

Ministerialidad Eclesial y Ministerios Laicales en el Hoy y en el Futuro de la Iglesia*

P. Antonio González Dorado, S.J.

En unas jornadas sobre la Teología del Laicado no puede faltar el tema de los Ministerios Laicales.

Es un tema relativamente nuevo que, a nivel de Magisterio, se inicia en el Concilio Vaticano II, y que Pablo VI comenzó a articular operativamente el 15 de agosto de 1972 con la Carta Apostólica *Ministeria Quaedam*. A este documento han seguido otros publicados por la Santa Sede y por diferentes Conferencias Episcopales¹, originando simultáneamente una amplia bibliografía de teólogos y pastoralistas.

Si el tema es nuevo, la realidad de los Nuevos Ministerios en la Iglesia es todavía muy precaria, lo que explica que se trate de una cuestión muy poco conocida en la mayoría de nuestro medio ambiente. Esto puede hacer suponer que nos encontramos ante un tema menor, secundario, sin mayor trascendencia para la vida de los laicos y de la Iglesia. Y sin embargo, a mi juicio, nos hallamos ante un punto de extraordinaria importancia para la renovación de la Iglesia y para el ejercicio efectivo de su misión en el mundo.

En efecto, el laicado maduro, el que ha llegado a su mayoría de edad en nuestra Iglesia de hoy, se hace dos preguntas fundamentales. La primera es su misión específica en la evangelización del mundo. La segunda es su nivel de responsabilidad con relación a la institución y comunidad

* Conferencia tenida en la III Semana de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción del Paraguay, del 16 al 19 de Abril de 1985, con el temario *El laico en la Iglesia y en el Mundo*.

¹ El Vaticano II sobresale entre sus documentos sobre ministerios con *Lumen Gentium*, *Apostolicam Actuositatem* y *Ad Gentes*.

En 1972, Pablo VI publica motu proprio *Ministeria quaedam* y *Ad pascendum*. En 1973 aparece la instrucción *Immensae caritatis*. Véase también *Catechesi tradendae* de Juan Pablo II, y *Familiaris consortio*, en el que se indica que la educación en la fe y la catequesis de los padres a los hijos es "un verdadero y propio ministerio de la Iglesia". Es inolvidable la *Evangelii nuntiandi*. Por último es de extraordinaria importancia para el tema del nuevo Derecho Canónico.

Para América Latina reviste particular importancia el documento de Puebla.

Véase también en *Concilium*, nn. 43, 74 y 80; en *Theologica Xaveriana* 1 (1975); 3 (1976) y 4 (1977); y en *Pro Mundo Vita*, n. 50.

eclesial, y quiere conocer cómo puede canalizar dicha responsabilidad, y cómo puede participar corresponsablemente en la vida y en la marcha de una Iglesia organizada jerárquicamente.

La primera pregunta ha sido ampliamente respondida en diferentes documentos conciliares, en la *Evangelii Nuntiandi* (n. 70), y en el documento de Puebla donde se ha definido al laico como "hombre de Iglesia en el corazón del mundo, y hombre del mundo en el corazón de la Iglesia" (n. 786).

Pero es la segunda pregunta la que abre mayores expectativas y dificultades. No podemos olvidar que todavía nos estamos desprendiendo de una eclesiología clericalista regulada casi exclusivamente por el binomio "sacerdocio-laicado", en cuyo contexto Dom Gueranger podía escribir en 1873 que "el pueblo fiel no tiene sino deberes de sumisión a cumplir con relación a sus diversos jefes jerárquicos. La masa del pueblo fiel es esencialmente gobernada y radicalmente incapaz de ejercer una autoridad espiritual, ni directamente, ni por delegación"².

Hoy nos encontramos en otro contexto totalmente diferente, una vez que el Concilio Vaticano II ha determinado que "los sagrados pastores reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia. Hagan uso gustosamente de sus prudentes consejos, encárguenles, con confianza, tareas de servicio de la Iglesia, y déjenles libertad y espacio para actuar, e incluso dénles ánimo para que ellos espontáneamente asuman tareas propias"³.

Los Ministerios Laicales, comprendidos y asumidos en profundidad, vienen a definir la nueva figura del laico en la Iglesia, y se constituyen en uno de los determinantes operativos para la elaboración del nuevo tejido eclesial, que fue intuído y proyectado en el Vaticano II.

Más aún, como ha escrito Dionisio Borobio, "la renovación de los ministerios es una de las cuestiones más urgentes y decisivas que hoy se plantean en la Iglesia, ya que de estos ministerios depende, en alguna medida, el cumplimiento de la misión que procede de Cristo, la pervivencia de la comunidad cristiana, la revitalización de su fe y la atención a sus necesidades internas y externas dentro del mundo concreto en que vive e intenta crecer. Los ministerios son una condición de posibilidad de asistencia y persistencia de la Iglesia en el espacio y el tiempo, y la adecuada estructuración ministerial de la Iglesia es una condición de posibilidad del cumplimiento de su misión en el mundo"⁴.

² Citado en AA.VV. *Os ministerios*, São Paulo, 1981, 13.

³ LG 37.

⁴ BOROBIO, D., "Sobre el ministerio del catequista de confirmación y sus funciones dentro del proceso de la iniciación cristiana", *Seminarios*, 1 (1979) 11.

Es decir, la Ministerialidad Eclesial y los Ministerios Laicales vienen a configurar la entidad del laico en la Iglesia, posibilitan y operativizan un nuevo sistema de relaciones en el interior de la Iglesia, e incluso condicionan la realización de la misión de la Iglesia en el mundo.

Nos encontramos, de esta manera, ante un tema crucial para la vida de la Iglesia y casi desconocido en nuestro medio ambiente. Por eso, no podía faltar en unas jornadas sobre la Teología del Laicado.

El objetivo de mi ponencia es sólo sensibilizar a nuestra Iglesia, desde un punto de vista teológico y pastoral, ante un tema de tanta trascendencia, y apuntar algunos caminos para que, lo que hoy es sólo perspectiva sobre los Ministerios Laicales, pueda llegar a ser realidad en un futuro no muy lejano.

Desarrollaré el tema con las siguientes partes o capítulos:

- I. El origen de los Ministerios Laicales en un nuevo contexto eclesiológico.
- II. Los Ministerios Laicales en la problemática eclesial de América Latina.
- III. Conceptualización y diversificación de la Ministerialidad Eclesial y de los Ministerios Laicales.
- IV. Fundamentos bíblico-teológicos.
- V. Perspectivas pastorales.

I. El Origen de los Ministerios Laicales en un nuevo Contexto Eclesiológico

¿Cómo se origina el descubrimiento de los Ministerios Laicales, su primera instauración en la Iglesia y la percepción de su importancia? Brevemente podemos responder diciendo que aparecen como uno de los nuevos elementos constitutivos e integrantes de la nueva Eclesiológica que nace en el Concilio Vaticano II.

Para proceder con mayor sencillez, voy a seguir un elemental proceso deductivo, prescindiendo de los complejos pasos históricos que han intervenido en el descubrimiento y elaboración de este tema.

1. La Eclesiológica del Concilio Vaticano II supone, como punto de partida, la toma de conciencia del nuevo lugar que le corresponde a la Iglesia en el mundo moderno y la comprensión y aceptación, incluso teológica, de una humanidad que proclama la libertad, se expresa en el pluralismo, se compromete y pone su esperanza en el progreso, pero que simultáneamente se encuentra marcada por el sufrimiento y por el pecado.

Establecido el binomio Iglesia-Mundo, el Concilio afirma que la Iglesia "sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Santo,

la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido”⁵, de tal manera que los Padres Conciliares en su Mensaje a todos los hombres, del 21 de octubre de 1962, afirmarán explícitamente que “la Iglesia no fue instituida para dominar, sino para servir”. Aparece de esta manera la imagen de la Iglesia como servidora del mundo, imagen bien diferente a la proyectada por la Eclesiología de las Dos Espadas.

2. Pero, ¿cuál es el servicio que la Iglesia puede y debe prestar al mundo? Pablo VI recogiendo sintéticamente el pensamiento del Concilio confirma que “evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”⁶, reconociendo que “ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla”⁷.

Sin embargo, los diferentes documentos del Vaticano II nos abren, dentro de la nueva eclesiología y en las nuevas relaciones establecidas entre la Iglesia y el Mundo Moderno, la complejidad de tareas de la Evangelización, muchas de ellas novedosas e inéditas.

Recordemos brevemente los seis objetivos o aspectos fundamentales de la Evangelización, que se derivan de los documentos conciliares.

El primero es la proclamación de la fe entre los no creyentes y la implantación de la Iglesia en aquellos pueblos y culturas en las que todavía no ha nacido (Decreto *Ad Gentes*).

Segundo, la promoción de la libertad y, de una manera más específica, de la libertad religiosa en todos los ambientes y sociedades (Declaración *Dignitatis Humanae*).

Tercero, la promoción de la fraternidad y del ecumenismo entre las diversas comunidades cristianas separadas (Decreto *Unitatis Redintegratio*).

Cuarto, la promoción de la fraternidad entre las religiones del mundo, cristianas y no cristianas (Declaración *Nostra Aetate*).

Quinto, la promoción de la fraternidad entre todos los hombres de buena voluntad (*Gaudium et Spes*, 21).

Sexto, la colaboración activa, comprometida, evangélica y cristiana en la humanización progresiva e histórica de todas las realidades temporales, desde la familiar y cultural hasta la política con el proyecto de alcanzar la comunidad internacional de los pueblos y la instauración de la paz (Constitución *Gaudium et Spes*).

⁵ GS 3 y LG 5.

⁶ EN 14.

⁷ EN 17.

Este amplio y estimulante panorama, en el que tienen que participar todos los creyentes —laicos, religiosos y sacerdotes—, aunque de diferentes maneras, es el despliegue concreto para nuestro tiempo de la definición que la Iglesia ha dado de sí misma: "Sacramento, o señal e instrumento, de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"⁸.

3. Pero, si analizamos críticamente este amplio proyecto, observaremos que si por una parte es estimulante, por otra parte es arriesgado, puede ser utópico, en el peor de los sentidos, y consiguientemente llegar a ser alienador o frustrante, con todas las consecuencias que a la larga tiene la alienación y la frustración.

Es estimulante porque sacando a los cristianos de su ghetto e inversión eclesial los devuelve al mundo, en una situación similar a la que se encontraban los cristianos en la época de la *Carta ad Diognetum*, y renueva la originalidad de nuestra vocación evangélica: ser fermento (Mt 13,33), ser sal y ser luz en medio del mundo (Mt 5,13-16).

Es también un proyecto arriesgado, porque supone la salida de los cristianos de los cálidos y seguros templos en los que se predica la Palabra de Dios, se celebra el culto, y se convive con "familias buenas y cristianas", sumergiéndolos en la vorágine de la vida, en la convivencia con toda clase de personas, y situándolos en el cruce de los conflictos, donde si se encuentran ya "posibilidades cristianas y evangélicas, escondidas pero a su vez ya presentes y activas"⁹, también se encuentra la dinámica del pecado, del error y de la tentación. Es una situación ya prevista por el Señor y acompañada de su consejo: "Mirad que yo os mando como ovejas entre lobos. Por tanto, sed cautos como serpientes e ingenuos como palomas" (Mt 10,16). Nosotros somos testigos, durante estos años post-conciliares, de las nefastas consecuencias de la apertura en muchos cristianos y comunidades cristianas a quienes les faltó vigor en su fe para superar las tentaciones del riesgo de la nueva misión, "y si la sal se pone sosa (...), ya no sirve más que para tirarla a la calle y que la pise la gente" (Mt 5,13).

Pero el riesgo mayor de todos es el peligro de que el proyecto evangelizador de nuestra Iglesia termine haciéndose utópico. Es decir, el peligro está en que la misión evangelizadora, expresada con sus características actuales, se transforme en palabrería académica y piadosa, refugiada morbosamente en el ámbito de los piadosos, pero sin trascendencia real en el ámbito conflictivo del mundo, en donde tiene que realizarse.

Este riesgo de la utopía llegaría a concretarse, originando cómodas alienaciones y amargas frustraciones, si el proyecto evangelizador no cuenta

⁸ LG 1. Entre los diferentes aspectos de la Evangelización hay aspectos esenciales y otros que sólo son integrantes, como lo ha indicado Pablo VI. Prescindimos de este complejo problema.

⁹ EN 70.

con el apoyo logístico necesario, con las estructuras comunitarias y operativas adecuadas, con el celo por la identidad cristiana fundamentado en la fe en Cristo. En otras palabras, la misión evangelizadora necesita el respaldo de una Iglesia viva, simultáneamente evangelizada y evangelizadora, soporte y apoyo de los nuevos misioneros. Por eso, el mismo Jesús que se define como el enviado para dar la Buena Noticia (Lc 4,18-19), y que transforma a sus discípulos en apóstoles para predicar el Evangelio (Mt 28,16-20), es el que con un sentido realista se comprometió a edificar la Iglesia (Mt 16,18). La misión sin la Iglesia es una utopía.

4. Pero, la Iglesia no es sólo Iglesia, sino que es también Eclesiología. Entiendo aquí por Eclesiología la conciencia determinada y concreta que la Iglesia tiene de sí misma, suscitada por la inspiración del Espíritu Santo y por las indicaciones de los signos de los tiempos, en cada etapa de la historia.

Esta conciencia no es meramente contemplativa, sino principalmente operativa, y actúa —siguiendo el pensamiento del Concilio Vaticano II—, renovándola y adaptándola a las nuevas circunstancias, en un proceso de rejuvenecimiento perpetuo que le permite responder a las nuevas exigencias de su misión. Desde esta perspectiva, renovación de la Eclesiología y Eclesiogénesis, son la misma realidad del rejuvenecimiento permanente de la Iglesia a partir de su fidelidad a Cristo y a la misión que El le ha encomendado.

5. Es claro que las Eclesiologías elaboradas por el Concilio de Trento —en un momento de agudo conflicto con el protestantismo naciente—, y por el Vaticano I —bajo nubarrones de fuertes ataques al Pontificado Romano y de agresividades de la nueva cultura frente a la Iglesia “oscurantista”—, son insuficientes para la comprensión de una Iglesia, que ha buscado su nueva ubicación en el mundo actual, y con el que pretende realizar su función evangelizadora en un ámbito de libertad y diálogo.

En las anteriores ecclesiologías predominaba el tema del Jerarquismo en la Iglesia, quedando estructuradas en el binomio tensional “sacerdocio-laicado”, esquema que prevalecía en la mayoría de los manuales de Eclesiología hasta el Concilio Vaticano II. Es una Eclesiología que, operativamente, tendía a concentrar la responsabilidad y el poder de la Iglesia institución en los Pastores, mantenedores natos de la ortodoxia a través del Magisterio, y protectores de las ovejas que les habían sido encomendadas y a las que veían amenazadas por todos los flancos. Fue una Eclesiología que originó muchos Pastores santos, pero demasiado parcialmente identificados con la imagen del Buen Pastor que, en el aprisco, defiende a sus ovejas contra los ataques del lobo (Jn 10,11-13), y que desenmascara a los lobos rapaces que se acercan al redil con piel de oveja (Mt 7,15-16).

Hoy cambia la actitud de la Iglesia que, incluso con la audacia de Jesús, vuelve a repetir la palabra evangélica: “Os mando como ovejas

entre lobos" (Mt 10,16). Pero es evidente que no puede enviarlas al matadero. Los enviados necesitan apoyo logístico para poder cumplir su misión, salvando los riesgos inherentes a ella.

Esto origina en el Concilio un nuevo modo de entender la Iglesia, una nueva Eclesiología estructurada a partir del binomio "comunidad-ministerios"¹⁰.

6. En efecto, al preguntarse la Iglesia por el sujeto activo de la Evangelización, nos afirmará que "la Iglesia entera es misionera"¹¹, y de una manera específica se nos dirá que "los seglares (...) deben ejercer por lo mismo una forma singular de evangelización"¹².

Por eso, en la Eclesiología del Concilio Vaticano II, significativamente se iniciará la comprensión de dicho sujeto como Pueblo de Dios¹³, se insistirá en su dimensión de comunidad —con una inflexión natural sobre la importancia de las Iglesias Particulares¹⁴—, y pastoralmente se enseñará, durante estos años, que es dicha comunidad la que se denomina Iglesia, y consiguientemente que todos los miembros de dicha comunidad se llaman y son Iglesia, para contrarrestar la tendencia popular de restringir el sentido de Iglesia al sector de los Sacerdotes y Obispos, es decir, al grupo jerárquico.

7. No es el momento de detenernos en la reflexión de la Iglesia como comunidad y pueblo. Es un tema que ha sido ampliamente trabajado y elaborado desde los años del Concilio. Pero, la pregunta que se nos plantea es, ¿qué tipo de comunidad específica es la Iglesia? O de otra manera, ¿cómo ha de estructurarse la comunidad eclesial? La pregunta es de vital importancia, dado que se tiene el peligro de repetir con otras palabras el antiguo modelo eclesial, dominado por el binomio "sacerdotes-laicos", sin responder a las nuevas expectativas y exigencias de nuestra Iglesia de hoy.

La clave de la solución del problema se encuentra, a mi juicio, en otro polo no olvidado por el Concilio, pero al que no se le ha dado tanta importancia: la ministerialidad de la comunidad eclesial y la diversidad de los ministerios.

En efecto, en el Decreto del Apostolado de los Seglares se lee: "En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión. A los apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su mismo nombre y autoridad. Pero los seglares, hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el Pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo"¹⁵.

¹⁰ Véase al respecto CONGAR, V., *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, 1973.

¹¹ AG 35.

¹² EN 70.

¹³ LG 9.

¹⁴ LG 23.

¹⁵ AA 2.

El texto resulta extraordinariamente nuevo y sugerente. En efecto, en una tradición remotamente cercana, siempre se ha reconocido a la Iglesia como a una comunidad ministerial, pero con una comprensión distinta. Por eso, se distinguía entre fieles y ministros, entre pueblo y jerarquía, reservándose para la jerarquía, o para los que se orientaban decididamente hacia ella, los denominados ministerios. Ministerio, en el lenguaje eclesial, equivalía prácticamente a funciones o servicios específicos de sacerdotes y obispos, y los constituidos como ministros se denominaban clérigos.

Esto explica la resistencia de algunos teólogos, entre ellos de Karl Rahner, cuando se comenzó a hablar de ministerios laicales. Para ellos el ministerio suponía una segregación del pueblo laico para servir a la comunidad, lo que les hacía concluir que se reducía a transformar a los laicos en un nuevo género de clérigos.

Pero el texto es de una claridad meridiana. Todo cristiano, por el hecho de ser cristiano participa de la ministerialidad de Cristo, en su triple dimensión sacerdotal, profética y real. Dicha participación ministerial no es sólo en función del mundo —misión evangelizadora ad extra—, sino también en función de la propia Iglesia —edificación de la Iglesia¹⁶. Más aún, añade el documento, que “de la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, procede a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos en la Iglesia, en la libertad del Espíritu Santo, que sopla donde quiere y, al mismo tiempo, en unión con los hermanos en Cristo”¹⁷.

Consecuentemente, nos encontramos ante una comunidad constitutivamente ministerial, en la que todos los miembros, por participar del ministerio de Cristo, han de ser reconocidos como ministros.

8. Dentro de este contexto, resulta natural que en el Decreto Ad Gentes se afirme que “la comunidad cristiana ha de establecerse desde el principio, de tal forma que, en lo posible, sea capaz de satisfacer sus propias necesidades”¹⁸.

Para conseguir este objetivo indica que “los misioneros (...) susciten tales comunidades de fieles que, viviendo conforme a la vocación con que han sido llamados, ejerciten las funciones que Dios les ha confiado, sacerdotal, profética y real”¹⁹.

Y más adelante concretará que “para la plantación de la Iglesia y el desarrollo de la comunidad cristiana son necesarios varios ministerios, que todos deben favorecer y cultivar diligentemente, con la vocación divina

¹⁶ AA 3.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ AG 15.

¹⁹ Ibid.

suscitada de entre la misma congregación de los fieles, entre los que se cuentan las funciones de los sacerdotes, de los diáconos y de los catequistas y de la Acción Católica”²⁰.

9. Descendiendo más en detalle, y siguiendo el dinamismo de los textos, podemos advertir que hay un ministerio básico y fundamental del que todos los miembros de la comunidad participan: el ministerio profético, sacerdotal y real de Cristo. En virtud de este ministerio común, todos los fieles asumen una responsabilidad, un servicio y una función tanto con respecto a la misión de la Iglesia en el mundo, como con relación a la edificación de la propia Iglesia.

Junto a este ministerio básico y fundamental, al que no puede renunciar ningún cristiano, el Espíritu Santo suscita dentro de la comunidad una diversidad de ministerios, entre los que sobresalen los ministerios ordenados y los ministerios laicales, los ministerios misionales y los ministerios eclesiales. Es el novedoso tema de los ministerios diversificados desarrollado por Pablo VI²¹.

Los ministerios ordenados y los ministerios laicales se diferencian esencialmente entre sí, pero se orientan los unos para los otros y ambos se completan para la edificación de la Iglesia y para la dinamización de su misión. Así queda apuntado en la *Lumen Gentium* al afirmar que “el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordenan el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual”²². Pero tanto sacerdotes como laicos participan del ministerio de Cristo, siendo unos llamados a ejercitar dicho ministerio con las funciones específicas de los ministros ordenados, y otros con los servicios correspondientes a los ministerios laicales.

Atendiendo a la doble y complementaria ministerialidad de Cristo, misión en el mundo y edificación de la Iglesia, los ministerios, tanto de los ministros ordenados como de los ministros laicos, pueden clasificarse, siguiendo la terminología de Pablo VI, en ministerios evangelizadores y ministerios eclesiales.

Los primeros abarcan todo el cuadro de las diferentes tareas evangelizadoras. “Esta diversidad de servicios en la unidad de la misma misión constituye la riqueza y la belleza de la evangelización”²³.

Los ministerios eclesiales son aquellas funciones y servicios que se

²⁰ Ibid.

²¹ EN 66 y 73.

²² LG 10.

²³ EN 66.

orientan directamente a la edificación de la Iglesia, y que son "capaces de rejuvenecer y de reforzar su propio dinamismo evangelizador"²⁴.

10. Las consecuencias prácticas que ofrece esta nueva Eclesiología estructurada sobre el binomio Comunidad-Ministerios, son insospechadas y de la mayor trascendencia para la realización de la Iglesia y para determinar el ser y la misión de los laicos en la Iglesia. Apunto sólo algunas de dichas consecuencias.

Los cristianos que asumen ministerios evangelizadores, en diferentes cruces de conflicto, según la misión y el servicio que hayan recibido, asumiendo las exigencias de su propia responsabilidad, no pueden olvidarse que son ministros de la Evangelización, es decir, enviados por la Iglesia en nombre de Cristo, para actuar evangelizadamente como cristianos en el lugar que les corresponde. La comunidad, a su vez, ha de tomar conciencia, de que es ella la que los ha enviado, que están trabajando en su nombre y en el nombre de Cristo, y, consiguientemente, que tiene el deber de apoyarlos, de ayudarles en sus dificultades y de mantenerlos en la fidelidad a su vocación cristiana. Entre el ministro evangelizador y la comunidad ha de mantenerse, en el sentido más amplio y profundo, un diálogo constante que, al mismo tiempo que desarrolle el fervor y la audacia de los misioneros, termine con el individualismo y el aventurismo apostólico, de tan graves consecuencias, en muchos casos, tanto para el evangelizador como para la realización de la misma misión de la Iglesia.

Los sujetos de ministerios eclesiales, suscitados por el Espíritu Santo y reconocidos de diferentes maneras por la comunidad, han de tomar conciencia de que son ministros, es decir, de que han sido designados como servidores para el bien común de la comunidad, y que su objetivo a través de su función, es el crecimiento de la propia comunidad en la fe de Cristo y en la caridad. Es una responsabilidad personal e intransferible que se ha de vivir en el contexto de una corresponsabilidad eclesial.

Pero, la realidad es más compleja y más rica. Aunque podemos distinguir entre ministerios evangelizadores y ministerios eclesiales, en la profundidad existencial de cada cristiano —sea ordenado sea laico, sea varón sea mujer—, existe la participación en la ministerialidad de Cristo, que simultáneamente se orienta al servicio evangelizador del mundo y a la edificación de la Iglesia.

Por ese motivo, el que ha recibido alguno de los ministerios de la evangelización no puede considerarse fermento activo en medio del mundo, pero sujeto pasivo en el interior de la comunidad y con relación a la edificación interna de la Iglesia.

La Constitución *Lumen Gentium*, hablando específicamente de los laicos, afirma que "en la medida de los conocimientos, de la competencia

²⁴ EN 73.

y del prestigio que poseen, tienen el derecho y, en algún caso, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia". Y más adelante añade: "De este trato familiar entre laicos y pastores son de esperar muchos bienes para la Iglesia; porque así se robustece en los laicos el sentido de su propia responsabilidad, se fomenta el entusiasmo y se asocian con mayor facilidad la fuerza de los fieles a la obra de los pastores. Pues estos últimos, ayudados por la experiencia de los laicos, pueden juzgar con mayor precisión y aptitud lo mismo los asuntos espirituales que los temporales, de suerte que la Iglesia entera, fortalecida por todos sus miembros, pueda cumplir con mayor eficacia su misión en favor de la vida del mundo"²⁵.

11. La ministerialidad así concebida, como participación de todos los cristianos en el ministerio de Cristo, y desplegada en multitud de ministerios, externos e internos a la Iglesia, laicales y ordenados, estrechamente relacionados entre sí y orientados al bien común de la comunidad y de su misión, constituye teológica y prácticamente el instrumento puesto por el Espíritu para elaborar el tejido sico-social, que la comunidad eclesial necesita, para que en ella pueda vivirse en plenitud la participación, la responsabilidad, la cooperación, la interacción, la comunicación y la influencia²⁶.

Son los ministerios, tomados en toda la amplitud, con la que aquí los estamos tratando, los que posibilitan que nuestra comunidad de fe, de caridad y de bautismo, se constituya simultáneamente en una comunidad orgánica, promoviendo el nuevo proyecto comunitario que hoy necesita nuestra Iglesia. "Pues —como ha escrito Dionisio Borobio—, si los ministerios dependen de la concepción de la Iglesia, la imagen de la Iglesia depende de su realización ministerial". Y añade: "O la ontología ministerial de la Iglesia se expresa y realiza en unas estructuras y realizaciones de ministerios, o se desvirtúa el propio ser eclesial y se cae en una interna contradicción. La Iglesia antes de tener ministerios, es ministerialmente en y por sus ministerios. Por ello sólo descubriendo y aceptando su ser ministerial, puede emprender la tarea de renovar y renovarse desde los ministerios"²⁷.

Y José María Castillo, planteándose la misma problemática de los ministerios laicales, afirma que "lo que, en el fondo, nos estamos aquí planteando es todo nuestro modo de entender a la Iglesia"²⁸.

12. Llegados a este punto de nuestra reflexión, es evidente la trascendencia del tema de la Ministerialidad de la Iglesia y de los Minis-

²⁵ LG 37.

²⁶ SUAREZ, Manuel, *La participación en la Iglesia*, Madrid, 1972, 211 y 86-107.

²⁷ BOROBIO, D., *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales*, Bilbao, 1982, 99.

²⁸ CASTILLO, José María, "Los ministerios en la Iglesia: de una valoración clerical a una instancia comunitaria", en AA.VV., *Al servicio del Pueblo de Dios*, Madrid, 1974, 250.

terios Laicales para una generación comprendida en la renovación y adaptación de la Iglesia, abierta a una compleja misión con desafíos nuevos e inéditos, y necesitada de clarificar el lugar del laico cristiano en la Iglesia y en el mundo.

Varias preguntas se abren delante de nosotros: ¿Qué se debe entender por ministerios? ¿Qué fundamentos encontramos en la revelación que justifiquen en la Iglesia el ser ministerial de su comunidad? ¿En qué momento operativo nos encontramos en la restauración de los ministerios laicales? ¿Cuál es el camino pastoral a seguir para que las actuales perspectivas lleguen a hacerse realidad en nuestra Iglesia?

Pero antes de abordar estas cuestiones, dado el compromiso con el que nosotros nos encontramos con nuestra Iglesia Latinoamericana, creo que es oportuno releer, al menos sintéticamente, la problemática eclesiológica general, que nos plantea el Concilio Vaticano II, desde la perspectiva original y propia de América Latina.

II. Los Ministerios Laicales en la Problemática Eclesial de América Latina

El Concilio Vaticano II fue rápidamente asumido por la reflexión de la Iglesia en América Latina. Pero no solo fue estudiado, sino que ha sido asimilado de tal manera que, desde sus propias circunstancias particulares, la Iglesia ha tenido capacidad para expresar su palabra original y propia, y trazar las características de su propio proyecto, tal como aparece en los conocidos documentos de Medellín y Puebla.

¿Qué importancia, qué lugar ocupan la ministerialidad de la Iglesia y los ministerios laicales en la eclesiología de factura latinoamericana?

No es el momento de trazar una visión global de la compleja realidad de América Latina. Es ampliamente conocida y ha sido abordada de mil maneras diferentes. Sólo me interesa en este momento, trazar unas cuantas pinceladas que nos ayuden a focalizar nuestro tema.

1. Los análisis pastorales de la realidad de América Latina condujeron rápidamente a una doble constatación.

En primer lugar, era fácil de advertir fenomenológicamente la práctica coextensividad entre el cristianismo —el catolicismo—, y la población latinoamericana. Casi el 90% de la población se profesa católica y cristiana.

Consiguientemente, nos encontramos ante un Continente católico, del que se ha hablado como la esperanza del futuro para la Iglesia, y del que se ha llegado a afirmar “que la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del Continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos”²⁹.

²⁹ DP 445.

Pero, simultáneamente se constata que se trata de un Continente dominado por la injusticia social, incluso estructural e institucionalmente establecida, cuyas víctimas son enormes masas de hombres empobrecidos y lesionados en sus más legítimos derechos humanos.

2. La contradicción y el escándalo son evidentes: Continente de la fe, Continente de la injusticia.

Lógicamente, ante esta contradicción, se impone la pregunta: ¿Cuáles son las causas de esta contradicción? La Iglesia, adoptando una actitud autocrítica, aunque sin ignorar otras concausas que denuncia en sus documentos, afirma que la contradicción se debe al divorcio entre la fe y la vida, a una fe débil, dado que "sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia"³⁰.

La constatación de ambos problemas, conectados entre sí, hizo determinar los objetivos fundamentales de la Iglesia: de cara al mundo, su proyecto evangelizador se denomina liberación, teniendo en cuenta los factores determinantes de la injusticia; de cara al interior de la propia Iglesia se denominará sencillamente evangelización para conseguir una Iglesia más evangelizada.

Sus opciones preferenciales han sido los pobres y la juventud. Los pobres por ser las víctimas de la opresión y los sujetos privilegiados de la liberación. Los jóvenes por ser la posibilidad de la Iglesia y de la Sociedad del futuro.

3. Optar por la liberación suponía ubicar a los cristianos, principalmente laicos, en la zona más conflictiva, en la que su ser cristiano iba a encontrarse amenazado por las diferentes corrientes ideológicas de inspiración no cristiana³¹, y por la denominada espiral de la violencia³².

El compromiso asumido por la Iglesia es sumamente arriesgado, dado que los participantes más inmediatos de dicho proyecto serían personas de los ambientes populares, débiles en su fe —conforme a la constatación general—, y fáciles de ser manipulados en su misma fe, conforme al cuadro clarividente que ya ofrecía el documento de Medellín³³.

La improvisación y la falta de preparación para colaborar en proyecto tan necesario y urgente se ha advertido en algunas ocasiones en

³⁰ DP 437.

³¹ DP 535-551.

³² DP 531-534, y Medellín, Paz, 15-19.

³³ Medellín, Pastoral de élites, 9-12.

la falta de originalidad y liderazgo cristiano, en la insistencia por el principio del "mal menor", y por el abandono de la fe de algunos de los comprometidos.

4. Pero quedaba abierta la segunda opción de la Iglesia: la evangelización interna de la propia Iglesia en orden a fortalecer una fe que se abra en obras de justicia.

El análisis de la realidad eclesial resulta significativo. Una amplia cantidad de cristianos dispersos en una extensa geografía, con alarmante escasez de sacerdotes sobrecargados, en general, de trabajo pastoral³⁴, y prácticamente sólo conectados entre sí por la válida y al mismo tiempo ambigua retícula de la religiosidad popular³⁵, que si, por una parte, ha mantenido un vigor evangelizador³⁶, por otra "no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello deja un espacio para lo que su S. S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar estructuras de pecado"³⁷.

En el fondo, se estaba reconociendo la insuficiencia de la estructura e imagen de Iglesia existentes en orden a una vigorización de la fe de la comunidad en las actuales circunstancias y ante los graves desafíos del momento.

Puebla, consciente de esta realidad, se constituye en el documento promotor de Iglesias conformadas bajo el signo de la comunión y de la participación. Toda la Tercera Parte del Documento³⁸, ha quedado dedicada a desarrollar esta importante temática, que consideramos vital para el futuro de la Iglesia en el Continente.

5. El documento distingue entre los centros de comunión y participación, es decir, los distintos niveles y clases de comunidades eclesiales, y los agentes activos que han de integrarlas.

Entre los centros de comunión y participación subraya la familia, las Iglesias Particulares, las Parroquias y las originales Comunidades Eclesiales de Base, novedad que tanta trascendencia comienza a adquirir en América Latina.

Como agentes de comunión y participación ilumina el amplio cuadro constituido por el Ministerio Jerárquico, la Vida Consagrada y los Laicos.

6. Lo interesante, en nuestro caso, es que el nuevo proyecto se ubica doctrinalmente en la perspectiva de la ministerialidad.

³⁴ DP 116.

³⁵ DP 444-469.

³⁶ DP 450.

³⁷ DP 452.

³⁸ DP 563-1127.

Así se afirma que "para el cumplimiento de su misión, la Iglesia cuenta con diversidad de ministerios. Al lado de los ministerios jerárquicos, la Iglesia reconoce un puesto a ministerios sin orden sagrado. Por tanto, también los laicos pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio a la comunidad eclesial, para el crecimiento y vida de ésta, ejerciendo ministerios diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiere concederles"³⁹.

Afirmará que "situarse ministerial y evangelizadamente en la Iglesia no es algo que dependa únicamente de la iniciativa personal. Es primordialmente llamada gratuita de Dios, vocación divina, que debe percibirse a través de un discernimiento, escuchando al Espíritu Santo y situándose ante el Padre por Cristo y frente a la Comunidad concreta e histórica a la que hay que servir. Es también fruto y expresión de la vitalidad de la Comunidad Eclesial"⁴⁰.

Se expone en el documento la variedad que puede darse de ministerios, ya que "los ministerios que pueden conferirse a los laicos son aquellos servicios referentes a aspectos realmente importantes de la vida eclesial (v.gr. en el plano de la Palabra, de la Liturgia o de la conducción de la comunidad)"⁴¹, sin olvidar que "se requiere la participación del laicado no sólo en la fase de ejecución de la pastoral de conjunto, sino también en la planificación y en los mismos organismos de decisión"⁴².

Y con una visión prospectiva de futuro se determina que se "fomente bajo la responsabilidad de la Jerarquía también una especial creatividad en el establecimiento de ministerios o servicios que pueden ser ejercidos por laicos, de acuerdo con las necesidades de la evangelización"⁴³, indicando expresamente que "la posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no ordenados les abrirá nuevos caminos de participación en la vida y misión de la Iglesia"⁴⁴.

7. Puebla nos sitúa no sólo frente a un proyecto, sino frente a una realidad que ya se encuentra en marcha, ya que "en la línea de una mayor participación, surgen ministerios ordenados, como el diaconado permanente, no ordenados y otros servicios como celebradores de la Palabra, animadores de comunidades"⁴⁵, y manifiesta como un fallo la sobrecarga pastoral de los sacerdotes, "especialmente donde no ha habido suficiente apertura a los ministerios que se confían a los laicos y a la

³⁹ DP 804.

⁴⁰ DP 860.

⁴¹ DP 805.

⁴² DP 808.

⁴³ DP 833.

⁴⁴ DP 845.

⁴⁵ DP 625.

cooperación en su misión”⁴⁶, dado que “la efectiva promoción del laicado se ve impedida muchas veces por la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes pastorales, clérigos e incluso laicos”⁴⁷.

Sin embargo, la realidad sigue siendo que “grandes sectores del laicado latinoamericano no han tomado conciencia plena de su pertenencia a la Iglesia y viven afectados por la incoherencia entre la fe que dicen profesar y practicar, y el compromiso real que asumen en la sociedad. Divorcio entre fe y vida agudizado por el secularismo y por un sistema que antepone el tener más al ser más”⁴⁸.

8. De esta manera, la nueva eclesiología latinoamericana, en su dinámica de renovación de la Iglesia, ha iniciado un proceso de comunión y participación asumiendo la ministerialidad diversificada, y con una expresión clarificadora y original, especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base⁴⁹.

Operativamente la ministerialidad y la diversificación de ministerios quedan incorporadas en la Pastoral Vocacional, dado que ella “debe responder desde la fe a los problemas concretos de cada nación y región, y reflejar la unidad y variedad de funciones y servicios de ese cuerpo diversificado cuya cabeza es Cristo”⁵⁰.

Más aún, desde uno de los textos más densos y valiosos de Puebla, se muestra el condicionamiento y la conexión que ha de establecerse entre la colaboración cristiana en el proceso de liberación del Continente —evangelización específica del “mundo” latinoamericano—, y la estructuración de una Iglesia ministerial de comunión y participación —evangelización intraeclesial—, para que la misión externa de la Iglesia y de los cristianos, que han de realizarla, quede apoyada con el máximo de garantías eclesiales y evangélicas: “América Latina —dice el texto—, empeñada hoy en superar su situación de subdesarrollo e injusticia, tentada de ideologías anticristianas y codiciada por guías extremistas y centros de poder, necesita de personas conscientes de su dignidad y responsabilidad histórica y de cristianos celosos de su identidad que, de acuerdo con su compromiso, sean constructores de un mundo más justo, humano y habitable, que no se cierra a sí mismo, sino que se abre a Dios. Cada uno debe hacer esto desde su puesto y función, y todos en comunión y participación. Es el gran reto y servicio de la evangelización presente y futura de nuestro Continente, y es la gran responsabilidad de nuestra pastoral vocacional”⁵¹.

⁴⁶ DP 116.

⁴⁷ DP 784.

⁴⁸ DP 783.

⁴⁹ Véase MARIN, Iván, “Proceso de comunión y participación, visualizado en comunidades eclesiales de base y ministerialidad diversificada”, en *Medellín*, 25 (1981) 72-109. También “Documento final de peritos participantes en el encuentro sobre nuevos ministerios”, en *Medellín* 25 (1981) 110-129.

⁵⁰ DP 863.

⁵¹ DP 864.

III. Conceptualización y Diversificación de la Ministerialidad y de los Ministerios Laicales

Hasta este momento hemos visto, desde la perspectiva del Vaticano II y de Medellín y Puebla, la trascendencia y la importancia de la ministerialidad para la realización de la misión y de la edificación de la Iglesia. Pero, ¿qué entendemos por ministerio y por ministro? ¿Cómo se puede clasificar la diversidad de los ministerios en la Iglesia?

1. Conceptualización teológica del ministerio

Ministro y ministerio son dos palabras de marcado carácter eclesial, que corresponden al griego *diákonos* y *diakonía*⁵², equivalentes al área castellana de servir, servicio, servidor o criado etc.⁵³.

Es interesante el advertir que prodigándose en el Nuevo Testamento las palabras *diákonos* y *diakonía* —ministro y ministerio—, se evitan sin embargo cuidadosamente para designar las mismas funciones las palabras *timé* y *arjé*, que se utilizan en griego para designar el “ministerio” y la “autoridad”, pero que acentúan sobre todo la dignidad y el poder del ministerio⁵⁴.

Son palabras que nos sitúan en el más puro horizonte cristológico, ya que el mismo Jesús nos afirma que no vino para ser servido —*ministrari, diakonethenai*—, sino para servir —*ministrare, diakonesai*— (Mt 20,28), quedando especificada dicha palabra en el contexto con la significativa expresión de *doulos*, esclavo.

El servicio-ministerial cristiano se configura por cinco notas fundamentales.

En primer lugar, el ministerio es un servicio a Dios, a Cristo y al Evangelio. Así S. Pablo afirma que “continuamente damos prueba de que somos *servidores de Dios* con tanto como aguantamos” (2 Co 6,3). A Timoteo le escribe que “si tú enseñas estas cosas a los hermanos, serás un buen ministro de Cristo Jesús (1 Ti 4,6), y califica a Epafras como “fiel ministro de Cristo” (Col 1,7). Y de sí mismo afirma Pablo que ha llegado a ser ministro del Evangelio (Ef 3,7).

Simultáneamente el ministerio constituye al ministro en servidor de la Iglesia, de los cristianos e incluso de los mismos gentiles. Pablo afirma que ha llegado a ser ministro de la Iglesia (Col 1,25). Y definiéndose ante la comunidad de Corinto dirá que “a otras Iglesias despojé, recibiendo de ellas con qué vivir para *servicio vuestro*” (2 Co 11,8). Y en otro lugar

⁵² LEON-DUFOUR, X., ed., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1965, 473.

⁵³ AA.VV., *Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento*, Bilbao, 1975, 559-560.

⁵⁴ GEWIESS, J., “Ministerio”, en *Conceptos fundamentales de teología*, t. 3, Madrid, 1967, 50.

⁵⁵ DELORME, Jean, “Unidad y diversidad de los ministerios según el NT”, en AA.VV. *El ministerio y los ministerios según el NT*, Madrid, 1975, 299.

⁵⁶ Ibid. 298.

afirmará que "la familia de Estéfanos se ha puesto al *servicio* de los santos" (1 Co 16,15). Y también indicará que "por ser yo verdaderamente apóstol de los gentiles, hago honor a mi ministerio" (Ro 11,13).

Sintetizando ambos aspectos, Delorme dirá que "el ministerio hace cooperadores a unos hombres en la acción humano-divina de Dios en favor de los hombres"⁵⁵, y que "no consisten (los ministerios) en afirmar un poder para reclamarlo en espíritu de servicio; sino que se inscriben en la relación que define al ministerio como servicio: la dependencia con respecto a Cristo para la utilidad de los hombres"⁵⁶. Por ese motivo, el ministro cristiano será simultáneamente servidor de Dios y de Cristo, servidor de sus hermanos y de la Iglesia, y servidor del mundo, desarrollando de esta manera el original principio evangélico: "El que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser primero sea esclavo vuestro" (Mt 20,26-27).

Tercera nota: El ministerio en la Iglesia es siempre institucional, es decir, aunque no depende sólo de la comunidad, sin embargo, nace en la comunidad y se configura desde las necesidades de la comunidad, y la competencia ministerial siempre va unida a un diferente grado de reconocimiento por parte de la Iglesia que, en determinados casos, se realiza mediante una colación específica por parte de la misma comunidad o de sus responsables cualificados.

Cuarta nota: Pero el ministerio en la Iglesia si es institucional, es también carismático, es decir, otorgado por el Espíritu Santo en una vocación libre e invisible. Así aparecen en el Nuevo Testamento, sobre todo en las primeras cartas paulinas, que "el Espíritu Santo, que gobierna la Iglesia y llena a cada miembro, actúa en cada uno por medio de dones particulares. Aquí tienen su origen las más diversas gracias y revelaciones del Espíritu, los múltiples servicios, fruto del mismo Espíritu, ordenados a la promoción del conjunto"⁵⁷.

Por eso afirmará San Pablo que "cada uno hemos recibido el don (jáis) en la medida en que Cristo nos lo dió (. . .). Fue El quien dió a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del ministerio (diakonías) y edificar el cuerpo de Cristo" (Ef. 4,7.11-12).

Por último, quinta nota, el ministerio comporta una cierta estabilidad y permanencia, aunque no implique necesariamente en todos los casos un compromiso definitivo en un determinado servicio⁵⁸.

⁵⁷ GEWIESS, o.c. 55.

⁵⁸ AA.VV. *Os ministerios*, São Paulo, 1981, 31-33. Véase también POUILLY, Alfredo, "Los ministerios en la Iglesia", en *Medellín* 25 (1981) 65-67. Y DP 811-814.

2. *Configuración del ministro*

Ministro es la persona cristiana —clérigo o laico, varón o mujer—, que ejerce en la comunidad un determinado servicio o ministerio con las características anteriormente apuntadas. El ministro ha de tener una serie de notas que lo configuran como ministro de la comunidad cristiana y de la Iglesia.

