

## Reflexiones Histórico-Teológico-Pastorales acerca del Sacramento de la Penitencia

Jorge Medina Estévez, Pbro.

Santiago, Chile

Cuando yo era estudiante de Teología, y precisamente al cursar los tratados de los sacramentos, escuché a mi maestro, el R.P. Prof. Dr. Julio Jiménez B., S.J., afirmar que el lugar teológico más importante en sacramentaria es la "praxis Ecclesiae". Los años no han hecho más que confirmarme, con muchas pruebas, en esa verdad. Ningún teólogo ignora que en teología sacramental es evidente la necesidad del recurso a la Tradición, como la describe la Constitución dogmática *Dei Verbum* (n. 8), y sin la cual sería con frecuencia (si es que no siempre) imposible adquirir certezas doctrinales (ib. n. 9). La praxis de la Iglesia nos es asequible a través de textos históricos y litúrgicos, los cuales preceden normalmente, y a veces con lapso de siglos, a las expresiones del magisterio, al menos a las más sistemáticas y complexivas.

La historia de la praxis de la Iglesia con respecto al sacramento de la Penitencia es extremadamente compleja y rica; a veces, a primera vista al menos, incluso desconcertante. Es de esa historia, tomada a grandes rasgos, de donde fluyen, a mi modesto entender, preguntas y reflexiones que pueden tener relevancia aun hoy día. La franja de variaciones que ha experimentado la praxis penitencial, bastante amplia como es sabido, es aleccionadora acerca de la gama de las posibilidades que, salva la "sustancia" del sacramento (ver DS 1728 = D 931, y DS 3857 = D 2301), han sido realidad en épocas determinadas.

Las consideraciones que siguen suponen y dan por conocido el dato de las Ss. Escrituras, tanto en el AT como en el NT, con respecto a la conversión, a la penitencia y a la reconciliación. Esos datos suponen, a su vez, el abundante material escriturístico acerca del pecado, su naturaleza, sus formas y su valoración. Sería recomendable que un trabajo especial recogiera en forma de resumen todos esos antecedentes, básicos para una adecuada consideración de la penitencia a partir del dato bíblico.

En cuanto a los hechos históricos, no es el objeto de estas líneas entrar en el terreno de las pruebas científicas sobre cada uno de ellos. Ese trabajo ha sido ya realizado en obras especializadas y bien conocidas, a las cuales deberá acudir quien desee una mayor profundización.

### I. Primera Epoca: Siglo II

Los datos no son abundantes. La Didajé conoce una confesión pública de pecados en la asamblea litúrgica, hecha tal vez en forma genérica, y especialmente importante antes de la Eucaristía, con alguna forma de reconciliación. Clemente Romano inculca, al menos implícitamente, que no hay comunión con Dios al margen de la comunión eclesial. El gran pecado que él considera y estigmatiza es el cisma. S. Ignacio de Antioquía conoce una Iglesia en que hay pecadores. Para él es claro que Dios perdona a los que se arrepienten, con tal que el arrepentimiento los conduzca a la comunión con los responsables de la Iglesia, los presbíteros. Policarpo de Esmirna considera la posibilidad de penitencia para un presbítero pecador, y tanto él como Ignacio incluyen entre las responsabilidades de los jefes de las Iglesias, la de exhortar a los descarriados. El libro *El Pastor* de Hermas, proporciona un dato nuevo: frente a una corriente rigorista, que no admite la posibilidad de penitencia postbautismal, afirma que tal penitencia es posible, pero por una sola vez en la vida. Esta única penitencia postbautismal, abierta incluso a los adúlteros, tiene como fruto el mismo del bautismo: la integración en la Iglesia. La reconciliación tiene, en Hermas, un contexto y significación eclesiales. Hacia el final del siglo y comienzos del siguiente, Tertuliano nos da una ulterior información. En el tiempo en que aún era católico, afirma la remisibilidad de todos los pecados y proporciona algunos datos acerca de la forma que revestía la acción penitencial, en la que aparece una participación de los presbíteros. Más tarde, ya montanista, establece la trilogía de los pecados "irremisibles" y rechaza la posición católica, que reconoce a los Obispos la autoridad de perdonar pecados graves, los que, según su juicio, sólo pueden ser perdonados por Dios. Rehusa la interpretación católica de Mt 16 y 18, como fundamento de la autoridad episcopal para absolver.

La información es lacunar, pero aparecen algunas indicaciones de interés. En primer lugar, y coherentemente con el dato neotestamentario, la Iglesia aparece afectada por el pecado de sus miembros: no es una Iglesia de "puros". La tónica general está en que hay una posibilidad de reconciliación eclesial del pecador, si bien a este respecto se hace presente la oposición heterodoxa de Tertuliano. Pero esa posibilidad aparece como bastante restringida, aunque no por motivos provenientes de la fe, y es en todo caso laboriosa y dura. Es muy interesante comprobar que la posición católica es ya entonces opuesta al rigorismo heterodoxo. Finalmente, en la reconciliación juegan un papel los responsables de las Iglesias, Obispos y presbíteros. Posibilidad de la reconciliación, su eclesialidad, una praxis restrictiva, y el fruto de la reconciliación a la vez con la Iglesia y con Dios, parecieran ser los elementos que van quedando más o menos nítidos en este período en el seno de la ortodoxia católica. El problema de la única reconciliación postbautismal en la vida, que no aparece sino como una "praxis", y no prescrita por la Escritura, va a pesar durante siglos, tanto en Occidente como en Oriente. ¿Qué pensarían los pastores de la época sobre lo que hoy llamaríamos "denegación de un sacramento"? Desde luego, ellos no se planteaban el problema como hoy se hace. Es posible que la justificación de esa praxis rigurosa (que era "benévola" si se compara

