insoportable. La falta de libertad (para sus prácticas comunitarias) con la opresión insoportable, constituía el tormento de los israelitas¹². En la esclavitud por el trabajo se esconde una disipación de la vida comunitaria, lo cual significaba anular a Israel en su identidad cultural y obstaculizar las prácticas religiosas que provenían desde la época patriarcal; no es tan simple, pues, el hecho de la esclavitud y el cruel trabajo. La disolución de la vida comunitaria representa para el israelita una muerte lenta, disimulada bajo el velo del trabajo. El trabajo niega a Israel como pueblo, y es ésta una forma de negación de lo humano.

Más allá del trabajo como estrategia de negación, aparece una forma más radical y violenta por parte del faraón para no permitir el crecimiento del pueblo: acabar con la vida desde su origen mismo. En efecto, el faraón ordena a las parteras: “cuando asistáis a las hebreas, observad bien las dos piedras: si es niño,

10. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 61. 80

11. *Idem*, 79

12. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 166-167.

hacedle morir; si es niña, dejadla con vida" (Ex 1,16). Este hecho pone de manifiesto hasta dónde puede llegar el hombre (faraón) cuando lo único que interesa en su vida es conservar los privilegios que ofrece el poder; la vida se pone como el valor último y accesorio del hombre; se relativiza al hombre y a la vida, y con él a todas sus dimensiones constitutivas.

Ante el peligro del aniquilamiento de la vida aparece la presencia de Dios; Yahveh actúa en el momento más dramático, en el límite de la desaparición y negación radical de que es objeto el pueblo: "pero las parteras temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños... y Dios favoreció a las parteras. El pueblo se multiplicó y se hizo muy poderoso"(Ex 1,12-20). En Egipto tiene lugar la primera presencia de Dios en favor de Israel, y ello cuando el faraón llega hasta el límite de sus decisiones violentas. Esta presencia de Dios garantiza y garantizará la vida de Israel como pueblo; antes de que Israel capte la acción de Dios y se sienta afectado por ella, ya Dios los está asistiendo en un momento crítico. Así, la acción de Dios se inscribe en lo concreto de la historia, y de modo especial, allí donde aparece el peligro de borrar al hombre del concierto de la vida y de la historia. De lo cual se desprende una primera actitud de Dios: ser un Dios de la vida, que ama al hombre desde situaciones infrahumanas extremas. Este hecho de la presencia de Dios será algo que posteriormente el pueblo captará y que servirá como el único horizonte desde el cual Israel comprenderá y configurará su vida.

Contexto religioso de la esclavitud

Como ya se ha indicado, la esclavitud que Israel vive en Egipto es el resultado de una decisión del faraón, en este sentido es una esclavitud de carácter convencional, que tiene múltiples incidencias en el desarrollo de la vida individual y comunitaria de Israel. En el interior de este acontecimiento que vive Israel está presente una concepción de lo humano y de lo divino; en lo histórico de la esclavitud subyace un problema religioso: es el encuentro de dos experiencias de la divinidad. De una parte la creencia israelita en el Dios de los padres, y de otra, el politeísmo cultural egipcio. Más adelante tendremos la oportunidad de ahondar lo que el Dios de los padres significa para Israel; por el momento adentrémonos en la comprensión del ambiente religioso egipcio.

El dato bíblico (Ex 5,1-2) pone de manifiesto el siguiente hecho: en la primera entrevista que Moisés y Aarón tienen con el faraón, aquellos le expresan a éste que Yahveh, el Dios de Israel dice: "deja salir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto" (Ex 5,1). La respuesta que da el faraón pone de manifiesto que Yahveh no significa nada para él, en cuanto le es un Dios desconocido:

“¿Quién es Yahveh para que yo escuche su voz y deje salir a Israel? No conozco a Yahveh y no dejaré salir a Israel” (Ex 5,2). Entre el mensaje de Yahveh y la respuesta del faraón existe una distancia abismal; por primera vez el texto bíblico revela las diferencias religiosas entre la comunidad de los hebreos y la comunidad egipcia. La prolongada estancia del pueblo de Israel en Egipto, lo mismo que la actitud de las parteras frente a la orden del faraón de matar a los niños hebreos (cfr. Ex 1,17) manifiesta que Yahveh era conocido en Egipto. ¿Qué significa entonces la expresión “no conozco a Yahveh” emitida por el faraón? En las siguientes líneas nos ocuparemos de esta cuestión.

Culto solar en la religión egipcia

Mircea Eliade, Georges Auzou y Geo Windengren ponen de manifiesto que “la religión egipcia ha estado más dominada por el culto solar que las demás religiones”¹³.

Las teogonías y las cosmogonías del antiguo Egipto evidencian que el sol es la divinidad originaria, el primer y más antiguo rey, al cual se le atribuyen potencias creadoras; el sol, es no sólo el creador del universo sino que también es el creador de las demás divinidades.

El libro de los muertos, uno de los textos más antiguos de la literatura egipcia, contiene el mito de origen del dios Sol, el cual se nombra a sí mismo unas veces con el epíteto de *Atum* y otras con el de *Ré*. El sol es el generador y regente de los seres creados; él mismo fue autoengendrado en el *Num*, es decir en el océano primordial:

Yo soy Atum! Yo he estado solo en el Num.

Y yo soy Ré! En sus primeras manifestaciones cuando empezó a regir lo que él creó.

Quién es? - Ré, comenzando a regir lo que él creó. Ré cuando comienza a manifestarse como rey, que existe antes de los levantamientos de Shu¹⁴.

Yo soy el gran dios, que ha nacido de sí mismo, es el agua, el Num, el padre de los dioses¹⁵.

13. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad 1981, 155-158. G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*, Navarra, Verbo Divino 1975, 45-59. G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad 1976, 66-68.

14. *Shu* significa espacio atmosférico. Es el dios de la atmósfera.

15. G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*, 45-46.

El Dios sol es una divinidad bisexuada (andrógino) que se autofecunda dando origen a ocho divinidades. Se caracteriza por detentar el poder sobre el mundo en su conjunto. En el acto por el cual el dios sol engendra ocho divinidades se escinde a sí mismo, se fragmenta en ocho partes, o mejor, el dios-sol está presente no ya como unidad, sino en las acciones de cada una de las unidades creadas. En adelante la unidad del dios sol permanecerá oculta, no es susceptible de una representación ritual.

Los ocho dioses se reparten el mundo, a cada uno le corresponde legislar y actuar sobre una parte; esta legislación y acciones de los dioses estaban orientadas a mantener el orden cósmico; ejercer una actividad sobre una parte del mundo que no le correspondiera era motivo de enojo y luchas entre los dioses, era instaurar el caos original.

Las ocho divinidades, que son las que aparecen desplegando su poder, llevan epítetos culturales según los lugares y actividades que realicen. La actividad de cada uno de ellos cada vez se particulariza más, hasta el punto que cada ciudad tenía una versión diferente de la divinidad. Pese a la variedad de figuras o versiones de la divinidad, el hombre egipcio no perdía de vista el poder del dios supremo, el hombre de los cielos, el sol¹⁶. Este era un principio de armonía cósmica, presente en la pluralidad de los dioses.

El culto solar era el núcleo de la religión egipcia. Del sol y de cada uno de los dioses se hacía el hombre egipcio representaciones antropomórficas y zoomórficas; la pintura y la escultura eran los medios para dichas representaciones.

Los mitos cosmogónicos y teogónicos constituyen el contenido de los rituales; por medio de éstos se recordaba y reactualizaba la acción originaria (creadora) de los dioses.

Como el culto tiene el carácter de un drama ritual, en que los personajes que aparecen simbolizan a dioses y otras figuras de la época mítica originaria, la palabra y la acción son igualmente necesarias, algo así como los gestos y el pie textual de los personajes teatrales¹⁷.

En el culto se visualizaba el mito que contenía la acción de los dioses; el culto se renovaba periódicamente. El mito y el rito, en una relación intrínseca y

16. G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, 68.

17. *Idem*, 136.

complementaria, tienen la función de mantener la armonía cósmica. A través de las personificaciones míticas de la realidad, el hombre egipcio posee una plena confianza en las prácticas rituales porque "tiene la sensación de que la divinidad está operando en el rito"¹⁸.

Cualquier hecho o actividad era justificada y representada ritualmente; por eso, el culto a los dioses se asocia al nacimiento y a la muerte, a los ritmos de la naturaleza; las divinidades garantizaban la fecundidad de la tierra. Lo religioso estaba mezclado con prácticas mágicas; los dioses ofrecían una respuesta a los misterios, bondades y terrores de la naturaleza. Puede verse claramente que el hombre está sometido a los poderes de los dioses representados en las misteriosas fuerzas de la naturaleza; en algunos casos, los rituales estaban orientados a aplacar la ira de los dioses y de la naturaleza.

De lo dicho se desprende que la cultura religiosa egipcia es politeísta y marcadamente naturalista, es un *politeísmo naturalista* cuyo centro es el sol. El culto a dioses, hijos del sol, respondía a la necesidad de mantener la armonía cósmica. Pero, además, el politeísmo tiene una connotación política y social: el culto a los dioses aseguraba el orden y el desarrollo de Egipto. En el siguiente numeral nos ocuparemos de esta cuestión.

El culto solar y su correspondencia social

La estructura y función de la religión egipcia está intrínsecamente vinculada al desarrollo político y social¹⁹.

La estructura de la divinidad (un dios supremo y ocho divinidades menores) corresponde a la estructura política egipcia²⁰. Cada divinidad estaba personificada en un hombre; aunque no sabemos de la distribución y número de ciudades, es claro que Egipto era un imperio constituido, que tenía una ciudad central sobre la cual se establecían un pequeño número de ciudades, cada una de ellas con un jefe que dependía del gobierno central, cada jefe era representante (personificación) de una divinidad. De tal modo que existía un parentesco entre el jefe de la ciudad y la divinidad; el poder que representaba era expresión de un poder divino; el poder político expresaba la filiación del jefe con uno de los dioses.

18. Idem, 194.

19. Idem, 112.

20. Las historias y tratados de las religiones consultadas guardan silencio sobre esta correspondencia. Eindengren, simplemente las enuncia.

El orden jerárquico que se establecía en la divinidad (dios supremo y dioses menores) estaba presente también en la estructura social.

Los cultos solares ponen de manifiesto que Egipto era un territorio consagrado al dios-sol. Esta apreciación es fundamental para comprender la figura del faraón, en cuanto que la actividad y el poder que éste detenta le garantiza cierta proximidad con Dios. Mircea Eliade señala que los cultos solares privilegiaban la persona del faraón, más aún, el faraón constituía parte de un ritual en el que se personificaba al dios sol, el soberano está identificado con el sol²¹.

En los pueblos próximos a Egipto los hombres se constituyen en reyes (héroes) a partir del cumplimiento de una cadena de pruebas que los dioses imponen; era tarea de todo héroe viajar incesantemente, afrontar grandes peligros, vencer en las batallas; al héroe no sólo le correspondía *conquistar* el poder, sino también la inmortalidad, la suya propia y la de cada uno de los hombres de la colectividad, el poema *Guilgamesh* es uno de los ejemplos típicos del proceso y vida de un héroe²². En Egipto sucede algo novedoso: "el faraón no tiene derecho a la soberanía ni adquiere la inmortalidad solar por ser *héroe*; la inmortalidad le pertenece sin más, sin ninguna clase de *pruebas históricas*, por el mero hecho de ser jefe supremo"²³.

La posición privilegiada del faraón se precisa aún más en el hecho de que algunos rituales lo tienen a él como objeto de culto. Los ritos y mitos, celebrados periódicamente, están orientados a expresar la filiación existente entre el faraón y el dios-sol. Veamos en qué términos se presenta esta filiación.

El faraón, imagen de Dios

"Si una tierra debe llamarse la tierra clásica de la enseñanza de la semejanza con Dios, indiscutiblemente está es Egipto"²⁴. La relación de semejanza entre el faraón y el dios-sol es el resultado de una evolución de la religiosidad egipcia. En los primeros tiempos, cada rey recurría a la cadena genealógica para explicarse su origen; en el principio se encuentra que el sol es el origen de todo lo existente, y

21. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 156

22. *Guilgamesh*, Anónimo

23. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 56

24. H. JIMENEZ, "El hombre, imagen de Dios en la literatura egipcia, mesopotámica y bíblica", en *Revista Cuestiones Teológicas* 36 (1990) 40.

en consecuencia, el rey compartía con todos los hombre egipcios la característica de ser imagen de Dios. La evolución posterior hace que la semejanza del hombre con Dios se vaya particularizando más en la figura privilegiada del rey: de entre los hombres, el rey es lo más semejante a Dios. Esta semejanza no estriba en la constitución física, en la naturaleza, sino que se refiere al modo de comportarse, a la actividad y función que cumple el rey. La semejanza se explica entonces por el hecho de que el faraón es el jefe supremo de Egipto. El poder que el faraón detenta lo ubica en una posición privilegiada con respecto a los demás hombres y que su figura esté asociada (emparentada) con la divinidad y legitimada por ésta: "el poder es uno de los atributos que acompaña a menudo el vocabulario de la imagen en las alabanzas reales"²⁵.

Una figura humana es pues, divinizada bajo el atributo y el manto del poder. En las prácticas rituales el faraón y la colectividad hacían peticiones al dios sol para que los conservara libres de los ataques y peligros de otros pueblos.

Dentro del proceso religioso, político, social y económico de Egipto, la figura y el poder del faraón se hacían cada vez más autónomos, más fuertes; el faraón manifiesta en sus comportamientos y decisiones una absoluta independencia respecto a los dioses, es decir, se asume él mismo como dios, que puede legislar sobre los hombres. Los cultos están ahora orientados solamente a menguar la ira de la naturaleza, y a cambiarle el curso a los fenómenos naturales. Así como a los dioses (hijos del sol) les correspondía un dominio sobre una parte del cosmos, al faraón, en su figura divinizada hasta el extremo, le corresponde legislar y decidir sobre lo humano. En la hegemonía del faraón se recupera la imagen del dios-sol unitario y omnipotente, unidad que se había escindido y fragmentado al crear los ocho dioses. El lugar del dios-sol lo ocupa ahora el faraón, pero ya en un terreno humano.

Este momento de la evolución religioso-política de Egipto, es fundamental en cuanto que facilita la comprensión del drama de la esclavitud que Israel padece en su estancia en Egipto. Es claro que desde el afloramiento de lo político y de lo religioso, como dimensiones que configuran la imagen del faraón, el hecho del crecimiento de Israel en Egipto (cfr. Ex 1,1ss) represente un riesgo y un peligro, su poder se veía amenazado. El camino estratégico que emplea el faraón para conservar su situación política y religiosa es la opresión y la esclavitud a través del trabajo forzado.(cfr. los títulos ya tratados).

25. Idem, 43.

Divinidad y misión del faraón

“El rey egipcio, cuyo título de *faraón* se utiliza en el texto veterotestamentario, pero en ningún sitio aparece su nombre propio”²⁶, se presenta cada vez más como un hombre divinizado. El faraón es *imagen y semejanza* de Dios por el poder (político) que ejerce. La religión, el designio de los dioses que él personifica, se usa como instancia legitimadora de sus decisiones y actitudes. En cuanto rey, el faraón se asume como Dios. Lo religioso se ha fundido con lo político. El faraón es el dios-poder que vigila, castiga y dispone del orden social.

Sería muy apresurado afirmar que el trastocamiento de lo religioso en lo político sea obra de un grupo de hombres; mas bien pensamos que el desarrollo histórico de todos los niveles de vida del país de Egipto convergen hacia este punto que ahora nos ocupa. La historia de Egipto va desde un orden mitológico de comprensión del mundo (religión mítica) hasta el establecimiento de lo político como forma religiosa; más aún, lo político es degradación de lo mítico. El faraón mismo no puede ver más de lo que ofrece este momento del desarrollo histórico, está preso en sus propias redes. Por eso su *misión* consiste en mantener lo que la historia le ha ofrecido: su condición privilegiada, mitificada del dios-poder. El primer objeto de su misión es conservar el poder político; desde este aspecto nuclear relativiza todo lo demás: se afirma en su poder a costa de la negación de los demás pueblos y hombres, especialmente de los israelitas. La fuerza y el número de éstos ponían en peligro su condición de jefe supremo de Egipto.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al introducimos en este estudio, que tenía como pretensión explicitar el contexto y las condiciones religiosas de la esclavitud (cfr. título: *Contexto religioso de la esclavitud*): ¿Qué sentido tiene la expresión “no conozco a Yahveh”, en labios del faraón?

Es posible que el faraón estuviera enterado de las prácticas religiosas de lo israelitas²⁷. La fe en el Dios de los padres, Yahveh, no era extraña para lo egipcios (cfr. Ex 1,17). El faraón sabía lo que éste Dios significaba para los hebreos; sabía y por eso temía; el tono de la entrevista que tiene con Moisés y Aarón así lo manifiesta. La visión política que el faraón tiene de sí y de Dios no le permite reconocer a Yahveh; ve en Yahveh al Dios que puede debilitar su poder, aunque para los israelitas Dios ocupa un lugar muy distinto al que le asignaba el faraón.

26. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 92.

27. La historia no nos ofrece ningún dato sobre este punto; pero consideramos que está sugerido en el libro del Exodo, y partimos de esta sugerencia bíblica.

“No conozco a Yahveh” es, pues, una expresión estratégica del faraón que revela una doble situación: afirmar su figura modélica de rey; y negar en el otro sus prácticas religiosas bajo el temor de perder su condición privilegiada. Ocultándose en el *desconocimiento*, el faraón acentúa el drama de la esclavitud de los israelitas: “Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas” (Ex 5,9).

Otra es la perspectiva desde la cual el pueblo de Israel, acompañados por Yahveh, que ha visto los sufrimientos y oído los lamentos, asume esta experiencia dolorosa de la esclavitud.

Adormecimiento transitorio de la fe de Israel

El faraón realiza su condición de rey desde la perspectiva autocrática-eocrática del poder. Quien resulta más afectado en esta forma de gobierno es el pueblo de Israel, reducido a la esclavitud. El origen de ésta, es la figura modélica divinizada que adquiere el faraón.

Vista desde la perspectiva faraónica, la esclavitud es un hecho legitimado política y religiosamente; Israel es esclavo por una decisión estratégica del faraón: consolidar y mantener su poder, tanto en el plano personal como en lo que representa para la hegemonía de Egipto frente a otros pueblos.

Israel, por su parte no espiritualiza ni mitifica el hecho de la esclavitud, no piensa que su situación es un designio de los *dioses egipcios*; ve en la esclavitud la arbitrariedad de un hombre y una comprensión tergiversada de la historia y del hombre.

Israel era portador de la tradición religiosa de los patriarcas, es decir, creía en un Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob) y no en los dioses de las cosmologías teogonías egipcias. El contenido de la fe de los padres estaba dado en la promesa de la tierra. Esta promesa caracterizaba a Israel como un pueblo libre (nómada), que camina hacia el cumplimiento de la promesa. La esclavitud impuesta por el faraón representa un obstáculo para la realización de la fe de Israel.

La actitud estratégica del faraón opera de tal forma que la esclavitud va transformando al pueblo en su fe. Israel cae en el esquema religioso egipcio, vive la esclavitud sin cuestionar, es decir, acepta silenciosamente las decisiones del faraón. La esclavitud hace que la fe en el Dios de los padres se vuelva cada vez más vacía y ambigua, hay un adormecimiento de fe, la esperanza de la promesa de la tierra se tornará inoperante; Israel desiste de su vida nómada, es decir, de su

Divinidad y misión del faraón

“El rey egipcio, cuyo título de *faraón* se utiliza en el texto veterotestamentario, pero en ningún sitio aparece su nombre propio”²⁶, se presenta cada vez más como un hombre divinizado. El faraón es *imagen y semejanza* de Dios por el poder (político) que ejerce. La religión, el designio de los dioses que él personifica, se usa como instancia legitimadora de sus decisiones y actitudes. En cuanto rey, el faraón se asume como Dios. Lo religioso se ha fundido con lo político. El faraón es el dios-poder que vigila, castiga y dispone del orden social.

Sería muy apresurado afirmar que el trastocamiento de lo religioso en lo político sea obra de un grupo de hombres; mas bien pensamos que el desarrollo histórico de todos los niveles de vida del país de Egipto convergen hacia este punto que ahora nos ocupa. La historia de Egipto va desde un orden mitológico de comprensión del mundo (religión mítica) hasta el establecimiento de lo político como forma religiosa; más aún, lo político es degradación de lo mítico. El faraón mismo no puede ver más de lo que ofrece este momento del desarrollo histórico, está preso en sus propias redes. Por eso su *misión* consiste en mantener lo que la historia le ha ofrecido: su condición privilegiada, mitificada del dios-poder. El primer objeto de su misión es conservar el poder político; desde este aspecto nuclear relativiza todo lo demás: se afirma en su poder a costa de la negación de los demás pueblos y hombres, especialmente de los israelitas. La fuerza y el número de éstos ponían en peligro su condición de jefe supremo de Egipto.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al introducimos en este estudio, que tenía como pretensión explicitar el contexto y las condiciones religiosas de la esclavitud (cfr. título: *Contexto religioso de la esclavitud*): ¿Qué sentido tiene la expresión “no conozco a Yahveh”, en labios del faraón?

Es posible que el faraón estuviera enterado de las prácticas religiosas de los israelitas²⁷. La fe en el Dios de los padres, Yahveh, no era extraña para lo egipcios (cfr. Ex 1,17). El faraón sabía lo que este Dios significaba para los hebreos; sabía y por eso temía; el tono de la entrevista que tiene con Moisés y Aarón así lo manifiesta. La visión política que el faraón tiene de sí y de Dios no le permite reconocer a Yahveh; ve en Yahveh al Dios que puede debilitar su poder, aunque para los israelitas Dios ocupa un lugar muy distinto al que le asignaba el faraón.

26. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 92.

27. La historia no nos ofrece ningún dato sobre este punto; pero consideramos que está sugerido en el libro del Exodo, y partimos de esta sugerencia bíblica.

“No conozco a Yahveh” es, pues, una expresión estratégica del faraón que revela una doble situación: afirmar su figura modélica de rey; y negar en el otro sus prácticas religiosas bajo el temor de perder su condición privilegiada. Ocul-tándose en el *desconocimiento*, el faraón acentúa el drama de la esclavitud de los israelitas: “Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas” (Ex 5,9).

Otra es la perspectiva desde la cual el pueblo de Israel, acompañados por Yahveh, que ha visto los sufrimientos y oído los lamentos, asume esta experiencia dolorosa de la esclavitud.

Adormecimiento transitorio de la fe de Israel

El faraón realiza su condición de rey desde la perspectiva autocrática-teocrática del poder. Quien resulta más afectado en esta forma de gobierno es el pueblo de Israel, reducido a la esclavitud. El origen de ésta, es la figura modélica y divinizada que adquiere el faraón.

Vista desde la perspectiva faraónica, la esclavitud es un hecho legitimado política y religiosamente; Israel es esclavo por una decisión estratégica del faraón: consolidar y mantener su poder, tanto en el plano personal como en lo que representa para la hegemonía de Egipto frente a otros pueblos.

Israel, por su parte no espiritualiza ni mitifica el hecho de la esclavitud, no piensa que su situación es un designio de los *dioses egipcios*; ve en la esclavitud la arbitrariedad de un hombre y una comprensión tergiversada de la historia y del nombre.

Israel era portador de la tradición religiosa de los patriarcas, es decir, creía en un Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob) y no en los dioses de las cosmologías y teogonías egipcias. El contenido de la fe de los padres estaba dado en la promesa de la tierra. Esta promesa caracterizaba a Israel como un pueblo libre (nómada), que camina hacia el cumplimiento de la promesa. La esclavitud impuesta por el faraón representa un obstáculo para la realización de la fe de Israel.

La actitud estratégica del faraón opera de tal forma que la esclavitud va transformando al pueblo en su fe. Israel cae en el esquema religioso egipcio, vive la esclavitud sin cuestionar, es decir, acepta silenciosamente las decisiones del faraón. La esclavitud hace que la fe en el Dios de los padres se vuelva cada vez más vacua y ambigua, hay un adormecimiento de fe, la esperanza de la promesa de la tierra se tornará inoperante; Israel desiste de su vida nómada, es decir, de su

libertad y búsqueda. En esta época de adormecimiento, la fe de Israel se cruza con elementos de la religión egipcia, de los cultos solares. En este sentido la *religión de los padres* estaba tejida si bien no de los contenidos de la religión egipcia, por lo menos sí de sus formas (los cultos y los rituales). Este momento representa un peligro para la fe de Israel, y es aquí donde la actividad de Moisés juega un papel decisivo en cuanto que conecta a Israel con su pasado (Abraham, Isaac y Jacob); en este momento de Egipto la religión de los padres era excluida del concierto cáltico egipcio (cfr. Ex 8,21).

La esclavitud fue un proceso que duró varios años²⁸, en muchos de los cuales Israel permaneció silencioso (adormecido). En un momento determinado de este proceso, el momento más dramático, cuando aparece el peligro de la disolución total y radical de Israel, hace su entrada Dios en la historia de los hombres; la modalidad de su irrupción es el diálogo; Yahveh hace de un hombre (Moisés) el mediador de su acción.

Que Dios se revele a un hombre pone en entredicho la concepción de un dios (o dioses) que se *manifiesta en fenómenos naturales*. Moisés hace una interpretación de la situación de los israelitas, la misma que Dios le ha suscitado. Dicha interpretación contiene un triple aspecto: Moisés conecta al pueblo con su tradición religiosa; en segundo lugar es una crítica frente a los hechos presentes de la esclavitud; y por último sitúa de nuevo al pueblo en la perspectiva de la promesa, es decir, asume una posición salvífica frente al futuro de Israel. Moisés saca al pueblo del sueño letárgico de la esclavitud²⁹.

Hemos dicho que los dioses egipcios tenían poder sobre la naturaleza, y que en vista de una ausencia de un Dios de hombres, el faraón ocupa ese lugar. Pues bien, el yahvismo mosaico mostrará la igualdad de los hombres y a un Dios que antes que nada está referido y ocupado de lo humano en sus situaciones concretas. Esta fe monoteísta será el núcleo decisivo desde el que Israel sobrevivirá como pueblo; de ella depende en última instancia, su identidad y su vida ulterior; ella permite, además, una nueva lectura del mundo, de la historia y del hombre, diferente al que ofrecía la estructura política y religiosa de Egipto. La experiencia

28. Sobre este particular el mismo antiguo testamento sostiene diversas opiniones, que oscilan entre la indudablemente arifciosa cifra de 430 años (Ex 12,40) y la suposición de que entre los patriarcas y la época de Moisés se han de calcular tan sólo cuatro generaciones (Ex 6,3). Cfr. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 91-92

29. Y lo recupera para la fe en el Dios de los padres. En Ex 3,12 se materializa esta acción de Moisés, cuando se pone de manifiesto que el motivo de la salida de Egipto es religioso: "ir a celebrar el culto al desierto"

que Moisés hace de Dios lo habilita para desmitificar la religión egipcia y para purificar y fortalecer la fe de Israel.

2. MOISÉS: ANTECEDENTES DE SU VOCACION

Generalidades

En la experiencia religiosa veterotestamentaria la figura de Moisés ocupa un lugar privilegiado. El conjunto de su vida pone de manifiesto el modo particular cómo Dios y el hombre inauguran un tipo de relaciones de cara a las situaciones históricas; "Moisés ocupa el centro de los acontecimientos que van desde la salida de Egipto hasta el término de la marcha por el desierto"³⁰. Aunque pocas veces se mencione a Moisés en los libros posteriores al Exodo, es claro que cada vez que se recuerde la situación crucial que Israel vivió en Egipto, y el episodio coniguiente de la liberación, allí está presente la figura de Moisés.

Los estudios históricos multiplican una y otra vez las interpretaciones sobre la función que Moisés cumple dentro del concierto de la historia de Israel. Estas interpretaciones varían según el papel que se atribuya a Moisés; caudillo, jefe militar, visionario, místico, curandero y mago, son algunas de las características que de él se han hecho; frente a esto, Walter Eichrodt afirma que:

Lo que caracteriza a Moisés no es dejarse encorsetar en ninguna de nuestras categorías usuales de caudillos de una nación: ni como rey, ni como jefe militar, ni como jefe de tribu, sacerdote, vidente, inspirado o curandero. Tiene algo de todas ellas, pero ninguna de esas categorías basta para hacernos comprender su papel³¹.

Reducir la figura de Moisés a una de sus funciones, significa desvirtuar y empobrecer el testimonio mismo de la fe veterotestamentaria.

Mosés es una personalidad compleja, un personaje polifacético; en él se conjugan múltiples planos que configuran la amplitud, la riqueza y el sentido de lo humano. Ante todo, en la figura de Mosés se instaura una gran verdadológica: la experiencia de Dios, como el modo en que acontece el hombre es una experiencia en la cual el hombre sea arrebatado de sus situaciones históricas; por

1). G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 362.

2). W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad 1975, 263.

eso, nada más adecuado que reflexionar sobre Moisés desde aquellas situaciones históricas que revela el Exodo; y no para reproducir los hechos que allí aparecen sino para encontrar el sentido teológico y el sentido antropológico de la revelación o, lo que es lo mismo, qué significa Dios para el hombre, de qué manera se comunica, cómo capta el hombre la presencia de Dios, y qué tarea debe realizar quien ha sido afectado por dicha presencia. En la experiencia religiosa Dios y el hombre son realidades que se requieren el uno al otro, confirmando así el vértice teo-antropológico de la historia de la salvación.

Bajo el supuesto bíblico-teológico de que la experiencia de Dios no es una realidad dada, sino que se hace, se construye y se renueva históricamente³²; nos proponemos reflexionar sobre los diferentes momentos de la vida de Moisés. El estudio de éstos permitirá cualificar no sólo el contenido teológico de la experiencia religiosa, sino también la incidencia que ésta tiene en relación con otras experiencias, tipificadas en la religión egipcia. Nos cuidamos por el momento de hacer alguna afirmación sobre Moisés, hasta no haber escuchado el modo como la escritura nos lo revela.

En los relatos del libro del Exodo se pueden diferenciar tres grandes momentos en la vida de Moisés³³. El primero de ellos corresponde a un *Moisés faraónico*, que vive, habla y actúa regido por los códigos vigentes en Egipto (cfr. Ex 2,11-14). Un segundo momento está referido al Moisés que renuncia y se aleja del sistema egipcio, es un *Moisés extranjero*, no sólo por el lugar que habita (Madián) sino en cuanto que es extraño para sí mismo (Ex 2,22). Un tercer momento es el que tiene su origen en el acontecimiento decisivo del monte Horeb el misterioso episodio de la zarza o el encuentro personal con Dios (Ex 3).

Hemos caracterizado la vida de Moisés según tres momentos, pero hacemos la siguiente aclaración: no son simples momentos que se suceden progresivamente uno detrás de otro. Aunque en la síntesis de la vida de Moisés que hace Esteban en su discurso se hable de tres etapas de cuarenta años cada una (cfr. Hch 7,20-43), no es el tiempo, los años, lo que interesa en primera instancia; *cuarenta* significa allí que Moisés agotó hasta el máximo cada una de esas etapas, las vivió a plenitud sólo que la última cuarentena es la que determina el resto de su vida.

32. Con esto no se pretende ver en la *historia* la condición de posibilidad, el apriori, de la experiencia religiosa; se quiere, más bien acentuar que los hechos históricos de la experiencia hacen que la *historia* aparezca impregnada de un nuevo sentido: lugar y tiempo en el que actúa Dios ofreciéndole al hombre el evento de la salvación.

33. Estos tres momentos se presentan con mayor claridad en un discurso de Esteban (cfr. Hch 7,17-43).

Como nuestro interés por Moisés es teológico veremos en cada uno de esos períodos de la vida de Moisés tres experiencias distintas de la vida, de Dios, de la historia y de los otros.

En este sentido los tres momentos son tres actitudes inscritas dentro de lo que es la búsqueda de un sentido para la realización de la existencia; no es un proceso sujeto a los azares de la historia, es, ante todo, una experiencia vital y decisiva tanto para lo que es Moisés como ser personal como para la vida y desarrollo de la fe de Israel. La radicalidad de la experiencia de Moisés es el criterio para comprender los acontecimientos que van desde la salida del pueblo de Israel hasta el paso o estancia por el desierto. Con ello se señalará que la experiencia individual que Moisés tiene de Dios se va haciendo cada vez más comunitaria. Detengámonos en cada uno de los momentos, en las actitudes y experiencias que allí se presentan.

Moisés faraónico

Nacimiento de Moisés e intervención especial de Dios

Moisés es hijo de dos hebreos, pertenecientes a la casa de Leví (Ex 2,1); los levitas eran uno de esos grupos sujetos a la esclavitud impuesta por el faraón. Moisés nace en un momento coyuntural de la historia de Israel, su nacimiento coincide con la orden del rey de Egipto de matar a los niños hebreos (cfr. Ex 1,16ss); en estas circunstancias su madre lo mantiene escondido durante tres meses, lo escondió hasta que fue posible "tomó una cestilla de papiro... metió en ella al niño, y la puso entre juncos, a la orilla del río" (cfr. Ex 2,2-3). La actitud de la madre de Moisés se explica desde el contexto general que viven los hebreos en Egipto³⁴, a los cuales se les prohíbe "multiplicarse y hacerse numerosos". El hecho de que Moisés haya nacido, se atribuye a la generosidad de las parteras (que temían a Dios, según Ex 1,17); aquí hay una intervención de Dios aunque indirecta. La actitud de su madre lo pone ante un nuevo peligro: perderse en las aguas. Aparece aquí una actitud de la hija del faraón que lo recupera de las aguas, lo reconoce como "uno de los niños hebreos" (Ex 2,6), se hace cargo de él encomendándose a una nodriza (misteriosamente la madre de Moisés); "el niño creció, y ella se lo llevó entonces a la hija del faraón que lo tuvo por hijo y le llamó Moisés" (Ex 2,10); se le coloca un nombre egipcio, Moisés es pues hijo de hebreos, es de nacionalidad egipcia, posee un nombre egipcio, y pertenece por adopción a

34. Ex 2,3-9 dice que Moisés pierde a su madre a los tres meses, pero que por astucia lo recobra como ama de cría. Cfr. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1975, 239.

la familia del faraón. Las características que rodean el nacimiento, la infancia y juventud de Moisés son fundamentales a la hora de considerar sus actitudes frente a los egipcios, los israelitas y frente al faraón.

Ya desde el nacimiento mismo de Moisés hay una acción de Dios; a través de las parteras, de la hija del faraón que transgreden lo establecido por el rey y se ponen al servicio de la vida, empieza a manifestarse la benevolencia y el amor de Dios en favor de los israelitas en Egipto:

Moisés es objeto de una providencia especial de Dios que lo salva: he aquí el significado de la historia de Moisés niño. Moisés está en peligro de vida, tenía que ser asesinado, hubiera podido ser arrastrado por las aguas del río, en cambio se salva³⁵.

El hagiógrafo al relatar las condiciones del nacimiento e infancia de Moisés (cfr. Ex 1 y 2) pone de manifiesto dos realidades: de un lado señala la situación de opresión de los hijos de José en Egipto; de otro, en esta situación está presente la contradicción, que luego se volverá más radical, entre lo que representa el faraón (esclavitud-muerte) y lo que ofrece Dios (libertad-vida); se perfila un cambio de situación que más tarde se vivirá intensamente y a plenitud en la alianza sinaítica. La intención teológica o histórica del hagiógrafo, al presentar estos hechos, desmiente la posibilidad de que allí están en juego meras coincidencias o casualidades históricas; el autor, o la tradición, del libro del Exodo, ve allí un momento coyuntural y una acción peculiar de Yahveh.

Juventud de Moisés

La hija del faraón se hace cargo de la formación de Moisés, "fue educado en toda la sabiduría de los egipcios y fue poderoso en sus palabras y en sus obras" (cfr. Hc 7,22). Moisés se forma según el conjunto de disposiciones culturales y del saber de la época; se distingue de los demás hebreos por la educación que recibe, la cual le permite un lugar privilegiado. Se forma según el modelo de la familia del faraón; ahora no sólo es hijo de adopción sino también hijo de la sabiduría egipcia. La historia nos habla del contenido de esta sabiduría. Egipto era el centro y la cuna del saber de aquella época; se dice incluso, que los griegos asistían a la escuela de los egipcios para entender sus secretos³⁶.

35. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, Bogotá, Paulinas 1983, 15-16

36. Idem, 16.

La sabiduría egipcia tenía como contenido el manejo y la habilidad para hablar, semejante al fenómeno posterior de la sofística en Grecia. Formaba parte de la sabiduría el conocimiento de las estructuras y el funcionamiento de la vida política, económica y técnica (las pirámides, la construcción de edificios y ciudades). Moisés era ("poderoso en palabras y en obras") un funcionario del faraón, de su engranaje social, lo cual fortalece más su educación.

El conocimiento de las cosmogonías y teogonías formaba parte de la sabiduría egipcia, a través de las cuales se accede a un conocimiento de la vida religiosa. Moisés participó de la riqueza del saber egipcio, fue educado en toda la sabiduría; era, por consiguiente, un hebreo distinto en su formación, conocía muy bien la cultura egipcia. Hasta este punto, Moisés era un hebreo de sangre y un egipcio de pensamiento y religión. Lo cual evidencia que Moisés joven es faraónico. Su educación será otro factor que incide en sus posteriores actitudes.