El punto de referencia fundamental para comprender al ministro es el mismo Jesucristo que se constituye simultáneamente en modelo de todo ministro y en realidad viva protoministerial de la que participan todos los cristianos por la fe y el bautismo, y que promueve, por la fuerza carismática del Espíritu Santo, la diversidad y complementariedad de los ministerios para la edificación de la Iglesia y para la realización de su misión en el mundo.

Por ese motivo, en todo cristiano podemos considerar dos niveles de ministerialidad. Hay una primera y radical ministerialidad en el cristiano que se define por su participación en el ministerio común de Cristo —profético, sacerdotal y real—, ministerio que está impulsado y movido por lo que S. Pablo ha denominado como “los carismas más valiosos” (1 Co 12,31), y especialmente por el carisma de la caridad, que se constituye en el más valioso de todos los carismas (1 Co 13,13). Este nivel de ministerialidad es irrenunciable para el cristiano, y por él se constituye en ministro de Cristo, participando de lo que se ha denominado, el sacerdocio común de todos los fieles. Al mismo tiempo dicha ministerialidad exige que configure su vida a la de Cristo, para ser testigo de la salvación en medio de los hermanos. El ministro ha de ser siempre y primariamente un testigo: “Vosotros seréis mis testigos” (Lc 24,48).

El segundo nivel de ministerialidad del cristiano queda determinado por el servicio y ministerio específico que le es conferido simultáneamente por el Espíritu de Cristo y por la comunidad.

Esto hace que el ministro quede incorporado simultáneamente al mundo de los carismas diversificados, y al mundo social y público de la comunidad eclesial, reconocido como tal ministro, dimensión a la que tanta importancia daba S. Pablo, como aparece repetidamente en sus cartas con relación a su propio ministerio.

Pero, sobre todo, el ministro es el que asume una responsabilidad determinada y concreta en orden a prestar un servicio en la Iglesia, lo que le conduce no sólo a recibir el don o el carisma correspondiente, sino también a capacitarse, en la medida de lo posible, para su ejercicio, y a ejecutarlo en comunión, con constancia y paciencia, e incluso con la audacia necesaria conforme lo requieran las necesidades de la comunidad y del mundo.

Es necesario tener en cuenta que en el cristiano-ministro han de integrarse armónicamente diversas responsabilidades. Así por ejemplo, en

el documento de Puebla, donde se reconoce que "los laicos pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio a la comunidad eclesial, para el crecimiento y vida de ésta, ejerciendo ministerios diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiere concederles"⁵⁹, se afirma simultáneamente que han de evitar el peligro de clericalizarse, es decir, de dejar de lado "la misión fundamental del laico, que es su inserción en las realidades temporales y en sus responsabilidades familiares"⁶⁰.

Por último, la responsabilidad asumida por el ministro implica la garantía de ser acompañado por la gracia de Dios en su ejercicio, y el compromiso por parte de la Iglesia de ayudarlo, acompañarlo, reconocer el ámbito propio de su ministerio y de su responsabilidad, y de establecer los instrumentos necesarios en los que pueda ejercitarse una real correspondencia entre todos los miembros y ministros, tal como es exigida por la naturaleza misma de la Iglesia fundada por Jesucristo.

En este último aspecto, Puebla ha trazado sugerencias de la mayor importancia al proponer las líneas pastorales que han de seguir en el futuro las Iglesias Particulares de América Latina⁶¹.

3. *Diversificación de los ministerios*

La Iglesia reconoce la existencia en ella de la unidad y diversidad de dones, carismas del Espíritu, funciones y ministerios que, repartidos entre los miembros del Pueblo de Dios, dan un "múltiple testimonio de admirable unidad en el Cuerpo de Cristo, ya que la misma diversidad de gracias, servicios y funciones congrega en la unidad a los hijos de Dios"⁶².

Teniendo en cuenta los documentos más importantes emanados de la Santa Sede desde el Concilio Vaticano II⁶³, se puede presentar la siguiente clasificación.

En primer lugar, se puede distinguir entre el Protoministerio, el Ministerio Común y los Ministerios Diversificados.

El Protoministerio es el mismo Ministerio que Cristo ejercita y realiza en su Iglesia y a través de su Iglesia, y que teológicamente se le suele considerar bajo la triple dimensión de la profecía, el sacerdocio y la realeza o caridad.

El Ministerio Común es la participación que corresponde a todos los fieles por razón de su bautismo en el Protoministerio de Cristo. Es la

⁵⁹ DP 804.

⁶⁰ DP 815 y 811.

⁶¹ DP 648-657, especialmente 654-655.

⁶² LG 32.

⁶³ Véase nota 1.

base y el fundamento de la corresponsabilidad de todos los miembros tanto en la edificación de la Iglesia como en su misión evangelizadora con relación al mundo.

Los Ministerios Diversificados quedan constituidos por la diversidad de ministerios que el Espíritu Santo a través de los carismas suscita en los fieles, originando una Iglesia Orgánica desde todos los puntos de vista.

Para presentar los Ministerios Diversificados opto por un cuadro simplificado, consciente de sus limitaciones, limitaciones que, en una ulterior reflexión teológica, habría que tener en cuenta para evitar ciertas confusiones o provocar un ilegítimo encasillamiento de la acción del Espíritu Santo en su acción suscitadora de carismas.

Fundamentalmente los Ministerios Diversificados se dividen en Ordenados y No-Ordenados, que a su vez se subdividen en Clericales y Laicales.

El Ministerio Ordenado es el encomendado a aquellos que han recibido el orden sagrado por la imposición de manos del Obispo (obispos, presbíteros y diáconos), y supone la encomienda oficial y pública de un servicio comunitario y permanente, en orden a presidir, enseñar y santificar⁶⁴.

De hecho, este tipo de ministerialidad ordenada, como servicio que es, se ordena para los otros ministerios, y por razón de la unidad radical, se integra con ellos orgánicamente en el ser de la Iglesia, pero su diferencia con los ministerios no-ordenados "es esencial, no sólo gradual", como define el Concilio Vaticano II⁶⁵.

Los Ministerios No-Ordenados Clericales son aquellos que se confieren a personas que seriamente se orientan a los Ministerios Ordenados. Actualmente son el Lectorado y el Acolitado, conforme a lo establecido en el Motu Proprio *Ad Pascendam* del 15 de agosto de 1972, firmado por Pablo VI. Se trata de ministerios recibidos por personas orientadas al ministerio ordenado, y que en virtud de dicha orientación les son conferidos tales ministerios.

Los Ministerios No-Ordenados Laicales son los característicos de los laicos, es decir, que constituyen a los laicos como ministros en la Iglesia, pero sin clericalizarlos, sin afectar a su específica misión de laicos, y por eso advierte Puebla que en el ejercicio de los ministerios laicales se ha de evitar el peligro de "la tendencia a la clericalización de los laicos o la de reducir el compromiso laical a aquellos que reciben ministerios, dejando de lado la misión fundamental del laico, que es su inserción en las realidades temporales y en sus responsabilidades familiares"⁶⁶.

⁶⁴ LG 20.

⁶⁵ LG 10.

⁶⁶ DP 815. Puede suscitar en algunos dificultades el que clasifique el ministerio del acolitado y del lectorado, cuando se confieren en la perspectiva de la ordenación sacerdotal, como ministerio clerical. Creo que viene a avalar esta posición el C.I.C. 1034 en que se determina la inscripción a las órdenes y que se realiza antes de los ministerios.

Los Ministerios Laicales, desde una perspectiva jurídica, pueden ser Instituidos o No-Instituidos.

El Ministerio Instituido es el establecido oficialmente en la Iglesia o públicamente reconocido, y que comporta un determinado gesto o rito de investidura social. Como afirma Jubany, para que unos determinados servicios "puedan ser reconocidos públicamente como ministerios dentro de la comunidad eclesial, deben gozar de una cierta estabilidad, mediante el compromiso personal de la persona interesada por un tiempo determinado, y recibir de alguna manera el encargo por parte de la jerarquía, dentro de una pastoral organizada"⁶⁷. De hecho, las condiciones necesarias para que un ministerio pueda considerarse como instituido han sido determinadas en el Motu Proprio *Ministeria Quaedam*⁶⁸.

Dichos ministerios instituidos pueden ser generales, es decir, instituidos para toda la Iglesia, o particulares, o reconocidos como tales dentro de una Iglesia Particular.

De hecho, como Ministerios Instituidos Generales sólo pueden considerarse tres en la Iglesia actualmente: el Lectorado y Acolitado, establecidos en el Motu Proprio *Ministeria Quaedam*, y el Ministro Extraordinario de la Comunión, configurado en la Instrucción *Inmensae Caritatis* del 27 de abril de 1973.

Algunas Iglesias Particulares han iniciado el crear sus propios Ministerios Laicales Instituidos conforme a las necesidades y urgencias por las que se sienten desafiadas, como se manifestó en la Octava Semana Teológica de Kinshasa⁶⁹.

Los Ministerios Laicales No-Instituidos tienen dos modalidades. Los que tienen otro tipo de reconocimiento oficial, distinto al que caracteriza a los Instituidos, como se reconoce en el Decreto *Ad Gentes* refiriéndose a los catequistas y a la Acción Católica⁷⁰, o en la enumeración propuesta por Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: "Los catequistas, animadores de la oración y el canto, cristianos consagrados al Servicio de la Palabra de Dios o de la asistencia a los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables"⁷¹. En esta línea se encontrarían muchas de las funciones y de los servicios que hoy se desarrollan por los laicos en las Comunidades Eclesiales de Base de América Latina.

Pero junto a ellos, habría que agrupar los ministerios puramente carismáticos, es decir, aquellos servicios que sin ninguna clase de oficialidad

⁶⁷ JUBANY, N. *Los ministerios en la acción pastoral de la Iglesia*, Madrid, 1978, 18.

⁶⁸ *Ministeria quaedam* 8-9.

⁶⁹ "Huitième semaine théologique à Kinshasa", en *Spiritus*, 54 (1973) 444.

⁷⁰ AG 15.

EN 73.

son ejercitados espontáneamente y de una manera estable por algunos fieles y que en la práctica son aceptados por la comunidad.

4. *Variedad de los Ministerios Laicales*

Como puede observarse, las posibilidades de los ministerios laicales se abren creativamente a una extensa gama, que algunos autores, atendiendo a las experiencias del presente y abriéndose a las necesidades previsibles, han intentado perfilar e incluso agrupar alrededor de los tres núcleos fundamentales de la ministerialidad de la Iglesia: la palabra, el culto y el servicio de la caridad ⁷².

No es el momento de detenernos en la consideración de cada una de estas posibilidades, pero sí me parece interesante el recordar y subrayar que los ministerios laicales pueden tener o bien una orientación interna para la edificación y crecimiento de la propia Iglesia, o una orientación externa en la dimensión de la evangelización del mundo que ha de ser realizada por la misma Iglesia, y que ambos tipos de ministerios han de relacionarse entre sí orgánicamente, ofreciendo un apoyo a los ministros que han de ejercerlos.

IV. Fundamentos Bíblico-Teológicos

Cabe preguntarse, ante este nuevo panorama de la ministerialidad y de la diversificación de los ministerios en la Iglesia, si nos encontramos ante un paisaje totalmente inédito y desconocido, al que hemos llegado urgidos por las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia.

Pablo VI no ha ignorado la trascendencia que han tenido los actuales problemas en orden a despertar a esta nueva realidad, pero sin embargo subraya que "una mirada sobre los orígenes de la Iglesia es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa en cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse" ⁷³.

En efecto, la Iglesia a través de la historia siempre ha sido ministerial, aunque ha tenido el peligro de ir centralizándose temática y casi prácticamente en los denominados ministerios jerárquicos, como puede observarse en manuales y diccionarios todavía de reciente factura ⁷⁴. Pero cuando nos volvemos al estudio de las fuentes neotestamentarias y al descubrimiento de la Iglesia de los primeros siglos ⁷⁵, nos encontramos con

⁷² BOROBIO, o.c. 50-82, 398-405, 434-447, y POUILLY, A., "Ministerialidad de los laicos en las tres vertientes de la ministerialidad", en *Medellín* 25 (1981) 46-62.

⁷³ EN 73.

⁷⁴ A manera de ejemplo, véase el tema en *Conceptos fundamentales de teología* y en el diccionario *Sacramentum mundi*.

⁷⁵ Véase BOROBIO, o.c. 362-384.

un panorama bien distinto al que estamos acostumbrados a vivir en una comunidad eclesial marcada por las orientaciones de Trento y del Concilio Vaticano I.

Es cierto que no es fácil acercarse desde nuestro contexto eclesial a una comprensión original del Nuevo Testamento, e incluso, corremos el peligro de deformarlo a nuestro gusto. Como escribe Delorme, "hemos heredado una situación histórica en que la palabra *ministerio* se usaba sobre todo en singular y se refería primeramente a la figura del *sacerdote* investido de su cargo y consagrado por su ordenación. (...) Se va dibujando una evolución semántica a partir de la especialización impuesta a los sacerdotes por la vida o la misión, y de la participación de los laicos en auténticas responsabilidades misioneras y pastorales. En este contexto el plural *los ministerios* adquiere un sentido nuevo (...). Una lectura del Nuevo Testamento condicionada por esta manera de hablar conduciría a grandes contrasentidos y sólo aportaría malas respuestas a malas preguntas. Hay que advertir que el hecho ministerial se expresa en el Nuevo Testamento sin el dualismo posterior *sacerdote* y *laicos*, y sin relación con una doctrina elaborada del *sacerdocio*"⁷⁶.

Teniendo en cuenta la dificultad de plantear bien la pregunta desde nuestro contexto a las fuentes neotestamentarias, e incluso las dificultades internas del propio Nuevo Testamento para poder encontrar un punto de referencia teológico con el cual poder dialogar⁷⁷, sin embargo, como nos indica Sesbotié, en la actualidad se ha hecho el esfuerzo de "abstraer un esquema o tipo eclesial que subyace siempre en las realizaciones concretas y manifestar su significado, es decir, mostrar cómo expresa el don de Dios a los hombres. Esta comparación sistemática ayudará a suprimir las ambigüedades que podrían resultar de la lectura de un documento aislado del Nuevo Testamento. En efecto, sirviéndose de este modelo manifestado por unas constantes, puede invocarse *el testimonio del Nuevo Testamento como una referencia normativa*"⁷⁸.

No es este el momento, ni tenemos posibilidad, de presentar el recorrido exegético y la reflexión teológica seguida actualmnte por diferentes autores, hasta llegar con bastante garantía a lo que se ha denominado la referencia normativa sobre la ministerialidad en el Nuevo Testamento. Nos bastará con recoger algunas de las conclusiones más importantes, en orden a establecer una comparación con la nueva situación que se abre en la Iglesia.

⁷⁶ DELORME, o.c. 289.

⁷⁷ Ibid. 263-266.

⁷⁸ SESBOÛE, Bernard, "Ministerios y estructura de la Iglesia", en AA.VV. *El ministerio y los ministerios según el NT*, Madrid, 1967, 326. Véase también PARRA, Alberto, "Notas esenciales de los ministerios en el NT", en Conferencia Episcopal de Colombia, *Renovación pastoral y nuevos ministerios*, Bogotá, 1975.

1. La referencia normativa

Tras el análisis de los diversos documentos del Nuevo Testamento, se llega a la conclusión de que la "ministerialidad es propia de toda la Iglesia. Porque toda la comunidad cristiana está, por su vocación a la fe y por su apostolicidad, en situación de servicio (diakonía) y de misión, servicio fraternal del evangelio para el mundo"⁷⁹.

A partir de esta afirmación, recogemos algunas de las conclusiones y reflexiones más importantes señaladas por Sesboüé, en su confrontación sintética de los diferentes documentos del Nuevo Testamento.

a. Distingue en primer lugar entre el ministerio de la Iglesia y los ministerios.

El ministerio de la Iglesia interesa a todo cristiano, siendo ley de esta ministerialidad que todos estén al servicio de todos, según la peculiaridad de los dones recibidos por cada uno de ellos.

Esta exigencia de la ministerialidad funda cierto número de ministerios diferenciados en función de los dones multiformes del Espíritu (carismas). El conjunto de los documentos del Nuevo Testamento (no sólo las epístolas paulinas) prueba que estos ministerios dan ocasión para desarrollar una iniciativa necesaria en la vida de la Iglesia.

b. La determinación y estabilización de estos diversos servicios o ministerios son muy variables, y están condicionados a las necesidades de las diversas comunidades y a las áreas diversas culturales de su implantación.

Pero siempre surge en todas las comunidades neotestamentarias una red de servicios recíprocos, con diversidad de especializaciones, correspondientes a funciones bien precisas.

Se estructura de esta manera una imagen comunitaria bien concreta, en la que, dentro de una especialización funcional de servicio, *algunos* están al servicio de *todos* dentro de la comunión en la unidad. Esta diferencia multilateral se inscribe dentro de una corriente circulatoria de las relaciones de la comunidad, de tal manera que *los algunos*, que en una determinada función específica se encuentran al servicio de todos, ellos mismos *quedan del lado de los todos*, con relación a otros servicios que funcionalmente son prestados por *otros algunos*. De esta manera en las comunidades neotestamentarias aparece una red de intercambios mutuos,

⁷⁹ SESBOÜE, o.c. 372-373: Buscando una imagen genética, se puede afirmar que la comunidad neotestamentaria es poliédrica, de tal manera que cada cara del poliedro (grupo de un carisma o ministerio) aparece en función de todos los demás. Posteriormente, en el devenir de la historia, la comunidad eclesial tendió a configurarse esféricamente, constituyéndose el ministerio ordenado centro de la esfera, absorbiendo la diversidad de ministerios, quedando situados homogéneamente los "fieles" en la superficie.

intercambios fraternos, en los que se significa que la vida cristiana es un don recibido de Dios que está siempre presente a través de los carismas y ministerios en los demás ⁸⁰.

Aparece de esta manera un interesante sistema de relacionamiento entre comunidad y grupos funcionales-carismáticos, de tal manera, que todo grupo carismático-ministerial se distingue de la comunidad en una relación de servicio, pero simultáneamente queda integrado en la comunidad en relación a otro grupo caracterizado por otra función ministerial diferente.

c. En el centro de estas relaciones múltiples entre *algunos* y *todos*, entre ministerios-carismáticos y comunidad, hay una relación que se repite con frecuencia en el Nuevo Testamento con un número de rasgos suficientemente constantes como para constituir una *pareja fundamental y estructurante* de la Iglesia.

En uno de sus extremos hay un grupo de ministros que ejercen colegialmente un ministerio *principal*, que tienen a su cargo la solicitud de toda la Iglesia. Es el ministerio que hace la unidad de todos los otros, y permite a todos los otros ejercerse en la unidad. Nunca los acapara, pero siempre los discierne y coordina armónicamente.

En el otro extremo se encuentra la asamblea considerada en la totalidad.

Pero esta polarización de la comunidad eclesial encierra una paradoja, ya que el grupo de ministros del ministerio principal, aun constituyendo uno de los esenciales polos estructurantes de la vida de la comunidad, sigue perteneciendo simultáneamente al polo-asamblea de la que procede. Más aún, a título de miembro de la asamblea —y no por el título de su ministerio—, continúa siendo beneficiario del ministerio ejercido por los otros miembros.

d. La coherencia global de la enseñanza del Nuevo Testamento prueba que los ministros y la asamblea tienen juntos su fundamento en las mismas referencias al acontecimiento de Jesús de Nazaret y al don siempre actual del Espíritu.

Cristo resucitado vive en su Iglesia por el don siempre actual de su Espíritu, y éste es quien suscita en ella los ministerios que necesita. Por eso sería un error enfrentar en la Iglesia el *ministerio* y el *carisma*, aunque los dos no se identifiquen ⁸¹.

e. Es sintomático el advertir en la Epístola a los Hebreos cómo el peligro de corrupción de la comunidad se encuentra unido con el rechazo

⁸⁰ Ibid. 373.

⁸¹ Ibid. 373-377.

y desconocimiento de la ministerialidad y de los ministerios de dicha comunidad.

En un momento en el que la comunidad se siente amenazada por la apostasía, como consecuencia de la persecución y por la tentación de optar por doctrinas complicadas y extrañas (He 13,9), el autor de la carta promueve el ejercicio de la ministerialidad, tanto común como específica, y el reconocimiento por parte de la comunidad de dichos ministerios.

Así se aconseja a todos que se consideren unos a otros "para acicate del amor mutuo y del bien obrar, sin faltar a nuestra reunión, como algunos suelen" (He 10,24), y exhorta a "velar para que nadie quede excluido del favor de Dios, para que no retoñe ninguna raíz venenosa y dañe contagiando a la multitud, y para que nadie se prostituya y profane como Esaú" (He 12,15-16).

Más en concreto, insiste en que se continúe practicando el ministerio de la hospitalidad y de la visita a los presos (He 13,1-3).

Especialmente se recomienda el reconocimiento de los ministros de la palabra y de la dirección. Así escribe: "Cuidado con rechazar al que habla, pues si aquéllos no escaparon por haber rechazado al que transmitía los oráculos en la tierra, cuánto menos nosotros, si volvemos la espalda al que habla desde el cielo" (He 12,25). Y con relación a los dirigentes se indica: "Haced caso a vuestros dirigentes y sed dóciles, pues ellos se desvelan por vuestro bien, sabiéndose responsables. Que puedan cumplir su tarea con alegría y no suspirando, pues lo contrario no os traería cuenta" (He 13,17).

Encontramos, por tanto, en la Carta a los Hebreos un interesante paralelismo entre la crisis de la comunidad —cercana a la apostasía—, y la crisis ministerial que se estaba padeciendo en ella por las causas indicadas. Y al mismo tiempo, el autor de la Carta incita a una fuerte renovación de la vida y de las relaciones ministeriales como camino para la revitalización de la comunidad.

2. *El presente ministerial ante la norma neotestamentaria*

Tras la reflexión sobre la manera de realizarse las primitivas comunidades cristianas según los documentos del Nuevo Testamento, podemos afirmar que en ellas se encuentra una profunda estructura ministerial normativa de toda comunidad cristiana.

Esto nos hace preguntarnos si el nuevo despliegue ministerial que actualmente observamos en la Iglesia, principalmente en el campo de los denominados ministerios laicales, empalma y se adecúa a la estructura normativa neotestamentaria.

Antes de llegar a una conclusión es necesario recordar que en el actual desarrollo ministerial de la Iglesia partimos de una problemática,

de una terminología y de unas elaboraciones teológicas extrañas al Nuevo Testamento.

Así la terminología sacerdotes y laicos, y consiguientemente ministerios ordenados y ministerios laicales, no existe en el Nuevo Testamento, en el que predomina y prima la comunidad cristiana y el ser cristiano con diversidad de ministerios, algunos de ellos prácticamente desconocidos para nosotros.

Igualmente es extraña en el Nuevo Testamento la centralización de la palabra "ministerios" en el ministerio principal, al que hoy denominamos el ministerio sacerdotal. Sin embargo nosotros nos encontramos en un proceso de desbloqueo imprimiendo a los ministerios una diversificación desconocida si se tienen en cuenta sólo unos pocos años.

Aunque en el Nuevo Testamento es clara la colación ritual y pública de ciertos ministerios, sin embargo no cuadra en él una formalización de los ministerios con características de corte jurídico como utilizado en los actuales documentos eclesiásticos. En una Iglesia naciente prevalece un lenguaje pneumático y carismático en su expresión.

Tampoco es claro en el Nuevo Testamento el uniformismo fundamental que hoy se advierte en las diversas Iglesias Particulares. Incluso el mismo ministerio principal se advierte con configuraciones muy variables en el Nuevo Testamento según se trate de comunidades palestinas o helénicas, de comunidades del primer impulso apostólico o de los últimos años de los Apóstoles.

Sin embargo, si comparamos la nueva configuración ministerial de la Iglesia con la estructura normativa neotestamentaria, es fácil el advertir una coincidencia fundamental. Más aún, en el actual proceso evolutivo de la Iglesia se percibe incluso un mayor acercamiento, tanto de imagen como de expresión, al modo de configurarse de las comunidades neotestamentarias, aunque lógicamente dentro de un contexto diferente y tras un largo proceso histórico que marca nuestros comportamientos actuales. Pero me parece necesaria, en la actual renovación ministerial, una mayor atención a la estructura normativa del Nuevo Testamento, que ayudará a evitar cualquier involución clericalista de los ministerios laicales.

V. Perspectivas Pastorales

Hasta este momento hemos propuesto la importancia, la necesidad y la urgencia de renovar nuestra Iglesia en el marco de una comunidad ministerial y de ministerios, e incluso con organismos en los que pueda desarrollarse la corresponsabilidad; y elementalmente hemos propuesto la teoría sobre la ministerialidad, tanto desde las posibilidades actuales como desde los fundamentos bíblico-teológicos sobre los que se apoyan los movimientos de expansión y diversificación de los ministerios.

Pero nos encontramos en un momento, en el que reducirse a un campo puramente teórico es engañarnos a nosotros mismos. La teoría está suficientemente elaborada y la urgencia es la praxis, es decir, la de llevar a la existencia desde la promoción de los ministerios diversificados, y de una manera especial, de los ministerios de los laicos, una Iglesia de factura plenamente ministerial en todos sus miembros.

1. *Urgencia en América Latina*

Si en toda la Iglesia es urgente dicha transformación, si quiere enfrentar los objetivos propuestos por el Concilio Vaticano II, en América Latina hay razones especiales en orden a introducirse por este camino, al que en gran parte se encuentran condicionados la misma pervivencia de nuestras Iglesias Particulares, la evangelización interna de la Iglesia y la evangélica liberación del Continente y de los pobres del Continente.

Como ya indicamos anteriormente, la debilidad de la fe latinoamericana se manifiesta, entre otros aspectos, en la endémica carencia de sacerdotes y en la debilidad del tejido eclesial que mantiene congregados a los cristianos en la Iglesia, tejido que casi tiene como único apoyo sico-social la religiosidad popular, con todas sus posibilidades pero también con todas sus limitaciones.

Esta es la Iglesia que ha asumido la difícil y arriesgada misión de la evangelización liberadora, de la liberación, que mal enfrentada y sin los necesarios apoyos logísticos, puede originar frustraciones de consecuencias imprevisibles, y deserciones o apostasías, si las personas que han de realizarla no son "cristianos celosos de su identidad"⁸².

La situación es tanto más delicada si se tienen en cuenta los tres frentes de presión que golpean a los cristianos y a la Iglesia: la invasión de las sectas, las corrientes ideológicas de cuño no cristiano, y el advenimiento de la indiscriminada y homogeneizante cultura urbano industrial cargada de secularismo o indiferencia religiosa.

La respuesta más válida, a mi juicio, ante esta problemática, es la promoción de comunidades ministeriales, mediante las cuales el tradicional tejido eclesial quede implementado con otro nuevo tejido, cuya imagen y estructuras originen y permitan el nacimiento de cristianos más identificados, más responsables, más personalizados y más comprometidos.

El camino ya se ha iniciado en algunas Iglesias Particulares, como lo demuestra en muchos sitios la floración de las Comunidades Eclesiales de Base. Pero en muchas otras Iglesias se advierte todavía timidez frente al proyecto, o incluso indiferencia e inercia, quizás por no haber caído

⁸² DP 864.

en la cuenta de su trascendencia o del momento crucial que de cara al futuro, y un futuro inmediato, está viviendo nuestra Iglesia.

En orden a impulsar este camino, propongo algunas sugerencias y perspectivas pastorales que puedan ayudarnos a iniciar o acelerar su recorrido.

2. *Condiciones previas*

Juzgo que dos son las condiciones previas para tomar con seriedad el compromiso de configurar ministerialmente a nuestras Iglesias.

La primera es la desclericalización de la mentalidad tanto de los sacerdotes como de los seglares, factor negativo que imposibilita la creación de comunidades en comunión y participación, tal como han sido proyectadas por Puebla.

La desclericalización ideológica implica en primer lugar la conciencia de que los ministerios no han de quedar absorbidos y centralizados totalmente en el sector jerárquico o sacerdotal de la Iglesia, dado que es el mismo Espíritu Santo el que, a través de los carismas, los suscita en todos los sectores de la comunidad eclesial, y, consiguientemente no sólo no pueden ser ignorados o ahogados por la jerarquía, sino que han de ser reconocidos y positivamente fomentados.

La desclericalización comporta el reconocimiento de la vocación ministerial de los laicos y religiosos, tanto a nivel de la ministerialidad general como a nivel de la ministerialidad específica, bien sea de características más evangelizadoras o bien más eclesiales. Esto supone descubrir todo el campo de responsabilidades y posibilidades propias de los no ordenados.

La desclericalización supone la concientización de la complementación y corresponsabilidad de todos los miembros para la edificación de la Iglesia y para la Evangelización del mundo.

La desclericalización origina un reconocimiento, manteniendo un lenguaje jurídico, de la jurisdicción ordinaria o legítima autonomía que corresponde a cada uno de los ministros, sean ordenados sean laicos, sean varones sean mujeres. De otra manera, la ministerialidad propia de los no ordenados correría el riesgo nefasto de confundir a los posibles ministros con meros sacristanes o servidores del clero, cuando en realidad todos los ministerios, ordenados y no ordenados, se deben encontrar al servicio de la Iglesia y de su misión, dado que todos, primaria y originalmente han de ser ministros o servidores de Cristo, fieles al impulso del Espíritu Santo.

Por ese mismo motivo, la desclericalización exige el descubrimiento de ministerios propios de laicos o religiosos, que no se ordenan primariamente a la ayuda de los ordenados o a suplir sus deficiencias, como se advierte en los únicos ministerios generales que hoy se consideran como instituidos, el lectorado, el acolitado y el ministerio extraordinario de la

Eucaristía. Hay, sin duda, ministerios de laicos que se instituyen o puedan instituirse directamente orientados a participar y ayudar a los ministerios jerárquicos. Pero no se pueden olvidar otros ministerios o carismas, como aparece en el Nuevo Testamento, que no tienen esa finalidad ni estructura, aunque lógicamente también ayudan y sirven a los que se encuentran con ministerios ordenados, pero no por tener dichos ministerios, sino en cuanto que como cristianos pertenecen también al todo-asambleario de la comunidad.

Esta desclericalización no supone nunca una negación o disminución de la importancia en la Iglesia de lo que anteriormente denominábamos el ministerio principal o ministerio sacerdotal, que es esencial y no sólo cuantitativamente se distingue de los otros ministerios.

Si una desclericalización correcta es la primera condición de posibilidad en orden a construir una Iglesia ministerial, la segunda condición es la valoración de la vida de comunidad en la Iglesia, que no se reduzca con un minimalismo casi a un mero agrupamiento por motivos de fe, sino que, en la medida de lo posible, tome realidad en el dinamismo sico-social exigido por la misma fe y que corresponde a las más profundas aspiraciones de un hombre que tiene como mandamiento el "amaos los unos a los otros como Yo os he amado".

En efecto, nos encontramos ante la necesidad de salir de un esquema de Iglesia, en la que en la práctica, se ha vivido con mucha intensidad el individualismo religioso y el pasivismo eclesial, fenómenos derivados en parte de la exaltación del individualismo y de la privaticidad, sobre todo en el campo religioso, promovidos por el liberalismo ideológico, y en parte por la mentalidad clericalista que ha prevalecido en muchos ambientes eclesiásticos.

Frente a esta actitud, Puebla ha marcado incluso la dinámica de construir la comunidad eclesial: familia, Comunidades Eclesiales de Base, Parroquia e Iglesia Particular, que a su vez se abre a las otras Iglesias Particulares y a la Iglesia Universal.

Lo importante es mentalizarse con el nuevo contenido que se encierra en palabras de vieja y tradicional factura. En el fondo, se están pretendiendo comunidades no centralizadas alrededor de algunas figuras, sino de relaciones múltiples, en las que intervengan el dinamismo de la ministerialidad común y de los ministerios diversificados.

Como lugar privilegiado para asumir la experiencia de comunidad se encuentra la familia, pero bajo la nueva imagen aportada por el Vaticano II y recogida por Medellín, de la familia como Iglesia Doméstica, en la que la fraternidad y la amistad prevalecen sobre otras funciones y ministerios, y por las que quedan cualificadas dichas funciones.

La familia, como Iglesia Doméstica, se ha de abrir a un segundo nivel comunitario: la Comunidad Eclesial de Base. Aunque la Comunidad Ecle-

sial de Base, en su sentido original, tiene una configuración bastante uniforme, sin embargo aquí quiero entenderla con un sentido mucho más amplio, como comunidad intermedia entre la familia y la parroquia, que permite relaciones secundarias entre sus miembros y en la que todos participan activa y responsablemente conforme a las necesidades tanto de la comunidad, como de cada uno de sus miembros o familias, como también de la parroquia.

Las Comunidades Eclesiales de Base, en su sentido amplio, se han de integrar en la Parroquia que cualificaría como *orgánica*. La parroquia ha de estar dotada del ministerio sacerdotal y jerárquico, garantizando la posibilidad de la asamblea eucarística. Pero ha de ser simultáneamente orgánica, es decir, vitalizada por la integración de las diferentes comunidades de base, dotada de todos los ministerios laicales necesarios, y equipada con organismos para vivir la corresponsabilidad fraternal y cristiana en todas sus dimensiones. Hoy el concepto de Parroquia desborda su configuración tradicional de tipo geográfico y espacial, para abrirse a las nuevas posibilidades de la parroquia funcional y personal. Pero, en cualquier hipótesis ha de ser orgánica y diversificada en sus ministerios, e integrada en corresponsabilidad.

La Iglesia Particular es la que integra las parroquias, en su sentido amplio, y se encuentra dotada del ministerio de la plenitud sacerdotal, asumido por el Obispo. Pero también la Iglesia Particular ha de constituirse como Iglesia Orgánica, y dentro de dicha organicidad, es interesante reinterpretar la imagen del Obispo atendiendo a su denominación más característica, como sucesor de los Apóstoles, lo que lo constituye no tanto en el administrador sino en el Apóstol de todas las comunidades a las que ha de servir con su ministerio específico, y en el Apóstol de todos los no cristianos o creyentes dentro del territorio que le ha sido encomendado.

Sólo una Iglesia constituida orgánica y ministerialmente tiene la posibilidad de expresarse en una pastoral orgánica, concepto mucho más teológico y actual, que la propugnada pastoral de conjunto de hace unos treinta años. Hoy día, Pastoral Orgánica, puede tener dos significados. Puede entenderse como la Pastoral característica de una Iglesia configurada ya orgánica y ministerialmente. O con un sentido más modesto, como el proyecto de una Iglesia que pretende configurarse conforme a las exigencias de la organicidad y de la ministerialidad.

Estas son las dos condiciones de posibilidad para la configuración nueva de la Iglesia que necesitamos: desclericalización ideológica y descubrimiento de la trascendencia de la expresión comunitaria de la Iglesia bajo los signos de la ministerialidad y de la organicidad.

3. *Caminos a seguir*

El desafío está delante de nosotros, pero lo interesante es el encontrar los caminos para llevar adelante el proyecto. Y expresamente digo "los

caminos", dado que podemos encontrarnos con muchas experiencias ya en marcha, y posibilidades inéditas que nos puede ofrecer el Espíritu de Cristo. Pero podemos marcar algunas etapas dentro de la modesta lógica de un proyecto.

El primer paso es la creación de ambientes, en los que determinados grupos se concienticen y sensibilicen sobre la necesidad del cambio. Es de suma importancia que entre los primeros sensibilizados se encuentren los propios sacerdotes y obispos, dada la trascendencia del lugar que ocupan en la Iglesia, y mucho más cuando ellos han recibido una tradición de centralización y absorción de los ministerios. Pero igualmente necesaria es la concientización de laicos y religiosos, lo que ayudará a una mutua evangelización en esta línea entre ambos sectores. Para esto se necesitan o pueden ser de utilidad jornadas, cursillos, encuentros centrados en dicha temática, y de las que inmediatamente surjan pequeñas experiencias pilotos, con todas sus limitaciones iniciales, pero al mismo tiempo que garanticen que la teoría desemboca en la vida y ayude la vida al reajuste acomodado de la teoría a las posibilidades reales de un primer momento.

Posteriormente urge la puesta en marcha de una pastoral vocacional abierta a todos los ministerios, y que ha de desarrollarse no sólo entre los jóvenes sino muy especialmente entre los adultos, familias constituídas y conocidos colaboradores de la Iglesia, que han trabajado ya dentro de otro esquema y con otras posibilidades.

El despertar de las vocaciones ministeriales debería ir seguido de los procesos de formación y capacitación correspondientes, y de la formación de un colegio de aspirantes de ministros, en el que pudiera discernirse sobre las necesidades ministeriales más urgentes e importantes, con un sentido de creatividad y adaptación. La formación ha de ser ante todo espiritual, de conversión a la nueva mentalidad, y de capacitación suficiente para el correspondiente ministerio.

Entre los nuevos ministerios, quizá con una oportuna adaptación de los ya existentes por institución, debería prevalecer en un primer momento el de promotores de las diversas comunidades anteriormente apuntadas, pero orientadas por la dinámica de la servicialidad mutua y del ministerio tanto intraeclesial como extraeclesial.

Realizada la formación de algunos ministros y la promoción inicial de algunas comunidades ministeriales, sería el momento de proceder a la colación oficial de los primeros ministros con una jurisdicción propia previamente establecida.

Esto permitiría crear una primera colegialidad de ministros, auténtico Consejo de Pastoral, que abriera los primeros cauces a una corresponsabilidad eclesial en todos los asuntos importantes de la comunidad y de la Iglesia.

Este proceso sólo constituiría las primeras etapas, que cumplirían una función de presentar una nueva imagen de la Iglesia, y que actuarían como fermento para un ulterior desarrollo, imprevisible desde muchos puntos de vista.

4. *Presente y futuro*

La impresión que puede quedar al leer las modestas líneas proyectivas que acabo de proponer, es que nos encontramos en el kilómetro cero de cara a un futuro. La realidad no es esa. Existen ya ricas experiencias en muchas Diócesis de América Latina, e incluso en casi todas las Diócesis se encuentran realidades que pueden ser consideradas ya como verdaderos ministerios, pero que han de ser reasumidas en un proyecto global de ministerialidad y organicidad. Estas realidades pueden ser la base de apoyo en el nuevo caminar, pero al mismo tiempo son bases que sufrirán profundos y beneficiosos cambios para la Iglesia de América Latina y del Continente conforme se vayan adentrando en el nuevo horizonte y en la nueva dinámica de la servicialidad, del ministerio y de la organicidad de una Iglesia que tiene como proyecto vivir en comunión y participación para poder realizar evangélicamente su misión liberadora en nuestro complicado y difícil contexto⁸³.

⁸³ Véase PARRA, Alberto, "Ministerios desde la Iglesia de AL", en AA.VV. *Future Prospects and Preparation for Ministries in Catholic Institutions of Theology*, Bogotá, 1981, 149-191.

“Proclamar la Palabra de Dios” *

Salvador Carrillo Alday, M. Sp. S.

*“Padre Santo: santificalos en la verdad;
Tu Palabra es verdad...
Y por ellos Yo me santifico a mí mismo,
para que también ellos sean santificados
en la verdad” (Jn 17,11.17.19).*

Nuestro retiro espiritual se ha ido desarrollando en torno al tema “Un llamado a la santidad sacerdotal”; y el título de esta comunicación es “Proclamar la Palabra de Dios”.

Sí, la Palabra de Dios, y sobre todo la Liturgia de la Palabra reúne al Pueblo sacerdotal y lo santifica. Y la razón es clara, pues la Palabra de Dios, cuando es proclamada, congrega a los hombres (Mc 2,2; 4,1-2), y como es Palabra santa —ya que el Espíritu Santo está en su origen— comunica santidad y vida (Jn 6,63) ¹.

Por otra parte, sabemos que Jesús es a la vez la Palabra del Padre y la “santificación” de Dios: él es “el Santo de Dios” (Jn 1,1; 3,34; 6,69; 1 Co 1,30). Hay, pues, una relación muy estrecha entre Cristo Jesús, la Palabra de Dios y la santidad.

San Jerónimo solía decir: “Desconocer la Escritura es ignorar a Cristo”; y en consecuencia podemos decir, a la inversa, que conocer la Palabra de Dios en la Escritura será también conocer a Cristo. En efecto, Jesús mismo invitaba a sus contemporáneos a que lo descubrieran en los Libros Santos:

“Investigad las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son también las que dan testimonio de mí” (Jn 5,39).

* Conferencia pronunciada el 8-X-1984 durante el Retiro Mundial de Sacerdotes, celebrado en el Aula de Audiencias “Pablo VI”, Ciudad del Vaticano, del 5 al 9 de Octubre de 1984.

¹ Ya el Pueblo de Israel, al ser escogido por Dios-Santo, era un “Pueblo santo” (Ex 19, 6). La comunidad de los tiempos mesiánicos es anunciada como una comunidad de santos (Dn 7, 18). Los cristianos, consagrados como nuevo “Pueblo santo” de Dios (1P 2, 9) y re-engendrados por la Palabra de Dios viva y permanente (1P 1, 23; 1Co 4, 15), son llamados a ser santos, puros, sin mancha (1 Co 7, 34; Ef. 1, 4; 5, 3; Col 1, 22). La exigencia de santidad del cristiano se origina en su bautismo (Ef 5, 26-27) y su ideal es la santidad misma de Dios (1P 1, 15-16; Mt 5, 48; 1Jn 3,3).

Nuestro ministerio sacerdotal se ordena en forma muy directa a la proclamación de la Palabra y a la santificación del Pueblo de Dios. Hagamos, pues, a este propósito algunas reflexiones, guiados por la luz del Espíritu Santo.

I. Misión del Sacerdote: Proclamar la Palabra Santificadora

1. "Id y proclamad la Buena Nueva".

Han transcurrido ya casi 20 siglos desde aquel día feliz en que Jesús resucitado y glorificado se apareció a los Discípulos en el cenáculo y les dijo: "*Como mi Padre me envió, también Yo os envío*" (Jn 20,21); y poco después, en una montaña de Galilea, les ordenaba con solemnidad:

"Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los gentiles, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado.

Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,18-20).

A partir de entonces, la Iglesia de Cristo ha estado siempre empeñada en la tarea urgente de evangelizar y santificar al mundo; y, por lo que respecta a nuestra época, todos somos conscientes de que vivimos un momento privilegiado de esa sublime misión. En nuestros oídos resuena con todo su vigor el mandato de Jesús: "*Id por el mundo entero y proclamad la Buena Nueva a toda la creación*" (Mc 16,15); y están vivas en nuestra mente las luminosas directivas de las Exhortaciones Apostólicas *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI, y *Catechesi Tradendae* de S. S. Juan Pablo II.

Es, pues, nuestra tarea proclamar al mundo entero la Palabra del Señor para que se convierta, se salve y viva (Lc 5,32; 19,10; Jn 3,17; 1 Ti 2,4). También para nosotros vale la convicción del Apóstol Pablo "*Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria: es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no proclamara el Evangelio!*" (1 Co 9,16)².

2. Los Presbíteros, ministros de la Palabra de Dios.

² Cf *Evangelii nuntiandi* 14: La evangelización, vocación propia de la Iglesia; 42-44: Una predicación viva; la Liturgia de la Palabra; la Catequesis.

Catechesi tradendae 27: La Escritura como fuente de la catequesis; nn. 35-45: Necesidad de la catequesis.

Hacia el año 600, San Gregorio Magno escribía: "Hay que reconocer que, si bien hay personas que desean escuchar cosas buenas, faltan en cambio quienes se dediquen a anunciarlas. Mirad cómo el mundo está lleno de sacerdotes, y, sin embargo, es muy difícil encontrar un trabajador para la mies del Señor; porque hemos recibido el ministerio sacerdotal, pero no cumplimos con los deberes de este ministerio" (Homilía 17, 3. 14: PL 76, 1139s).

La noble y urgente misión de proclamar la Palabra de Dios, confiada por Jesús a sus Apóstoles, ha sido recogida nuevamente en nuestros días por el Concilio Vaticano II, y expuesta en varios documentos conciliares³. Entre ellos llama particularmente la atención el n. 4 de *Presbyterorum Ordinis*, en el que se destacan claramente algunas ideas importantes:

1º. El Pueblo de Dios se congrega primeramente por la Palabra de Dios vivo. Por tanto, los presbíteros tienen por deber primero el anunciar a todos el Evangelio de Dios, de manera que... constituyan y acrecienten el Pueblo de Dios.

2º. Con la palabra de salvación se suscita la fe en el corazón de los no-creyentes y se nutre en el corazón de los fieles.

3º. Los presbíteros se deben a todos para comunicarles la verdad del Evangelio, de que gozan en el Señor: a los gentiles, a los no-creyentes, a los fieles todos.

4º. Su deber es enseñar no su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios, e invitar a todos constantemente a la conversión y a la santidad.