con ciertas posiciones rigoristas) haya aparecido como fundada en razones pedagógicas, en una severidad pastoral tendiente a mantener en las comunidades un elevado nivel moral. No se planteaba el derecho divino del fiel a recibir la absolución eclesial, en la hipótesis de estar verdaderamente arrepentido. Pero es posible que haya jugado también un papel importante la idea de que la denegación de reconciliación eclesial no excluía necesariamente la reconciliación con Dios. Dicho en otras palabras, se estaba planteando implícitamente el problema de los "límites" de la eclesialidad, y se habría estado reconociendo, también en forma implícita, que había una acción del Espíritu más allá de los límites visibles de la Iglesia, y de su acción sacramental.

La rigidez de la reconciliación eclesial concedida una sola vez en la vida, pareciera manifestar a la vez una conciencia de que la Iglesia tiene un poder bastante amplio en la dispensación del misterio de la salvación (aunque quizás pudiera juzgarse como una apreciación excesiva de la época en cuanto a su aplicación) y, por otra parte, la convicción de que la denegación de la reconciliación eclesial no significaba necesariamente la imposibilidad de obtener el perdón de Dios.

## II. Segunda Epoca: Siglo III

En el siglo tercero los testimonios más importantes son los de S. Cipriano de Cartago. El "Sitz im Leben" es la persecución y, en ella, la fidelidad de mártires y confesores, así como la fragilidad de "thurificati" y "libellatici". Quien ha pecado, debe manifestar su culpa al Obispo o a un delegado suyo, debe a continuación cumplir un lapso de tiempo consagrado a realizar actos penitenciales, y, terminado ese lapso y cumplidos esos actos, recibirá la reconciliación del Obispo o, en caso de necesidad, de un presbítero. Cuando la persecución se hace inminente, el Obispo concede la reconciliación aún antes de que esté cumplido el lapso penitencial. La razón de esta praxis está en que se considera que sin la reconciliación eclesial, quien ha pecado no tendrá el Espíritu Santo, cuya acción necesitará para poder resistir la persecución y la prueba a que será sometida su fe. Esta razón, expresamente aducida por Cipriano, tiene gran significación teológica: la reconciliación es condición de la gracia, o bien, dicho en otra forma, la gracia está vinculada a la reconciliación eclesial. Los miembros del clero no podían, como tales, someterse a la acción penitencial. Si un clérigo pecaba, se le degradaba y se le concedía, luego, la comunión laical. La degradación surtía, pues, el efecto del cumplimiento de la acción penitencial, y la admisión a la comunión era una forma de reconciliación. En esta época, según el testimonio de S. Gregorio Taumaturgo, comienzan a distinguirse "grados" o etapas por los que deben quienes están haciendo penitencia. La penitencia sigue siendo una posibilidad que se concede una sola vez en la vida. Al parecer hay Iglesias en que no se admite a penitencia y reconciliación a los culpables de ciertos pecados gravísimos, como ser la idolatría, el adulterio y el homicidio. La penitencia tiene claros rasgos de publicidad: el grupo de quienes están cumpliendo el lapso o acción penitencial, es público, y quien se incorpora a él, manifiesta, por el mismo

hecho, que ha pecado gravemente, pues en la época no hay penitencia eclesial de pecados leves. Es indudable que existe una conciencia de que el perdón de los pecados está condicionado por el cumplimiento de los actos penitenciales, pero hay, al mismo tiempo, la convicción de que ese perdón está también condicionado por la reconciliación concedida por el Obispo, la cual, en ciertos casos, suple el efectivo y previo cumplimiento de la acción penitencial.

La posición de S. Cipriano, que constituye uno de los indicios más primitivos acerca de la eficacia ("causalidad", diríamos hoy) de la reconciliación eclesial, es coherente con su eclesiología: fuera de la Iglesia, no hay gracia. Pero, aunque su benignidad para reconciliar ante la inminencia de la persecución haya estado inspirada por su eclesiología (cuyo fruto extremo será, más tarde, el donatismo), el hecho mismo constituye una adquisición que el patrimonio de la Iglesia no perderá. En esta época aparecen también las "recomendaciones" de los confesores con vistas a obtener de los Obispos una más pronta reconciliación de los penitentes: no falta quién ve en este uso un lejano antecedente de lo que más tarde se llamarán las "indulgencias". En realidad, si el Obispo podía reconciliar aún antes del cumplimiento de los actos penitenciales, parecería que la reconciliación del Obispo estaba en cierta forma por encima de aquellos actos y que no estaba necesaria y absolutamente condicionada por ellos. Puede decirse que el acento puesto por S. Cipriano en el aspecto eclesial de la reconciliación, es, por una parte, coherente con la tradición anterior, y, por otra, más explícito y rico en conclusiones.