Moisés visita a sus hermanos

"Cuando Moisés ya fue mayor, fue a visitar a sus hermanos y comprobó sus penosos trabajos" (Ex 2,11; cfr. Hc 7,23). Sobre el motivo de esta visita las sagradas escrituras guardan silencio; no obstante, el contexto general sugiere que Moisés está cumpliendo una de sus labores como funcionario del faraón, y en este sentido los visita para inspeccionar su trabajo. Moisés sabe que son sus hermanos, los descendientes de José, y sabe también de su esclavitud. En esta primera visita no lleva la intención de dolerse o sufrir por los penosos trabajos de los hebreos, sólo va a *comprobar*; aún Moisés es indiferente, cumple con su trabajo vigilante, y en ello se ratifica su imagen faraónica, la cual se acentúa cuando mata a un egipcio (Ex 2,11). La razón de esta actitud no estriba tanto en que el egipcio maltratara a un hebreo (el sentido de la expresión es incluso indefinida) entre otros; la figura que Moisés tiene de sí mismo, y el lugar privilegiado que ocupa, lo lleva a excederse en sus funciones; de funcionario inspector pasa a decidir sobre la vida y los problemas de los otros. Mata a *un* egipcio por defender a *un* hebreo; he aquí la primera contradicción del pensamiento y actitudes de Moisés; con ello está reproduciendo las actitudes aprendidas en la escuela faraónica, es decir, el poder omnipotente y cuasi-divino que representaba el faraón. Moisés está ocupando un lugar que no le corresponde, va más allá de lo que se le ha encomendado como funcionario, él lo sabe y por eso esconde al egipcio en la arena.

Al día siguiente "vió a dos hebreos que reñían. Y dijo al culpable ¿Por qué pegas a tu compañero? El le respondió: ¿Quién te ha puesto de jefe y juez de nosotros?" (Ex 2,13-14).

Se constata aquí el faraonismo de Moisés; quiere hacerse juez y jefe de los hebreos, pero lo hace por una vía ilícita, sólo muestra su poder. Aún suponiendo que Moisés pretendiera salvar a sus hermanos de la esclavitud, es claro que en sus actitudes aparece como un hombre autónomo, actúa desde sí mismo y desde lo que ha aprendido. Pretende *salvar* por medio de la violencia haciéndose el señor de los otros. Moisés pone en ejercicio la sabiduría egipcia, o faraónica, en el trato con los hebreos, actúa como un *salvador* cruel y contradictorio. En este sentido, acentúa la situación de opresión y de negación de los hebreos. La sabiduría egipcia manifiesta aquí su inoperancia, su contradicción y extravío.

Merece especial interés el hecho de que sea un hebreo el que ponga en cuestión las actitudes de Moisés. La respuesta del hebreo (Ex 2,14) sugiere el modo como pensaban los israelitas; para éstos no hay una jerarquización entre los hombres, no hay jefes ni subalternos, ni jueces y condenados. El hebreo le pregunta a Moisés de dónde le viene el poder, quién lo ha habilitado para sus actitudes. Es un pregunta dirigida a la persona misma de Moisés, a la figura que él se ha formado de sí y del poder. Con ello está minando los fundamentos e implicaciones de la sabiduría egipcia. El hebreo cuestiona a Moisés, y por medio de él al faraón, desde aquello que ha aprendido en la religión de los patriarcas. La pregunta que el hebreo le dirige a Moisés es una voz profética cuyo contenido se explicitará posteriormente en el episodio de la *zarza ardiendo*; a una cuestión política, inhumana e injusta el hebreo responde con una pregunta que tiene como horizonte una concepción diferente del hombre, y de una religión donde todos los hombres son iguales, o mejor donde el hombre es el valor fundamental. Las actitudes del *Moisés faraónico* terminan con el cuestionamiento del hebreo. Hay allí una presencia de Dios en cuanto que en el hebreo está presente toda una tradición religiosa (la patriarcal); esta presencia de Dios es implícita; la situación que los hebreos vivían en Egipto no les permitía expresar libremente su fe (cfr. Ex 8,22); es indudable el lugar religioso (su fundamento) del *habla* del hebreo, aunque aún no aparezca el nombre de Dios.

Aparece, de este modo, el primer momento crítico de la vida de Moisés; la primera ruptura interior de su vida, el primer, si se quiere, fracaso; Moisés se llena de temor; el faraón sabe de la muerte del Egipcio; Moisés sabe de la dureza del faraón, y huye de su presencia, se va a vivir a Madián; esto significa alejarse de todas las posibilidades que Egipto y su sabiduría le brindaban, significa poner su vida bajo otras coordenadas, renunciar a la pretensión del poder, perder los privilegios que como hijo adoptivo del faraón e hijo de la cultura egipcia había logrado.

Moisés extranjero

La muerte del egipcio, el cuestionamiento profético del hebreo, la persecución por parte del faraón, que busca a Moisés para matarlo (cfr. Ex 2,15) ponen a Moisés en una situación crítica, la única posibilidad de vivir es la huída, el alejamiento. Esta actitud, lejos de ser expresión de incapacidad, puede ser concebido como una estrategia inteligente y necesaria, se trata de salvar su vida. La comprensión que Moisés tenía de la cultura egipcia, su sistema de vida, lo lleva a asumir una actitud respecto a sí mismo; ante el poder faraónico la huída es la salida más pertinente.

En el alejamiento Moisés accede a otra experiencia de la vida, que comporta un triple sentido.

En un nivel geográfico Moisés se separa de Egipto; esto significa perder no sólo un espacio natural sino quedar culturalmente excluido de todo lo que le ofrecía Egipto; "Moisés se desligó de los servicios en Egipto"³⁷. Queda, de este modo, separado de aquello que fundamentaba su formación y existencia. Con la huída aparece una situación de exilio, o mejor, de desierto. Este, además de poseer una connotación geográfica que indica "tierra espantosa, árida y estéril"³⁸, comporta un sentido teológico relevante: en el antiguo testamento el desierto es un momento previo a la manifestación de Dios, y como tal es sinónimo de preparación y de purificación³⁹. El desierto es un camino escogido por Dios⁴⁰. El camino que recorre Moisés entre Egipto y Madián es comprensible desde la significación teológica del desierto; en el hecho mismo de estar-en-camino, Moisés asume la actitud errante de sus antepasados, los patriarcas, y con ello se articula, aunque de modo implícito, a la perspectiva de la promesa. Cuando entremos en el tema de la significación religiosa de Madián, volveremos sobre este aspecto. El desierto abre a Moisés a una experiencia radicalmente nueva, con esto pasamos al segundo aspecto de la experiencia vital de Moisés.

En un nivel existencial, Moisés no sólo se separa de Egipto sino que se separa de sí mismo, pone en cuestión el fundamento mismo desde el cual se ha formado, y con ello, los fundamentos mismos de su ser. Conocer el desierto en cuanto espacio geográfico, será determinante en la ulterior conducción del pueblo

37. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 104.

38. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 189ss.

39. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 27.

40. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 190.

israelita. El desierto es, además, un momento de reflexión sobre sí, la existencia de Moisés acontece bajo otras circunstancias, allí cuestiona la imagen faraónica que ha adquirido en la escuela egipcia; preso de la soledad errante, esta imagen faraónica se hace inoperante; su condición de caminante le exige acoplarse a las condiciones y actitudes de una vida nómada. El desierto no es lo definitivo, es un momento de transición, un paso, donde el cuestionamiento y el replanteamiento de su personalidad son la nota característica.

Un tercer nivel en la experiencia mosaica de la separación es el religioso. El desierto es un momento previo a la llegada de Moisés a Madián, en el que Moisés habita en condición de extranjero (Ex 2,15; cfr. Hch 7,29). La complejidad de este tercer nivel exige un tratamiento más detallado, en cuanto representa el umbral teológico desde el cual será posible leer la ulterior vida de Moisés, su experiencia de Dios y sus actividades respecto a Israel.

Hasta ahora tenemos a un Moisés que huye de Egipto y que en condición de caminante por el desierto se encuentra en Madián, en donde vive como extranjero. Se presenta aquí una ruptura en la comprensión misma de la categoría *extranjero*. El trato que los madianitas dan a los extranjeros difiere abismalmente del que los egipcios ofrecían a los israelitas. ¿De dónde proviene esta nueva actitud? ¿Qué hace posible? ¿Cuál es el fundamento de las actitudes de los madianitas? ¿Qué implicaciones tienen éstas en la vida de Moisés? Estas cuestiones son el horizonte que permite comprender la significación religiosa de Madián. El tema sobre "Moisés extranjero" quedará esclarecido desde este horizonte.

Significado religioso de Madián

Madián, descendiente de Abraham

La tradición de que Moisés huyó a los madianitas, allí se casó, en esa región tuvo su primera aparición de Yahveh (Ex 3) y después (Ex 18) su suegro Jethro pudo intervenir incluso en decisiones jurídicas, ha sido motivo para indagar continuamente las relaciones entre Israel y Madián. Ante todo se ha intentado buscar los orígenes de la fe en Yahveh entre los madianitas.⁴¹

Madián representa un momento decisivo en el encuentro de Israel (Moisés) con su pasado (Abraham);

...entre los seis hijos engendrados por Abraham con una mujer llamada

41. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 105.

Ketura (Gen 25,1-4) se encuentra también Madián, nombre de una población, cuyos habitantes, por tratarse de camelleros, se movían en un radio de acción en la comarca del Golfo Akaba⁴².

Los madianitas son descendientes de Abraham, y como tales son portadores de la tradición religiosa patriarcal, eran hijos de la fe de Abraham. El significado religioso de Madián lo encontramos en la religión patriarcal, descubrir el contenido de ésta, es esclarecer el sentido de aquel.

La religión de los padres

La evolución de la religión patriarcal constituye un problema para los historiadores. En una perspectiva teológica no se trata de reunir un número determinado de datos y de hechos para reconstruir la historia; lo que ofrece la *historia de Israel* constituye el suelo sobre el que se apoya la hermenéutica teológica. Nuestro interés es por tanto, descubrir en ese fondo histórico un contenido semántico que revele las gestiones que a nivel religioso realizan Dios y el hombre.

La tradición patriarcal se inicia con Abraham, el primer testimonio veterotestamentario en realizar una experiencia de Dios. La historia de Israel se remonta a la fe de Abraham, "la figura de Abraham es de gran relieve para Israel, en cuanto que él inicia el ciclo patriarcal como primer representante que hizo la experiencia religiosa acerca de la presencia de Yahveh en su vida personal, vinculada a una promesa futura"⁴³.

La dimensión personal de la religión patriarcal constituye "el fundamento íntimo de la fe en Yahveh". En contra de la tendencia pagana por un *Numen locale*, por una divinidad concretada en un lugar y limitada a él. El Dios de los padres representa una decisión completamente distinta. No es el Dios de un lugar, sino el Dios de las personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que, por lo mismo, no se limita a un lugar sino que muestra su presencia operante en todos los parajes donde se encuentra el hombre⁴⁴.

Para el antiguo oriente la fe en un Dios de personas representa una novedad y una ruptura radical respecto a otras formas religiosas, que a partir de entonces

42. Idem, 66.

43. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 193.

44. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme 1979, 95.

serán denominadas idolátricas; Abraham deberá desligarse de ellas y confesar a Yahveh con el *único Dios*; Dios por su parte le ha hecho una promesa (Gen 12,1-12), que se constituye en el soporte y en el parámetro conductor de la historia de cada uno de los patriarcas.

La promesa comporta varios aspectos: "El contenido de la alianza con Abraham abarca tres promesas: la paternidad de un pueblo, una nueva relación con Dios (yo seré tu Dios) y la posesión de la tierra"⁴⁵. En ellas se condensa el proyecto histórico que Dios le comunica a Abraham.

El tema de la paternidad de Dios (contenido de la promesa) es una realidad que atraviesa todo el antiguo testamento, la vida nómada de los patriarcas, y de Israel en general, gira en torno a la búsqueda de una filiación con Dios; Yahveh pone a caminar el pueblo como preparación para unas relaciones estrechas, más íntimas, donde haya una mutua posesión y correspondencia. En este sentido se confesará a Yahveh como el único Dios (sólo Yahveh), y Dios dirá a su pueblo: Israel es mi primogénito (Ex 4,22ss), es decir, mi preferido, mi predilecto. La promesa de la paternidad garantizará que Israel no caminará en la horfandad, la elección de Abraham se convierte en fundamento y búsqueda de una relación filial, en la cual Dios irá presentándose, comunicándose, con los atributos propios del padre: misericordia, amor, justicia, corrección, etc., modos éstos de protección a sus hijos.

En estos términos se instaura una relación novedosa con Dios donde el "yo seré tu Dios" y "tu serás mi pueblo" es lo fundamental; con Abraham se inicia la relación dialogal (yo-tú), personal e íntima entre Dios y el hombre. Esta relación comienza por ser individual pero proyectada a lo comunitario; Yahveh será el padre no de un hombre, en el sentido de algo privado y excluyente, sino de un gran pueblo; esto aparece en Abraham como un proyecto histórico que cada vez más se irá explicitando y enriqueciendo en contenido.

El otro elemento de la promesa está referido a la posesión de la tierra; Abraham se vuelve errante a causa de la promesa⁴⁶; la vida nómada se vive bajo el signo de la promesa; ésta, más que ser un abandono a las fuerzas de la historia es la búsqueda de unas condiciones donde la descendencia de Abraham pueda ser pueblo, pueblo de Dios. La posesión de la tierra hará posible que las relaciones filiales entre Yahveh y su pueblo se establezcan, es decir, pisen tierra firme. Sin un

45. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I,183

46. Idem, 221.

espacio seguro y propio será difícil la constitución misma de Israel como pueblo, es decir, con un código (religioso, político, etc.) propio, nacido y estructurado desde la experiencia que van teniendo de Dios. Por esta razón, los obstáculos a los que está expuesta la realización de la promesa es un tema central en la historia de Israel⁴⁷; el momento mismo de estancia de Israel en Egipto representa un obstáculo para el despliegue progresivo de la promesa; el faraón inmoviliza al pueblo en su constitutivo fundamental: ser portadores de la promesa.

Implicaciones prácticas de la fe en el Dios de los padres

Los madianitas practican la fe en el Dios de los padres; en cuanto descendientes de Abraham practican también de la promesa.

Habiendo presentado de modo general la fe en el Dios de los padres, nos ocupamos ahora de las consecuencias prácticas de dicha fe, es decir, el modo cómo ella se transparenta y se explicita en una forma de vida. Nos referimos a las actitudes que los madianitas tienen con Moisés.

Moisés llega a Madián en condición de extranjero; los primeros momentos de su estancia en Madián, son de una soledad radical, Moisés se sienta, sólo, en un pozo (Ex 2,15). La experiencia del desierto que realizó y su condición de forastero lo llevan a realizar acciones generosas, se empieza a perfilar un Moisés del servicio, "ayuda a las hijas de un sacerdote de Madián" (Ex 2,16-17). Los madianitas sabían que Moisés era un egipcio (Ex 2,19) y no obstante lo aceptan y le ofrecen posibilidades de realización.

La actitud que los madianitas tienen con Moisés (extranjero) es un indicio de su fe. La experiencia religiosa de los madianitas está por encima de situaciones convencionales, lo que interesa no es la nacionalidad de un hombre, sino el hombre mismo.

Moisés es objeto de amor, le brindan hospitalidad, le ofrecen un tipo de vida sin sometimiento, sin condiciones; en los madianitas se revela el amor incondicional de Dios. Para otros pueblos (Egipto por ejemplo),

el extranjero es fundamentalmente un enemigo, ya que es desconocido y, por consiguiente, molesto. El comportamiento del extranjero se caracteriza recíprocamente por una actitud de temor y de recelo. El extranjero es a

47: W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad 1980, 28.

*menudo forajido y o bien es extranjero o es mantenido a raya y neutralizado con prácticas mágicas. Carece siempre de derechos*⁴⁸.

Con los madianitas aparece una actitud distinta, el extranjero no es objeto de exclusión, sino de solicitud amorosa. La raíz de esta actitud se encuentra en su fe y en el recuerdo de una situación histórica: los madianitas son nómadas, vivían en el horizonte de la búsqueda iniciada con Abraham, en todo lugar que llegaban vivían como extranjeros. Esta vivencia es determinante en el comportamiento para con los extranjeros⁴⁹, además porque consideraban que éste podía ser un enviado de Dios.

Matrimonio de Moisés, símbolo del encuentro con la religión patriarcal

La religión heredada de Abraham representa para los madianitas el valor fundamental a partir del cual realizan su existencia y ponen en ejercicio sus relaciones con los demás hombres; aspecto que ninguna otra religión había evidenciado; los cultos solares en Egipto, por ejemplo, eran fiestas que se celebraban en torno a la naturaleza, la fertilidad, el nuevo año, pero en ellas no ocupaba ningún lugar el hombre, lo humano estaba ausente, el hombre era impotente frente a los poderes de la naturaleza y de los dioses, estaba sujeto a ellos. El Dios de los madianitas, en cambio, es un ser personal que hay que vivirlo en las situaciones concretas de la vida; el hecho de que sean ellos un grupo humano nómada, a causa de la promesa, hace que su experiencia de Dios sea histórica. La fe en el Dios de los padres está articulada a la historia, ésta aparece como una característica fundamental en la fe veterotestamentaria.

La experiencia personal de Dios es un aspecto que se percibe con claridad en las actitudes que los madianitas tienen con Moisés. En estas condiciones no es casual que Moisés acepte vivir con los madianitas; signo de esta aceptación es su matrimonio con Séfora, hija del sacerdote Raguel (Ex 2,21)⁵⁰. El sentido de este matrimonio será objeto de estudio en las siguientes líneas.

Ex 2,21 no alude a un ritual religioso; para este momento de la fe veterotestamentaria la unión de un hombre con una mujer es un derecho civil, el matrimonio

48. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 60.

49. *Idem*, 164.

50. Raguel es llamado más tarde Jetró (cfr. Ex 3). Jetró era sacerdote; el sacerdocio entre los nómadas está ligado a la función patriarcal, es el padre que ora y sacrifica. Cfr. H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, Navarra, Verbo Divino 1981, 48

es una institución natural⁵¹, la tradición patriarcal aún no ha configurado un código ni religioso ni civil, podría decirse que está en su búsqueda y como tal forma parte de la promesa.

Aunque no se aluda a un ritual religioso, es claro que para la mentalidad bíblica el matrimonio comporta un doble sentido. En primer lugar, la unión de un hombre y una mujer es la forma más elevada de la comunión humana, es la relación humana por excelencia⁵², esta dimensión se encuentra tematizada en Gen 2,18: "No es bueno que el hombre esté solo, voy a darle una ayuda que le sea apropiada". Frente a la situación de soledad que Moisés vivía al principio de su llegada a Madián (Ex 2,15) el texto del Ex 2,21 lo presenta en la perspectiva del matrimonio. Dentro de este primer sentido, la fecundidad es un aspecto inherente al matrimonio, Moisés y Séfora tienen un hijo (Ex 2,22), para el israelita la fecundidad es un valor primordial, a través de ella se cumple la bendición de Dios manifestada a Adán (Gen 1,28) y a Abraham (Gen 12,2); la multiplicación del linaje es una condición para que la historia de los patriarcas se configure como pueblo. En este nivel humano y natural del matrimonio se percibe el sentido religioso que posteriormente será objeto de reflexión por parte de los profetas. Aunque el hagiógrafo refiere ligeramete el hecho del matrimonio de Moisés, es claro que desde el contexto general de las sagradas escrituras esto representa un acontecimiento de gran importancia para la personalidad de Moisés, no es un simple hecho al lado de otros.

El segundo sentido, solidario del anterior, del matrimonio de Moisés es el estrictamente teológico. La biblia ve en la unión de un hombre y una mujer la descripción de las relaciones entre Dios y el hombre; el pacto matrimonial es símbolo de alianza entre Yahveh e Israel. Esta dimensión teológica del matrimonio es desarrollada ampliamente por Oseas (1-3) y por el poeta del Cantar de los Cantares (1,12-17; 2,16; 3,11), desde los cuales la experiencia religiosa va a ser entendida en términos de amor, en términos de búsqueda. El amor será la cualidad que defina el comportamiento de Yahveh y las relaciones entre los hombre, el amor entre los hombres es alegoría del amor entre el hombre y Dios.

Leer el matrimonio de Moisés desde la perspectiva religioso-teológica permite descubrir el sentido de la estancia de Moisés en Madián. La unión de Moisés con Séfora es símbolo de la unión y aceptación de la religión patriarcal; a través de la unión con Séfora, Moisés se articula a la tradición de los padres, es

51. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 452. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. III, 46

52. Idem, 45.

el inicio de su experiencia de Dios. Este matrimonio es consecuencia de la hospitalidad que los madianitas le ofrecieron; Moisés capta en esta actitud la presencia de algo extraño que aún no puede precisar. En el sentirse acogido y aceptado como *huésped*, Moisés capta otra concepción de hombre, podría decirse incluso que, Moisés se encuentra ante una nueva escuela, fundada sobre valores religiosos distintos a los valores políticos egipcios. Estamos ante una prefiguración de los valores de la religión yahvista que se patentizará, con nombre propio, en el evento de la zarza. Es la pedagogía divina que no sólo se revela sino que crea las condiciones para su revelación; es decir, Dios mismo prepara al hombre para su revelación; esta preparación es un momento intrínseco a la autocomunicación de Dios⁵³. Moisés no es quien determina la marcha de este proceso, son las condiciones históricas y religiosas en las que los madianitas viven, lo que hace que gradualmente Moisés se prepare para que acceda a otra experiencia de sí y de los otros, que definirán las líneas de su vocación humana.

53. La idea de una preparación como momento constitutivo de la autocomunicación de Dios es trabajada ampliamente por Karl Ranner en sus reflexiones sobre el "Existencial sobrenatural". Cfr. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder 1979, 159-167.

LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA EN Y DESDE LA IGLESIA PARTICULAR

“La Globalidad y Operatividad”

Mons. Gustavo Martínez.*

José J. Mira, Pbro.

Fidel Castaño, Pbro.

César Castaño, S.D.S.

INTRODUCCION

La Iglesia nace para evangelizar y éste es su mayor timbre y su mayor gloria. Por esta misma razón, ella ha venido buscando y viviendo distintos caminos de evangelización a través de la historia.

Dado que la tarea de la Iglesia pide la fidelidad tanto a Dios como al hombre, según lo expresa la *Evangelii Nuntiandi*, sus respuestas pastorales tienen que estar buscando la presencia de Dios en las manifestaciones culturales de los pueblos. Estas respuestas tienen que estar fermentando la historia de la humanidad con los valores del evangelio. Tienen que estar buscando coordinar la voluntad del hombre con el querer salvador del Padre que está encarnado en la historia tanto en la persona de Cristo y en la acción del Espíritu Santo, como en las manifestaciones culturales de los grupos y pueblos.

Por las reflexiones anteriores, podemos afirmar también que la Iglesia tiene que estar muy atenta a las tendencias del mundo. Tiene que estar multiplicando búsquedas pastorales e interrogándose acerca de los caminos que ha encontrado y los que debe seguir descubriendo. Debe igualmente tener claros sus planteamientos pastorales si quiere realmente evangelizar la cultura. Debe definir el ámbito en el cual realmente se juegan la globalidad y la operatividad de sus proyectos de evangelización.

* Miembros del equipo interdiocesano de animación pastoral en coordinación con el Movimiento por un Mundo Mejor: Colombianos.

De ahí se desprenden igualmente algunos interrogantes:

¿Cuál es el sujeto de la evangelización de la cultura?

¿La comunidad de base será capaz de evangelizarla?

¿Será acaso la parroquia?

¿Lo alcanza a realizar la Iglesia particular?

Estos interrogantes nos los hemos venido formulando constantemente los agentes de pastoral y se vienen experimentando a lo largo y ancho del continente latinoamericano y en distintas latitudes del mundo se han venido dando un número creciente de experiencias, evaluaciones y rectificaciones pastorales.

En este artículo queremos ayudar a reflexionar sobre los interrogantes formulados y el por qué se exige hoy en la evangelización la espiritualidad de los conjuntos o *espiritualidad comunitaria*.

Queremos preguntarnos también cuál es el dinamismo de una evangelización que quiera penetrar la cultura de valores evangélicos.

Estamos convencidos de la amplitud de los interrogantes y de los campos que queremos abordar, pero lo hacemos con toda sencillez y con el entusiasmo de querer aportar, como grupo eclesial, a la construcción de la Iglesia latinoamericana. Esta Iglesia que quiere enrutarse en Santo Domingo hacia una *nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana* según la orientación de Juan Pablo II.

1. TENDENCIAS DEL MUNDO

La mirada penetrante del mismo Juan Pablo II, nos pone alerta ante el mundo contemporáneo. En su exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia (RP)* nos ayuda a ubicarnos delante del mundo en que vivimos.

El habla del ansia por conocer y comprender mejor al hombre de hoy y al mundo contemporáneo, y por decifrar el enigma del hombre y desvelar su misterio.

Nos podemos aproximar al hombre con muchas miradas. La mirada del historiador y del sociólogo, del filósofo y del teólogo, del sicólogo y del humanista, del poeta y del místico. Pero es sobretudo, la mirada preocupada y cargada de esperanza que tiene el pastor la que nos ayuda a penetrar con más profundidad en las dolorosas situaciones del hombre.

Cuando el Papa quiere sintetizar las situaciones en que vive el hombre actual, nos presenta *el rostro lamentable de la división* (cfr. RP 1,2).

Sin borrar de nuestras mentes esta forma de ubicación que nos regala Juan Pablo II, queremos mirar el mundo dentro del proceso permanente de transformación. Este mundo, a pesar de sus rupturas y desequilibrios, nos muestra igualmente muchas tendencias que son como la conciencia colectiva de la humanidad, que tienden a definir el futuro del mundo.

Describamos algunas de estas tendencias.

- Conciencia de vivir, en la globalidad del mundo, un sistema fundamentalmente injusto y una conciencia de la necesidad de un nuevo orden económico que sea operativo y eficaz para borrar la injusticia del planeta.

Es la conciencia colectiva de que es urgente cambiar los actuales sistemas económicos en el mundo en que vivimos. Es la conciencia de que este cambio no se debe dar sólo en las mentalidades y en los foros sobre economía, sino que se debe dar dentro de las realidades de continentes, países y regiones del mundo.

- Conciencia generalizada y global del valor de la persona humana y de sus derechos fundamentales dentro del conjunto de las realidades sociales, religiosas y culturales. Conciencia de que se debe asegurar a la persona, de parte del Estado, un ejercicio real, funcional y operativo de sus derechos. Conciencia de la igualdad y de la participación como expresiones de la misma dignidad humana. Además de una libertad efectiva en la persona para poder reclamar sus derechos fundamentales a vivir en forma eficaz su dignidad. Estos valores son exigidos tanto con respecto a la persona singular, como también con relación a los grupos y pueblos.
- Conciencia cada vez más global, de la relatividad del presente y de su provisionalidad frente a los nuevos descubrimientos y posibilidades de la humanidad. Conciencia crítica que pone el presente bajo revisión y va revelando cada vez más globalmente su relatividad. Por este mismo camino crece la conciencia de que lo determinante no es ya el pasado sino el futuro que se va construyendo cada vez en forma más eficaz y operativa.
- Conciencia de la necesidad de reencontrar una nueva armonía entre el hombre, el ambiente que lo circunda y toda la naturaleza. Es una urgente necesidad de que el hombre-humanidad se ubique dentro de la naturaleza,

como señor que la sabe poner al servicio del conjunto en forma cada vez más eficaz y operativa.

- Conciencia creciente en todos los hombres en general, con respecto a los valores de la vida, de la justicia y de la paz. Hay la conciencia cada vez más clara de que estos valores son interdependientes, en un mundo en el que la ambición de unos cuantos puede llevar a la destrucción. Por esto mismo es una conciencia de que deben crearse caminos eficaces de respeto a la vida, de justicia y de paz.
- Conciencia del valor de la cultura, de las propias culturas y del valor universal de las culturas dentro de la unidad nacional e internacional. Esta misma conciencia se manifiesta en el gran anhelo de la relativización de los nacionalismos.
- Conciencia creciente y casi general y global de la plena integración de la mujer en la vida colectiva. Conciencia que está exigiendo romper muchos moldes del pasado y va poco, a poco de manera operativa y efectiva, creando nuevas realidades, tanto en los campos económico, cultural y social, como también en el ámbito de lo religioso.
- Conciencia nueva que va llegando a través de los medios de comunicación social que va transformando al mundo en una gran aldea. Estos medios están influyendo, debido a su agilidad y operatividad, en el cambio del comportamiento humano.
- Conciencia creciente de la responsabilidad del hombre y del conjunto de los hombres frente al futuro. Un futuro que no se ve como una traslación del presente a lo que ha de venir, ni como simple evolución de este mismo presente, sino como algo que, dinámica, operativa y eficazmente se va creando (cfr. GS 55).

Este proceso global del cambio, sus desequilibrios y sus tendencias, ponen de manifiesto, en forma casi angustiada, la carencia de una escala de valores común que impida que este futuro se vuelva contra el hombre.

Es la humanidad como un todo, la que está tomando un nuevo rumbo, y nosotros los cristianos, ¿cómo reaccionamos? ¿cómo leemos estos signos de los tiempos? ¿cómo captamos los llamados de Dios y los transformamos en la *buena nueva para nuestros pueblos*?

Tenemos que seguirnos preguntando como lo hicieron nuestros pastores en Puebla:

habiendo considerado, con ojos de fe y corazón de pastores, la realidad de nuestro pueblo, nos preguntamos ahora ¿cuál es el designio de salvación que Dios ha dispuesto para América Latina? ¿cuáles son los caminos de liberación que El nos depara? (P 163).

2. BUSQUEDA DE CAMINOS DE EVANGELIZACION

En nuestro continente contamos con gente que no está contenta con la forma como se realiza la tarea evangelizadora. Esta inquietud ha lanzado periódicamente a la Iglesia latinoamericana a buscar caminos cada vez más claros de evangelización.

Esta búsqueda se ha venido dando a distintos niveles eclesiales.

- A nivel del continente se han realizado las conferencias de Río de Janeiro, de Medellín y Puebla y se prepara la conferencia de Santo Domingo
- A nivel de regiones se busca acertar en pastoral, uniendo esfuerzos entre países vecinos como lo hacen algunos países de Centro América. Pero este esfuerzo es muy débil todavía.
- A nivel nacional cada país recibe orientaciones de su respectiva conferencia episcopal.
- A nivel de provincias eclesiásticas, se dan buenas experiencias de colaboración en las distintas ramas de pastoral en diversos lugares.
- Muchas diócesis tienen su plan pastoral que se va reformulando año por año.
- Las vicarías foráneas en algunas regiones y en algunos países tienen más o menos vitalidad, agilidad y alguna eficacia.
- Hay muchas parroquias que llevan planes de renovación a fondo.

Sin embargo todos estos procesos aún no logran evangelizar al continente.

Lo que se realiza, lo que se comenta y lo que se programa, está organizado

según las distintas visiones eclesiales que tienen los promotores y organizadores de la acción pastoral. Esto mismo nos explica por qué ha habido diferentes caminos de búsqueda y aplicación de la acción pastoral.

Enumeramos algunas líneas de búsqueda, teniendo en cuenta las convicciones en que tales líneas pastorales se apoyan, algunos frutos obtenidos y algunos interrogantes que nos formulamos ante esta forma de hacer pastoral.

**Fortalecimiento de las tres líneas de pastoral:
catequesis, liturgia y pastoral social**

Convicciones que apoyan esta experiencia.

A la base de esta experiencia está el ejemplo de la Iglesia primitiva, presentada por San Lucas en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2, 42-46; 4, 32-26).

Aquella ha sido una experiencia fascinante fruto de la convivencia con el Señor durante su vida pública y de la experiencia que muchos de ellos han tenido con el Resucitado.

La vuelta a las fuentes, que ha enfatizado tan fuertemente el Vaticano II, ha despertado un entusiasmo grandísimo y estos énfasis pastorales se hacen con la convicción de que hay que redescubrir las fuentes y dinamizar la comunidad con los mismos elementos que lo hacía la comunidad original.

La evangelización está entendida frecuentemente en la experiencia latinoamericana:

- a. Enseñanza o catequesis. Muchas veces se realiza como aprendizaje de doctrina más que como experiencia de vida comunitaria. A veces como un proceso sistemático de profundización en la experiencia de Cristo, de su mensaje y de su obra.
- b. El aspecto litúrgico se ha entendido de muchas maneras, entre otras: como poner el altar más cerca del pueblo y celebrar frente a él, invitar a los laicos a hacer las lecturas en la Eucaristía, invitar al pueblo a cantar, o cómo ayudar al pueblo a participar en la celebración.
- c. El servicio de la caridad se ha entendido como pasar del asistencialismo a la búsqueda de la promoción humana de grupos o a la organización de obras que vayan ayudando a la gente a colaborar en la solución de sus propias necesidades.

Algunos frutos

En catequesis: Creación del Departamento de Catequesis; conciencia más clara de que se necesita una catequesis permanente, no solamente pre-sacramental; comités parroquiales; exigencia y existencia de los cursos presacramentales; riqueza de doctrina y métodos de catequesis.

En la liturgia los frutos son menos perceptibles. Señalamos: en los cantos: La música y los contenidos; en la celebración eucarística: la lengua vernácula, las anáforas y los sacramentos celebrados a partir de la Eucaristía.

En pastoral social: comités de ayuda fraterna como Caritas; difusión de la doctrina social de la Iglesia; creación de grupos y fondos para la asistencia social. Algunos programas de promoción de la comunidad.

Interrogantes

Este esquema de acción pastoral, aunque ha logrado algunos muy buenos resultados deja inquietudes e interrogantes: estas tres líneas de pastoral ¿alcanzan a asumir la globalidad y la organicidad de la acción pastoral? ¿No será por esto que cada uno de los agentes de pastoral busca sólo ayudar a algunos grupos del pueblo de Dios desde *el ángulo que les corresponde?*

De esta manera, si se tiene un plan ambicioso, una programación clara y ágil y unos responsables dinámicos, cualquiera de estos niveles de acción se va convirtiendo en el eje de la acción pastoral, sea en la parroquia o en la diócesis y va dejando de lado los otros campos. ¿No será por esto que hay un desarrollo protuberante de una de las líneas de acción pastoral que va dejando atrofiados los otros niveles pastorales y que aparecen comunidades muy marcadas por cualquiera de las experiencias? Así la diócesis o la parroquia se va convirtiendo, en forma casi inconsciente, en una comunidad *que hace catequesis, o que cuida de la vida litúrgica o que organiza programas sociales* de mucha envergadura, pero no crece armónicamente el Cuerpo de Cristo en esa comunidad cristiana.

Movimientos y grupos apostólicos

Convicciones que apoyan esta experiencia pastoral.

Las distintas experiencias que han surgido y se mantienen a lo largo y ancho del continente, responden a convicciones bastante diferentes:

- Dar participación a los laicos.
- La necesidad de líderes.
- Responder a dones y carismas particulares.
- Dar respuesta a necesidades peculiares.
- Responder a las mociones del Espíritu Santo.

“En estos últimos años, el fenómeno asociativo laical se ha caracterizado por una particular variedad y vivacidad” (Ch L).

La *evangelización* se entiende en esta experiencia pastoral como un proceso de interiorización y profundización. Los integrantes de los grupos y movimientos se van conociendo y relacionando mutuamente, se encuentran con la palabra de Dios, descubren las actitudes de Cristo como Salvador y optan por El.

Mientras tanto algunos de los grupos y movimientos, van conociendo la realidad en que viven y van organizando servicios de respuesta a las necesidades de grupos y comunidades.

Otros grupos y movimientos se cierran sobre sí mismos y se relacionan sólo entre ellos y con Dios.

Algunos frutos

Además de los grupos o movimientos apostólicos tradicionales han surgido nuevos grupos que responden a carismas personales o a necesidades locales. Estos grupos han despertado la conciencia de participación del cristiano como compromiso bautismal.

Han surgido nuevos agentes de pastoral.

Algunas situaciones o necesidades particulares han recibido una mejor atención.

Los miembros de estos grupos crecen en la toma de conciencia de pertenencia a la Iglesia.

Interrogantes

¿Este estilo de pastoral, no seguirá fomentando el elitismo y la marginación del Pueblo de Dios? ¿El crecimiento en la fe, es privilegio de unos pocos? ¿El pueblo de Dios, no es por voluntad del mismo Dios, llamado al crecimiento en la

fe y por lo tanto, llamado todo él, a la santidad como conjunto?.

¿Podrán los movimientos que tienen organización y orientación supradiocesana o internacional, como cursillos de cristiandad, focolarinos, movimiento de renovación carismática, etc., aterrizar y dinamizar fácilmente la pastoral de la diócesis y/o de las parroquias?

¿Continuará la pastoral aumentando la *brecha* entre los que carecen en su vida cristiana y el resto del pueblo de Dios que no cuenta con medios para un crecimiento progresivo como tal?

Pequeñas comunidades

Las *convicciones* en que se apoya este estilo de pastoral son varias:

- La dimensión comunitaria para la Iglesia
- La importancia del pequeño resto como fermento de los demás
- El crecimiento simultáneo en la experiencia de relaciones humanas y la experiencia de fe.

La *evangelización* que se logra es más que todo la evangelización de un "pequeño resto". Se va realizando a través de procesos de crecimiento en la fe. Además se logra una inserción de la fe en el compromiso temporal del cristiano. Los grupos que viven esta experiencia van tomando una conciencia política profunda y logran cuestionar aspectos del medio en que viven.

Algunos frutos

Esta experiencia de pastoral comunitaria a este nivel de relaciones primarias viene creando procesos cristianos muy interesantes porque, entre otras cosas:

- Ayuda a las personas a encontrarse consigo mismas, con sus dones y carismas y con sus limitaciones humanas y cristianas.
- Va haciendo sentir a los miembros de las comunidades la importancia que tiene cada persona y el potencial de crecimiento que conlleva la vida comunitaria.
- Lleva progresivamente a descubrir el valor de la fe encarnada en las distintas realidades de la vida cristiana.

- Va creando conciencia de la dignidad de la persona y de la fuerza de conjunto y por consiguiente despierta la sensibilidad por la defensa de los propios derechos y la responsabilidad ante los deberes.