5º. El ministerio de la Palabra se ejerce de forma múltiple según las diversas necesidades de los oyentes, y los carismas de los predicadores.

6º. La predicación de la Palabra se requiere para el ministerio de los sacramentos, ya que son sacramentos de la fe, la cual nace de la palabra y de ella se alimenta; esto hay que decirlo señaladamente de la Liturgia de la Palabra en la celebración de la Misa, en la que se unen inseparablemente:

- * el anuncio de la muerte y resurrección del Señor,
- * la respuesta del Pueblo que oye,
- * y la oblación misma, por la que Cristo confirmó con su sangre la Nueva Alianza, oblación en la que los fieles comulgan de deseo y por la percepción del sacramento.

II. La Palabra de Dios

1. *La Palabra de Dios en la Escritura.*

La misión del sacerdote es proclamar la Palabra de Dios, y ésta se encuentra tanto en la Tradición Apostólica como en la Sagrada Escritura⁴. Refiriéndonos a la Escritura, es útil recordar algunos pasajes particularmente significativos.

Pablo escribía a Timoteo:

"Las Sagradas Letras pueden darte la sabiduría que lleva a la sal-

³ *Lumen Gentium* 25; *Presbyterorum Ordinis* n. 4; *Sacrosanctum Concilium* 33. 35. 48. 52.

⁴ Cf *Dei Verbum* 9-10. "La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia". (DV 10).

vación mediante la fe en Cristo Jesús; ya que toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, argüir, corregir y educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena" (2 Ti 3,15-17).

Y el autor de la Carta a los Hebreos insistía:

"Ciertamente la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que espada alguna de dos filos. Penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón. No hay para ella criatura invisible; todo está desnudo y patente a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta" (He 4,12-13).

2. La Palabra de Dios en la proclamación.

Sin embargo, para nosotros es de suma importancia saber que la Escritura llama Palabra de Dios no únicamente a aquello que se lee en la Biblia, sino también a la proclamación misma que brota de nuestros labios de evangelizadores. En esta línea, las aportaciones del Apóstol Pablo son decisivas.

El escribe a los Tesalonicenses:

"Al recibir la Palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como Palabra de Dios, que permanece operante en vosotros los creyentes" (1 Ts 2,13).

Y a los Romanos:

"No me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para salvación de todo el que cree" (Ro 1,16).

Y a los Corintios:

"La Palabra de la cruz es una necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios" (1Co 1,18). "Mi palabra y mi proclamación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder, para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios" (1 Co 2,4-5).

3. Características de la Palabra de Dios.

No queremos ser interminables citando multitud de textos. Bástenos decir que, recogiendo testimonios tanto de los Profetas y de los Sabios del A. T., como de Jesús y de los Apóstoles en el N. T., la Palabra de Dios, ya sea escrita como proclamada, aparece con una impresionante riqueza de matices: ante todo es "verdadera palabra de Dios"; y luego: creadora, viva, vivificante, eficaz, operante, interpeladora, justiciera, penetrante, iluminadora, fecunda, perenne, gloriosa; portadora de fuerza y de poder, demostración del Espíritu de Dios, fuente de sabiduría divina, ma-

nancial de vida eterna, comunicadora de espíritu y verdad, principio de felicidad, mensajera de paz; purificadora, santificadora, permanente, generadora de vida nueva, liberadora, garantía de salvación y anunciadora de eternidad⁵.

4. *La Palabra de Dios y el Magisterio de la Iglesia.*

Ante tal abundancia de prerrogativas, no es de extrañar que el Concilio, refiriéndose a la Sagrada Escritura, haya condensado la tradición de la Iglesia en fórmulas preñadas de sentido.

“La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura de ambos Testamentos son como un espejo en que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta que le sea concedido el verlo cara a cara, tal como es” (1Jn 3,2)⁶.

“Escritura y Tradición son la regla suprema de la fe. Las Escrituras, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la Palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles”⁷.

“El alimento de las Escrituras ilumina la mente, robustece la voluntad, enciende los corazones de los hombres en el amor a Dios”⁸.

5. *Jesús, Palabra de Dios.*

Pues bien, todos los atributos de la Palabra de Dios a que hemos aludido se sintetizan y se personalizan admirablemente en la persona de Jesús: Mesías, Hijo de Dios y Palabra del Padre, quien es a la vez mediador y plenitud de toda la revelación⁹. En efecto, “Jesu-Cristo, ver al cual es ver al Padre (Jn 14,9), con su propia presencia personal y manifestación, con palabras y obras, señales y milagros, y sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente con el envío del Espíritu de la Verdad, completa la revelación y confirma con testimonio divino que Dios vive con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte, y resucitarnos a la vida eterna”¹⁰.

⁵ Gn 1, 3; Is 6, 3-10; 40, 9; 52, 7; 55, 10-11; Jr. 1, 7-8. 18-19; 20, 9; Mi 3, 8; Sal 119; Pr 8; Eclo 24; Sab 7-8; Mt 13, 16-17; Jn 1, 1-3; 6, 37-40. 63; 12, 48-50; 15, 3; 17, 17; Ro 1, 16; 1Co 1, 18. 23-24; 2, 4-5; 2Co 5, 18-21; 1Ts 2, 13; 2Ts 3, 1; He 4, 12-13; Sant 1, 18. 21-25; 1 P 1, 23-25.

⁶ *Dei Verbum* 7.

⁷ *Dei Verbum* 21.

⁸ *Dei Verbum* 23.

⁹ *Dei Verbum* 2.

¹⁰ *Dei Verbum* 4.

III. El Sacerdote y la Riqueza de la Escritura

1. *Orar con la Palabra de Dios, leer la Escritura, estudiar la Biblia.*

¿Cómo podrá el sacerdote beneficiarse de tanta riqueza como existe en la Divina Escritura? En la Constitución sobre la Divina Revelación se lee: "Todos los clérigos, especialmente los sacerdotes, diáconos y catequistas dedicados por oficio al ministerio de la Palabra, han de *leer y estudiar asiduamente* la Escritura para no volverse 'predicadores vacíos de la palabra, que no la escuchan por dentro'; y han de comunicar a sus fieles, sobre todo en los actos litúrgicos, las riquezas de la Palabra de Dios"¹¹.

Y poco más adelante: "Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar *la oración* para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues 'a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras'"¹².

Este importante texto del Concilio subraya tres verbos: *leer, estudiar y orar*. De aquí brota todo un programa con diferentes enfoques con los que se puede y debe entrar en contacto con la Escritura, Palabra de Dios.

Nadie da lo que no tiene, ni habla de lo que no conoce, ni hace gustar lo que no ama. Por eso, para comunicar eficazmente la Palabra de Dios nos es necesario en primer lugar conocerla, poseerla y gustarla. Es preciso que tengamos "experiencia" de lo que es y produce la Palabra de Dios. Jesús decía: "*Yo hablo lo que he visto donde mi Padre*" (Jn 8,38). Y San Juan escribía: "*Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca del Verbo de la Vida... os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros*" (1Jn 1,1-3)¹³.

2. *Tres principios para nuestro contacto con la Palabra de Dios.*

Es un hecho evidente que el Pueblo de Dios en el mundo entero tiene "*hambre y sed de la Palabra de Dios*" (Am 8,11). Día con día se multiplican diferentes métodos de aproximación a la Escritura. La Biblia se lee por todas partes y en diferentes grupos de apostolado y de vida cristiana, tanto en los grandes movimientos de renovación en la Iglesia, como en asambleas de oración y en grupos de reflexión. La Biblia se lee y se comenta en público, principalmente en la Liturgia de la Palabra durante

¹¹ *Dei Verbum* 25.

¹² *Dei Verbum* 25.

¹³ Según el N.T., para poder *ser testigo* es necesario *haber visto y oído*, lo cual equivale a haber tenido un conocimiento experiencial de alguien o de algo: cf. Mt 11, 4; 13, 13; Mc 4, 24; Lc 1, 2; 2,20; 7, 22; Jn 1, 18. 33-34; 3, 11. 32; Hch 2, 33; 4, 20; 8, 6; 19, 26; 22, 15; 26, 16; 1 Co 9, 1; 1 Jn 1, 2-3.

la celebración eucarística, pero también se lee y se ora con ella en forma privada.

Esta feliz realidad, "signo de los tiempos", es una grande gracia de Dios para nuestro mundo tan convulsionado y tan necesitado de lo divino, de lo trascendente y de lo sobrenatural. Pero, ¿quién no sabe de las dificultades que han existido siempre para una comprensión correcta de los Libros Santos? Sin una orientación adecuada en la lectura de la Biblia, es muy fácil caer en una interpretación literalista de la Escritura, o en una hermenéutica selectiva de textos que sirva para apoyar ideas personales o propias ideologías.

En estas circunstancias, y dado nuestro oficio de "maestros santificadores y pastores del Pueblo de Dios"¹⁴, nosotros sacerdotes tenemos la seria responsabilidad de orientar a los fieles en el recto uso de la Palabra de Dios.

Para esta delicada tarea, hay que tener presentes tres principios importantes que nos ofrece el magisterio de la Iglesia: un principio "fundamental", un principio "vital" y un principio "eclesial".

1º *Conocer el sentido literal histórico de la Escritura.*

Este principio es "*fundamental*". La razón es obvia. "Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por tanto, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos se debe estudiar con atención lo que los autores querían decir, y Dios quería dar a conocer con dichas palabras"¹⁵.

Para lograr esto, se requiere nuestro estudio y esfuerzo. Podría presentarse una tentación, a saber: pensar que esta lectura es inútil, estéril, difícil. Sin embargo, para una recta interpretación de la Escritura este principio es básico. Así se evita un cierto "literalismo fundamentalista" en que siempre hay posibilidad de caer.

2º *"Leer o interpretar la Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita"*¹⁶.

Este principio es "*vital*", es decir, fuente de vida. Antes de leer o estudiar la Palabra de Dios, es necesario invocar la asistencia actuante del Espíritu Santo. Solamente a la luz y al calor del fuego del Espíritu podremos descubrir y gustar los tesoros escondidos en la Palabra de Dios.

Aquí está el secreto para ese "*sentido espiritual o pneumático*" que siempre Dios ha querido que busquemos en su Palabra. Este sentido espi-

¹⁴ *Presbyterorum Ordinis* 4-6.

¹⁵ Cf *Dei Verbum* 12c.

¹⁶ S. Hipólito, Orígenes, S. Agustín, S. Jerónimo, S. Tomás, Benedicto XV, Enc. *Spiritus Paraclitus* (15 Sept. 1920): EB 469; CV II: *Dei Verbum* 12c.

ritual se percibe gracias a la acción del Espíritu Santo. El Espíritu que inspiró a los autores para escribir, ahora nos asiste iluminando nuestro entendimiento para comprender y re-interpretar vitalmente el mensaje revelado, y enardece nuestro corazón para que la palabra caiga en tierra fecunda y produzca fruto centuplicado de vida eterna.

La luz de nuestra razón iluminada por la fe es ya indispensable para un acercamiento adecuado a la Escritura, pero, para que la comprensión de la revelación sea más profunda y provechosa, hay que pedir al Espíritu Santo que perfeccione constantemente nuestra fe por medio de sus dones ¹⁷.

Así interpretaron ya la Escritura los autores del N.T.: el autor del Evangelio de San Mateo, San Pablo, el teólogo que escribió la Epístola a los Hebreos, el Apóstol Juan, etc.; así utilizaron los Libros Sagrados los Santos Padres y así los leyeron los grandes Maestros de la espiritualidad.

Este principio es vital porque libera del "historicismo". Dios nos ha querido dar la Escritura como alimento que produce "espíritu y vida" (Jn 6,63), y esto no sólo para los contemporáneos de los escritores sagrados, sino también para los creyentes de todos los tiempos. Y así, la Palabra re-leída y re-interpretada en cada época es "apoyo y vigor de la Iglesia, fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual. Excelentemente se aplican a la Sagrada Escritura estas palabras, "pues la Palabra de Dios es viva y eficaz" (He 4,12), y "puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados" (Hch 20,32; 1Ts 2,13) ¹⁸.

La Palabra y el Espíritu son inseparables. Hay entre el Verbo y el Espíritu una relación muy íntima y estrecha. Cristo envía el Espíritu, pero el Espíritu manifiesta a Cristo (Jn 15,26). La Escritura entera habla de Cristo, pero es el Espíritu quien lo da a conocer ¹⁹. La letra sola mata; el Espíritu es quien da la vida (cfr. 2 Co 3,6).

El Espíritu Santo nos hace re-leer, re-interpretar, actualizar, aplicar la Palabra para el *hic et nunc* (aquí y ahora) de nuestra vida personal y comunitaria. El Espíritu Santo comunica vida a la Palabra para que ella penetre en la comunidad de los fieles y en el corazón de cada cristiano, de acuerdo a los diferentes ambientes culturales y a las diversas circunstancias de la historia concreta.

En esta perspectiva, cómo cobran sentido y valor las palabras del testamento de Jesús:

¹⁷ *Dei Verbum* 5. - Santo Tomás de Aquino enseña que los dones son ciertas disposiciones o perfecciones o hábitos, más elevados que las virtudes, que Dios infunde en el hombre y lo disponen para ser movido fácilmente por la inspiración divina, y para obedecer prontamente la acción del Espíritu Santo; *Summa Theologica* I-II q. 68 a. 1-3.

¹⁸ *Dei Verbum* 21.

¹⁹ Cf. Jn 5, 39. 46; 12, 41; 15, 26; Lc 24, 25-27; Hch 1, 8; 10, 43.

"Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre. El Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce; pero vosotros lo conocéis, porque con vosotros mora y en vosotros está" (Jn 14,16-17).

"El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que Yo os he dicho" (Jn 14,26).

Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa..." (Jn 16,13a).

Y lo que el Espíritu Santo hizo vivir a nuestros primeros hermanos en la fe (Jn 2,22; 12,16), y ha hecho experimentar a lo largo de los siglos de cristianismo, lo realiza también hoy entre nosotros y lo seguirá haciendo en lo inédito de la historia.

3º *Leer la Escritura dentro de la Tradición viva de la Iglesia.*

Este principio es "*eclesial*", y nos protege para no correr riesgo de "iluminismo" o de "falsas interpretaciones". Dios ha dado la Escritura a la Iglesia y es dentro de ella y de su Tradición secular como hay que leer e interpretar la Palabra de Dios.

Por esa razón, en la interpretación de la Escritura se debe tener muy en cuenta "el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, y la analogía de la fe"²⁰. Esto quiere decir que la verdad de la Escritura no brota de un texto particular sino de la totalidad de la Escritura; que la verdad revelada ha sido percibida por la Iglesia gracias a la asistencia continua del Espíritu Santo, y que los textos difíciles deben ser comprendidos a la luz de la claridad del conjunto.

3. *La Tradición Apostólica crece en la Iglesia.*

Mas no sólo los pastores, sino la comunidad cristiana entera se beneficia de la asistencia del Espíritu Santo en la re-interpretación y actualización de la Palabra siempre antigua y siempre nueva. El Espíritu Santo actúa suave y fuertemente (*suaviter ac fortiter*) en toda la Iglesia, Pueblo santo de Dios: la vivifica, la gobierna, la conduce y la ilumina de continuo de acuerdo a las promesas del Señor Jesús. Y, en virtud de esa asistencia iluminadora del Espíritu, es como se comprende bien una palabra audaz del Concilio:

²⁰ *Dei Verbum* 12c.

"La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas; porque, surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin... De donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad" (DV n. 9).

"Esta Tradición que viene de los Apóstoles progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo; ya que crece la comprensión tanto de las cosas como de las palabras transmitidas:

- ya sea por la contemplación y el estudio de los fieles, que las repasan en su corazón (cfr. Lc 2,19.51);
- ya sea por la íntima penetración que experimentan de las realidades espirituales;
- ya sea por la proclamación de aquéllos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad.

En esta forma, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios"²¹.

Como claramente se percibe, en esta tarea de penetración en la verdad participa toda la Iglesia en sus diferentes niveles:

1º Los fieles (y allí tenemos cabida absolutamente todos: laicos, religiosos, clérigos) con su contemplación y meditación.

2º Los teólogos: con su íntima penetración de las realidades espirituales. Nótese que no sólo se trata de un estudio penetrante, sino de una verdadera "experiencia espiritual".

3º Los obispos: con su oficio de maestros de la verdad y proclamadores de la misma.

No se trata en nuestro caso de una revelación "fundadora o constitutiva" como lo fue la de la era apostólica; pero sí de una acción constante y positivamente iluminadora del Espíritu sobre la Iglesia fundada por Cristo y por el Espíritu Santo²². La Constitución *Dei Verbum* dice que "por el Espíritu Santo la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por la Iglesia en el mundo"²³.

El Espíritu Santo inspiró las Escrituras; y Jesús a su impulso, proclamó el Evangelio e instituyó la Eucaristía; pues bien, el Espíritu Santo actualiza las Escrituras y la Eucaristía día con día en la Iglesia, a través de los siglos. Jesús y el Espíritu son inseparables, como inseparables son del Padre, Jesús y el Espíritu Santo (Jn 10,30.38; 14,11.16.17; 15,16; 16,14-15; 17,21).

4. Oración y estudio; estudio y oración.

Hermoso panorama para nuestra oración personal y para nuestra

²¹ *Dei Verbum* 8b.

²² Y. Congar, *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona 1983: "La Iglesia es hecha por el Espíritu. El es su cofundador": pp. 207-217.

²³ *Dei Verbum* 8c.

acción sacerdotal como "maestros" de las cosas de Dios. Jesús decía a Nicodemo: "Nosotros hablamos de lo que sabemos, y damos testimonio de lo que hemos visto" (Jn 3,11). No podemos entregar sino lo que primeramente hayamos contemplado. No podemos incendiar a otros, si primero no ardemos dentro de nosotros mismos²⁴.

Y la Palabra de Dios, primero se recibe, es decir, es leída y escuchada²⁵; después, penetrando en el corazón, allí es acogida²⁶; luego, gracias a la luz del Espíritu Santo, esa Palabra es comprendida²⁷; y finalmente produce frutos de vida eterna²⁸.

IV. El Sacerdote, Sacramento de Cristo e Instrumento del Espíritu

1. La presencia de Cristo en la Liturgia.

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* nos estimula ardientemente a cumplir con alegría y entusiasmo nuestro ministerio de la Palabra, particularmente en la Liturgia Sagrada. En ella leemos:

"Cristo está siempre presente a su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica.

— Está presente en el sacrificio de la Misa,

* sea en la persona del ministro, 'ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz',

* sea sobre todo bajo las especies eucarísticas.

— Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza.

— Está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla.

— Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: 'Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos' (Mt 18,20)"²⁹.

²⁴ S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*: II-II qq. 179-182, sobre la vida contemplativa y activa. - San Gregorio Magno escribe en su *Regla Pastoral*: "Sit rector actione praecipuus; prae cunctis in contemplatione suspensus" = "Sea el pastor el primero en la acción; y entréguese más que nadie a la contemplación" (P. 2 c. 1: ML 77, 26). Y en sus *Mora'ia* dice: "Neque enim res, quae in se ipsa non arserit, aliud incendit" (Mor. VII, 44. 72).

²⁵ Cf. 1Ts 1, 13; 4, 1; 2Ts 3, 6; 1Co 11, 23; 15, 1. 3; Ga 1, 9; Ro 10, 17; Flp 4, 9; Col 2, 6; Ef 1, 13.

²⁶ Cf. 1Ts 1, 6; 2Ts 2, 10; 2Co 11, 4; Ro 10, 8-10.

²⁷ Cf. 1Co 2, 6-16.

²⁸ Mc 4, 20; Lc 8, 15; Mt 13, 23.

²⁹ *Sacrosanctum Concilium* n. 7; cf. SC 33. 35. 48. 52.

2. El sacerdote, sacramento de Cristo-Palabra.

De aquí se sigue que así como el sacerdote es sacramento de la mediación de Cristo-Sacerdote³⁰; así es también sacramento de Cristo-Palabra de Dios. En efecto, él dijo: "*Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo... Como tú, Padre, en mí y yo en tí, que ellos también sean uno en nosotros... Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectamente uno*" (Jn 17,18.21.23). De esa unión estrecha entre Jesús y el sacerdote, se deduce la verdad de esa palabra del Señor: "*Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado*" (Lc 10,16).

Somos Cristo en medio de los hermanos, y él es la Palabra del Padre. Dejémosle que sea él quien hable por nuestros labios. Que sea una realidad la palabra que el sacerdote recita antes de proclamar el Evangelio: "*Que el Señor esté en mi corazón y en mis labios para que yo pueda anunciar digna y competentemente su Evangelio*"³¹.

El Espíritu Santo llenó a Jesús en plenitud, lo impulsó, lo condujo, lo iluminó y con su fuerza "*in virtute eius*" llevó a cabo su obra evangelizadora y santificadora, y su sacrificio redentor (Lc 3,21-22; 4,1.14.18; He 9,14).

Que ese mismo Espíritu, en el momento en que proclamemos la Palabra de Dios, nos conduzca, derrame en nosotros el amor de Dios, unja nuestro entendimiento con su luz de sabiduría, de inteligencia, de ciencia, de consejo; y robustezca nuestra voluntad con la fortaleza, la piedad, el santo temor de Dios que es respeto, veneración y obediencia incondicional a la voluntad del Padre de los Cielos³². Que él nos asista con su oficio de Paráclito permanente, dando vida a la palabra que proclamamos.

Cuando leamos y prediquemos la Palabra, seamos conscientes que es verdadera Palabra de Dios (1 Ts 2,13), y dejemos que pase por nosotros —como el agua pasa a través de un canal— con toda su divina eficacia, y que cumpla la misión que Dios ha puesto en ella (Is 55,10-11); que penetre y toque los corazones (Hch 2,37); que purifique y santifique los espíritus (Jn 15,3; Hc 4,12); que llegue a lo profundo del ser con todo su poder y persuasión (1Ts 1,5).

³⁰ Cf: A. Vanhoye, *El Sacerdocio de Cristo y nuestro sacerdocio*. En 'La llamada en la Biblia'. Ed. Atenas, Madrid 1983, pp. 226-233.

³¹ Missale Romanum: "Dominus sit in corde meo et in labiis meis ut digne et competenter annuntiem Evangelium suum".

³² S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II q. 8 a. 6: Los dones de sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo perfeccionan la inteligencia; en tanto que los dones de piedad, fortaleza y temor perfeccionan la voluntad.

3. *Profetas de Cristo y del Espíritu.*

En otros términos, nuestro ministerio de la Palabra debe ser "profético", esto es, que sea Cristo Jesús quien hable a través de nuestros labios; que sean sus palabras y no las nuestras las que broten de nuestra boca. Jesús fue "profeta del Padre" porque habló, no por su cuenta, sino lo que su Padre, que lo había enviado, le ordenó decir: "*Lo que Yo hablo, lo hablo como el Padre me lo ha dicho a mí*" (Jn 12,50; cfr. Jn 3,34; 8,38).

Y también que nuestro ministerio de la Palabra sea "profético", porque la palabra que brote de nosotros sea lo que el Espíritu quiera decir por nuestros labios, ya que "en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles que nosotros proclamamos, resuena la voz misma del Espíritu Santo"³³.

Si somos "profetas de Cristo y del Espíritu", la palabra proclamada por nosotros será operante y eficaz, producirá vida, proyectará luz, comunicará pureza, educará en la virtud y en la justicia, y mostrará los caminos de la santidad³⁴.

Y a propósito de la Liturgia de las Horas, hay que percibirla —pues lo es en realidad— como un elemento eficaz de santificación: que Cristo, nuestra Cabeza, hable y alabe al Padre por nuestros labios, al impulso del Espíritu: "Al Padre por Jesús en la comunión del Espíritu Santo" (2Co 13,13).

CONCLUSION

Jesús, modelo y maestro en el arte de proclamar y de enseñar las Escrituras.

San Pablo escribía a los Romanos: "*¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!*" (Ro 11,33).

Eso mismo podemos decir acerca de los tesoros escondidos en la Palabra de Dios. Y esos tesoros Dios los ha puesto en nuestras manos sacerdotales. Son para nosotros, y para que los distribuyamos a nuestros hermanos los hombres. ¿Los aprovechamos suficientemente?

¡Manos a la obra, y bebamos de esa fuente inagotable de la Palabra de Dios! No pensemos que un día llegaremos a poseerla en su totalidad. San Efrén decía refiriéndose a la Sagrada Escritura:

"Alégrate por lo que has alcanzado, sin entristecerte por lo que te queda por alcanzar. El sediento se alegra cuando bebe y no se entristece porque no puede agotar la fuente. La fuente ha de vencer tu sed, pero tu sed no ha de vencer la fuente, porque, si tu sed queda

³³ *Dei Verbum* n. 21b.

³⁴ Cf. He 4, 12; Jn 1, 4; 6, 63. 68; 15, 3; 2Ti 3, 16-17.

saciada sin que se agote la fuente, cuando vuelvas a tener sed podrás de nuevo beber de ella... Da gracias por lo que has recibido y no te entristezcas por la abundancia sobrante. Lo que has recibido y conseguido es tu parte, lo que ha quedado es tu herencia"³⁵.

El mismo Jesús es nuestro modelo y "maestro" en el arte de proclamar y de enseñar las Escrituras. El lo hizo al impulso del Espíritu; hagámoslo nosotros de la misma manera. Que el Señor, a través de nuestro ministerio de la Palabra, abra las inteligencias de los fieles para que comprendan las Escrituras (cfr. Lc 24,45).

Qué gracia del Señor tan grande no será cuando nuestros fieles comenten, como los discípulos de Emaús, después de escuchar nuestra proclamación:

"¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?" (Lc 24,32).

¡Que para el Padre sea todo el honor y toda la gloria por Cristo-Jesús en el Espíritu Santo! Amén.

³⁵ S. Efrén, *Sobre el Diatésaron*: Cap. 1, 18-19. SC 121, 52-53. (Liturgia de las Horas, Domingo VI del Tiempo ordinario).

Reflexiones sobre el Discernimiento de las Ideologías en Octogésima Adveniens, 31-35

Ricardo Antoncich, S.J.

En el discernimiento de las ideologías políticas —tarea que la Iglesia debe realizar con permanente atención— nuestras comunidades latinoamericanas sienten la urgencia de confrontarse con propuestas socialistas, capitalistas, o con métodos y estrategias del marxismo.

El texto que, tal vez, con mayor claridad y precisión aborda este asunto y que es, por lo tanto, citado con mucha frecuencia, es el de *Octogésima Adveniens*, 31-35. El objetivo de este trabajo es ayudar a una mejor comprensión de este texto, situándolo en la historia de su proceso y en el delicado equilibrio que ofrece frente a *todas* las ideologías.

Para percibir el sentido exacto de este texto debemos proceder, conforme a las reglas de toda sana exégesis, a situarnos dentro del contexto. El Papa, Pablo VI, conmemora los 80 años de la *Rerum Novarum*. Como en otros documentos semejantes, se han puesto de relieve las nuevas situaciones (cfr. n. 9-21), pero también se reafirman los aspectos centrales de la Doctrina Social de la Iglesia (cfr. nn. 22-52).

El texto sobre el marxismo se encuentra en OA 32-34, ubicado exactamente en medio de dos números, uno dedicado al socialismo (n. 31) y otro al capitalismo (n. 35). Todos ellos se encuentran en la segunda parte (n. 22-41) que trata sobre las aspiraciones fundamentales y las corrientes ideológicas.

Después de dos números introductorios dedicados a señalar la importancia de lo jurídico (n. 23), y la necesidad de que cada sociedad formule su proyecto histórico (n. 24), el Papa señala cuatro puntos que deben ser discernidos por los cristianos comprometidos en un proyecto de sociedad. las ideologías, los movimientos históricos, las utopías y las ciencias humanas.

Abordamos en primer lugar la confrontación con las ciencias y la utopía a fin de concentrar nuestras reflexiones en el análisis del pensamiento de Pablo VI sobre las ideologías y los movimientos históricos.

1. Confrontación con las Ciencias y las Utopías

El Papa dedica al problema de las ciencias los números 38-40 de la *Octogésima Adveniens*. Señala su desarrollo y los peligros que encierran cuando aislan algunos aspectos del hombre perdiendo la visión global sobre todo el ser humano. “¿Será necesario, por tanto, que la Iglesia se ponga a las ciencias humanas y denuncie sus pretensiones?” —se interroga el Papa, y continúa en forma de actitud abierta y positiva— Como en el caso de las ciencias naturales, la Iglesia tiene confianza también en estas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte activa en ellas” (OA, 40). Y para ello, el Papa da preciosas orientaciones.

El mismo ponderado equilibrio de advertir los riesgos, pero animar al recurso prudente, se manifiesta con relación a las utopías. La utopía no puede ser “un cómodo pretexto para quien desea rehuir tareas concretas refugiándose en un mundo imaginario... , pero... esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva...” (OA, 37).

2. Confrontación de la Fe con las Ideologías

El texto que vamos a analizar se encuentra desde el número 26, hasta el número 35. Del 26 al 29, el Papa habla de las ideologías, entendiendo por ellas los elementos *doctrinales* y *filosóficos* de los sistemas. El Papa pone en el *mismo nivel*, como igualmente inaceptables, las ideologías del marxismo y del liberalismo.

Los números siguientes analizan las ambigüedades de *toda ideología*, y por tanto deben aplicarse a los dos casos mencionados. El n. 30 está dedicado, a su vez, a una importantísima distinción entre “ideología” y “movimientos históricos”; estos últimos “*nacidos* de las ideologías y por otra parte, *distintos* de ellas” (el subrayado es mío).

¿Cuál es el proceso por donde se llega a establecer esta distinción? Aunque la referencia a la *Pacem in Terris*, 159, parece remitir a la fuente directa de esta precisión conceptual, podemos ir más lejos hasta la *Quadragesimo Anno*, 114-119, donde pensamos que se encuentra la raíz de todo el problema y los fundamentos para las necesarias precisiones posteriores.

En la Encíclica *Quadragesimo Anno*, Pío XI dedica varios números al discernimiento de si los cristianos pueden abrazar o no las ideas socialistas, poniendo de relieve los cambios y adaptaciones que ha sufrido esa ideología. El número 114 de la Encíclica, en forma bastante amplia y generosa, parece admitir —aunque siempre con ciertas restricciones, nacidas de la perspectiva cristiana— no sólo la estatización de los medios de producción (y por tanto la tesis socialista de socializar dichos medios), sino incluso una cierta práctica de lucha de clases, entendida como honesta confrontación en busca de la justicia. Estos dos elementos, pues, si fueran

separables de una visión materialista de la vida, no ofrecerían problemas para el cristiano. Esta posible separación, para el Papa Pío XI aparece como aún no suficientemente realizada, y por eso se explica su firme posición en OA 119: es decir, la imposibilidad de ser cristiano y de ser socialista al mismo tiempo.

Aunque la *conclusión* de Pío XI es "cerrada" frente al compromiso cristiano dentro del socialismo, diríamos que *sus premisas*, no lo son, porque ofrecen la base para la doctrina posterior que Juan XXIII formulará en PT, 159: la doctrina, una vez formulada no cambia, en tanto que los movimientos históricos, sometidos al vaivén de los nuevos acontecimientos, se ven obligados a rectificar sus posiciones.

Volviendo a la *Octogesima Adveniens*, 31-35, antes de entrar al tema de las ideologías y de los movimientos históricos, distintos de ellas, aunque nacieron de ellas, el Papa Pablo VI deja bien establecido lo siguiente:

- a) son *inacceptables* tanto la ideología marxista como la liberal;
- b) pero los *movimientos históricos* pueden ser objeto de discernimiento aunque han nacido de las ideologías, porque pueden distinguirse frente a ellas.

A lo largo del análisis de las ideologías va a aparecer otro tercer punto a ser considerado. Se trata de la exigencia de *no olvidar* los vínculos que unen el movimiento histórico con la ideología. El riesgo de olvidar esos vínculos nace de una fácil idealización del sistema.

El pensamiento integral del Papa está marcado, pues, por esos tres puntos: a) la inacceptibilidad de las ideologías, b) la distinción de los movimientos históricos frente a ellas, c) el riesgo de olvidar los vínculos que los unen, a pesar de considerarlos como separables.

En el análisis concreto de las ideologías, el Papa ya no se refiere simplemente a dos ideologías, sino a tres, separando el socialismo del marxismo. La preocupación del posible riesgo de olvidar los vínculos de movimiento con ideología, aparece bien claramente ante las tres ideologías, casi con expresiones idénticas.

Sin embargo hay ciertas diferencias en cuanto al tratamiento y extensión de las ideologías. Mientras que se da un exacto paralelismo en el discernimiento del socialismo (OA 31) y del liberalismo capitalista (OA 35), el tema del marxismo es abordado más extensamente en tres números, del 32 al 34.

A mi entender, el Papa no hace un *juicio propio* sobre el hecho de la separación, es decir, si *de hecho* se separan o no, las ideologías y los movimientos históricos.

El Papa Pablo VI afirma que son *separables* la ideología del movimiento. Pero afirmar la separabilidad, no equivale a hacer el juicio sobre

si de hecho están separados o no. Cuando en OA, 3-4, el Papa señala la dificultad de dar normas de validez universal y propone en su lugar procesos de discernimiento de las comunidades locales, creo que debemos entender como uno de los casos más claros de la dificultad de afirmar hechos universales, precisamente el de la separación de las ideologías y de los movimientos. Por tanto particularmente en este punto hay que optar por una interpretación según la cual el Papa deja al juicio prudencial local el decidir sobre la separación o no separación de facto, contentándose Pablo VI con los criterios de discernimiento. Incluso señala que la separación posible no es siempre perfecta y a veces aparece en forma gradual, siendo oportuno considerar los grados de compromiso posibles en esas etapas de un proceso.

Creemos que al igual que en OA 31 y 35, donde Pablo VI no toma posición sobre el hecho de separación ideología-movimiento histórico, tanto para el socialismo, como para el capitalismo, en forma semejante, en OA 32-34 tampoco juzga un hecho de separación. Se contenta con presentar las opiniones de quienes siguen las corrientes marxistas. El n. 34 está dedicado a repetir las advertencias frente al socialismo y al liberalismo; es decir, aunque de hecho exista la separación, no hay que *olvidar* los vínculos que unen los aspectos del marxismo más semejantes al movimiento histórico (análisis, lucha de clases como estrategia) con aquellos que equivalen a una ideología inaceptable (filosofía atea, estado totalitario).

¿Qué sentido exacto tiene este deber del magisterio de *recordar* los *vínculos* que pueden ser olvidados? Podríamos establecer estas hipótesis: a) el sentido es *prohibir todo compromiso cristiano* porque existen esos vínculos; b) o el sentido es *advertir los vínculos* que una fácil idealización del movimiento histórico *tiende a olvidar*, con la finalidad de que el compromiso con el movimiento se *separe* lo más claramente de la ideología; es decir, la conciencia de los vínculos lleve a marcar distancias y diferencias ideológicas.

Teniendo en cuenta que los criterios están ofrecidos en forma casi idéntica para las tres ideologías, habría que deducir lo siguiente: si optamos por la interpretación "a", de prohibición de compromiso, el pensamiento de Pablo VI en OA 31-35 sería infinitamente más restrictivo que el de Juan XXIII en PT 159; es decir, no se daría un avance sino más bien un retroceso. Un cristiano no podría participar en ninguna ideología ni en ningún movimiento por los vínculos que los unen entre sí.

La práctica pastoral de la Iglesia parece llevarnos más bien en el sentido de la hipótesis "b". No se trata de prohibir el compromiso en ninguna de las tres posibilidades, sino de alentarlos en cualquiera de las tres, con tal que se recuerde el vínculo de la ideología con el movimiento y se marquen las distancias ideológicas del cristiano frente a las ideologías inaceptables que inspiraron los movimientos en que se encuentran ellos comprometidos.

Con particular referencia al discernimiento de la opción marxista, sin embargo, el Papa se extiende más en OA 32-34, y queremos enfatizar este tratamiento especial del problema distinguiendo en el texto de OA 34, tres niveles o cuestiones: el *modo concreto* (por tanto no universal sino propio de cada proceso, cada contexto, cada nación) como es vivido; los *elementos* que se *vinculan* entre sí; unos referidos al problema del análisis y cosmovisión, otros referidos a la práctica social sea en sus estrategias inmediatas o en los resultados permanentes de estas estrategias; y finalmente el valor de la palabra "*olvidar*" cuyo sentido debe ser deducido de una comparación con el n. 35.

"Si bien en la doctrina del marxismo tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos (a); que se plantean a los cristianos para la reflexión y la acción (b); es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente (c), el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso" (OA. 34).

Analícemos los elementos señalados:

a) pueden distinguirse diversos aspectos en la doctrina del marxismo, *tal como es concretamente vivido*. Obsérvese cómo esta frase del Papa Pablo VI está inspirada en el pensamiento de Juan XXIII, PT 159:

"No se pueden identificar las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, *aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías*. Las doctrinas, una vez fijadas y formuladas no cambian más, mientras que los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida no pueden menos de ser ampliamente influenciados por esta evolución. Por lo demás, en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién rehusaría reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?"

La importancia de este texto es tal que el Papa Pablo VI lo ha citado textualmente a pesar de su longitud. La referencia a "*tal como es concretamente vivido*" apunta, pues, a enfatizar los cambios debidos a las condiciones concretas y mudables de la vida.

b) para orientar el discernimiento de los cristianos el Papa se refiere a los elementos separados: la práctica activa de la lucha de clases (OA 33), el ejercicio del poder por un partido único (ibid), la ideología materialista y atea (ibid), el método de análisis (ibid). Un análisis cuidadoso del texto muestra cuatro elementos que el Papa distingue: lucha de clases — sociedad regida por partido único — elementos de análisis — ideología.

c) el hecho de aceptar tales distinciones no significa la tranquila aceptación de estos elementos. Por eso, *aunque se separen*, no hay que olvidar la vinculación. Por eso, dice Pablo VI: "Es sin duda ilusorio y peligroso *olvidar* el lazo íntimo que los une radicalmente", y a continuación explicita cómo se vinculan los elementos.

En nuestra interpretación del texto debemos dar a la palabra "olvidar" una importancia clave, porque el mismo término es usado para el discernimiento de la ideología liberal:

"Pero los cristianos que se comprometen en esta línea, ¿no tienden a su vez, a idealizar el liberalismo que se convierte así en una proclamación a favor de la libertad? Ellos querrían un modelo nuevo, más adaptado a las condiciones actuales, *olvidando* fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad. Por todo ello, la ideología liberal requiere también, por parte de los cristianos, un atento discernimiento" (OA 35).

Para la práctica pastoral debemos dar el mismo sentido a la palabra *olvidar* tanto en el n. 34 como en el n. 35. No se ve razón ninguna para interpretarla en el caso del marxismo como condenación (hipótesis a, señalada anteriormente) y en el capitalismo como advertencia pastoral (hipótesis b). No aparece, en el texto, ninguna razón para cambiar de hipótesis en la interpretación de la palabra. O en ambos casos es restrictiva y debe ser entendida como impedimento de opción, o en ambos casos es advertencia que no impide, pero sí previene de un riesgo.

Si el segundo sentido de interpretación (hipótesis b) es adecuado, no por ello queremos afirmar que no sea imperativa tarea del magisterio el recordar de los riesgos de las ideologías y sus vínculos que las unen a los movimientos. Esa es precisamente la tarea que confía el Papa a los Obispos: advertir que tanto en el capitalismo, como en el socialismo, como en el marxismo, hay elementos que se separan o pueden separarse; pero que el idealismo de muchos cristianos lleva al olvido de los íntimos vínculos que esos elementos tienen. Por tanto se impone la tarea pastoral de recordarlos.

Estas advertencias pastorales son necesarias, porque la experiencia demuestra que los cristianos que tomaron la vía del análisis marxista sin precaución, así como los que siguieron la vía del capitalismo liberal, también sin precaución, acabaron asumiendo integralmente las ideologías incompatibles con la fe. Puebla 486 es una prueba de ello. Por esta razón insiste tanto el Magisterio en que el uso de elementos aislados, o la adhesión a movimientos históricos, debe darse en condiciones de clara conciencia de los vínculos con las ideologías originarias y con un permanente esfuerzo por distanciarse de ellas.

Las ambigüedades de los cristianos marxistas, socialistas y capitalistas nacen precisamente de no marcar las diferencias que su fe impone respecto

a ideologías inaceptables, de modo que aparezca, con la mayor nitidez posible, que los elementos que ellos toman de los diversos sistemas no constituyen el conjunto total del sistema mismo, sino sólo partes aisladas, integrables con una cosmovisión cristiana.

Es permanente misión de los Obispos recordar los vínculos mencionados, porque es permanente tentación de los comprometidos con los sistemas en cuestión, el olvidar esos vínculos por idealizar los sistemas. Debería ser también permanente tarea de los laicos comprometidos en esos movimientos mostrar las diferencias y los matices que permiten ver como *hecho* y no como un mero deseo, fruto de idealización, la separación real entre la ideología y el movimiento histórico, condición que la Iglesia señala para el posible compromiso en esos tres caminos de la política contemporánea.

Hemos limitado nuestras reflexiones al análisis de OA 31-35 y nuestra interpretación ha querido mostrar la distancia que el Papa Pablo VI asume frente a las tres posiciones aplicando criterios de discernimiento muy iguales a las tres.

Del análisis de ese texto —por otra parte muy frecuentemente citado— no se deducen ni afirmaciones sobre separación de facto entre movimientos e ideologías, ni prohibiciones de ningún modelo de los analizados. La intención del Papa parece ser pastoral y de ofrecer criterios de discernimiento, que tienen, por su propia naturaleza un valor más universal que los juicios que pueden hacerse sobre realizaciones específicas de dichas ideologías en un contexto social o en otro. En OA, 3 y 4, Pablo VI ha enunciado su propósito de no dar normas universales, sino criterios de discernimiento que las comunidades locales deben emplear en un proceso de reflexión en comunión con la Jerarquía y con el sentir de la Iglesia expresado por todo el magisterio social.

La posición del Papa no implica negar la posibilidad de que episcopados locales hagan juicios, debidamente fundamentados, sobre si en tal o cual situación concreta, tal o cual ideología aparece o no como estrechamente vinculada con un movimiento histórico. En ese sentido, los textos de Puebla que advierten sobre las opciones del marxismo podrían ser una verificación del magisterio latinoamericano de los principios de discernimiento propuestos por *Octogésima Adveniens*, pero la mayor o menor restricción del compromiso no está fundamentada en la OA, 32-34, sino en las pruebas y argumentos que se ofrezcan a partir del análisis de la situación particular. A mi entender no se podría invocar la autoridad del magisterio de Pablo VI para una posición restrictiva. Tan sólo la mediación del juicio prudencial, que aplique los criterios de OA, tendría un valor normativo. En otros términos el discernimiento debe ser hecho localmente, ante situaciones determinadas, aunque con los criterios del magisterio del Papa.

Esperamos haber ofrecido una contribución al discernimiento de las ideologías; tarea que acompañará permanentemente el proceso político de nuestros pueblos latinoamericanos, precisamente por el carácter evolutivo que todo movimiento histórico entraña en sí, y que lo distingue, por la evolución, de las inaceptables ideologías o filosofías originarias que inspiraron dichos movimientos.

Liberación Cristiana y Teologías de la Liberación

Carlos Ignacio González, S.J.

Pontificia Universidad Gregoriana. Roma.

1. Introducción

En los últimos meses la Teología de la Liberación ha ocupado de nuevo frecuentemente las primeras planas de los diarios. La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del 6 de agosto de 1984; dos meses después la Carta del Episcopado Peruano acerca del mismo tema, y finalmente los discursos del Papa en su reciente visita a Sudamérica, han sido otras tantas ocasiones para reencender las opiniones divergentes, con frecuencia incluso contrastantes. De hecho muchos periodistas, no expertos en materia teológica, fácilmente han tomado posición, interpretando como condena lo que era una indicación de posibles riesgos. En realidad todos los documentos anteriormente citados persiguen un fin parcial respecto a la Teología de la Liberación. Así lo reconoce explícitamente la Instrucción mencionada¹, y además suponen para su intelección la base remota del documento final de la Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Puebla en enero-febrero de 1979. Sin tal fundamento como trasfondo, el resto de las declaraciones se puede leer fuera de contexto, y por tanto ser malinterpretadas. Y sin embargo las conclusiones de nuestros obispos siguen siendo tierra desconocida para la mayor parte de nuestros cristianos de Latinoamérica: se habla de Puebla (como con frecuencia se habla del Concilio Vaticano II) sin conocer en el fondo su enseñanza. He aquí por qué surgen tantos malentendidos. Por ello me he decidido, aun pasados ya seis años de la conferencia de Puebla, a presentar en apretada síntesis la orientación que el Episcopado Latinoamericano ha ofrecido a los teólogos, para a su luz elaborar o leer las Teologías de la Liberación². Y digo Teologías, en plural, porque en realidad no hay una

¹ Por ejemplo, la Instrucción de la S.C. acerca de la *Teología de la Liberación*, del 6 ag. 1984, "no pretende afrontar aquí en su complejidad el vasto tema de la liberación cristiana y de la liberación", sino "tiene un fin más preciso y limitado" (Introd.).