### III. Tercera Época: Siglos IV y V

En este período la penitencia canónica está ya bien delineada y organizada. El cristiano que reconoce haber pecado gravemente manifestará su condición al Obispo (en ocasiones puede ser llamado por el propio Obispo, el cual tomaría así una iniciativa pastoral). Hecha esta manifestación, le será impuesta la "acción penitencial", la que comprendía variados y largos ejercicios de penitencia y oración, realizados bajo la vigilancia de los presbíteros. Terminada esta etapa, el penitente obtenía la reconciliación eclesial y, consiguientemente, la admisión a la Eucaristía. Pero, no obstante la reconciliación, el penitente reconciliado permanecía obligado por el resto de su vida a observar ciertas prohibiciones o "interdictos", bastante onerosos, y que afectaban tanto a las observancias eclesiales, como a la vida conyugal e incluso a ciertas actividades de la vida civil. En esta época ya es uso claro y universal el de conceder, previa la penitencia, la reconciliación a quienes son culpables de cualquier tipo de pecado. También es universalmente admitido el uso de reconciliar a los moribundos, aun cuando no hubieran terminado el período penitencial, pero con la condición de completarlo si es que convalecían.

El rigor de la praxis penitencial, tanto en lo referente a las exigencias de la acción penitencial en sí misma, como en cuanto a la mantención de los "interdictos", incluso con posterioridad a la reconciliación, hizo que, por una parte, las disposiciones canónicas fueran restrictivas en cuanto a

admitir a la penitencia a los jóvenes, y que por otra, numerosos fieles pospusieran la petición de ser admitidos a la penitencia hasta el fin de su vida, temerosos tal vez de no poder cumplir bien las exigencias de la única reconciliación y los interdictos consiguientes. Serios autores estiman que hubo en esta época una declinación muy notable del número de los penitentes, hasta llegar a ser escasísimos y casi inexistentes en algunas regiones de Europa.

Este rigor, que nos parece hoy casi incomprensible, no se fundaba, como queda dicho, en presupuestos dogmáticos acerca del poder de la Iglesia para perdonar los pecados. El fundamento estaba en la concepción psicológico-medicinal de la penitencia. En efecto, la dura disciplina penitencial aparecía, en la medida en que fuera debidamente cumplida, como un ejercicio conducente, bajo la égida de la Iglesia, tanto a la verdadera conversión del corazón, cuanto al robustecimiento de la voluntad para proseguir en adelante con fidelidad el camino de la vida cristiana. Hablando en términos actuales, esa laboriosa praxis incluía tanto el camino hacia la "contrición", como la "satisfacción". Es legítimo pensar que una penitencia tan prolongada y esforzada, conduciría con bastante frecuencia a una "contrición perfecta", y que la "justificación" se obtendría también frecuentemente de facto antes de la reconciliación eclesial, si bien el "voto" de ella estaba implícitamente expresado en la continuación de la acción penitencial hasta su fin, momento en que se obtendría la reconciliación por parte del Obispo. Sin embargo, el uso admitido de la reconciliación inmediata de los moribundos, es un indicio importante que implicaba aceptar que podía haber conversión sincera aún antes de cumplido el lapso penitencial, y que, al menos en algunos casos, la reconciliación por parte de la Iglesia no estaba necesaria y absolutamente condicionada por el cumplimiento de la acción penitencial.

En este período, como en el anterior, hay un manifiesto énfasis en lo que el Concilio de Trento llamará los "actos del penitente". Este énfasis era un modo muy vigoroso de inculcar que la eficacia de la reconciliación no podía comprenderse como un resultado "mecánico" de la reconciliación, y que ésta implicaba necesariamente una actitud interior, dolor y propósito, por parte del penitente.

Sería una simplificación pensar que la antigua praxis difería de la actual simplemente en que la "satisfacción" precedía a la reconciliación o absolución: en realidad la acción penitencial no era sólo "satisfacción", sino también preparación y pedagogía para la "conversión" o contrición.

#### IV. Cuarta Epoca: De Fines del Siglo VI hasta Hoy

La llegada al Continente europeo de los misioneros celtas, arraigados en las tradiciones de la Iglesia en Irlanda, donde no había existido la penitencia pública, sino una penitencia "en privado" y con fuertes matices monásticos, trajo dos importantes innovaciones. En primer lugar, la penitencia fue reiterable y ya no única en la vida. La denegación de la reconciliación, dada ahora no sólo por los Obispos, sino por los presbíteros, sólo sería procedente en virtud de no estar arrepentido el penitente, y no en

virtud de una disposición canónica que hacía imposible la reconciliación más de una vez en la vida. Enseguida, comenzó paulatinamente el uso de conceder la reconciliación antes de que se hubieran cumplido los actos penitenciales en satisfacción de los pecados, bastando el sólo propósito o promesa de cumplirlos.