Interrogantes

Aunque esta experiencia pastoral ha logrado ser una de las más vivas e diferentes países de América Latina y es uno de los aportes más originales de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal, no deja de despertar algunas inquietudes:

La experiencia aislada de *pequeña comunidad* sin otra experiencia eclesial de crecimiento simultáneo con todo el pueblo de Dios, ¿no mantiene a los miembros de la *pequeña comunidad* ante el riesgo de perder el horizonte de Iglesia- pueblo de Dios?

Si miramos la totalidad del pueblo de Dios, presente en una parroquia o en un diócesis: ¿a qué porcentaje de esta totalidad logran atender en su crecimiento cristiano todas las comunidades eclesiales existentes en esta parroquia o diócesis?

Pastoral liberadora

Las *convicciones* que han apoyado esta experiencia pastoral pueden ser entre otras:

- La necesidad de superar una *pastoral de cristiandad* y de nueva cristianidad desde la toma de conciencia de las *dependencias* en que viven nuestros países.
- La convicción de que nuestros países están tomando conciencia de que deben rescatar el dinamismo liberador que tiene el evangelio.
- La fuerza de la dignidad del conjunto de un pueblo es superior a los esfuerzos aislados de superación que pueden realizar las personas.

La *evangelización* se entiende, en esta experiencia pastoral, como una respuesta a las situaciones de dependencia, un anuncio de la salvación y denuncia de las situaciones de pecado *desde los pobres* para desencadenar el dinamismo liberador que tiene el evangelio, un cultivo de la conciencia colectiva del pueblo para que éste sea sensible a las situaciones de dependencia, injusticia o pecado y se defina con su actitud crítica, frente a tales situaciones.

Algunos frutos

Esta manera de hacer pastoral ha ayudado a que en algunas partes, el pueblo, o diversos grupos tomen conciencia de su situación de dependencia interna o externa.

La toma de conciencia sobre la situación dinamiza la participación de muchos que estaban resignados e inactivos.

Interrogantes

La preocupación por darle una orientación liberadora a toda la pastoral: ¿no puede *relativizar* o, en ocasiones, *desperdiciar* experiencias y modalidades pastorales que tienen su valor y además son susceptibles de reorientación?

Esta experiencia pastoral ¿puede, a veces, llevar a los grupos a un compromiso político muy radical antes de una conversión profunda a los valores del evangelio?

Pastoral por opciones preferenciales

Las *convicciones* que apoyan ordinariamente este tipo de pastoral son:

Buscar responder a las *prioridades* que muestra un proceso de planeación pastoral, a partir del análisis de los problemas más urgentes. Estas se van convirtiendo en opciones preferenciales y nace la convicción de que hay que responder con preferencia a las urgencias detectadas.

Algunos frutos

Esta experiencia de acción pastoral ha despertado frecuentemente la creatividad en métodos y dinamisismos de evangelización en estos campos de opciones. Ha detectado nuevos agentes de pastoral. Ha ido poniendo un dinamismo evangelizador en determinados campos.

Interrogantes

Este tipo de pastoral puede orientar hacia algunos de estos interrogantes:

¿No quedan muchas realidades pastorales, al margen de lo que se planea?

¿Si año por año o periódicamente se van cambiando las opciones: ¿se logra desencadenar procesos de evangelización? ¿Se logra la madurez cristiana de los beneficiarios de este tipo de pastoral?

Esta pastoral por opciones preferenciales que no logra algunos frutos constatables en la comunidad: ¿no va saturando y cansando a los agentes de pastoral?

Pastoral de renovación parroquial

Las *convicciones* que han apoyado este tipo de pastoral son entre otras:

- La parroquia es una estructura válida para la evangelización porque es la más cercana en la Iglesia al pueblo de Dios.
- Renovando la parroquia se van creando las bases amplias para la renovación diocesana.
- En la comunidad parroquial se pueden conjugar y armonizar los distintos dones, carismas y ministerios que dan dinamicidad y organicidad a la Iglesia.

La *evangelización* se entiende en el continente desde dos ángulos muy diferentes:

- El sistema integral de evangelización (SINE) se basa en algunos elementos de la comunidad parroquial que van contagiando poco a poco a los demás con el entusiasmo de la renovación.
- El proyecto de nueva imagen de parroquia (NIP), concebido y alimentado en América Latina, aunque experimentado primero en alguna región de Europa, busca evangelizar desde distintos ángulos y en un proceso-itinerario comunitario de crecimiento en la fe, se vive la participación eclesial y se anuncia como un hecho.

Se viven varios acontecimientos salvíficos que, van llevando progresivamente, a la organización de la parroquia en distintos núcleos familiares.

Una vez organizada la parroquia en núcleos familiares se vive la experiencia de relaciones humanas, se comparten experiencias de fe; contacto con la palabra de Dios; interés por las actitudes de Cristo y opción por los valores del evangelio; reencuentro comunitario con la vida sacramental, teniendo la Eucaristía como raíz

y como quicio, a la vez que como cúlmen de toda la vida cristiana.

Algunos frutos

Este tipo de pastoral, sobre todo el proyecto NIP, tiene las ventajas de:

- Personificar la fe dentro de la familia, la comunidad y el pueblo.
- Fomentar con valores evangélicos en forma progresiva las realidades temporales.
- Ayudar a un proceso de fe que se ha llevado en forma complementaria a nivel de familias, hacia comunidades de base, y a nivel de pueblo hacia la realidad de pueblo de Dios.

Interrogantes

Este método de hacer pastoral tiene estos límites:

- En este proceso de renovación de la parroquia, ¿cómo salvar la continuidad de la renovación con motivo del cambio de los agentes de pastoral?
- ¿No limita la visión global de la Iglesia, creyendo que la Parroquia es la Iglesia? (cfr, CELAM, *Documento Preparatorio*, n. 526-529).

3. PLANTEAMIENTO PASTORAL

Vistas las tendencias actuales del mundo desde la preocupación de descubrir en ellas la *globalidad* y la *operatividad*, y después de analizar algunas búsquedas pastorales actuales para tratar de responder a la situación y tendencias del mundo, nos preguntamos ahora de qué manera tendría que plantearse la tarea evangelizadora de la Iglesia a fin de que ella misma tenga presente la *globalidad* y la *operatividad* que exige la situación del mundo de hoy.

Se hace necesario, entonces, identificar la *tendencia* de la misión misma de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, a fin de percibir de qué modo la *globalidad* y la *operatividad* exigidas por la misión evangelizadora de la Iglesia pueden asegurarse.

El aporte del Concilio Vaticano II a la teología de la iglesia particular¹

La eclesiología católica posterior al Vaticano II ha tratado de verificar los diversos espacios de realización de la Iglesia. Al indagar en el Concilio se ha encontrado con esta constatación en cuanto a la terminología: cuarenta y cinco veces se habla de la Iglesia "católica"; veinticinco de la Iglesia "universal"; veintitrés de la Iglesia "entera"; ocho veces se habla de Iglesia "local" para referirse a la Diócesis o a la Iglesia en su contexto cultural, o refiriéndose a un grupo de diócesis o a la parroquia.

La anterior constatación manifiesta que los textos conciliares revelan una cierta vacilación en cuanto a términos para referirse a los espacios de realización de la Iglesia. Pero del contexto general y de sus afirmaciones explícitas se puede decir que el Concilio Vaticano II hizo un aporte decisivo en una doble insistencia: la Iglesia se realiza concretamente en iglesias locales; estas iglesias locales son, en principio, plenamente católicas.

Esto significa que el Vaticano II supera la eclesiología de la *societas perfecta* y que en su vuelta a las fuentes patrísticas se rescata la visión de una Iglesia orgánica, espiritual-pneumatológica y sacramental. Significa, igualmente, que la Iglesia católica no se puede seguir viendo como una única y vasta diócesis, la del Papa, en la que los obispos hacen el papel de ejecutores de un poder central.

Desde el primer documento, promulgado por el Vaticano II, la constitución sobre liturgia *Sacrosantum concilium*, se hace una afirmación que es considerada como *revolución copernicana* con relación a la eclesiología: en el número 41 se presenta la iglesia local como "la más alta manifestación de la Iglesia de Dios, que realiza la participación plena y activa del todo el pueblo santo de Dios en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la eucaristía". La consecuencia es lógica: ya no es la iglesia local la que gravita en torno a la Iglesia universal, sino que la única Iglesia de Dios está presente en cada celebración de la iglesia local.

Del conjunto de otros documentos conciliares se deduce una triple aportación del Vaticano II a la teología de la iglesia local.

1. Seguimos en este punto a Hervé Legrand, "La Iglesia Local", en *Iniciación a la Práctica de la teología*, III, Dogmática 2, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 138-174

La articulación Iglesia universal - Iglesias locales

Para el Vaticano II la Iglesia universal no se concibe como realidad inmediata, sino como *comunidad de las iglesias locales*.

Así lo atestigua la definición de diócesis en el decreto *Christus dominus* (n. 11):

La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperación de su presbiterio, de manera que, adherida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo por medio del evangelio y la eucaristía, constituya una iglesia particular, en la que está y opera realmente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica.

Dado que la Iglesia de Dios se realiza en las iglesias particulares, la constitución dogmática *Lumen Gentium* dirá que, "constituídas a imagen de la Iglesia universal", "en ellas y a partir de ellas existe la única Iglesia católica" (LG 23).

Esta articulación entre las iglesias locales e Iglesia entera -en afirmación del autor citado- una *revolución copernicana* respecto a la eclesiología habitual, puesto que se deja de ver a las iglesias locales como realizaciones parciales, y subordinadas, de la Iglesia universal y se percibe que la Iglesia se realiza en la comunión entre las Iglesias².

Relación de las Iglesias particulares con su espacio humano (cultura)

La eclesiología universalista de la Iglesia *societas perfecta* atribuía la *catolicidad* a la Iglesia universal. En realidad este no es más que un elemento muy secundario de la catolicidad. Esta significa esencialmente "plenitud en la fe, respecto a los dones del Espíritu en su variedad, comunión con las otras iglesias y recepción creyente de las culturas humanas"³.

El decreto *Ad gentes* es el que mejor subraya este sentido de catolicidad, al hacer ver cómo la universalidad de la misión requiere la aceptación creyente de las culturas humanas, y consiguientemente, la particularidad de las iglesias: "la Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en su caridad todas las lenguas, triunfando así sobre la dispersión de Babel" (AG 4). De esta manera, "la

22. Cfr. *Idem*, 145.

33. Cfr. *Ibid.*

reunión de los fieles, dotados de las riquezas culturales de su propio país, debe estar profundamente enraizada en su pueblo" (AG 15). La Iglesia imita así, en su misión a Cristo, que, "por su encarnación, se unió a las condiciones sociales y culturales determinadas de los hombres con quienes vivió" (AG 10).

Desde esta perspectiva, la catolicidad de la Iglesia entera se enriquece con la catolicidad de las iglesias particulares, como desea la *Lumen Gentium*:

Cada una de las iglesias particulares aporta a las otras y a toda la Iglesia el beneficio de sus propios dones, de suerte que cada una en particular y todas juntas se acrecienten con la aportación de todas, en comunión mutua (n. 3).

Resurgimiento de las iglesias locales

El Vaticano II puso las bases de un renacimiento de las iglesias particulares, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales (conferencias episcopales, consejos presbiteriales, consejos pastorales, consejos de laicos, sínodos diocesanos, concilios provinciales o plenarios).

La evangelización de la cultura

La evangelización

El tema central objeto de este trabajo, es la misión misma que Jesús confió a los apóstoles: "Id por todo el mundo a anunciar el evangelio" (Mc 16,15).

La evangelización es la vocación primordial de la Iglesia (P 348). La Iglesia existe para evangelizar. Lo demás que ella hace es *añadidura*.

La evangelización "es la identidad más profunda de la Iglesia" (EN 14).

La evangelización "es el gozo de la Iglesia" (EN 14). El Pueblo de Dios, con todos sus miembros, instituciones y planes, existe para evangelizar (P. 348).

Hablar de la evangelización es entonces, hablar de la misión de la Iglesia, porque "la Iglesia nace del evangelio, pero al mismo tiempo hace parte de su misión llevarlo hasta los confines de la tierra en su integridad".

De la cultura

Se ha hablado de muchas maneras acerca del objeto de la evangelización:

¿qué o a quién se evangeliza?

Se ha dicho: a las personas, a los grupos, al pueblo, al mundo entero, a la humanidad.

“Llevar la buena nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo transformar desde dentro, renovar la misma humanidad”.

“Convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos” (EN 18).

Lo que importa es evangelizar -no de manera decorativa como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta en sus mismas raíces- la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen estos términos en la Gaudium et Spes (53) tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios (EN 20).

Entendemos aquí la cultura de diversas maneras:

- a) Sistema de vida de un pueblo que comprende: su estructura material (vivienda, alimentación, comercio, etc.); sus relaciones sociales (familiares, comunitarias...); sus formas de interpretar la realidad (cosmovisión, valores).
- b) “El modo particular como un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadero y plenamente humano” (GS 53 b,c).
- c) El estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos (GS 53 c; P 386).
- d) La cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo. El conjunto de valores que lo animan, de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne con base en una misma “conciencia colectiva” (EN 18).

Las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores expresan y configuran, es decir: las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes (cfr. P 387).

Durante esta última etapa de clarificación teológica y pastoral, la Iglesia viene buscando cómo enrutarse la evangelización por los derroteros marcados por el Concilio Vaticano II. Este ha impulsado ya a la evangelización de la cultura.

Es el decreto *Ad gentes* el que probablemente ha subrayado mejor cómo la universalidad de la misión requiere una aceptación confiada a las culturas humanas y consiguientemente, la particularidad de las iglesias.

“La Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en su caridad todas las lenguas, triunfando así sobre la dispersión de Babel (AG 4).

Si ella sigue el camino de Cristo, que “por su encarnación, se unió a las condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes vivió” (AG 10). “La reunión de los fieles, dotada de las riquezas culturales de su propio país, debe estar profundamente enraizada en el pueblo” (AG 15).

Por este camino, la catolicidad de la Iglesia es llamada a la aceptación de las legítimas particularidades humanas. En cada espacio *socio-cultural* la realización de las iglesias particulares supone que se asuman, en la unidad católica, las tradiciones de cada familia de pueblos, para que la vida cristiana se adapte a su índole y al carácter de cada cultura, excluyendo los falsos particularismos. Así las nuevas iglesias particulares van creando su auténtico lugar, en la comunión eclesial universal y también la catolicidad de la Iglesia entera se enriquece con la catolicidad de las iglesias particulares. Todas reciben de todas y el conjunto recibe de cada una.

Por ello hay razón para afirmar que el Vaticano II ha puesto las bases para el renacimiento de las iglesias locales, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales.

En este campo es donde queda a nuestra creatividad el enfrentarnos a la tarea de dar operatividad a tal renovación doctrinal. El desafío actual de la Iglesia aparece cada vez más nítido en dos aspectos:

Primero, la visión global: hay una riqueza grandísima en la doctrina. Esta doctrina se enfoca desde multitud de ángulos que aún no están conjugados. Si esta generación de la Iglesia no alcanza todavía a hacer la síntesis de los contenidos tan ricos como se han logrado elaborar, si debe al menos convertirse a la globalidad enseñarse a buscarla, saber mirarla, aceptar vivirla, aunque todavía aparezca fragmentada.

Segundo, la operatividad: las búsquedas que prepararon el Vaticano II y las que lo vienen sucediendo son abundantes y frecuentemente acertadas. Llenan de entusiasmo, traen vitalidad por momentos y a porciones del pueblo de Dios, pero con frecuencia no están finalizadas en un objetivo claramente definido. Así, muchos esfuerzos y experiencias se van perdiendo en las brumas del pasado, sin engendrar futuros en forma operativa.

La evangelización de la cultura "en" la iglesia particular

Si la *particularidad socio-cultural* forma parte de la definición teológica de la Iglesia (cfr. AG 22), la consecuencia lógica es que la evangelización de la cultura tenga que orientarse, plasmarse y concretarse *en* la iglesia particular.

Según la definición de iglesia particular que da el *Christus dominus* (n. 11), J. Ratzinger, actual Prefecto de la Congregación para la Fe, ya en 1965 anotaba esta consecuencia:

La realidad Iglesia aparece ante todo y sobre todo en las distintas iglesias locales que no son simples partes de un conjunto administrativo mayor, sino que cada una de ellas contiene toda la realidad de la Iglesia. Las iglesias locales no son centros administrativos de un gran organismo, sino células vivas, en cada una de las cuales se halla presente todo el misterio vital del único cuerpo que es la Iglesia; y así cada una de ellas tiene derecho a llamarse sencillamente Ecclesia⁴.

Cada iglesia particular es entonces una totalidad porque abarca todo el ser de la Iglesia de Dios, aunque al mismo tiempo hay que decir que está abierta en la trama de *comunidad* con las demás iglesias particulares.

Consecuentemente, si la *totalidad* o *globalidad* de la Iglesia se da en la iglesia particular, es ella la llamada a *evangelizar* con toda propiedad la cultura, por cuanto la misma cultura implica y conlleva la *globalidad* de la vida de los pueblos.

Y si se trata de evangelizar ... *no de manera decorativa* como dice Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (n. 20) sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces, la cultura y las culturas de los hombres en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes* (n. 53), la posibilidad concreta de hacerlo está *en* la iglesia particular.

4. J. RATZINGER, "Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos" en *Concilium* 1 (1965) 39s.

Para identificar, por ejemplo, un contexto cultural en su *particularidad socio-cultural*, a través de un diagnóstico pastoral, el ámbito apropiado es el correspondiente a una iglesia particular por cuanto determina bien las características propias de un pueblo, con los matices y particularidades locales. Cuando lo hace una conferencia episcopal continental o nacional se corre el peligro de generalizar y no resulta fácil determinar de qué manera asumir la evangelización de la cultura. Cuando lo hace una parroquia aislada puede ser que se logre la *particularidad* del contexto cultural, pero no se tendrá la fuerza necesaria para impactar y transformar todo un ambiente socio-cultural con el riesgo de quedarse en un esfuerzo aislado y esporádico.

Por otra parte, es la iglesia particular la que, llevando en sí la *globalidad* de la Iglesia, está en capacidad de dar la *organicidad* que exige la evangelización para poder llegar a todo un contexto socio-cultural.

En efecto, la iglesia particular puede asegurar:

- a) Llegar a todos y hacer de todos los bautizados sujetos corresponsables de la evangelización. En la medida que se implique al *conjunto* de bautizados y personas de buena voluntad que conforman la porción del pueblo de Dios, y no sólo a grupos o personas comprometidas, en esa medida será posible hacer mella en un contexto socio-cultural.
- b) Promover la ministerialidad diversificada, con la guía y aprobación del obispo, a fin de llegar a todos los *ambientes* a través de muchas personas que en forma más apropiada y diversificada logren penetrar con la buena nueva los distintos ámbitos de la cultura.
- c) Articular orgánicamente las estructuras conducentes a dar vitalidad y dinamismo a todo el cuerpo eclesial.

La evangelización de la cultura “desde” la iglesia particular

Si la *globalidad* de la Iglesia se asegura *en* la iglesia particular, también la *operatividad* de la misión evangelizadora se da *en y desde* la iglesia particular.

Teológicamente está afirmado por el Concilio Vaticano II, en la constitución *Lumen Gentium* cuando dice que “... en las iglesias particulares y a base de las cuales se constituye la una y única Iglesia católica” (n. 23). La consecuencia eclesiológica es la necesaria *comuni3n* con las demás iglesias particulares, y es a

través de esa intercomunicación como cada iglesia local conserva su ser de Iglesia y alcanza su perfección total.

Pastoralmente esta orientación del Concilio significa: que la misión de la Iglesia se identifica y determina *desde* las iglesias particulares; que el dinamismo de la Iglesia universal va a depender del dinamismo que se viva desde las iglesias particulares; que el dinamismo de las expresiones comunitarias menores (parroquia, comunidades eclesiales de base, familia) van a estar determinadas desde las iglesias particulares.

Aplicada esta consecuencia pastoral general a la evangelización de la cultura significa:

- que le corresponde a cada iglesia particular definir, a partir de su propio diagnóstico pastoral, cuál es el modo concreto de evangelizar esta *particularidad socio-cultural* que está presente en su territorio;
- que la evangelización de la *cultura* habría que entenderla con mayor propiedad como evangelización de *las culturas*, desde las iglesias particulares;
- que el dinamismo evangelizador de la Iglesia universal va a depender del dinamismo evangelizador que se viva desde las iglesias particulares;
- que los procesos de evangelización en parroquias, comunidades eclesiales de base y familias, tendrán que venir definidos unitariamente *desde* la iglesia particular.

Entendidas así las cosas, se percibe que la *operatividad* de la evangelización de la cultura no queda vaga, sino que encuentra en las iglesias particulares el *lugar* y la *plataforma* desde los cuales se planea, se organiza y se realiza la acción evangelizadora de toda la Iglesia.

4. CONSECUENCIAS Y EXIGENCIAS

Los planteamientos anteriores nos llevan a concretar algunas consecuencias que orientarían la labor evangelizadora de la cultura en este momento histórico de América Latina. Es necesario, a la vez, señalar las exigencias que están implicadas en cada una de estas consecuencias. Por ahora nos referimos a dos consecuencias: la identificación del *sujeto* de la evangelización de la cultura, con su correspondiente exigencia de promoción de la *espiritualidad comunitaria*; y las característi-

cas del dinamismo de la evangelización, con su correspondiente exigencia de acentuación de una teología eminentemente pastoral.

La iglesia particular, sujeto de la evangelización de la cultura

Puede parecer aventurado llegar a la afirmación de que el sujeto de la evangelización de la cultura es la iglesia particular. Los documentos de la Iglesia nos hablan de *agentes de evangelización* (cfr. EN 59-73; P 567-891; *Redemptoris Missio*, cap. VI). Pero resulta curioso observar cómo se enumeran y se superponen los diversos responsables y agentes de la evangelización, o en el lenguaje de Puebla "centros de comunión y participación", pero sin señalar dónde puede asegurarse la *organicidad*, la *dinamicidad*, la *globalidad* y la *operatividad* que exige la misión fundamental de la Iglesia.

Hoy pretenden muchas realidades de Iglesia *protagonizar* el dinamismo de la Iglesia: los movimientos y grupos apostólicos, movimientos de espiritualidad, institutos, congregaciones romanas, conferencias episcopales, comunidades eclesiales de base, etc. Pero da la impresión de que las *iglesias particulares*, a pesar del viraje profundo del Vaticano II, no fueran el punto de articulación y convergencia de todas las realidades que buscan impulsar y dinamizar la tarea evangelizadora.

Sin embargo, los mismos documentos oficiales nos proporcionan elementos para poder sostener la afirmación de que el sujeto de la evangelización de la cultura es la iglesia particular. El mismo Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris missio* nos ofrece algunos apoyos en este sentido.

Así, por ejemplo, en el capítulo referente a los responsables y agentes de la pastoral misionera (cap. VI), afirma:

En la expansión misionera de los orígenes, junto a los apóstoles encontramos a otros agentes menos conocidos que no deben olvidarse: son personas, grupos, comunidades. Un típico ejemplo de iglesia local es la comunidad de Antioquía que de evangelizada, pasa a ser evangelizadora, y envía sus misioneros a los gentiles (cfr. Hc 13,2-3). La iglesia primitiva vive la misión como tarea comunitaria, aún reconociendo en su seno a enviados especiales o misioneros consagrados a los gentiles, como lo son Pablo y Bernabé (n. 61).

Hemos subrayado la expresión: *tarea comunitaria*, con lo cual se da a entender que es la tarea de una *comunidad*, concretamente de una iglesia local. ¿Por qué no afirmar entonces que el sujeto de la evangelización de la cultura es un

sujeto comunitario, a saber, la iglesia particular?

Decimos *sujeto comunitario* porque en la iglesia particular, presbíteros, diáconos, religiosas y laicos, a través de canales adecuados, con representatividad mayor o menor según los casos, están en la posibilidad de *proponer, decidir* (con el obispo a la cabeza), y *ejecutar* los planes pastorales que conduzcan a la evangelización de *esta y determinada cultura*.

No son, entonces, personas, grupos o comunidades aisladas, los sujetos de evangelización, sino la realidad *iglesias particulares* las que asumen el protagonismo de impulsar y dinamizar la evangelización de una particularidad socio-cultural, y así, en comunión de iglesias particulares, tienen la fuerza de estar llevando adelante la evangelización de la cultura en su sentido más amplio.

Por eso nos atrevemos a hacer esta afirmación: el *sujeto* de la evangelización de la cultura es la iglesia particular. En ella (lo hemos recordado citando a J. Ratzinger) se da la *totalidad* de la Iglesia. En cada iglesia particular están presentes cuatro elementos constitutivos de la misma, a saber: el Espíritu Santo, como primer constructor de la iglesia local y protagonista de toda novedad de *vida* en la Iglesia; el evangelio, del cual nace la Iglesia y a la vez es objeto de su actividad; la eucaristía, como lugar necesario de realización de la iglesia local; y el obispo, cabeza visible de la iglesia particular, quien ejerce el ministerio pastoral en la construcción de la iglesia local y en la comunión de las iglesias.

En vez de plantear por un lado: el Espíritu Santo, protagonista de la misión de la Iglesia y por otro lado, los diversos responsables y agentes de la misión (cfr. p.e. *Redemptoris missio*, cap. III y IV). ¿Por qué no concretar en la iglesia particular el sujeto de dicha misión? Sería una manera de evitar la sensación de dispersión de los diversos aspectos que conlleva la evangelización y más todavía, de caer en la tentación de falsos espiritualismos y evasivas al insistir unilateralmente, en el protagonismo del Espíritu, sin crear canales para que El actúe, o de caer en el otro extremo de *activismo* por parte de los agentes sin referencia al Espíritu de Dios que actúa en la historia concreta de los pueblos y la impregna de espiritualidad.

No es que esté ausente del todo la referencia a la iglesia particular (cfr. p.e. EN 62; RM 48). Pero se da la impresión de que se habla más de Iglesia *universal* como de una *entidad* en sí, diferente a las iglesias particulares, que de la Iglesia universal entendida como *comunión* de iglesias particulares, que no es lo mismo que afirmar que la Iglesia universal pueda entenderse como la suma o federación de iglesias particulares, como lo observaba el mismo Pablo VI.

Nos preocupa grandemente lo que afirma J. J. Tamayo con referencia al momento actual de la Iglesia: "hoy parece vivirse un anti-giro copernicano por la preocupación nuevamente centralista de Roma en el empeño por controlar la organización, el funcionamiento, la praxis y, en definitiva, la vida de las iglesias locales⁵.

Lo que aparece aquí en realidad, es que no se han llegado a sacar todas las consecuencias del giro copernicano realizado en el Concilio Vaticano II en materia de eclesiología.

Este planteamiento tiene una *exigencia* de fondo: las personas, los grupos y comunidades están llamados a vivir la espiritualidad *comunitaria*, o más exactamente, la espiritualidad de iglesia particular.

En efecto, el gran viraje que planteó el Concilio Vaticano II fue el de que la santificación y salvación de los hombres no se dan aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino *constituyendo un pueblo* que le confesara la verdad y le sirviera santamente (cfr. LG 9).

La santidad comunitaria no es otra cosa que la participación de la vida de Dios, y ha de ser comunitaria porque comunitaria es la vida de Dios: Amor y Trinidad, Trinidad y Amor. Jesús se encarna no sólo para revelarnos la intimidad del Dios Trino, sino también para comunicarnos la vida misma de Dios. Igualmente Ellos nos han enviado al Espíritu Santo para que "habite en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo" (LG 4; 1 Cor 3,16; 6,19).

Esta santidad, si la miramos desde el ángulo de su origen descubrimos que no es cosa diferente al intento, el proceso y el hecho de vivir comunitariamente la plenitud de vida que brota del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esta vida que se experimenta en la comunión con Dios como origen, en Dios como modelo y en Dios como artífice.

Esta santidad la actúan los miembros de la Iglesia con su respuesta al llamado de Dios: en fidelidad creciente, conjugando dones, carismas y ministerios, en un proceso de comunión dinámica y orgánica. El campo ideal para este crecimiento es la iglesia particular porque ésta tiene los recursos todos de la Iglesia, como está dicho anteriormente, y si la Iglesia está llamada a la santidad, esta santidad se deber dar precisamente donde *opera* la Iglesia, o sea en la iglesia particular.

5. Cfr. J.J. TAMAYO, "La dialéctica iglesia local - Iglesia universal", en *Cristianismo: profecía y utopía*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1987, 258).

Todo lo opuesto a esta comunión es egoísmo y por lo mismo tiene sabor de pecado de omisión, el más común entre los pecados cristianos, pues estamos unidos por el "Santo" y habitados por el Dios Trino, pero vivimos como paganos (cfr. LG 9; P 564-566; ChL 16).

La santidad comunitaria está orientada a que las personas, los conjuntos de personas, los grupos, las comunidades, vivan al ciento por ciento al servicio de la realización del plan de Dios: la salvación universal. El ingreso de la comunidad humana en la intimidad de Dios.

Esta actitud de servicio al plan de Dios es la razón misma de ser de la Iglesia y por lo mismo, la razón de ser de cada uno de sus miembros. Por tanto cada miembro de la Iglesia, cada familia, cada grupo y movimiento, cada comunidad, cada parroquia, cada diócesis, cada país, cada continente, no tiene otra razón de ser según el evangelio, sino responder a la invitación que el Padre nos hace en el Hijo y por el Espíritu Santo, a entrar en un proceso comunitario de santidad.

La vivencia de la santidad comunitaria va a implicar unas exigencias muy claras: una actitud fuertemente contemplativa para saber descubrir la presencia de Dios en las realidades eclesiales y humanas.

Una capacidad para asumir esa realidad de forma que se pueda vibrar con el alma del pueblo que se evangeliza.

El saber traducir el plan de Dios al ritmo de crecimiento del pueblo de Dios en la iglesia particular.

La gran exigencia de la evangelización actual tiene que ir poco a poco en la dirección de que no basta anunciar el evangelio, celebrar la eucaristía, organizar la promoción humana y la caridad, sincronizar los distintos carismas y ministerios y abrir al pueblo de Dios hacia el horizonte de la misión eclesial. Hoy por hoy, si queremos ser fieles a la mentalidad del Concilio Vaticano II, tenemos que proponer al pueblo de Dios que todos estamos llamados a la santidad. Tenemos el desafío de sacar la santidad de los recintos, de los templos y de las solas prácticas religiosas, para proponerla en la vida común y corriente de los cristianos y en los acontecimientos importantes de los conglomerados.

Aplicando esta exigencia a la evangelización de la cultura, sabemos que ésta se juega en el campo de las relaciones de personas, grupos y pueblos. Por tanto la evangelización si quiere ayudar a la santidad comunitaria, tiene que aprender a sanar relaciones. La santidad está en la relación con Dios, con los hermanos y con

la naturaleza, según las mociones del Espíritu Santo.

Ya que el llamado a la santidad es comunitario o del conjunto, exige la ascesis del empleo de los métodos de planificación para poder ordenar las respuestas de todos al querer de Dios.

**El dinamismo de la evangelización debe ser permanente,
global, comunitario y planificado**

Es la segunda consecuencia de la afirmación: La evangelización de la cultura se realiza *en y desde* la iglesia particular.

Entre los avances que se han hecho en los últimos años en muchas diócesis, por parte de grupos o entidades preocupados por la evangelización de la cultura, pueden contar numerosos estudios, análisis, diagnósticos y planes pastorales que se han propuesto, y aún más, que se han puesto en marcha. Pero nos preguntamos: ¿en realidad todos estos planes han logrado hacer mella en nuestro continente latinoamericano, al interior de nuestros países y al interior de nuestras mismas iglesias particulares? Sin desconocer la acción del Espíritu Santo y todo lo que se haya logrado por la participación de los diversos responsables y agentes de pastoral, cabe la pregunta: ¿y por qué no se ha llegado a más? ¿Por qué, en muchos casos, en vez de avanzar quizá se ha retrocedido? ¿Por qué, como lo señalaba Juan Pablo II, se ha debilitado el impulso misionero de la Iglesia hacia los no cristianos (RM 2), o por qué en palabras del mismo Papa, "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"? (RM 3)

En la lógica de nuestro planteamiento podríamos decir que la superación de estas constataciones preocupantes estará en la claridad que se tenga y en la voluntad que se asuma para que las iglesias particulares orienten el dinamismo evangelizador con estas características: *permanente, global, comunitario y planificado*.

Veamos qué se quiere expresar con cada una de estas características:

Dinamismo evangelizador permanente

Por su misma naturaleza, la misión evangelizadora *en y desde* las iglesias particulares, no puede hacerse de una vez para siempre, porque tiene que ser permanente y de cada día.

Esta condición de cotidianidad reconocida siempre como necesaria en el itinerario espiritual de cada individuo, en todas las escuelas tradicionales de espiritualidad, es también indispensable en los procesos de renovación con los que hay que responder a nuestra vocación a la santidad comunitaria⁶.

A *permanente* se contraponen *esporádico*. En los planes pastorales que se han diseñado en muchas diócesis, no se logra señalar con toda claridad esta característica de lo *permanente* resultando así intentos de evangelización con plazos o tiempos que van de tres a cinco años, con lo cual no se logra penetrar la *cultura* propiamente dicha y menos aún, *favorecer, purificar e integrar* la cultura local.

Dinamismo evangelizador global

Si se ha afirmado que en la iglesia particular se da la *totalidad* de la Iglesia, la acción evangelizadora que promueva una diócesis ha de tener la misma característica de *globalidad*.

Esta globalidad surge de la misma naturaleza de *cuerpo* (en el sentido de comunión). Implica, por lo mismo, a todos los creyentes. Está basada, igualmente, en la condición de *sacramento* -signo, instrumento-. Implica todo lo terreno, lo visible o perceptible, lo organizativo y societario, todo lo que constituye su articulación social.

Dinamismo evangelizador comunitario

Dios se ha revelado al hombre como comunidad y cuando invita a la Iglesia, no llama aisladamente sino que convoca. Por esto la respuesta de los hombres debe ser, cada vez más, respuesta de comunidad, pueblo-familia. Ya hemos dicho: Dios ha querido santificarnos-salvarnos, no aisladamente, sino como un pueblo santo (LG 9).

El dinamismo de esta comunión va a exigir a la iglesia particular crear canales de diálogo, con Dios, entre los hombres y de éstos con la realidad que los circunda, enseñar a dialogar y anunciar que el diálogo es uno de los caminos de la santidad comunitaria.

Se exigirán también experiencias y procesos de discernimiento sobre los caminos pastorales que vive la iglesia particular.

6. J.B. CAPELLARO, *Presupuestos doctrinales. Proyecto diócesis*, Documento Movimiento por un Mundo Mejor, Roma, 1988.

La madurez de la iglesia particular pide la *perfección de un cuerpo*, lo que lleva consigo: integración de las diferencias en la unidad, tensión hacia la perfección.

Todo lo anterior pide la renovación-conversión permanente de las personas.

Dinamismo evangelizador planificado

Lo pide muy directo el mismo Señor "No es el que me dice: "¡Señor! ¡Señor!" el que entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre del cielo..."(Mt 7,21); "El que escucha mis palabras y las pone en práctica es como un hombre inteligente que edificó su casa sobre roca" (Mt 7,24).

La actividad pastoral busca cumplir la voluntad del Padre en las realidades históricas y culturales. Esta nos pide *sentarnos a calcular*, reflexión, conocimiento de la realidad, definición de objetivos, desarrollo de planes, programación de acciones, previsión de modos de evaluación... rectificación de caminos...

Toda esta serie de acciones piden una *ascesis*, a la cual no estamos frecuentemente acostumbrados.

La iglesia particular, si quiere evangelizar la cultura del pueblo de Dios, tiene que vivir los momentos necesarios de planificación de todas sus acciones y además tiene la oportunidad de brindar a sus agentes de pastoral la ocasión de vivir la *ascesis* de los métodos de planificación y programación para crecer en santidad comunitaria.

En la medida en que el conjunto de los agentes de pastoral van asumiendo estos elementos de acción *permanente, global, comunitaria y planificada*, va entrando en la vida de la iglesia particular el ritmo de crecimiento que estos mismos dinamismos van despertando en todo el pueblo de Dios.

De todo lo expresado en este apartado se desprenden varias exigencias:

- a) Para poder evangelizar a fondo, hay que asumir una teología eminentemente pastoral, que entre otras cosas, ilumine el paso de Dios por las realidades que se evangelizan, oriente las acciones concretas para las realidades que se evangelizan y dé una espiritualidad dinámica a los agentes de pastoral y a todo el pueblo de Dios.

- b) Una teología que parta de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, en cumplimiento del plan amoroso del Padre.
- c) Una eclesiología total, que sabe partir de la realidad maravillosa de la Iglesia, que es muchas cosas a la vez: es misterio, es comunión, es pueblo de Dios, es local, es universal, es conducida por el Espíritu Santo, pero está también a disposición de los hombres de cada tiempo, está para todas las épocas y se manifiesta en cada tiempo y cada lugar...
- d) Una eclesiología de encarnación: "Lo que no es asumido no es redimido" (San Ireneo). Esta es la búsqueda actual de la Iglesia latinoamericana.
- e) Una teología centrada en la imagen ideal de la Iglesia que atrae permanentemente desde esa seguridad que da la presencia y acción del Resucitado, que está metido en nuestra historia y que conjuntamente con el Espíritu Santo inclina el peso de la historia a favor del plan del Padre.

**La meta de la evangelización:
renovación y transformación de la cultura**

Este aspecto se ha venido tratando en el proceso de todo este artículo, no es necesario repetirlo. Si la iglesia particular logra la evangelización de la cultura, pues lógicamente esta cultura se va permeando con los valores del evangelio, se va purificando de todos sus antivalores y va transformando su propia realidad.