² Desde este momento cito el Documento Final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, con las siglas DP. Sigo la edición de la ed. Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid, 1982.

sola que pueda ser considerada como la única representativa de tal movimiento, un fenómeno muy complejo.

1.1. *Amplitud y límites del tema.* Muchos cristianos, especialmente de los países llamados del "Tercer Mundo" y en concreto de la América Latina, se han preguntado justamente hasta dónde llega la salvación que nos ha ofrecido Jesucristo, con su vida, muerte y resurrección. ¿Se limita al campo religioso privado? ¿Toca las estructuras del mundo marcadas con el signo del pecado? Es una pregunta angustiada y perfectamente legítima que hacen a su fe. En efecto, han experimentado un sinnúmero de sufrimientos debidos las más de las veces no a causas naturales, sino a situaciones pecaminosas provocadas por decisiones de los hombres, que incluso osan con frecuencia proclamarse cristianos. En un primer momento han surgido movimientos diversos que pretendían transformar, a nombre de su fe en Cristo, la situación de pecado en la que vive de hecho el hombre actual. En un segundo tiempo varios teólogos insertados en ese proceso han intentado elaborar varias teologías que fuesen a la vez fruto y guía de tal preocupación.

1.2. *El documento de Puebla* no es una teología sistemática, sino una guía que nos ofrece criterios para elaborar una teología más adecuada al hombre de hoy, particularmente donde las situaciones concretas son tales que exigen una apertura de los criterios sobre la salvación del hombre, de manera que ésta toque las condiciones reales deshumanas e injustas en que viven y mueren la mayor parte de los hijos de Dios. Y en segundo lugar, nos ayuda a leer responsablemente una teología elaborada con ese propósito, sin aceptar por una parte cualquier cosa que se escriba con la pretensión de ser liberadora, ni por otra rechazar por cerrazón de mente o de corazón cuanto no simplemente repita lo que ha afirmado hasta ahora la clásica teología sistemática.

1.3. *Influjo del Magisterio Pontificio.* Los obispos han querido poner en práctica las orientaciones de Pablo VI, especialmente en su Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, y de Juan Pablo II en su *Discurso Inaugural* de la misma Conferencia³. Ambos Pontífices muestran una doble y profunda preocupación: primero, por promover una teología salvífica que se extienda a todos los aspectos de la vida humana, íntimamente estigmatizados por la llaga del pecado; y segundo, por asegurar la recta confesión de nuestra fe en Jesucristo, según cuanto nos ha sido revelado en la Sagrada Escritura, cuya enseñanza ha continuado la Tradición viva de la Iglesia. Evidentemente ambos Papas quieren evitar aquellos reduccionismos de la doctrina que, incluso pretendiendo ser impulsados por la fe, puedan en el fondo relativizar la verdad revelada a una urgencia pragmática, tratando de

³ Supongo el conocimiento de ambos documentos pontificios. Por límites de espacio los recomiendo para una lectura comparativa. Para ello, cuando conviene consultarlos, me remito a ellos con las siglas EN y DI.

ayudar a sus hermanos con una doctrina que a la larga puede ser engañosa, y traicionando así en el fondo (aun sin pretenderlo) a las mismas personas a quienes se quiere legítimamente tender una mano. En efecto, si la liberación en que se pone la esperanza no es la legítimamente cristiana, se corre el riesgo de recaer en una nueva idolización del mundo.

1.4. *Punto de partida* es la vida concreta del pueblo cristiano en América Latina, que presenta dos elementos claves para crear como protagonista su propia historia: a) un modo particular de vivir la fe, rico de profunda religiosidad y a la vez, paradójicamente, pobre de cultura religiosa, b) y esto en circunstancias de profundo sufrimiento, debidas casi siempre a la injusticia de las condiciones sociales, de las estructuras y de las instituciones, que impiden una vida digna de hombres y de hijos de Dios.

El Card. Pablo Muñoz Vega, que presidió la comisión que elaboró el esquema del decreto sobre la cristología, expresa dicha inquietud, con las palabras siguientes:

“Es una declaración doctrinal destinada a servir de hilo conductor en la enseñanza de la teología en nuestros centros de estudios eclesiológicos, y de espina dorsal en la confección de nuestros catecismos. Para la elaboración del texto hemos considerado el factor que tanto influye en el actual desarrollo doctrinal cristológico. En el espíritu humano inquieto por la situación trágica de la hora presente, está subyacente una doble pregunta: primera, ¿hacia dónde se encamina la historia del mundo de la que nos encontramos ser protagonistas? Segunda: ¿en qué sentido y cómo estamos llamados los cristianos a forjar la historia?”⁴.

El problema, como Puebla lo presenta, es que la religiosidad popular, aun siendo expresión legítima de la fe, no ha logrado transformar suficientemente la sociedad y los estados. Se encuentra por tanto una doble corriente signo de la división que introduce el pecado: por una parte la fe profunda del pueblo; por otra una situación permanente de amenaza a los más débiles, destructora de toda posible solidaridad fraterna: “de ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación” (DP 452).

La liberación cristiana debe marcar la construcción de la historia de los pueblos en todas las dimensiones de la existencia, incluyendo las dimensiones social, política, económica y cultural (en las cuales se encuentran, en los países del “Tercer Mundo”, las peores consecuencias del pecado). Pero el cristiano debe luchar por una liberación total “con la riqueza transformadora del Evangelio” (DP 483), y esto por un doble

⁴ Card. P. MUÑOZ VEGA, *La Declaración Cristológica de la Conferencia de Puebla*. Bogotá, CELAM, 1979, p. 16.

motivo: a) para no perder la propia identidad cristiana; b) para no ser manipulado de sistemas ideológicos y de partidos políticos.

2. Proyecto de Dios y Pecado

El documento de Puebla parte, para presentarnos la verdad sobre el Jesucristo Liberador, del dato bíblico: no ha sido el hombre quien ha amado primero a Dios, sino es Dios quien ha tomado la iniciativa del amor, y lo ha manifestado en la creación del hombre a imagen y semejanza de Cristo, a fin de hacerlo participar en la comunidad del amor trinitario (DP 183). Creado a imagen de Cristo, y elegido desde toda la eternidad, el hombre debe reflexionar en el misterio de la comunión divina, y vivirlo en su relación con los hermanos, unido con ellos para transformar el mundo. Contra esta finalidad de su existencia, el hombre ha transformado el mundo en un campo de batalla lleno de violencia, de odio, de explotación y de esclavitud (DP 184).

2.1. *El pecado es idolatría, no sólo individual, sino también social.* Reflexionando en el concepto bíblico del pecado, Puebla lo considera una idolatría esclavizante; idolatría que existe cuando se absolutiza cualquier creatura (riqueza, poder, estado, sexo, la razón humana o uno mismo). Esta adoración es la causa de la violencia contra cuanto es legítimo en el hombre. Por eso la adoración del único Dios verdadero (Mt 4,10; Dt 5,6ss) libera al hombre, porque lo restituye al único verdadero orden de la realidad. Tanto más que Dios, el libre por excelencia, quiere entrar en diálogo con la libertad humana, invitándola a realizarse en las opciones por el bien personal y comunitario (DP 491). Pecando el hombre lesiona su libertad con una herida que jamás puede reducirse al campo individual. El pecado es pues la verdadera esclavitud, "raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación" (DP 517). El Evangelio de Jesús ofrece al hombre nuevas perspectivas para comprenderse y transformarse en su vida individual y social. Por eso la liberación cristiana puede ser mutilada de manera irreparable, de una de las dos maneras siguientes, y en ambos casos por una grave desviación en el concepto de pecado y de esclavitud de los que Cristo nos ha liberado: a) cuando no se llega al fondo de lo que es el pecado, con todas sus seducciones e idolatrías, como una realidad profundamente personal; b) pero también cuando se descuida la necesaria transformación comunitaria, porque todos los derechos humanos proceden del Creador como un don, y no son fruto de la generosidad de un estado o de un gobierno, y por ello no pueden ser pisoteados sin injuriar al Creador (DP 485).

2.2. *Fenomenología de las consecuencias del pecado en América Latina.* Sin pretender agotar todas las situaciones que son fruto del pecado en nuestro Continente, Puebla ofrece a grandes pinceladas un esbozo de la atmósfera de pecado, dominante en esta sociedad. Y lo hace contem-

plando primero la destrucción provocada en los hombres, en cuanto se retrata en diversos "rostros" humanos; y luego denunciando las raíces agarradas fuertemente a diversos criterios, instituciones y estructuras que son fruto del pecado:

2.2.1. Los *rostros* de las víctimas del pecado muestran una situación de extrema pobreza institucionalizada: "rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar" (DP 32); "rostros de jóvenes, desorientados... frustrados..." (DP 33); "rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados como los más pobres entre los pobres" (DP 34); "rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo el Continente..." (DP 35); "rostros de obreros, frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos" (DP 36); "rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos" (DP 37); "rostros de marginados y hacinados urbanos... frente a la ostentación de otros sectores sociales" (DP 38); "rostros de ancianos... marginados de la sociedad del progreso, que prescinde de las personas que no producen" (DP 39).

2.2.2. El pecado también se enraiza profundamente en las *instituciones* sociales y estatales, que luego victimizan a las personas de las maneras apenas descritas: como criterio siguen el materialismo individualista (DP 55); "el deterioro de los valores familiares básicos (que) desintegra la comunión familiar..." (DP 57); "el deterioro de la honradez pública y privada" (DP 58); la educación que poco a poco se extiende a mayores grupos sociales, pero en la cual "existen fenómenos de deformación y despersonalización, debidos a la manipulación de grupos minoritarios de poder que tratan de asegurar sus intereses e inculcar sus ideologías" (DP 61); y finalmente el abuso de los medios de comunicación social, utilizados para infiltrar ideologías mediante la manipulación de la información, y para infundir criterios de consumismo; esto destruye la esperanza de los pueblos, al introducir en ellos falsas expectativas" (DP 62).

2.2.3. También en las *estructuras* injustas está enraizado el pecado: sistemas económicos cuya finalidad no es el hombre, sino el lucro (DP 64); la desunión de los países latinoamericanos, que los transforma en fácil e indefensa presa de los bloques internacionales de poder (DP 65); la dependencia económica, tecnológica, política y cultural, y de las sociedades multinacionales, el abuso de las materias primas de parte de las naciones más potentes (DP 66); la carrera armamentista que destruye las economías,

y lo que es peor, hace añicos la hermandad y el destino común de nuestros pueblos (DP 67); la falta de estructuras agrícolas (DP 68); la crisis de valores morales, manifiesta en la deshonestidad pública, en el ansia de lucro inmoderado, en la venalidad, y en la fuga al extranjero de capitales y cerebros (DP 69).

2.2.4. Pero si como Pastores, los Obispos no se sienten capaces de hacer un análisis científico de estos fenómenos, están sin embargo convencidos de que su obligación es proclamar la verdad de cuanto existe oculto en la profundidad de todos estos males: el misterio del pecado, "cuando la persona humana, llamada a dominar el mundo, impregna los mecanismos de la sociedad, de valores materialistas" (DP 70). Este pecado marca la dislocación del hombre del Dios verdadero a los ídolos falsos, el rechazo del amor de Dios al rehusarse a construir un mundo según su proyecto, en vez de un mundo de ídolos que terminan por hacer añicos al hombre y su fraternidad humana (DP 185). Y aunque no hablan explícitamente del pecado original, es claro que los obispos, como dice J. Ayesterán, tienen ante los ojos "la presencia multiforme y dramática del mal en la historia de la humanidad", y como hombres de fe descubren la raíz de tantos males, tan evidentes en América Latina, no en las relaciones de producción ni en los sistemas económicos, sino en la libertad humana que, "situada en la historia concreta, rompe el eje primordial de la relación con Dios y, consiguientemente, con el hombre"⁵.

2.3. *Promesa de liberación.* Dios no abandonó al hombre en el pecado, sino que de nuevo lo invitó y continúa a invitarlo a una alianza por construir un mundo en comunión con El. Sobre este filón se desenvuelve la revelación desde la elección de Abraham hasta hoy; si bien es verdad que diversos hechos históricos marcan los momentos decisivos en la historia de la salvación: la liberación de Egipto y de la cautividad en Babilonia para construir un nuevo pueblo son una nueva promesa para todos los hombres, que serán liberados del pecado y de todas sus consecuencias (DP 187). Pero entre todos los momentos históricos destaca la Encarnación, que es la participación del Hijo de Dios en la vida y en la historia concreta del hombre (DP 188), y que revela quién es Dios y cuáles son sus proyectos sobre el hombre, mediante la predicación del Reino y de las bienaventuranzas (DP 190). Los milagros son otros tantos signos de la presencia del Reino de Dios en la historia, y los exorcismos son indicaciones del amor que destruye el poder del maligno e introduce un principio nuevo en la historia (DP 191):

"Las liberaciones parciales revelan una comprensión también parcial de la liberación. La plenitud de la liberación y de su plena comprensión de fe se dará sólo en Jesucristo, a cuya acción y revelación

⁵ J. AYESTERAN, "La Cristología en Puebla", en EQUIPO CELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana. V. Puebla*. Salamanca, Sigueme, 1981, p. 183.

se remiten las liberaciones y revelaciones parciales. La liberación total en Jesucristo no supone una volatilización (o espiritualización) de los niveles sociales, políticos, de los acontecimientos, sino que revela en toda su magnitud real la profundidad del pecado en el corazón del hombre y en las estructuras históricas producidas por él”⁶.

3. La Liberación Cristiana (EN 33)

El cristianismo tiene un mensaje de liberación para el hombre, que es específicamente diverso de cuanto el hombre puede hacer para liberarse mediante sus propias capacidades (por ejemplo mediante la sola razón, las instituciones humanas, la sociedad, etc.). Un Evangelio liberador ofrece una visión del hombre (libre, amado de Dios, creado por amor, aliado de Dios, imagen y hermano de Jesucristo y por tanto de los hombres) que trasciende la visión propia de la filosofía y de las ciencias antropológicas. La liberación cristiana va más allá del sólo cambio estructural (aunque incluye esta transformación como un aspecto necesariamente integral), porque toca el corazón del hombre en la mayor profundidad personal que es posible: el pecado que lo mantiene esclavizado no es una cosa externa a él, sino reside en los repliegues de su intimidad, para trascender luego a cuanto es fruto de la libertad humana. La liberación *integral* del hombre, sin embargo, puede comprenderse únicamente partiendo de la verdad completa de lo que es el Liberador del hombre.

3.1. *El Liberador es una persona, Jesucristo* (DI 1,3). La historia humana no puede identificarse con la historia de la salvación. La primera está marcada con el signo del pecado, y por ello no todos los elementos históricos humanos son salvíficos: más bien habría que decir que muchos de ellos son un verdadero rechazo del reinado de Dios: es preciso por tanto librarse de estos elementos históricos negativos, aun cuando reconozcamos que son perfectamente reales. Sólo con la intervención de Jesucristo en la historia puede el cristiano, a la luz de la fe, leer en ella aquel hilo conductor que la encamina hacia la salvación en Cristo. Y Este es una persona real, concreta, que ha participado en nuestra historia en un tiempo y un espacio. No podemos pues “inventar” un “nuevo rostro de Jesús”, para adaptarlo a fines funcionales, por urgentes y necesarios que sean. En efecto, Jesucristo no es ni una idea, ni una simple abstracción del ideal humano: es una *persona concreta, irrepetible*, y como tal debe ser respetado. Por eso Puebla quiere responder a la pregunta de Cristo: “¿Quién soy yo para vosotros?” (Mt 16.15; DP 173) con otra humilde pregunta: “¿Quién eres Tú?”; y busca la respuesta no en teorías pragmáticas o

⁶ Ibid., p. 184.

⁷ J. BORMIDA, “Apuntes sobre la Cristología de Puebla”. En *Puebla en la Reflexión Teológica de América Latina*. Bogotá, CICI - Pont. Univ. Javeriana, 1981, p. 220.

funcionales sobre Jesús, sino leyendo en completa fidelidad la revelación del Padre, sobre su Hijo Jesucristo.

3.1.1. *Ninguna liberación sin la verdad completa sobre Jesucristo* (DI I,4-5). Al llegar aquí los obispos confiesan encontrarse de frente a dos graves problemas de signo opuesto, que hacen difícilísima la proclamación de la liberación integral, al Pueblo de Dios: por una parte la tendencia a circunscribir a Cristo dentro de la historia como promotor de un cambio social; y de otra, y en el extremo opuesto, "los intentos por limitarlo al campo de la conciencia individual" (DP 174).

"Es nuestro deber anunciar claramente, sin dejar lugar a dudas o equívocos, el misterio de la Encarnación: tanto la divinidad de Jesucristo tal como la profesa la fe de la Iglesia como la realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica". "No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario, o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia" (DP 175.178).

Esta doble preocupación del reduccionismo de la persona de Cristo corre a través de todo el documento: por una parte se siente el deber de evitar el peligro de forzar su figura dentro de los límites humanos funcionales, reducidos a la transformación intrahistórica del hombre (la persona de Cristo sería entonces immanente en el sentido social y político); pero por otra parte angustia el hecho de que muchos cristianos han metido a Cristo en una camisa de fuerza al reducirlo dentro de los límites cómodos y no menos funcionales de una transformación malamente llamada "espiritual" (cuando se entiende como individualista, porque también sería imanentista respecto, en este caso, al individuo). La liberación total que Jesucristo nos ofrece es trascendente: es decir es concreta y por ello con los pies en la realidad terrena del hombre, pero a la vez abierta a una realidad metahistórica que da sentido y finalidad a la realidad terrena.

3.1.2. *La Encarnación*. Los obispos la afirman evidentemente por su inmenso interés salvífico: al asumir en su humanidad todo lo creado, Jesucristo ha conferido a todos los hombres el derecho de llamarse hijos del Padre, y por lo mismo les ha otorgado la capacidad de formar una familia de hermanos. Pero además, por razón de su cuerpo se ha hecho solidario de toda la historia humana "desde dentro". El hombre encuentra en esta filiación del Padre, la profunda dignidad que lo encamina hacia la comunión con los demás hombres, a quienes puede reconocer como hermanos. Por ello a la luz integral de Cristo se refuerza profundamente el necesario compromiso de la fe por la liberación completa del hombre, especialmente de los más necesitados: porque en ellos el cristiano reconoce no solamente hombres con derechos naturales, sino también a sus propios hermanos (1 Jn 4,20).

“Con todo, la comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales, de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra, de la cultura, de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mudo, teniendo en cuenta el respeto de la ecología. El evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano, y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales” (DP 327).

3.1.3. *El Misterio Pascual* naturalmente es el centro de la cristología de Puebla. He aquí algunos de sus puntos más sobresalientes: sin convertirse en un tratado de teología de la cruz, el documento propone algunas líneas fundamentales que se deben seguir. Me parece que entre ellas destaca la necesaria integración orgánica entre los aspectos históricos de la vida de Jesús como camino hacia la cruz (puesto que de hecho su muerte fue consecuencia de hechos históricos), y la interpretación salvífica del misterio pascual como revelado de Dios en el conjunto del Nuevo Testamento.

Una soteriología demasiado teórica corre, en efecto, el peligro de olvidar que la cruz no “le cayó del cielo” a Jesús, algo así como un accidente. Todo lo contrario. Es la consecuencia histórica del rechazo de las fuerzas del mal, que se sentían amenazadas de la conducta de Jesús, por su fidelidad absoluta a la misión que el Padre le había puesto en sus manos: esas fuerzas del mal se concretizaron en la incredulidad de los mismos parientes de Jesús, en el conflicto de éste con el pueblo, con las autoridades políticas y religiosas (DP 190-2), que delinearon poco a poco en él los rasgos del Siervo Sufriente de Yahvé (Is 53).

Pero traicionaríamos ese camino de la cruz si lo circunscribiéramos a sólo la conflictualidad histórica, por real que ésta sea. También nos revela el Nuevo Testamento que Jesús se dio libremente por amor y obediencia total al Padre, mostrando su carácter eterno de Hijo. Sería un reduccionismo y una distorsión olvidar que históricamente Jesús rechazó la tentación del poder político y toda forma de violencia, que reunió en torno suyo a discípulos de todas las categorías políticas, sociales y religiosas de su tiempo, y que no escogió el camino de la autoafirmación arrogante de la sabiduría y del poder humanos, ni del odio y la violencia, sino el de la donación sacrificada y desinteresada por amor,

“Amor que abraza a todos los hombres. Amor que privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres. Amor que congrega e integra a

todos: en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia" (DP 192).

Así contempla el documento de Puebla la muerte de Jesús como histórica, pero desde dos ángulos de visión diversos y necesariamente complementarios: por una parte, a partir del resultado histórico de una opción de Jesús y de un modo de actuar por fidelidad y obediencia a su misión, que lo llevó a graves conflictos con los hombres de su tiempo, datos verificables mediante las ciencias históricas positivas. Pero al mismo tiempo a partir de otros datos, también ellos históricos en cuanto son perfectamente reales y decisivos para la opción de Jesús, y que sin embargo no son verificables mediante las ciencias históricas positivas porque corresponden totalmente a la esfera de la libertad íntima de Dios, y de la opción salvífica tomada en la profundidad del amor del Padre y del Hijo: estos datos, de orden absolutamente personal, solamente pueden conocerse mediante la gratuita autorrevelación de Dios. Y entonces sólo nuestra respuesta de fe es capaz de descubrir, en la Palabra que el Señor nos ha dirigido libremente, el carácter sacrificial de la muerte de Jesús (DP 194). Por eso, para ser fiel a la verdad sobre Jesucristo, la liberación integral debe incorporar los diversos aspectos fundamentales del misterio revelado. Un reduccionismo sea a la esfera del dato histórico positivo (al cual se podría en tal caso dar cualquier interpretación que sugiriese una ideología), sea al campo de la sola intención divina (descuidando la real encarnación de la muerte de Jesús en la historia), traicionaría en ambos casos el verdadero rostro liberador de Jesús.

En cuanto a la *resurrección*, Puebla subraya los aspectos siguientes: la verdadera resurrección personal de Jesús (que no puede reducirse a sólo la fe de los creyentes); la exaltación del Hijo a la derecha del Padre para recibir el señorío sobre el mundo y sobre la historia, y para ser constituido en Cabeza de su Iglesia; en la plenitud del Espíritu que se ha derramado sobre Jesús resucitado (DP 195). En cuanto a los aspectos liberadores de la resurrección, los obispos nos recuerdan ante todo que no estamos solos (contra la tentación de desesperar de la presencia del Señor en un mundo que parece marcado de su ausencia); sino que El está presente de diversos modos: en la Iglesia, en la Eucaristía, en los Pastores, y en un modo especial en los hermanos más débiles y pobres (DP 196). Finalmente nos indica que por la resurrección de Jesús se establece el Reino de Dios sobre la tierra, triunfa la justicia de Dios sobre la injusticia de los hombres, y haciéndonos en el Espíritu Santo hijos de Dios y hermanos, nos llama a transformar y a dominar el mundo según la plenitud de la comunión con la vida de nuestros hermanos y de la participación en la vida divina (DP 197). Por no aceptar esta revelación, los hombres no pueden más entender la fraternidad:

"De la filiación en Cristo nace la fraternidad cristiana. El hombre moderno no ha logrado construir una fraternidad universal sobre la

tierra, porque busca una fraternidad sin centro ni origen común. Ha olvidado que la única forma de ser hermanos es reconocer la procedencia de un mismo Padre" (DP 241).

3.2. *La liberación integral: comunión y participación* (EN 30-1).

Mucho se ha escrito después de Puebla sobre este tema. Me parece representativa la exposición que mucho antes de la reunión episcopal hacía, ya en 1974, el Card. Eduardo Pironio: la liberación es siempre liberación *de* algo, pero necesariamente *para* llevar al hombre hacia un término donde finalmente se encuentre libre. La Iglesia ha enseñado siempre que el *de* (término "*a quo*") de la liberación, es el pecado. Lo que provoca la inmediata pregunta: ¿y qué es el pecado? ¿Se encuentra sólo en el interior del hombre? ¿Pasa también a las estructuras y a las instituciones humanas? En cambio el *para* (término "*ad quem*") sería la creación de una humanidad nueva; aunque la plenitud de la liberación definitiva solamente será realidad en "los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia". Pero este destino humano debe responsabilizar al hombre para que cree las condiciones que hagan posible una vida nueva:

"La liberación tiene un sentido temporal y un sentido eterno, un sentido espiritual y un sentido corporal. Es todo el hombre el que debe ser íntegramente liberado... del pecado. Pero se trata también de desprenderlo de todas las servidumbres derivadas del pecado: egoísmo, injusticia, ignorancia, hambre, etc. La liberación tiene finalmente un sentido personal y un sentido social (en cierto sentido, un sentido cósmico). No es sólo el hombre el liberado. Son también los pueblos, es toda la comunidad humana... El hombre es plenamente liberado, no sólo en su interioridad personal, sino en su esencial relación a los otros hombres y al mundo entero. El hombre es enteramente libre cuando puede hacer libres a los demás, cuando puede construir libremente su historia. Cuando puede llevar el mundo hacia su liberación completa. Entonces es verdaderamente 'señor' a imagen de Cristo, 'Señor de la historia'"⁸.

Del punto de vista bíblico, hay una intimidad muy estrecha entre redención y liberación. En el uso actual, normalmente el término redención se utiliza aproximativamente como sinónimo de salvación, y en consecuencia dentro del ámbito religioso; en cambio la palabra liberación ha servido en la práctica para indicar los aspectos sociológicos, históricos, y a veces también políticos, de la salvación⁹. Por eso Puebla prefirió añadir la calificación de "integral", para evitar posibles ambigüedades.

⁸ Card. E. PIRONIO, "Sentido, caminos y espiritualidad de la liberación". En *Liberación: Diálogos en el CELAM*. Bogotá, CELAM, 1974, p. 21.

⁹ Aunque es cierto que la terminología de liberación va usualmente acompañada de términos que apuntan a su integralidad y trascendencia —lo cual sigue siendo importante—, no se puede negar que el término liberación tiene un sentido específico propio, no ade-

Hay quien piensa que la Conferencia de Puebla representó en este punto un paso atrás respecto a Medellín (cfr. Medellín, *Decreto sobre la Justicia*, n. 3). M. Manzanera opina, por el contrario, que de Medellín a Puebla se nota un desarrollo, en el cual se integra la riqueza teológica acumulada durante los 11 años de intervalo. El mismo autor encuentra en la sección sobre la Dignidad y la Libertad del Hombre (DP 321-9) la clave para puntualizar el significado de la *liberación integral*:

“se distinguen tres planos inseparables de la liberación integral: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano, y con Dios como hijo (DP 322) y se ven sus interrelaciones, que hacen que la liberación no pueda ser reducida ‘ni a un verticalismo de una descarnada unión espiritual con Dios, ni a un simple personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos, ni mucho menos al horizontalismo socio-económico-político’ (DP 329)”¹⁰.

3.2.1. *Qué incluye la calificación de “integral”* (EN 29). Me es imposible expresarlo con términos más exactos y concisos que el documento, el cual cierra la puerta a todo reduccionismo de la salvación por una parte limitada a la sola intimidad personal, y por otra a un modelo puramente intratemporal:

“Así Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical, que abarca todo el hombre, a todos los hombres, y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel social como personal. Porque, si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas” (DP 193).

3.2.2. *La opción preferencial por los pobres*. El Documento de Puebla ha dedicado una sección íntegra a este tema, y la literatura que la comenta es abundantísima. Expongo brevemente algunos puntos importantes:

Para el Evangelio la palabra *pobreza* no se agota en su significado socio-económico. Ni indica solamente la privación o la marginación de la que debemos librarnos. Es también un valor que merece la bienaventuranza (Mt 5,3; Lc 6,20), cuando es consecuencia de una opción voluntaria por el Reino de los cielos, tal como lo hacían en el Antiguo Testamento los “Pobres de Yahvé” (Sof 2,3; 3,12-20; Is 49,13; 66,2; Sal 74,19, etc.). Esta opción refleja la actitud de quien usa los bienes de este mundo

cuadramente idéntico a los más tradicionales de ‘redención’ o ‘salvación’. Su repetición, por tanto, el que aparezca al principio y al final del documento, muestra que no se puede hoy presentar a Cristo ni hacer cristología sin el término y realidad que tras él se esconde de ‘liberación’: J. SOBRINO, “Reflexiones sobre el documento de cristología de Puebla”, *Panorama...* (cfr. nota 5), p. 167.

¹⁰ M. MANZANERA, “Liberación en Puebla”. En *Puebla...* (cfr. nota 7), p. 176.

sin absolutizarlos (DP 1148). Dicha pobreza evangélica supone de una parte la apertura llena de confianza en el Señor, y de otra parte el uso simple, sobrio y austero de los bienes de la tierra, alejando de sí toda avaricia y orgullo (1 Ti 6,3-10; DP 1149). En el mundo actual este tipo de pobreza es un reto al materialismo, y ofrece una alternativa a los criterios de la sociedad de consumo (DP 1152).

Esta opción preferencial por los pobres aparece constantemente de manera explícita o implícita en el Documento de Puebla. De todos los textos que podríamos citar, es evidente que para los Obispos Latinoamericanos es imposible hacer dicha opción personal por el Evangelio sin que de ello resulte necesariamente un seguimiento de Jesús, el cual históricamente optó en modo preferencial, pero no exclusivo por los más pobres, por los marginados, por los menos privilegiados de la sociedad, en el sentido más concreto, histórico y real que se pueda encontrar. También quien se precia de seguir a Jesús debe hacer una opción semejante. Sin embargo Puebla nos advierte en seguida que tal opción no puede reducirse a los límites de la sola promoción humana de los pobres:

“La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica” (DP 1153).

Es claro que los obispos tienen, a través de todo el documento, la misma doble preocupación: por una parte la necesidad de destruir la imagen antievangélica de una Iglesia al servicio de los más poderosos de este mundo; y por otra la de evitar la radicalidad de una opción “de clase”, no evangélica, o bien la confusión de una opción evangélica con una dialéctica en la cual “preferencial pueda entenderse como antagónico. La integración de *todos* en la fraternidad cristiana no pasa por la dialéctica de la lucha de clases”¹¹.

4. Liberación Integral y Teologías de la Liberación (DI, 1, 5)

La liberación integral que piden los Obispos Latinoamericanos no se puede identificar sin más con las Teologías de la Liberación. Es necesario un discernimiento cuidadoso. La tentación común puede ser o bien de defender sin distinción dichas teologías, o bien de rechazarlas en bloque por motivos o de emotividad, o de prejuicios, o de ignorancia. Me parece que ambas posiciones se deben más que a motivos razonables, a una opción no siempre bien fundada. Ante todo se debe aclarar que no existe *una* Teología de la Liberación. Se trata más bien de una corriente donde

¹¹ J. AYESTERAN, *Op. Cit.*, p. 189

se pueden encontrar elementos de gran diversidad tanto respecto al contenido como al valor teológico (igualmente injusto sería, por ejemplo, el caso inverso, si se tomase una actitud no menos simplista que por hipótesis rechazase como "colonialista" la "teología europea"; sería obvio preguntarse: ¿cuál de las innumerables,?

4.1. *Ni condenación ni aprobación en bloque.* Puebla representa por una parte un impulso fuerte para elaborar una teología que responda verdaderamente a una *liberación integral* del hombre, y por otra una guía para discernir sobre la legitimidad de una teología (sea o no de la liberación) ya elaborada. Puebla acoge como hilo conductor el criterio que expresó Juan Pablo II:

"Haciendo eco al discurso del Santo Padre al inaugurar nuestra Conferencia, decimos: "Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia, no puede ser contenido válido de la Evangelización'. Una cosa son las 'relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas', y 'las hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan' y otra cosa la 'afirmación de la fe de la Iglesia'" (DP 179, cita de DI, I,4-5).

H. Alessandri ofrece datos interesantes a este propósito: conviene recordar cómo muchos periodistas no expertos en teología ofrecieron con frecuencia una imagen distorsionada de cuanto ocurría en Puebla. Mientras por un lado se anunciaba la condena de la Teología de la Liberación, por otro, confundiendo con ella la liberación integral que enseñaban los Obispos, se proclamaba la completa aprobación de la misma. La verdad es que el documento final ni siquiera la menciona explícitamente.

Una comisión había preparado un texto que decía: "Nos alegra constatar ejemplos numerosos de tentativas de vivir la evangelización liberadora en su plenitud. Nos alegra que la evangelización se venga enriqueciendo con los aspectos positivos de la Teología de la Liberación..."¹². Pero 57 Obispos pidieron a la Asamblea que se suprimiese la última frase. Habiendo votado en el aula tal propuesta, se aprobó por 124 votos favorables, contra 52 negativos. Por consiguiente desapareció del documento la única alusión a dicha teología, por un voto mayoritario del 70%. En el texto final permaneció sin embargo la felicidad de vivir la liberación integral que Jesucristo nos ha ofrecido, y el impulso a llevar "el alegre anuncio a los pobres, como uno de los signos mesiánicos del Reino de Dios" (DP 488).

¿Qué había sucedido? Según la opinión del mismo Alessandri, los Obispos jamás intentaron condenar con ello la Teología de la Liberación.

¹² El texto es del Docum. de la Comis. Preparatoria, n. 359. Citado de H. ALESSANDRI, *La Liberación Cristiana*. Bogotá, CELAM, 1979, p. 10.

Pero una sola frase suelta podía parecer una aprobación indiscriminada, cuando en realidad existe una amplia gama de teologías diversas comprendidas bajo este nombre genérico. Y era imposible por otra parte descender a detalles en un documento de esa naturaleza, para analizar suficientemente las doctrinas particulares (lo que hubiese sido necesario, ya que varios Obispos habían expresado algunas serias objeciones). Prefirieron pues ofrecer criterios generales para que cada una de las diversas teologías se leyese críticamente según sus propios méritos¹³.

4.2. *Criterios de discernimiento* (EN 32; DI, 1,4). El Documento de Puebla ofrece ante todo un par de signos generales para discernir sobre la legitimidad de una verdadera liberación cristiana, distinta de toda ideología: primero, a nivel de *contenido*: debe ser fiel "a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, al Magisterio" (DP 489); y en seguida, a nivel de *actitudes*:

"hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los Obispos, en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios: cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad y cuál es la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados, y cómo, descubriendo en ellos la imagen de Jesús 'pobre y paciente', se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo" (*Ibid.*, y cita de *Lumen Gentium* 8).

Aquí, como en el resto del documento, Puebla quiere dejar bien establecido y sin lugar a dudas que no existe una verdadera liberación cristiana *ni* donde está ausente la fidelidad a la completa verdad revelada (como la enseña el Magisterio y la Tradición viva de la Iglesia), *ni* donde se proclama una salvación aparentemente "ortodoxa", pero carente de todo compromiso verdadero con la causa de aquellos a quienes el Señor escogió privilegiadamente para salvarlos. He aquí un texto que no admite equívocos:

"Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión en el cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá lágrimas" (DP 482).

4.2.1. *Condenación de las ideologías* (DI, 1,4). Lo que sí condena Puebla claramente son las "relecturas" del Evangelio, a la luz de diversas ideologías. Pero ni el Papa ni Puebla afirman que de *hecho* alguna de

¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 8-17.

dichas ideologías esté presente en una o en diversas teologías (aunque se puede inferir que la repetición del tema y la importancia que le dan, indica indirectamente la preocupación real por haberlas encontrado aquí o allá). Sin embargo un criterio queda perfectamente claro: no existe una verdadera liberación cristiana donde la revelación sobre Jesucristo se "relee" a la luz de una ideología. El peligro es que se quiera inmediatamente juzgar una o unas Teologías de la Liberación (por estar centradas en la mira de muchos medios de comunicación) y se dejen pasar desapercibidas otras teologías de signo contrario, y tal vez más infieles por haber asimilado (quizás inconcientemente) otras ideologías. La tentación en este caso es de mirar solamente a *una* de esas ideologías según el propio gusto, sin querer advertir que los Obispos han apuntado sobre *tres* de ellas, sin duda por ser las más difundidas en la América Latina, en la que provocan y crean situaciones de pecado:

a) *El liberalismo capitalista* es idólatra de la riqueza en la forma individualista. Ciertamente ha impulsado ciertas capacidades creativas del hombre, y ha promovido algunos aspectos positivos del progreso... el problema es preguntarse a qué precio. La encíclica *Populorum Progressio* describe las fallas de esta ideología:

"Considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes" (PP 26, citada por DP 542).

En consecuencia los privilegios ilegítimos, indiscriminados y abusivos provenientes del pretendido derecho absoluto a la propiedad privada, provocan contrastes escandalosos e inhumanos, y situaciones de dependencia y opresión al interno de las naciones y al nivel internacional. Puebla reconoce que en algunos países la ley ha limitado un poco tan exorbitantes pretensiones. Mas por desgracia en la mayor parte falta aun la más elemental sensibilidad social. En muchos casos el miedo al marxismo endurece las posiciones capitalistas, e impide a tantos la capacidad de entender y de afrontar la realidad opresiva del capitalismo liberal:

"Se puede decir que, ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado. Es preciso estar atentos ante éste, sin olvidar las formas históricas, ateas y violentas del marxismo" (DP 92).

b) *El marxismo*. Desde el punto de vista fenoménico, Puebla reconoce que el marxismo se ha difundido ampliamente en la América Latina entre obreros, estudiantes, profesores, etc., ilusionados éstos con la promesa de una mayor justicia social. Tal pretensión ha engañado a muchos y destruido en ellos los valores cristianos, sustituyéndolos con ilusiones utópicas, y los ha lanzado a utilizar la fuerza y la violencia como instru-

mentos (DP 48). Y sin embargo,

“El colectivismo marxista conduce igualmente —por sus presupuestos materialistas— a una idolatría de la riqueza pero en su forma colectiva. Aunque nacido de una positiva crítica al fetichismo de la mercancía y al desconocimiento del valor humano del trabajo, no logró ir a la raíz de esta idolatría, que consiste en el rechazo del Dios de amor y justicia, único Dios adorable” (DP 543).

c) *La seguridad nacional*. Es una ideología más típica de ciertos países latinoamericanos gobernados por regímenes militaristas. Trata de justificar su carácter totalitario y autoritario, con frecuencia violador de los derechos humanos más elementales. Lo más grave es que con no rara frecuencia pretende justificarse “con una subjetiva profesión de fe cristiana” (DP 49).

Esta ideología tiene un concepto estatalista del hombre, al que considera totalmente al servicio ilimitado “de la supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos y, mediante ellos, contra la amenaza del comunismo” (DP 314). Los gobiernos inspirados en esta ideología proclaman fácilmente el estado de emergencia y confunden la razón de estado con la voluntad democrática; aseguran los gastos militares y otros derroches considerados necesarios para la “seguridad nacional”, mientras descuidan las más elementales necesidades de las masas. Dichos gobiernos son formados por una clase elitista y verticalista que suprime la verdadera participación del pueblo, y sin embargo propagandísticamente pretende justificarse alegando razones democráticas. Se engañan así frecuentemente a sí mismos, soñando defender la civilización cristiana occidental, y para conseguir este fin no se detienen ni siquiera delante de sistemas represivos (DP 547). Puebla juzga así esta ideología:

“La Doctrina de la Seguridad Nacional, entendida como ideología absoluta, no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal ni del Estado en cuanto administrador del bien común. Impone, en efecto, la tutela del pueblo por *élites* de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo” (DP 549).

La Conferencia de los Obispos expresa la preocupación de que los teólogos se detengan en el análisis conceptual de las ideologías, sin caer en la cuenta de que éstas constituyen fenómenos vitales. En efecto, con un fuerte dinamismo contagian y arrastran las acciones del pueblo, ofreciéndole en forma absoluta una expectativa de salvación en sentido único, de modo que se convierten en una mística irresistible que tiende a imponerse mediante *slogans*, a través de la publicidad e información controlada, y con la creación de una atmósfera invadente. Y cuando todo lo anterior no basta, incluso utilizando la fuerza. Por el carácter de “atmósfera” con

frecuencia nublada por una densa emotividad, muchos ni siquiera caen en la cuenta de que son arrastrados, porque les falta un sentido crítico (DP 537).

4.2.2. *Riesgos de no ofrecer una verdadera liberación evangélica* (DI, 1,4). Puebla ofrece también una vía negativa para descubrir la verdadera liberación cristiana. Se trata de una guía negativa en cuanto manifiesta los posibles peligros de una infiltración de estas ideologías, no rara vez de manera oculta e inconciente:

“Es una liberación que sabe utilizar medios evangélicos, con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases, sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos, que, movidos por el Espíritu, acuden a responder al clamor de millones y millones de hermanos” (DP 486).

a) *Ideologización de la teología*: tanto el liberalismo capitalista como el marxismo son sistemas cerrados a una perspectiva trascendente. Existe el riesgo de instrumentalizar inconcientemente la teología en favor de la politización de la vida cristiana. En tal caso con frecuencia el lenguaje mismo de la fe puede disolverse en el de las ciencias humanas, sobre todo de las ciencias sociales (DP 545-6; EN 35).

b) *Reducción de la salvación a un cambio de estructuras*: no basta un cambio de esa naturaleza sin la conversión personal y colectiva del corazón ¹⁴.

c) *Métodos violentos contra el amor fraterno*: consecuencia de los dos anteriores, porque entonces se interpreta el pecado y la liberación de éste como una lucha de estructuras o de clases (EN 37). Puebla, refiriéndose por igual a las tres ideologías ya indicadas arriba, las llama anti-cristianas, porque al adorar la riqueza (aunque en formas diversas) se convierten en una “injusticia institucionalizada” (DP 495). Y de hecho en la América Latina sirven de obstáculo a la verdadera libertad (contrastes entre lujo y pobreza extrema, corrupción de la vida pública y profesional, etc.: DP 494) ¹⁵.

¹⁴ Para aclarar este punto, consúltese la reciente Exortación Apostólica de Juan Pablo II, *Reconciliación y Penitencia*, del 2 dic. 1984, n. 16.

¹⁵ Insistiendo en el análisis marxista (indudablemente por motivos de actualidad en cuanto a su creciente influjo en la América Latina) los Obispos se pronunciaron explícitamente contra la posibilidad de utilizarlo sin caer en la ideología, que describen, acudiendo a la carta *Octogésima Adveniens* de Pablo VI: “El motor de su dialéctica es la lucha de clases. Su objetivo, la sociedad sin clases, lograda a través de una dictadura proletaria que, en fin de cuentas, establece la dictadura del partido. Todas las experiencias históricas concretas como sistema de gobierno, se han realizado dentro del marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y rectificación” (DP, 544; cfr. OA 34, y EN 37). Ya anteriormente, en la sección sobre la verdad acerca de Jesucristo (DP 190-3) habían insistido sobre diversos puntos irrenunciables del Evangelio, sin duda para puntualizar la radical oposición entre los métodos de Jesús y los métodos dialécticos de la

d) *Exclusivismo de la opción por los pobres como opción de clase.* Los Obispos por una parte reconocen que la anterior Conferencia de Medellín había clara y proféticamente declarado la opción fundamental y solidaria por los pobres, y por otra que ciertas interpretaciones desviadas han alterado el espíritu de Medellín. Puebla reconfirma esa elección, e incluso subraya "la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (DP 1134). Pero una opción de este género no debe pretender convertirse en un exclusivismo (DP 1145, 1165). Por ello anteriormente, en la parte cristológica, había afirmado que Jesús reunió en torno a sí discípulos de todas las clases sociales, y ofreció a todos la salvación (DP 192).

e) *La presión política:* "Fenómenos nuevos y preocupantes son también la participación por parte de sacerdotes en política partidista ya no solamente en forma individual, sino como grupos de presión y la aplicación a la acción pastoral en ciertos casos por parte de algunos de ellos de análisis sociales con fuerte connotación política" (DP 91).

5. Conclusión

Imposible presentar de manera exhaustiva un tema tan vasto. He recogido solamente las líneas fundamentales del documento de Puebla que tocan el tema de la liberación integral en Cristo. Los Obispos Latinoamericanos no se han contentado con repetir una soteriología de corte clásico. Han establecido claramente la necesidad de contemplar y de vivir la salvación que Cristo nos ha ofrecido, en toda su plenitud: en el ámbito de la conciencia individual ciertamente, pero sin separarla de la vida social, que también debe ser liberada del signo del pecado. No encontraría ya ningún apoyo quien buscase en el Magisterio de los Obispos la confirmación de una teología no comprometida en la causa de la justicia, y limitada a la discusión académica del significado de la redención, o bien que se detuviese en las consecuencias de tipo espiritual intimista.