Estas dos innovaciones, resistidas en un principio, desplazaron el acento puesto hasta entonces en la acción penitencial, hacia la reconciliación sacerdotal. No es que no fuera ya necesaria la "conversión" interior, sino que no se la ligaría tan estrechamente a su preparación y expresión, como lo era la acción penitencial. Los libros "penitenciales" de la época nos permiten pensar que comenzó también a ponerse mayor énfasis en la confesión particularizada de los pecados, y que se sometieron a penitencia voluntaria también los pecados considerados no graves, o leves. Sinodos particulares, en el ámbito carolingio, comenzaron a prescribir la "confesión" periódica, con frecuencia variable, como obligatoria. Este movimiento cristalizaría a nivel de todo occidente con las disposiciones del Concilio IV de Letrán (1215).

En los primeros tiempos es posible que haya habido una coexistencia de la penitencia pública con la privada, o en privado, pero es natural pensar que la primera aplicada necesariamente tal vez a los pecados públicos, fue desapareciendo y que ya en el S. XIII no era más que un recuerdo.

No es del caso recordar cómo esta evolución de la praxis, dió origen a la especulación teológica acerca del papel de la reconciliación eclesial o absolución sacerdotal. Lo cierto es que la tendencia según la cual la absolución sacerdotal era presentada o interpretada como meramente "declarativa", va cediendo terreno, hasta quedar superada por la posición que le atribuía verdadera eficacia causal como ya lo enseñó Sto. Tomás y, posteriormente, el Concilio de Trento.

Quizás pueda decirse, no sin matices, que esta cuarta época pone mayor énfasis en la reconciliación del pecador con Dios, y no tanto en la reconciliación con la Iglesia, aunque la absolución sacerdotal, siempre en uso, es un elemento que sigue subrayando la mediación eclesial. Es posible también que en esta época se haya desdibujado un tanto el papel del Obispo en la reconciliación (algo quizá puede haber infuido el cambio de "imagen" de la función episcopal en ciertas regiones). Más tarde el Obispo será visto más como quien "da la facultad de confesar", o el permiso para absolver de "reservados", que como el ministro nato y originario de la reconciliación eclesial.

#### V. Conclusiones Teológico-Pastorales

La evolución de la penitencia no puede considerarse como si sólo se refiriera a una praxis canónica o a su rito litúrgico: hay también problemas teológicos y pastorales relacionados en ella.

1) Hay una constante en el reconocimiento de la penitencia como una *realidad que pertenece a la esfera eclesial*, y no solamente a la relación interior del hombre con Dios. Este elemento parece haber tenido más relieve

en la antigüedad, y haber perdido algo de fuerza con la introducción de la penitencia en privado (S. VII). La indicación del n. 11 de la Constitución dogmática "Lumen Gentium", así como el nuevo ritual de la Penitencia o Reconciliación, parecerían constituir un esfuerzo para subrayar el sentido eclesial de este sacramento. Esto no es más que una aplicación del concepto de la Iglesia como "sacramento de salvación".

2) Otra constante estriba en que la penitencia requiere *actos del penitente*, sea cual fuera la interpretación que se dé a dichos actos en cuanto a la constitución misma del signo sacramental (según las posiciones tomista o escotista). En la antigüedad el énfasis en dichos actos, y su rigor, eran considerados como pedagogía hacia la conversión y a la vez como su expresión externa. A partir de la penitencia en privado, dichos actos en cuanto previos, sustancialmente requeridos, incluso para la validez del sacramento, han ido quedando en gran parte a merced de la conciencia del penitente y no se ejerce sobre ellos el "acompañamiento" externo de la Iglesia, si no es en la medida en que el confesor juzga acerca de su suficiencia. La "satisfacción" es, hoy día, por regla general, sumamente ligera.

3) En la antigüedad, el clero, o sea los presbíteros (y aun los diáconos en tiempos de S. Cipriano), ejercía una efectiva *acción pastoral "conduciendo" la acción penitencial*, antes de que los penitentes obtuvieran la reconciliación de parte del Obispo. Esa "conducción" o "acompañamiento" se verifica aún, si bien en forma más breve, en el S. IX, época en que la preparación a la confesión y reconciliación, es hecha por el penitente y el confesor conjuntamente. Este "acompañamiento" parece decaer después, y el confesor se limita a oír la manifestación de los pecados, a dar la absolución e imponer la "satisfacción". El nuevo ritual de la Penitencia manifiesta la intención de retomar este "acompañamiento", aunque la escasez de sacerdotes y la correlativa abundancia de los fieles que acuden al sacramento, hacen con frecuencia ilusoria la intención del ritual postconciliar. En esta línea se recomiendan las celebraciones penitenciales comunitarias, como amplia preparación en común a la conversión, seguidas de confesión y absolución individuales, y también las mismas celebraciones sin confesión ni absolución. El caso de la absolución en común a varios fieles sin confesión materialmente íntegra, es posible en determinadas circunstancias, pero permanece como un modo extraordinario de administrar la penitencia sacramental.