Si la Iglesia particular quiere realmente evangelizar la cultura no puede escaparse a cumplir ciertas *exigencias*:

- a) Necesita proyectos integrales de evangelización. Sin ellos es un sueño el querer cuestionar la cultura y ofrecerle elementos que la vitalicen con los valores evangélicos.
- b) Estos proyectos deben ser operativos, que por su misma presentación inviten a su realización, creen dinanismos de crecimiento, conjuguen los elementos de la realidad con la presencia salvadora de Cristo, que está presente y actúa desde toda la realidad humana.
- c) Los proyectos piden el conocimiento de la cultura y de las culturas, de sus valores y antivalores.

- d) Los proyectos exigen finalidades, objetivos y metas claras.
- e) Itinerarios para la evangelización del conjunto y de cada una de las realidades diocesanas.
- f) Exige, por supuesto, estructuras adecuadas y ágiles, que permitan conjugar las acciones de los hombres dentro del proyecto de Dios.

Terminemos citando a Puebla:

Veamos cómo el don maravilloso de la vida nueva se realiza en modo excelente en cada iglesia particular y también de manera creciente en la familia, en las pequeñas comunidades y en las parroquias. Desde estos centros de evangelización, el pueblo de Dios en la historia, por el dinamismo del Espíritu y la participación de los cristianos, va creciendo en Gracia y santidad (P 565).

LA DEFENSA DEL HOMBRE: PREOCUPACION DE UNA DOCTRINA

Lectura y comentario de la encíclica "Centesimus Annus"

Tony Mifsud, S.J.*

El Papa Juan Pablo II ha afirmado que en los últimos años la Iglesia ha jugado un papel importante en la historia "con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos del hombre". También,

en ambientes intensamente ideologizados, donde posturas partidistas ofuscaban la conciencia de la común dignidad humana, la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre -sean cuales sean sus convicciones personales- lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por lo tanto, merece respeto (Centesimus Annus n. 22)

La Doctrina Social de la Iglesia es la expresión histórica de la preocupación eclesial por el respeto efectivo de los derechos humanos como derechos de Dios en las situaciones concretas.

La celebración del centenario de la enseñanza Social de la Iglesia conmemora las consecuencias históricas que implica creer en un Dios Creador que hizo al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza. En nombre de la fe en este Dios, el Magisterio social proclama solemnemente la dignidad inalienable de toda persona humana y la necesaria construcción de una sociedad donde cada persona pueda vivir dignamente en un ambiente justo.

1. LA NUEVA ENCICLICA SOCIAL

El día primero de Mayo de 1991, el Papa Juan Pablo II promulgó su tercera encíclica social con ocasión del centenario de la *Rerum Novarum* del Papa León XIII.

* Especialista en teología moral. Director del departamento académico del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. "ILADES". Chileno.

El 14 de septiembre de 1981 Juan Pablo II celebró los noventa años de la encíclica leoniana con la *Laborem Exercens* sobre la dignidad del trabajo y el respeto debido al trabajador. El 30 de diciembre de 1987 publicó la *Sollicitudo Rei Socialis* para celebrar el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI.

Esta nueva encíclica está dividida en seis capítulos. Se comienza con una presentación de los *rasgos característicos* de la encíclica leoniana (cap. 1), para pasar a señalar los *acontecimientos principales* que han marcado la historia durante estos últimos cien años (cap. 2), deteniéndose especialmente en el año 1989 (cap. 3).

Posteriormente se reafirma la postura de la Iglesia sobre el derecho a la *propiedad privada* dentro de los límites del principio primario del destino universal de los bienes (cap. 4), como también se ofrece una reflexión ética sobre la misión del *Estado* dentro de un sistema democrático (cap. 5). La encíclica termina con una proclamación solemne del deber de la Iglesia para defender toda *persona humana* ya que esta misión fue confiada por el mismo Cristo (cap. 6).

Introducción

La nueva encíclica pretende mostrar que lo expresado en el documento leoniano mantiene toda su vigencia; aún más, con el peso de los años, la enseñanza de Leon XIII fue enriquecida por los aportes de sus predecesores. Este conjunto de enseñanzas se llama *doctrina social* o *enseñanza Social de la Iglesia*, como también *Magisterio social*.

Los principios que encontramos en la encíclica leoniana pertenecen al *patrimonio doctrinal* de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. El *examen de los acontecimientos* para discernir las nuevas exigencias de la evangelización forma parte del deber de los pastores, sin que constituyan juicios definitivos.

Juan Pablo II propone una relectura de *Rerum Novarum* desde una triple perspectiva: a) Una *mirada retrospectiva* para profundizar en los aportes de León XIII con relación a la solución de la cuestión obrera; b) una *mirada alrededor* para descubrir el actual contexto de los problemas sociales; y c) una *mirada hacia el futuro* para asumir nuestra responsabilidad social frente a las incógnitas y las promesas que dan inicio al tercer milenio de la era cristiana.

Los rasgos característicos de la *Rerum Novarum*

La última década del siglo pasado ha sido marcado por *profundos cambios* en la concepción de la sociedad, del Estado y de la autoridad. En el campo económico apareció una nueva forma de propiedad (el capital) y una nueva forma de trabajo (el trabajo asalariado).

Sin embargo, en este nuevo contexto el obrero se convertía en una *mercancía*, cuyo precio era regulado por la ley de la oferta y de la demanda, sin tener en cuenta el mínimo vital necesario para el sustento de la persona y su familia.

La sociedad quedó dividida en dos clases separadas por un abismo profundo. En esta situación polarizada entre el capital y el trabajo, León XIII intervino con su encíclica para tratar de una manera orgánica la "cuestión obrera". En virtud de su ministerio apostólico, León XIII afirma que *la paz se edifica sobre el fundamento de la justicia*. El contenido esencial de la *Rerum Novarum* fue precisamente proclamar las condiciones fundamentales de la justicia en la coyuntura económica y social de entonces.

León XIII defendió los *derechos fundamentales de los trabajadores* en el conflicto entre capital y trabajo, recalcando la dignidad del trabajador como persona humana y la dignidad del trabajo como medio necesario para la propia conservación.

Además, se resaltan otros derechos fundamentales:

- El *derecho a la propiedad privada*, como medio para poseer lo necesario para el desarrollo personal y familiar, sin por ello constituir un derecho absoluto ya que se complementa con el principio del destino universal.
- El *derecho natural a crear asociaciones profesionales y sindicatos*.
- Los *derechos laborales* a la limitación de las horas del trabajo, al legítimo descanso y a un trato diverso a los niños y a las mujeres en lo relativo al tipo de trabajo y a la duración del mismo.
- El *derecho al salario justo* que no puede reducirse a un libre acuerdo entre las partes porque el salario debe ser suficiente para el sustento del obrero y de su familia.
- El *derecho a cumplir libremente los propios deberes religiosos*, donde ya

encontramos en germen el principio del derecho a la libertad religiosa.

León XIII critica los dos sistemas sociales y económicos: *el socialismo y el liberalismo*. Frente al socialismo afirma el derecho a la propiedad privada; frente al liberalismo reafirma el deber del Estado de intervenir para defender a los más necesitados de la sociedad.

Juan Pablo II señala que la encíclica leoniana es un testimonio excelente de la continuidad de lo que ahora se llama *opción preferencial por los pobres* porque el documento es una encíclica sobre los pobres y sobre la terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes.

Hacia las cosas nuevas de hoy

León XIII mostró una gran lucidez en percibir y denunciar la condición oprimida de los obreros como también en intuir la deficiencia de la solución socialista de su tiempo que perjudicaba a quienes se proponía ayudar.

El *error fundamental del socialismo real* es de carácter antropológico porque reduce la persona humana a un simple elemento del organismo social, subordinando el bien del individuo al funcionamiento del mecanismo económico-social. La libertad del individuo desaparece. Por eso, se presenta el principio de la *subjetividad de la sociedad* que reconoce la sociabilidad del ser humano sin agotarlo en el Estado, porque resalta la importancia de los diversos grupos intermedios (familia, sindicatos, etc.). A la vez, el principio de la *subjetividad del individuo* subraya la dignidad y la responsabilidad de la persona dentro de la sociedad.

El *conflicto social* es el resultado de los conflictos de intereses entre los diversos grupos sociales y puede tener un papel positivo en cuanto se configura como una lucha por la justicia social. Sin embargo, no es aceptable la *lucha de clases* porque exaspera la confrontación sin consideraciones de carácter ético ni jurídico y no respeta la dignidad de toda persona humana porque persigue la destrucción del otro entrando en la lógica de la guerra total.

La lucha de clases en el sentido marxista y el militarismo tienen las mismas raíces: el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y del derecho.

En la *actividad económica*, el Estado debe participar directa o indirectamente.

tamente, sin caer en la estatalización de los medios de producción. *Indirectamente*, según el *principio de subsidiaridad*, creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza. *Directamente*, según el *principio de solidaridad*, poniendo en defensa de los más débiles algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador cesante.

En el continente europeo, las armas están calladas desde 1945. Sin embargo, la *verdadera paz* no es el resultado de la victoria militar sino algo que implica la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos. Por muchos años ha habido una *situación de no-guerra*, más que de paz auténtica. Mitad del continente cayó bajo el dominio de la dictadura comunista, mientras la otra mitad se organizó para defenderse contra tal peligro.

El sistema de la *doctrina de seguridad nacional* surgió para oponerse al marxismo. Se trata de controlar toda la sociedad para imposibilitar la infiltración marxista y, por ende, incrementa el poder del Estado. No obstante, se corre el peligro de destruir la libertad y los valores de la persona humana.

El año 1989

Entre los numerosos factores que convergen para explicar la caída de los regímenes opresores durante el año 1989 en los países de Europa central y oriental caben destacar dos: la *violación de los derechos del trabajador* y la *ineficiencia del sistema económico*, considerado no solamente como un problema puramente técnico sino más bien como consecuencia de la violación a los derechos humanos, a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía.

Los acontecimientos del año 1989 son una advertencia para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar del ámbito de la política el derecho y la moral.

Juan Pablo II resalta dos consecuencias de alcance universal a partir de los acontecimientos de Europa central y oriental:

- El *encuentro entre la Iglesia y el Movimiento obrero*. La crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes. Al respecto, la Iglesia ofrece no sólo su doctrina social sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento.

- La *necesaria ayuda a los países excomunistas* sin impedir que sean ellos mismos los artífices de su propio desarrollo. Esta exigencia no debe inducir a frenar los esfuerzos para prestar ayuda a los países del tercer mundo, que sufren a veces condiciones de insuficiencia y de pobreza bastante más graves

Es preciso recuperar recursos con el desarme de los enormes aparatos militares, creados para el conflicto este y oeste. A la vez, es del todo necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres, sea personas sea pueblos como un fardo o como molestos e inoportunos, ávidos de consumir lo que otros han producido.

La propiedad privada y el destino universal de los bienes

Desde la encíclica *Leoniana* se ha repetido la doble afirmación de *la necesidad*, y por lo tanto, la licitud de la propiedad privada, así como *los límites* que pesan sobre ella.

El *principio del destino universal de los bienes* se fundamenta en el hecho de que Dios ha entregado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes. Sin embargo, es mediante el trabajo que el ser humano hace productiva la tierra y, entonces, surge el origen de la *propiedad privada*.

La *economía de la empresa* comporta aspectos positivos porque tiene su raíz en la libertad de la persona expresada en el campo económico. No obstante, las *carencias humanas del capitalismo* están lejos de haber desaparecido.

- El *mercado libre* sólo vale para aquellas necesidades que son *solventables* (con poder adquisitivo) y para aquellos recursos que son *vendibles* (capaces de alcanzar un precio conveniente). Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen equivalente en el mercado. Por encima de la lógica de los intercambios existe algo que es debido al hombre, en virtud, de su eminente dignidad.
- La finalidad de la *empresa* no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera.
- Se mantiene el problema de *la deuda externa*. Las deudas deben ser pagadas. Pero, no es lícito exigir su pago cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevarán al hambre a poblaciones enteras.

- La creación de *hábitos de consumo y estilos de vida* que contradicen una visión integral del ser humano al no respetar todas las dimensiones de su ser y se orienta exclusivamente al tener. Es preciso recordar el deber de la caridad en ayudar con lo propio superfluo y, a veces, incluso con lo propio necesario para dar al pobre lo indispensable para vivir.
- El *problema ecológico* es la consecuencia de un error antropológico que conduce a la insensata destrucción del ambiente natural. Es deber del Estado velar por los bienes colectivos (ambiente natural y humano) que no pueden ser dejados a los simples mecanismos de mercado.
- La *alienación* se verifica en el consumo (satisfacciones falsas y superficiales) y en el trabajo (consideración del trabajador como medio y no como fin). El concepto cristiano de alienación es la inversión entre los medios y los fines en cuanto no se respeta el valor de la persona humana como tampoco se establecen relaciones de solidaridad entre las personas.

De lo dicho, "queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica" (n. 35). La alternativa es una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta exige que el mercado sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad.

Llegado a este punto, Juan Pablo II se pregunta: "¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia el estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad?" En otras palabras, "¿es quizás este el modelo que es necesario proponer a los países del tercer mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?" (n. 42)

La respuesta obviamente es compleja, contesta el mismo Juan Pablo II.

Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de la producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de economía de empresa, economía de mercado, o simplemente de economía libre.

Sin embargo,

si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (n. 42).

La Iglesia *no tiene modelos para proponer* pero ofrece, como *orientación ideal e indispensable*, su doctrina social que reconoce la positividad del mercado y de la empresa, indicando al mismo tiempo que éstos han de estar orientados hacia el bien común. A la vez, esta doctrina reconoce la legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por conseguir el pleno respeto de su dignidad y espacios más amplios de participación en la vida de la empresa, que no es únicamente una sociedad de capitales sino también una *sociedad de personas*.

Estado y cultura

La raíz del totalitarismo moderno hay que verla en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible, y, precisamente, por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado.

La Iglesia aprecia *el sistema de la democracia*, en la medida que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho (organización de la sociedad estructurada en la separación de los tres poderes el legislativo, ejecutivo y judicial) y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Por lo tanto, requiere de la subjetividad de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Los *derechos humanos* dan a la democracia un auténtico y sólido fundamento mediante el reconocimiento explícito de estos derechos.

Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según *criterios de justicia y moralidad*, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. El *bien común* no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona.

El *papel del Estado en el sector económico* es importante ya que la actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por tanto, el papel del Estado consiste en:

- *Garantizar la seguridad* (libertad individual, propiedad, sistema monetario estable y servicios públicos eficientes) de manera que quien trabaja y produce puede gozar de los frutos de su trabajo.
- *Vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos* en el sector económico. El Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, pero otras veces se hace necesario: a) *intervenir*, cuando situaciones particulares de monopolio crean obstáculos al desarrollo, y b) *ejercer funciones de suplencia* en situaciones excepcionales cuando los sectores sociales o sistemas de empresas sean inadecuadas para su cometido.

El *principio de subsidiaridad* debe ser respetado: una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común.

Juan Pablo II repite el grito que había pronunciado con ocasión de la guerra en el Golfo Pérsico: *Nunca más la guerra*. La guerra destruye la vida de los inocentes, enseña a matar y trastorna igualmente la vida de los que matan, deja tras de sí una secuela de rencores y odios, y hace más difícil la justa solución de los mismos problemas que la han provocado.

Es evidente que en la raíz de la guerra hay razones reales y graves: injusticias sufridas, frustraciones de legítimas aspiraciones, miseria o explotación de grandes masas humanas desesperadas. Por eso, el otro nombre de la paz es *el desarrollo*. Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad de promover el desarrollo.

El hombre es el camino de la Iglesia

La única finalidad de la Iglesia en la presentación de su pensamiento es *la atención y la responsabilidad hacia la persona humana*, confiado a ella por Cristo mismo. No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico. La Iglesia no puede abandonar al hombre porque es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la partici-

pación en la salvación entera.

Por eso, Juan Pablo II advierte a los países occidentales contra el peligro de ver en la caída del socialismo real la victoria unilateral del propio sistema económico, y por ello no se preocupen de introducir en él los debidos cambios.

La Doctrina Social de la Iglesia es un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo.

El mensaje social del evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para *la acción*. Hoy más que nunca, la Iglesia es conciente de que su mensaje social de hará creíble por *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna.

De esta conciencia deriva también su *opción preferencial por los pobres*, la cual nunca es exclusiva ni discriminatoria de otros grupos. El amor de la Iglesia por los pobres, que es determinate y pertenece a su constante tradición, la impulsa a dirigirse al mundo en el cual la pobreza amenaza con alcanzar formas gigantescas.

El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre se concreta en *la promoción de la justicia*. Esta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor.

2. LA ACTUALIDAD DE LA ENCICLICA

Una encíclica social pontificia se dirige a todos los países del mundo. Por tanto, es notable observar que la primera lectura del documento deja en evidencia su relevancia en el momento concreto que estamos viviendo.

También se pueden destacar algunos temas, entre muchos otros, que tienen particular importancia para nosotros.

La D.S.I. como instrumento de evangelización

La preocupación de la Iglesia por los problemas sociales pertenece a su misión evangelizadora. No se trata de un apéndice o de un lujo, sino forma parte esencial de su misión.

En efecto, nos dice Juan Pablo II, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso en el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio de Cristo Salvador.

Aún más, prosigue el Papa, la *nueva evangelización*

debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la Doctrina Social de la Iglesia, que, como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la hora de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías (Centesimus Annus n. 5)

El ser humano es proclamado en las primeras páginas de la Sagrada Escritura como imagen y semejanza del mismo Dios (cfr. Gén 1,26) y toda la revelación obrada en Jesús el Cristo se resume en el amor incondicional de Dios hacia la humanidad. Por lo tanto, y en palabras de Juan Pablo II, "la iglesia no puede abandonar al hombre" (n. 53) porque es su misión conducirlo en el camino de la historia hacia la salvación y liberación definitiva.

En lo últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pensamiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a ella por Cristo mismo, hacia este hombre, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna (n. 53).

La acción de la Iglesia está orientada hacia el ser humano real y concreto, y su enseñanza social pretende ser un *instrumento de discernimiento* frente a las situaciones históricas que le afectan directamente.

La razón de ser de la D.S.I.

En la *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Juan Pablo II ya había afirmado que la *Enseñanza Social de la Iglesia* no constituye ninguna alternativa social como tampoco ofrece un modelo social concreto.

"La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, una tercera vía entre el

capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia". Juan Pablo II sigue a definirla como "la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial". Es decir, "su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana" (n. 41).

En este número de la *Sollicitudo Rei Socialis* encontramos dos palabras claves que explican cabalmente la razón de ser de la Enseñanza Social de la Iglesia: *interpretar* y *orientar*. El Magisterio Social ofrece una interpretación de la realidad histórica a la luz de la fe para orientar la acción del creyente en la sociedad. En otras palabras, intenta contestar dos interrogantes:

- *En relación a la interpretación*, se pregunta por la comprensión de un hecho o un proceso histórico a partir de la fe. ¿Cuál es el significado teológico de una realidad histórica? En otras palabras, es el intento de comprender el significado profundo de la realidad, una comprensión desde Dios y con ojos de Dios (lectura teológica).
- *En relación a la orientación*, se pregunta por la actuación concreta que concuerda con la visión teológica de la realidad. ¿Cuál es la conducta consecuente con la fe? En otras palabras, es la traducción ética de nuestra profesión de fe en unas situaciones concretas (lectura ética).

Los momentos constituyen una lectura de la realidad (teología) y una respuesta consecuente (ética cristiana) con dicha lectura (cfr. n. 1).

Juan Pablo II retoma este tema en *Centesimus Annus* y explica que por medio de la Enseñanza Social, la Iglesia

hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verda-dera doctrina, un corpus, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas (n. 5)

La dimensión ética de la D. S. I.

Lo social es fuente de preocupación eclesial y la configuración siempre más justa y más humana forma parte esencial de la fe cristiana. El Magisterio Social de la Iglesia no tiene modelos concretos para proponer (*Centesimus Annus* n. 43); pero siempre tiene el deber de denunciarlos en el momento que se vuelven opresores del individuo y de la sociedad.

De hecho, Juan Pablo II distingue entre: a) los *principios* de la Doctrina Social de la Iglesia que *pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia* y, por ello, *implican la autoridad del Magisterio*; y b) la reflexión sobre la evolución de los acontecimientos históricos *para discernir las nuevas exigencias de la evangelización* (n. 3).

Esta reflexión, siendo "deber de Pastores", "no pretende dar juicios definitivos" (n. 3) porque la finalidad de la Doctrina Social es la de orientar y aportar al discernimiento social del creyente. Por ello, la Iglesia "intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena" (*Sollicitudo Rei Socialis* n. 1).

En otras palabras, el Magisterio Social de la Iglesia anuncia los grandes valores que deben ser respetados en el campo social y denuncia todo sistema opresor, pero es una tarea de los cristianos profesionales (políticos, economistas, etc.) traducir estos valores en modelos concretos.

Esto explica la distinción que encontramos en la nueva encíclica entre *los mecanismos de la economía del mercado* que se consideran como positivos porque son una expresión de la libertad humana, y *la realidad concreta de una economía de mercado* que es frecuentemente criticada en cuanto a) contradice la solidaridad al no poner límite al mercado, y b) no respeta la dignidad de la persona al no asumir la subjetividad en la empresa.

El *mercado* y la *empresa* constituyen dos mecanismos claves de la economía mundial. La nueva encíclica advierte contra un mal uso de ambos, en el momento en que se absolutizan, hiriendo la dignidad de las personas y quebrando la consecuente solidaridad entre las personas.

Frente al mercado, Juan Pablo II señala que no todo puede incluirse en la dinámica del mercado "por encima de la lógica de los intercambios a base de

los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre”, es decir, “en virtud de su eminente dignidad”. Concretamente, se especifica que “este *algo* debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad” (*Centesimus Annus* n. 34).

- Frente a la empresa, Juan Pablo II recuerda que el beneficio es justo en cuanto condición de crecimiento de la empresa. Sin embargo, “los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa”; porque la “finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que de diversas maneras buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera”. Por lo tanto, se concluye que “los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa” (n. 35)

El ideal de sociedad presentado en la nueva encíclica es descrito como “una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación” (n. 35).

Una y otra vez se escucha la pregunta: ¿defiende la Iglesia el capitalismo? De lo dicho, me parece que queda claro que este interrogante está mal planteado porque la Iglesia no tiene modelos concretos que ofrecer sino propone valores sobre los cuales es preciso construir o corregir sistemas económicos existentes. La Iglesia no tiene una teoría económica sino una ética económica. Por lo tanto, la única pregunta que cabe es la contraria a la planteada, es decir, ¿en qué medida el capitalismo cumple con las exigencias éticas de la enseñanza social de la Iglesia?

La libertad en la verdad

En el documento pontificio *la libertad se entiende dentro del contexto de la verdad*. Este punto es clave no sólo en su sentido filosófico o teológico sino también por su aplicación directa en el campo político y económico.

La libertad no puede significar una absoluta relativización de todo porque en este caso se niega la existencia de la verdad, y para nosotros cristianos, de la Verdad con mayúscula. La ausencia de una verdad común, religiosa o antropológica, conduce a la destrucción de la humanidad.

“Si no existe una verdad trascendente”, nos dice el Papa, “tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres y los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros”. En otras palabras, “si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás” (n. 44).

En el campo *político* la verdad como referente a la libertad es una condición esencial porque de otra manera la libertad política se degenera en un totalitarismo por parte de aquellos que detienen el poder. “Si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder” (n. 46). Por eso, se insiste que el fundamento auténtico y sólido del ideal democrático es el reconocimiento explícito de los *derechos humanos* (ver n. 47).

Juan Pablo II señala que existe un *criterio objetivo del bien y del mal* que son superiores a la voluntad de los gobernantes y que “en determinadas circunstancias puede servir para juzgar su comportamiento” (n. 45).

En otras palabras, la libertad política no puede significar que los criterios éticos sean el resultado del voto de la mayoría. “Los interrogantes que se plantean en la sociedad”, denuncia el Papa, “a menudo no son examinados según los criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen” (n. 47).

Asimismo, se explica el auténtico significado del principio de *bien común*, principio ético básico en la conducta política. El bien común “no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona” (n. 47).

En el campo económico, la comprensión de la libertad a partir de la búsqueda de la verdad significa que no todo puede estar dejado al juego de la oferta y la demanda porque existe la verdad de la dignidad humana que es previa a este mecanismo ciego. La libertad que no respeta la verdad termina siendo alienada y opresora del ser humano (n. 39).

En el campo laboral, el discurso de la Doctrina Social de la Iglesia sobre el salario justo se fundamenta sobre esta relación entre la libertad y la verdad. El salario no puede ser reducido a un simple “libre acuerdo” entre las dos partes,

porque existen criterios objetivos de justicia que incluyen en el concepto de salario justo las necesidades que cubren alimentación, vivienda, educación y salud.

“El salario debe ser, pues, suficiente para el sustento del obrero y su familia. Sin embargo, constata Juan Pablo II, “hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros, en los que se ignora la más elemental justicia en materia de trabajo de los menores o de las mujeres, de horarios de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribución” (n. 8).

Una conversión al pobre

La presencia del pobre en el mundo es, en definitiva, la razón de la existencia de la Doctrina Social de la Iglesia.

Juan Pablo II nos recuerda que la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII trataba de la *cuestión obrera*, es decir, “una encíclica sobre los pobres y desde terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes” (n. 11).

Las frases “opción preferencial por los pobres” y “promoción de la justicia” tienen para el cristiano el mismo significado: creer en un Dios Padre común a todos es creer en la fraternidad humana. Por lo tanto, la presencia del empobrecido es la negación de esa fraternidad.

Un no creyente puede llegar a una conclusión parecida después de realizar un análisis sociológico y económico; es decir, un no creyente puede sostener que la presencia del pobre niega todo significado a la tan citada frase del mundo con “la gran familia humana”. Sin embargo, *sólo un creyente* afirma que esa presencia es un escándalo y un pecado porque *hiere al mismo Dios*.

Creer en Dios es amar al ser humano y, por lo tanto, denunciar la injusticia luchando contra sus causas para ayudar en la configuración de una sociedad más justa y más humana.

Este es el sentido y la finalidad de la Doctrina Social de la Iglesia. La preocupación por los empobrecidos, a partir de la fe y como consecuencia de ella, constituye la razón de ser de la Doctrina Social de la Iglesia.

CON LA NUEVA EVANGELIZACION, UNA NUEVA ETICA CONYUGAL

Silvio Botero Giraldo, C.S.S.R.*

INTRODUCCION

Hace ya más de una década que el Episcopado Latinoamericano celebraba en Puebla su III conferencia general; dos palabras sintetizaron la reflexión y su mensaje, "comunión y participación" (P 211-219); cuando Puebla piensa en los que serán "centros de comunión y participación" (P 567-568) lo primero que propone es la familia, como "lugar preferencial de evangelización, en orden a edificar la Iglesia y a su irradiación misionera".

Juan Pablo II en el discurso inaugural de esta III conferencia general (29 Enero 1979) señalaba a la familia como "campo prioritario" de la pastoral con la certeza de que la evangelización en el futuro depende en gran parte de la "Iglesia doméstica" y añadía el Papa: "esta pastoral es tanto más importante cuanto la familia es objeto de tantas amenazas". ¿Por qué habla el Papa de "amenazas a la familia"? Lo decía él mismo: la familia es la institución en que más ha influido el cambio en los últimos tiempos; y sobre todo en América Latina los resultados más negativos del subdesarrollo han repercutido sobre ella.

¿Qué cambios están afectando a la familia? Son muchos y de muy diversa índole:

- Pasa la familia, de una cultura agraria a la cultura urbano-industrial con secuela de cambio de familia extensa a familia nuclear.
- Pasa la familia, de una pedagogía tipo autoritario, a través, del *Lezeferismo*

* Doctor en teología y licenciado en derecho canónico. Profesor en la Academia Alfonsiana de Roma. Colombiano.

de nuestra época, a una pedagogía de modelo democrático¹.

- Pasa la familia, de un estilo procreacionista a un nuevo estilo en que cultivó las dimensiones lúdica y relacional².
- Pasa la familia, del predominio del varón (machismo) a un nuevo clima de responsabilidad compartida que Juan Pablo II describe como *sumisio reciproca* (*Mulieris Dignitatem*, MD 24)³; el Movimiento Feminista ha sido en buena parte el gestor de este paso.
- Pasa la familia, como consecuencia de los cambios anteriores, de un tipo de relación funcional⁴ en que el varón ha representado la parte más honrosa de la familia y la mujer la parte más modesta, a un nuevo estilo de relación interpersonal, en la que prevalece el diálogo y no la autoridad.
- Pasa la familia, de un contexto social en que dominaba la institución a un nuevo ambiente en que se da énfasis particular a lo individual y personal⁵.

La lista de cambios no es exhaustiva. Puebla, conocedor de esta situación compleja de la familia propuso el binomio: "comuni6n y participaci6n" como criterio de base para una nueva reflexi6n teol6gico-pastoral sobre la familia.

A la distancia de 11 a6os... el binomio "comuni6n y participaci6n" tal vez no ha sido retraducido a elementos concretos y efectivos de acci6n pastoral... se ha quedado como frase sugestiva para discursos, artículos, etc.

La Iglesia latinoamericana prepara su IV conferencia general a celebrarse con ocasi6n de los 500 a6os de la evangelizaci6n de América Latina; cunde por todas partes la expectativa que suscita el reto de Juan Pablo II para la nueva evangelizaci6n.

¿Qué deberá ofrecer a la familia latinoamericana la Nueva Evangelizaci6n? Desde luego que la familia tiene derecho a esperar de la IV conferencia general del Episcopado latinoamericano "una atenci6n prioritaria" para que pueda ser de

1. N. GALLI, *La pedagogía familiar hoy*, Barcelona 1976, 13-62.

2. B. MULDWORF, *Verso la Societá Erotica*, Roma 1975.

3. JUAN PABLO II, Carta Apost6lica *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y vocaci6n de la mujer (15 Agosto 1988).

4. E. SHORTER, *The Macking of the moder family*, New York 1975.

verdad la comunidad familiar "centro de comunión y participación", agente de nueva evangelización.

1. UNA NUEVA ETICA CONYUGAL Y FAMILIAR

A más de uno podrá parecerle extraño leer este subtítulo... pero lo que más puede cuestionar es, sobre todo, el adjetivo *nueva* ¿Por qué tiene que ser *nueva*? No se trata de simple esnobismo, un capricho sin más de modernización...

Vaticano II dió amplia cabida en sus documentos a la palabra renovación⁶ que aparece 31 veces mínimo; incluso, se empieza a estudiar qué significa "lo nuevo" en la Sagrada Escritura, qué trascendencia tiene "lo nuevo" en teología moral⁷.

Hablar de una nueva ética conyugal y familiar es una necesidad porque la sociedad moderna parece cansada de vivir con unos parámetros morales que no responden a las exigencias de una nueva cosmovisión del hombre moderno.

Ciertamente que una nueva cosmovisión obliga a replantear la moral tradicional: de una visión cosmocéntrica pasamos a una eminentemente *antropocéntrica*. No se trata de un movimiento pendular, es una verdadera toma de conciencia lo que está a la raíz de los cambios modernos.

La Nueva Evangelización deberá ofrecer criterios para reorientar la ética conyugal y familiar prestando atención a algunos signos particularmente reveladores:

1. Los *imperativos categóricos* que en otro tiempo fundaron la moral. Hoy las nuevas generaciones no comulgan con una ética autoritaria, legalista...; los nuevos tiempos han abierto el paso al "indicativo vinculante"⁸ que ya S. Pablo (Ef 5,8; Rm 12,2; Ga 6,15; Col 3,1-17) empleó en sus cartas: "porque eres nueva creatura, actúa con novedad de vida".

5. F. D'AGOSTINO, *Famiglia, Dirrito e Dirrito di Famiglia*, Milano 1985.

6. "Renovación": 10 veces en GS; 10 en LG; 11 en UR.

7. L. ALVAREZ V, "Il Nuovo" Nel Messaggio etico della Bibbia, en AA.VV., *Il problema del "Nuovo" nella Teologia Morale*, Roma 1986, 99-150.

8. L. ALVAREZ V. "El imperativo cristiano en S. Pablo. La tensión "Indicativo-Imperativo" en *Rom VI*, Valencia 1980.

Se trata de formar la nueva familia que no viva ya del legado de una tradición fuertemente anclada en la autoridad, sino que se programe a partir de la toma de conciencia. A esto apunta Juan Pablo II cuando reta a la familia cristiana diciendo: "familia sé lo que eres" (Familiaris Consortio, FC 1).

2. La ética de la pareja y de la familia se inspiró, en su formulación tradicional, en el Derecho Romano que reguló la comunidad cristiana primitiva del occidente y que llenó también más de una laguna de la teología.

Conceptos como contrato, consentimiento, derechos y deberes matrimoniales, la misma relación íntima, o "débito conyugal" fueron entendidos en el *do et des*, en clave de derecho-deber.

El Nuevo Testamento nos ha transmitido los llamados códigos éticos de la familia (Ef 5,21-32; Col 3,18-23; 1 P 3,1-13) que hoy son materia de análisis especiales¹⁰.

Puebla ha pedido el cambio de guardia: "La ley del amor conyugal -dice- es comunión y participación, no dominio" (P 582). Se inicia así el desmonte del *machismo*, a la vez que previene contra el desquite del movimiento feminista.

3. El mismo Derecho Romano, que tenía muy al corazón la "ley natural" definida por Ulpiano como "lo que la naturaleza enseña a todos los hombres"¹¹, dió prevalencia a la procreación como "fin primario del matrimonio".

S. Agustín hablaba de *Bonun conjugii*¹², los teólogos postridentinos designaban como *finis operis*. Vaticano II asumió la polémica de este siglo XX en torno a la procreación y formuló su pensamiento conciliar como *nificados del acto conyugal*: unitivo y procreativo (GS 51).

9. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica "Familiaris Consortio" sobre la familia cristiana en el mundo actual (22 Noviembre 1981).
10. E. BOSETTI, "Quale etica nei codici domestici. (Haustafeln) del Nuovo Testamento", en *R.T.N.*, 72 (1986) 9-31. W. SCHRAGE, "Zur Ethik der Neutestamentlichen Haustafeln" en *N.T.S.*, 21 (1975) 1-22.
11. Corpus Juris Civilis, 1J, tit 1.
12. S. AGUSTIN. De Bono Conjugii 21 P.L. 40

Pablo VI¹³ y Juan Pablo II (FC 32) prolongarán en su magisterio pontificio la enseñanza conciliar que el nuevo código de Derecho Canónico recogerá posteriormente (Cn 1055).

La teología postconciliar ha visto con buenos ojos el giro de 180°. En este momento la polémica de los teólogos ha polarizado sobre la posible separación de los dos significados (unitivo y procreativo) del acto conyugal.

4. Otro signo no menos revelador es el dinamismo que anima a la visión antropocéntrica del momento presente. En el marco de estas 6 ó 7 décadas del siglo XX las cosas han cambiado más que en los 19 siglos anteriores.

La visión aristotélica del hombre como "animal racional", a la que se sumó la filosofía del estoicismo, dió como resultado una ética en la que predominó la razón fría, aséptica, pesimista, sobre la materia, sobre el cuerpo humano.

Baste una pregunta sencilla para detectar un vacío muy grave en la ética que se desprendió de unos tales presupuestos: ¿Qué puesto tuvo el amor humano en la teología moral de estos 19 siglos precedentes?

Vaticano II se mostró particularmente renovador en este aspecto; supo auscultar los latidos del cuerpo social que desde comienzos del siglo pedía un puesto significativo para el amor humano (GS 48-52) como causa, motor y objetivo de la alianza matrimonial.

5. Un último signo (no pretendemos hacer un elenco exhaustivo) es el optimismo que anima al hombre moderno. Ya la época del Renacimiento fue, también para la teología del matrimonio un momento de espectacular optimismo. Hasta entonces la tradición eclesial miró a la Sagrada Escritura, a los Padres, a los pontífices y concilios como única fuente de inspiración ética. Con el Renacimiento apareció una expresión que abrió la puerta a la razón humana: "a problemas nuevos, soluciones nuevas". Estas soluciones nuevas creían encontrarlas los teólogos renacentistas en la razón humana.

Hoy se plantea una situación bastante similar a la de entonces; la discusión se plantea hoy como cuestión de *fe* o de *razón*¹⁴.

13. PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae*. 25 Julio 1968.

14. E. LOPEZ AZPITARTE, *La ética cristiana: fe o razón?*. Discusiones en torno a su fundamento, Santander 1988.

Este optimismo tiene una expresión concreta en la revalidación que la moral hace hoy del placer sexual¹⁵. Son muchos los teólogos que afrontan hoy este tema como algo que debe ser integrado positivamente en la teología moral. Ya desde Pío XII, el magisterio de la Iglesia camina también en esta línea.

Estos elementos que hemos destacado brevemente, y muchos otros más, nos dan pie para hablar de una *nueva ética conyugal* y familiar. Teólogos de categoría apoyan esta afirmación¹⁶.

2. PRESUPUESTOS PARA FUNDAR UNA NUEVA ETICA

Enunciemos de una vez lo que serán los fundamentos de una nueva ética conyugal: el amor humano como constitutivo del ser de la persona humana; sexualidad como lenguaje de la reciprocidad de varón-mujer, y la sacramentalidad como revelación del plan de Dios sobre la pareja humana. Tres fundamentos avalados hoy por la autoridad del magisterio de Juan Pablo II, y de teólogos tan destacados como B. Häring, G. Gatti, T. Goffi, y otros.

Juan Pablo II, en una serie de catequesis sobre el amor humano, a propósito de una de las cartas de San Pablo (Ef 5,21-33) se expresaba así: "El signo del matrimonio como sacramento se construye sobre la base del lenguaje del cuerpo leído a la luz de la verdad del amor"¹⁷.