Pero al mismo tiempo Puebla ha mostrado los límites de un compromiso en favor de los pobres cuando, incluso impulsado por un espíritu de amor fraterno, se desvía de la verdad total del Evangelio. En mi opinión los Obispos no han querido en manera alguna impedir el justo desarrollo de la Teología de la Liberación que surge en la América Latina (y comienza a despuntar también en otros continentes). Pero tratando de mantenerse fieles a su misión de padres y pastores han tratado de ofrecer a sus

lucha de clases: el camino de Jesús "no es el de la autoafirmación arrogante de la sabiduría o del poder del hombre, ni el del odio o la violencia, sino el de la donación desinteresada y sacrificada por el amor. Amor que abraza a todos los hombres. Amor que privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres. Amor que congrega e integra a todos en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia" (DP 192).

hermanos una guía bastante precisa para que el fogoso entusiasmo por una causa justa no acabase por arrastrarlos hasta llegar a la destrucción de la verdadera liberación cristiana; lo que habría sucedido ciertamente si se permitiese la "relectura" del Evangelio a la luz de ideologías no compatibles con el mensaje de salvación específicamente cristiano. Y es que solamente a la luz que irradia el verdadero rostro del Señor, tal como ha sido revelado en plenitud, podemos descubrir el misterio que puede ser en último término la única fuente de verdadera liberación:

"Por la participación del Espíritu Santo en Cristo, también nosotros podemos llamar Padre a Dios y nos hacemos radicalmente hermanos. El nos hace tomar conciencia del pecado contra la dignidad humana que abunda en América Latina; en cuanto este pecado destruye la vida divina en el hombre, es el mayor daño que una persona puede inferirse a sí misma y a los demás" (DP 330).

La Estrategia Marxista Frente a la Iglesia en América Latina

Pierre Bigo, S.J.

Estrategia y Táctica

Al abordar el tema, una observación de orden general es necesaria. El marxismo clásico distingue estrategia y táctica. La primera es constante, obedece a normas permanentes que se derivan de las posturas teóricas del marxismo. Por el contrario, la táctica puede cambiar a cada momento. Se enseña que "la regla de la táctica es el cambio". Hubo en la historia del marxismo algunos cambios espectaculares, por ejemplo cuando Stalin, en diálogo con los países europeos occidentales, bruscamente se puso de acuerdo con Hitler sobre nuevas fronteras de Polonia, dándole así el pase para atacar a Polonia y desencadenar la 2ª Guerra Mundial. Stalin estaba consciente de que, un día, Rusia y Alemania entrarían en conflicto. Pero quería seguir preparando los armamentos y prefería que hubiera primero una guerra entre países capitalistas que podía debilitar sus fuerzas y ampliar el dominio mundial del comunismo. Este vuelco inesperado puso a los comunistas en los países occidentales en una situación odiosa ante la opinión pública, y varios abandonaron el Partido. Los que fueron fieles en esta prueba adquirieron todo su prestigio en sus partidos y en la U.R.S.S. Sabían que la política soviética da lugar a cambios sin que los responsables tengan que dar ninguna explicación, con la certidumbre de que estos cambios de táctica se sitúan dentro de una estrategia constante a más largo plazo.

Cuando se trata de la postura frente a la Iglesia, los mismos conceptos son válidos. Hay una estrategia inmutable y común en todos los países socialistas que se define a partir de la teoría general del marxismo sobre la religión. La táctica puede sin embargo ser muy distinta según las circunstancias de momento y de lugar, lo que no constituye ninguna contradicción. De los cambios en la táctica, y mucho menos en las palabras, un marxista no deduce nunca que hay un cambio en la estrategia.

Frente a la religión, los mismos principios estratégicos se encuentran, casi idénticos, no sólo en la política sino en la Constitución de todos los

países socialistas: la U.R.S.S., los países de Europa Oriental, China, Vietnam y Camboya, Cuba. (La aplicación del marxismo en países africanos como Angola, Etiopía, Mozambique, Benin, República Voltáica merece un estudio aparte). Estos principios se resumen en pocas palabras: hay libertad religiosa, no de propaganda religiosa, hay libertad de no tener religión y libertad de propaganda atea. La Constitución de Rusia soviética, en su art. 52, estipula: "Los ciudadanos de la U.R.S.S. tienen garantizada la libertad de conciencia, es decir el derecho de profesar una religión o de no profesar ninguna, de celebrar los cultos religiosos o de hacer la propaganda del ateísmo". La Constitución de la República Popular de China, adoptada el 17 de enero de 1975, dice en su artículo 28: "Los ciudadanos gozan de la libertad de palabra, de correspondencia, de prensa, de reunión, de asociación, de desfile, de manifestación y de huelga; tienen la libertad de practicar una religión, la libertad de no practicar ninguna religión y de propagar el ateísmo". Se encuentran normas semejantes en la teoría y en la práctica de todos los países socialistas.

Todas estas libertades, incluso la libertad religiosa, están sometidas a decisiones imprevistas de las autoridades públicas que las limitan o las amplían: son variaciones tácticas. En Rusia, fases de persecución (bajo el gobierno de Krutchev, por ejemplo), suceden a fases pacíficas: en forma permanente hay medidas arbitrarias. En China, toda libertad de practicar una religión era abolida durante la revolución cultural, pese a la promulgación de la nueva Constitución. Albania es ahora el único país que mantiene esta abolición. Después de la muerte de Mao, el 9 de septiembre de 1976, los templos se abrieron de nuevo, con las restricciones conocidas con respecto al culto católico: sólo tiene libertad de culto la Iglesia católica "patriótica" que no puede tener ninguna relación con el Vaticano, potencia imperialista.

Las Raíces Teóricas de la Estrategia frente a la Religión

El marxismo ha nacido ateo, y su ateísmo es radical.

Por primera vez en la historia de la humanidad, una corriente de inspiración explícitamente atea logra provocar una revolución que hoy día se extiende a la tercera parte de la humanidad.

La revolución francesa fue radicalmente anti-religiosa: no fue atea. Sus grandes inspiradores atacaban a la Iglesia. La mayoría de ellos, no se atrevían a negar un Ser supremo, un gran Arquitecto. Además, la irreligión no era, por así decirlo, su punto de partida. Más bien que la negación de la religión, propugnaba su exclusión de la vida pública. Se expresaba por un laicismo agresivo y anticlerical, que América Latina ha conocido en ciertos momentos de su historia, aunque en menor grado (salvo en México). Una evolución era previsible en esta agresividad. Varios de sus representantes han terminado llamando a las fuerzas espirituales.

La Revolución socialista marxista fue atea y lo fue desde la partida.

La postura personal de Karl Marx fue determinante en ella. Ahora bien, antes de ser socialista, ya era plenamente y expresamente ateo.

Tres raíces distintas pueden detectarse en el ateísmo marxista.

1. Una raíz filosófica

Karl Marx, discípulo de Hegel que dominaba con su estatura la filosofía enseñada en las universidades alemanas en donde estudiaba, se puso de inmediato dentro de la Izquierda hegeliana. La idea fundamental es que el hombre, adorando a Dios, adora a su propio ser, en una "alienación" radical, principio de todas las otras. "En los cuerpos celestiales, los filósofos griegos adoraban a su propio espíritu", escribía Marx en su tesis sobre Demócrito y Epicuro (1841). Hegel, que pertenecía a la generación de Chateaubriand ("Le Génie du Christianisme") consideraba la religión cristiana como la más perfecta: era Luterano convencido, aunque no practicante. Su doctrina de la creación y de la encarnación, en la que no se percibía plenamente la libertad soberana de Dios involucrada en la dialéctica del Ser, daba pie a cierto panteísmo y, por tanto, al ateísmo: "Disputant autores". Lo principal es que Marx, siguiendo a Feuerbach, quien publica en 1841 su tesis: *La esencia del cristianismo*, entra de inmediato en la nueva perspectiva. "El fundamento de la crítica religiosa es esta: el hombre hace la religión. La religión no hace al hombre", "La crítica de la religión está acabada en sustancia" escribe Marx en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. "La crítica de la religión es la primera condición de toda crítica".

2. Una raíz sociológica

Invirtiéndose radicalmente, a su vez, el pensamiento de Feuerbach, Marx publica contra él sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*: "Hasta el momento, los filósofos han interpretado el mundo, ahora se trata de transformarlo". "El humanismo realista no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o el idealismo especulativo que, en el lugar del hombre individual real, pone la conciencia y el espíritu". "La religión es el suspiro de la creatura agobiada por la infelicidad, el alma de un mundo sin corazón... Es el opio del pueblo". "El dinero es la esencia del hombre separada del hombre: esta esencia lo domina y él la adora". Marx ha descubierto el proletariado de la industria naciente en Inglaterra, Francia y Alemania. Para destruir la religión, hay que destruir el mundo falso que la genera. El proletariado será el gran actor de esta liberación por su lucha y su dictadura. "Hay que formar una clase con cadenas radicales, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y que reivindique, no derechos particulares, sino un agravio en sí, una esfera que sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y que no puede volver a conquistarse a sí mismo sino por una reconquista completa del hombre. La descomposición de la sociedad es el proletariado".

3. *Una raíz positivista*

A medida en que Marx avanza en sus escritos, se nota cierta evolución, nunca completa, desde posturas todavía hegelianas hasta posturas científicas. Darwin, con su libro: *La evolución de las especies*, tuvo mucho impacto sobre él. Veía en su teoría el fin de todo pensamiento teleológico (finalista). Trató de entablar un diálogo, envió a Darwin un ejemplar de *El Capital*: no recibió ninguna respuesta. Sin embargo, el marxismo fue recibido por los que adhieren a él, ante todo como una ciencia, en el sentido positivista de la palabra, y su crítica de la religión como "científica". En América Latina especialmente, en donde el influjo de Auguste Comte fue anterior al de Hegel, el marxismo se propone como una ciencia, e incluso como "la" ciencia. Muchos dirigentes de base y cristianos lo asumen como tal.

Fe en algo trascendente como alienación del hombre, la religión como "esfera del egoísmo, de la guerra de todos contra todos", la muerte de la religión propuesta como científica: la estrategia frente a la Iglesia tiene su arraigo en estas tres corrientes que constituyen los aspectos negativos de la modernidad.

I

En los Países Socialistas

Teniendo en cuenta lo permanente de la estrategia y los cambios de la táctica, hay situaciones en parte comunes, en parte diversas, en los países socialistas. La táctica no es la misma en Rusia soviética y en China, en Checoslovaquia o en Polonia.

En general, se observan actitudes semejantes, incluso en Cuba que no se aparta de los otros países socialistas al respecto.

1. La supresión radical de toda escuela cristiana es quizás la primera de todas las decisiones al instalarse el poder comunista en un país socialista. Al mismo tiempo, la enseñanza de la teoría marxista, incluso de su ateísmo, se vuelve obligatoria en todas las escuelas públicas, las únicas que existen. Siendo el marxismo una teoría global que define todos los aspectos de la existencia, estas medidas son lógicas. La única ideología que puede difundirse es la marxista. La Constitución socialista de Cuba promulgada en 1975, dice en su artículo 54: "El Estado socialista... basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica-materialista del universo", pese a que "reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia".

2. Por la misma razón, la práctica de la religión está estrictamente reducida al culto: la fe cristiana no puede difundir su concepción del hombre y de la sociedad, su antropología y su doctrina social, que hace parte integrante de ella. Así se mutila la fe de algo esencial. "La liberación

que la evangelización anuncia... va unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo" (*Evangelii Nuntiandi*, 33).

3. La catequesis, en su sentido estricto de enseñanza de lo propiamente religioso, está permitida. En la mayoría de los países, la catequesis debe hacerse en los templos, cuando los padres de familia expresan explícitamente su voluntad al respecto.

4. El problema de las publicaciones, estrictamente religiosas, es permanente y común en todos los países socialistas: en efecto, son una forma de propaganda religiosa y son solamente toleradas, siempre sujetas a nuevas limitaciones.

5. Hay una discriminación de los católicos que practican su religión en todos los países socialistas. Ningún católico practicante (que va a misa, que pide una catequesis para sus niños) puede llegar a cargos importantes en el Partido o en la Administración pública. Los estudiantes universitarios corren el riesgo de perder sus estudios si van a misa.

6. Hay una limitación sistemática del número de sacerdotes y de religiosos, y a veces (como en Checoslovaquia) se prohíbe a los religiosos todo apostolado: están encerrados en sus conventos o trabajan en una profesión manual.

7. Teóricamente no hay persecución directa: se aplica el principio de la libertad religiosa. Los comunistas no quieren que haya "mártires". En la práctica, toda manifestación de fe puede ser considerada como propaganda religiosa y por tanto acto contra-revolucionario: se condena entonces como acto político con largas penas de cárcel.

8. La táctica comunista, en los países socialistas, trata de dividir a los cristianos. Favorecen movimientos o grupos de cristianos, sacerdotes y religiosos que adhieren a la ideología del régimen imperante o al menos a las reglas del juego en materia religiosa. En todos los países, estos grupos reciben un trato preferencial. Ciertas tensiones, más o menos agudas se producen dentro de la Iglesia. (Movimiento *Pax* en Polonia, *Pacem in Terris* en Checoslovaquia).

El Efecto de esta Estrategia y de estas Tácticas

Sin duda, tienen un efecto global enorme, salvo el caso de Polonia. En Cuba, la práctica de la fe (que no fue nunca muy alta) se estima en 1% de la población, 1 por mil entre los universitarios.

Se nota sin embargo, en muchas partes, una renovación de la fe, incluso y sobre todo entre los jóvenes, renovación que, quizás tiene algo en común con la renovación que se observa en los países no socialistas

desde hace un decenio. Esto preocupa a los comunistas pero mantienen su convicción: la religión, cuando hayan cambiado las condiciones económicas y sociales, desaparecerá, por "muerte natural".

Esta renovación, indiscutible y alentadora, no debe hacer perder de vista la realidad global. Ciudades nuevas enteras no tienen ninguna iglesia en Rusia soviética. Sin duda, en su globalidad, el pueblo no comparte la convicción marxista. Incluso en el Partido, son pocos los realmente convencidos, los otros miembros aprovechan una situación que les da ciertos privilegios. Pero la masa pierde su convicción religiosa y se vuelve materialista, en el sentido práctico de la palabra.

En Cuba, el total de sacerdotes que era todavía de 723 en 1960, había bajado a 213 en 1980; el total de religiosas, que era de 2.484 en 1955, era sólo de 220 en 1980. Signo más alarmante: los que son católicos representaban 89.34% de los habitantes en 1960, 38.87% en 1983. Manuel Fernández en su libro, *Religión y revolución en Cuba*, Saeta ediciones, Miami-Caracas, que da estas cifras, pp. 184-185, sacadas del Anuario Pontificio, dice (p. 176) que las estimaciones del número de católicos "están hechas sobre la proporción del número de bautismos". (En 1954, una encuesta realizada por la Agrupación Católica Universitaria estimaba a un 66% la asistencia más o menos regular a la misa dominical, *ibid.*, p. 176). "Funciona un Seminario mayor con unos 24 alumnos": eran unos 50 en 1972. Se puede "prever que aún el número actual de seminaristas disminuya". "No se ha logrado mantener la cifra global de sacerdotes en Cuba" (p. 178). "Tampoco parece que haya perspectivas favorables para importar sacerdotes y religiosas" (p. 179). La arquidiócesis de Santiago de Cuba que tenía 94.12% de católicos en 1960, tiene 24,51% en 1983: es la que tiene menos sacerdotes. Iglesia no perseguida, sino "marginada", "en repliegue hacia una diáspora interior" (p. 181). En su carta circular de marzo de 1976, los obispos observaban: "Encontramos un número no pequeño de fieles que dicen sí a Cristo y también a su Iglesia, pero que han dejado de expresar su pertenencia eclesial mediante la profesión externa de una vida religiosa ni siquiera el bautismo de los niños".

En otros países socialistas de Europa, se puede hablar de verdadera persecución: muchos sacerdotes están detenidos por actos religiosos que se interpretan como actos contrarrevolucionarios. Sin embargo, hay signos de renovación de la fe cristiana, sobre todo entre los jóvenes. Las iglesias se llenan. Pero son pocas. Estos signos no deben hacer olvidar la depresión religiosa masiva provocada por el ateísmo militante.

Los países desarrollados conocen un materialismo práctico que proviene de la sociedad de consumo. La masa está también deprimida del punto de vista religioso. La diferencia es que pueden surgir libremente, y surgen en efecto, desde hace diez años, grupos y movimientos de renovación, con manifestaciones públicas imposibles en los países socialistas.

Las Reacciones de la Iglesia en los Países Socialistas

Son muy diversas. En Polonia, el catolicismo es parte de la nacionalidad y tiene una calidad excepcional; en este terruño, han surgido grandes obispos para resistir las presiones marxistas. Juan Pablo II, ha dado un gran impulso a este movimiento. Reivindica un verdadero diálogo con los poderes públicos, no sólo de la Iglesia, sino de organizaciones libres. Sin duda, dicho diálogo cambiaría radicalmente el sistema imperante. Muchos polacos piensan que, incluso si no pueden alcanzar su propósito, dan un testimonio que vale para todo el mundo.

En los otros países, las Iglesias particulares se encuentran ante un dilema difícil de dirimir. O bien tratar de encontrar un "*modus vivendi*", una forma de convivencia que permita un mínimo de vida religiosa, o bien adoptar una postura de defensa activa de los derechos humanos y de la libertad religiosa.

En la práctica, los obispos han resistido el marxismo en la fase de la toma de poder con mucha fuerza (caso del Cardenal Mindzenty en Hungría, del Cardenal Stepinac en Yugoslavia). Luego ante una situación incambiable (en ningún país socialista, desde 1917, se puso fin al régimen comunista de dictadura), han entrado por fuerza en una fase de silencio y de aceptación de las restricciones de la libertad religiosa, buscando una sobrevivencia mínima del cristianismo y utilizando todos los medios legales.

En Cuba, los obispos y los movimientos de acción católica, han apoyado la rebelión contra la dictadura de Batista; muchos cristianos se comprometieron con el cambio, a veces en forma más peligrosa que Fidel Castro en la Sierra Maestra. Al triunfar éste el 1º de enero de 1959, gracias a la rendición pacífica de los militares de La Habana, tuvo todo el apoyo de los obispos y de los cristianos.

La primera reforma agraria (17 de mayo de 1959) "entra de lleno dentro del espíritu y sentido de la justicia social" (Arz. Coadj. de La Habana, Evelio Díaz, 31 de mayo 1959). Sin embargo, desde la carta pastoral del 16 de febrero de 1959, los obispos se preocupan de las orientaciones de la enseñanza. Fidel Castro entonces declara que "la instrucción religiosa debe impartirse en las escuelas públicas, ya que la religión es la base de la formación moral del hombre". Desde el Congreso Católico Nacional que se reunió a fines de noviembre de 1959, se manifiestan divergencias entre católicos. Fidel Castro, presente en la última sesión, habló de "la más grande muchedumbre jamás reunida en Cuba". En el acto final a la vez se proclama la justicia social y se denuncian los totalitarismos, con mención expresa del comunismo. En las semanas siguientes, algunos rechazan toda sospecha de pasos hacia el marxismo, otros expresan su temor. En octubre del 59, Huber Matos, ateo, renuncia

a su cargo y denuncia "la infiltración comunista". Será condenado a 20 años de cárcel. A principios del 60, el Arz. de La Habana, Mons. Enrique Pérez, denuncia vigorosamente el comunismo amenazante. La Circular colectiva del Episcopado cubano del 7 de agosto de 1960 enumera los aspectos positivos del nuevo régimen: reforma agraria, multiplicación de escuelas y hospitales, atención a los campesinos, construcción de viviendas populares...; al mismo tiempo señala el avance del comunismo como de extrema gravedad. La reacción de Fidel Castro fue muy agresiva. Muchos católicos dudaron de la oportunidad táctica de la carta, muchos otros la aprobaban. La carta abierta de los obispos a Fidel Castro (4 de diciembre de 1960) expresa su profundo pesar por una serie de hechos: detención de sacerdotes por la lectura de la Carta circular; campaña antirreligiosa de dimensiones nacionales; clausura de casi todos los programas católicos de radio y televisión; formación de asociaciones llamadas católicas para combatir la jerarquía católica... El desembarque en la Playa Girón hace explotar la guerra ya latente. El 16 de abril de 1961, Fidel Castro declaraba socialista la Revolución. El 1º de mayo anuncia la expulsión de sacerdotes y la nacionalización de las escuelas privadas. Y comenzaba un éxodo voluntario de muchos cubanos, incluso sacerdotes y religiosas.

La llegada a Cuba de Mons. Zacchi, encargado de negocios en la Nunciatura en 1962, cuando el Nuncio Curtoz fue relevado de su cargo, abre una nueva etapa. Se pone fin al éxodo masivo de sacerdotes y religiosas. Hay un acercamiento entre la Nunciatura y el régimen. Se busca por ambas partes un "*modus vivendi*". Los obispos entran en silencio. Recurren al encargado de negocios en todo lo que tiene relación con el gobierno. Cuba mantiene su embajada en el Vaticano.

Se manifestaron algunos cristianos que daban su apoyo incondicional a la revolución. No hubo nada comparable a lo que se observa hoy día en Nicaragua. No habían surgido todavía los cristianos progresistas, tan en boga en los años 50 en Francia y luego en España, y todavía no se había elaborado una teología en América Latina para fundamentar sus ideas.

En Nicaragua, los obispos han apoyado también la rebelión nacional contra la dictadura de Somoza. Cuando la junta sandinista tomó el poder, el episcopado nicaragüense publicó, el 17 de noviembre de 1979, su carta pastoral: *Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva*. Conscientes del peligro pero con deseos de mantener el diálogo, definían su postura con respecto al socialismo. "Si como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y pueblos su carácter de protagonista libre de su historia; si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentarían el poder, tal espurio o falso socialismo, no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe

religiosa. Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho a educar a sus hijos según sus convicciones o cualquier otro derecho de la persona humana. Si, en cambio, socialismo significa, como debe significar, preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente participativa, nada tenemos que objetar. Un proyecto social que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que, sobre esta base de satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción con este proceso. Más bien el Papa Juan Pablo II acaba de recordar en la ONU la preocupación causada por la separación radical entre trabajo y propiedad”.

La tendencia marxista se afirmó cada vez más en el gobierno, con sus aspectos positivos: campaña de alfabetización, en la cual participaron los cristianos, distribución de la tierra, igualdad de condiciones, y sus aspectos negativos: censura previa e incluso cierre, durante un período, del único diario no gubernamental: La Prensa, persecución de la CTN (Confederación de los Trabajadores de Nicaragua) afiliados a la CLAT y mayoritaria en el sindicalismo del país, adoctrinamiento dentro de la campaña de alfabetización por la participación de muchos cubanos ateos militantes, y dentro de las escuelas así como de todas las Universidades. Desde el inicio, se instalaron en cada pueblo y cada barrio los Comités de Defensa Sandinista, réplica de los Comités de Defensa de la Revolución en Cuba, que son a la vez centros de iniciativas sociales y de vigilancia de todos los ciudadanos que deben participar en ellos: estos Comités constituyen la organización más típica de la dictadura marxista, existen en todos los países socialistas y no se encuentran en las otras dictaduras. Crean un clima de miedo y de sospecha: todo se sabe y cada uno tiende a ser mudo, sabiendo que todo acto contrarrevolucionario es sancionado por detenciones arbitrarias, encarcelamientos, desapariciones y torturas, y que toda manifestación de oposición puede ser considerada como acto contrarrevolucionario. Contra estos abusos, los obispos han reaccionado por denuncias fuertes y numerosas. En su última carta del 22 de abril de 1984, los obispos señalan de nuevo los gérmenes de donde brota la violencia que azota al país y que está derribando los fundamentos de la convivencia fraterna: la concepción materialista y atea del hombre que está minando las conciencias infantiles y juveniles; la injusticia y opresión, la avaricia explotadora, la ambición política y los abusos del poder, el desprecio de los valores morales y religiosos, la explotación económica e ideológica por parte de potencias extranjeras que no saben respetar

nuestras personas, nuestra historia y nuestra cultura. Por fin, llaman al diálogo de todos los nicaragienses, también a los "que se han levantado en armas contra el Gobierno".

Esta carta provocó un incidente grave, que no era el primero. El Padre Pena fue encontrado por la policía con una maleta que desconocidos le habían pedido llevar y que contenía explosivos sin que él lo supiera. Estuvo encarcelado. Los sacerdotes de la diócesis de Managua, con su arzobispo, hicieron una marcha de protesta, acompañados por algunos laicos que se juntaron con ellos. El gobierno ha contestado con la expulsión de 10 sacerdotes a quienes no se hacía ningún reproche.

En la carta citada, los obispos señalan que una pequeña parte de la Iglesia se ha sometido a directrices de una ideología materialista, sembrando así la confusión y difamación de los legítimos pastores. Se trata de comunidades de base animadas e inspiradas por religiosos. El pueblo, en su globalidad, de profunda religiosidad cristiana, sigue a sus obispos y les da una gran acogida cuando vienen en medio de ellos.

Además, en Nicaragua, tres sacerdotes religiosos han aceptado puestos de ministros en el Gobierno: Relaciones Exteriores (Michel d'Escotto), Cultura (Ernesto Cardenal) y Educación (Fernando Cardenal). Los tres no quieren dimitir, a pesar de la insistencia de la Santa Sede. La Santa Sede ha urgido de nuevo el 10 de agosto de 1984 la dimisión de los ministros, apoyándose sobre las reglas del nuevo Derecho Canónico.

Esta división profunda de la Iglesia entre los pastores, unidos al pueblo en su globalidad, llamados Iglesia institucional, y la "Iglesia popular" crea en Nicaragua una situación que no se produjo en Cuba, porque, al iniciarse la revolución en 1959, no existían todavía las corrientes teológicas que se han difundido a partir del fin de los años 60, y que se caracterizan por una primacía de lo ideológico. La acción católica cubana, muy activa en el campo social, tenía una inspiración muy distinta.

La misma división se puede observar en América Latina, pero toma en Nicaragua una forma más dramática, cuando la Iglesia necesita más que nunca mantenerse unida.

En esta oposición con la Iglesia, como en la instalación completa del socialismo marxista, la junta sandinista no está tan libre como lo estaba Fidel Castro en Cuba: no pueden contar con el apoyo económico masivo y con el apoyo militar de Rusia o de Cuba y busca cierta relación con Estados Unidos cuya amenaza es permanente, por ejemplo al decidir elecciones el 2 de noviembre. No hay razón para pensar que sus objetivos estratégicos no sean los mismos que los de otros países socialistas.

Un Doble Peligro

En estos países no se puede ignorar las reacciones espontáneas de muchos cristianos que se oponen al marxismo, no sólo por ateo u opresivo,

sino también porque pone fin a los privilegios y a los poderes que derivan ilegítimamente de la propiedad en un sistema capitalista. La Iglesia no puede ser condicionada por estas reacciones: debe hacer todo lo posible para proceder con caridad, sin chocar, pero con firmeza, incluso educando a los fieles para que tengan una actitud constructiva en la patria en que están viviendo, rechazando solamente lo que no es compatible con la fe y con el concepto cristiano de la sociedad.

Por otra parte, muchos cristianos tienen posturas ideológicas inversas: asumen el marxismo sin discernimiento, no sólo en sus aspectos positivos, sino también en sus aspectos negativos.

En ambos casos, las posturas ideológicas y politizadas, por un extremo o por otro, alteran el testimonio evangélico que deben dar sacerdotes y religiosos como ministros de la comunidad cristiana.

II

En los Países no Socialistas

Globalmente, en las organizaciones marxistas no se manifiesta ningún cambio explícito en la doctrina con respecto a la religión y a la Iglesia católica. Se mantiene la distinción clásica entre el Partido y las organizaciones de masa (por ejemplo, sindicato). En estas últimas, deben aceptarse cristianos y no marxistas, incluso dentro de las directivas, conservando el partido el influjo, no sin tensión a veces. Entonces hay muchos católicos en estas organizaciones. Nunca se ataca a la religión. Por supuesto, no descarta que los miembros lleguen al marxismo, pero no por la propaganda sino por la participación en la praxis. En el Partido, por el contrario, se acepta solamente marxistas convencidos. Ante la opinión pública, el Partido no insiste sobre su convicción con respecto a la religión. A un joven cristiano, que pedía su admisión, le afirmaron: No te diremos nada contra la religión, pero estamos seguros de que tú la abandonarás.

En América Latina, el marxismo se divide en organizaciones múltiples, de inspiraciones diversas, que no logran conseguir juntas un número importante de votantes en los países en donde hay elecciones realmente libres, salvo en Chile en donde el Partido Comunista, de tendencia soviética, conseguía una votación del 20% del electorado, sin contar las otras formaciones de tendencia marxista. El marxismo se difunde sobre todo entre los profesores y estudiantes de las universidades.

Dos tendencias dominantes se reparten estas múltiples organizaciones. *El marxismo tradicional*, dependiente de Rusia o de China, piensa que el Continente es todavía en parte feudal y no capitalista, y que entonces no ha llegado todavía el momento de la revolución. No es favorable a la guerrilla y promueve alianzas con agrupaciones no marxistas. El marxismo castrista y guevarista, trotskista o maoísta es partidario de una revolución inmediata y permanente: promueve la guerrilla.

En una u otra tendencia, no se nota ninguna modificación de la doctrina con respecto a la religión.

En el segundo grupo se destaca el *Sendero Luminoso*. Fundado por Abimael Guzmán, este movimiento está tomando una importancia inesperada en el Perú. De inspiración maoísta, quizás con influjo de Georges Sorel, se define contra todos los países marxistas (Rusia, China, Cuba, Albania, etc...). Hasta el momento, no atacan a la religión ni a los religiosos. La masacre reciente —en julio— de católicos en una iglesia, es todavía un hecho excepcional.

¿Una Evolución del Cristianismo frente al Marxismo?

Como se ha visto, desde el comienzo de la implantación del marxismo en América Latina, en Cuba, hubo cristianos aislados y grupos de cristianos, sobre todo de sacerdotes y religiosos, quienes, igual que en Francia o en España en decenios anteriores, manifestaron su adhesión al marxismo, menos a su ateísmo. El movimiento más conocido es el de los "cristianos por el socialismo" que nació en Chile, bajo la presidencia de Allende, en una jornada sobre el tema: "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile" (abril de 1971): allí se elaboró su primer documento, conocido con el nombre: *Declaración de los ochenta*, todos sacerdotes, muchos de ellos extranjeros. Otra jornada, también chilena, tuvo lugar los días 24-26 de noviembre de 1972, con 350 delegados: 140 sacerdotes, 50 religiosas, 20 pastores evangélicos, 130 laicos. El primer encuentro internacional se realizó en Santiago de Chile (23-30 de abril de 1972): era exclusivamente latinoamericano. El segundo encuentro internacional, reuniendo delegados de varios continentes, tuvo lugar en Quebec (Canadá) en abril de 1975.

El socialismo que se promovía en este movimiento, es el marxista. Dialogando con sus miembros durante su permanencia en Chile en 1971, Fidel Castro declaró: "Nosotros vemos a los cristianos de izquierda, a los cristianos revolucionarios, como aliados estratégicos de la revolución". Aliados estratégicos, no por un cambio de la estrategia del marxismo con respecto a la religión (al regresar a La Habana, Fidel Castro hizo saber que sus declaraciones en Chile no modificaban nada en Cuba), sino más bien por un cambio teórico y práctico del cristianismo.

Los obispos chilenos han manifestado pronto su desacuerdo, a través del Cardenal Raúl Silva que rechazó participar en el encuentro de abril de 1972: "Es anticristiano y antisacerdotal recurrir a instrumentos marxistas en la lucha de clases". Luego la Conferencia Episcopal Chilena, en su Asamblea Plenaria ordinaria (abril de 1973) elaboró un documento, *Fe cristiana y actuación política*, que sin negar los aportes positivos, hizo una larga crítica de este movimiento y terminó con la siguiente decisión: "No puede un sacerdote y/o religioso pertenecer a ese Movimiento". Redactado

y firmado en agosto de 1973 por el Cardenal Raúl Silva, presidente, y Mons. Carlos Oviedo, secretario general, el documento esperaba una lectura final en una sesión del Comité Permanente el 12 de septiembre, que no tuvo lugar y fue publicado el 26 de octubre de 1973.

No se puede decir, entonces, que este movimiento haya significado una evolución de la Iglesia frente al marxismo y los mismos dirigentes marxistas fueron muy cautelosos con él.

Varios de los teólogos que se denominan teólogos de la liberación, asumen el marxismo, no en su ateísmo, sino en su análisis de la realidad y en su praxis para transformarla. "Marx forja categorías que permiten una ciencia de la historia" (Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 57). "Asegurando el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista... el hombre puede comenzar a vivir libre y humanamente" (p. 58). "Participar en este proceso de liberación significa... tomar el sendero del socialismo" (p. 155). El dilema es radical: *el* capitalismo o *el* socialismo. Hay un solo socialismo cuyas categorías fueron forjadas por Marx.

Clodovis Boff, por su cuenta, vuelve a distinguir (como lo hacen marxistas) y a disociar (lo que no hacen nunca los marxistas) materialismo histórico y materialismo dialéctico.

La teología de lo político "está obligada a distinguir en el marxismo el aspecto *hipotético-científico* (materialismo histórico) que tiene que respetar, y el aspecto *filosófico-metafísico* (materialismo dialéctico) que no puede menos de criticar y rechazar" (Clodovis Boff, *Teología de lo político*, Salamanca, 1980, p. 407).

¿Qué vale esta disociación? "Respetar la hipótesis científica marxista, es asumir su proyecto de la sociedad económica (colectivización de los medios de producción) y de la sociedad política (centralismo democrático, o sea la "dictadura revolucionaria del proletariado" (Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha*), y aceptar la lucha de clases, incluso violenta, hasta la reducción de las clases a una sola clase social. Quien asume este proyecto y está lucha, así definidos, comparte ya la tesis fundamental del materialismo dialéctico: lo único determinante, en última instancia, en la configuración de la sociedad y en la conducción de la praxis, es "el desarrollo de las fuerzas materiales de producción" y el conflicto en las relaciones de producción": quien introduce otros derechos humanos que los de la clase obrera (libertad política, calidad de la vida) también como determinantes en última instancia, en otras palabras quien "rechaza" realmente el materialismo dialéctico, ya concibe en forma no marxista la sociedad futura y los medios para construirla, ya no "respetar" el análisis marxista: lo somete a una revisión radical.

Ahora bien, esta crítica radical del análisis marxista (que sabé discernir aspectos positivos) no la hacen nunca los teólogos de la liberación. Es

difícil pensar que no absorben inconscientemente o conscientemente dosis importantes de materialismo dialéctico.

En estas condiciones, parece dudoso que estas corrientes aporten en la relación del cristianismo con el marxismo, algo nuevo que pueda ser reconocido por la Iglesia. Es más dudoso todavía que, sobre estas bases, puedan modificar el curso del marxismo teórico y práctico.

La nueva Encíclica Social, *Laborem Exercens*

Algo nuevo puede observarse en la encíclica de Juan Pablo II, no en el sentido de asumir el materialismo dialéctico o histórico, el análisis o la praxis marxista, sino el sentido de ir más allá en las razones últimas que definen los puntos de convergencia y de discrepancia entre marxismo y cristianismo.

En efecto, encontramos aquí el pensamiento de quien ha vivido en un país socialista, para quien la sociedad capitalista se vuelve algo extraño. En su crítica del marxismo, hay una depuración completa de los residuos de capitalismo que pueden encontrarse en las otras críticas del marxismo.

En su discurso a la Unesco (2 de junio de 1980), el Papa sitúa de inmediato el debate en su verdadero lugar: el criterio "de las relaciones de producción que prevalecen en una época determinada, constituye... una clave, e incluso una clave importante. Pero no es la clave fundamental. No es tal o cual sistema que está al principio de la cultura, sino el hombre mismo que vive en este sistema".

En otras palabras, se debe reconocer a la crítica marxista del mercado y del capital elementos de verdad.

Igual que Marx, Juan Pablo II en *Laborem Exercens*, considera que la sociedad económica debe ser una sociedad de "sujetos" (nn. 5 y 6): el "economismo" (n. 8) pone al hombre de rodillas ante leyes económicas implacables, en una especie de "fetichismo" según la expresión de Marx (*El Capital*, libro 1, caps. 1, 4). El hombre debe dominar todo el proceso económico y no abandonarlo al juego de las fuerzas ciegas de oferta y de demanda: "una *planificación global*" (n. 18, subrayado del Papa) es necesaria "para salir al paso de peligro del desempleo".

El Papa afirma también "el principio de la prioridad del 'trabajo' frente al 'capital'" (n. 12). Cuando el trabajo se considera sólo como una "mercancía sui géneris", hay explotación del trabajo por el capital. "Materialización del trabajo y, por tanto, creación de valor" en las manos del capitalista, dice Marx en una fórmula densa (*El Capital*, caps. 4, 3, subrayado de Marx).

¿Cuál es entonces la diferencia entre una doctrina y otra? El materialismo "sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición su-

bordinada a la realidad material", (n. 13), tanto el materialismo implícito en el *economicismo* capitalista, como el materialismo dialéctico, porque tampoco en este último "el hombre es ante todo sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de 'resultante' de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época" (n. 13).

Por tanto, el Papa orienta el pensar y el actuar humano en un sentido que ni el capitalismo, ni el colectivismo habían podido percibir. Una palabra lo dice todo: "co-propiedad" (n. 14).

"Es inaceptable la postura del 'rígido' capitalismo que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un 'dogma' intocable en la vida económica" (n. 14). Pero "la simple substracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio". En efecto, estos medios "pasan a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas que... disponen de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local. Este grupo dirigente puede cumplir su cometido de manera satisfactoria... pero puede cumplirlo mal reivindicando para sí al mismo tiempo el *monopolio de la administración* y disposición de los medios de producción y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre" (n. 14, subrayado del Papa).

"Co-propiedad" dice el Papa. Sería falso interpretarla como un punto equidistante entre el capitalismo y el colectivismo. El Papa traza más bien una flecha hacia *un nuevo horizonte*.

"Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo 'co-propietario' de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos. Un camino para conseguir esta meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales... con unidades vivas, (en donde) los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades" (n. 14).

Muchos documentos anteriores de la Jerarquía sugerían ya la misma orientación. Por tanto, no se puede hablar de una evolución del cristianismo frente al marxismo. Lo nuevo es que, visiblemente, el Papa, como la inmensa mayoría de los cristianos que viven en países socialistas, no piensan en una restauración del capitalismo en sus bases (economía de mercado sin planificación global y propiedad privada de los bienes de

producción). Invita más bien a una sociedad nueva, ni masificada ni atomizada, basada sobre la copropiedad y la comunidad, lo que obliga "a una revisión constructiva, en la teoría y en la práctica, ... del derecho exclusivo (que significa ahora) la propiedad privada de los medios de producción". Más bien que un sistema de propiedad, sugiere una institucionalización en la que tanto las comunidades, los poderes públicos y las personas tengan sus derechos y sus espacios definidos. Se convida a todos a convertirse para construir juntos una sociedad nueva en la que un hombre valga como otro hombre, en la que se ame al prójimo como a sí mismo, y se le reconozca el mismo derecho de participación a nivel económico, político y cultural, lo que requiere una conversión tanto de las conductas como de las estructuras.

Conclusión

¿Los marxismos están dispuestos a entrar en esta perspectiva? Sería cambiar radicalmente, no sólo su táctica sino su estrategia y la teoría que la fundamenta. Ni en los países socialistas ni en las organizaciones de inspiración marxista en los países no socialistas, se notó hasta la fecha un cambio significativo en estos puntos. Tampoco la teoría liberal ofrece "una adecuada e irrefutable verificación y apoyo" (son las palabras que el Papa usa a propósito de la teoría marxista, n. 13) para la nueva institucionalidad que sugiere el Papa. Ni una ni otra teoría pueden ser punto de partida. Todos los que creen en el hombre, y, por tanto, implícita o explícitamente, en algo en él que lo supera infinitamente, deben tener la creatividad necesaria, a nivel teórico y práctico, para configurar, en la crisis económica mundial, y todavía más en la crisis cultural, este otro hombre y esta otra sociedad.

La Diócesis de Santa María del Darién, Primera de Tierra Firme. 1513-1524 *

Carlos E. Mesa, C.M.F.

Colón en la Futura Colombia

El 9 de mayo de 1502 el almirante del mar océano, don Cristóbal Colón, zarpó de Cádiz, con cuatro embarcaciones y menos de 150 hombres, para su cuarto y último viaje al nuevo mundo por él descubierto. Iban con él su hermano Bartolomé, su hijo Fernando, muchacho de trece años, y un capellán remunerado, por nombre Fray Alejandro, de la Orden Franciscana. Colón, antes de emprender este viaje, escribió a la Santidad del Papa una extensa carta en la que, entre varias cosas, pedía que “por mi consolación y otros respectos que tocan a esta tan santa y noble empresa, me dé ayuda de algunos sacerdotes y religiosos que para ello conozco que son idóneos y por su breve mande a todos los Superiores de cualquier Orden, de San Benito, de Cartuja, de San Hierónimo, de Menores Mendicantes, que pueda yo o quien mi poder tuviere escoger de ellos hasta seis... porque yo espero en Nuestro Señor de divulgar su santo nombre y Evangelio en el universo”. Lo que fue demanda de Colón, lo que fue práctica de descubridores y caudillos de llevar en su compañía clérigos para el auxilio espiritual suyo y de su tropa y primera predicación entre los naturales, se convirtió a poco en orden del emperador, dada en 1526, como punto tercero de la capitulación establecida con Francisco de Montejo: “Agora y aquí adelante cualesquiera capitanes y oficiales que con nuestra licencia y mandato hubiesen de ir o fuesen a descubrir y poblar y rescatar en algunas de las islas o tierra firme del Mar Océano, sean tenidos y obligados a llevar a lo menos dos religiosos o clérigos de misa en su compañía, e habida información de su vida, doctrina, ejemplo, sean aprobados por tales cuales conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y para la instrucción y enseñamiento de dichos indios”...

* En territorio de la actual Colombia, en su esquina del Chocó, limítrofe con Panamá, dentro del marco de la hodierna jurisdicción eclesiástica de Quibdó madrugó, en el lejano 1510 a florecer y también a marchitarse la primera cristiandad del Mundo nuevo, el primer obispado de Tierra Firme.

Tal es la historia que a continuación se narra en plumadas breves y presurosas y sobre la base de los viejos archivos y de muy documentados cronicones.

En este cuarto viaje tocó el almirante en las costas de Nueva Andalucía y Castilla de Oro, que después formaron parte del Nuevo Reino de Granada y de la actual república de Panamá.

Los Conquistadores de Urabá

El 8 de junio de 1508; en la ciudad de Burgos, el rey Fernando concertaba una capitulación con dos exploradores y aventureros. El uno era Diego de Nicuesa, hombre de limpia sangre, servidor de la familia del rey Católico y de quien asegura el Padre Las Casas que era "persona muy cuerda, graciosa en decir, gran tañedor de vihuela y sobre todo gran jinete, a quien se le otorgaba como gobernación el actual istmo de Panamá, con sus litorales desde el Golfo de Urabá hasta más allá del Cabo de Gracias en Honduras, gobernación que se llamaría Castilla de Oro. El otro era Alonso de Hojeda, natural de Cuenca, criado del duque de Medinaceli, de quien dijo el Padre Las Casas: "Todas las perfecciones que un hombre podía tener corporales, parecía que se habían juntado en él, sino ser pequeño... Era muy devoto de Nuestra Señora y su juramento era "Devoto de la Virgen María"...".

A Hojeda se le cedió, con el nombre de Nueva Andalucía, toda la costa septentrional suramericana desde el Cabo de Vela hasta el Golfo de Urabá.

El 10 ó 12 de noviembre de 1509 Alonso de Hojeda salió de La Española, hoy Santo Domingo, con cuatro embarcaciones y cuatrocientos hombres, rumbo a su señorío continental. Entre sus hombres iban Francisco Pizarro, futuro conquistador del Perú, y Juan de la Cosa, nombrado alguacil mayor de Urabá, Juan de la Cosa, el Vizcaíno, fue capitán de la carabela Santa María y su propietario. Perteneció a la junta formada por Fernando el Católico en Burgos para discutir los rumbos de la exploración marítima y fue expertísimo piloto. Había acompañado a Bastidas en su viaje de descubrimiento por las costas de Urabá y de ahí que se le nombrara alguacil mayor.