4) En la acción penitencial no sólo tenían importancia los actos mortificantes y penosos, sino también *la oración*. La conversión es un don de Dios, una gracia, y no tiene como punto de partida una pura iniciativa humana. Desde el momento en que un pecador decide hacer penitencia de sus pecados, ya está actuando en él la gracia, mejor dicho, es la gracia la que pone en marcha el proceso de la conversión, lo acompaña y lo finaliza. Será, en un comienzo, gracia que "mueve" sin "informar" aún, y llegará a ser gracia y caridad informante en el momento mismo de la justificación. Puesto que se trata de un don gratuito de Dios, el pecador debe implorarlo humildemente, consciente de que será Dios quien se lo otorgue y quien,

una vez otorgado, se lo conserve y acreciente. Ese don nos ha sido merecido por Jesucristo, que es El mismo el gran don gratuito del Padre. Por lo tanto la conversión y reconciliación no puede ser considerada como fruto de las solas fuerzas humanas, lo que sería una forma de pelagianismo, sino como fruto del don de Dios con el que coopera el hombre movido por la gracia. La absolución o reconciliación dada por los ministros de la Iglesia, es un signo de que la justificación viene de lo alto, como toda la economía de la salvación.

5) Ha habido también una evolución en cuanto a la *obligatoriedad de la integridad material de la confesión*. Desde luego la antigüedad no consideraba como objeto de penitencia pública a los pecados veniales o leves, los que comenzaron a ser objeto voluntario de la penitencia sacramental con la introducción de su forma "privada". Pero además, cabe dudar de que la idea que existía en los primeros siglos acerca de la gravedad de cada pecado, fuera la misma que hoy. Las indicaciones del Concilio de Trento fueron desarrolladas por la casuística posterior en una forma que, al menos en algunas de sus expresiones de manuales, puede parecer excesiva, y que no es urgida, ciertamente, por los confesores experimentados y prudentes.

#### VI. Problemas Actuales

Al hacer un elenco de problemas, de muy variados tipos, que afectan hoy al sacramento de la Penitencia, no se quiere decir que todos ellos existan en todas partes, ni en cada lugar en igual medida. Pero son lo bastante generales como para prestarles atención.

1) Hay un *debilitamiento de la conciencia del pecado*. Para algunos el pecado ha perdido su sentido de ofensa a Dios, para no ser tal sino en cuanto perjudica al prójimo. Otros reducen a dos o tres los mandamientos, y no faltan quiénes descalifiquen los mandamientos como criterios morales. Hay quien reduce el pecado a la esfera de la sexualidad, en tanto que otro sólo lo percibe en el ámbito de la justicia.

2) Hay un *debilitamiento del sentido eclesial de la reconciliación*. No es raro oír decir a fieles católicos que estiman que la obligatoriedad de la confesión fue suprimida y que "basta confesarse directamente con Dios".

3) Pareciera *no haber suficiente conciencia de que la conversión es un don de Dios*, y que por lo tanto debe ser *implorada* en la oración. Quizás no haya suficiente conciencia explícita en que ya el primer movimiento hacia la conversión es una gracia, y que experimentarlo es un motivo de profunda alegría y gratitud.

4) El precepto tridentino según el cual es obligatorio, salvo grave necesidad, *recurrir a la reconciliación eclesial antes de recibir la S. Comunión*, si se tiene conciencia de pecado grave, es frecuentemente interpretado con excesiva amplitud, dándose no pocos casos en que personas en esas condiciones se acercan a comulgar haciendo sólo un acto de



arrepentimiento y con el propósito, que ellas estiman suficiente, de confesarse después.

5) *Hay confusión acerca de lo que es el arrepentimiento.* En los casos extremos, pocos, hay quienes piensan que la reconciliación eclesial requiere solamente de la manifestación de los pecados al confesor, casi como una narración con una vaga sensación de culpabilidad. En otros casos se ignora que el arrepentimiento debe ser universal, es decir de todos los pecados graves cometidos. Finalmente, hay personas que disocian el "dolor" del "propósito", confesando pecados cometidos, de los que en algún modo se reconocen culpables, pero sin propósito de no seguirlos cometiendo. Esto es particularmente frecuente en personas divorciadas y que se han unido civilmente con un tercero, y que piensan poder recibir la absolución sin renunciar a la nueva convivencia marital, que es adulterio.

6) Hay una queja bastante generalizada de parte de los fieles acerca de la *escasa disponibilidad de los sacerdotes* para atender el sacramento de la penitencia.

7) También hay quejas de *disparidad de criterios entre los sacerdotes* para resolver o juzgar ciertos problemas morales, y ello en materias que no son dudosas. La liberalidad injustificable de algunos sacerdotes crea en los fieles la idea de que los ministros son dueños arbitrarios de la absolución y, consiguientemente, hace nacer estupor cuando otros sacerdotes, ateniéndose a la moral católica, se ven en la obligación de denegar la absolución en casos en que otros sacerdotes la conceden sin dificultad.

8) *La falta de suficiente formación de la conciencia moral*, por ausencia de una catequesis sistemática, es grave. Con frecuencia el confesor debe preguntar cosas muy obvias, que normalmente habrían debido aparecer en un examen de conciencia razonablemente serio.