El P. Häring -el más grande moralista católico de nuestro siglo- en una de sus obras más recientes, al exponer su pensamiento sobre la sexualidad titula el capítulo X del segundo volumen: "El hombre en pos de la verdad y del amor"; como subtítulo añade: "La verdad liberadora en el lenguaje sexual"; es aquí donde nos encontramos con reflexiones como esta: "Cuando el lenguaje del cuerpo se convierte en lenguaje de amor participa en el misterio de la palabra del Padre que respira amor"¹⁸.

15. J.M. POHIER, "Recherche sur le fondaments de la morale sexuelle chrétienne", *Rev. Sc. Ph. et Th.* 54 (1970) 3-23; 201-223.

16. F. FORCANO, *Nueva ética sexual*, Madrid 1981; A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual* Salamanca 1976; M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid 1976; X. THEVENOT, *Pautas éticas para un nuevo mundo*, Stella (Navarra) 1980.

17. JUAN PABLO II, *Varón y mujer los creó*, Catequesis sobre el amor humano, Roma 1985.

18. B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. II, Barcelona 1982, 513.

Un tercer testimonio lo tomamos de G. Gatti: "El amor esponsal, que se manifiesta a través del lenguaje sexual, se hace participación del amor esponsal de Cristo por su Iglesia"¹⁹.

Hay en estas formulaciones una novedad; a lo largo de la historia la teología del matrimonio prácticamente dijo tan poco (casi nada) sobre el amor como fuente y causa de la alianza conyugal, como camino de realización de la pareja, como objeto y meta de su vida conyugal.

Hubo grandes intentos de introducir el tema del amor en la teología del matrimonio, como Hugo de S. Víctor, Ricardo de S. Víctor, que desafortunadamente se vieron eclipsados por la polémica larga y dura entre *eros* y *ágape*²⁰. Trento²¹ y el catecismo de S. Pío V hicieron un audaz pronunciamiento en su época sobre el amor en el matrimonio; S. Alfonso Ma. de Ligorio (patrono de moralistas) fue muy explícito al hablar del amor y su relación estrecha con el acto conyugal²²; preanunciaba así lo que siglos más tarde Vaticano II hiciera doctrina oficial de la Iglesia.

Vaticano II en su constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et spes*) presta oídos a la fuerte presión que ya desde comienzos del siglo se sentía para que el amor humano sea tomado en serio dentro de la reflexión eclesial²³. *Gaudium et spes* (nn. 48-52) propicia un "revolcón" en la teología del matrimonio con su enseñanza sobre el puesto del amor en la comunidad conyugal y familiar.

La sexualidad -segundo presupuesto- que anteriormente fue mirada con ojos de desconfianza, ahora adquiere dimensiones más amplias; ya no es la visión bilogicista que desembocó en un énfasis exclusivo del fin procreativo, sino que damos cabida a la dimensión lúdica o erótica del placer sexual y, sobre todo, subrayamos en forma especial, la dimensión relacional. Así se entiende por qué

19. G. GATTI, *Morale Sessuale*, Educazione all'amore. Torino 1988, 129.

20. A. NYGREN, *Eros e agape*, Bologna 1971.

21. Denz. 969.

22. S. ALFONSO Ma. de LIGORIO, *Theologia moralis*, Lib IV, Tr VI, cap. 2, n. 882.

23. La Conferencia de obispos anglicanos, algunos juristas italianos y teólogos alemanes representaban esta presión. A ellos alude implícitamente Denz. 2295.

se redefine la sexualidad hoy como "lenguaje del amor humano", como "expresión del amor", como "lenguaje del cuerpo", como "necesidad de comunión"

La posición de la teología moral sobre la sexualidad fue un poco contradictoria: en teoría se afirmaba que es buena porque es obra de Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza, "varón y mujer los creó"; pero en la práctica la actitud frente a la sexualidad fue disunta; baste mirar ciertas sentencias de algunos papas de la Iglesia, el lento desarrollo evolutivo de la enseñanza magisterial de la Iglesia sobre la sexualidad (libros penitenciales, escolástica, teólogos postridentinos hasta el presente siglo).

El tercer presupuesto anotado es la sacramentalidad de la sexualidad. También aquí se respira novedad. El término *sacramentalidad* se ha renovado enormemente durante el postconcilio; ha superado con fortuna la visión *costista* que tuvo en el viejo código de derecho canónico, vigente hasta 1983; allí los sacramentos eran comprendidos según la división del derecho romano, en el *Libro de las cosas*²⁵.

La constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 1.11.31-32) nos ofrece una nueva perspectiva para entender hoy la sacramentalidad.

L. Boff, a propósito de la sacramentalidad del matrimonio, alude a "una sacramentalidad fundamental" y una "sacramentalidad plena". "El matrimonio visto en sí mismo, dice, es ya un signo sacramental del amor de dos vidas"; y a eso añade: "ambos, marido y mujer, se sienten *con-vocados* en el matrimonio a trascenderse mutuamente y a unirse en aquella realidad más profunda que los supera y que es la respuesta a su búsqueda latente y al principio de tensión entre ambos"

La sacramentalidad no es una realidad que se agote en el sí de los esposos al celebrar la alianza matrimonial; no es una tarea que se *consume* con la primera relación conyugal; no es algo que quede definitivamente realizado con el consentimiento matrimonial; los mismos enamorados intuyen que el amor matrimonial es un dinamismo creciente: "hoy te quiero más que ayer, pero menos que mañana", se dicen frecuentemente y con sabia intuición.

24. N. de MARTINI, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Torino 1988.

25. Código de Derecho Canónico, BAC., Madrid, 1951, Libro III de las cosas. 1ra. Parte Los Sacramentos, cc. 731-1153.

26. L. BOFF, "El sacramento del matrimonio", en *Concilium* 87 (1973) 19-31.

El "amor esponsal" de que nos hablaban los profetas en el antiguo testamento (Is 54,6-11; 60,15-16; Ez 16. 23; Jr 2,20; Os 2,15-20) de Yahveh por su pueblo fue un anticipo del amor de Cristo por su Iglesia (Ef 5,21-33) y modelo de lo que deberá ser el amor esponsal recíproco entre marido y mujer. Esto es un tema sobre el que los teólogos y escrituristas vuelven nuevamente hoy²⁷.

Establecer tres presupuestos como fundamentos para una nueva reflexión ética sobre matrimonio-familia nos llevará a urgir la revisión de unos cuantos conceptos de la teología tradicional en esta materia: el sí del consentimiento matrimonial no es más que la explicitación ante la comunidad (civil o eclesial) del amor mutuo que los une y compromete como pareja. El amor es la causa, el motor, la meta de la alianza conyugal²⁸.

Vaticano II solucionó viejos problemas al redefinir "el significado unitivo y procreativo" del acto conyugal (GS 51), aunque aún continúa el conflicto de "la inseparabilidad de dichos significados".

La consumación del matrimonio²⁹ deberá ser considerada, ya que un solo acto, el primero, no puede agotar toda la capacidad de donación y entrega, de acogida y comunión, que es el encuentro íntimo³⁰.

La concepción de la sacramentalidad del matrimonio como algo que se va realizando, madurando, aquilatando progresivamente llevará a repensar la indisolubilidad del matrimonio, no como *una camisa de fuerza*, sino como una exigencia del amor humano auténtico, como una tarea a realizar, como la explicitación creciente de la vocación de signo de amor indefectible de Dios por su pueblo, de Cristo por su Iglesia que realiza la pareja.

K. Rahner sugería a este propósito un cambio en el modo de hablar: "no se diga que el matrimonio es acontecimiento de gracia donde es sacramento, sino más bien, que el acontecimiento de gracia del matrimonio se hace sacramento cuando es celebrado en la Iglesia, como sacramento entre los bautizados"³¹.

27. B. MAGGIONI, "Il Simbolismo sponsale nella Scrittura", *Credere oggi*, 52 (1989) 18-29.

28. F.R. AZNAR, *El nuevo derecho matrimonial*, Salamanca 1983, 243-320 (consent. matr.) y 255-257 (amor conyugal).

29. Código de Derecho Canónico (nuevo) Cn 1061.1141.

30. J. BERNHARD, "A propos de l'hypothèse concernant la notion de consommation existentielle du Mariage", en *Revue de D.C.*, 20 (1970) 184-192 y 24 (1974) 334-349.

31. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1968.

3. CONSECUENCIAS

Que se reformule la ética tradicional es ciertamente una necesidad, una urgencia prioritaria, si no queremos arriesgarnos a una sociedad sin moral.

Que sean el amor humano auténtico, la sexualidad y la sacramentalidad modernamente entendidos, los presupuestos para una nueva ética sexual ya los encontramos en el magisterio pontificio de Juan Pablo II³² y en la reflexión de teólogos de talla.

Nos queda por proponer tres puntos, entre otros, que en una nueva teología moral del matrimonio pidan una especial consideración.

1. "Conciencia de persona conyugal". Los teólogos parecen estar a la búsqueda de una expresión feliz que nos retraduzca hoy la tarea que el Creador encomendó a la pareja humana ya desde el paraíso: "serán los dos una sola carne" (Gn 2,24). Hoy encontramos expresiones como estas: "conciencia de persona conyugal", "conciencia de nosotros conyugal", "persona moral única". ¿A dónde apunta esta inquietud? Los filósofos del personalismo³³ como M. Nedoncelle entre otros, sicólogos modernos como A. Resch y J. Dominian, teólogos como B. Häring³⁴ y Th. Bovet caminan en esta perspectiva.

Hay fundamentos serios para hablar sobre "conciencia de pareja" (Gn 2,24; Ga 3,28; Ef 5,28-29; 1Cor 6,15-19; 7,5). Vaticano II usa expresiones muy significativas al respecto: "amor único", "amor conyugal" (GS 49), "común acuerdo", "común esfuerzo", "comunidad total de vida" (GS 50), "unión de propósitos", "benévola comunicación" (GS 52). Insinuaciones como estas no es atrevido decirlo, llevarían a Juan Pablo II a decir que "el amor conyugal es un nosotros que se convierte en un yo"³⁵; en la exhortación apostólica, fruto del sínodo de obispos de 1980 (FC 19-21, 43.50-51) el Papa alude al matrimonio con expresiones como estas: "comunidad nueva de amor", "comunidad conyugal...", "comunidad de personas", "modalidad comunitaria", "en conjunto"; son apuntes que están insinuado con claridad que a "una sola carne" corresponde "una conciencia del nosotros conyugal".

32. Cfr. nota 17.

33. M.NEDONCELLE, *la reciprocité des consciences*, Paris, 1942.

34. B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol I, 276-280; vol II 378 y vol III 72.228.

35. JUAN PABLO II. Catequesis del 1 septiembre 1982.

Hoy se hace necesario formar a los que constituirán las futuras parejas en esta "modalidad comunitaria" de "nosotros conyugal"; así lograremos superar el individualismo existente en tantas parejas y familias en las que aparece ausente la conciencia de co-responsabilidad mutua, recíproca: cada uno es responsable de lo que el otro llegue a ser y de lo que deberán llegar a ser.

2. La reflexión teológica más reciente viene acentuando cada vez más el tema *sensus fidelium*³⁶. El cardenal Hume, Arzobispo de Westminster, hablando en el Sínodo sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual (1980) decía: "el magisterio de la Iglesia, así como ha dejado en manos del laico la aplicación de la doctrina social, ¿por qué no deja también a la competencia de las parejas la aplicación de la doctrina moral sobre el matrimonio y la familia?"³⁷.

En el aula sinodal (1980) se oyeron voces, sobre el tema del *consenso de los fieles*: 4 padres sinodales; 7 círculos de estudio; 3 asambleas generales; y finalmente, en el documento de las 43 proposiciones que el sínodo envió al Papa, la Proposición No. 2 recogía esta inquietud. Posteriormente, Juan Pablo II en la exhortación apostólica, fruto de los trabajos del sínodo y del magisterio pontificio, dirá:

...los seglares por razón de su vocación particular tienen el cometido específico de interpretar a la luz de Cristo la historia de este mundo, en cuanto que están llamados a iluminar y ordenar todas las realidades temporales según el designio de Dios Creador y Redentor (FC 5).

Más reciente, en la "exhortación apostólica *Christifideles laici*" (Ch L) Juan Pablo refiriéndose a la familia, decía que el compromiso del laico es:

*ante todo el convencer a la familia de su identidad de primer núcleo social de base y de su original papel en la sociedad, para que se convierta cada vez más en protagonista activa y responsable del propio crecimiento y de la propia participación en la vida social*³⁸.

Es un signo de los tiempos esta preocupación por una mayor autonomía del

36. *Concilium* 200 (1986) Número Monográfico sobre el magisterio de los creyentes.

37. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi - 1980*, Roma 1982.

38. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici* sobre la vocación y misión, 30 de diciembre 1988.

fiel creyente y del pueblo cristiano, por una participación efectiva en el desarrollo de la misión de la Iglesia, por una madurez humana y cristiana en el seno de la Iglesia; hasta el presente (salvo honrosas excepciones) la actitud del laico ha sido la del un "eterno infante".

Poder hablar de *consensus fidelium* hoy, y más aún, propiciar esta madurez del laico para una corresponsabilidad eclesial a nivel de reflexión y acción pastoral, es un buen signo de los tiempos.

La reflexión a este respecto se va haciendo más popular, va saliendo del ámbito exclusivo de los especialistas; B. Bennassar ha escrito unas páginas bajo el título *Hacer teología moral compete a la comunidad*.

El *consensus fidelium* conduce hoy a la creación de un común denominador en lo ético, en lo religioso, en lo político, centro de la Iglesia y en el mundo⁴

3. Una tercera consecuencia que se deriva de la nueva ética sexual será la de ser una teología liberadora. ¿Liberadora de qué? De no pocas cosas. La ética sexual para renovarse necesita liberarse de:

- La dicotomía "espíritu-materia" que dió a la razón la prioridad y descartó materia porque existía una "teología del cuerpo"⁴¹.

- La concepción *reduccionista* de la mujer, al simple papel de la maternidad o al objeto de placer, etc (MD 18).

- La visión biologicista del matrimonio que acentuó la procreación como *excusa* para el acto conyugal, como justificación del mismo.

- La concepción negativista de la sexualidad, si no teóricamente, sí en práctica al relacionar concupiscencia y sexualidad.

- Del influjo del Derecho Romano y del Derecho Canónico sobre la teología moral, al acentuar "el derecho-deber"... al usar una terminología de tipo jurídica.

39. B. BENNASSAR, *Pensar y vivir moralmente*. La actitud samaritana del pueblo de Dios, Salamanca 1988, 85-91.

40. H. KÜNG, "A la búsqueda de un *ethos* básico universal", en *Concilium* 228 (199

41. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creó*. Catechesi sul 'amore umano, Roma 1987, 74.

- Del complejo de pecado que indujo a la moral cristiana a ver en lo que respecta a la sexualidad como el único campo en que "no existe parvedad de materia"⁴².
- La consideración que hace del laico un *menor de edad* dentro de la Iglesia, y no le reconocía capacidad de llegar a ser adulto en el plano de la fe.
- Una terminología, reflejo del pensamiento-sustrato, que respondía a una visión cosmocéntrica, lejana de lo que hoy, pretende ser la teología, una cosmovisión antropocéntrica.
- Ciertos principios que forjó la teología tradicional, y que hoy ya no responden más a la forma de pensar del hombre moderno.

CONCLUSION

Al cerrar esta reflexión, que he pensado como un servicio a la Iglesia latinoamericana en vísperas de la celebración de 500 años de evangelización, hago un acto de fe y de esperanza en la Nueva Evangelización.

La Nueva Evangelización, que pretende responder a las exigencias de la *cultura adveniente*, deberá tener muy presente el valor *comunidad* como lo más significativo de la cultura emergente; precisamente el binomio *comunión* y *participación* que acuñó Puebla está pensado a partir de la Comunidad Trinitaria: "después de la proclamación de Cristo que nos revela al Padre y nos da su Espíritu, llegamos a descubrir las raíces últimas de nuestra comunión y participación" (P 211).

La Nueva Evangelización pensará la pareja y familia cristianas como "Imagen de la Trinidad"; de aquí nacerá una nueva consideración ética que "revuelca" la tradición. Será una ética, no ya a partir de la naturaleza, sino a partir de la historia. Se trata de que la Nueva Evangelización sepa resolver el conflicto presente entre "naturaleza y cultura".

42. J.M. DIAZ MORENO, *La doctrina moral sobre la parvedad de la materia "in reuenera" desde Cayetano hasta S. Alfonso María de Ligorio*, Granada 1960.

LA PRIMERA EVANGELIZACION DE AMERICA

Enrique García Ahumada, F.E.C.

El anuncio pontificio de convocar una IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1992 en Santo Domingo, República Dominicana, para celebrar el V centenario de la evangelización de América, ha provocado cierta confusión. La fecha coincide con la celebración del V centenario del descubrimiento de América, convocada por España, lo cual es un acontecimiento diferente. La Iglesia no celebra la invasión ni la conquista iniciadas poco después, sin el comienzo de la presencia cristiana, que fue pacífico y, a través de los laicos creyentes que eran todos los navegantes de la primera expedición de Colón, dió lugar a un primer contacto de fe por testimonio espontáneo, sin pretensiones ni planes misioneros¹.

1. ASPECTOS NEGATIVOS

En una ceremonia que los naturales ciertamente no comprendieron, y que más tarde alegó ser jurídicamente nula fray Bartolomé de Las Casas, O.P., por lo que igualmente lo habría sido una declaración similar de una expedición indígena que hubiera llegado a España, Cristóbal Colón tomó posesión de las islas que encontró a su paso, en beneficio de la corona de Castilla, que había contratado sus servicios². Además, hizo apresar con engaño a siete nativos en la isla de San Salvador y a otros más en la que llamó Española, donde están Haití (nombre autóctono de la misma) y República Dominicana, para exhibirlos ante el rey como prueba de haber llegado a las *Indias* y atraer reclutas para nuevos viajes.

* Doctor en teología. Actual Visitador provincial de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en Chile y experto del Departamento de Catequesis del CELAM. Chileno

1. Este artículo es un extracto de una investigación más amplia sobre "Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile" en vía de publicación.
2. "Capitulaciones en Santa Fé", en: F. MORALES PADRON, *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Cultura Hispánica 1979, 45-55

Todo eso contradice los supuestos básicos "de los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles", incluidos en la conferencia pública o *reelección* llamada originalmente *De Indis recenter inventis*³ pronunciada por fray Francisco de Vitoria, O.P., en la Universidad de Salamanca en 1539: 1) los españoles tienen derecho a recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, pero sin daño alguno de ellos. 2) Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan "pues no es lobo el hombre para otro hombre, como dice Ovidio, sino hombre". 3) Las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes son del que las ocupa, según consta en el derecho.

El padre Vitoria no sacó las consecuencias prácticas de su disertación, manteniéndose en el académico nivel de la hipótesis, a diferencia de su cofrade el padre Las Casas, quien en la Española desde 1523 desarrollaba una teoría jurídica y misionera para influir en la legislación en favor de los indígenas, en una obra teológica que permaneció manuscrita hasta su publicación en 1942: *De unico vocationis modo*⁴. Aun el teólogo colonialista José de Acosta reconoció más tarde que la conquista de América se hizo contra todo derecho⁵.

Para comprender el ambiente bélico de esa época se debe situar la actuación española en su contexto geopolítico. Los portugueses, liberados de los árabes desde la batalla del río Salado en 1310, habían logrado numerosas conquistas sobre los moros en Africa, desde Ceuta en 1415 hasta el extremo sur africano en 1487. Habían obtenido de los Papas numerosos privilegios de exclusividad comercial, junto al encargo de cristianizar esos territorios que se suponían sometidos antes a los musulmanes, lo cual no era exacto en todos los casos. En 1453 Constantinopla había sido tomada por los turcos, bloqueando las rutas comerciales hacia el este y poniendo en serio peligro la cristiandad europea, por lo cual el apoyo papal a los portugueses frente a los moros se manifestó mediante bulas "de cruzada".

-
3. F. de VITORIA, "De los indios recientemente descubiertos (De Indis I)", en: C. FERNANDEZ, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Selección de Textos, Madrid, BAC 1986.
 4. Según Isacio PEREZ FERNANDEZ, O.P., "Cronología comparada de las intervenciones de Las Casas y Vitoria en los asuntos de América. (Pauta básica para la comparación de sus doctrinas)", en *Studium* 2 (1988) 235-264, escribió los cuatro primeros capítulos, fundamentales, hacia 1523, y los tres siguientes, únicos conocidos hoy, en 1539.
 5. José de ACOSTA, *De procuranda Indorum Salute*, Madrid, CSIC 1984 (1577), III, 7 1. vol. 1, 431-433-435

En esa situación, Colón edificó en la isla Española un fuerte y dejó en él una guarnición antes de regresar de su primer viaje. Por la misma razón, Isabel Católica, reinante en Castilla entre 1474 y 1504, se apresuró a obtener en mayo de 1493 el Motu Proprio *Inter Coetera*, en que Alejandro VI concede "las islas y tierras firme descubiertas y por descubrir... para que procuréis llevar a esos pueblos a religión cristiana"⁶. La emulación con Portugal llevó a los reyes de España a considerar *Inter Coetera* como una bula de donación, aunque siempre la entendieron además como un encargo misionero. De hecho, la empresa de las "Indias" pasó a ser principalmente un asunto de dominio político y de utilidad comercial al que España renunció sólo tras las guerras de la Independencia americana.

Empeoró las cosas para los autóctonos la holgazanería y rapacidad de los peninsulares, que pronto iniciaron tropelías privadas. Los cuarenta guardias que dejó Colón en el fuerte Navidad fueron exterminados por los indígenas en castigo por sus abusos, según explicaron al chambelán de Carlos V, el cardenal Guillermo de Croy, señor de Chievres, en carta colectiva del 4 de junio de 1518 los franciscanos y dominicos de la Española⁷. Al encontrar esa devastación, Colón consideró una justificación de guerra. Tanto en la isla la Española, como en Júcar (Cuba) y Borinquen (Puerto Rico) se repitió la misma secuencia: los españoles llegaban pacíficamente hasta que consumían sus víveres; después comenzaban a quitar alimentos y mujeres a los naturales, que iniciaban represalias y esparcían la mala noticia del avance español por las demás islas. Desde el alzamiento en Puerto Rico en 1511, los españoles ya no llegaron a poblar como antes, sino francamente a conquistar. La pereza, la codicia, el atropello de la mujer, el abuso de fuerza hasta la crueldad, hicieron a los cristianos aborrecibles para los indígenas más organizados y celosos de su identidad.

Una de las manifestaciones de la crueldad y la codicia de los españoles en América fue el trato exigente no compensado con alimentación, vivienda y condiciones suficientes de vida familiar para los trabajadores, especialmente en las minas, tarea singularmente pesada hasta hoy a pesar de los adelantos técnicos. La consecuencia más inmediata fue por una parte la mortandad de indígenas y por otra la huida de muchos, despavoridos ante la presencia de los peninsulares, que se autodenominaban cristianos.

-
6. R. GOMEZ HOYOS, *La Iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid, Instituto González Oviedo 1961, p. 13, n. 5 de la llamada "bula".
 7. M. PEREZ, O.P., *¿Estos no son hombres?*, Lectura actual proyecto apostólico de primera comunidad de dominicos en el Nuevo Mundo. Santo Domingo, Fundación García-Arévalo 1984, 14.

En el reciente videograma *El sueño de América Latina*, realizado con apoyo de la UNESCO, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro acusa de genocidio a España y Portugal por la rápida disminución demográfica manifestada a pocos años del contacto de los indígenas con los europeos. La despoblación fue desastrosa, pero no se debió sólo a la guerra y a la explotación de los trabajadores. Varios pueblos usaron la táctica de no sembrar al ver que los españoles les quitaban sus cosechas, lo cual produjo hambruna y mortandad. También consta en varios lugares de América el suicidio colectivo por hambre como una respuesta de extrema depresión ante la incontenible dominación extranjera. Estas dos causas de despoblación se pueden atribuir sólo indirectamente a los europeos y no constituyen el exterminio deliberado sugerido por la palabra genocidio. Más involuntaria aún es la transmisión de enfermedades para las cuales los indígenas carecían de defensas, que fue causal influyente del decremento demográfico.

Un importante factor de antagonismo surgió en México, al horrorizarse los conquistadores ante la religión sangrienta practicada por los aztecas, que exigía víctimas humanas, la antropofagia y sodomía que encontraron en muchos lugares, además de la poligamia usual en casi todos los pueblos nativos, hicieron pensar a los teólogos de entonces que los pueblos de América estaban sometidos al demonio, por lo cual era preciso extirpar la idolatría e imponer el cristianismo para vencerlo. Salvo contadas excepciones, fue general el rechazo a las culturas autóctonas y a las religiones locales. La necesidad de inculturar la fe es una tesis relativamente reciente en la misionología y en la teología catequética⁸.

Otro aspecto negativo presente en la primera evangelización de América fue la pobreza bíblica de la catequesis. La reticencia a divulgar la biblia fue en España muy anterior al Concilio de Trento. Ya frente a la herejía albigena, el Concilio provincial de Tarragona, que en 1233 incluyó a las diócesis catalanas y aragonesas, prohibió poseer traducciones de la biblia en lengua romance o vulgar, bajo la sospecha de herejía⁹. Los reyes católicos reiteraron la prohibición de traducir la biblia y de tenerla en la propia lengua, al observar cómo constantemente surgían y circulaban versiones manuscritas. Alonso de Castro, O.F.M., concurrió a Trento como teólogo del cardenal Pacheco, que obtuvo grandes restricciones al uso de la Sagrada Escritura en lenguas vivas, morigeradas sólo en 1757 por Benedicto XIV. Hubo en América numerosas traducciones de textos bíblicos para la liturgia

8. Ver, E. GARCIA AHUMADA, F.E.C., "Dimensión catequética de la inculturación", en *Medellín* 61 (1990) 17-56.

9. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt 1960, 53 vols. 33, col. 93.

dominical en lenguas indígenas, que finalmente se permitieron en forma manuscrita para uso exclusivo del clero¹⁰.

En síntesis, las cinco principales características negativas de la primera evangelización de América son: 1) su mezcla con la guerra de conquista; 2) vinculación a una explotación abusiva del trabajo indígena que fue otra de las causas de la despoblación; 3) la actuación generalmente dafina y viciosa de los cristianos ante los indígenas; 4) la casi nula inculturación o incorporación de los indígenas al modo de sentir y de pensar de los pueblos contactados, y 5) la general sustitución de la palabra bíblica interpelante por catecismos memorísticos y otros recursos de segundo orden.

2. ASPECTOS AMBIGÜOS

En rigor, todos los procesos históricos se pueden considerar ambiguos porque en toda obra humana se pueden descubrir aspectos positivos y negativos. Aquí se procura caracterizar los más vinculados a la primera evangelización de América según lo que el estado actual de las investigaciones permite considerar principalmente como negativo, ambiguo o positivo. Entre los aspectos ambiguos están: 1) el patronato regio, 2) el tribunal de la inquisición y 3) la encomienda.

El patronato era una costumbre establecida desde la iglesia primitiva, atribuir al donante de un templo para la comunidad un deber de protegerla y el derecho a ciertas oraciones, a sepultura en el mismo y a veces a intervenir en el cobro de los diezmos en la localidad. En la Edad Media española se agregó el derecho de presentar al candidato a capellán o a párroco, reservando al Papa la facultad de otorgar el derecho de presentar cuando se trataba de un obispo. En 1452 el Papa Nicolás V otorgó a Portugal la facultad de conquistar territorios musulmanes en Africa y en 1454 le reconoció el tráfico marítimo exclusivo hacia las tierras conquistadas¹¹. Isabel la Católica obtuvo en 1493 las bulas de Alejandro VI para equiparar los privilegios concedidos a Portugal. Ya Inocencio VIII había concedido en 1486 el derecho de presentación de prelados tanto para las Islas Canarias incorporadas a Castilla en 1417, como para Granada, todavía no recuperada. En 1508 Julio II por bula *Universalis Ecclesiae* otorga el derecho de patronato y de presentación al rey Fernando y a su hija viuda Juana I. En 1522

10 J. SPECKER, "Aprecio y utilización de la Sagrada Escritura en las misiones hispanoamericanas", en *San Marcos* 9 (1968) 81-118.

11 Texto de las bulas en F. MORALES PADRON, *Teoría y leyes de la conquista*, 13-2.

breve *Exponi nobis fecisti* de Adriano VI conocido como bula *Omnimoda*, facultó a los reyes de España para examinar, seleccionar y vetar a cada misionero enviado a las llamadas Indias Occidentales¹². Las órdenes religiosas generalmente apoyaron el patronato regio, que respaldaba su libertad de acción misionera desde cuando llegaban a América con misión pontificia y jurisdicción sacramental, libertad delimitada al crearse los obispados. En 1573 aceptó Gregorio XIII que los juicios eclesiásticos tratados en el Consejo de Indias no tuvieran apelación en Roma, con lo cual la Iglesia en América española quedó enteramente sujeta al Estado. A fines de esa década, el patronato indiano de los reyes se consideró como un vicariato ejercido en lugar del Papa, aunque sin atribuciones sacramentales, concedidas directamente por este cada vez. Dicha interpretación vicarial, formulada por Juan de Solórzano Pereira en *De Indiarum Jure*, obra publicada por el Consejo de Indias de 1629 a 1639, fue reprobada por la Sede Apostólica en 1634 y 1643.

Aparte de esta interpretación extrema, el patronato real fue ejercido rigurosamente, al punto que las normas sobre nominación de obispos y párrocos, erección de conventos de varones y monasterios de religiosas o de parroquias y hasta sobre el modo de convocar al catecismo diario a indígenas, negros, mulatos y niños, quedaron en la legislación civil. La *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias* publicada en 1681 comienza por una normativa para la gobernación espiritual. Lo negativo de esta situación es la dependencia estrecha en que quedaron los obispos, las órdenes religiosas y hasta las cofradías laicales respecto del poder regio, que utilizó a la Iglesia como parte de su aparato colonizador. Lo positivo es que los reyes, al menos hasta 1700 en que comienza la dinastía de Borbón, fueron profundamente creyentes, de gran conciencia misionera, cuidadosos de cumplir el encargo pontificio de buscar personal para atender las funciones religiosas y de dotarlo de suficientes medios obtenidos de los diezmos, y defensores de los naturales en las leyes y tribunales ante los abusos de conquistadores y colonizadores. Los reyes de España y de Portugal constituyen un testimonio histórico de apostolado laical responsable de la cristianización de un nuevo mundo, mientras la Sede apostólica pasaba por una decadencia moral que le hubiera impedido obtener directamente semejante logro.

Muy criticada ha sido la actuación de la inquisición. Este tribunal civil de *investigación o averiguación* fue creado a comienzos del siglo XIII por iniciativa de Felipe Augusto de Francia y de Federico II de Alemania para los casos de herejía, considerada atentatoria contra la unidad social. En 1215 el cuarto concilio de Letrán aprobó las penas de multa o de prisión asignadas por entonces a ese delito. La pena de muerte se introdujo en las costumbres por simple dictamen del señor feudal, pasando también al tribunal de la inquisición, el cual siempre reconoció en cambio el derecho a defensa. Las torturas para arrancar confesiones y los castigos

cruels como el *potro* mecánico para descoyuntar miembros o la hoguera eran entonces usados en todos los tribunales de distintos países y por todas las confesiones religiosas. Los fiscales y abogados defensores eran teólogos canonistas, generalmente clérigos, pero se olvidó el carácter moral, medicinal y nunca definitivo que tuvieron en la Iglesia originalmente las penas, tales como la excomunión y las penitencias públicas (2 Tes 3,14; 2 Cor 2,5-10).

Dicho tribunal, llamado del Santo Oficio por referirse a causas religiosas, se introdujo en Castilla en 1478 y en Aragón en 1492. En América fueron nombrados en 1517 por primera vez como inquisidores generales Pedro de Córdoba, O.P., y el obispo de Puerto Rico, Alonso Manso. En adelante quedaron como jueces ordinarios los obispos o en su defecto algunos provinciales de órdenes religiosas. En 1569 se fundaron tribunales especiales en México y Lima, en 1571 en Cartagena de Indias y en 1610 otro en Nueva Granada, quedando la última instancia en el Consejo de la Suprema y General Inquisición en España hasta su abolición en las cortes de Cádiz en 1813. El derecho a defensa se dificultó por la actuación de los informantes confidenciales llamados *familiares*, que buscaban la condena y no la salvación de los acusados, los cuales no conocían a sus acusadores. Sus objetivos en América fueron: evitar la entrada del protestantismo, especialmente mediante los piratas y corsarios, descubrir judíos falsamente convertidos y perseguir la idolatría entre los mestizos, ya que los indígenas fueron excluidos de su jurisdicción, reservándola a los obispos¹³. Su rigor fue moderado si se atiende a la época: de 902 procesos en México en el siglo XVI, hubo 17 condenas a muerte¹⁴ y de 87 procesos en Perú en el mismo lapso hubo 10 penas capitales¹⁵. Su actuación disminuyó gradualmente y al parecer no hubo nuevas ejecuciones, puesto que entre los siglos XVI al XVIII se contabilizan en toda Iberoamérica 27 penas de muerte por *luteranismo*, incluyendo calvinistas¹⁶.

12. Idem, 157-185

13. R. GREENLEAF, *The Spanish Catholic Church in Colonial Latin America*, Tempe 1977, 8-13.

14. E. DUSSEL, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA - Sígueme 1983, 648.

15. M. de MENDIBURO, "Diccionario histórico biográfico del Perú, Lima 1874-1890", cit. por V. D. SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, Buenos Aires, Dictio 1980, 287.

16. G. BAEZ CAMARGO, "Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamérica", México, cit. E. DUSSEL, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, 665.

La encomienda era una merced real concedida a un conquistador o a un sucesor para cobrar los tributos de la corona y los diezmos de la Iglesia a cambio de la obligación de sustentar y proteger al indígena y de asegurarle la doctrina cristiana. En México el comisario general franciscano y más tarde obispo de Tlaxcala Martín Sarmiento y Hoja de Castro en carta del 10. de junio de 1544 llegó a proponer al rey la perpetuidad de las encomiendas para terminar en los conquistadores con el "hipo de volver en España, de donde viene que no miran con ojos de amor esta tierra, más de para se aprovechar de ella"¹⁷. De hecho, los encomenderos abusaban de la merced exigiendo a los indígenas el llamado servicio personal, que era trabajo obligatorio gratuito en los hombres y en las mujeres además una sujeción destructora de la familia. Cristóbal Colón había impuesto desde 1497 en La Española el trabajo obligatorio gratuito a los indígenas, pero las ordenanzas de la reina Isabel la Católica a Nicolás de Ovando como gobernador de la isla Española en 1502 exigían a los indígenas solamente un tributo sobre sus jornales como trabajadores libres. El hambre originada en la negativa de los indígenas a trabajar provocó una real cédula del 10 de agosto de 1509 estableciendo las encomiendas, limitándolas por parecer de los teólogos a uno o dos años. Los continuos abusos observados convirtieron al clérigo y después fraile Bartolomé de Las Casas en opositor permanente del sistema de encomienda, aunque, se ha dicho, hubo eclesiásticos favorables al indígena partidarios del mismo. El segundo sínodo de Popayán presidido por su primer obispo Juan del Valle declaró en 1558 que "la encomienda es contraria al bien universal de las repúblicas y contraria a la intención del Papa que hizo la concesión" (de territorios para misionar). Felipe II no aprobó este sínodo y además prohibió hacer declaraciones doctrinales en los sínodos y en concilios provinciales¹⁸. El primer sínodo de Santa Fé de Bogotá en 1556 obligó a los encomenderos que no hubieran puesto doctrina a sus indios a restituir lo obtenido de ellos, y consta que visitadores civiles multaban a encomenderos incumplidores de sus deberes religiosos hacia sus encomendados. Carlos V desde 1538 urgió a quienes tenían a su cargo indígenas, negros o mulatos a enviarlos a la iglesia diariamente para aprender la doctrina, y Felipe III en 1618 impuso la pérdida del servicio de un jornalero indígena si se le impedía asistir a esta enseñanza. En general estas leyes que obligaban a los encomenderos a transmitir la doctrina cristiana a los indígenas y a protegerlos no se cumplieron bien. El sistema de encomienda habituó al indígena a una disciplina forzosa del trabajo y de la asistencia diaria a la doctrina, bajo pena de azotes. Hubo

17. V. D. SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, 370.

18. J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de los indios*, Popayán, Edit. Universalidad 1961.

encomenderos benévolo y señoras abnegadas en su dedicación religiosa a comendados, a quienes el sistema ofreció un marco legal y social para most obras el reinado de Dios y de su justicia.

3. ASPECTOS POSITIVOS

El principal valor de la primera evangelización de América fue la pre de santos. Ya están beatificados o canonizados entre ellos varios laicos, inc algunos indígenas. Para despertar el interés por ellos valga aquí apenas m narlos: los beatos Cristóbal, Antonio y Juan, niños de Tlaxcala cooperadore: catequesis, martirizados entre 1527 y 1529. El beato Juan Diego Cuauhtla (1474-1548), chichimeca agraciado con las apariciones de Nuestra Seño Guadalupe¹⁹; la beata Kateri Tekakwitha (1656-1680) joven laica, hija de hawk e Iroquesa; también fueron siempre laicas las jóvenes Santa Rosa de (1586-1617) y Santa Mariana de Jesús (1618-1645), lo fue hasta los 73 añ beato Sebastián de Aparicio, O.F.M. (1502-1600); San Luis Beltrán, O.P. (1 1581) fue misionero defensor de los indígenas; el beato Ignacio de Ace (1527-1570) y 39 compañeros jesuítas mártires; el beato José de Anchieta (1534-1597), fundador de Sao Paulo; Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1 arzobispo de Lima y patrono de los obispos de América; San Francisco So. O.F.M. (1549-1610); San Roque González, S.J. (1576-1628) y sus compaf San Alonso Rodríguez, S.J. (1598-1628) y San Juan del Castillo, S.J. (1596-1 que tuvo como alumno en Concepción al primer teólogo y catequeta laic Chile, el militar Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñán; San Martín de Po O.P. (1579-1639)²⁰; San Pedro Claver, S.J. (1580-1654); San Juan Macías, (1585-1645); el laico beato Pedro Bethancourt (1626-1667), operario u inspirador de las congregaciones de Hermanos y Hermanas de Belén, por h construido el hospital de Belén en Antigua Guatemala pidiendo limosnas p atender a los enfermos pobres. El beato Diego de San Vitores, S.J. (1627-16 vino de España y trabajó un tiempo en América.