Construyó el primer mapa-mundi de Tierra Firme e Islas y en el centro de él dibujó la imagen de Santa María, señora del mar océano. Hoy, en Santofña (Santander), se venera la Virgen del Puerto, que, según la tradición, es la misma que Juan de la Cosa lleva en la nao Santa María, que de ella tomó su nombre, y ante la cual, según el diario de Colón, se cantaba la Salve todas las tardes de la travesía descubridora.

La expedición de Hojeda saltó a tierra en Calamary —hoy Cartagena de Indias— a fines de noviembre de 1509. Hojeda, desoyendo los consejos de Juan de la Cosa, obligó a hostilizar a los indios, que eran muy belicosos.

"Paréceme, señor, que fuera mejor que nos fuésemos a poblar dentro del Golfo de Urabá, donde la gente no es tan feroz ni tienen tan brava

hierba y, aquélla ganada, podríamos tornar a ganar ésta con más propósito...". La acometida resultó fatal. Perecieron setenta españoles. Entre ellos Juan de la Cosa, a quien los españoles encontraron como un San Sebastián, reatado a un árbol y "enrespado de flechas...". A Hojeda lo hallaron entre los manglares de la costa, la espada en la mano y la rodela en las espaldas con más de trescientas señales de flechazos. El atribuyó el salir con vida a un evidente milagro de la Virgen, cuya imagen llevaba siempre consigo. Nicuesa, olvidando antiguas y notables discrepancias, montó a caballo y con 400 hombres voló en auxilio de sus compatriotas, logrando dispersar a los embravecidos indios.

La Primera Misa de Colombia

Hojeda, apenas medio repuesto de sus heridas, siguió navegando hasta el Golfo y en cierto paraje hizo construir treinta casas sobre un montículo conocido en nuestros días con el nombre de *Cañaflechal*, y mandó rodear esa población de un palenque de maderos gruesos para guarecerse de los urabaes. Tal fue el origen de San Sebastián de Urabá, distinto de otra población llamada San Sebastián de Buenavista de Urabá, fundada en 1535 por Alonso de Heredia, algunos kilómetros más al sur, en el paraje que hoy se denomina Necoclí.

Tomada posesión de esta tierra y población, en nombre de los Reyes, este caballero de la Virgen mandó que todos entonasen la *Salve* y uno de los capellanes franciscanos celebró en una de las chozas el santo sacrificio de la misa: *la primera que se celebró en tierra colombiana*.

Estos héroes, en medio de increíbles penalidades, van introduciendo en el mundo nuevo la presencia de la Virgen y de la Eucaristía. Clérigos, soldados, aventureros, colonos, van creando la Iglesia.

Un Geógrafo muy Famoso...

Hojeda no permaneció más de cuatro meses en San Sebastián y parece que se internó algunos días por el Sinú en busca de víveres. Ante el descontento que cundía en sus gentes viajó a Santo Domingo, dejando a los colonos bajo el mando de Francisco Pizarro, un hombre nacido para mandar, y dando la consigna de que si, a la vuelta de cincuenta días, no había regresado, abandonarían la población. Hojeda murió pobre en Santo Domingo hacia 1515 y fue enterrado, por petición suya, en la Iglesia de San Francisco. Pasados los cincuenta días, Pizarro ordenó evacuar la población de San Sebastián a mediados de junio de 1510, en los dos bergantines que habían quedado, capitaneados el primero por Pizarro y el segundo por Valenzuela. Este pereció con su gente en las cercanías de la Isla Fuerte. Ya en Calamary, los treinta y cinco sobrevivientes avistaron dos velas: el bergantín y el navío del esperado Martín Fernández de Enciso,

bachiller de leyes, muy perito en geografía y cosmografía y autor de la Primera Geografía del Nuevo Mundo, que con el título de *Suma de Geografía* publicó en Sevilla en 1519, dedicada al emperador Carlos V.

Enciso, en calidad de teniente de Hojeda, ordenó regresar a San Sebastián, lo que hicieron de muy mala gana los sufridos y hambreados súbditos de Pizarro.

Al llegar a la abandonada colonia las embarcaciones se hicieron pedazos y el grupo se salvó a duras penas. Y comprobaron a ojos vistas que los indios se habían apresurado a destruir las chozas y quemar el palenque de maderos. Una tristeza grande se apoderó de todos.

Santa María de la Antigua del Darién

Fue entonces cuando Vasco Núñez de Balboa iluminó la situación al decirles que se acordaba de que, años atrás, costeando con Rodrigo de Bastidas al occidente de la ensenada de Urabá, había hallado, pasado el río Atrato, una tierra amena, abundante de comestibles y poblada de indios pacíficos que no ponían hierba en sus flechas...

Cuadró a todos la noticia y luego alzaron velas y con buen viaje pasaron las bocas del río Darién o Atrato; pero al tocar la otra banda advirtieron a los indios tan prevenidos y como a la defensa sobre un cerrillo, que temiendo el saludo de sus flechas hicieron voto a Dios, para que los librase de ellas, de enviar un romero a Nuestra Señora de la Antigua, venerada en Sevilla, y de ponerle el mismo nombre de esta Señora a la villa que allí planeaban fundar. Gómara añade que propusieron también convertir en templo de la Virgen la casa del cacique. A todo ello se obligaron con juramento.

Era Cemaco el señor de esas tierras y gentes, que a los cuatro días quedaron sometidas. Enciso mandó llamar ese paraje La Guardia; pero Balboa, en cumplimiento del voto, la denominó Villa de Santa María de la Antigua. Allí se levantó el *primer templo colombiano en honor de la Virgen María. Esto sucedía a fines de 1510.*

¿Por qué Santa María de la Antigua?

España, al descubrir y conquistar este mundo nuevo lo fue configurando a su imagen y semejanza. Por lo que atañe al espíritu religioso, esa nación madre, cristiana, eucarística, mariana, infundió tales doctrinas y sentimientos a los aborígenes convertidos y fue creando cristiandades con el estilo y las vivencias de la española.

Desde Sevilla, puerta para las Indias, los aventureros que venían a descubrir, conquistar, poblar y atesorar, arrancaban su singladura oceánica y temeraria y allí se despedían orando de rodillas ante la imagen de

Nuestra Señora de la Antigua cuya fiesta celebraban los sevillanos el 15 de agosto.

Su cuadro, venerado en la catedral, se remonta, según opinión de arqueólogos e historiadores, a las postrimerías del siglo XIII, a raíz de la conquista de Sevilla por el rey San Fernando. Una tradición popular afirma que le favoreció en tal conquista. Ya en 1578 fue trasladado a la capilla de la catedral, a uno de sus muros, el cuadro que había sido pintado en uno de los pilares de la Mezquita Mayor. Los Reyes Católicos le ofrecieron una lámpara de plata por el nacimiento del príncipe don Juan. Carlos V llevó su imagen al ir a luchar contra los luteranos. Seis iglesias de Sevilla y quince de su arzobispado llevan su nombre. Tuvo altares en Lisboa, Roma y Cracovia. Hernán Cortés le dedicó templos en Zampoala, Tabasco, Cozumel y Tlascal. Elcano y sus compañeros, después de dar la primera vuelta al mundo, fueron descalzos a visitarla. Y en nuestro territorio ella da el nombre a la primera ciudad y a la primera catedral de todo el Continente o de Tierra Firme. Su imagen fue coronada canónicamente en 1928.

Una Ciudad de Historia Breve e Intensa

Los Misioneros Carmelitas y Claretianos que en este siglo han misionado por las tierras de la primitiva Santa María, en las cercanías del río Tanela, han podido ver los vestigios que identifican su emplazamiento: vidrios, pedazos de loza, hierros, balas y hasta fragmentos de lápidas con inscripciones... Balboa, por éxitos, fue cobrando opinión y crédito y aclamado jefe de la colonia, tanto más que Martínez de Enciso no pudo acreditar su título de teniente de Hojeda por habersele perdido en el naufragio. Parece que Balboa y Enciso convinieron en llamar a Nicuesa para que se encargase del gobierno; pero, al conocer las venganzas que se proponía ejecutar, le impidieron desembarcar en Santa María, por lo que se vió obligado a seguir a Santo Domingo el primero de marzo de 1511. Perció en esta travesía. Balboa mandó por los sobrevivientes al Nombre de Dios, en Panamá, y los trató humanamente, en especial a don Lope de Olano, pariente de San Ignacio de Loyola.

Santa María de la Antigua del Darién fue declarada ciudad, con escudo y armas, por el rey Fernando, el 20 de julio de 1515. El escudo de armas es colorado, y dentro hay un castillo dorado y sobre él la figura del sol y debajo del castillo un tigre a la mano derecha y un lagarto (caimán) a la izquierda, que están enlazados el uno contra el otro alrededor, de esta manera siguiente, y por divisa la imagen de Nuestra Señora de la Antigua... Tuvo la ciudad cabildo, alcalde mayor, casa de contratación, catedral y capítulo metropolitano, convento de franciscanos, colegio indigenista y muy honrados e ilustres vecinos. Allí, además de Balboa, estuvieron Pizarro, Belalcázar y Diego de Almagro; allí los cronistas Bernal Díaz del Castillo y Gonzalo Fernández de Oviedo; las primeras mujeres

de nuestra stirpe: Isabel de Bobadilla, Margarita Vergara y Beatriz Girón. Y los futuros obispos Diego Alvarez Osorio y Hernando de Luque, este último inspirador de varias de las leyes de Indias en beneficio de los indígenas.

Vasco Núñez de Balboa, Gobernador Cristiano

En el relato de esta historia, como en la realidad de los hechos, hay períodos particularmente de las primerías, en que es imposible separar lo civil de lo religioso. A Colombia cristiana la van configurando en simultánea colaboración los escasos misioneros y los seglares que son hombres de Cristo. Hacen nuestra Iglesia todos los que son Iglesia. De Vasco Núñez de Balboa, nacido en Jerez de los Caballeros hacia 1474, se ha dicho que fue "uno de los más famosos capitanes del mundo". El Padre Las Casas lo describe de buen entendimiento, mañoso, de muy linda disposición, hermoso de gesto y presencia. Los colonos, complacidos de su benignidad, lo aclamaron su jefe como por plebiscito, hasta que el tesorero Miguel de Pasamonte, desde La Española, "envió a Vasco Núñez una provisión del capitán general de toda aquella tierra, porque dizque tenía poder del rey para constituir capitanes y gobernadores en la tierra firme", según dice el Padre Las Casas. De ello recibió Vasco Núñez un gozo inestimable de verse ya con autoridad del rey. Debió de ser ello hacia 1512. Pero ya el 23 de diciembre de 1511 don Fernando el Católico, "acatando la suficiencia e habilidad e fidelidad de Vos", le hizo merced de nombrarlo gobernador y capitán general de la provincia del Darién.

De todo lo que allí se hizo y se padeció hay información minuciosa y prolongada en carta que en la Villa de Santa María de la Antigua a 13 de enero de 1513 firmaba Vasco Núñez de Balboa dirigida a Su Majestad. Y la cual termina indicando al Rey: "Una merced quiero suplicar a Vuestra Alteza y es que mande que ningún bachiller de leyes ni otro ninguno, si no fuere de medicina, pase a estas partes de la Tierra Firme pasa que no sea un diablo y tiene vida de diablos, y tienen forma por so una gran pensa que V.A. mande proveer porque ningún bachiller acá donde haya mil pleitos y maldades. Esto cumple mucho al servicio de V.A. porque la tierra es nueva".

En Busca del Mar del Sur

El jueves primero de septiembre de 1513 Vasco Núñez de Balboa salió de Santa María acompañado de 190 españoles y 600 indígenas darienitas, embarcados todos en una flotilla compuesta de una canoa bergantín y diez piraguas. Llevaba también perros de presa, feroces con enemigos desnudos. Por secretos avisos de algunos indios amigos se dirigía en busca del Mar del Sur. El 14 de septiembre desembarcó en Careta y empezó a atravesar el Istmo por uno de sus puntos más estrechos, "por

saltos sin senda, por escondrijos de fieras y por revueltas de montañas", con guías y taladores que le dió el cacique Ponca. A lo largo de esta penosa incursión fuéronse rezagando grupos de soldados enfermos que Balboa dejaba encomendados a la bondad de los caciques amigos y a las atenciones espirituales del capellán Pedro Sánchez. Por fin, el martes 25 de septiembre, trepando por un monte raso arriba, a las 10 de la mañana, el capitán Balboa, en la delantera de todos, vio el primero desde una cumbre la vastedad del mar azul que se extendía ante sus ojos atónitos. Entonces volvió la cara hacia su gente, alzó los ojos y las manos al cielo alabando a Jesucristo y a su gloriosa Madre Ntra. Señora, e hincando las rodillas en tierra dio muchas gracias a Dios por la merced que le hacía de dejarle descubrir aquella mar en servicio de Dios y de los católicos y serenísimos reyes de Castilla.

Mandó en seguida que todos hicieren lo mismo, hizo cortar de un hermoso árbol una cruz alta que hincó en esa cumbre, y que en las cortezas de los árboles se inscribiesen los nombres de sus compañeros y finalmente el clérigo Andrés de Vera, coreado por la tropa, cantó el himno del Te Deum.

Y Entró en la Mar Salada

El 29 de septiembre Balboa tomó consigo veintiséis hombres armados y se fue derecho al mar, hacia el Golfo que él había bautizado con el nombre de San Miguel, cuya fiesta se celebraba y, llegado a la ribera a la hora de vísperas, se sentó a contemplar cómo subía la mar con grande ímpetu y plenitud. Entonces Balboa se levantó, tomó en la mano una bandera y pendón real de sus Altezas, en que estaba pintada una imagen de Nuestra Señora con su precioso Hijo en los brazos y a su pie las armas reales de Castilla y de León, y con una espada desnuda y una rodela en las manos entró en la mar salada hasta que le dió a las rodillas y comenzó a pasear diciendo: "Vivan los muy altos e muy poderosos reyes don Fernando e doña Joana a cuyo nombre prendo la posesión real de estos mares, tierras, costas, puertos e islas australes". Después grabó tres cruces en sendos árboles en reverencia de la Trinidad Santísima e hincó un puñal que a la cinta traía en un árbol en señal de posesión a nombre de los reyes serenísimos de Castilla.

Desandando los pasos con sufrimientos increíbles Balboa regresó a Santa María la Antigua en donde él y sus compañeros fueron recibidos con solemnidades triunfales. Desde allí Balboa despachó a Pedro Arbolancha con el quinto real del fruto de la empresa, la noticia del descubrimiento, que causó alborozo en España, y la solicitud de la gobernación de Castilla del Oro; pero el mensajero llegó tarde a la corte (1514) porque ya estaba provisto el empleo y el designado venía ya de camino. No obstante y a pesar de informes desfavorables que contra él había en la

corte por la muerte de Nicuesa, el rey Fernando le otorgó el título de Adelantado Vitalicio del Mar del Sur (23 de septiembre de 1514).

Pedrarias Dávila, Torvo Gobernante

El Gobernador nombrado era el noble segoviano Pedro Arias Dávila, quien, a fines de junio de 1514, fondeaba frente a la boca del río Tanela, con treinta y cuatro unidades navales que en su mayor parte ostentaban en sus proas los títulos de misterios o advocaciones marianas. Los hombres eran más de dos mil, lujosamente vestidos, armados y equipados.

Con Pedrarias desembarcaron su señora doña Isabel de Bobadilla, el futuro cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y el franciscano Fray Juan de Quevedo, primer obispo de Tierra Firme. Después llegaron la escasez de provisiones, el hambre, las enfermedades tropicales, la muerte, las expediciones en busca de mantenimiento y de oro y la envidia de Pedrarias ante los éxitos y la popularidad de Balboa. Creado entre ellos el antagonismo, el obispo Quevedo medió para que se estableciera la armonía y se logró que Pedrarias y su esposa convinieran en que su hija mayor, doña María residente en España, casara por poderes con el descubridor del Pacífico. Nuevas excursiones de Balboa por ese mar enconaron finalmente la envidia de Pedrarias, quien, por medio de traidora carta, lo hizo presentar en Acla, lo aprisionó, le siguió proceso por deslealtad a la Corona y logró que se dictase pena de degollación para Balboa y cuatro compañeros.

“Nunca semejante crimen halló cabida en mí —dijo Balboa a punto de subir al cadalso—: he servido al rey lealmente, no pensando sino en aumentar sus dominios”.

A poco el hacha del verdugo separaba de un solo golpe la cabeza de la víctima, mientras “el noble” Pedrarias presenciaba el suplicio al través de las cañas que formaban la débil pared de una casa cercana.

La rubia cabeza de Vasco Núñez de Balboa fue colocada sobre una picota, durante varios días, en la plaza de Acla. Así pereció, de cerca de cuarenta y cinco años, uno de los más famosos capitanes del mundo. Pedrarias, dijo su juez de residencia, el licenciado Castañeda, fue a morir en León, a 6 de marzo de 1531. “Su muerte fue de vejez y pasiones y enfermedades que tenía...”.

Franciscanos y Clérigos en Darién

Los frailes franciscanos que acompañaron a Hojeda y Nicuesa se reunieron en convento con Iglesia en Santa María la Antigua. Sucedió ello antes que Pedrarias arribase con el primer Obispo Quevedo y los franciscanos que como familiares traía.

A fines de 1512 ya había allí convento de la Orden, pues a él fueron a refugiarse unos españoles acusados de querer sublevarse contra Balboa. A 28 de diciembre de 1515 Pedrarias informa al rey que "el monasterio está en muy buen lugar y bien hecho y aquel Fray Diego de Torres lo hace muy bien y los religiosos también y que le parece que Vuestra Alteza los debe proveer de algunas limosnas y les hacer merced de algunos indios pequeños". Para entonces había en el convento seis religiosos. Su misión pastoral se cumplió sufriendamente en la ciudad, en los ríos y en los bosques acompañando a los expedicionarios. Pero hubo una actividad que conviene encarecer; los franciscanos de Santa María la Antigua fueron los primeros en establecer escuela en su convento para educar algunos indios niños y a los hijos de sus caciques, ilustrándolos en la fe y enseñándoles a leer y escribir el idioma castellano... Así lo pidió al rey el comisario de Tierra Firme fray Diego de Torres. Entre los indios entregados a los franciscanos figuran los dos hijos del cacique Careta, el hijo del cacique de las Perlas, el de Chimán y el del cacique de Natá. Cuando viajaron a España los Padres Torres y Valdés llevaron un indio que había tomado el hábito como hermano lego y en cuya mediación se confiaba para que, en calidad de intérprete, ayudase a las conversiones de sus paisanos y coterráneos.

En cuanto a los primeros curas seculares de Santa María, fueron ellos Pedro Sánchez, confesor de Balboa, a quien acompaña en todas sus excursiones; Juan Pérez Salduendo, futuro deán de Santa María, y Andrés de Vera, el mismo que celebró el descubrimiento del océano Pacífico con el canto del Te Deum.

La Primera Diócesis de Tierra Firme

Fue la de Santa María de la Antigua del Darién. A 20 de enero de 1513 Balboa informa al rey del resultado de sus exploraciones: "En esta provincia del Darién hay descubiertas muchas y muy ricas minas, hay oro en mucha cantidad hacia el mediodía". Del cacique Dabaibe dice que "es muy gran señor y de muy gran tierra y muy poblada de gente...; de casa de este cacique Dabaibe viene todo el oro que sale por este golfo". Hacia el norte del Darién, por tierras del cacique Conagre, se les habla de un vasto mar. Y surge el afán de descubrirlo. El sacerdote Andrés de Vera bautiza enseguida al cacique y a la gente que con él pudieron haber, según dice Las Casas. En España denominan la nueva región "Castilla del Oro", y nombran a Pedrarias Dávila gobernador y capitán general. En la real cédula de nombramiento le dan consignas de evangelización: "E para que Nuestro Señor sea en las dichas tierras servido e su santo nombre conocido y los vecinos de la dicha tierra sean convertidos a nuestra santa fe católica y doctrinados e enseñados en ella e puestos en camino de salvación e no se pierdan tanto número de ánimas como fasta aquí ha parecido. Y para que esto haya el efecto que deseamos, habemos enviado a suplicar a nuestro muy Santo Padre provea de prelados que sean personas

eclesiásticas e religiosas e doctas, de buen ejemplo, que vayan a enseñarles e predicarles”.

Efectivamente, el rey Fernando, un día antes de firmar la cédula a Pedrarias, 26 de julio de 1513, escribe a Jerónimo de Vich, su embajador en Roma, que solicite del Papa la designación del arzobispo don Juan Rodríguez de Fonseca como universal patriarca de las iglesias que se erigen en Castilla del Oro y como obispo para la provincia bética aurea presente a Fray Juan de Quevedo, franciscano, provincial y guardián anteriormente de la provincia de Andalucía y actualmente predicador real.

El porvenir religioso de la región, según el rey, era muy lisonjero por su extensión y estar “poblada de grande multitud de gente”, al parecer más razonable y mejor instruída y doctrinada en la fe que la hallada hasta entonces. A Pedrarias se le redactaron y entregaron en la Corte ciertas instrucciones de no escaso interés para la historia eclesiástica.

Instrucciones Humanitarias y Eclesiales

— En cualquier puerto en que se detuvieren habían de procurar no hacer mal a los indios, sino antes tratarlos bien para lograr mejor su aproximación y conversión, fin principal de la empresa.

— Una vez en la región darían nombre a la provincia, ciudad y villas y dispondrían todo lo necesario para el aumento de la fe, conversión de los indios y buen orden y servicio del culto divino, pues para esto iban el obispo y los clérigos necesarios.

— El primer edificio que se construyera sería la iglesia.

— Habían de ser fieles en cumplir las promesas hechas a los naturales y no consentir ningún mal contra ellos.

— No siendo los indios agresores, de ninguna manera se les había de hacer guerra y, caso de que atacasen, antes de romper con ellos, habían de hacerse los requerimientos necesarios, dos o tres veces, de acuerdo con el obispo y los clérigos.

— Caso de tomar indios en encomienda para servicio de los colonos se habían de observar puntualmente las ordenanzas, pues se busca que los indios sean más conservados, mejor tratados, más adoctrinados en la fe.

— Había de evitarse el atropello de “tomarles sus mujeres e hijas contra la voluntad e usar de ellas como de sus mujeres”.

— No habían de permitirse juegos de naipes ni de dados, por los escándalos, enemistades, reniegos y blasfemias que los acompañan y siguen, etc.

Finalmente, el monarca ordena a Pedrarias someter los problemas arduos de gobierno a la consulta del obispo y de los oficios reales. La

flota de Pedrarias, compuesta de 22 naos y carabelas y más de dos mil personas de tripulación, partió de Sanlúcar de Barrameda el 11 de abril de 1514. Ondeaban al aire la bandera de Nuestra Señora de la Antigua y la de Santiago Apóstol, con la cruz de Jerusalén. Llegaron a Santa María en las postrimerías de junio de 1514. El último que descendió de la nave fue Pedrarias, altivo, de elevada estatura, con su airosa capa de terciopelo, la clásica górguera almidonada y la escarcela y la espada de empuñadura damasquinada. Balboa, los clérigos, los curtidos colonos saludan entre ceremoniosos y expectantes. El Obispo Quevedo traza esta pincelada: "El pueblo estaba bien aderezado; la gente, alegre y contenta; tenían muy bien sembrada la tierra de maíz y yuca, puercos hartos para comer al presente y ordenado de descubrir la tierra, porque tenían mucha disposición para ello".

Los navegantes se alojan como pueden en las cien casas o ranchos de la incipiente población. Se organiza el gobierno. Enciso toma el cabildo municipal; Balboa queda exonerado del cargo de alcalde mayor y entra a formar parte del cabildo. Se crean cargos de tesorero, contador, factor y veedor para lo relativo a la administración pública. Y completan el cuadro de cargos oficiales un boticario, un cirujano, dos escuderos a las órdenes de Pedrarias para ayudar y favorecer la justicia y treinta peones con el cargo de velar las fortalezas de Tierra Firme cuando se construyeran.

Clérigos y Frailes en Santa María

Dicho está que la diócesis de Santa María fue la primera que se erigió en Tierra Firme y que además empezó por todo lo alto con una organización completa, como si fuera antigua ciudad de España.

Hubo desde los comienzos clero regular y secular. Se creó un Cabildo catedral, compuesto de diez miembros, a saber: cuatro dignidades, deán, Arcediano, chantre y maestrescuela, y seis canónigos de oficio. Tres sacerdotes para "sacristanes mayores" de la Iglesia, y otro para "arcipreste". Con el obispo viajaron trece clérigos y varios religiosos franciscanos. Concretamente, los nombres de quienes compusieron el Cabildo catedral son los siguientes: Deán (primera dignidad), Juan Pérez de Zalduendo; Arcediano, Rodrigo Pérez; Chantre, Juan de León, viajó a España y fue nombrado Diego Alvarez Osorio, después obispo de Nicaragua; Maestrescuela, Toribio Cintado, capellán del obispo, y luego Hernando de Luque, futuro obispo electo de Tumbes, en el Perú.

Canónigos: Fueron 6, pero no todos estuvieron durante todo el tiempo: Lorenzo Martín, Leonel Gardín, Diego de Osorio, Gonzalo Alonso, Bartolomé de Bastidas, Francisco de Arroyo, Rodrigo de Prado, Andrés de Vera, Juan Martín, Cristóbal de Valencia.

En 1512, dos años antes que llegara el obispo, ya había en la naciente ciudad convento de franciscanos, pues, a fines de ese año, algunos con-

quistadores que intentaron alzarse contra Balboa y por él fueron aprehendidos, al verse libres "se acogieron al monasterio de San Francisco, en que había tres a cuatro padres de aquella Orden". Superior era el Padre De la Torre, de quien sus contemporáneos hacen grandes elogios.

Además de la catedral hubo ermita dedicada a San Sebastián, extramuros de la ciudad, y hospital de caridad dedicado al Señor Santiago, con mayordomo, médicos, cirujanos y buen acopio de drogas.

Y bien que se necesitaba. "Muchas personas —escribe el P. Las Casas— cada día de hambre y enfermedades morían". Y en 1515 el obispo Quevedo escribía al rey: "Quedaron estos pocos clérigos porque siete son muertos y cinco se fueron...". Y añadía: "Si Vuestra Alteza manda que quede allá sólo, alegremente lo hará, que así lo está que no le han quedado más de cuatro clérigos y aquellos han quedado por ruego, porque no les pagan ni tienen que comer..." (Archivo de Indias, 1-1-1/26).

El Obispo Juan de Quevedo, O.F.M.

Era natural de Bejorí, en las montañas de Burgos, religioso docto y buen predicador. Al aceptar la real designación escribió un memorial al Papa pidiendo entre otras mercedes el seguir gozando las gracias y privilegios de su Orden, ejercer sobre los franciscanos que residiesen en Castilla del Oro igual autoridad que los Vicarios de la Orden, facultad de tener consigo dos frailes franciscanos, sin menoscabo de los privilegios que gozan, a las órdenes de sus respectivos prelados.

El 9 de agosto don Fernando escribe al arzobispo de Sevilla que consagre allí a Fray Juan de Quevedo, ya que ha aceptado la mitra del Darién "movido con muy buen celo y deseo del servicio de nuestro Señor y acrecentamiento de su Santa Fe...".

Se conserva además en el Archivo General de Indias en Sevilla el "memorial de las cosas que parece que los oficiales de Sevilla han de hacer comprar y proveer para el obispo Fray Juan de Quevedo para las cosas del culto divino, así para su persona como para las iglesias de sus diócesis. Valladolid, 20 de agosto de 1513".

Nada escapa a la previsión de los autores del memorial que aparecen muy concededores y además generosos, todo ello a cuenta de la Hacienda Real. Al Obispo de Santa María, que viajó en la flota de Pedrarias, lo acompañaron seis religiosos franciscanos que traían como superior a Fray Diego de Torres y 17 clérigos, entre los cuales figuraba Hernando de Luque, famoso después en la conquista del Perú.

Hubo exceso en el número de hombres que llegaron con Pedrarias, pues la nueva ciudad, ponderada de rica, no estaba bien abastecida de comestibles; lo hubo también en el lujoso número de clérigos que acompañaban al obispo. Lo cierto es que el 2 de febrero de 1515 Fray Juan

de Quevedo hacía saber, por carta, al Rey: "que el tesorero (Alonso de la Puente) ha dicho a todos que pierdan esperanza de ser pagados de sus salarios, y así se hace que de lo que llevaron de acá (de España) comen, y que dicen que allí no es menester obispo ni clérigos".

Lo Cortés no le quitaba lo Valiente

El obispo Quevedo llegó al Darién investido del carácter de consejero de la gobernación civil y es cosa probada que en los primeros meses hubo armonía entre ambas autoridades. Por eso el rey le decía en carta a Fray Juan: "He habido placer con ver el buen esfuerzo y esperanza que tenéis en las cosas de allá y mucho vos tengo en servicio lo que trabajáis en ayudar a nuestro lugar-teniente general en todas las cosas de esa tierra, lo cual es como yo esperaba de vos...". Y Pedrarias decía al rey en carta de 28 de diciembre de 1515: "Que él honra al obispo, como Vuestra Alteza lo manda, y el obispo a él le cata mucha cortesía...".

Sucedió incluso que a los ocho días de arribar al Darién enfermó Pedrarias y por prescripción del físico (médico) tuvo que dejar el gobierno y trasladarse a un cercano río (el actual Kuti) que se decía tener mejores aires. Y con tal motivo el obispo recibió poderes del gobernador.

Pero estas deferencias no le tapaban la boca para decir su parecer cuando fuera necesario aun en contra del gobernador. El 20 de marzo de 1515 unas carabelas llegadas de España trajeron las reales cédulas por las cuales quedaba nombrado Vasco Núñez de Balboa adelantado del mar del sur y gobernador de las provincias de Coibé y Panamá; Pedrarias guardó estas cédulas, receloso del encumbramiento de Balboa; pero el obispo, apoyándose en el texto de las ordenanzas reales dadas al gobernador del Darién sobre que "ninguna carta le sea tomada", empezó a predicar en el púlpito sobre la tiranía a que estaban sometidos los colonos de la Antigua, por lo cual, atemorizado Pedrarias, reunió el consejo para deliberar sobre el caso. Hubo quienes opinaron que las cédulas no debían entregarse a Balboa hasta que el rey se enterase de la residencia que le seguía. Pero Quevedo sentenció con brevedad que estaba mal ponerse ellos a discutir lo que el rey ordenaba y que sólo pensarlo importaba cierto principio de desobediencia y deslealtad. Pedrarias, espantado de las razones del obispo, entregó a Balboa sus títulos al amanecer del día siguiente.

Autoridades en Conflicto

Pedrarias, contrariado con el obispo, le revocó los poderes civiles; pero el obispo, en consulta habida en la casa de Contratación y luego en la plaza pública, habló de las juderías y burlerías del gobernador. En el diálogo el obispo le dijo:

— "Tomáros he la mitad de la gente que tenéis y seguirme han".

—“Castigarlos he yo”, respondió Pedrarias.

—“Subirme he al campanario e iglesia para que lo cumplieses”...

Con lo que el gobernador templó para no dar lugar a que el pueblo entendiese mal...

Bien pronto subieron hasta el rey las acusaciones contra el obispo Quevedo.

—“El gobernador y el obispo no están conformes y éste quiere que se quite el cargo a Pedrarias...”

—El obispo se ocupa de favorecer a Balboa contra el gobernador.

—El obispo no ha hecho la iglesia ni las diligencias que se requerían para la conversión de los indios.

—Llamó judío hereje al alcalde mayor Gaspar de Espinosa y en los sermones y fuera de ellos dijo palabras “injuriosas al tesorero”.

Hasta dónde había verdad en estas imputaciones, colijase por un dato: Pedrarias, a 28 de diciembre de 1515, notificaba al rey: “Como se había hecho una honrada iglesia a la manera de allá (España) y que está bien ataviada y se dicen bien los divinos oficios y que el Obispo lo hace muy bien’...”.

Otra de las acusaciones que contra él se levantaron se refiere a que, en ausencia del gobernador, tomó medidas de justicia contra un cirujano converso (del judaísmo). Pero ello se explica recordando que en 1506 Fernando el Católico dispuso que los Prelados fuesen inquisidores en sus distritos y que ni los gobernadores ni las justicias seculares se entrometiesen en oficio de inquisidores.

Un Memorial de 36 “Diréis...”

La estructuración cívica y política de Santa María La Antigua fue prematura. Se planeó con grandeza —y ello honra a los esforzados españoles de esa coyuntura— pero no se contaba con la naturaleza de la comarca. Uno de los primeros en verlo y en sentirlo en propia carne fue el obispo Quevedo. Por eso, en la carabela Santa María de la Consolación, que zarpó de Darién hacia España el 3 de mayo 1515, salía con destino a Su Majestad un memorial llevado por el franciscano Diego de Torres y el historiador Gonzalo Fernández de Oviedo, fuera de los recados de palabras que ambos habían de llevarle a Su Majestad. Consta el memorial de 36 “diréis...” que puntualizan bien todos los negocios de la colonización del Darién, los dislates que en organizarla se cometieron; las excursiones, aventuras y muertes; las tropelías, abusos y burlas de la ley.

De los clérigos que vinieron —informa— siete son muertos; cinco se fueron y quedaron otros cinco o seis sin haber percibido cosa de sus

salarios. Respecto a sus disposiciones personales, el obispo dice en el número 28 de su memorial: "Decí a Su Alteza que yo tengo voluntad de hacer aquello en que Dios y Su Majestad sea servido, y que todo el tiempo que aquí me dieren de comer, por más áspera que sea la tierra, yo estaré en ella, mandándomelo Su Alteza. Yo estoy puesto en necesidad y por esto habéis de hablar porque me trasladen a Santo Domingo o a Castilla...".

"En esta tierra —dice— basta un capitán con cuatrocientos o quinientos hombres, un alcalde y dos clérigos".

Quevedo y Las Casas Frente a Frente

Pero los papeles nunca logran lo que la presencia. Y hacia principios de 1519 el obispo Quevedo viajó a España a entrevistarse con Su Majestad, que lo era ya don Carlos V, como efectivamente sucedió en Molins del Rey. Antes de comparecer delante del rey, el obispo Quevedo y el entonces clérigo Bartolomé de Las Casas sostuvieron vehemente disputa sobre cosas de indios, ya que Las Casas reprendía al obispo por no haber anatematizado a Pedrarias, a sus capitanes y a todos los oficiales reales. Admitidos a la real presencia ambos peroraron sus causas y sus puntos de vista con respecto a la colonización: la defensa de los indios y los desmanes de algunos gobernadores. En el fondo coincidían; pero el temperamento personal y el enfoque de las cuestiones eran distintos.

Sabemos, por la Historia del P. Las Casas, el ambiente, el discurso y el final de este encuentro y de estos alegatos en la real presencia. "En este año de 1519 —dice el obispo don Fray Juan de Quevedo acordó de ir a la corte, que a la sazón estaba en Barcelona, puesto que (aunque) por la pestilencia que en la ciudad sobreviniera, el rey estaba en un lugar muy fresco, llamado Molins del Rey... Un día vino el obispo de Tierra Firme a palacio, que fue la primera vez que el clérigo Casas supo que era venido. Como lo vido el clérigo en la cuadra donde el rey come, y preguntado quién era aquel tan reverente fraile, dijéronle que era el obispo de las Indias. Llegóse a él y díjole: señor, por lo que me toca de las Indias, soy obligado a besar las manos de Vuestra Señoría...

Túvose después la "solemne disputa que duró grandísimo rato, y durara mucho más si el obispo de Badajoz no lo atajara", según escribe Herrera en sus Décadas... (II, lib. II, cap. III).

Una Audiencia de Carlos V

Tres días después, por indicación del rey, celebróse la audiencia real. El obispo Quevedo porfió en hablar a solas con Su Majestad. "Porque venía de las Indias y traía cosas secretas de mucha importancia, tocantes a su real servicio, no convenía decirlas, sino sólo a Su Majestad y consejo.

— Reverendo obispo, contestó el gran canciller, Su Majestad manda que habléis, si tenéis que hablar.

— Será en secreto, porque no vengo a poner en disputa mis años y mis canas.

— Reverendo obispo, Su Majestad manda que habléis si tenéis que hablar, porque los que aquí están son llamados para que estén en este consejo...

Expuso Quevedo la situación del Darién, dijo que el primer gobernador della fue malo y el segundo peor, que en el rey está la esperanza del remedio y que los indios —cuenta Las Casas que dijo el obispo— son siervos a natura... Habló después el Licenciado Las Casas y refutó la idea de que los indios fuesen siervos por naturaleza, y según refiere "estuvo en su oración buenos tres cuartos de hora, y el rey muy atento y todos mirándole y notando cada palabra de lo que decía...". (Historia, lib. III, cap. 49).

En el fondo coincidían los dos peroradores, porque Las Casas, leídos los memoriales presentados por el obispo del Darién sobre los asuntos de Indias, requirió una péndola "para firmarlos de mi nombre..."

El Obispo Quevedo Denuncia y Muere

A poco "el obispo fue a un lugarejo donde posaba, una legua de allí y cayó enfermo de calenturas, según creo, y desde allí a tres días murió, y díjose que hasta la muerte, desde que se sintió que estaba en peligro, no hizo sino predicar las excelencias de Nuestra Señora, según que las sabía él siempre con gran elocuencia decir, y sus defectos, con humildad, suplicándole que no se olvidase de él. Fue muy notada y notable su muerte por este buen fin de ella, y por ser a tal tiempo, habiendo primero significado la verdad de las cosas malas de estas Indias".

Murió el 24 de diciembre de 1519.

No está demás puntualizar que la servidumbre defendida por el obispo es la que se llama moderada, muy distinta de la esclavitud, y que en la práctica consta que se opuso siempre tenazmente al mal trato dado a los indios, como cuando el capitán Becerra condujo a Santa María, en 1515, unos indios cautivos, contra cuya saca protestó el prelado, porque decía que no tenía por lícito este aprovechamiento.

(Así Morelli en su *Fasti Novi Orbis*, ordin. 28).

Vicente Peraza, O.P., Segundo y Ultimo Obispo de Santa María

El 17 de mayo de 1520 el emperador Carlos V, por carta fechada en La Coruña, presentada a Su Santidad para segundo obispo de Santa María la Antigua al religioso dominico Fray Vicente de Peraza. De él

atestiguan los historiadores de su Orden que era natural de Sevilla, hijo-dalgo y de buena casta, hombre docto y religioso, a quien el capítulo general de su Orden, celebrado en Roma en 1518, había nombrado lector en teología. Las dotes de mando habíalas ejercitado con crédito en los grandes conventos de su región andaluza, como el de San Pablo de Sevilla.

El 5 de diciembre de ese mismo año firmaba la bula correspondiente el Papa León X. Al obispo Peraza, mientras residía en el convento dominicano de San Pablo de Burgos, le tocó la erección in scriptis de la sede episcopal de Darién, con fecha 1º de diciembre de 1521. No tiene que sorprender el hecho, pues en otras iglesias catedrales del nuevo mundo se hizo también la erección varios años después de estar funcionando los cabildos catedrales.

Fray Vicente de Peraza tomó posesión de su sede por procurador, que lo fue el Licenciado don Hernando de Zelaya, llegado a Santa María el 1º de julio de 1522.

El arribo del propio obispo a su diócesis del Darién debió de suceder ya entrado el año de 1524. A poco el gobernador Pedrarias, que andaba en persecución de Gil González para detenerlo y robarle el oro que traía de Nicaragua, se presentó en Santa María para entrevistarse con el obispo y lograr su colaboración en orden a destruir y despoblar esa ciudad.

Pedrarias Acabó con Santa María...

Fernández de Oviedo escribe en su Historia de Indias:

“Llegado el gobernador a la ciudad del Darién, después que se hubo visto con el nuevo obispo, díjole mucho mal de aquella ciudad e loóle mucho a Panamá; e así lo sacó de allí y en público y secreto procuró con los vecinos que se fuesen a Panamá e a Acla, diciendo que allí estaban perdidos... E volvióse a Panamá él y el obispo. Después, a dos o tres meses adelante, se despobló el Darién por el mes de septiembre del año mil e quinientos e veinte y cuatro” (Lib. XXIX, cap. XXIII).

Por odio a Vasco de Balboa, para hostilizar a Fernández de Oviedo y para rehuir la justicia, Pedrarias tuvo especial empeño en infamar a Santa María la Antigua y trasladarla a Panamá. Lo cual se logró no sin sentimientos del historiador citado que califica a Santa María como “el mayor e mejor e más fértil pueblo de Castilla del Oro. Con todo —anota el historiador Herrera— todavía se conservaba en La Antigua la catedral y el rey no se avenía en que se mudase, pareciéndole que habiendo sido aquella la primera fundación y asiento de los castellanos en aquella Tierra Firme era bien que se sustentase; por lo cual mandó que las porciones de clérigos fuesen aumentadas, para que en atención a su antigüedad fuese aquella Iglesia oficiada y servida con más decoro...”.

Por lo demás, el obispo Peraza murió a pocos días de llegar a Panamá. Bajo la espesura de la selva los misioneros carmelitas y claretianos, en

sus excursiones apostólicas, han localizado el histórico sitio de Santa María la Antigua, del que hablan todavía los pavimentos de algunas construcciones, utensilios domésticos o militares y alguna inscripción borrosa e indescifrable. La Academia Colombiana de Historia Eclesiástica ha formulado el deseo de que la Santa Sede restaure, como obispo titular, al igual que las primitivas diócesis de la cristiandad ya desaparecidas, el de Santa María la Antigua del Darién.

BIBLIOGRAFIA

- SEVERINO DE SANTA TERESA, O.C.D., Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién, 5 vols. (Biblioteca de la Presidencia de Colombia), Bogotá, 1956. Véanse especialmente los tomos I, II y III, segunda parte de éste.
- LEON LOPETEGUI-FELIX ZUBILLAGA, S.J., Historia de la Iglesia en la América Española. BAC, I, Madrid, 1965.
- ANTONIO DE EGAÑA, S.J., Historia de la Iglesia en la América Española, BAC, II, Madrid, 1966.
- ANTONIO YBOT LEON, La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias, I, Barcelona, 1956.
- JULIO TOBON BETANCUR, O.F.M., La Historia de Antioquia comienza en Urabá, en Universidad de Antioquia, Julio-diciembre 1965, pp. 67-79.
- HENAO Y ARRUBLA, Historia de Colombia, 7ª ed., Bogotá, 1952.
- JOSE MANUEL GROOT, Historia Eclesiástica y civil de Nueva Granada, I, Bogotá, 1889, Capítulo I.
- GREGORIO ARCILA ROBLEDO, O.F.M., Las misiones franciscanas en Colombia, Estudio documental, Bogotá, 1950.
- ANDRES MEZANZA, O.P., Los obispos de la Orden Dominicana en América, Einsiedeln (Suiza), 1939.
- ALBERTO E. ARIZA, O.P., Arzobispos y obispos dominicos en Colombia, Bogotá, 1947; Idem, Los Dominicos en Panamá, Bogotá, 1964.
- JUAN PABLO RESTREPO, La Iglesia y el Estado en Colombia, Londres, 1885.
- CONSTANTINO BAYLE, S.J., Expansión misional de España, Barcelona, 1946.
- ERNESTO HERNANDEZ, B., Pbro. Urabá heroica, Nacimiento, vida y muerte de Santa María de Antigua del Darién, 2 vols., Biblioteca de Autores Colombianos, Bogotá, 1956.

NOTAS Y DOCUMENTOS

Ateísmo no-creencia e indiferencia religiosa en América Latina*

(Diagnóstico y orientaciones pastorales)

Situación general

Mons. Antonio Quarracino,
obispo de Avellaneda
Presidente del CELAM

Esta breve descripción de la No-creencia es una síntesis de las tipologías que en noviembre y diciembre de 1984 se logró elaborar en los tres encuentros regionales (países bolivarianos, centroamericano y del Caribe y del Cono Sur) preparados por equipos de las Conferencias Episcopales, bajo la organización de la Sección para No-creyentes del CELAM.

1. En los tres encuentros, como tipo más grave por su extensión y los peligros que implica para la fe, se señaló la *indiferencia* o despreocupación por creer o no creer, que lleva a la *no práctica* de los bautizados y al desprecio de los que conscientemente se dicen no creer, y que además se matiza con relativismo ecléctico sobre Dios, religión e Iglesia, y con escepticismo e ignorancia.