9) *La excesiva lenidad en la imposición de la satisfacción*, hace que fieles que reconocen haber cometido pecados muy graves, se admiren de una satisfacción que se les propone, algo más costosa de lo acostumbrado, y que a veces incluso la rehusen.

10) En ciertos lugares es manifiesta la *incoherencia entre una rigidez excesiva* para admitir a los niños al Bautismo, ó a los fieles a la Confirmación, primera Comunión y Matrimonio, y *la laxitud* en la administración de la Penitencia. Probablemente hay excesos por ambos lados.

11) Frente a la escasez de sacerdotes en casi todo el mundo, *no hay un criterio ni siquiera relativamente homogéneo en cuanto a la recomendación de la frecuencia de la confesión*, oscilándose en esta materia entre extremos excesivamente dispares.

12) La aplicación práctica de las *normas sobre las "absoluciones generales"* *diste de ser homogénea*. Falta, en este terreno, una orientación concreta y coordinada de los Obispos.

13) Falta también una *actitud homogénea con respecto al lugar en que debe administrarse el sacramento de la Penitencia*. Mientras algunos

sacerdotes insisten en el confesionario como lugar exclusivo, otros han llegado a suprimirlo del todo en los templos. Debe tenerse presente que es frecuente en la juventud una actitud de rechazo del confesionario, pero esta actitud no es total, y hay quienes se quejan de ser privados de su derecho al anonimato en la confesión.

14) Finalmente, cabe observar que *el nuevo ritual de la penitencia o reconciliación es con cierta frecuencia "letra muerta"*. Cabe plantearse la pregunta de si se logrará, con el tiempo, su aceptación, o si estamos frente a un proceso de obsolescencia.

Como se ve, la problemática es vasta. No puede pensarse en que ella será resuelta por medio de unos cuantos decretos o circulares, se trata de todo un conjunto pastoral que debe fortalecerse con *muchas acciones perseverantes y confluyentes*, basadas en una buena teología y, por sobre todo, en la fidelidad a la doctrina de la Iglesia. No cabe esperar una recuperación instantánea, sino un enderezamiento paulatino a base de sólidos principios y de respeto a la disciplina legítima. Y es lícito pensar que la obra de recuperación no puede comenzar por otra parte que por el clero, y consiguientemente por la formación sacerdotal en Seminarios y Facultades de Teología.

En cuanto a los fieles, pienso que la celebración de vigiliat o celebraciones penitenciales sin confesión ni absolución, y que podrían ser, por lo tanto, un amplio campo de acción de los diáconos, habilitados como están para el ministerio de la palabra, es un camino que se abre, y en forma promisoria, a esta obra de recuperación. No es el único, ciertamente, pero creo que pudiera ser muy importante. A través de él, como a través de toda la predicación, se podrían ir aclarando las confusiones o malentendidos y resolviendo las deficiencias que se han enumerado más arriba. En este ministerio de anuncio de la fe aplicada a la vida, tiene y tendrá siempre un papel fundamental la palabra de los Obispos, que son los testigos y maestros auténticos de la fe. Una vez más aparece la íntima relación entre la pureza e integridad de la fe y la acción pastoral.

## La Pastoral de la Reconciliación a la Luz del Documento de Puebla

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Rector del Instituto Teológico Pastoral del CELAM, Medellín, Colombia

El Documento de Puebla no tiene ningún capítulo especial sobre la pastoral de la reconciliación. Y, lo que más sorprende, a pesar de las graves dificultades pastorales actuales con relación a la administración del Sacramento de la Penitencia, ni siquiera uno de sus 1.310 párrafos está explícitamente dedicado a este importante Sacramento. Apenas en los nn. 451 y 1183 se menciona muy de paso el "sacramento de la reconciliación". Aunque sea frecuente el discurso sobre tensiones, divisiones, desuniones, brechas, enfrentamientos y luchas, o falta de unidad, comunión, participación e integración, muy contadas veces se emplea el vocablo "reconciliación" como su posible o necesario remedio. Es como si hubiera miedo al término, que había sido la gran consigna para el Año Santo de 1975. Pareciera que las críticas que en ciertos círculos eclesiásticos en aquel entonces se hicieron a la "reconciliación" todavía estuviesen presentes en el consciente o inconsciente de los participantes en la cita de Puebla. Con ocasión del Año Santo algunos temían que la convocación pontificia para la universal reconciliación sería una convocatoria para reconciliaciones fáciles y superficiales: engendraría la resignación pasiva ante situaciones abusivas; sería un llamamiento inaceptable e injusto a la benevolencia y a la condescendencia; la justificación de las situaciones establecidas; la sofocación de la creatividad de los más lúcidos; un freno al desarrollo auténtico a partir de una actitud más combativa, a veces la única condición para la renovación y la justicia; sería un encubrir los graves problemas sociales con una especie de capa artificial de insensibilidad y de falsa coexistencia social. Ya en el Antiguo Testamento Jeremías lanzaba advertencias respecto a los falsos profetas de la paz: "Han curado el quebranto de mi pueblo a la ligera, diciendo: ¡Paz, paz!, cuando no había paz" (Jer 6, 14).