En la primera evangelización del resto de América del Norte, que fue i tardía y más lenta que la de las Antillas, México, Centro y Sudamérica, es pre tener presentes a San Juan de Brebeuf, S.J. (1593-1649); la beata María de Encarnación (1599-1672), viuda mística y religiosa educadora; el médico la

19. Ver *L'Observatore Romano* 13.5.1990 (ed. castellana).

20. Ver un estudio histórico de él en la mayoría de los nombrado en E. VILA, *Santos América*, Bilbao, Moretón 1968.

misionero San René Goupil (1606-1642); San Isaac Jogues, S.J. (1606-1646); el laico cooperador de misiones San Juan de Lalande (1608-1646); San Gabriel Lalemant, S.J. (1610-1649); San Antonio Daniel, S.J. (1601-1648); San Carlos Garnier, S.J. (1606-1649); San Noel Chabanel, S.J. (1613-1649); Santa Margarita Bourgeoys (1620-1700); el obispo defensor de indígenas beato Francisco de Laval (1623-1700); la Santa Margarita Youville (1701-1771) viuda fundadora de Religiosas Hospitalarias; el beato Junípero Serra, O.F.M. (1713-1784) fundador de las hoy grandes ciudades de California: San Francisco, Los Angeles, San Diego, Monterrey, San Antonio; Santa Isabel Seton (1774-1821) viuda conversa, fundadora de la primera escuela católica femenina de los Estados Unidos de Norteamérica y de una congregación iniciadora de la acción social organizada en ese país. El beato Andrés Grasset (Montreal 1758 - París 1792) se ordenó sacerdote en Francia en 1783 y fue mártir. La beata Catalina Drexel (Filadelfia 1858 - Conwell-Heights 1955) fundó las Hermanas del Smo. Sacramento para los Indios y la Gente de Color.

Un mérito único de los reyes de España en la historia de las expansiones territoriales, es haber reconocido el primado ético del evangelio en sus convicciones y decisiones. Esta afirmación no se invalida por el hecho de que muchas autoridades locales les hayan desobedecido. El 12 de abril de 1495 Isabel la Católica interrumpe la venta de unos rebeldes apresados por Colón hasta tanto una junta de teólogos le aclare la licitud de tal acción. La primera ley laboral de América basada en la experiencia es una real cédula suya del 20 de diciembre de 1503 donde ordena al gobernador de la Española, Nicolás de Ovando, pagar salario conveniente como trabajadores libres a los indígenas, darles buen trato y favorecer su participación en las sesiones de doctrina y culto en las fiestas religiosas²¹. En 1513, para asegurarse de que no se harían guerras injustas a los indígenas, Fernando el Católico suspendió la expedición a Tierra Firme de Pedrarias Dávila con sus 50 naves, que sólo pudieron zarpar en abril de 1514 una vez establecidas las condiciones morales con que se podían usar las armas. Carlos V detuvo desde abril a septiembre de 1550 todas las expediciones de conquista hasta aclarar la justicia de ellas en la Junta de Valladolid, donde se enfrentaron con sus tesis su confesor Juan Ginés de Sepúlveda y el obispo renunciado de Chiapas fray Bartolomé de Las Casas. Las leyes de Burgos de 1512 y las llamadas Leyes nuevas de 1542, también las importantes ordenanzas de pacificación de 1573, surgen de la inspiración o del reclamo de teólogos a quienes los juristas legisladores escuchan lealmente.

21. Citada en J.M. VARGAS, O.P., *La conquista espiritual del imperio de los Incas*, Quito, La Prensa Católica 1948, 3

Se destaca en la acción misionera española en América la iniciativa de organizar pueblos de indígenas con interesante autonomía económica y gobierno. Ya las instrucciones reales para el nombrado gobernador de la Española Nicolás de Ovando en 1503 mandaban organizar pueblos con cabildo, con regidores indígenas y con hospital. Los tres frailes jerónimos que colegiadamente gobiernan más adelante por decisión del regente Francisco Jiménez de Cisneros logran organizar hacia 1519 unos 30 de estos "pueblos de indios", designación persistente hasta hoy en algunos lugares de América; pero una epidemia de viruela para la cual estaban indefensos los aniquiló, desprestigiando además el método. Desde 1531 organiza el oidor de la audiencia de México don Vasco de Quiroga cerca de la capital y luego en la región de los tarascos lo que llama Pueblos de Santa Fe. El hospital, con personalidad jurídica de obra pía, era propietario de las tierras trabajadas por los miembros de la comunidad y por asalariados externos repartiéndose el producto entre el sostenimiento del hospital, de la escuela y de las familias residentes, dejando reserva para preveer sequías u otras catástrofes y para auxiliar a los pobres, con expresa inspiración de los primeros cristianos (Hch 2,41-47; 4,32-37). Los cargos de gobernador, alcalde y regidores u otros menores eran electivos, los incumplidores podían ser expulsados y los delincuentes podían ser condenados aún a la horca, pero sobre el tribunal tenían poder los religiosos llamados a atender al pueblo desde la capilla central. Muchos otros laicos españoles o indígenas fundaron sólo en México 159 de estos pueblos en los siglos XVI y XVIII, alcanzando algunos varios miles de habitantes, y la corona estimuló su difusión en otros reinos. Fray Luis Bolaños, O.F.M., multiplicó la experiencia desde 1580 en Paraguay fundando los franciscanos los actuales pueblos de Itaipúa, Yaguarón, Caazapá, Pitum, Guarambaré, Atyrá y Yuti entre otros, en lo cual le siguieron los jesuitas a partir de San Roque González en 1610 cerca de Asunción y del P. Marcelo Lorenzana en San Ignacio Guazú. Los "pueblos de indios" sin su más presencia española que los religiosos, para evitar la explotación de los indígenas, fueron iniciativa civilizadora laical retomada posteriormente por los franciscanos y jesuitas, siempre para cumplir el encargo misionero papal.

La mística misionera de los religiosos renovados, principalmente gracias a fray Francisco Jiménez de Cisneros entre los franciscanos y al superior general fray Tomás de Vio o Cayetano entre los dominicos, originó diversas experiencias de evangelización pacífica. El primer evangelizador sistemático es el hermano jerónimo fray Ramón Pané, que en la isla Española comienza a formar catecúmenos en 1494, logrando dos años después bautizar a Guanáboconel con su familia y sus servidores o naborías, totalizando diecisiete personas, entre los cuales menciona Juan Mateo y su hermano Antón, que murieron siendo los primeros mártires de América diciendo: "Dios naboría daca", Yo soy siervo de

Dios²². Los hermanos franciscanos fray Juan de Bermejo y fray Juan de Tisim también se dedicaron por entonces a misionar²³. Luego instalan comunidades los franciscanos en 1502, los dominicos en 1510, los mercedarios en 1526, los agustinos en 1535 y en 1549 en Brasil los jesuitas, procurando adentrarse en territorios a donde no llegan soldados ni funcionarios.

Por iniciativa de fray Pedro Córdoba, O.P., después de las sangrientas campañas realizadas antes de llegar los dominicos para someter en la Española a los indígenas al laboreo de las minas, se inicia en Piritú, en el norte de Venezuela, una misión en 1514 a cargo de fray Francisco de Córdoba y de fray Juan Garcés, martirizados al cabo de unos diez meses en venganza por la intromisión de una armada esclavista dirigida por Gómez de Ribera²⁴. Otra misión pacífica realizada desde 1516 en el golfo de Santa Fe de Venezuela con participación de dominicos y franciscanos que construyen escuelas y enseñan a plantar viñas, higueras y melones, termina al autorizar Alonso de Suazo en 1519 las armadas de *rescate* o de caza de esclavos en las costas venezolanas. Por análogas razones fracasa el nuevo intento dirigido por el Pbro. Bartolomé de Las Casas de 1520 a 1522 en Cumaná, también en el norte venezolano. Pero desde 1537, siendo ya dominico, conduce en la actual Verapaz de Guatemala una misión pacífica que repercutirá en diversas cédulas reales que estimularán otras²⁵ tales como la de Hernando de Arbolancha, O de M., en Amatitlán en Guatemala desde 1550, las de los franciscanos en Panamá y de agustinos en otros lugares. Juan Vásquez de Coronado, primer gobernador de Costa Rica, habiendo sido alcalde mayor de Nicaragua hasta 1552, realizó una campaña pacífica promoviendo un mestizaje de personas y costumbres que favoreció la actuación también pacífica de Miguel López de Legazpi en Filipinas desde su envío desde 1559. En Brasil el hermano ermitaño Pablo Palacios vivió desde 1558 en una gruta cerca de Villa Velha, actual Vitória, al norte de Rio de Janeiro, que recorría pidiendo limosna para compartirla con otros pobres, dando catecismo a los niños y juntando a los indígenas para rezar los salmos del Oficio Divino. El intento de usar sólo métodos pacíficos llegó al heroísmo, como en muchos otros, en el jesuita Luis de Valdivia, que insistió en su

-
22. Fr. R. PANE, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Nueva versión con notas, mapas y apéndices. Trad. Juan José Arrom, México, Siglo XXI 1985, cap. XXV.
23. B. de LAS CASAS, *Apologética Histórica*, BAC 105, III, cap. CXX, p. 417.
24. M. GIMENEZ FERNANDEZ, "Bartolomé de Las Casas". Sevilla, 1960, II, p. 674-682, cit. por H. GONZALEZ OROPEZA, S.J., l.c., p. 116
25. A. SAINT LU, *La Vera Paz, esprit évangélique et colonisation*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques 1968.

pastoral que limitaba la guerra a actuaciones defensivas y arriesgaba a los misioneros en tierra de guerra, a pesar de que un primo suyo con otros dos jesuitas fueron muertos por los mapuches en Elicura el 14 de diciembre de 1612 internarse indefensos en el sur de Chile.

El afán de evangelización pacífica de los religiosos originó la denuncia evangélica de las injusticias presenciadas en contra de los indígenas. La buena noticia de salvación se oponía a cualquier daño que se infligiera a los naturales. A la comunidad de dominicos poco después de llegar a la isla Española corresponde el mérito de haber iniciado la defensa de la Iglesia hacia el indígena mediante los sermones que encargó a su mejor predicador, el padre Antonio Montesinos, en los dos últimos domingos de adviento de 1511. La conciencia cristiana de Fernando V de Aragón atendió a dicha protesta mandando elaborar las Leyes de Burgos de 1512. La reunión de Carlos V con el recientemente fundado Consejo de Indias, presidido por el Cardenal García de Loaysa, O.P., originó en 1526 las *Ordenanzas sobre descubrimientos y buen trato de los indios*²⁶. Otra junta de teólogos y letrados convocada en Barcelona en 1529 por Carlos V dictaminó que los indígenas no debían ser obligados a servicio personal sino a una tasa sobre su salario y a tributos según el valor de sus tierras. Ya antes de su consagración episcopal, Francisco Marroquín abogaba al menos desde 1537 ante el rey por la supresión gradual de la esclavitud indígena²⁷.

Fue lenta la toma de conciencia contraria a la esclavitud. Desde tiempos prebíblicos era costumbre universal (ver Gén 12,16) y se miraba al esclavo como un prisionero de guerra o un delincuente condenado a quien se había perdonado la vida por misericordia. En España la esclavitud era una pena para ciertos delitos graves, como es el caso de los habitantes de Niebla que sufrieron esa condena por haber dado refugio al prófugo duque de Medina-Sidonia, al punto que los primeros esclavos llegados a América con Alonso de Ojeda en 1504 eran "blancos nacidos en estos nuestros reinos de Castilla"²⁸. Las Leyes Nuevas de 1542 autorizaban esclavizar por su ferocidad a los caribes de Antillas, a los mindanaos de Filipinas y a los araucos de Chile. Probablemente sólo entre 1546 y 1552 cayó en la cuenta fray Bartolomé de Las Casas en la injusticia de esclavizar a los negros

26. F. MORALES PADRON, *Teoría y leyes de la conquista*, 367-379.

27. C. SAENZ de SANTA MARIA, S.J., *El licenciado Don Francisco Marroquín*, Príncipe Obispo de Guatemala (1499-1563), Madrid, Cultura Hispánica 1964, 126s.

28. Real Cédula de 5 de octubre de 1504 en: "Cédulas Reales relativas a Venezuela, 1500-1550", Caracas, Fundación John Boulton 1963, 55s, cit. H. GONZALEZ OROPEZA, S.J., l.c., p. 109.

incluyéndolos en adelante en sus alegatos justicieros³⁰. El 30 de junio de 1560 el arzobispo de México Alonso de Montúfar, O.P. aboga ante el rey contra la esclavitud negra, y el teólogo Bartolomé de Albornoz en su *Arte de contratos* de 1573 la declara ilícita. El III Concilio Provincial de México insta en 1585 a evangelizarlos, y el maestro de San Pedro Claver, Alonso de Sandoval, S.J., publica en 1627 un tratado que después se llamará *De Instauranda Aethiopum Salute*, creando conciencia para humanizarlos y evangelizarlos, en la línea de la Carta de San Pablo a Filemón, sin plantearse la esclavitud misma como problema moral. La abolición de la esclavitud ocurrió en América con la independencia a partir de Haití en 1804, en Gran Bretaña y sus colonias en 1838, en Francia en 1848, en Brasil y Portugal en 1856, en España, Cuba y Filipinas en 1860 y en los Estados Unidos de Norteamérica en 1863 a costa de una guerra.

Además de la influencia humanizadora de los teólogos y obispos defensores de los indígenas y más tarde de los negros, deben mencionarse diversos esfuerzos de inculturación, aunque fueron insuficientes. Fue enorme el afán por aprender las lenguas indígenas con el fin de anunciarles el Evangelio de salvación, al punto que para muchísimas de éstas la primera obra escrita es de los misioneros, que normalmente escribían juntos un vocabulario (diccionario), arte (gramática) y catecismo. La mayoría de dichas obras fueron sólo manuscritas, dado el limitado ámbito de uso, pero se transmitían de mano en mano entre los sucesivos misioneros de un lugar. Manuscritas también quedaron muchas traducciones de las epístolas y evangelios dominicales, y de libros enteros de la Biblia, realizadas por algunos misioneros eminentes. Para facilitar la corrección de pruebas en lenguas autóctonas el obispo de México Juan de Zumárraga trajo a América la imprenta en 1539. Por su originalidad y audacia merece mención especial el *Rituale seu Manuale Peruanum* (Nápoles, Constantino Vitale, 1607) donde fray Luis Jerónimo de Oré, O.F.M., después obispo de Concepción en Chile, traduce y explica en quechua y aymara los ritos del bautismo, penitencia, eucaristía, matrimonio y unción de los enfermos y su *Symbolo Catholico Indiano* (Lima, Antonio Ricardo, 1598) donde introduce su catecismo con una descripción de la realidad humana y religiosa de los pueblos del Perú, aplicando en esto último el método antropológico de exposición instaurado en 1581 por el jesuita José de Acosta en *De Natura Novis Orbis*.

-
29. H. RAND, "Las Casas as a bishop", Washington, D.C., Library of Congress, 1980, p. XXXIX, cit. S. ZAVALA, "Las Casas en el mundo actual", en *Anuario de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LX (1986) 133-146, p. 140.
30. Fray B. de LAS CASAS, O.P., *Brevísima relación de la destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de las Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Estudio preliminar, edición y notas de Isacio Pérez Fernández O.P., Salamanca, San Esteban 1989. Ver también BAE 95, p. 64-105.

México es el lugar donde más lejos llegaron los conatos de incultu-
 dado el alto nivel de la cultura azteca al momento de la llegada de los espa-
 ñoles. El hermano franciscano Pedro de Gante al llegar a esa Nueva España se
 fundó en Texcoco una escuela con enseñanza en náhuatl, incorporando a la n-
 las danzas acompañadas de poesía y canto y lo que iba aprendiendo de la c-
 local. Desde 1527 agregó en el convento de México la enseñanza de la esc-
 y del bordado. En 1536 fundó en Santiago de Tlatelolco en México el Cole-
 Santa Cruz, donde se enseñaba en latín y náhuatl, sin castellano, con la n-
 formar clero autóctono, aunque este objetivo no se cumplió en parte por la re-
 de los alumnos al llegar a la adolescencia, en parte por la envidia de los ho-
 de fortuna sin cultura académica, y en parte por la falta de consenso acerca
 capacidad de los indígenas para el celibato. Realizó un manual para catequi-
 íntegramente en dibujos conforme a la tradición de los sabios nahuas de
 "cantar las imágenes"³¹. Fray Bernardino de Sahagún se dedicó más sistemática-
 a recoger los relatos de los diálogos entablados con los sabios nahuas por
 llamados "doce apóstoles" franciscanos llegados en 1524, publicándolos en
 célebres *Coloquios*³² donde aparece en forma dramatizada un diálogo de cul-
 Más tarde escribió una *Historia General de las cosas de Nueva Espa-*
 incautada en 1577 y prohibida por real cédula para evitar la difusión de la real
 local.

Aun cuando tuvieron carácter excepcional, marcan un inicio hoy en día
 actualización algunos testimonios de inserción realizados por religiosos
 medios indígenas. Transitoria era la permanencia de San Francisco de Asís
 compartiendo la vida con sucesivas tribus indígenas cuya lengua aprendía rá-
 mente, hasta que lograba bautizar algunos fieles y tal vez dejar algunos catequi-
 o fiscales preparados antes de seguir sus viajes apostólicos desde Lima hasta
 de la Plata por el este y hasta Córdoba del Tucumán por el sur. Contemporá-
 suyo y más sedentario es el agustino Bartolomé Díaz, que a tres mil metr-
 altura en los Andes venezolanos desde 1597 se fue a vivir con los mucuchis
 quienes después de aprender su idioma conservó sus ritos y danzas bajo la
 autoridad de sus caciques, logrando sustituir la adoración del sol por la

-
31. J. CORTES CASTELLANOS, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria española 1987.
 32. Fray B. de SAHAGUN, O.F.M., *Coloquios y Doctrina Cristiana con los que los frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indígenas de la Nueva España*, Edición facsimilar, introducción paleográfica, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional de México 1986.
 33. México, 1981, edición del Pbro. Angel María Garibay.

Santísimo y el culto a la luna por la veneración a la Santísima Virgen, además de estabilizar una vida práctica y laboriosa de buena convivencia entre españoles y aborígenes, instaurando una tradición católica típica que hasta hoy se conserva³⁴. En Saint Sauveur, Canadá el jesuita Enemond Massé, después de leer los relatos de José de Acosta mostrando cómo en Perú los indígenas practicaban su idolatría durante las ceremonias católicas, desde 1613 se fue a vivir con los nativos, dándoles cierta participación en sus liturgias, con lo cual logró elaborar un cuestionario catequístico cercano a su cultura³⁵.

La confección de catecismos adaptados a las diferentes mentalidades indígenas incluye una larga lista, hasta que los concilios provinciales posttridentinos imponen el catecismo único para cada región, que se va traduciendo a las lenguas locales. De todos modos deben mencionarse por su originalidad la *Doctrina cristiana en lengua mexicana* impresa en 1528 en Amberes por fray Pedro de Gante, O.F.M., y su célebre catecismo en pictogramas para los catequistas indígenas; la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia* de Pedro de Córdoba, O.P., confeccionada para la Española pero adaptada a México al imprimirse en forma póstuma en 1544; la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia* publicada en 1544 por el obispo Juan de Zumárraga, O.F.M. para los doctrineros de México, la *Doctrina Cristiana Breve en Lengua Mexicana* de Alonso de Molina, O.F.M. publicada en 1546; el *Catecismo en Lengua Mexicana y Española* de Juan de la Anunciación, O.S.A. publicado con su Sermonario en 1577; los *Coloquios y Doctrina Cristiana con los que los doce frailes de San Francisco... convirtieron a los indígenas e la Nueva España* de Bernardino de Sahagún, O.F.M., aunque quedaron inéditos hasta 1924 a pesar de existir en 1583 autorización virreinal para publicarlos; el *Symbolo Catholico Indiano* publicado por Luis Jerónimo de Oré, O.F.M. en 1598 en siete cánticos en castellano, quechua y aymara para variar la enseñanza en los sucesivos días de la semana.

El esfuerzo multiforme de evangelización de América, organizado desde el comienzo por los religiosos y regulado posteriormente por los obispos, fue realizado por seglares de sincero afán misionero entre los cuales además del ya

34. F. CAMPO del POZO, O.S.A., *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas, U. C. Andrés Bello 1979, 77, 119

35. N. VOISINE, R. BRODEUR, "Nouvelle France, nouveau catéchisme: la reproduction d'un modele europeen par le catéchisme en Amérique française", en E. GERMAIN e.a., *Aux origines du catéchisme en France*, Tournai, Desclée 1989, 247-259.

mentado Vasco de Quiroga, deben mencionarse conquistadores como Cortés³⁶ y otros, y multitud de fiscales indígenas que, según las Instrucciones de la Audiencia de México en 1530, en cada pueblo debían colaborar con el cura asistido por un sacerdote, en su principal función que era dar educación cristiana. Los doctrineros o curas de indígenas estaban obligados a asegurar la enseñanza cristiana diariamente, y quienes tenían indios o negros o mulatos a su cargo a enviarlos al toque de campana. Desde 1530 Carlos V exigió que en cada pueblo se nombrara un encargado de dar doctrina los domingos y fiestas a quienes no iban de fuera del poblado. Ya desde las leyes de Burgos en 1512 se preveía la enseñanza obligatoria incluyendo la enseñanza de oficios para los niños indígenas, lo que dejó después a cargo de cada doctrinero, quien debía dar cuenta a su prelado, decir, su obispo o su superior religioso. Desde 1600 favoreció Felipe II la fundación de cofradías para españoles, indígenas, mestizos, mulatos u otras personas, que daban una iniciación cristiana cuidadosa a los aspirantes y ofrecían a sus miembros la posibilidad de ejercer la caridad y de evangelizar a sincretistas y neófitos.

En síntesis, los principales aspectos positivos de la primera evangelización en América son: 1) el testimonio de mártires y santos indígenas y europeos; 2) el respeto del gobierno español por la ética cristiana en sus decisiones y legislación; 3) la unión de la evangelización con una acción civilizadora, que en los "pueblos indios" redujo a un mínimo la dependencia cultural y política; 4) la insistencia de los religiosos por una evangelización pacífica aún a costa del martirio; 5) la defensa del indígena y posteriormente del negro por motivos evangélicos; 6) la ayuda prestada insistentemente por religiosos, obispos y teólogos; 7) los esfuerzos por hacerse entender por los indígenas y en cierta medida por comprender las culturas locales; 8) los inicios de encarnación plena en medios indígenas; 9) la variedad de catecismos adaptados a las mentalidades locales, producidos principalmente antes de imponerse un afán de uniformidad como consecuencia del Concilio de Trento; 10) la multiforme, paciente y sacrificada actuación evangelizadora de los religiosos, sacerdotes y seglares, explicable sólo por el afán de salvar a los hombres de América.

36. B. DIAZ del CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Madrid, CSIS 1982 (15 vols.), t. 1, c.52, p.99.

SEGUIR A JESUS HOY AL ESTILO DE LAS BIENAVENTURANZAS

Carlos Alberto Calderón, Pbro*

INTRODUCCION

Acercarnos a las bienaventuranzas, para encontrar en ellas la fuente de nuestra espiritualidad, es decir, de nuestra experiencia de Dios, es una tarea imprescindible hoy para un cristiano; esto por dos razones:

a) Porque una auténtica vida cristiana, una genuina espiritualidad solamente puede surgir de un encuentro vital con el evangelio, con la palabra de Dios; es decir, la búsqueda de espiritualidad cristiana tiene que ser una búsqueda radicalmente bíblica. Esta afirmación que parece ser tan evidente, quizás en el fondo no lo sea tal. Hoy encontramos en la Iglesia personas y grupos que han centrado toda su experiencia de fe y todo su esfuerzo de vida cristiana, no propiamente en el evangelio o en la palabra de Dios, cuanto en fundadores de movimientos o corrientes de espiritualidad, o en devociones a santos. Todas estas formas de vida cristiana y todos estos movimientos nuevos en la Iglesia pierden su razón de ser cuando suplantán por sus propias ideologías la ineludible obligación de "beber en el pozo" del evangelio, de la palabra de Dios.

b) Porque el núcleo del mensaje bíblico, de toda la predicación de Jesús aparece en ese gran monumento bíblico-teológico que se llama el "sermón de la montaña" (Mt 5-7) el cual de abre precisamente con las bienaventuranzas. Ser cristiano no es otra cosa que seguir a Jesús y es el sermón de la montaña y mucho más específicamente en las bienaventuranzas en donde Jesús presenta cuál es el estilo de vida que debe asumir un hombre o una mujer que decide vivir su vida en seguimiento de Jesucristo.

*. Teólogo moral. Profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Colombiano

Son estas las razones por las cuales creemos que es un imperativo para nosotros hoy volvernos a este texto para, a partir de un acercamiento contemplativo a él poder confrontar nuestra espiritualidad¹. Es entonces importante que desde el comienzo comprendamos que las bienaventuranzas son una oferta de sentido de vida para quien quiera comprometerse en el seguimiento de Cristo, es el anuncio del evangelio; ellas, vale la pena resaltarlo de nuevo, no representan algo *opcional* para un cristiano, no son una más de las líneas de espiritualidad; acercarse a ellas es ir al núcleo mismo de la espiritualidad cristiana; no es que se pueda escoger o no la línea de vida de las bienaventuranzas; si queremos ser fieles seguidores de Jesús y anunciadores de su reino, tenemos que asumir el estilo de vida de las bienaventuranzas.

1. DIMENSION EXEGETICA

Antes de entrar a descubrir específicamente cuál es el mensaje y cuales las implicaciones de las bienaventuranzas para nosotros hoy, es importante hacer un acercamiento, sin muchas pretensiones, exegéticas al texto mismo.

Y lo primero que constatamos al acercarnos al evangelio es que en él existe dos versiones de las bienaventuranzas; una aparece en Mateo (Mt 5,1-12) y otra en Lucas (Lc 6,20-23). Ambas versiones presentan ciertas diferencias:

- Por ejemplo, mientras Mateo habla de "pobres de espíritu", Lucas habla simplemente de "pobres".
- Mientras Lucas trae también las así llamadas "malaventuranzas" (Lc 6,24-26), Mateo no.

¿Porqué esta diferencia? Sin entrar detalladamente en el estudio exegético de ambos textos² si es importante decir dos palabras al respecto. Sabemos que el propósito de los evangelistas no fue elaborar un reportaje estilo periodístico biográfico sobre la persona de Jesús; lo que ellos intentaron no fue otra cosa que hacer comprender a sus comunidades, a sus futuros lectores cual fue la *praxis* de

-
1. Por espiritualidad entendemos precisamente la experiencia que de Dios tenemos y estilo de vida desde el cual transparentamos dicha experiencia; vale la pena insistir en las dos dimensiones (experiencia de Dios y estilo de vida), especialmente cuando muchos en la Iglesia reducen la espiritualidad a un devocionismo religioso, desencarnado de la realidad, aparte de la vida.
 2. Cfr. extensa bibliografía al respecto en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* Elencus Bibliographicus (1965-1977)

Jesús (sus palabras y sus hechos) y cómo dicha praxis ayudaba a las comunidades a vivir la fe. Por eso los evangelios son básicamente una colección de dichos y hechos del Señor que los evangelistas ordenan y elaboran con miras a presentar una catequesis sobre la vida de Jesús a sus comunidades.

De todo este material sobre los dichos y hechos de Jesús que recoge concretamente uno de los evangelistas, Marcos, los demás elaboran sus catequesis tomando lo que parecía importante y más significativo para la situación concreta de sus comunidades y eso es precisamente lo que explica que haya dichos o hechos de Jesús que aparecen en un evangelista y en otros no. Ello explica también la diferencia de textos como el de las bienaventuranzas; Mateo que vivía en una comunidad de judíos convertidos toma para su redacción lo que le parece más significativo y resalta los aspectos que Lucas no acentúa tanto, como por ejemplo la persecución. Lucas que en cambio vivía en una comunidad marcada por diferencias sociales muy fuertes entre ricos y pobres, toma de la predicación de Jesús lo que le sirve para iluminar más estas situaciones y por ello trae por ejemplo las "malaventuranzas" que Mateo no trae o por ejemplo la parábola del rico Epulón y Lazaro.

Para articular y unificar todas estas diferencias, los exégetas han realizado un trabajo muy valioso e interesante, como sucede en el caso concreto de las bienaventuranzas. Uno de estos aportes valiosos es el de J. Dupont³, quien hace una interpretación de éstas dos versiones, producto de dos tendencias, a la luz de los que él llama un "tercer testigo" que esté menos comprometido directamente; este tercer testigo, para el caso de las bienaventuranzas es el famoso "óraculo de Isaías" (Is 61,1-2), el cual jugó papel importante en la manera como Jesús presentó su misión a sus contemporáneos. A partir de este texto Dupont reconstruye una forma que haga más comprensible las dos interpretaciones de Mateo y Lucas:

- "Felices los pobres porque el Reino de Dios es de ellos"
- "Felices los que tienen hambre porque serán saciados"
- "Felices los afligidos porque serán consolados"

Estas tres bienaventuranzas pueden tomarse como un todo: los pobres, los que tienen hambre y los afligidos son como tres aspectos de una misma situación de sufrimiento; ser pobre, estar afligido por algo, tener hambre, causa degradación. La palabra "pobres" (del latín *pauper*) designa a los que tienen pocos bienes sin llegar a ser necesariamente indigentes. Pero es claro que en el evangelio se habla de los pobres en el sentido de indigentes (*Ptôchoi*), es decir, los desgraciados, los

3. J. Dupont., *Les Beatitudes*, Louvain, 1958

que hay que socorrer con limosna. Pero en la mentalidad propiamente semítica la palabra pobres tiene otro matiz más, son los *anawin*, las gentes *doblegadas*, lo *rebajados* y humillados aquellos a los cuales la miseria los pone bajo la inexorable dependencia de otros; para estos desgraciados (pobres) es para quienes el anuncio del Reino constituye verdaderamente una Buena Noticia. Al dirigirse en primer lugar a estos pobres y desgraciados, las bienaventuranzas son como una expresión de la buena nueva y al mismo tiempo dicen como quiere Dios que sea su reino. Las bienaventuranzas revelan además un Dios que toma partido por estos pobres y no dicen que Dios quiere reinar haciendo felices a los que ahora son desgraciados; e por otra parte también el tema del canto de María, el *magnificat* (Lc 1,46-56)⁴.

Las bienaventuranzas en Mateo:

Al centrarnos en la versión de Mateo, como lo haremos de ahora en adelante es importante decir algo sobre Mateo mismo en relación con su versión de las bienaventuranzas.

Mateo vive y escribe en una comunidad de judíos convertidos al cristianismo una comunidad en la cual el seguimiento de Jesús era entendido por un grupo como mero cumplimiento de la ley; es el sector más rígido de los judíos conversos otro sector lo entiende más como compromiso con el Reinado de Dios tal como lo predicó y encarnó Jesús.

Es además una comunidad que vive la persecución y el conflicto causado por el judaísmo rabínico, a causa de la conversión a Jesús.

Teniendo en cuenta estas dos características de su comunidad, Mateo redacta las bienaventuranzas en función más de este aspecto de persecución y fidelidad y compone el sermón de la montaña haciendo énfasis en la comprensión del seguimiento de Jesús como puro *legalismo* que tenía un sector muy rígido de su comunidad⁵. A partir de allí, Mateo intenta mostrar cómo el reino de Dios no se construye a partir del cumplimiento externo de la ley, sino a través de una respuesta total de la persona a esa oferta del reino. ¿Cómo presenta Jesús dicha propuesta? En lo que se ha llamado el *radicalismo evangélico*, es decir, en la invitación a vivir el seguimiento de Jesús no como una simple adhesión a una serie

4. Cfr. al respecto el estudio trae *Selecciones de Teología*, N. 68, Vol 17, 1978

5. Entre los estudios sobre el evangelio de San Mateo resaltamos dos que nos parecen especialmente significativos a esta perspectiva.
P. Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel, 1963.
P. Benoit, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1967

de normas o de leyes sino como la decisión de hacer la experiencia de la persona de Jesús de una manera coherente, hasta la raíz: "han oído que se dijo... pero yo les digo"; "si vuestra justicia (fidelidad) no es mayor que la de los escribas y fariseos...", etc... Es el amor vivido radicalmente lo que constituye la esencia del seguimiento de Jesús: "...al que te pide la túnica, déjale también el manto"; "...al que te pida que le acompañes un kilómetro, acompáñalo dos" (Mt 5, 40-42). Es decir, el amor al hermano lo tenemos que vivir no según la medida de la ley, es decir, según lo mandado (en mediocridad) sino en radicalidad, hasta el nivel al que nos llama la situación y la necesidad del otro.

Otro elemento que es necesario constatar es que en Mateo las bienaventuranzas están ubicadas en el contexto del sermón de la montaña con una intencionalidad bien definida. En Mateo, el sermón de la montaña recoge lo que podríamos llamar la mejor y más clara catequesis parenética de Jesús sobre el reino⁶. Allí Jesús, en primer lugar da a conocer qué es el reino, cómo se entiende, cómo se realiza, etc..., evidentemente dicha proclama del reino la complementa después con la predicación de las parábolas. En segundo lugar, Jesús presenta cuáles son las actitudes con las cuales se recibe y se construye el reino (el reino en la perspectiva de Jesús es don, *gracia*, y al mismo tiempo tarea, compromiso), actitudes que presenta básicamente en las bienaventuranzas (pobreza de corazón, compasión, fidelidad en la persecución, trabajo por la paz y la justicia, etc...). En este sentido el sermón de la montaña no es más que la catequesis parenética de Jesús sobre la Buena Nueva; su marco histórico, su estructura literaria y lingüística, así como su intencionalidad teológica, nos lleva necesariamente a una conclusión fundamental: el sermón de la montaña tal como nos lo ha transmitido Mateo representa en toda su fuerza la actividad parenética de Jesús; nos ofrece en toda su frescura el anuncio del reino; un reino que es oferta realizada ya en Jesús, pero al mismo tiempo actuada en su *seguimiento*, a través de la fidelidad a lo que podríamos llamar la justicia profética, la cual es completamente diversa a la justicia legalista encarnada en los escribas y fariseos. El sermón de la montaña es la buena nueva de la liberación anunciada por Jesús a todos los hombres y mujeres, pero desde los pobres, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los que luchan por la paz... En otras palabras, desde los marginados, los sufrientes y empobrecidos de la historia y desde los que saben ponerse al lado de ellos⁷.

-
6. J. Jeremías, *Paroles de Jésus, Le Sermón sur la Montagne; le Notre Père Dans L'Exégèse actuelle*, Paris, 1963. Este es uno de los estudios más ricos desde el punto de vista exegético-teológico sobre el sermón de la montaña. Confrontar también en otra orientación, pero con igual seriedad y riqueza el estudio de W. D. Davies, *The Sermon on the Mount*, Cambridge, 1977.
 7. Carlos Calderón., *La no-violencia y el Sermón de la Montaña*, Tesis de grado, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 1979.

2. LAS BIENAVENTURANZAS COMO OFERTA DE SENTIDO DE LA VIDA

La realidad del mundo de hoy nos sitúa ante múltiples maneras de dar sentido a nuestra existencia; se nos ocurre que toda esa gama de posibilidades de llenar la vida de sentido se podrían resumir en dos:

La manera capitalista: El capitalismo no es solamente un sistema socio-económico; es ante todo (y esto es quizá lo más grave), una mentalidad, un estilo de vivir que lleva a poner el dinero, el lucro, la competencia, el éxito económico el poder y la fuerza como objetivo y meta del vivir...quizá sea esta mentalidad la razón explicativa de la situación actual que vive no solamente nuestro país sino también el mundo.

La manera evangélica: Como alternativa a esta manera de dar sentido a la vida, aparece la que nos presenta el evangelio en la persona y en la palabra de Jesús. Para Él el sentido auténtico del vivir está en el amor, en el servir, en la entrega a los demás, es decir, en los valores que se anuncian en las bienaventuranzas. Según esta manera de vivir, ¿quiénes pueden dar sentido a la existencia, se felices, hacer al mundo bienaventurado?

- Los que tienen corazón de pobre; aquellos que por estar "ligeros de equipaje pueden hacer de su vida un hogar de acogida para los demás; aquellos que movidos por su opción por el Reino de Dios saben hacerse hermanos de los pobres.
- Los misericordiosos; es decir, aquellos que en su corazón hacen lugar a la compasión y deciden invertir su vida en función de los más débiles.
- Los de corazón limpio y transparente; quienes deciden vivir y actuar honestamente limpios en medio de una sociedad hipócrita y de segundas intenciones.
- Los apasionados por la justicia; los que en medio de unas estructuras injustas que solamente dan lugar a los más vivos, a los que se han apropiado del privilegio del tener y del poder, saben ser fieles defensores del pobre, del marginado, del débil, del indefenso; es decir, constructores de justicia e igualdad.
- Los que experimentan persecución, conflicto y ataque, no a causa de ingenuidad, o de su deseo de protagonismo, o de su patología conflictiva, si-

a causa de su fidelidad y de su compromiso con la causa del reino, en el débil, en el indefenso y el sufriente.