2. En segundo lugar aparece el llamado *ateísmo implícito* que concibe la fe como algo privado e individual y sin repercusiones en la vida concreta. Se muestra como rechazo en generaciones nuevas por imágenes falsas sobre Dios (Tapahuecos, Tirano, Aguafiestas, Absurdo, Legislador que mutila todo lo humano... y que está ausente del mundo, pues su "providencia" no se concilia con el mal). Dios que para otros sectores viene a quedar sustituido por ídolos del placer, del poder y del tener etc. La religiosidad auténtica es sustituida por formas desviadas (supersticiones, ocultismo, espiritismo, magicismo, sincretismos y movimientos orientales...). Finalmente, aparecen en creciente número los que, sin rechazar a Dios, niegan la mediación de la Iglesia y toman actitudes de anticlericalismo.

3. Finalmente, de menor extensión y localizados en sectores intelectuales, están ciertos *ateísmos explícitos*, de índole teórica ya sea científico-racionalista, ya sea ideológico-materialista, y de índole práctica con

* Publicado en *Ateísmo y Diálogo*, Ciudad del Vaticano, XX - 2/3, 1985.

énfasis en el humanismo, ya sea que absoluticen la libertad (existencialismo cerrado), ya sea que proclamen al hombre como autor exclusivo de la historia.

A esta descripción se adicionó el señalamiento de las *causas* y *motivaciones* de cada modalidad de no creencia, procurando además concretar el *sector* en que más predominaba. Después se hizo un esfuerzo por descubrir las *tendencias* que esos variados fenómenos demostraban. Un último esfuerzo por globalizar esa multiforme no creencia, pudo encontrar el que llamamos *ateísmo estructural*, manifestado en el divorcio fe-vida consistente en que el pueblo latinoamericano de raigambre cristiana vive bajo estructuras jurídico-políticas, que en sus raíces teóricas y en su aplicación no son cristianas y a veces son anticristianas.

Las *líneas pastorales* que de lo anterior se desprenden apenas si se pudieron señalar en grandes capítulos como sería de desear, bien atacando las raíces del mal (dentro de la Iglesia, vertiente de cristiandad; fuera de la Iglesia, vertiente de modernidad y situación de brecha entre ricos y pobres como pérdida del sentido cristiano), bien vivificando la Iglesia en su comunión de amor, de servicio, de profecía, de celebración, de sentido social, etc., bien valorando con justeza nuestro itinerario histórico latinoamericano, bien buscando los parámetros de una nueva sociedad, bien preparando agentes de pastoral para los no creyentes y especialmente para los laicos en su compromiso con las realidades temporales.

Cuba

Mons. Carlos Manuel de Céspedes,

Secretario general de la Conferencia Episcopal de Cuba.

Nos parece conveniente recordar, como pórtico de estas páginas, que en el terreno de la "religiosidad" y "ateísmo" Cuba no se puede asimilar, de manera simplista y mecánica, ni al resto de América Latina (debido a su actual proceso revolucionario y a su organización socio-económica y política) ni a los países del Este de Europa (debido a su identificación sustancial con América Latina y, especialmente con el Caribe, en el campo de la "cultura", así como debido a sus constitutivos tradicionales peculiares). Tiene elementos comunes con ambas situaciones y elementos que la distancian de cada una de ellas. Todos deben tenerse en cuenta para no llegar a conclusiones demasiado rápidas y erróneas, en uno u otro sentido.

Ateísmo marxista, liberal y práctico

Las dos primeras formas responden a corrientes filosóficas conocidas; tienen el dominador común del "cientismo": la religión no puede admitirse porque no es "científica".

Actualmente dada la influencia oficial del marxismo en Cuba, hay personas que no tienen una sólida formación filosófica, que probablemente nunca han leído un texto de Marx, Engels, Lenin u otro pensador marxista, cuya actitud ante lo religioso (como ante otros aspectos de la vida) depende por diversas razones de los enfoques marxistas.

El ateísmo liberal se equipara, más bien, a un cierto escepticismo o al indiferentismo y, casi siempre, incluye una buena dosis de anticlericalismo.

El ateísmo práctico, sin una sólida armazón ideológica, coexiste, frecuentemente, con alguna de las formas de la religiosidad popular en Cuba, sobre todo con las de tipo sincrético (con espiritismo o religiones de origen africano), sin que esta religiosidad "informe" la vida.

Sectores en que predominan

El ateísmo marxista, teórico, sustentado filosóficamente, aparece en los dirigentes políticos y administrativos, en los intelectuales y profesionales jóvenes y en estudiantes universitarios (especialmente entre los de algunas facultades).

Las "actitudes" dependientes del marxismo, pueden estar presentes en cualquier sector de la población.

El ateísmo liberal y las actitudes emparentadas con el mismo aparecen, sobre todo, en profesionales e intelectuales de una cierta edad, formados y "hechos" antes del actual proceso revolucionario.

El ateísmo práctico aparece en los sectores más populares, que son simultáneamente los más adictos a las formas de religiosidad popular. En años muy recientes personas jóvenes, más hombres que mujeres, oficialmente ateos (algunos inclusive son miembros del Partido comunista o de la Unión de Jóvenes Comunistas) vienen en número creciente a nuestros templos y, sobre todo, a los santuarios relacionados con alguna devoción popular. Son estudiantes, técnicos, jóvenes profesionales empleados de Administración Pública, etc. No se trata de algo masivo, pero sí significativo. ¿Mera curiosidad cultural? ¿Signo de una apertura, más o menos consciente, a lo religioso, a la trascendencia? Es un fenómeno que se debe seguir con mucha atención pastoral y que no se deja "clasificar" fácilmente.

Factores modernos que incentivan estos tipos de ateísmo

En Cuba, los medios de comunicación social, la educación y los organismos rectores de la cultura dependen del Estado; éste está organizado y actúa siguiendo los lineamientos del marxismo-leninismo, filosofía del único partido político, el Partido Comunista de Cuba. La difusión del ateísmo marxista es, pues, oficial, por medio de las diversas instancias estatales y partidistas. Aunque la táctica orientada por el Partido y el Estado, en los últimos años, sea la del trato respetuoso a los creyentes y la de su incorporación a tareas sociales de diverso orden, no parece que la estrategia haya variado: lograr la desaparición, en un plazo más o menos largo, de toda actitud religiosa.

El ateísmo, indiferentismo o escepticismo, de corte liberal cientista, con su buena dosis de anticlericalismo, tiende a desaparecer. La educación atea marxista engendra con frecuencia no ateos teóricos sino ateos prácticos; personas desvinculadas de todo compromiso eclesial y de casi toda práctica sacramental (el bautismo sigue siendo bastante numeroso), con algunas "creencias" (a veces sincréticas) y cuya fe no tiene grandes reper-

cusiones éticas. Sea por razones de esta educación marxista, sea debido a las presiones sociales, durante los últimos veinte años hemos visto disminuir la práctica religiosa, católica y protestante, y aumentar tanto las devociones populares que tienen referencias católicas, cuanto las prácticas ajenas al cristianismo, como la santería y el espiritismo.

En Cuba se trata de un ateísmo estructural

Es evidente que en Cuba se trata de un ateísmo estructural marxista-leninista. Permea toda la sociedad estatal y la vida nacional.

Otro problema es si podemos hablar de éste como "organización socio-político-económica que se estructura *al margen* de valores y criterios evangélicos". ¿Qué quiere decir "al margen"? ¿Que de ningún modo están presentes los valores y criterios evangélicos? Es claro que están integrados en una síntesis filosófica radicalmente incompatible con la fe cristiana y ésto hace que, aún en lo que llamamos el "terreno común" (justicia, derechos humanos, etc.) haya discrepancias de envergadura entre la concepción marxista-leninista y la visión cristiana, pero también hay contactos que son los que posibilitan el diálogo y, en muchos casos, el entendimiento práctico.

Con todo, en el proceso socio-cultural de Cuba la influencia de los intelectuales cristianos, aunque escasos en número, ha sido positiva. Y podemos decir, prolongando este aspecto, que ya desde mucho antes del Vaticano II, debido a la influencia de la Acción Católica, había una visión bastante clara del compromiso con las realidades terrenas, visión que ganaba rápidamente terreno dentro de la Iglesia local. El Concilio Vaticano II coincide prácticamente con el inicio del actual período revolucionario. No cabe duda que ayudó a clarificar aún más la misión de la Iglesia en el difícil contexto de los años 60.

Antes de la Revolución prevaleció la educación de corte individualista, tanto en la escuela privada como en la pública. Ahora, en el único tipo de educación que existe en el país, se insiste tanto en los valores comunitarios, que se corre el riesgo de que sea masificante, despersonalizante.

Por otra parte no tanto las costumbres o la cultura tradicional cuanto la actual cultura inducida (según lineamientos que encuentran su origen en el pensamiento marxista-leninista) propicia evidentemente la preponderancia de una ética secularista.

Actualmente la Iglesia trata de vivir y transmitir, con una gran pobreza de medios, el concepto de "persona" que encontramos en todos los documentos del Vaticano II, en el magisterio pontificio posterior, en Medellín y en Puebla.

La concepción estatal, omnipresente, es la marxista-leninista. ¿Cuál es la concepción de "persona" que prevalece en la sociedad, en el pueblo? Es difícil discernir conceptualizaciones en un pueblo tan poco inclinado a ellas como el cubano. Es posible que minorías cultivadas intelectualmente y adictas al marxismo-leninismo, tengan la concepción de "persona humana" propia de esa línea de pensamiento. La mayoría del pueblo, en

este terreno, vive consciente o inconscientemente las contradicciones que se derivan del hecho mismo de una revolución marxista-leninista (estructurada estatalmente de manera muy coherente) en un pueblo de tradición hispano-americana, con fuertes componentes individualistas).

Ateísmo no marxista

Actualmente cuando hablamos de "ateísmo" en Cuba espontáneamente pensamos en el ateísmo marxista. Sin embargo, históricamente, esta forma de ateísmo, antes de la Revolución, podría referirse sólo a una minoría exigua.

Durante el último cuarto del siglo XIX tuvo lugar su distanciamiento de la Iglesia por diversas razones: políticas, intelectuales, pastorales. Este movimiento influyó en amplias capas de la población, aunque en diverso grado. En algunos (minorías intelectuales) fue el camino hacia un ateísmo de corte liberal, laico, cientista. En muchos significó una "desecclesialización" o "laización" de la fe, que incidió en la disminución de la práctica religiosa, fenómeno que ha perdurado, con altas y bajas, a lo largo del siglo XX.

La "desecclesialización" de la fe ha sido el caldo de cultivo en el que se han desarrollado diversos fenómenos a lo largo del siglo XX, y de manera muy especial: el indiferentismo y el sincretismo (con el espiritismo y con religiones de origen africano). Esto último, sobre todo en las capas más populares.

En el proceso de "desecclesialización" de la fe influyó la masonería y la proliferación del protestantismo y de las sectas desde finales del siglo XIX. En los últimos años ha cambiado la actitud de los masones y de los protestantes de las confesiones tradicionales con relación a la Iglesia; no así la de las sectas, que continúa siendo hostil.

La actual crítica marxista a la religión (presente en la escuela en todos sus niveles y en los medios de comunicación social) no siempre logra una adhesión a las concepciones marxistas, globalmente consideradas, pero no cabe duda que sí es efectiva en sembrar dudas con respecto a la fe y desconfianza con respecto a la Iglesia. Lo cual, evidentemente, también incide en la disminución de la práctica religiosa y contribuye poderosamente a reforzar el indiferentismo y el Agnosticismo que ya veníamos arrastrando desde el siglo pasado.

Podríamos decir, resumiendo, que junto al ateísmo marxista (que, en su estado puro, es patrimonio de una minoría) encontramos otras formas de ateísmo, o más precisamente, de reducción y/o desviación de la fe cristiana. Estas tienen una historia que comienza antes del triunfo revolucionario pero se han visto incrementadas después del mismo. Esto se debe, por una parte, a la crítica de la religión y de la Iglesia realizada por las instancias oficiales (de una manera especial a través de la educación y los medios de comunicación social); y por otra, a la reducción de las posibilidades de acción pastoral de la Iglesia: carente de toda

influencia en la educación, sin acceso a los medios de comunicación social y con un número exiguo de agentes de pastoral.

¿Cómo pudiéramos entender el diálogo con los no creyentes en Cuba?

Tal diálogo no debe ser una cruzada o conquista por un mayor número de adictos, ni un oportunismo acomodaticio o de supervivencia, ni un mutuo soportarse a tenor de la mal entendida "coexistencia pacífica", ni una alianza estratégica o táctica.

Debería ser, por el contrario:

— sobre la base de una *común participación* al servicio del único y mismo pueblo. Todo aquello que está encaminado a garantizar este servicio al *bien común* es motivo y materia para el diálogo con los no creyentes y entre los creyentes mismos.

— un diálogo que no sea mirarnos unos a otros aspectos positivos y negativos, sino juntos mirar las necesidades de todo el pueblo al que servimos y sobre esta base conocernos, buscar nuestras profundas motivaciones, aceptar nuestras diferencias y actuar según el criterio-base.

— cada uno, creyente o no, dar su *aporte específico* sin el cual dejaríamos de ser veraces y consecuentes.

¿Cuál sería el campo común y cuál el aporte específico?

a) *campo común*: la vida del pueblo, es decir, el trabajo, estudio, cultura, familia, convivencia social, potenciar las características o rasgos positivos del cubano para reafirmar su identidad cultural y su aporte peculiar a la cultura universal.

b) *aporte específico*

Iglesia (Comunidad cristiana)

— anuncio explícito del Evangelio.

— servicio sacramental a los que lo solicitan, sean cercanos o lejanos.

— desarrollo del hombre como persona.

— formación de la conciencia moral.

— testimonio de convivencia para la comunidad civil.

— vocación a la Reconciliación, al perdón, a la unidad de todo el pueblo.

— vocación a la Misericordia que da plenitud a la Justicia.

— vocación al sacrificio más allá de fronteras ideológicas.

Estado no-creyente (Comunidad civil)

— garantizar los servicios *sociales* de primer orden: paz, salud, educación, vivienda, alimentación, trabajo.

— dejar el desarrollo económico.

— dirigir la actividad *política*.

— asegurar y preservar la *participación* de todos al bien común.

— promover y fomentar la *cultura nacional*.

— defensa de la Patria.

Hay que destacar, de lo dicho anteriormente:

— el orden eminentemente religioso-ético-antropológico de la Misión *específica* de la comunidad cristiana.

— el orden eminentemente social-económico-político de la comunidad civil.

— la participación de la comunidad creyente en todas las tareas y aportes en que la comunidad civil abre las puertas a la participación común.

— no se puede confundir esta diferencia para conocernos mejor con lo que ocurre en la vida concreta en que los creyentes forman parte indisoluble de la comunidad civil.

Características del diálogo con los no creyentes en Cuba

El diálogo con los no creyentes cobra especial importancia y significación en Cuba por las condiciones socio-económicas y políticas en que vive y porque Cuba "está vinculada histórica, social y culturalmente a América Latina". Por eso la Iglesia cubana, consciente de esta responsabilidad histórica y teniendo en cuenta las riquezas de sus profundas experiencias en estos últimos años, reconoce:

— que "la fe católica" ha sido elemento positivo y aglutinante de la identidad cultural y de la independencia de la nación cubana" (Juan Pablo II). Que la misión fundamental de la Iglesia es anunciar el mensaje cristiano, que "no admite indiferencias, ni mezclas, ni acomodados" (EN 5).

— que los cambios sociales profundos ocurridos en Cuba han contribuido a la purificación, renovación y más plena autenticidad de la vida de los cristianos y de toda la Iglesia en Cuba, dejando a un lado "elementos secundarios y cambiantes que pudieron estar con el mensaje anunciado" (EN 25).

— que las relaciones entre creyentes y no creyentes no corresponden únicamente a las relaciones Jerarquía eclesiástica-Estado, sino y sobre todo a la convivencia personal de los cristianos con los no creyentes y de los creyentes dentro de las estructuras sociales y políticas, de modo que creyentes y no creyentes tengan, según sus capacidades, igual participación y posibilidades de desarrollo personal en la construcción de un mundo mejor, en el logro del progreso social, la paz y la unidad de todo el pueblo cubano.

— que el diálogo entre creyentes y no creyentes no significa que no hay diferencias entre la concepción del mundo y del hombre de unos y otros, no significa que debamos ocultar o soslayar parte alguna de estas concepciones en la búsqueda de situaciones mejores: significa que creyentes

y no creyentes se abren a la convivencia social, al conocimiento mutuo y a la superación de las deficiencias personales y comunitarias para hacer así más claro el fin principal de ambos que es el hombre y su pleno crecimiento personal y social.

— que las relaciones entre la Iglesia y el “Estado socialista que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica-materialista del Universo” se basan en el respeto mutuo y en el respeto común a los símbolos nacionales y demás deberes patrios, en el reconocimiento y garantía de la libertad de conciencia, en el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia (Const. de la Rep., 54). En la práctica concreta de los compromisos y tareas religiosas y en el cumplimiento de sus deberes ciudadanos son personalmente responsables y la marcha de las relaciones de la Iglesia y el Estado es la misma y se puede medir como la marcha de las relaciones entre el Estado y cada uno de los creyentes.

— en estas relaciones no podemos hablar de alianzas, ni tácticas ni estrategias, puesto que entre los miembros de un mismo pueblo no son necesarias más que la acción conjunta y unida encaminada al bien común, al desarrollo integral de todo el pueblo, a la satisfacción de sus necesidades espirituales, morales y materiales, siempre creciente; dentro del respeto a la concepción del mundo y del hombre que estimula a cada miembro de la sociedad a entregarse y a trabajar por los demás.

— que el mutuo respeto y la activa participación de creyentes y no creyentes no se interrumpe por la consecución de ningún fin, ni por la superación de ninguna etapa, puesto que en el constante desarrollo social y en la promoción del hombre nuevo siempre será necesaria y beneficiosa la contribución de todos, creyentes y no creyentes.

La Iglesia, es decir, cada cristiano, considera que su misión evangelizadora es la misma esencia y parte inseparable de la práctica del culto y desechando todo tipo de proselitismo que coarte la libertad personal de creer o no creer, afirma que su misión es “anunciar el Evangelio a todas las gentes” (Mt 28,19).

Venezuela, Colombia, Ecuador

Mons. Ramón Ovidio Pérez,
obispo de Coro (Venezuela)

La base experimental suministrada por los diversos países para la descripción del fenómeno es variable, pues va desde aspectos captados más intuitiva o intelectualmente y de modo general (Venezuela), pasando por encuestas a sectores más específicos (ej. universitario) como en Ecuador; hasta sondeos más amplios y enmarcados en un estudio más permanente (Colombia), pero en todos los casos, sin ninguna pretensión de exhaustividad o implicando un juicio sistemático sobre el fenómeno del ateísmo y en particular de su dimensión estructural.

Dividiremos nuestra exposición en tres capítulos. 1. Elementos para una descripción del fenómeno; 2. Algunos ejes de reflexión; 3. Perspectivas y desafíos.

1. Elementos para una descripción del fenómeno

1.1. Contexto socio-cultural y realidad de la no-creencia.

En nuestra región, igual que en toda América Latina, siguiendo en esto la experiencia pastoral refrendada por la Conferencia de Puebla, hay que partir de la existencia de un sustrato o matriz religioso-cultural cristiano-católico, fruto de la permanente actividad evangelizadora que se acerca ya a su V Centenario y que se expresa en a) la dinámica de una religiosidad popular y b) la realidad de un alto porcentaje - más del 90% - de bautizados entre la población.

En esta perspectiva, el primer rasgo a señalar sería la existencia de una mayoría de no-practicantes o indiferentes con respecto a la religión católica. Es decir, una incoherencia entre la fe recibida y la vida cotidiana, más práctica y existencial que teórica y sistemática.

A partir de este centro hay que señalar el aumento consistente de la actividad proselitista de algunas sectas protestantes o de otras religiones, particularmente "orientales", que si bien expresan un núcleo existencial "creyente" indudable, su contenido teórico (ej. diálogo, fe-ciencias) y sus implicaciones (ej. compromiso social por la justicia y la paz) transmiten una imagen distorsionada y empobrecida de la verdadera dignidad y resultan a la larga una fuente o causa de incredulidad.

Hay por último núcleos limitados en número, pero cualitativamente significativos, que rechazan explícitamente y hacen profesión expresa de ateísmo: La gama abarca aquí desde sectores donde predomina el cientismo materialista en sus diversas formas, pasando por los del rechazo ético-social en base a las situaciones generalizadas de injusticia, explotación, etc., hasta los de raigambre filosófico-doctrinaria materialista en la línea de un marxismo ortodoxo.

1.2. Tipos, características y sectores en que predomina.

Entrar en estas consideraciones significa pasar conscientemente de los rasgos que encontramos en las personas, únicas portadoras en última instancia de la realidad, a una tipología, a abstracciones generalizantes, que engloban y sintetizan y donde hay más amplitud y al mismo tiempo menos especificidad.

Parece pertinente entonces decir que los tipos principales de increencia o ateísmo son: el teórico; el político; el social y el indiferentismo o increencia práctica.

El teórico, articulado a veces filosófica y hasta "teológicamente", en general se recubre de realidad o pretensión científica (en lo empírico-experimental y en lo social-histórico), es militante, agresivo o fanático sólo minoritariamente y más bien expresión de quienes aparentan estar libres de prejuicios (ej. "viste bien" aparentar ser de izquierda", "revolucionario", "ilustrado", etc.). Suele ser en "círculos cerrados", con sus ideólogos, pu-

blaciones restringidas y predomina en la clase media intelectual y "cultura", cubriendo un vasto espectro con opciones socio-económicas y políticas, explícitas o implícitas, muy diversas y hasta antagónicas (ej. tecnócratas y científicos "liberales", escritores "librepensadores"; teóricos marxistas.

El político se nutre y crece alrededor de la insatisfacción y la justa rebeldía ante las carencias materiales y otras y ante las desigualdades sociales y culturales. Se podrían señalar dos vertientes: una, la de los sectores marginados y obreros con grandes necesidades y cada vez más concientizados acerca de su situación, sus causas y la necesidad y posibilidad de cambiarla radical o totalmente. La otra, la de sectores que disponiendo de lo esencial y hasta de lo superfluo, se solidarizan real o míticamente con los primeros y se agrupan en instituciones que asumen ciertas banderas la percepción y de la incompatibilidad entre un Dios bondadoso y justo y de indudable contenido reivindicativo y capacidad de movilización (ej. derechos humanos; paz y anti-armamentismo; etc.). En los unos se trata de la realidad cotidiana y la "rebeldía" ante ese hecho. En los otros se trata de la sustitución progresiva y la confusión creciente entre los planos trascendente e inmanente en los niveles de existencia y de acción (ej. absolutización del placer o de la política). El primer núcleo es marcadamente urbano, aunque incluye a algunos sectores rurales semi-urbanos o más concientizados. El segundo comprende a miembros de las clases alta, media-alta y media-baja, con predominio estudiantil-universitario, agentes socio-culturales, artistas y pertenecientes a los medios de comunicación social.

El *práctico o indiferentismo*, crece en el seno de los bautizados que no han recibido una catequesis y formación ulteriores o habiéndola recibido ésta ha sido o se vuelve más nocional que orientada a la vida; sin capacidad de renovación y hasta insensible a los interrogantes teóricos y prácticos de la realidad. Ello produce una distancia y hasta insensibilidad hacia la realidad viva de la fe, sus exigencias, su vivencia en Iglesia, etc. Sigue el alejamiento de la práctica sacramental, de la dimensión orante y de la coherencia entre la fe, la vida ética y la traducción del amor en la dimensión pública, con el consiguiente predominio de otros "valores", que se reflejan en actitudes (ej. ritualismo religioso, lucro, consumismo, honra, poder, permisividad moral, etc.), pautas (individualismo, egoísmo, prestigio, relativismo, etc.) e interpretación del mundo, la historia y la realidad (ciencia, fanatismos fundamentalistas, seudo-misticismos escapistas o ultra-politizados, etc.). También aquí hay dos sectores diferenciados. El uno de tipo rural -pese al predominio en él de la religiosidad popular- que por ignorancia, en general no-culpable, se degrada en sentimentalismo, magia y fetichismo y no se vertebra ni en expresiones litúrgicas, ni en compromisos sociales coherentes con la fe. Y resulta presa creciente de la trasulturación y el secularismo. El otro, procrea en el seno de las clases alta y media-alta, donde las exigencias del "status" y el "standard" de vida, van aglutinando lo valioso alrededor del "tener", "poder" y "saber" contrapuestos a un "ser" en plenitud. Y en los que la comodidad, el aburguesamiento, el materialismo, vencen a la religiosidad tradicional o a la fe que no ha llegado a su adultez.

1.3. Juventud y no-creencia.

Mención aparte en esta descripción merece la situación de la juventud, la cual constituye un sector numéricamente muy importante -en algunos países casi un 60% es menor de 25 años- y configura estilos de vida y pensamiento bien característicos y muy móviles. Aquí aparecen por una parte rasgos relativamente comunes: el influjo creciente, implícito, de mentalidades y pautas de comportamiento foráneas, que desarraigan de las propias tradiciones y se centran en la propuesta de la comodidad, el placer, la permisividad, el indiferentismo hacia la verdad y los valores, la búsqueda de sensaciones novedosas por "excitaciones" sensibles u otras (ej. droga, técnicas etc.), el espontaneísmo irresponsable; todo en un horizonte de gran confianza en lo sensible, verificable, posible al que hacer humano y dentro de un optimismo manipuladamente ingenuo. Por otra parte hay las realidades específicas y en esto, también, dos grandes sectores. El primero, el de la juventud de las clases populares y marginadas, con limitadas posibilidades de vida sana, educativamente normal (escolaridad regular, dotación de un aprendizaje enaltecedor y medio de ganarse la vida), familiarmente acogedora, socio-culturalmente promocional. Los flagelos del desempleo crónico y creciente, del deterioro de las condiciones de vida y trabajo; la influencia de ciertos MCS y de los grupos informales como ambientes que bordean la pre-criminalidad, terminan por configurar un cuadro que propicia una postración moral, un letargo síquico y sociológico, que es como un caldo de cultivo para la no-creencia y la indiferencia. El segundo sector, el de la juventud de las clases media y alta, en general con amplias posibilidades de satisfacerse en lo económico, social, y cultural, vive expuesto a las pautas consumistas y de vida fácil, ajeno a las exigencias de la solidaridad, tentado por el placer, considerando los estudios como vehículo de realización personal egoísta y consolidación social y económica, en una atmósfera de "status quo", relativismo, prestigio cientista, eficacia tecnocrática, insignificancia de la gratitud y lo misterico, vaciamiento de la divino como "fascinösum" y "tremendum". Es decir, de la vigencia de un secularismo que se hace oferta de prepotencia o se trasmuta en rebeldía y "desidencia" anti-sistema que alimenta intentos de cambio revolucionario, ética y socialmente justificados, pero política, geo-política e ideológicamente ingenuos y hasta auto- destructores.

En tal contexto es necesario señalar algunos rasgos de la evolución y estado actual de la educación, específicamente la formal. Su relativa generalización, liberalización y democratización, la ha hecho masiva y diversificada. Sus objetivos, contenidos y métodos, presentan un predominio del indoctrinamiento y el aprendizaje nocional, repetitivo, alejado de la vida, de las grandes exigencias de la comunidad y con escasa capacitación para enfrentar y resolver lo concreto. Esto la hace en gran medida "idealista" en sentido peyorativo. Pero además el marcado predominio de las tendencias positivistas, empiricistas; de pseudo-pluralismo convertido en irresponsabilidad ante la verdad y el bien u ocasión de nuevos "magisterios" auto-suficientes, la han hecho presa codiciada o bastión inexpugnable de sectores ideológica y políticamente antagónicos (ej. liberales tecnócratas y marxistas-leninistas), pero convergentes en un elitismo anti-popular-tradicional y su intento de monopolizar la propuesta e implementación de las utopías y

proyectos histórico-sociales. En este concierto juegan su papel ambiguo, de hecho, no de derecho, los MCS, como agentes de "creación de inconciencia" y masificación de comportamientos.

Queda por último señalar características de la catequesis, como ámbito y vehículo tradicional más difundido e idóneo para la configuración de la personalidad cristiana en devenir. En general, y salvo algunas variantes después del Concilio, la orientación, temática y metodología de la formación catequística, ha sido más intelectualista que existencial, menos bíblico-salvífica que "doctrinaria"; menos solidaria y eclesial que individualista y "meritoria"; menos socialmente comprometida y culturalmente creativa que insensible y conformista, con sus consecuencias de incoherencia entre fe y vida, desapego de un Dios "extraño" y necesidad de buscarse otros sustitutos para dar sentido al ser y al obrar. Recientemente se comprueba también el intento, por parte de algunos grupos, de manipular la educación religiosa, reduciéndola a mera concientización socio-política, bajo el pretexto de encarnación histórica.

2. *Algunos ejes de reflexión*

A continuación señalaremos desde una perspectiva histórica, algunos elementos teóricos, institucionales y de mentalidad, que configuran la problemática descrita.

2.1. Panorama histórico

2.1.1. Período previo a la Independencia

La independencia de nuestros países respecto de la Corona Española fue preparada bajo un importante influjo de la Ilustración francesa. Bolívar y Miranda habían gustado el saber enciclopedista en la misma Francia; allí recibieron el impacto de las ideas republicanas a raíz de la Revolución Francesa. Por otra parte las ideas y prácticas del absolutismo regio de la península habían acostumbrado a los sectores dirigentes a una relativización de la autonomía de la Iglesia; igualmente el "iluminismo" de las élites había comenzado a separar a éstas de las creencias y manifestaciones más sencillas de la religiosidad popular.

Con todo, los próceres de la independencia hacen, en general profesión de fe católica, en nombre de principios y valores cristianos fundan su fervor republicano y lanzan el movimiento independentista. La lucha contra España se puede conceptuar como un enfrentamiento entre católicos, (laicos, clérigos, religiosos).

2.1.2. Período republicano

La guerra de Independencia tuvo, sobre todo en algunas regiones, costos muy altos (económicos, sociales, culturales, religiosos): desintegración de instituciones, descomposición moral, vacíos de asistencia pastoral, ingentes pérdidas de recursos materiales y humanos.

La apropiación del Patronato Regio por parte del Estado-único (Gran Colombia) hasta 1830, año en que se produce su división para dar origen a las tres repúblicas actuales, junto con el creciente influjo de las ideas en favor de la libertad de cultos, todo ello unido a la voluntad de mantener sujeta la Iglesia al poder civil, constituyeron desde el comienzo mismo de

la vida republicana una fuente de conflictos entre la institución eclesiástica y el poder político, que llevaron hasta la expulsión de obispos, cierre de conventos y seminarios, etc. Progresivamente se dictaron medidas que tendían a debilitar el peso de la Iglesia en la sociedad civil, desarticulando el modelo de "cristiandad" recibido (educación laica, matrimonio civil, divorcio, etc.). El apoyo que recibió la institución eclesiástica en sus reclamos por parte de grupos políticos -eventualmente desde la dirección misma del Estado- fue muy variable, y en el caso de Venezuela prácticamente inexistente hasta mediados de este siglo. En Colombia, en cambio, el apoyo del partido conservador se tradujo en una vinculación demasiado estrecha hasta tiempos recientes; con los consiguientes problemas que esto planteaba también para el ejercicio específico de la Iglesia en un pueblo de identidad católica. Algo semejante podría decirse del Ecuador con experiencias políticas católicas como la de García Moreno.

Durante todo este proceso la masonería ejerció un gran influjo, así como una tendencia laicizante en las élites. La Iglesia reaccionó en el marco de los principios tradicionales característicos de la "cristiandad" pre-republicana, lo que la llevó a comportamientos dignos pero inevitablemente estrechos para afrontar las nuevas situaciones. Lo cierto es que múltiples instituciones se formularon y estructuraron sin tener en cuenta el sustrato y la identidad católicos de nuestros pueblos, en correspondencia más bien con la orientación de ciertos grupos políticos y culturales. Por eso hoy se plantea una reflexión acerca de un "ateísmo estructural" existente como organización de la convivencia prescindiendo de su referencia a Dios y sin tener debidamente en cuenta la adhesión de fe de las grandes mayorías.

El Vaticano II ha permitido un relacionamiento más flexible de la Iglesia, sin que su ubicación en el pluralismo democrático signifique por parte de ésta la aceptación acrítica de las normas y condicionamientos de la sociedad civil. Las relaciones Iglesia-Estado son en general normales, en el marco de una normativa concertada con la Santa Sede.

2.1.3. Evangelización y cultura

Formado en la matriz cultural católica de la cristiandad colonial, el pueblo continuó, luego de la Independencia, en su adhesión fundamental a la Iglesia y en la práctica de una religiosidad de signo católico. En general podemos decir que sufrió pasivamente la brecha progresiva entre su sentir y la orientación de las élites educativas e intelectuales (con menor acento ciertamente en Colombia). Las diversas tendencias secularistas (liberalismo laicista, positivismo, racionalismo, marxismo) de esas élites, han contribuido, sin embargo, junto con otros factores, a ampliar el ámbito de la indiferencia teórica y práctica en el medio popular.

Cuando la escuela dejó de ser válido apoyo como vehículo de la fe, el hogar y el templo continuaron transmitiendo, con todo, el mensaje cristiano y alimentando la fe y la vida católicas.

No faltaron ciertamente, aun en los períodos más críticos, nombres como los de Honorato Vásquez, Mons. Federico González Suárez y Remigio Crespo Toral (Ecuador), de Miguel Antonio Caro, Marco Fidel Suárez y

de Mons. Rafael Carrasquilla (Colombia) y de Cecilio Acosta, J. M. Núñez Ponte y de José Gregorio Hernández (Venezuela), los cuales son dignos de recordación. Laicos y Clérigos presentes activamente en el mundo cultural, particularmente en las últimas décadas. En esto ha influido, sin duda alguna, la multiplicación de centros católicos de enseñanza, también de educación superior; los movimientos del apostolado seglar, así como el nuevo marco doctrinal de la Iglesia conciliar. Hoy el pensamiento católico tiene expresiones bastante significativas cualitativa y cuantitativamente.

2.2. Algunos factores contemporáneos

Hay factores de tipo universal que inciden con matices variados en la problemática fe-no creencia de nuestros países.

En los cambios culturales contemporáneos hay factores de neta positividad; otros se presentan como ambivalentes o ambiguos y, otros, en fin, son de marcada negatividad. Sin querer entrar ahora en un discernimiento valorativo, ni en una jerarquización de importancia, ofrecemos a continuación un elenco de los que juzgamos más importantes:

- proceso de urbanización (ciudad como centro y motor) e industrialización
- creciente secularización
- más aguda afirmación de la persona (su dignidad; valores de justicia, libertad, igualdad, participación)
- afirmación de una nueva conciencia de mundo (más crítica...)
- influjo capital de los *mass media*, especialmente de la TV
- pluralismo religioso creciente, también en formas aberrantes ("brujería" en su sentido más amplio)
- la "liberación" como anhelo en variadas expresiones (socio-política, femenina, etc.)
- nueva mentalidad de tipo científico-técnico
- ideologías también como proyectos sustitutivos de lo religioso (tecnocrática, marxista, liberal-consumista)
- cambio de pautas etiológicas (relativismo, pragmatismo; permisividad individualista; nueva aprehensión de la relación valor-hecho)
- viva percepción del vínculo sociedad-religión (exigencia de compromiso; interpelación a la fe; reduccionismos)

Estos factores inciden también en el "interior" de la Iglesia con repercusiones de diverso género (renovación; crisis; tensiones).

3. *Perspectivas y desafíos*

3.1. Se percibe un crecimiento del fenómeno de la no-creencia (bajo formas explícitas, de indiferencia, etc.). A esto se añade el notable crecimiento demográfico con la dificultad de una proporcionada y adecuada asistencia pastoral.

3.2. El agravarse de la situación social (el peso de la deuda externa, etc.) con los riesgos consiguientes de degradación de las condiciones de vida y el aumento de la conflictividad, plantea serios desafíos para una integración de lo religioso y lo social y para un creíble testimonio de la Iglesia.

3.3. El pluralismo creciente, el peso de las ideologías y el cambio de pautas axiológicas, junto con otros factores, tienden a fracturar o amenazar la unidad e identidad histórica de nuestros pueblos y su capacidad de lograr nuevas síntesis más humanas y cristianas.

3.4. La universalización (planetarización) progresiva de problemas e intentos de solución pone a nuestros países en desventaja con respecto a los centros económico-político-culturales de signo secularista (capitalista-liberal, marxista). Esto se advierte de modo patente en los módulos culturales que proponen los grandes medios de comunicación social. Dicha universalización se traduce a menudo en masificación de actitudes y comportamientos (aceptación sin discernimiento).

3.5. El proceso de renovación de nuestras Iglesias en el marco de las orientaciones del Vaticano II y recientemente de la Conferencia de Puebla; la animación pastoral de Juan Pablo II (recientes visitas a nuestro país, etc.); el trabajo más de conjunto a nivel nacional y continental; el impulso que están recibiendo la pastoral de la cultura y el apostolado de los laicos; la presencia dinámica de la Iglesia en la realidad socio-política de nuestros países y, sobre todo la fe en la intervención siempre viva del Espíritu de Dios, permiten mirar hacia el futuro con esperanza, que busca interpretar los problemas como oportunidades para una acción evangelizadora más lúcida y decidida.

El gran proyecto pastoral de Puebla consiste en la edificación de una nueva sociedad —pluralista— que recoja y actúe nuestra herencia cristiano-católica en las coordenadas de la nueva sociedad urbano-industrial, en un Continente aquejado por graves desequilibrios, injusticias y opresiones. En la proximidad del Vº Centenario del inicio de la evangelización de nuestro Continente, la Iglesia en América Latina ha acogido con entusiasmo la invitación y el reto de Juan Pablo II: lograr una "nueva evangelización" que florezca en una "nueva síntesis" y se refleje en una "civilización del amor".

Brasil

Cardenal Aloisio Lorscheider,
arzobispo de Fortaleza (Brasil)

Los brasileños son muy religiosos. Pero se trata de una religiosidad que no siempre está enraizada en una fe consciente y clara. Una religiosidad fatalista a veces. Muchos ven en la religión un medio para defenderse o liberarse del mal, físico o psíquico en general. Son muchos los que están influenciados por el bajo espiritismo (macumba), por lo que temen enormemente a los malos espíritus, que en el fondo son el diablo. Tan fuerte

en este temor que dio origen, hace dos años, a la Iglesia del Diablo. Dios es bueno, no nos hace ningún daño. Los ángeles son buenos, no nos perjudican, por lo que no hace falta ocuparse de ellos. Quien nos hace daño es el diablo. Para mantenerle a raya conviene rendirle culto; de aquí que exista el culto al diablo o la religión del diablo.

También ejercen mucha influencia otras religiones, de origen oriental sobre todo. Se trata de gente que busca la paz y la armonía en su vida y que gusta en cierto modo de la tranquilidad de la contemplación.

Desarrollan una vigorosa acción evangelizadora las llamadas sectas protestantes, que atacan a la Iglesia católica. Predican un Evangelio desconectado de la vida real, pero logran ciertos resultados porque la gente piensa que ahora conoce por fin la Biblia y también porque reciben ayuda material.

La masonería es muy activa en Brasil, pero hoy en día es más bien un Club o asociación comercial. Obstaculiza el trabajo de la Iglesia porque los masones apuestan en general por un "statu quo" de la sociedad, mientras que la Iglesia predica la necesidad de cambiarla. Se trata, por tanto, de una lucha de carácter más bien político que religioso.

Ante esta situación la Iglesia de Brasil no se preocupa demasiado por la acción intraeclesial, sino que intenta más bien ser una presencia transformadora en la sociedad. Presencia socio-crítico-profética. La historia política de los últimos veinte años ha hecho a la Iglesia descubrir al pueblo, y más exactamente al pueblo marginado, al pueblo pobre. De aquí que entre en diálogo con todos. Se da gran valor a la educación política del pueblo, a su educación sindical y a su organización. La actividad de las comunidades eclesial de base, en cuanto a la profundización en la fe, se orienta para que pueda llegar a ser un vigoroso fermento evangélico en el mundo de la política, de la economía, de la cultura, es decir, donde se realiza la actividad humana.

Bajo este aspecto se hace sentir la presencia de la Iglesia en los medios de comunicación social, en el teatro, en el cine (la Conferencia Episcopal de Brasil concede anualmente un premio a la mejor película del año). También está presente la Iglesia en los problemas concretos de la Tierra, de los Indígenas, de la Pastoral urbana. Es toda una Pastoral que logra ser presencia en los puntos neurálgicos de la vida de las personas. Consecuencia: la gente ama a la Iglesia, confía en ella; los jóvenes saben que la Iglesia comprende sus problemas de cada día.

Esta es un poco la manera de ver la problemática de la no-creencia. Sin insistir en la no-creencia la Iglesia en Brasil intenta estar cercana a todos los que ejercen una influencia real en la vida del pueblo. Y en este sentido es fundamental el diálogo con la cultura moderna.

Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay

Mons. Antonio Quarracino,

obispo de Avellaneda (Argentina)

I. Argentina

En las breves presentaciones de los países me pareció útil comenzar con algunas sintéticas referencias históricas.

I. Se puede decir que con la independencia llegaron a la Argentina —como al resto de América Latina— todas aquellas corrientes ideológicas que fermentaban en Europa.

Que yo sepa, no ha sido hecha en profundidad la historia de la influencia del enciclopedismo, del racionalismo, del liberalismo, del laicismo y de la masonería en la Argentina. Lo cierto es que implicaron una “secularización” que golpeó fuertemente a la fe y a la Iglesia. Esto fue general en América Latina, y aconteció con diversa intensidad según los países.

Creo personalmente que en América Latina la permanencia en la fe y en la Iglesia de las masas de nuestros pueblos fue un “milagro moral”, si se considera la fuerza de los ataques a la Iglesia y a la fe, que las estructuras de la Iglesia eran débiles, que eran escasas las relaciones de las Iglesias particulares entre sí y con el “centro romano”, que el número de los agentes de pastoral era reducido y que su preparación dejaba mucho que desear...

Desde los años finales de la década del 20, en este siglo, se advierte en la Argentina un resurgimiento católico notable que en 1934 recibe un impulso fuera de lo común por la celebración del Congreso Eucarístico Internacional.

La fe “salió a la calle”, se “mostró al gran público”; manifestarse creyente dejó de ser motivo de cierto complejo de inferioridad.

Anoto dos expresiones:

a) en el *campo intelectual*, una destacada presencia del neo-tomismo (Curso de Cultura Católica) y un grupo valioso de católicos en el campo de las letras, de la historia, y en menor grado de la plástica;

b) la acción de *movimientos apostólicos* tales como la Acción Católica y con menor intensidad, la JOC. Por otra parte, en un ambiente en el que nunca fueron numerosas las vocaciones sacerdotales, comienzan a surgir las de jóvenes y adultos. Al mismo tiempo se advierte desde estos años una destacada presencia masculina en la vida y actividad de la Iglesia.

Estimo que este “resurgimiento” dura unos veinte o veinticinco años.

Añado dos observaciones:

a) la *práctica religiosa* creció pero no como hubiera sido de desear. Desconozco un estudio serio y global sobre el tema, pero no sería desca-

minado afirmar que, globalmente, no sobrepasa en mucho el 12 ó 13%;

b) es menester subrayar la existencia de la *religiosidad popular* que se mantuvo y desarrolló al margen del secularismo.

Hay en ella elementos positivos, y también están los necesitados de corrección e iluminación. Estos últimos son consecuencia, en buena parte, de la ignorancia religiosa. (Este fenómeno de la religiosidad popular es global en América Latina).

Todas estas consideraciones podrían ser interpretadas como una somera presentación de la Iglesia Católica y no de la no-creencia. Es verdad; pero el caso es que en la Argentina —y en general en América Latina— hasta ahora ambas situaciones están muy relacionadas. En general, el que se dice “no-católico” se afirma “no-creyentes”. Pero en el momento actual, sin embargo, por la invasión y actividad de las sectas, esa comprobación o afirmación habría que matizarla y quitarle cierta fuerza.

II. Hoy no es excesivo afirmar que, en general, Dios es un ausente de las expresiones de la cultura que denomino “ilustradas”. Más ausente que negado.

—A mero título ilustrativo cito al respecto algunos nombres significativos, por lo que representan.

Jorge Luis Borges, máximo escritor, niega a Dios sin una reflexión medianamente seria; aunque últimamente se ha declarado agnóstico más que ateo. Ernesto Sábato, novelista y ensayista, con grandes inquietudes humanistas y respetuoso de los valores religiosos, está ubicado en una línea que llamaría semi-agnóstica-existencialista.

En una línea prescindente de toda confesión religiosa, pero interesada en temática religiosa, estaría el filósofo Victor Mássuh. El último premio Nobel de medicina (1984), César Milstein, se ha declarado no-creyente, y Gregorio Klimovsky, Decano de Ciencias Exactas, de prestigio universitario como filósofo de las ciencias, es —por lo menos— agnóstico.