Sin embargo, el Papa Pablo VI, en numerosos documentos, seguía insistiendo fuertemente en el término "reconciliación". En la Audiencia General del miércoles 11 de junio de 1975 aclaraba el Papa: "Pero existe el hecho de que la palabra 'reconciliación' forma parte esencial de la economía de la redención; afecta a una necesidad insustituible de la salvación realizada por Cristo; basta para demostrar esto la autoridad y la frecuencia del concepto que ella expresa en textos muy claros y repetidos de la Sagrada Escritura (cf. Rom 5, 10-11; 2 Cor 5, 18-20; Col 1, 20, 22; Ef 2, 16, etc.). Entra en aquel designio de reparación, de misericordia, de perdón que teje toda la trama del Evangelio, y que une la

labor reparadora de Cristo a su labor renovadora (cf. Ef 4, 24; Col 3, 10; 2 Cor 5, 17; Apoc 21, 5, etc.)”.

Para reconocer el rico contenido cristiano de esta palabra, basta considerar uno de los textos citados, el de 2 Cor 5, 18: “Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación”. Sin miedo a una categoría tan cristiana, capaz de resumir el mismo meollo del Evangelio, a pesar de poder ser también falsamente interpretada, el Papa Juan Pablo II la retomó como tema para el Sínodo de los Obispos de 1983. En el Discurso al Consejo de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos, el día 10 de octubre de 1981, explicaba Juan Pablo II: “La reconciliación y la penitencia constituyen de por sí una parte claramente necesaria, y diríamos la principal, del mensaje de salvación anunciado al mundo por Cristo Jesús”.

Veamos, pues, qué es lo que nos dice el Documento de Puebla sobre la reconciliación. Ya casi al final, en el n. 1301, encontramos un párrafo que parece resumir muy bien un pensamiento que atraviesa un poco todo el Documento. En el párrafo anterior, n. 1300, habla de un espíritu o una característica que debe enmarcar la evangelización en América Latina radicalmente cristiana, “pero donde la fe, como vivencia total y norma de vida, no tiene la incidencia que sería de desear en la conducta personal y social de muchos cristianos”. La fe no ha alcanzado aún su plena madurez. Las mismas culturas vivas del Continente, como también la nueva civilización técnico-científica en formación, piden un empeño más evangélico de los cristianos. En este contexto viene entonces el n. 1301:

“Por eso, hoy y mañana en América Latina los cristianos, en nuestra calidad de Pueblo de Dios, enviados para ser germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación, necesitamos ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad y sea signo y presencia de Cristo muerto y resucitado que *reconcilia* a los hombres con el Padre en el Espíritu, a los hombres entre sí y al mundo con su Creador”.

Como se ve, este párrafo (inspirado en el n. 593 del anterior Documento de Trabajo), es todo un programa pastoral. Propone primero la meta: ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad. Después los medios: reconciliar a los hombres con el Padre en el Espíritu; reconciliar a los hombres entre sí; reconciliar al mundo con su Creador; estudiaremos esto en cada uno de sus elementos propuestos. A esto se añadirán algunas consideraciones sobre la urgente necesidad de reconciliación al interior de la misma Iglesia. Así este aporte a la temática del Sínodo tendrá cinco partes.

### I. Comunión Trinitaria: Modelo y Meta

Sinnúmero de veces el Documento de Puebla nos recordará incansablemente su hilo conductor: comunión y participación. Este ya famoso binomio es la categoría clave de todo el Documento. Es su preocupación constante. En la Presentación del Documento informa la Presidencia de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: “Puebla es

un espíritu, el de la comunión y participación que, a manera de línea conductora, apareció en los documentos preparatorios y animó las jornadas de la Conferencia".

Si preguntamos a Puebla qué es la Evangelización en América Latina, la respuesta será: comunión y participación (cf. el título general de la Tercera Parte). Si deseamos saber cuál es la misión de la Iglesia, Puebla indicará todo un programa: "Predicar la conversión, liberar al hombre e impulsarlo hacia el misterio de comunión con la Trinidad y de comunión con todos los hombres, transformándolos en agentes y cooperadores del designio divino" (n. 563). Si indagamos qué es la Iglesia, responderá: "Sacramento de comunión" (n. 220). Si le preguntamos qué entiende por liberación, informará que es liberación *de* todas las servidumbres del pecado personal y social *para* el crecimiento progresivo del ser por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo (n. 482). Si queremos saber qué es la familia, explicará: centro de comunión y participación (cf. n. 568 ss.). Si insistimos con consultas sobre la Comunidad eclesial de base, anunciará que es centro de comunión y participación (cf. nn. 565, 617, 640). Si dirigimos el interrogante hacia la Parroquia o a la Diócesis, informará que son comunidades que hacen presente y operante el designio salvífico del Señor, vivido en comunión y participación (n. 617). Si indagamos cómo entiende a los ministros ordenados o no-ordenados en la Iglesia, insistirá: son agentes de comunión y participación (cf. título del cap. II de la Tercera Parte); Si le pedimos la razón de ser de la Liturgia, Testimonio, Catequesis, Educación o Comunicación Social, asegurará: son medios para la comunión y participación (cf. título del cap. III de la Tercera Parte). Y si queremos que nos informe cómo entiende todo el esfuerzo ecuménico, contestará con un capítulo titulado "diálogo para la comunión y participación".