Los que en medio de una sociedad violenta y disociadora saben manejar y canalizar sus fuerzas agresivas permaneciendo como testigos y hacedores de la paz.

Acercarnos a las bienaventuranzas es entonces acercarnos a la posibilidad de dar a nuestras vidas un sentido muy concreto y específico; es recibir la posibilidad de llenar de significación profunda la existencia, pues son esos valores que encarnan las bienaventuranzas los que dan al existir una dimensión antropológica profunda.

3. LAS BIENAVENTURANZAS Y EL SEGUIMIENTO DE JESUS

Muchas veces en la Iglesia y en los grupos eclesiales hemos entendido el seguimiento de Jesús como una mera *función*, de una manera muy mediocre, muy poco exigente, desembocando en un puro *activismo* vaciado de profundidad y seriedad; ello nos hace además incoherentes: trabajamos tal vez mucho por los demás, pero dejando intactas nuestras actitudes, nuestro estilo de vida. Esto nos lleva por ejemplo a trabajar quizá mucho por los pobres (en forma por demás *caritativista*), pero dejando intactas nuestras actitudes burguesas, de ricos. Participamos en acciones a favor de la justicia, pero dejando intactas las estructuras que generan la desigualdad, no tocando tampoco los mecanismos que nos hacen injustos en nuestra vida de relaciones cotidianas. Nos comprometemos con la paz, pero dejamos intactos los mecanismos que generan violencia o que nos vuelven agresivos con los demás. El seguimiento de Jesús al estilo de las bienaventuranzas, nos lleva a ser muy coherentes; o mejor, el seguimiento de Jesús hoy (proyecto de vida de todo creyente), para que sea coherente y evangélico no puede asumirse sino desde el espíritu de las bienaventuranzas. Como un aporte a esta búsqueda de espiritualidad auténticamente evangélica quisiéramos centrarnos en la significación actual de tres de las bienaventuranzas que consideramos en el texto mateano como fundamento no solamente de las otras sino de todo el sermón de la montaña y de lo que él representa en el contexto del núcleo del kerigma cristiano; son ellas las bienaventuranzas de la pobreza, de la justicia y de la paz.

Lo primero que habría que decir es que la significación de la bienaventuranza de la paz está en íntima conexión con la bienaventuranza de la justicia; y ambas se comprenden solamente en relación con la bienaventuranza de la pobreza evangélica. La justicia y la paz son dos realidades que ni bíblica (cfr. Salmo 85)

ni teológicamente (cfr. toda la reflexión teológica y doctrinal de la Iglesia), ni aún políticamente pueden separarse. Y a su vez, el trabajo por la paz y la justicia, si no es una actitud (estilo de vida pobre y sencillo), es un trabajo sin fuerza, incapaz de generar hombres y mujeres nuevos que den consistencia en sus vidas y en las estructuras sociales y políticas, a la paz y a la justicia; generarán tal vez acciones que rápidamente desaparecerán por no estar arraigadas en lo más profundo de las personas, en sus opciones fundamentales.

La bienaventuranza de la pobreza evangélica

“Felices los que eligen ser pobres porque esos tienen a Dios por Rey” (Mt 5,3)

Es esta la bienaventuranza (actitud de vida) sobre la cual se estructura no solamente la predicación de Jesús sino su práctica toda. Nace pobre entre los pobres (Lc 2,7-19); sus padres presentan en el templo la ofrenda de los pobres (Lc 2,24); careció de medios para recibir enseñanza en las escuelas de los rabinos (Jn 7,15); sus compatriotas lo conocen como un obrero (Mt 13, 55-57). La existencia de Jesús es para los pobres; a ellos anuncia en primer lugar el reino (Mt 5,3; Lc 6,20) y en ello consiste su misión (Lc 4,18 ss); los signos de salvación son la salvación de los pobres (Mt 11,4-6; Lc 7,22); desde los pobres, Jesús se dirige a todos, incluso a los ricos y opresores para denunciarlos (Lc 6,24-26), pero también para llamarlos a la conversión (Lc 19, 1-10).

Muchas de las versiones del texto evangélico hablan de “pobres de espíritu” es esta una expresión no muy feliz en nuestro lenguaje popular; además de una expresión que parece no estar en consonancia con la mentalidad de Jesús a respecto. Por ello hemos preferido partir de la versión de Luis Alfonso Schökel y Juan Mateos (versión por lo demás muy apreciada entre los exégetas hoy), que ayuda a comprender mejor el sentido y la intencionalidad de Jesús al pronunciar esta bienaventuranza. La pobreza evangélica, tal como la concibe Jesús aparece como una actitud de libertad y de relativización ante el dinero, ante los bienes materiales, ante las cosas, y por eso como una actitud de apertura, de sencillez y de fraternidad ante las personas. Son dos dimensiones que hay que asumir dialécticamente: ser evangélicamente pobre no consiste en no tener cosas, es un estilo de vivir y de relacionarse. Pero este estilo de vivir y de relacionarse es imposible tenerlo cuando se nada en el lujo, cuando se está obsesivamente centrado en las cosas, en el dinero; quien elige el dinero, el poseer, la riqueza como absoluto de su vida, no tiene lugar para Dios, ni para los demás hermanos y hermanas. Elegir ser pobre evangélicamente hablando no es otra cosa que decidirse a tener a Dios como primer rey de la vida, como la mayor posesión... y al reino (paz, fraternidad acogida, justicia, solidaridad, etc...) como pasión y como tarea. Cuando

absoluto de nuestra vida es Jesús y el anuncio de su reino, lo demás comienza a sobramos, a ocupar un lugar relativo en nuestra vida, a convertirse en "añadiduras" (Mt 6,33), dejan de ser absolutos de nuestras vidas, y esto es profundamente liberador.

La bienaventuranza de la justicia

"Felices los que tienen hambre y sed de esa justicia, porque esos van a ser satisfechos" (Mt 5,6)

Es la otra cara de la bienaventuranza de la pobreza evangélica. Pobreza y justicia son dos realidades unificadas en la vida y en la predicación de Jesús. Si la pobreza como bienaventuranza nos remite más a un estilo de vida, a una actitud, la justicia nos remite a una tarea, a un compromiso. La bienaventuranza de la pobreza le da una dimensión *evangélica* a nuestra experiencia de fe, a nuestra vida; la bienaventuranza de la lucha por la justicia le da una dimensión *política* a nuestra fe.

Junto con la bienaventuranza de la paz, la de la justicia nos lleva a vincularnos a los más pobres y a todos los hombres y mujeres de "buena voluntad", para transformar este mundo de hambre, desigualdad, marginación e injusticia, en un mundo nuevo, más justo, más participativo, más fraterno; es decir, en el anticipo de aquello que Jesús llamaba "reinado de Dios". Y para que este compromiso nuestro con la justicia (es decir, nuestra inserción como cristianos en el mundo de lo político) lo sea a la manera de Jesús, es necesario realizarlo a la manera del evangelio, al estilo de las otras bienaventuranzas: a partir de un estilo de vida sencillo y austero, misericordioso, limpio, pacífico, etc...

Sin estas dos exigencias, las de la pobreza evangélica (actitud ante el dinero y los bienes materiales), y la de la justicia (compromiso por un mundo más participativo e igualitario), no puede entenderse ni realizarse la bienaventuranza de la paz. Para plantear un trabajo por la paz de hoy en la realidad de nuestro continente, es necesario *poner el dedo en la llaga* de la realidad social; y poner el dedo en la llaga de la situación de América Latina es tocar el fondo del problema; es encontrar el culto y la idolatría del dinero como raíz de todos los otros males. El lujo, el despilfarro, la ostentación, el estilo *faraónico* de vivir de muchos de nuestros políticos y potentados, de nuestros dirigentes, y aún de buena parte de nosotros, hombres de iglesia, ante la carencia de las mayorías pobres, ¿no serán la cuota grande en la generación de una parte de la violencia que azota a nuestros países? Muchas obras *faraónicas* proyectadas por el estado, no ciertamente en función de los menos favorecidos, ¿no serán monumentos de violencia ahí en medio de nuestras ciudades?

La bienaventuranza de la paz

"Felices los que trabajan por la paz, porque a esos los va a llamar Dios hijos suyos".(Mt 5,9)

Como resultado de las dos anteriores bienaventuranzas (pobreza y justicia) aparece la de la paz. Para descubrir el significado de esa bienaventuranza es necesario decir siquiera algunas palabras sobre el significado bíblico del término

En el antiguo testamento, el concepto, o mejor, la comprensión de la paz fué evolucionando de una concepción más militar a una concepción más integral, más antropológica y más teológica, pasando por una concepción más política.

Concepción militarista: La paz es la simple ausencia de guerra, de conflicto. Es la concepción que tuvo Israel a partir de sus primeras etapas de formación como pueblo, como nación y que aparece en algunos de los textos bíblicos; es la etapa en la cual Israel desplegaba todas sus energías en el trabajo por defender su derecho a existir como pueblo, como nación ante las invasiones y amenazas de los pueblos vecinos⁸.

Concepción socio-política: La paz es el fruto de la justicia, de la satisfacción de las necesidades básicas, de la igualdad social y económica. Es la concepción que aparece en algunos de los salmos y en los profetas (Salmo 85,11; 72,3; I, 60,17)

Concepción integral: Partiendo de las dos concepciones anteriores, las cuales aparecen como condición, como presupuesto, se concibe la paz como bendición de Dios, como prosperidad, como plenitud. Ella es el fruto de la integración de hombre consigo mismo, con la naturaleza, con los demás y con Dios. En el lenguaje bíblico se expresa esta experiencia con el término *shalom!* El sentido bíblico de esta palabra es tan profundo e integral que en ninguna otra lengua puede encontrarse un término que traduzca y exprese felizmente el significado. En la medida en que tanto las personas a nivel individual como los grupos sociales puedan satisfacer sus necesidades vitales mínimas (justicia), y puedan convivir con los otros armónicamente y en un clima de respeto (ausencia de guerra), en esa medida será posible vivir relaciones integradas consigo mismo, con su cuerpo, con la creación, con las cosas, con los demás seres humanos, y con Dios.

8. Cfr. por ejemplo el libro de los Jueces, así como el de los Reyes.

Es esta concepción más integral de la paz como experiencia de reconciliación (en el sentido de integración) consigo mismo y con lo que le rodea, la que aparece en Jesús (Lc 24,36; Jn 14,27; 16,33; Mt 14,34; 11,12); es esta la paz que él presenta precisamente como bienaventuranza. En esta perspectiva cristológica, la paz aparece como resultado de la superación de una relación agresiva consigo mismo (paz psicológica), con Dios (paz teológica), con los demás (paz social), con la creación y con el medio ambiente (paz ecológica).

En esta dimensión bíblica integral, la paz es concebida no simplemente como ausencia de guerra o de conflictos sino más bien como la presencia en las relaciones interpersonales y sociales, de unos valores, de unas actitudes a partir de las cuales los conflictos, los problemas, las dificultades pueden ser asumidos sin que se desintegre la armonía interior. En la mentalidad de Jesús son felices los que logran mantener esta actitud de serenidad, de integración de fuerzas internas, de manejo de sus agresividades, aún en medio de situaciones conflictivas, amenazantes⁹. Quienes procuran mantener esta situación en sí mismos, a nivel interno, en sus relaciones; es decir, quienes saben manejar todas las fuerzas contradictorias que lo acosan y no experimentarlas como amenaza, esos son los *arquitectos de la paz*. Pero ello, como lo afirmábamos anteriormente, la bienaventuranza de la paz es una tarea que viene a ser fruto y resultado de una actitud de vida; la actitud de vida que nos presentan las bienaventuranzas todas.

Esta experiencia de la paz solamente la puede vivir la persona centrada, *integrada*, en el sentido profundo de la palabra. Y esta experiencia de estar centrado, *integrado*, pacificado interiormente solamente es posible para quien ha sido capaz de elaborar un proyecto fundamental de vida, para quien vive la vida a partir de una opción fundamental. En este sentido la paz sólo es posible en quien (y desde quien) ha podido hacer la experiencia profunda de Dios, del absoluto. Es la experiencia *sana* de Dios, (en términos no religiosos diríamos experiencia del trascender) la única que hace posible integrar las fuerzas (pulsiones en el sentido psicoanalítico) internas y externas que amenazan el *shalom*, la armonía de la persona. Es aquí donde aparece la urgencia de elaborar una especie de *pedagogía de la paz*; una tarea que haga surgir (en especial a los jóvenes), proyectos fundamentales de vida, que generen la experiencia del trascender en ellos. Es este el reto y el desafío de la bienaventuranza de la paz para la Iglesia, para los educadores, para los padres de familia, para los líderes políticos y religiosos, en fin, para cada uno de nosotros los creyentes.

9. Cfr. el concepto de "ajuste psíquico" o el de "salud mental" en la psicología.

CONCLUSION

Todo lo anterior nos ha llevado a descubrir el seguimiento de Jesús como la tarea fundamental y constitutiva de la existencia cristiana. Nos ha llevado también a descubrir el texto de las bienaventuranzas como camino del seguimiento de Jesús; en ellas encontramos nosotros una manera de hacer la experiencia de Dios y un estilo de vida que acompañe esta experiencia, es decir, en ellas encontramos todo un proyecto de espiritualidad cristiana. Nos queda solamente la exigencia de constatar la necesidad hoy urgente en el contexto de nuestra realidad latinoamericana, de dar una atención especial a la reflexión, al estudio, a la contemplación orante y al compartir comunitario de este texto que si llegara a ser vivido por todos nosotros en la Iglesia y en la sociedad podría constituir verdaderamente entre nosotros una Iglesia pobre, sencilla, solidaria, trasparente, comprometida con los pobres, profeta de justicia y apasionada de la paz. Centrar nuestras vidas, las vidas de nuestros grupos y comunidades en el seguimiento de Jesús al estilo de las bienaventuranzas, daría a nuestra existencia cristiana un aire de transparencia, de coherencia, de testimonialidad de significación evangélica; quizá es lo que espera de nosotros hoy el mundo en este final de milenio, en el umbral de la celebración de los 500 años de la evangelización de nuestro continente. Quizá también, podría ser este un proyecto para nuestra Iglesia latinoamericana próxima a reunirse para la cuarta conferencia general del episcopado en Santo Domingo. Qué bonito y refrescante sería que este encuentro (auténtica experiencia del Espíritu para nuestro continente), fuera más que un encuentro de discusiones ideológicas y teológicas, una experiencia de revisión de vida sincera de la Iglesia a la luz del evangelio, del magisterio de Medellín y de Puebla, así como de las orientaciones del Papa, todo esto como una tarea de revisarnos como Iglesia latinoamericana a la luz de las bienaventuranzas, del sermón de la montaña! Más que documentos, declaraciones, discusiones, lo que necesitamos en nuestra Iglesia latinoamericana hoy es ponernos sinceros y con actitud de conversión ante el proyecto de Jesús ante la propuesta de estilo de vida que nos da en las bienaventuranzas. Confrontarnos y apoyarnos mutuamente con un sentido de fraternidad eclesial, en la búsqueda de un estilo de vida pobre, sencillo, acogedor, sensible, misericordioso, limpio, coherente, pacífico...¿no será esta la tarea para nuestra cuarta conferencia general del episcopado?

FORMACION LITURGICA DE LOS SEMINARISTAS, SEGUN EL MAGISTERIO

Mons. Juan Francisco Sarasti J.*

INTRODUCCION

A nadie escapa la importancia de este tema. En efecto la Liturgia constituye una de las claves de la renovación de la Iglesia según lo ha visto el Concilio Vaticano II. Y la renovación misma de la Liturgia, y a través de ella de la comunidad cristiana, depende en gran parte de la acción de los sacerdotes presentes y futuros. Si hoy en día experimentamos en algunas partes cierto estancamiento de la renovación litúrgica, podemos preguntarnos si ello no se debe también a la deficiente formación litúrgica de los que hoy son sacerdotes. Para que esto no suceda en el futuro, es necesario que tengamos en cuenta las orientaciones dadas por el Magisterio en esta materia y que los seminarios y centros de formación de futuros sacerdotes las lleven efectivamente a la práctica.

En esta investigación cuyos resultados ahora ofrezco, me he limitado al magisterio universal en esta materia. No he podido consultar y analizar el magisterio episcopal, especialmente el de las conferencias episcopales. En cuanto al magisterio latinoamericano representado por las conferencias generales del episcopado, realmente contienen pocos elementos explícitos sobre este tema; alguna alusión haré a ellos. Sobra decir que en la investigación del magisterio universal o romano me he atendido a los documentos oficiales y generales, ya que no es tarea fácil aproximarse al magisterio particular del Sumo Pontífice contenido en sus incontables homilías, mensajes, alocuciones al recibir grupos diversos o con ocasión de sus viajes. Por lo demás, en estos textos se retoman generalmente las ideas básicas contenidas en los documentos de alcance universal.

* Obispo de la diócesis de Barrancabermeja, Colombiano.

Debe advertirse, igualmente, que es diverso el valor magisterial de los documentos romanos, aún de aquellos con destinación universal. El primer puesto lo ocupa evidentemente el decreto conciliar sobre la formación de los sacerdotes y luego vienen, con diversa gradación, otros documentos que tienen fuerza distinta según la solemnidad de los decretos y la aprobación de que gozan. De todas maneras, todos ellos, que a continuación mencionaré, pueden considerarse como expresiones diversas del magisterio universal de la cátedra de Pedro.

1. LOS DOCUMENTOS

Los principales textos en los cuales el Magisterio de la Iglesia se ha expresado sobre la materia que nos ocupa son los siguientes, mencionados en orden cronológico:

1. Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la Sagrada Liturgia "Sacrosanctum Concilium"* (SC), 4 de diciembre de 1963.
2. Sagrada Congregación de Ritos, *Instrucción "Inter Oecumenicam pro la recta ejecución de la Constitución sobre Sagrada Liturgia"* (I), 26 septiembre de 1964.
3. Concilio Vaticano II, *Decreto sobre Formación Sacerdotal "Optatum totius"* (OT), 28 de octubre de 1965.
4. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Normas básicas de la formación sacerdotal* (Ratio fundamentalis - RF), 6 de enero de 1970. Estas Normas fueron aprobadas y confirmadas por S.S. Juan Pablo VI, quien las mandó divulgar. El 19 de marzo de 1985 se promulgó una nueva edición de la "Ratio", prácticamente idéntica a la anterior, incluyendo las referencias al Código de 1983 y con la aprobación explícita de S.S. Juan Pablo II.
5. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (CS), 11 de abril de 1971.
6. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (FT), 22 de febrero de 1972.
7. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina* (Documen-

to de Puebla -- DP), aprobado por S.S. Juan Pablo II el 23 de Marzo de 1979.

8. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios (IFL)*, 3 de junio de 1979. Esta Instrucción es promulgada como complemento de las "Normas básicas" y con la misma autoridad y fuerza obligatoria que ellas.
9. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios (C)*, 6 de enero de 1980.
10. S.S. Juan Pablo II, *Código de Derecho Canónico (CIC)*, promulgado el 25 de enero de 1983.
11. S.S. Juan Pablo II, *Carta Apostólica en el XXV Aniversario de la Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia (CA)*, 4 de diciembre de 1988.
12. Congregación para la Evangelización de los pueblos, *Algunas normas sobre la formación en los seminarios mayores (FSM)*, 25 de abril de 1987. Documento dirigido a las Conferencias Episcopales y a los Obispos, especialmente a los dependientes de Propaganda Fide.

2. ORIENTACIONES CONTENIDAS EN LOS DOCUMENTOS

Importancia de la formación litúrgica de los futuros sacerdotes

Es casi superfluo preguntarse por qué es importante que los futuros sacerdotes reciban una adecuada formación litúrgica.

En los documentos del magisterio se dan las siguientes razones:

- Ante todo, por la importancia misma de la liturgia para la vida cristiana según la describió abundantemente el Concilio en la constitución sobre la sagrada liturgia¹. El supuesto aquí latente es que los seminaristas, los sacerdotes de mañana, deben ser ante todo cristianos excelentes. Por lo mismo su vida cristiana tiene que nutrirse en aquella que es descrita como "fuente primera y necesaria del genuino espíritu cristiano"².

1. Cf. RF, n. 52

2. OT, n. 16

En el mismo sentido, se anota que la liturgia proporciona “un nocimiento más sólido y reforzamiento de la fe” así como “una periancia viva de la Iglesia”³, que son un gran enriquecimiento p aquel que debe ser un cristiano maduro.

- En segundo lugar, la formación litúrgica de los futuros sacerdote justifica y adquiere toda su importancia cuando se piensa que ser cerdote es configurarse a Cristo Sacerdote y que este hecho ontológico supone formarse para una vivencia adecuada⁴.

El documento “Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal” lo resume de manera excelente, cuando dice: “El ministerio del sacerdote, más que obra del hombre, es la obra de Cristo persona. Por esto el sacerdote debe desempeñarlo según el espíritu de Cristo, Sumo Sacerdote y Pastor eterno. De aquí se trasluce que la intimidad deberá reinar entre Cristo y el sacerdote. Por consiguiente, toda la obra educativa del seminario debe tender a la adquisición de esta perfección: vivir interiormente la vida de Cristo y prepararse para ejercer el ministerio sacerdotal con su espíritu”⁵.

- Tercera razón para sustentar la importancia de la formación litúrgica en el seminario, viene justamente del ministerio que han de desempeñar en el futuro los actuales seminaristas.

En efecto, quien llega al sacerdocio es congregado como liturgo de la comunidad cristiana. Al sacerdote se le encarga la presidencia de las celebraciones y la conducción del pueblo cristiano en el misterio pascual. Para estas tareas tan importantes, en relación con la comunidad cristiana, es indispensable una adecuada formación⁶.

- A estas tres razones de índole intrínseca se puede añadir una cuarta razón, de orden, si queremos, coyuntural. En efecto, después del Concilio es particularmente necesario una buena formación de los futuros sacerdotes a fin de que la renovación litúrgica, promovida por el Concilio y actuada en la época posconciliar, llegue efectivamente a la comunidad cristiana. Si los sacerdotes de hoy y de ma

3. IFL, n. 1

4. OT, n. 8; cf. IFL, n. 1

5. CS, n. 77

6. bis. Cf. IFL, n. 1

na no están aptamente preparados litúrgicamente, mal podrán hacer que la comunidad cristiana viva de manera renovada su liturgia⁷.

Todo esto no solo prueba la importancia de tal formación, sino que verdaderamente establece la urgencia de ella en la educación de los seminaristas. Pero los documentos del magisterio no desconocen, simultáneamente, las dificultades específicas que dicha formación reviste en el momento actual.

La Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios sintetiza estas dificultades en "la creciente secularización de la sociedad que ofusca en las mentes la genuina naturaleza de la liturgia, reduciendo en el hombre la capacidad de vivirla y participar en ella"⁸.

Nuestros seminaristas, que vienen de ese mundo más o menos secularizado, experimentan la dificultad para una recta y profunda formación litúrgica. Esto mismo indirectamente hace más necesario y más importante tal trabajo formativo en los seminarios.

Formación litúrgica y formación espiritual de los seminaristas

La formación espiritual es una dimensión esencial y fundamental de la formación del futuro sacerdote. La formación litúrgica se encuentra íntimamente ligada con el cultivo de la vida espiritual del seminarista.

Afirman las normas básicas para la formación sacerdotal: "Elemento principal y necesario en esta configuración espiritual es la vida litúrgica, en la que han de participar los alumnos con una conciencia más plena a medida que avanzan en edad"⁹.

Y la Instrucción sobre la formación litúrgica, dice: "Una participación más plena en la vida litúrgica conducirá a los alumnos a alimentar su vida interior y a adquirir poco a poco el espíritu de meditación y la conversión del corazón"¹⁰.

Efectivamente, el magisterio no conoce una formación espiritual para los futuros sacerdotes sino de tipo litúrgico. Es decir, una espirituali-

7. Cf. IFL, n. 3; C, n. 2

8. IFL, n. 4; cf. RF, n. 4

9. RF, n. 14

10. IFL, n. 10, 3

dad nutrida de la liturgia, en sintonía con la liturgia y que se expresa a través de ella.

Más aún, la liturgia es el lugar de encuentro entre la oración del cristiano y la oración de la comunidad¹¹. Así tiene que ser vivida y participada por los seminaristas.

La espiritualidad que se quiere formar en el futuro sacerdote es la espiritualidad Cristo-céntrica: espiritualidad de amistad con Cristo, el sacerdote con quien se ha de identificar en la ordenación. Por eso la Ordenanza de la Ordenación sacerdotal y el decreto sobre la formación sacerdotal que hay que aplicar a los seminaristas a buscar a Cristo en la meditación de la Palabra de Dios y en la viva comunicación con los misterios de la Iglesia, especialmente en la Eucaristía y el Oficio divino¹². Es decir, a través de la liturgia.

Así mismo, es en la liturgia donde debe formarse el sentido profundo de la presencia de Dios y del diálogo con El. Las orientaciones de la educación en el celibato hablan de que el seminario debe iniciar a los alumnos en la práctica habitual de la presencia y del diálogo con Dios. Esto en los múltiples modos de la oración y también de la acción litúrgica¹³.

La vida espiritual del futuro sacerdote debe percibir la unidad profunda entre la Palabra proclamada y la Eucaristía¹⁴. Esta es una experiencia de vivencia esencial para quien ha de ser ministro tanto de la proclamación de la Palabra como de la celebración eucarística.

A su vez, la participación en la liturgia de las horas es la matriz de la oración para los futuros sacerdotes. La circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual, dice: "No hay nada tan importante y decisivo como la participación, cada vez más profunda y completa, en la oración de la Iglesia. Es decir, sobre todo en la celebración eucarística. . . pero también en la Liturgia de las Horas"¹⁵. Ante esta participación, asidua y debidamente celebrada, se va afirmando el sentido auténtico de la oración y del verdadero silencio que favorece el encuentro con Dios.

11. Cf. IFL, n. 10, 1

12. Cf. OT, n. 8

13. Cf. CS, n. 75

14. Cf. C, n. 2

15. C, n. 1

De otra parte, se destaca también la necesaria recepción del sacramento de la penitencia, acción eminentemente litúrgica, como poderoso medio de progresar en la imitación de Cristo y en la adquisición del espíritu evangélico¹⁶.

Según todo lo anterior, la participación en la vida litúrgica es un camino de madurez cristiana para los seminaristas: "La madurez cristiana se obtiene con el gradual crecimiento en la fe, en la adoración de Dios como Padre, especialmente con la participación en la vida litúrgica"¹⁷.

El Magisterio indica, sin embargo, que la participación en la liturgia no agota toda la vida espiritual como ya lo anotaba el concilio. La liturgia y la piedad personal tienen que sostenerse y completarse recíprocamente, también en la formación espiritual de los futuros sacerdotes¹⁸. Deben ellos unir a la vez el espíritu litúrgico y las legítimas expresiones de piedad personal, de acuerdo con la tradición de la Iglesia y con las mociones del Espíritu.

El Seminario como ambiente de Formación Litúrgica

Así como para los otros aspectos de la formación sacerdotal, también para la formación litúrgica, el seminario es el centro y el medio privilegiado. Dice la *Ratio Fundamentalis*: "Otórguese al sacrificio eucarístico y a toda la sagrada liturgia un lugar tan destacado que demuestre ser verdaderamente la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana su fuerza"¹⁹.

Y en este mismo sentido ya la 1a. Instrucción sobre la constitución de la sagrada liturgia, con el estilo propio de la época, indicaba que en los seminarios debería practicarse la sagrada liturgia con especial esmero²⁰. En realidad, es doble la función del Seminario en relación con la formación litúrgica: es un lugar de iniciación a la experiencia litúrgica y es también un lugar de estudio de la liturgia en sus diversas facetas.

Hay, pues, una dimensión práctica y una dimensión teórica²¹. En este aparte atendemos ante todo al primer aspecto, el aspecto práctico.

16. Cf. IFL, n. 35 s.

17. CS, n. 24

18. Cf. IFL, n. 10, 1

19. RF, n. 52

20. Cf. I Oe, n. 13. s

21. Cf. IFL, nn. 2 y 7

La Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios, habla lizmente de una formación "mistagógica", es decir, de una iniciación los misterios; explica, además, que tal iniciación práctica constituye base del ulterior estudio teórico y por tanto, cuando los alumnos guen a estudiar liturgia, ya deben haber sido iniciados larga y prácticamente en su vivencia²².

Esa mistagogía debe fundamentarse adecuadamente. Se indican unas bases de la vida litúrgica, fundamentales para que el seminarista vaya adquiriendo la adecuada iniciación. Entre estas bases se enumeran:

- La Historia de la Salvación
- El misterio pascual de Cristo
- La adecuada comprensión de la naturaleza de la Iglesia
- La presencia de Cristo en los actos litúrgicos
- La escucha de la Palabra de Dios
- El espíritu de oración, de adoración y de acción de gracias
- La espera de la venida del Señor²³.

Mas no se trata sólo del camino de cada seminarista en particular. toda la comunidad del seminario la que tiene que definirse y entenderse como una comunidad litúrgica. Por eso la celebración litúrgica en el seminario ha de hacerse de manera que resulte evidente su naturaleza humana y sobrenatural, y de este modo sea en verdad fuente y vida de la vida común propia del seminario²⁴.

Llega incluso el documento de orientaciones para la educación del celibato sacerdotal a tener una expresión muy hermosa cuando dice: "Deben ser educados los seminaristas a ver en la liturgia una manera humana de vivir en Dios"²⁵. Entendiendo así la celebración, que excluye un peligro que podría presentarse y que advierten los documentos; en efecto, no se trata solamente de realizar la liturgia durante el seminario como un mero ejercicio de aprendizaje del futuro ministerio pastoral. Se trata, por el contrario, de vivir efectivamente la experiencia litúrgica como enriquecimiento de la propia vida y expresión del espíritu cristiano²⁶.

22. Cf. IFL, n. 2; I Oe, n. 14

23. Cf. IFL, n. 9

24. Cfr. IFL, n. 12

25. CS, n. 77

26. Cf. IFL, n. 20

La liturgia en el seminario debe tener una sana variedad, por la doble finalidad de vivirla intensamente y de preparar a los futuros pastores para su ministerio litúrgico; así lo recomiendan tanto las normas básicas para la formación sacerdotal como la Instrucción sobre la formación litúrgica²⁷. En este sentido, los alumnos han de ser introducidos paulatinamente en el desarrollo de las varias posibilidades que ofrece la liturgia renovada, incluso en componer textos para las peticiones de la oración universal, para moniciones, etc. bajo la guía adecuada de los profesores²⁸.

Sin embargo, los documentos del magisterio de ninguna manera favorecen la imagen del seminario como una especie de "laboratorio" de experiencias litúrgicas. Sería absolutamente ajeno a su mente el entenderlo así. Más aún, la instrucción sobre la formación litúrgica, luego de hablar de la variedad necesaria, insiste explícitamente en que lo central es la asimilación íntima y profunda de los elementos de la liturgia que son inmutables y que deben ser valorados interiormente para encontrar en ellos el alimento siempre nuevo para el espíritu²⁹.

Como es natural el centro de la vida litúrgica del seminario ha de ser la celebración eucarística³⁰. Es necesario explicarla adecuadamente a los alumnos y darles los elementos para participar en ella de una manera consciente y activa. En relación con la Eucaristía, la liturgia del seminario debe inculcar también ese aprecio por el Santísimo Sacramento y todo lo que se relaciona con él, bajo las distintas formas del culto eucarístico. La Instrucción sobre la formación litúrgica, dice de manera bastante realista que muchas veces en nuestro tiempo, es posible que los alumnos que llegan al seminario no hayan adquirido previamente esas convicciones y esas prácticas³¹.

27. Cf. RF, n. 52; IFL, n. 17

28. Cf. IFL, n. 17

29. Cf. IFL, n. 18

30. Cf. I Oe, n. 15; IFL, n. 22; FSM, n. 6

"La celebración diaria de la Eucaristía que culmina con la comunión sacramental, recibida dignamente y con plena libertad, constituya el centro de toda la vida del seminario, y asistan a ella con devoción todos los alumnos" RF, n. 52. Se recomienda igualmente la comunión bajo las dos especies, según las normas, y la asistencia asidua a la santa Misa aún durante los días feriales de las vacaciones. Cf. IFL, nn. 24 y 25.

31. Cf. IFL, n. 22 Como expresiones de piedad eucarística normales en un Seminario se mencionan nominalmente la oración después de la comunión, la visita al Santísimo Sacramento durante el día, y la exposición del Santísimo en determinados días. Cf. IFL, n. 27.

En la celebración eucarística del seminario, como es natural, se participará de acuerdo con los distintos ministerios que se hayan recibido: los diáconos, los acólitos, los lectores, cada quién según su rango³². Pero, también insiste el Magisterio en que el rector y los profesores, también los profesores externos, participen en la medida de sus posibilidades en la celebración litúrgica del seminario³³.

Normalmente, la Eucaristía en el seminario será para toda la comunidad; sin embargo, en algunos casos será oportuno celebrar alguna vez en pequeños grupos, ya para que los alumnos recién ingresados, reciban una adecuada catequesis litúrgica, ya para que en los seminarios regionales los alumnos de una misma diócesis puedan reunirse más fraternalmente en torno a la mesa eucarística. De todas maneras estas celebraciones en grupos menores no han de afectar la profunda unidad de comunidad del seminario³⁴.

La Eucaristía del seminario debe ser hecha con aquella solemnidad y con aquella riqueza más plena que permite una comunidad dotada de esas características. En este orden de ideas se destaca explícitamente la existencia del grupo de cantores para solemnizar la liturgia del seminario³⁵.

Los documentos del magisterio, dedican una particular atención a la formación para el rezo del oficio divino que deben recibir los seminaristas. La oración en el seminario ha de estar marcada normalmente por el ritmo de las horas litúrgicas, especialmente de las laudes y las Vísperas³⁶.

En determinados tiempos y momentos, especialmente con ocasión de los retiros espirituales, se subraya como muy conveniente la recitación total del curso completo de la liturgia de las horas³⁷. Para que esta recitación sea verdaderamente rica y formativa, es necesario que se den a los alumnos una adecuada formación sobre la Sagrada Escritura, los preceptos del Oficio, el sentido de las distintas Horas, etc. a fin de que se acostumbren a gustar, a comprender y a amar cada vez más las riquezas

32. Cf. IFL, n. 13; I Oe, n. 13, b

33. Cf. IFL, nn. 12 y 23; I Oe, n. 15

34. Cf. IFL, n. 14

35. Cf. IFL, nn. 13; 23; 29

36. Cf. IFL, n. 30; I Oe, n. 16; C, n. 1

37. Cf. IFL, n. 30

esta oración oficial de la Iglesia y a sacar de ella el alimento para la oración personal y la contemplación³⁸.

En el mismo sentido, se recomienda como particularmente necesaria la preparación inmediata para el encargo de celebrar todo el oficio de las horas que ha de recibirse en la ordenación diaconal. Esta preparación supone explicar los principios doctrinales al respecto y guiar a los futuros diáconos en la comprensión de los salmos, a fin de que discernan en ellos el misterio de Cristo y alimente con estas formas de oración su propia oración personal³⁹.

Otro de los aspectos de la formación litúrgica en el seminario es sin duda la liturgia de la penitencia, especialmente en la recepción del sacramento del mismo nombre. El seminario debe animar a los seminaristas a frecuentar regularmente este sacramento y debe darles los elementos doctrinales y espirituales adecuados, además de proporcionarles los confesores que elijan libremente⁴⁰. Ocasionalmente se organizarán también en el seminario celebraciones litúrgicas penitenciales, especialmente con ocasión de la cuaresma y de los ejercicios espirituales⁴¹.

La vida litúrgica incluye necesariamente la experiencia del domingo como la fiesta principal en la vida cristiana. Esta celebración ha de marcar la experiencia vital de la comunidad del seminario⁴². Así mismo, el ciclo anual de los misterios de Cristo con sus peculiares insistencias han de reflejarse en la vivencia litúrgica de los seminaristas. Dentro de este ciclo litúrgico entran evidentemente las celebraciones de la santísima Virgen María y de los santos según la práctica de la Iglesia. En particular, las celebraciones de los santos de la propia diócesis, del día del aniversario de la dedicación de la catedral, y del aniversario de la ordenación del propio obispo, darán un tinte local y más propio a la vivencia espiritual. De esta manera, todo el año litúrgico ha de convertirse en un camino espiritual hacia la comunión con el misterio de Cristo⁴³. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en el ambiente desacralizado de nuestro tiempo, algunos alumnos no llegan al seminario con una percep-

38. Cf. IFL, n. 29; DP, n. 694

39. Cf. IFL, n. 31

40. Cf. IFL, nn. 35 s.; RF, n. 55; FSM, n. 6

41. Cf. IFL, n. 36

42. Cf. IFL, n. 32

43. Cf. IFL, n. 32

ción adecuada del año litúrgico; es preciso dedicarles particular atención para que logren la vivencia conveniente del mismo⁴⁴.

El seminario debe procurar la celebración de los tiempos y de las solemnidades del año litúrgico, en las formas más amplias y plenas previstas en las normas respectivas. La Instrucción sobre formación litúrgica subraya también, con realismo, que en el ministerio futuro, muchas veces los sacerdotes deberán repetir las celebraciones en varios lugares adaptando a formas simplificadas y reducidas; por consiguiente, la experiencia de una celebración más plena durante el tiempo del seminario enriquecerá particularmente a los seminaristas, incluso frente a su futuro ministerio⁴⁵.