— Los Medios de Comunicación Social no están “cerrados” por principio a los creyentes si éstos están capacitados para actuar en ellos, pero hay que decir enseguida que *hoy*, los responsables del área cultural están ubicados en un izquierdismo anticlerical y agnóstico. ¿También marxista y, por consiguiente, ateo? No es fácil dar una respuesta exacta. En líneas generales adelantaría lo siguiente:

a) el marxismo, en la Argentina no ha tenido una expresión intelectual de fuerte envergadura. Pero por intermedio de figuras de segundo o tercer orden, en la educación y manifestaciones culturales tales como el periodismo, el teatro y la plástica, ha influido en núcleos más o menos fácilmente detectables de la juventud.

En el momento actual sectores anticlericales tanto de izquierda como liberales en los M.C.S. suelen atacar a las Iglesias por negligencia o complicarles con el régimen militar anterior y sus excesos en la represión antisubversiva. Esto crea sentimientos de antipatía sobre todo en jóvenes. Si se añade una ola de obscenidad y pornografía, pienso que son dos

instrumentos para abrir una brecha entre juventud e Iglesia (o Religión). Dos datos de cierta significación:

- a) posible decrecimiento vocacional este año...
- b) sin darle al hecho un valor excesivo, ha habido inscripciones murales anti-clericales o antirreligiosas; p. ej., "Sonríe, Dios no existe"...
- c) Creo que hoy la ausencia de Dios en los ámbitos culturales junto con el renovado vigor de las sectas, que no dejan de atraer prosélitos también entre la juventud, constituye para la Iglesia argentina el gran desafío.

La Iglesia debe recalcar —o estar presente— en el campo de la cultura; y por otra parte, es urgente revalorizar y profundizar los valores de la religiosidad popular. De lo contrario la secularización, como sinónimo de prescindencia de Dios o de su negación, será un hecho cada vez más relevante. Creo que, con sencillez y humildad, hay que relativizar mucho aquella expresión que años atrás era muy repetida: "Argentina Católica".

II. Chile

La primera gran oleada de ateísmo filosófico o ideológico, hijo de la Ilustración, fue el del positivismo comtiano que impregnó figuras claves de la intelectualidad de la segunda mitad del siglo pasado. Surgirán poderosas corrientes masónicas y anticlericales, e influirán grandemente las doctrinas de Darwin en la mentalidad cientista positivista que influirá en la enseñanza pública especialmente hasta la década del 60.

Después de esta primera ola secularizante, y en la medida en que se agravan los problemas sociales penetra con influjo creciente el ateísmo de corte marxista. Este penetra también en círculos católicos. Preparador importante de esto fue, desde la década del 50, Franz Hinkelammert, Profesor de la Universidad Católica de Santiago; y símbolo de los intelectuales y jóvenes (incluidos sacerdotes) que adhieren —según dicen— a los ideales de justicia del marxismo, pero que acaban por perder la fe, es Marta Harnecker, gran líder univesitaria de la Acción Católica, que se convierte en atea ideóloga del régimen de la Unidad Popular y termina como Secretaria de Althusser, de quien fue ferviente discípula.

Los últimos 12 años de dictadura militar han producido un gran cambio en la actitud de diversos grupos frente a la Iglesia y a la fe.

Primero digamos que desde el Concilio la Iglesia se presenta con un rostro en el que "progreso y fe" no aparecen como incompatibles. Por otro lado muchos toman conciencia de que un cientismo materialista no es capaz de dar sentido a la vida. Adviene el fracaso del ensayo de gobierno de tipo marxista y el violento golpe militar que le pone fin. La actitud de la Iglesia frente a los perseguidos políticos y a los pobres comienza a ganarle simpatías de antiguos enemigos; hasta hay quienes vuelven y se convierten a la fe. Pero se abren escisiones entre la Iglesia —y la fe— y oficiales de las Fuerzas Armadas y del orden y miembros de clases altas. Esto puede traer impensadas consecuencias para el futuro religioso del país.

— Sin embargo, las antiguas tendencias no desaparecen aunque han perdido recientemente su última gran figura de este siglo, el filósofo Jorge Millas. Es que su mentalidad ha renacido bajo la forma de un neoliberalismo liberalismo economicista (el denominado “la escuela de Chicago”) que ha hecho entrar en violento choque a importantes grupos de la derecha chilena, tradicionalmente católica, con muchos principios morales de la fe cristiana. Alejamiento vital que puede ser el primer paso hacia el abandono de la fe.

— En forma más disimulada el mismo fenómeno continúa produciéndose en la otra punta del espectro político. Los partidos marxistas han cambiado su actitud externa pero se trata de mera táctica. (El ejemplo de Nicaragua es aleccionador). En el interior del acercamiento entre cristianos y marxistas, el flujo de los primeros hacia el marxismo (y con ello, a la larga; a la no-creencia), continúa siendo inmensamente mayor que en el sentido inverso. Y estas serían, a grandes rasgos, las etapas del “camino”: primero, acentuación unilateral, al interior de la comunidad cristiana, del compromiso político militante, y éste en la línea del socialismo; luego, el ensayo de tal propuesta que sumerge en la vorágine del activismo, político; luego el alejamiento de la comunidad cristiana, por falta de tiempo o interés; última etapa: corte con la Iglesia y la fe.

Debe distinguirse, sin embargo, entre el nivel popular y el intelectual. En las masas parece haber crecido su cercanía a la Iglesia y la fe alimenta vitalmente la genuina religiosidad popular.

— Como en el resto de América Latina otra amenaza a la fe la constituyen las sectas y algunas corrientes nuevas en el interior del protestantismo. Por un lado, algunas cultivan un pietismo desencarnado de la realidad chilena que expondrán a sus adherentes a graves crisis de fe el día que se les abran los ojos a esa cruel realidad. Por otra parte hay círculos de algunas iglesias evangélicas que se han adherido a la teología de la liberación de corte pro-marxista. Son en general intelectuales que recorrerán aquel mismo camino que señalé antes, sólo que más rápido porque su fe tiene menos raíces en la propia tradición y en la cultura popular nacional.

III. *Uruguay*

El sustrato originario y novedoso del actual pueblo uruguayo es el de la religiosidad popular hispano-portuguesa. En la independencia nada varió substancialmente. El mayor héroe del Uruguay, José Artigas que fue también el último gran caudillo de los indios de las Misiones, no sólo cristiano sino que en su exilio-prisión del Paraguay del Dr. Francia, terminó sus días como catequista del lugar.

— La clase de dirigentes del siglo pasado, aunque católicos, tenían respecto a la Iglesia tendencias claramente “regalistas”, característica común a toda la Ilustración hispano-portuguesa. Ni Artigas fue ajeno a los hábitos regalistas.

El primer incidente “anticlerical” que se conoció fue en ocasión del paso por Montevideo en 1824 de la misión Muzzi (que iba camino a

Santiago de Chile) que integraba también el futuro Pío IX. Pero ello dió lugar a un masivo desagravio popular.

En la década de 1840 se levantó en Montevideo el primer templo protestante (anglicano) de la cuenca del Sur, el denominado "Templo inglés", que era de los comerciantes ingleses y para ellos y sus familias.

También comenzaron a tener gran actividad las Sociedades Bíblicas. En un conflicto de estas con las autoridades eclesiásticas católicas, se puso de manifiesto la presencia de un nuevo protagonista con sello anti-católico en el seno de las clases altas: la masonería. La lucha entre católicos y masones caracteriza la segunda mitad del siglo XIX. La mayoría de la clase dirigente es liberal racionalista; primero deísta y luego positivista.

El primer anticlericalismo fue el de la clase alta. Pero a fines del siglo sobrevino el flujo migratorio, principalmente español e italiano. En él venían no sólo "católicos" sino también muchos anticlericales fervientes, desde profesores liberales a obreros anarquistas.

Sólo en la última década del siglo XIX el anticlericalismo tomó fuerza popular en Montevideo y en los pueblos del interior.

El anticlericalismo tuvo su encarnación mayor en José Battle y Ordoñez, figura decisiva en la formación del Estado moderno uruguayo y de vasto arraigo popular. Así, en la reforma constitucional de 1918 se establece la separación de la Iglesia y el Estado, y aquélla va quedando en las márgenes de la vida pública del Uruguay. Surte efecto una absoluta enseñanza laicista, hostil a la Iglesia, se generan nuevos usos sociales en momentos cumbres del año litúrgico: Semana Santa será la Semana del Turismo y Navidad la Fiesta de la Familia; hasta el nombre de Dios se redacta con minúscula cuando es escrito en los periódicos. En la década del 30 hubo signos de renacer religioso, pero no se prolongó después de la segunda guerra mundial.

El ciclo "polémico" se considera ya clausurado pero el clima "indiferentista" es el dominante hasta hoy. Según testimonios fehacientes han terminado las antiguas antinomias, pero la "secularización" ha penetrado más en los mismos cuadros de la Iglesia, que se vuelve reticente a las formas de "religiosidad popular". Añádase el avance de las sectas de origen norteamericano y oriental (fuerte presencia de la Secta Moon), y más recientemente del "umbanda" brasilera.

La reciente dictadura militar sometió al país a un pesado silencio que cayó también sobre la Iglesia. Recuérdese que en su momento también en la Iglesia penetró la guerrilla subversiva.

Aquellos mismos testimonios no ven síntomas de renacer religioso (salvo el crecimiento del número de vocaciones), ni presencia de fe en las capas intelectuales de más gravitación (el mayor escritor, Juan Carlos Onetti, es ateo confeso), en el país más descristianizado de América Latina.

IV. Paraguay

Aunque parte del Paraguay —al sur— integró la gran experiencia histórica de las misiones jesuíticas, puede afirmarse que el conjunto del

pueblo paraguayo, campesino, tuvo el sello principal de las misiones evangelizadoras franciscanas. (Por eso la marcada presencia hasta hoy de la Tercera Orden Franciscana). En el corazón de la llamada Cuenca del Plata, está el Paraguay, un pueblo bilingüe (español y guaraní), profundamente mestizo y con una matriz católica (con acento franciscano) evidente.

La Ilustración tuvo una manifestación muy singular en el despotismo del Dr. José Gaspar R. de Francia, que tomó las características de un "regalismo" extremo, de total sometimiento de la Iglesia por el Estado. Sin los extremos del Dr. Francia, el regalismo borbónico se mantuvo en los gobiernos de los López, que establecieron sin embargo las relaciones con la Santa Sede. Luego de la Guerra de la Triple Alianza, el Paraguay quedó en ruinas. Parte de las clases dirigentes se hizo masónica, liberal, anticlerical.

La gran figura de la recuperación moral del Paraguay fue Mons. Sinforiano Bogarín, que condujo la Iglesia paraguaya en la primera mitad del siglo XX. La más notable generación intelectual paraguaya de los años 20 y 30, de reafirmación nacional, si no puede definirse como católica, sí puede decirse filo-católica. La afirmación nacional era también reconocer las raíces cristianas del pueblo. Este plasmó su mayor símbolo religioso en la Virgen de Caacupé.

Puede decirse que el Paraguay comenzó realmente a penetrar en el mundo urbano industrial a partir de la década del 70. Esta transformación encuentra a la Iglesia en plena renovación conciliar y con apoyo popular, primero porque la Iglesia estuvo cerca del pueblo, pobre en su enorme mayoría, y luego porque mantuvo distancia y actitudes firmes frente a la prolongada dictadura del General Stroessner. En la actualidad, en las capas elevadas de la sociedad (que son pocas) la Iglesia no encontró modo de penetrar y reina un ateísmo práctico. El marxismo trabaja en grupos de estudiantes, obreros y artistas; pero en la "clandestinidad"... A mi juicio, no se puede establecer un avance ateo en el pueblo paraguayo, pero se plantea un interrogante: la fuerza opositora marxista que ciertamente existe fuera del país, ¿qué presencia e influencia tendrá cuando cese la dictadura? ¿Cómo será el golpe que recibirá la fe del pueblo?

América latina: Reflexiones sobre la no-creencia a partir de Puebla

Mons. Boaventura Kloppenburg,
obispo auxiliar de Bahía (Brasil)

Introducción

Si con el Concilio Vaticano II entendemos por Fe un acto por el cual "el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela" (DV 5), se debe afirmar que la actitud de falta de Fe o no-creencia está muy difundida en nuestro Continente. El Documento de Puebla

constata, efectivamente, que “el indiferentismo más que el ateísmo ha pasado a ser un problema enraizado en grandes sectores de grupos intelectuales y profesionales, de la juventud y aun de la clase obrera” (n. 79). En este párrafo nuestros Obispos constatan, además, que la misma acción positiva de la Iglesia en defensa de los derechos humanos y su comportamiento con los pobres ha llegado a que grupos económicamente pudientes, que se creían adalides del Catolicismo, se sientan como abandonados por la Iglesia, que, según ellos, habría dejado su misión “espiritual”; y agregan: “Hay muchos otros que se dicen católicos ‘a su manera’ y no acatan los postulados básicos de la Iglesia. Muchos valoran más la propia ‘ideología’ que su Fe y pertenencia a la Iglesia”.

Cuando, en el capítulo que estamos comentando, habla de la no-creencia, Puebla entiende efectivamente la expresión en este sentido más amplio, “que designa realidades muy diversas” (n. 1106) y las enumera:

1. el explícito rechazo de lo divino, como su forma más extrema;
2. la deformación de la idea de Dios y de la Religión, interpretados como alienantes;
3. la privatización de la Religión, reducida a la esfera de la vida íntima individual;
4. la despreocupación de lo religioso, al menos en la vida práctica.

Así Puebla, en su preocupación fundamental por la Evangelización en el presente y futuro de América Latina, se sitúa ante lo que podríamos quizás calificar como el mayor reto pastoral de nuestro tiempo (cfr. n. 393). El campo de la no-creencia, así entendida, es efectivamente el más amplio con el cual, a todo momento y en todo lugar, nos encontramos en nuestra labor pastoral y evangelizadora.

Puebla nos recomienda que, “para establecer un adecuado discernimiento del fenómeno de la no-creencia con miras a un diálogo efectivo, es necesario tener presente la variedad de causas y motivos” (n. 1113) y pide que la Iglesia, dialogante, “se aproxime a los no-creyentes con el mayor respeto de su libertad personal, procurando comprender sus motivaciones y razones” (n. 1117).

Ya el Concilio Vaticano II había dicho que la Iglesia “quiere conocer las causas que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos deben ser objeto de serio y más profundo examen” (GS 21b). Con mucha razón el Concilio había observado que el ateísmo como tal no es de por sí un fenómeno humano conatural originario o innato (“non est quid originarium”: GS 19c), sino más bien un fenómeno pos-religioso, pos-cristiano, causado por varios factores que deben ser estudiados y profundizados cuidadosamente. Es pues necesario procurar conocer con exactitud las verdaderas y profundas aspiraciones y exigencias de los no-creyentes, las críticas que nos hacen, las acusaciones que levantan, los problemas que suscitan, las soluciones que presentan, y ver y conocer honradamente lo que tienen de bueno, de justo, de verdaderamente humano. Pues Puebla

anota que "no raras veces los no-creyentes se distinguen por el ejercicio de valores humanos que están en la línea del Evangelio" (n. 1113).

Intentemos, por tanto, escuchar las preocupaciones e inquietudes de los no-creyentes, para identificar las razones o causas de sus actitudes.

1. *La ambigüedad del proceso de secularización*

Por proceso de secularización entendemos el proceso general por el cual el hombre, la sociedad y la cultura tienden a estabilizarse cada vez más en una mayor autonomía con relación a las normas o instituciones dependientes del ámbito sagrado o religioso. Puebla nos dice que este proceso está "ligado evidentemente a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente" (n. 431 b). Declara también que "la Iglesia asume el proceso de secularización en el sentido de una legítima autonomía de lo secular como justo y deseable según lo entienden la GS 36 y la EN 55" (n. 434). El Vaticano II expresó una de las más inquietantes preocupaciones de los hombres de la ciencia y de la técnica cuando dijo: "Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la Religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia" (GS 36a) y por eso hacía una clara proclamación de la autonomía de la realidad terrena, llamando sin embargo la atención para lo que denomina de "autonomía legítima" (que es explicada en GS 36b) y la autonomía que piensa que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador: de esta dice: "no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras" (GS 36c).

También Puebla recuerda que al proclamar que el proceso de secularización como tal es justo y deseable, está hablando más bien "en abstracto", ya que de hecho, concreta y realmente, este proceso viene inspirado por la ideología que llamamos "secularismo" (n. 434), y otra vez constata: "La secularización que reivindica una legítima autonomía al quehacer terreno y puede contribuir a purificar las imágenes de Dios y de la Religión, ha degenerado con frecuencia en la pérdida del valor de lo religioso o en secularismo que da las espaldas a Dios y le niega la presencia en la vida pública" (n. 83). Y Puebla es severa en su descripción del secularismo (n. 435).

Piensen nuestros Obispos reunidos en Puebla que el proceso de secularización, con su ambigüedad, comienza en el advenimiento de la civilización urbano-industrial, "dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" (n. 415); es controlado por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica (n. 417); es impregnado de racionalismo e inspirado en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista (n. 418); presenta una cantidad de nuevos fenómenos y problemas particulares e importantes (nn. 419, 431); acentúa nuevos valores y desvalores (nn. 393, 423). Todo ese nuevo contexto marca los desafíos que la Iglesia ha de enfrentar (n. 420): "de renovar su Evangelización, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad; para la oración y contem-

plación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consumo" (n. 433).

Hay en estas palabras un rico programa pastoral. Si lo ponemos en práctica, seremos capaces de encontrarnos otra vez, dialogantes, con el tipo de no-creyentes que viene del mundo de la ciencia y de la técnica. Es cierto, tenemos con el Vaticano II y con Puebla la conciencia de que el proceso de secularización es en sí ambiguo o ambivalente, capaz de llevar al secularismo, al horizontalismo, al unidimensionalismo y al naturalismo, ya que el rechazo del preternaturalismo de la concepción sacral del mundo puede llevar también al rechazo del sobrenaturalismo de la concepción cristiana del hombre renovado en Cristo. Pero al mismo tiempo tenemos también, con el Vaticano II y con Puebla, la íntima convicción de que este inmenso esfuerzo del hombre actual para ser cada vez más el señor y dominador de la naturaleza, es en sí y como tal bueno y corresponde a la voluntad del Creador (cfr. GS 34a). Pues por él Dios aparece más Dios, el hombre se hace más hombre y la naturaleza más naturaleza. Crece en nosotros una convicción fundamental que puede formularse en esta proposición: Cuanto más una creatura sea lo que debe ser, tanto mejor actúa Dios en ella. O, como decía Bonhoeffer en su carta del 29.5.1944: "Dios ha de ser reconocido en medio de nuestra vida, y no sólo en el límite de nuestras posibilidades. Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte; en la salud y la fuerza y no sólo en el sufrimiento; en la acción y no sólo en el pecado". Si comprendiésemos, y, sobre todo, llevásemos este mensaje del Dios inmanente en nuestra vida de cada hora, la existencia y la actividad humana de hoy tendrían otro aspecto, y los movimientos ateos, principalmente los del humanismo sin Dios, quedarían sin soporte. Entonces no tendrían motivos para escandalizarse con un Dios verdaderamente trascendente y a la vez inmanente. Así también Dios encontraría lugar en la Ciudad Secular(H. Cox). Ni Bonhoeffer tendría necesidad de denunciar la constante tentación de hacer descender a la escena de la naturaleza y de la vida un auténtico *deus ex machina*. Bien ha dicho alguno que el *deus ex machina* de muchos cristianos fue el que produjo la idea de una máquina sin Dios, de un universo sin Dios. Por eso la Iglesia presente en una sociedad más y más secularizada debe promover una espiritualidad y ascesis de construcción del mundo y de fidelidad al hombre y a su historia. Tendrá que inculcar en la mentalidad de los cristianos esta doctrina tantas veces repetida por el último Concilio Ecuménico: "La Iglesia enseña que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio" (GS 21c, 34c, 39b, 43a).

Como la Iglesia se encarnó o tomó formas concretas en un mundo sacral, así debe ahora insertarse o encarnarse en el mundo secular: de él tendrá que tomar los nuevos vehículos de transmisión. Pues de hecho la Iglesia (su mensaje y sus instituciones: liturgia, sacerdocio ministerial, celibato, vida religiosa, etc.) nació y se encarnó o tomó formas concretas en un mundo todavía característicamente sacral; y cuando ahora, en un mundo secularizado, presenta su mensaje y sus instituciones con aquel ropaje sacral, da a los hombres ya secularizados, principalmente a los

jóvenes, la impresión de ser anacrónica, arcaica, anticuada, obsoleta y superada; y, en consecuencia, inaceptable y hasta ininteligible. Sin embargo, en cuanto esencialmente mensajera, la Iglesia es de hecho portadora de un importante mensaje (el "Evangelio"), válido para los hombres de todos los tiempos y, por tanto, también para los de nuestra era secular. Pero no estará capacitada para cumplir su misión divina si no sabe insertarse o encarnarse en el mundo secular: de él tendrá que tomar sus vehículos de transmisión: estructuras, expresiones, analogía, colorido: todo lo que llamamos "imagen". Su imagen, hoy día, tendría que ser necesariamente secular o de otra forma el mundo secular no la aceptará y seguirá presentándose como "no-creyente".

No hay duda ninguna de que el contenido doctrinal del Mensaje o los "misterios de la Fe" deben ser anunciados también al hombre secular. El "misterio" cristiano no es como un "mito" pagano; y para nosotros, los cristianos, desmitización no es ni debe ser desmisterización o racionalización del Mensaje evangélico. Es decir: también para el hombre secularizado más racionalizado (o desmitizado) habrá necesariamente "verdades de Fe" que, como tales, son conocidas solamente a la luz de la Fe. Pero también para el hombre secularizado la Fe, bien entendida, no es un peso desagradable que se nos impone, sino un rico don de Dios que se acepta con libertad y alegría, como auxilio valioso de nuestras limitaciones humanas.

2. Preocupación exclusiva por el hombre

Puebla describe la secularización degenerada en sécularismo como una actitud que "separa y opone al hombre con respecto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia" (n. 435); y se sirve de palabras de EN 55 para afirmar que se trata de "una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo, sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de El".

También el Concilio había constatado que existe una preocupación exclusiva por el hombre (GS 19b), de su autonomía (GS 20a) y de su liberación de toda clase de alienaciones religiosas (GS 20b).

La eventual negación de Dios se presenta así como una simple consecuencia de la afirmación del hombre. No está, pues, primaria y directamente empeñado en negar a Dios y a la Religión, sino en concentrarse sobre el hombre y su liberación y realización. La creencia le parece ser una ilusión que disminuye y aliena al hombre. Por eso la palabra clave para ellos es "alienación". El humanismo inmanente y consecuentemente ateo pretende ser un mensaje de salvación y liberación del hombre de las múltiples alienaciones que parecen mantenerlo prisionero en el cepo de las creencias religiosas. Quiere ser el Prometeo de nuestros tiempos. Feuerbach, que tan decisiva influencia tubo sobre los humanistas posteriores, decía: "La finalidad de mis trabajos es hacer de los hombres, no teólogos ni antropólogos, llevarlos del amor de Dios al amor de los hombres, de las esperanzas del más allá al estudio de las cosas del más acá; no viles siervos religiosos

y políticos de una monarquía y de una aristocracia del cielo y de la tierra, sino ciudadanos libres e independientes de este mundo”.

Este humanismo sin Dios se ha hecho la preocupación central del marxismo de hoy. Reconocen los marxistas que la Fe en Dios fue la primera protesta del hombre contra la miseria física y social, una primera forma de decir “no”, de no contentarse con su suerte y de proyectar un futuro de felicidad y libertad. Pero esta primera protesta se volvió —así dicen ellos— contra el mismo hombre cuando se enraizó definitivamente, tomando entonces el sentido de una evasión y de una mistificación; evasión, porque arrastra al hombre hacia una ideología idealista; mistificación, porque se sirve del temor de Dios y de una esperanza en un más allá mejor para justificar y mantener las desigualdades sociales.

Los problemas planteados por la no-creencia de nuestros días parecen ser éstos:

- que la fe en Dios disminuye el interés por el hombre;
- que la fidelidad a Dios perjudica la solidaridad con el hombre;
- que la trascendencia de Dios implica menosprecio por la criatura;
- que la omnipotencia de Dios hace perder la autonomía del hombre que pasa a ser solamente medio, instrumento, objeto u ocasión de la acción divina;
- que los valores temporales son presentados sistemáticamente como peligrosos, capaces de desviar al hombre de su verdadero fin y, por eso, no tienen valor, consistencia y bondad propios, sino que sirven únicamente de trampolín para el cielo;
- que la esperanza escatológica hace al cristiano indiferente delante de la construcción del orden temporal;
- que, en resumen, la Religión es el opio del pueblo.

Teniendo presentes estas y otras acusaciones semejantes, el Concilio formula su doctrina “humanista”, que modifica profundamente las relaciones del hombre con el mundo y consecuentemente el comportamiento del cristiano católico ante las realidades que constituyen lo que el Vaticano II llama de “orden temporal” (AA 7b).

Ya no hay duda de que después del Concilio, y su aplicación para América Latina hecha en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968), el católico percibe más claramente su deber de solidaridad con los hombrés, principalmente con los menos privilegiados, para ayudar positivamente a la construcción de un mundo más humano, más justo y más feliz. El Documento de Puebla está todo él enteramente en esta línea.

Está bien insistir en la legitimidad y belleza del humanismo antropocéntrico, como lo hacen eufóricamente los secularizantes. La Iglesia no siempre tuvo tan clara conciencia de ello. Nunca habló tan diáfananamente sobre el hombre como en 1965 en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Entusiasmado, exclama el mismo Concilio: “Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo” (GS 55). En el Discurso de clausura

del Concilio el Papa Pablo VI podía hablar de "nuestro nuevo humanismo", y podía comprobar que "partió del Concilio una corriente de admiración y de afecto dirigida hacia el mundo humano moderno". Y más tarde, el 2.4.1969, subrayaba que "con razón" se observaba que el Concilio difundió en la Iglesia y en el mundo mucha serenidad y optimismo, o, con otras palabras, un cristianismo confortado y positivo, un cristianismo amigo de la vida, de los hombres, de los propios valores terrenos, de nuestra sociedad, de nuestra historia. Casi estamos empujados a ver en el Concilio la intención de hacer el cristianismo aceptable y amable, indulgente y abierto, desnudo de todo el rigorismo medieval y de toda interpretación pesimista de los hombres, de sus costumbres, de sus cambios y de sus exigencias".

No hay duda de que ahora comprendemos al hombre mejor que antes. Pero este "humanismo nuevo", del cual habla también la Encíclica *Populorum Progressio* (n. 20) es, como dice esta misma Encíclica, un "humanismo trascendente" (nn. 16 y 42), abierto a Cristo y, en Cristo, a Dios. Puebla dedica un capítulo entero a la visión cristiana del hombre, tanto a la luz de la Fe como de la razón, para juzgar su situación en América Latina en orden a contribuir a la edificación de una sociedad más cristiana, y por tanto, más humana (cfr. nn. 304-339).

Después de Puebla, el Papa Juan Pablo II nos presentó su primera Encíclica *Redemptor Hominis*, dedicada también en gran parte al hombre. Habría que estudiarla aparte y descubrir los ricos elementos que el Papa pone en nuestras manos para el diálogo con el humanista de nuestros días.

3. *Reacción crítica contra las religiones, particularmente contra el Cristianismo*

Con el Concilio confiesa Puebla: "Tal vez la misma Iglesia no puede considerarse sin culpa en este orden de cosas" (n. 1113) y manda ver GS 19c: "En esta génesis del ateísmo pueden tener parque no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social; han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la Religión".

Esto nos invita a una seria meditación y riguroso examen de conciencia. "La no creencia —dice Puebla (n. 1117)— constituye una interpelación y un reto a la fidelidad y autenticidad de los creyentes y de la Iglesia".

En el n. 1106 Puebla describe una categoría de no-creyentes que se manifiesta "por deformaciones de la idea de Dios y de la Religión, interpretados como alienantes. Esto se aprecia bastante en los ambientes intelectuales y universitarios; en medios juveniles y obreros".

Esta categoría de no-creyentes de hecho no hace más que rechazar lo que podríamos llamar caricaturas de Dios y de la Religión y como nadie les ofrece conceptos sino caricaturas, acaban abandonando a Dios y a la Religión.

Tal vez sea conveniente detenernos algo en estas caricaturas que llevan a la no-creencia y a la no-práctica.

Caricatura de Dios: Los que aceptamos y tratamos de vivir la verdad sobre Dios, podemos sucumbir fácilmente a la tentación de hablar de Dios de cualquier manera. Somos entonces, forjadores de verdaderas caricaturas de Dios. Y es relativamente fácil comprobar la existencia de caricaturas de Dios, principalmente en la religión del pueblo simple y en los conceptos sobre Dios primero imaginados y luego rechazados por los ateos. El Vaticano II alude a ello cuando verifica que "hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio" (GS 19b). Será entonces fácil proclamar que ese Dios ha muerto (Nietzsche). Es el dios *ex-machina*; el dios tapa agujeros para ocultar o completar las debilidades humanas; el dios hipótesis de explicación o de trabajo; el dios de la seguridad terrena; el dios que salva de los desengaños de la vida; el dios que elimina las miserias de esta vida sin el concurso humano", etc.

Con tales y tantos elementos no sería difícil escribir un tratado sobre Dios que lo dejase en una posición ridícula, irracional y despreciable. Pero existe en las caricaturas un fondo de verdad que debe tomarse en serio. Debemos tener mucho cuidado al rechazar un concepto en forma de caricatura. Este cuidado debe ser máximo cuando queremos hablar del Ser Supremo. Por la experiencia de no pocos ateos teóricos sabemos que ellos creyeron poder rechazar simplemente a Dios con la negativa sumaria de la caricatura de un Dios que ellos, tal vez, encontraron en la religiosidad popular de su ambiente o que ellos, quizá, se imaginaron, sin ningún esfuerzo serio, sincero y honesto de conocer o encontrar el Dios sin caricaturas. Por eso el Concilio invita a los ateos "a que consideren sin perjuicios el Evangelio" (GS 19f). Un rechazo de las posibles o reales caricaturas de Dios puede ayudarnos mucho en el difícil esfuerzo de purificación de nuestro concepto de Dios. Muchísimas veces lo que los ateos rechazan, también nosotros lo rechazamos, aproximándonos en este punto a la verdad. Sería una forma de diálogo con ellos. El ateo que rechaza la caricatura está más cerca de Dios que el creyente que de Dios solo tiene esta caricatura.

Sin embargo, no pocas veces, sobre todo en la gente sencilla y en los que sufren enfermedades, desgracias, inquietudes o angustias, Dios, que en realidad encuentra millones de situaciones humanas concretas, desde las más burdas hasta las más geniales, puede y debe ser encontrado también en estas circunstancias existenciales. Decir entonces que ese Dios, sólo porque fue también el consuelo de los infelices, el amparo de los débiles, el remedio de los enfermos, etc., sólo porque también ayuda, sustenta, alegra, sólo por eso es un "*deus ex machina*", sería de hecho desconocer a Dios y blasfemar del Ser Supremo. No es ésta, en realidad, la caricatura de Dios que debe ser rechazada. Puede ser que en algunos casos, más patológicos que normales, Dios sea pura proyección de las angustias (y ésto sería una caricatura). Puede ser que en la opresión o en la miseria el hombre crea que debe conformarse pasivamente con su situación juzgando ser ésta la voluntad de Dios (y ésto sería una caricatura); pero también puede ser que, en la angustia el hombre recurra a Dios, su Creador, para ser consolado (y ésto no sería caricatura), o que el hombre situado en la miseria y en la injusticia haga lo posible por salir de ella y, al mismo

tiempo, con fe y esperanza se dirija a Dios para ser bendecido y ayudado por El (y ésto no sería caricatura).

Dios no existe poque tengamos necesidad de El; existe simplemente antes de nuestras necesidades e independientemente de ellas. No perpetuará la adolescencia humana, pero insistirá en entregar el mundo al hombre como objeto de su responsabilidad.

Caricatura de la Religión. Al leer las obras de Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche, Freud y otros teóricos del ateísmo, uno tiene la impresión de que la Religión no es más que la expresión de una fase inmadura del hombre; fantasía afectiva: desorbitación de las aspiraciones profundas frustradas, etc. No es éste, ciertamente, el lugar o el momento para elaborar un tratado sobre la Religión. Puebla nos garantiza: "No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la Religión" (n. 432). El hombre es un ser religioso (nn. 325, 389-390). El no creyente no cambia su naturaleza al negar la Religión. Por "Religión" se entiende una forma concreta, visible y social, de relación personal y comunitaria del hombre con Dios. Así la entiende el Vaticano II (cfr. DG nn. 1-4). Y en este sentido la Religión no es necesariamente sacral y la desacralización o secularización no es necesariamente y, para el cristiano, no debe ser un proceso de desreligiosización.

Pero de hecho la secularización, que reivindica una legítima autonomía al quehacer terreno, "puede contribuir a purificar las imágenes de Dios y de la Religión" (n. 83).

4. *El egoísmo, la avaricia, la injusticia, el orgullo, la impiedad, la sensualidad*

La voluntad depravada puede provocar en nosotros una actitud de espíritu que consiste en lo que San Pablo describe como estado de alma que detiene o aprisiona la verdad (Ro 1,18) y así, lleva al ateísmo. Hemos superado la actitud patética de los que veían en cada ateo un hombre simplemente estúpido y malvado. Las raíces y causas ya examinadas no permiten afirmar que ya no es posible reducir el ateo simplemente y siempre a la falta de inteligencia y a la dureza del corazón. Sin embargo en la presente enumeración de las causas del ateísmo es necesario recordar también ésta. El Vaticano II alude a ésto cuando declara que "quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa" (GS 19c). En los que "se desprecupan de buscar la verdad y el bien, la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado" (GS 16). A estos que "se desprecupan de lo religioso" se refiere también Puebla (n. 1106).

Precisamente porque el conocimiento de Dios no es puramente teórico e intelectual, sino profundamente exigente u obligante, con hondas obligaciones y exigencias en la vida práctica por eso puede ser voluntariamente sofocado o apartado como molesto e incómodo. En su carta a los Romanos San Pablo es muy elocuente en la descripción de los que, por no haber

llegado al conocimiento de Dios, son "inexcusables"; ya que conociéndole "no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en vanos razonamientos y su insensato corazón se entenebreció" (Ro 1,20-21). "Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, los entregó Dios a su mente réproba, para que hicieran lo que no conviene: llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad, chismosos, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados, los cuales aunque conocedores del veredicto de Dios que declara dignos de muerte a los que tales cosas practican, no solamente las practican, sino que aprueban a los que las cometen" (Ro 1,28-32). Ya el libro de la Sabiduría había declarado "insensatos" a todos los que, a través de la naturaleza, no llegan al conocimiento de Dios (13, 1), afirmando que ellos son "inexcusables" (13,8).

5. *Los valores erigidos en ídolos*

Al describir el secularismo, Puebla recuerda con EN 55: "En unión con este secularismo ateo, se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización de consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género" (n. 435).

Como Pastores los Obispos nos enseñan: "Nada es divino y adorable fuera de Dios. El hombre cae en la esclavitud cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer o cualquier creación de Dios, incluso su propio ser o su razón humana... La adoración, de lo no adorable y la absolutización de lo relativo, lleva a la violación de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su realización personal" (n. 491).

Estos son los ídolos del hombre moderno, causas reales de muchas situaciones de no-creencia y de no práctica, denunciados por Puebla:

a) El ídolo de la riqueza (nn. 493-497). Los bienes de la tierra se convierten en ídolo y en serio obstáculo para el Reino de Dios, cuando el hombre concentra toda su atención en tenerlos o aún codiciarlos. Se vuelven entonces absolutos. "No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16,13). En este contexto los Obispos nos piden leer Mt 19,23-26: "Entonces dijo Jesús a sus discípulos: Yo os aseguro que un rico difícilmente entrará en el Reino de los Cielos. Os lo repito, es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos". Las dificultades de los ricos están muy bien caracterizadas en la parábola del sembrador: "Las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas ahogan la Palabra, y queda sin fruto" (Mt 13,22).

Siguen catequizándonos los Obispos en Puebla: "La riqueza absolutizada es obstáculo para la verdadera libertad. Los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza, tan visibles a través del Continente, agravados, además, por la corrupción que a menudo invade la vida pública y profesional, manifiestan hasta qué punto nuestros países se encuentran bajo el dominio del ídolo de la riqueza" (n. 494). Y así "el consumismo, con su

ambición descontrolada de 'tener más', va ahogando al hombre moderno en un inmanentismo que lo cierra a las virtudes evangélicas del desprendimiento y de la austeridad" (n. 56). De hecho, no es fácil ser cristiano: "Es necesario pasar por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios" (Hch 14,22). A esto se opone de modo directo el materialismo individualista, "valor supremo de muchos hombres contemporáneos" (n. 55).

El Vaticano II había declarado: "El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene" (GS 35a). Para que el "ser" no sea ahogado por el "tener", nuestros Obispos proclaman que "el nuevo humanismo proclamado por la Iglesia, que rechaza toda idolatría, permitirá al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. De este modo se planificará la economía al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la economía, como sucede en las dos formas de idolatría, la capitalista y la colectivista" (n. 497).

b3 El ídolo del poder (nn. 498-506). No se niega la autoridad, que es necesaria a toda sociedad y que consiste en la facultad de mandar según la recta razón (n. 499). Pero el pecado corrompe el uso que los hombres hacen del poder, llevándolo al abuso de los derechos de los demás, a veces en formas más o menos absolutas. Esto ocurre más notoriamente en el ejercicio del poder político. Surge entonces el nuevo ídolo: el del poder: "Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como tal la Iglesia lo rechaza enteramente" (n. 500).

Por eso los Obispos proclaman: "Es urgente liberar a nuestros pueblos del ídolo del poder absolutizado para lograr una convivencia social en justicia y libertad" (n. 502).

c) El ídolo del placer. Lo referente a este ídolo, tal vez el más común y popular, los Obispos lo han puesto en una nota al n. 506. Se llama hedonismo: "impulsa a los vicios como el juego, la droga, el alcoholismo, el desenfreno sexual" (n. 58). En la citada nota nos dicen los Obispos que "también el hedonismo se ha constituido en nuestro Continente en un absoluto".

A todos estos ídolos oponen los Obispos lo que ellos llaman "la palabra liberadora por excelencia": "Al Señor Dios adorarás, sólo a El darás culto" (Mt 4,10). Y explican: "La caída de los ídolos restituye al hombre su campo esencial de libertad. Dios, libre por excelencia, quiere entrar en diálogo con un ser libre, capaz de hacer sus opciones y ejercer sus responsabilidades individualmente y en comunidad" (n. 491).

6. *Herencias del pasado y otros factores extrínsecos*

Algunos tipos de no-creencia y no-práctica en América Latina son casi "tradicionales" y afectan a veces familias enteras, ciertos grupos humanos o hasta algunas regiones. Sus causas parecen ser:

a) Los tiempos revueltos de la independencia presencian el surgimiento de las primeras élites intelectuales no católicas o librepensadoras,

anticlericales, herederas de la Ilustración francesa y del Utilitarismo inglés de la época.

b) El laicismo de las nuevas Repúblicas: adoptan rápidamente medidas de secularización que afectan a las Ordenes Religiosas, de nacionalización de los bienes de la Iglesia, prohibición de la Enseñanza religiosa en las escuelas del Estado y en algunos lugares persecución abierta a la Iglesia. Las Repúblicas latinoamericanas son regalistas y hasta josefinistas y se consideran por derecho propio herederas del patronato regio y decretan gran número de detalles clericales y litúrgicos, además de la fuerte ingerencia en los nombramientos eclesiásticos.

c) La influencia de la Masonería: por su deísmo; por su laicismo, luchando por conseguir la enseñanza laica en las escuelas, el matrimonio puramente civil, el divorcio; por su extremo liberalismo ("librepensadores"); por su indiferentismo religioso ("todas las religiones son buenas") y la rigurosa privatización de la Religión; por su racionalismo arreligioso; por su naturalismo ("religión natural") como ideal, con la explícita negación de una Revelación Divina positiva; por su anticlericalismo radical.

d) La influencia directa del Positivismo en la formación y legislación de muchos Estados latinoamericanos.

e) El cientifismo de no pocos hombres de formación científica (experimental) y técnica, persuadidos de que las ciencias experimentales exploran la totalidad del campo del pensamiento racional y que las ciencias experimentales bastan, responden o responderán a todos los problemas.

f) El creciente pluralismo. Diariamente el hombre entra en contacto casi directo con otras formas de cultura, de pensamiento y religión. Creyentes y no-creyentes trabajan lado a lado, aprenden a conocerse mejor y se influncian mutuamente. La comprensión del otro, la tolerancia, la apertura a valores no siempre bien discernidos y el descubrimiento de estos valores son actitudes cada vez más características y necesarias al hombre de hoy. Pero tiene sus peligros: lleva a una sociedad más y más permisiva, ya sin comprensión para la verdad revelada, la moral cristiana y para el pecado. Es entonces un caldo de cultivo para la no-práctica.

g) El centro de interés se orienta cada día más hacia el trabajo, la comodidad, el consumismo, el hedonismo, suplantando la vida religiosa y separándola casi totalmente de la vida profana. Los hombres se entregan de tal manera a las actividades de este tipo, como si ellas fuesen totalmente extrañas a la vida religiosa, creyendo que ésta consiste solamente en los actos del culto o en el cumplimiento de algunos deberes morales individuales y privados. Se escinde la vida profana de la religiosa e insensiblemente va disminuyendo la práctica de la Fe. Es lo que el Vaticano II denunció como "uno de los más graves errores de nuestra época" (GS 43a).

h) Los modos tradicionales de transmitir los conocimientos y valores religiosos, que condicionaban notablemente la vida cristiana de tiempos pasados, quedan modificados profundamente y se relativizan las normas tradicionales que no encuentran ya en el contexto social el apoyo de otras épocas. Constata Puebla: "Lo que la Iglesia propone es aceptado o no en

un clima de más libertad y con marcado sentido crítico. Los mismos campesinos, antes muy aislados, van adquiriendo ese sentido crítico" (n. 77).

i) La presencia en la enseñanza secundaria y superior de numerosos profesores muchas veces claramente contrarios a la Iglesia y no pocas veces declaradamente ateos, causa en nuestros jóvenes estados de perplejidades, dudas y finalmente negaciones.

j) La fuerte influencia de los medios de comunicación. "Los grupos de poder político, ideológico y económico penetran a través de ellos sutilmente el ambiente y el modo de vida de nuestro pueblo. Hay una manipulación de la información por parte de los distintos poderes y grupos. Esto se realiza de manera particular por la publicidad que introduce falsas expectativas, crea necesidades ficticias y muchas veces contradice los valores fundamentales de nuestra cultura latinoamericana y del Evangelio (n. 62).

k) La crítica y aún la contestación a la Iglesia, hecha muchas veces por los mismos sacerdotes y religiosos, ha llevado a los fieles el desconcierto y de ahí al abandono de la práctica religiosa.

l) El inmoderado afán de concientización y politización de las masas comienza por comunicarles otras preocupaciones que van disminuyendo gradualmente las preocupaciones religiosas, para sustituirlas por un tipo de "compromiso" ya sin contenido ni religioso ni cristiano. La Fe es de tal manera "desideologizada" que llega a su total evaporación.

m) Dos veces observa el Documento de Puebla que el actual comportamiento de la Iglesia para con los pobres o su "opción por los pobres" produce en las clases pudientes de nuestra sociedad la impresión o el sentimiento de que ella las abandona (n. 79) o deja de lado (n. 147), causando de esta manera la misma Iglesia un nuevo tipo de no-practicantes o hasta no-creyentes, por su opción que en verdad sería "clasista" de tipo ideológico y no rigurosamente "preferencial" (nn. 382, 707, 733, 769, 1134, 1217), "no excluyente" (n. 1145) o "no exclusiva" (n. 1165) por los pobres.

Tiene, pues, la Iglesia un amplio campo para su tarea evangelizadora. Mucho más que en otros tiempos, se espera de ella que esté presente con el mensaje del Evangelio y los misterios de Dios, con el objetivo de ofrecer la santificación, para que el mundo desacralizado no se profane; el símbolo para que el mundo desmitizado no se racionalice; el Espíritu, para que el mundo desmagizado no se materialice; la Fe, para que el mundo desreligiosizado no se laicice; la sabiduría y la oración, para que el mundo desmetafisizado no se cosifique; el amor, para que el mundo secularizado no se enfríe.