Todo este programa de vivencia y experiencia litúrgica, debe iniciarse desde los comienzos mismos del ingreso al seminario de los jóvenes alumnos. Para ello es necesario organizar, ya desde el primer período del primer año de seminario, una preparación litúrgica breve pero suficiente, en la que se haga una catequesis preliminar sobre la misa, sobre el año litúrgico, sobre el sacramento de la penitencia y sobre la liturgia de las horas⁴⁶.

Esta preparación inicial debe ser proseguida a lo largo de los años del seminario con la cuidadosa explicación de los ritos, de las ceremonias de los distintos momentos del año litúrgico y con las insistencias fundamentales que son más necesarias hoy en día y a las que hay que estar particularmente atento. Por ejemplo, señala el Magisterio, es necesario prevenir a los seminaristas contra ciertas desviaciones que hacen menos apreciada la celebración diaria de la Eucaristía. Es indispensable darles el sentir de la Iglesia también en esta materia⁴⁷.

La celebración litúrgica en el seminario debe ser una celebración auténticamente "modelo" en cuanto a la comprensión y a la observancia de las normas litúrgicas, pero sobre todo por el tono espiritual y pastoral que se le imprima. No en vano se están preparando allí a los futuros litúrgos del pueblo de Dios⁴⁸.

44. Cf. IFL, n. 34

45. Cf. IFL, n. 33

46. Cf. IFL, n. 8; Apéndice, n. 2

47. Cf. IFL, n. 26

48. Cf. IFL, n. 16

Los seminaristas deben adquirir el sentido de las normas litúrgicas y sobre todo el sentido de aquello que pertenece a la parte inmutable de la liturgia por ser de institución divina⁴⁹. Igualmente, es necesario que se los guíe para que, mediante la lectura asidua de la Escritura, una cierta familiaridad con los escritos de los santos Padres y la comprensión del lenguaje simbólico, estén mejor equipados para la comprensión y la vivencia de la celebración litúrgica⁵⁰.

Por la naturaleza misma de las cosas, la vida litúrgica del seminario tiene momentos de particular intensidad en la celebración de los ritos, de los ministerios y de las órdenes, por los cuales se va avanzando hacia el sacerdocio. Con ocasión de estas celebraciones litúrgicas, los seminaristas deben descubrir todo el mensaje espiritual contenido en ellas y debe propiciarse la celebración de estos ministerios y órdenes en torno al obispo, en la forma más plena y solemne posible⁵¹.

De otra parte, se reitera la observación que la vida litúrgica no debe agotar toda la experiencia espiritual de los alumnos. Es necesario fomentar y respetar también las prácticas de piedad, de índole no-litúrgica, con tal que estén rectamente orientadas y que de alguna manera vayan regidas por las grandes orientaciones de la liturgia, conforme a la constitución conciliar⁵². Los ejercicios de piedad tendrán entonces su cabida en la vida del seminario, procurando que conduzcan a la liturgia o deriven de ella⁵³.

Por lo demás, la vivencia litúrgica debe derivar en las proyecciones necesarias para la vida diaria de trabajo, de apostolado y de testimonio, que constituyen otras dimensiones de la formación de los seminaristas⁵⁴. Sin embargo, a decir verdad, en los documentos oficiales se explicita más bien poco la relación entre liturgia celebrada en el seminario y la formación estrictamente pastoral. Cuando se habla de vida pastoral y liturgia, se atiende más bien a la práctica de la liturgia en la experiencia pastoral de los seminaristas. En este sentido se dice expresamente que es necesario formarlos para la homilética, para la celebración de los sacramentos y para los distintos actos del ministerio parroquial⁵⁵.

49. Cf. IFL, n. 18

50. Cf. IFL, n. 11

51. Cf. IFL, nn. 37 a 41

52. Cf. IFL, n. 10, 1; I Oe, n. 17

53. Cf. IFL, n. 10, 2

54. Cf. IFL, n. 10, 3; RF, n. 53

55. Cf. RF, n. 94

A manera de conclusión, y podemos recogerla también a través de la instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios, dice: "El estudio asiduo y el ejercicio de la sagrada liturgia, recuerdan a los futuros sacerdotes la finalidad a que tienden todas las actividades pastorales, y al mismo tiempo hace que todos sus esfuerzos en la vida litúrgica, en las ejercitaciones pastorales y en la vida interior, sean más conscientes y consigan una profunda unidad"⁵⁶. De esta manera la vida litúrgica es propuesta de alguna forma como el unificador de la vida del seminarista o para decirlo en términos más clásicos, como la "forma" de la vida del seminarista.

Vivencia litúrgica fuera del Seminario

La comunidad del seminario no puede ser una comunidad sobre sí misma, tampoco en el aspecto litúrgico. Hay que procurar mantener vivos los nexos litúrgicos con otras comunidades cristianas fuera de sus claustros⁵⁷.

En particular, se recomienda que en ocasiones particulares la comunidad del seminario se una a las celebraciones litúrgicas parroquiales, en especial a la celebración más plena en torno al obispo. Realmente la vida diocesana es fundamental en la celebración litúrgica. Por sobre todo en el triduo pascual o en otras circunstancias, los alumnos de un seminario deben circundar a su obispo y ejercer en torno a él los misterios recibidos⁵⁸.

La Instrucción sobre formación litúrgica reconoce que esta puede presentar alguna dificultad en los seminarios que acogen a seminaristas de diversas diócesis; por tanto, les debe ser ofrecida la posibilidad de participar en la vida de la propia diócesis y de unirse al propio obispo en la liturgia, aún cuando han de aprender también, con verdadera fidelidad católica, a prestar su obediencia y su servicio en la Iglesia donde residen por motivo de formación eclesial⁵⁹.

La apertura litúrgica del seminario se impone también en relación con el hecho de que los alumnos deben prepararse a su futuro oficio de pastores, como presidentes de la asamblea litúrgica, con el aprendizaje de todo

56. IFL, n. 62

57. Cf. IFL, n. 15

58. Cf. IFL, n. 15; I Oe, n. 15

59. Cf. IFL, n. 15

se relaciona con la digna celebración de la liturgia en medio de la comunidad cristiana⁶⁰. Por tanto, la vivencia litúrgica del seminario tiene que prolongarse y proyectarse en experiencias pastorales fuera del seminario. El tiempo más apto para ello es indudablemente el de las vacaciones, pero también durante el curso escolar es necesario brindar esta ocasión de participar en la celebración parroquial normal⁶¹.

De esta forma muy propia, hacia el final del curso teológico, cuando los futuros sacerdotes, tal vez ya diáconos, tienen más amplias facultades litúrgicas, deben vincularse activamente a las parroquias bajo la oportuna dirección de los profesores del seminario o de los encargados diocesanos para la liturgia. En este último tiempo de formación práctica se deberá insistir sobre todo en las prescripciones pastorales y en las indicaciones dadas por los obispos sobre la preparación y la administración de los sacramentos. Todo esto se hará de acuerdo con la comisión litúrgica de la diócesis o región⁶².

Estudio de la liturgia en los seminarios

Como dijimos antes, la formación litúrgica comprende, tanto el momento práctico o vivencia como el momento teórico. De acuerdo con las indicaciones del magisterio, el primero debe proceder al segundo, sujeta una iniciación fundamental que dé los elementos indispensables a los jóvenes seminaristas.

El estudio de la liturgia como asignatura propia está indicado explícitamente para el cuatrienio teológico⁶³. Los documentos del magisterio son concordes y fieles al Concilio para destacar la importancia excepcional de esta asignatura. Dice, por ejemplo, la *Ratio Fundamentalis*: "Hoy debe situarse a la sagrada liturgia entre las principales disciplinas que debe enseñarse en conexión con las restantes asignaturas y no solamente bajo el aspecto jurídico sino principalmente bajo los aspectos teológico e histórico, así como el pastoral y espiritual para que los alumnos conozcan en primer lugar, de qué forma están presentes y operan los misterios de la salvación en las acciones litúrgicas. Además, una vez explicados los ritos tanto orientales como occidentales, hágase ver en la liturgia el principal lugar teológico en que se manifiesta la fe y la vida espiritual de la Iglesia"⁶⁴.

60. Cf. IFL, n. 20

61. Cf. IFL, n. 21; RF, n. 98

62. Cf. IFL, n. 59

63. Cf. IFL, n. 43

64. RF, n. 79; Cf. OT, n. 16; IOe, n. 12

En este texto se subrayan oportunamente los distintos aspectos de la enseñanza litúrgica: el jurídico, el teológico, el histórico, el pastoral y el espiritual.

En cuanto al aspecto jurídico, es natural que se dé a los alumnos el conocimiento de las normas que rigen la acción litúrgica de la Iglesia que no es acción particular, sino acción social de todo el cuerpo místico del Señor⁶⁵.

En el aspecto teológico, se subraya la necesidad de lograr que a través del estudio litúrgico, los seminaristas descubran la estrecha relación existente entre la liturgia y la doctrina de la fe, de suerte que capten aquel antiguo adagio: "La ley de la oración estableció la ley de la fe"

En cuanto al aspecto histórico, será preciso que el profesor destaque la historia de los ritos a la cual hoy en día somos particularmente sensibles. Esta historia de los ritos permitirá descubrir mejor el significado de los mismos y sobre todo, subraya la Instrucción sobre la formación litúrgica, permitirá discernir aquellas partes que son inmutables por su origen de institución divina, de aquellas otras que a lo largo de los tiempos pueden o aún deben cambiar, si en ellas se hubiera introducido algo que no nos acorde con la naturaleza íntima de la misma liturgia, o se hubieran vuelto ritos menos oportunos, de acuerdo con la evolución de la mentalidad en las distintas culturas o ciclos culturales⁶⁷. Esta exposición histórica de la liturgia debe atender a la tradición tanto occidental como oriental, puesto que en la tradición oriental es parte de la riqueza teológica de la Iglesia en su fe y en su culto⁶⁸.

El estudio de la liturgia bajo el aspecto pastoral, debe sobre todo explicar a los alumnos la renovación litúrgica promovida por el Vaticano II a fin de que la capten adecuadamente, entiendan sus motivos y desarrollen ese discernimiento indispensable para la recta aplicación y desarrollo de la misma⁶⁹.

Una dimensión particularmente importante hoy de la pastoral litúrgica, es la que se refiere al ecumenismo. El magisterio de la Iglesia dice

65. Cf. IFL, n. 16; SC, n. 22

66. Cf. IFL, n. 44, a

67. Cf. IFL, n. 47

68. Cf. IFL, n. 44, b y 48; RF, n. 79; Secretariado para la Unión de los Cristianos, Directorio para el Ecumenismo en la Formación Superior, Roma, 1970, n. 1

69. Cf. IFL, n. 44, b; RF, n. 79; C, n. 2

“En cada una de las disciplinas teológicas, resáltese el aspecto ecuménico, para que así se tenga en cuenta el vínculo existente entre cada una de ellas y el misterio de la unidad de la Iglesia”⁷⁰. Esto vale evidentemente y de una manera peculiar para el estudio y la formación litúrgica; en efecto, en el marco del diálogo ecuménico se suscitan muchas y difíciles cuestiones acerca de la liturgia, en torno a las cuales han de ser preparados y capacitados los alumnos de los seminarios⁷¹.

Finalmente, en cuanto al aspecto espiritual de la formación litúrgica, vale repetir aquí todo lo dicho sobre liturgia y formación espiritual de los seminaristas en la primera parte de este trabajo.

Por lo que respecta al contenido propiamente dicho del estudio litúrgico en los seminarios y al orden de las cuestiones, la Instrucción sobre la formación litúrgica, remite a las conferencias episcopales a las que corresponde determinar con más detalle el modo de enseñar la liturgia en los correspondientes seminarios⁷². Sin embargo, esta misma instrucción proporciona un apéndice en el que se hace el índice de temas que convendrá tratar en la enseñanza de la liturgia en los seminarios.

Indudablemente, es una ayuda importante para la organización de los estudios litúrgicos en los centros de formación sacerdotal. Se precisa allí, que este índice de temas, no pretende describir las líneas inmutables de la enseñanza del culto litúrgico. Que el orden de temas descritos puede cambiarse según conveniencias y que el conjunto de la materia propuesta, no se ofrece para que el profesor la enseñe obligatoriamente de manera magisterial⁷³.

Con estas salvedades, sin embargo, queda en firme que este índice puede orientar útilmente a quienes hayan de organizar la enseñanza litúrgica para nuestros seminaristas.

Comprende cuatro partes:

- 1) Nociones y principios
- 2) La misa y el culto eucarístico

70. Secretariado para la Unión de los Cristianos, op. cit., n. 4

71. Cf. IFL, n. 44, c. El Directorio para el Ecumenismo en la Formación Superior no propugna una actitud meramente teórica o problematizante en esta materia; más bien recomienda nutrir la vida espiritual de los católicos también con los tesoros de otras tradiciones cristianas y aún recomienda alguna coparticipación en el culto público con los hermanos separados, si se dan las circunstancias y observando las normas establecidas. Cf. op.cit., n. 1

72. Cf. IFL, n. 45; I Oe, n. 12

73. Cf. IFL, Apéndice, nn. 2, 3 y 4

- 3) Los otros sacramentos y los sacramentales
- 4) La santificación del tiempo

En torno a estas grandes partes, se articulan los diversos aspectos de este estudio litúrgico⁷⁴.

Bajo otra consideración, el contenido de la enseñanza litúrgica comprende tres elementos:

- a) Las acciones litúrgicas: estudiar los textos, los ritos y los signos con los que la liturgia celebra el culto de Dios y la santificación de los hombres. A este respecto, se recomienda acudir a las "Instituciones del misal y de la liturgia de las horas y a los "Praenotanda" del ritual romano⁷⁵.
- b) La historia de los ritos: en el sentido indicado antes, de proporcionar no solo información histórica, sino de dar el sentido del dinamismo entre lo esencial y lo accesorio o contingente y las razones de los cambios⁷⁶.
- c) La teología de toda la liturgia: descubrir cómo en la liturgia presente el misterio pascual; dar el trasfondo de la historia de salvación; destacar la presencia de Cristo en la celebración; hacer caer la noción de signo, que es vital en orden a la celebración, y, finalmente, conducir al descubrimiento de la asamblea litúrgica de la Iglesia concreta que alaba a Dios y santifica a los hombres.

En el desarrollo de estas diversas dimensiones de la liturgia, los documentos recomiendan valorar justamente los resultados seguros de las modernas ciencias humanas, tales como la antropología, la sociología, la lingüística, la historia comparada de las religiones, etc. que pueden dar buena luz sobre distintos temas y problemas, sin permitir, sin embargo, que se olvide el carácter original, sobrenatural, trascendente

74. Cf. IFL, Apéndice

75. Cf. IFL, n. 46. No debe omitirse a este propósito la recomendación que ha instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios de que los alumnos familiaricen efectivamente con la lengua latina de suerte que puedan no solo leer y cantar comunitariamente los textos litúrgicos, sino insertarse en la acción de la Iglesia orante y conocer el sentido genuino de los textos confrontados con su original latino. Cf. IFL, n. 19

76. Cf. IFL, n. 47

77. Cf. IFL, n. 49

liturgia católica. Por lo demás, no se trata de multiplicar asignaturas, sino de introducir nuevas cuestiones y nuevos aspectos al tratar de los temas en cuestión⁷⁸.

Todo esto requiere evidentemente en el seminario de un profesor de liturgia debidamente preparado, y ojalá especializado. Requiere, también, que los profesores de Sagrada Escritura tengan muy presente la utilización litúrgica del texto sagrado y las cuestiones que allí se suscitan, en orden a la buena utilización de la Palabra de Dios en el marco de la asamblea litúrgica⁷⁹.

Se requiere, finalmente, que en el seminario se busque la debida coordinación de las asignaturas y de las cuestiones del ciclo teológico para destacar en ellas la dimensión litúrgica⁸⁰. En particular, la teología dogmática debe exponerse teniendo presente su relación con los misterios de salvación que están siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas; y debe destacarse que la vitalidad de la teología, en relación con la oración y la contemplación, se percibe más fácilmente cuando se la vincula con la Sagrada Escritura, los Padres y la liturgia de la Iglesia⁸¹. Por eso mismo, la Liturgia puede servir útilmente para realizar aquella síntesis teológica que ha de ser el resultado del curso de los estudios superiores de teología⁸².

En relación con el estudio de la liturgia, las orientaciones del magisterio se detienen sobre tres aspectos complementarios de dicho estudio, y, más ampliamente, complementarios de la íntegra formación litúrgica de los seminaristas.

- 1) La iniciación musical, incluso práctica. En ella deben desarrollarse las dotes naturales de los alumnos utilizando una metodología adecuada, y debe cultivarse con especial esmero el gusto artístico, para que los futuros sacerdotes sepan discernir adecuadamente la música y el canto apropiados a las acciones litúrgicas, tanto del patrimonio tradicional de la Iglesia, como de las nuevas búsquedas⁸³.

78. Cf. RF, n. 80; IFL, n. 50

79. Cf. IFL, n. 52; I Oe, n. 11, a

80. Cf. SC, n. 16; OT, n. 16; RF, n. 90; IFL, n. 53

81. Cf. FT, n. 3

82. Cf. IFL, n. 55

83. Cf. IFL, n. 56. A este propósito, no debe omitirse la recomendación de que los seminaristas se familiaricen también con el canto gregoriano. Cf. IFL, n. 19.

- 2) Es preciso que también reciban nociones básicas sobre historia del arte sagrado y su desarrollo; y, además, que se cultive en ellos el sentido de la apreciación del auténtico arte sagrado⁸⁴.
- 3) Se debe dar a los alumnos lecciones sobre el arte de hablar y expresarse con gestos, así como acerca del uso de los instrumentos de comunicación social; en resumen, sobre el arte de la comunicación. Y es bien claro y bien necesario, puesto que en la práctica de la liturgia, el sacerdote permanentemente mantiene la comunicación con la asamblea y debe lograr la comprensión adecuada de lo que hace y de lo que dice. Sería imposible, dar una formación litúrgica adaptada a la liturgia renovada, sin atender debidamente a este arte de hablar y de expresarse con gestos y con el uso de los medios modernos de comunicación⁸⁵.

Tales son las indicaciones generales sobre el estudio litúrgico en los seminarios. La Instrucción sobre esta materia concluye, indicando que algunos jóvenes deben ser preparados especialmente en liturgia, incluso con estudios específicos de ella, luego de algún tiempo de servicio sacerdotal; así podrán servir especialmente en las comisiones litúrgicas diócesanas⁸⁶. Se destaca, así mismo, que es necesario que la formación permanente de los sacerdotes se extienda también a su formación litúrgica. En efecto, durante el seminario no se pueden tratar todas las riquezas de la liturgia, y además las costumbres y la sociedad cambian con tal rapidez, que no es posible prever las nuevas controversias teológicas y las dificultades que van surgiendo y planteándose, también en materia litúrgica, a lo largo de una vida sacerdotal. Por tanto la formación permanente de nuestros sacerdotes, tiene que incluir conscientemente su formación continuada en materia litúrgica⁸⁷.

CONCLUSION

Al término de este recorrido, a pesar de lo extenso necesariamente somero, podemos apuntar algunas conclusiones:

84. Cf. IFL, n. 57

85. Cf. IFL, n. 58

86. Cf. IFL, n. 60

87. Cf. IFL, n. 61

1. Existen orientaciones y exigencias claras y suficientes del magisterio romano sobre la necesidad, las dimensiones, el contenido y la metodología de la formación litúrgica de los futuros sacerdotes.
2. Más aún, todo lo que se dice en otros documentos sobre la vivencia litúrgica de la comunidad cristiana y sobre la liturgia en relación con la vida sacerdotal, todo ello, digo, tiene implicaciones y aplicaciones inmediatas para la formación de los seminaristas.

Aquí convendría hacer alusión especialmente al documento sobre liturgia de la IIa. conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín; en él no se hace alusión expresa a la formación de los seminaristas para la liturgia, pero se dan en general indicaciones que aún hoy conservan todo su valor. En particular vale la pena destacar esta afirmación: "En la hora presente de nuestra América Latina. . . la celebración litúrgica corona y comporta un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y con la promoción, precisamente porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre"⁸⁸.

Este tema aparece poco mencionado en otros documentos.

3. Fuera del decreto conciliar *Optatum Totius* y de la *Ratio Fundamentalis*, los otros textos no aluden explícitamente a la formación de los sacerdotes religiosos; pero por la índole misma de la materia debe entenderse que las orientaciones recordadas les atañen también a ellos.
4. Desde Roma se señala repetidamente que las conferencias episcopales tienen una competencia particular en esta materia y que deben regular a través de las "Rationes" promulgadas para sus respectivos países; convendrá comprobar en qué medida se ha cumplido este cometido.
5. Los documentos investigados aluden bastante tímidamente al tema de la adaptación litúrgica a las distintas culturas; sin embargo, dan un principio clave cuando insisten repetidamente en que los seminaristas sean formados para discernir entre los elementos inmutables de la liturgia y aquellos en los que razonablemente puedan proponerse o desearse cambios prudentes.

88. Medellín, Conclusiones. Doc. 9 no. 4

6. Así mismo, los documentos sobre formación litúrgica mencionan apenas lo relativo a "las formas populares de piedad" que tienen, sin embargo, tanta importancia en la religiosidad de nuestro pueblo latinoamericano⁸⁹. Aunque por definición no son acciones litúrgicas en sentido propio, la formación de los pastores y presidentes de comunidad debe incluirlas y ubicarlas adecuadamente. Aquí tiene sin duda, un campo propio las conferencias episcopales con sus orientaciones más particularizadas.
7. En este orden de ideas, nos es lícito esperar también que todo el esfuerzo de reflexión que ahora se hace en torno a la nueva evangelización, produzca indicaciones concretas sobre la formación litúrgica de los futuros pastores, de cara a este inmenso desafío eclesial. Los sacerdotes que han de presidir y celebrar la liturgia de hoy y mañana tienen que ser, por título nuevo, con ardor y con métodos nuevos, una liturgia hondamente evangelizadora. Ojalá la próxima conferencia general del episcopado latinoamericano así lo destaque inequívocamente.
8. Por último, es claro que una cosa son las orientaciones dadas y exigencias hechas, y otra la realidad de la formación litúrgica que se imparte en nuestros seminarios. El examen de esta realidad deberá hacerse periódica y lealmente, a la luz del magisterio que señala una dirección, unas metas, un ideal, un deber ser. . . que ya es valioso y útil tenerlo.

89. Cf. IFL, n. 59

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA BIBLIOTECA CELAM - ITEPAL

1. JUAN PABLO II, PAPA

Discursos

"Afirmar el primado del hombre".

Al mundo universitario, 22.03.91, p. 6-7.

"El trabajo no debe impedir a la mujer cumplir sus funciones familiares de esposa y madre".

A los trabajadores de la Fábrica de Confecciones Matelica, 29.03.91, p. 10.

"El Vaticano II es un gran proyecto doctrinal y espiritual para la Iglesia del futuro"

Encuentro con el clero de la diócesis romana, 22.01.91, p. 11.

"Es necesaria la presencia de la Iglesia en los medios de comunicación social".

A la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para las comunicaciones sociales, 08.03.91, p.9.

"Es preciso volver a proponer con integridad el mensaje evangélico sobre el matrimonio".

A los oficiales y abogados del tribunal de la Rota Romana, 01.02.91, p. 9

"La existencia humana es don, vocación y servicio y no se puede reducir a la búsqueda de bienes materiales".

A los trabajadopres y empresarios de la Fábrica "Ariston", 29.03.91, p- 8-9.

"La inculturación de la fe exige ante todo anunciar el valor religioso de la vida humana".

Visita *Ad Lamina* a los obispos de la región italiana de Emilia-Romana, 22.01.91, p. 8.

"La nueva evangelización es tiempo propicio para la reconstrucción moral de Argentina".

Visita *Ad Lamina* segundo grupo de obispos, 18.01.91, p. 23-24.

"La paz es todavía posible, la guerra sería la decadencia de la humanidad".
A los miembros del cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede, 18.01.91, p. 6-8.

"La proclamación de la palabra de Dios es esencial para la misión de la Iglesia".
Para la ocasión del 25 aniversario de la constitución dogmática "Dei Verbum", 18.01.91, p. 11.

2. REFERENCIAS DE ARTICULOS DE REVISTAS POR AREAS TEMATICAS

América Latina

CALDERON F. y DOS SANTOS R.M., "Hacia un nuevo orden estatal en América Latina", *Revista Paraguaya de Sociología*, 77 (1990) 7-36

CEPAL "Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe 1990", *Notas sobre la Economía y el Desarrollo* 500-501, (1991) 1-5

NUÑEZ del PRADO A., "Las economías de viabilidad difícil", *Revista de la Cepal*, 42 (1990) 199-215.

RESTREPO D., "Nueva fase de acumulación de capital", *Revista Paraguaya de Sociología*, 77 (1990) 37-52.

ROSALES O., "Competividad, productividad e inserción externa de América Latina", *Comercio Exterior*, 8 (1990) 711-723.

SALAZAR J.M., "Presente y futuro de la integración centroamericana", *Revista de la Cepal*, 42 (1990) 171-197.

VARGAS VALENTE V., "Movimiento de las mujeres en América Latina, un reto para el análisis y para la acción", *Revista Paraguaya de Sociología*, 77 (1990) 53-69.

ZERMEÑO S., "Los intelectuales y el estado en la década perdida", *Revista mexicana de Sociología*, 3 (1990) 213-235.

Cristología

BARTOLOME J. J., "Jesús ante el dinero «nadie puede servir a dos señores»", *Sal Terrae*, 6 (1990) 449-459.

CAVIGLIA G., "Gesú Cristo centro del cosmo e della storia: in lui trova vera luce il misterio dell'uomo", *Salesianum*, 2 (1990) 333-401.

DOMERGUE M., "Jesús, le Christ", *Cahiers Pour Croire Aujourd' Hui*, 75 (1991) 29-35.

KNAEBEL S., "«Vrai dieu et vrai homme» Perspectives actuelles d'une prise au sérieux intégrale de la divinité et de l'humanité de Jésus Christ", *Revue des Sciences Religieuses*, 1-2 (1990) 109-133.

PASQUATO O., "Sangue e umanità di Cristo nei concili ecumenici del medioevo. Tra teología, devozione e pietá popolare", *Salesianum*, 2 (1990) 277-308.

VAN CALSTER S., "A fe na ressurreicao e suas implicacoes para a vida do Cristao", *Communio*, 51 (1990) 182-191.

IV Conferencia Episcopal Latinoamericana

CNBB, "Preparacao para Santo Domingo", *Comunicado Mensal CNBB*, 446 (1990) 1529-1538.

Comisión Teológica de la Conferencia de Religiosos de Brasil, "Análisis del documento de Santo Domingo", *Christus*, 56 (1991) 12-31.

Cultura-Inculturación

CAVASSA E., "Vivir lo de Dios de otro modo: Inculturación y fe", *Páginas*, 106 (1990) 16-38.

CHUPUNGO A., "Inculturation and the organic progression of the liturgy", *Ecclesia Orans*, 1 (1990) 7-21.

LEERS B., "Fe e ethos cultura", *Convergencia*, 236 (1990) 497-512.

POMI M., "Le merveilleux comme paradigme du religieux implicite dans le culture du 20éme siècle", *Social Compass*, 4 (1990) 439-454.

POUPARD P., "Une culture chrétienne pour l'an 2000", *Esprit et Vie*, 49 (1990) 657-664.

SUESS P., "Cultura e religiao", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 196 (1989) 778-798.

ZUBIRIA R. de, "La cultura: marco de la integración iberoamericana", *Revista Javeriana*, 114 (1990) 293-298.

Doctrina Social de la Iglesia

BUTTIGLIONE R., "La interpretación de la historia contemporánea a la luz de la "Sollicitudo Rei Socialis", *Communio*, 6 (1990) 556-569.

CAVIGLIONI C., "Attività pastorale della parrocchia e della diocesi e dottrina sociale della Chiesa", *Orientamenti Pastoralis*, 10 (1990) 14-30.

LIMA VAZ J.C., "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación", *Vida y Espiritualidad*, 15 (1990) 61-86.

SANZ DE DIEGO R., "Veinticinco y cien años de Doctrina Social de la Iglesia", *Razón y Fe*, 1103-1104 (1990) 171-186.

Etica

BARROSO ASENJO P., "Etica de la Eutanasia", *Studium*, 2 (1990) 317-334.

BROVEDANI E., "Nuovi test; genetici Prospective e implizazioni etico-sociali", *Aggiornamenti Sociali*, 9-10 (1990) 613-632.

CUYAS M., "Problemática ética de la ingeniería genética", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 293-301.

GIORDANI S., "Etica e affari", *Nuove Dimensioni*, 9 (1989) 29-45.

HIGUERA G., "Etica-Ecología-fe, Planteamiento de una interrelación", *S Terraes*, 7-8 (1990) 525-536.

MEDINA OROZCO J., "La ética social cristiana de México. Veinte años de historia", *Efemérides Mexicana*, 24 (1990) 239-297.

MIFSUD T., "Justicia y perdón. Una contradicción ética?", *Persona y Sociedad*, 2-3 (1990) 5-12.

WIEBE B., "Messianic Ethics Response to the Kingdom of God", *Interpretation*, 1 (1990) 29-42.

Evangelización - Nueva Evangelización

BARBARA M., "La crisis de los modelos tradicionales de transmisión de la fe", *Teología y catequesis*, 30 (1989) 167-181.

BERG H.V.den., "La evangelización en Bolivia en el Siglo XIX. Hechos y características", *Yachay*, 30 (1990) 15-63.

CHARNEY P., "The implications of godparental ties between indians and spaniards in early colonial Lima", *The Americas*, 3 (1991) 295-313.

GONZALEZ A., "Nueva evangelización o evangelización de la solidaridad", *Sedoi*, 90 (1990) Monográfico.

MORENO J., "La evangelización del mundo contemporáneo", *Diakonia*, 54 (1990) 3-30

OCHOA J., "La transmisión de la fe hoy: algunos criterios teológicos", *Teología y Catequesis*, 30 (1989) 207-232

OLIVEROS R., "Nueva evangelización: a 15 años de la Evangelii Nuntiandi", *Christus*, 55 (1990) 12-18.

PEREZ G.J., "Evangelizar la cultura: un desafío de comunicación", *Theologica Xaveriana*, 94 (1990) 15-28.

QUIROZ A., "Una Iglesia para una nueva evangelización", *Christus*, 55 (1990) 29-33.62.

TABORDA F., "Vida Religiosa y nueva evangelización: propuestas a partir de América Latina", *CLAR*, 9-10 (1990) 3-23.

TORNOS A., "El trasfondo socio-cultural de hoy con relación a la transmisión de la fe", *Teología y Catequesis*, 30 (1989) 183-205.

TRIGO P., "Criterios de la Nueva Evangelización", *Diakonia*, 55 (1990) 97-120.

UBIETA J.M., "Un diseño evangelizador para la transmisión de la fe en nuestro tiempo", *Teología y Catequesis*, 30 (1989) 233-259.

VELA J.A., "Sistematización, estructura y proceso de la cultura en relación la evangelización", *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 81-96.

Moral

DELGADO R., "Una respuesta global de la Iglesia a la eutanasia, hoy", *Moralia*, 48-4 (1990) 471-481.

FLECHA J., "Sobre el derecho a disponer de la vida humana", *Moralia*, 4 (1990) 383-406.

LOPEZ AZPIRARTE E., "Especificidad de la moral cristiana", *Sal Terrae* (1990) 487-499.

MARDONES J.M., "Neoconservadurismo y moral: el abuso de la Etica p sistema", *Sal Terrae*, 7-8 (1990) 513-524.

MARTIN L.M., "Moral sexual Missionária de Paulo (Subsídios para uma r do matrimonio no Brasil)", *Revista Eclesiástica Brasileira* 199 (1990) 536.

VIDAL M., "Derecho a morir dignamente y respeto a la vida humana", *Moralia*, 4 (1990) 407-428.

Sagrada Escritura

AUWERS J.M., "La nuit de Nicodème (Jn 3,2; 19,39). Ou l'ombre du lang", *Revue Biblique*, 4 (1990) 481-503.

CROATTO S., "Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocali (Estudio de Daniel 7-12)", *Revista Bíblica*, 3 (1990) 129-144.

FERNANDEZ V., "La vida sacerdotal de los cristianos según la carta Hebreos", *Revista Bíblica*, 3 (1990) 145-152.

GONZALES NUÑEZ A., "Enfermedad y curación en el Antiguo Testam", *Teología y Catequesis*, 29 (1989) 37-73.

KAISER O., "David und Jonatan. Tradition, redaktion und geschichte in i Sa 20. Ein Versuch", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4 (1990) 28.

LOHFINK N., "Qohelet 5,17-19. Revelation by Joy", *The Catholic Bi*

Quarterly, 4 (1990) 625-633.

LOPEZ de LAS HERAS L., "El optimismo paulino", *Studium*, 2 (1990) 195-229.

NAPOLE G., "Pedro y el discípulo amado en Juan 21,1-25", *Revista Bíblica*, 3 (1990) 153-177.

TAYLOR J., "The making of acts: A new account", *Revue Biblique*, 4 (1990) 504-524.

WESTBROOK R., "Adultery in ancient near eastern law", *Revue Biblique*, 4 (1990) 542-580.

Teología

ANGEL FLORES, M., "Los padres de la Iglesia en el estudio de la teología. Fidelidad y libertad". *Efemérides Mexicana*, 24 (1990) 341-358.

BOFF, L., "La originalidad de la teología de la liberación en Gustavo Gutierrez", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 341-358.

CAPRIOLI, A., "Dimensione storico-salvifica e cosmico-antropologica dei segni sacramentali nella riflessione teologica contemporanea", *Revista Liturgica*, 3 (1990) 269-279.

CASTELLANO CERVERA, J., "Jesús, "Eucaristía": Pane della pace", *Rivista di vita spirituale*, 4-5 (1990) 494-515.

CONTRERAS, E., "Elementos de antropología teología cristiana en el *De Incarnationi Verbi* de San Atanasio", *Stromata* 3-4 (1990) 361-395.

ELIZONDO, F., "La teología actual y el sufrimiento", *Teología y Catequesis*, 29 (1989) 75-88.

FAIVRE, A., "Irénee Premier Théologien Systématique?", *Revue des Sciences Religieuses*, 1-2 (1991) 11-32.

GRINGS, D., "A la teología da reconciliação", *Teo Comunicao*, 90 (1990) 311-323.

HAQUIN, A., "Vers une nouvelle théologie des sacraments", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4 (1990) 355-367.

- JOOS, A., "La nouvelle Création, Recontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Floresnkij", *Irenikon*, 4 (1990) 463-482.
- MADURO, O. A., "La desacralización del marxismo en la teología de la liberación latinoamericana", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 257-267.
- MANZANERA, M., "Teología, filosofía y ciencia. Contribución latinoamericana a una hermenéutica de la liberación", *Yachay*, 12 (1990) 67-128.
- METZ, J. B., "La pugna de la teología para la integración de la historia y de la sociedad", *Selecciones de Teología*, 116 (1990) 268-272.
- PODESTA, G., "La teología de la creación y el problema de los orígenes", *Stromata*, 3-4 (1990) 259-273.
- PUERTAS, C., "El dolor a la luz de la fe: un misterio de amor", *Teología y Catequesis*, 29 (1989) 119-127.
- SCANNONE, J. C., "Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación", *Stromata*, 3-4 (1990) 293-336.
- SWATOS, W. H. Jr., "Spiritualism as Religion or Science", *Social Compass*, 4 (1990) 471-482.
- TORNOS A., "¿Más allá? ¿Novísimos? No. Esperanza, destino de mundo", *Catequética Sal Terrae Revista de Pastoral*, 4 (1990) 248-288.

**ULTIMOS LIBROS DEL CELAM EDITADOS POR
EL CENTRO DE PUBLICACIONES**

COLECCION SERIE FE Y CULTURA

9. *Juan Pablo II y la Cultura en América Latina.*
Germán Doig Klinge.
10. *Evangelización de la cultura latinoamericana. Desafío e Invitación.*
P. Raúl Méndez.

SERTAL

Catequistas para una nueva evangelización.
Serie de 20 programas al servicio de la formación del catequista.

COLECCION DELAI

Directorio Latinoamericano de Movimientos Laicales.

COLECCION DEL

Ceremonial de Obispos.

DOCUMENTOS IV CONFERENCIA

Documento de Consulta.
Memoria Indígena (auxiliar).
Glosas y Comentarios (auxiliar).

ACTUALIDAD PASTORAL

AÑO XXIV - 1991

DIRECTOR: Monseñor Vicente Oscar Vetrano.
Vicario episcopal para la Cultura.

ACTUALIDAD PASTORAL nunca pierde *actualidad*. Hace veintitrés años acompaña con equilibrio y valentía el ser y el quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo. En cada número el contenido de varios libros: noticias de la actividad eclesial y teología en Argentina y el mundo; cuestiones ecuménicas, discusiones morales, temas de formación tratados por especialistas; reportajes; guiones de predicación, comentarios de libros. Sus veintidós tomos ocupan un lugar destacado en toda biblioteca. A usted le interesa recibirla. Es un instrumento indispensable de información, reflexión y diálogo.

PREMIOS PERIODISTICOS OBTENIDOS

"El Ciervo" (1973 - Barcelona)
 "Santa Clara de Asís" (1977 - Buenos Aires)
 "San Gabriel" (1980 - Buenos Aires)
 "Apta-Rizzuto" (1989 - Buenos Aires)
 "Santa Clara de Asís" (1990 - Buenos Aires)

Suscripción anual en Argentina US\$ 40,00

Suscripción de apoyo US\$ 60,00

Suscripción anual exterior, vía aérea US\$ 40,00

(Pagaderos sobre New York)

Cheques o giros a la orden de ACTUALIDAD PASTORAL

C.C. 140 - Abel Costa 261

1708 Morón (B) - República de Argentina

Tel.: 627-2806 - Lunes a viernes