Estamos, pues, ante una categoría esencial al Documento de Puebla. Durante la misma elaboración del Documento, muchos Obispos solicitaron una más precisa aclaración de esta visión de fondo. Por eso el día 9 de febrero de 1979, cuando las Comisiones comenzaron a trabajar en la tercera redacción del texto, la Comisión de Empalme entregó a cada Comisión una hoja con explicaciones más precisas sobre el sentido de las dos palabras. "Comunión" y "Participación" son conceptos que se interpenetran: "Comunión toca más al *ser* de Dios (Trinidad) y al *deber ser* del hombre (que todos sean uno, como Tú, Padre, y Yo somos uno)". Es unión vital, plena de amor, desde lo más hondo de sí, que abarca todos los aspectos de la vida humana, no solo lo espiritual. Participación dice más relación con la *acción*, es comunicación, esto es, camino o proceso hacia la comunión. Y vale tanto de parte de Dios (que se comunica o participa a los hombres), como de parte de los hombres (frente a Dios y entre sí). En consecuencia iría más bien en la línea de la comunión todo lo que es signo de unidad ya existente o anhelo de unidad mayor; iría más bien en la línea de la participación todo lo que es camino o medio para crecer en la unidad, para poder dar de sí o acceder a compartir lo que los otros tienen".

El mismo Documento de Puebla aclara su binomio en los nn. 211-219, desarrollando su pensamiento en siete puntos:

1. Parte de un hecho fundamental: Cristo nos "revela" al Padre y nos da su Espíritu. En este hecho tenemos lo que Puebla llama "las raíces últimas de nuestra comunión y participación" (n. 211).

2. Describe lo que entiende por Comunión Trinitaria: "Cristo nos revela que la vida divina es comunión trinitaria, Padre, Hijo y Espíritu viven, en perfecta intercomunión de amor, el misterio supremo de la unidad. De allí procede todo amor y toda comunión, para grandeza y dignidad de la existencia humana" (n. 212).

Un buen teólogo resume así la doctrina cristiana sobre la Comunión Trinitaria: "Todo lo que el Hijo es, lo es porque lo ha recibido del Padre. Y el Padre todo lo que es, excepto la relación de paternidad, se lo ha entregado al Hijo sin reservas; de lo contrario ni el Padre ni el Hijo serían Dios. Todo a su vez, lo que es el Espíritu Santo lo ha recibido del Padre y del Hijo. Quienes, sin reservas, excepto su paternidad y filiación e inspiración activa, absolutamente se han entregado al Espíritu. Quien a su vez, sin ninguna mengua, en todo su ser se refiere en plena corriente de amor al Padre y al Hijo. Una consecuencia salta a la vista en esta corriente vital trinitaria, y es la siguiente: las personas divinas son constituídas en su individualidad irrepetible e infinita, por la mutua entrega, sin reserva absoluta, sin mengua alguna, en la divinidad. Esta entrega significa la única e irrepetible divinidad, la unidad de Dios, su augusta comunidad. Entonces, la individualidad en Dios, su triple individualidad, es constituida totalmente por su comunidad, por su unidad. La medida de la identidad de la distinción de las personas divinas es la comunidad divina. Y la medida de la comunión es la misma comunidad-unidad, es la identidad de la triple individualidad trinitaria" (Javier Lozano, en la revista *Medellín* 1979, p. 374).

3. De esta comunión o vida trinitaria los hombres somos llamados a participar en Jesús o mediante El, con su actividad pascual. "Por su solidaridad con nosotros, Cristo nos hace capaces de vivificar nuestra actividad con el amor y de transformar nuestro trabajo y nuestra historia en gesto litúrgico, o sea, de ser protagonistas con El de la construcción de la convivencia y las dinámicas humanas que reflejan el misterio de Dios y constituyen su gloria viviente" (n. 213).

4. Viviendo así en Cristo, llegamos a ser su Cuerpo místico o su Pueblo, "Pueblo de hermanos unidos por el amor que derrama en nuestros corazones el Espíritu". Esta es la comunión a la que el Padre nos llama por Cristo y su Espíritu. A ella se orienta toda la historia de la salvación y en ella se consuma el designio de amor del Padre (n. 214).

5. Es, pues, una comunión que abarca el ser desde las raíces de su amor y debe manifestarse en toda la vida, aun en la dimensión económica, social y política. "Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la comunicación de su propia comunión trinitaria" (n. 215).

6. Lo que las muchedumbres de América Latina buscan es precisamente esta participación en la comunión trinitaria (n. 216).

7. La misma Evangelización se entiende como un "llamado a la participación en la comunión trinitaria". Otras formas de comunión, cuando

animadas por la gracia, pueden ser un comienzo hacia la comunión trinitaria, pero no constituyen el destino último del hombre (n. 218). La participación en la comunión trinitaria es el elemento constitutivo esencial de la comunión y participación propuesta por la Iglesia.

*Nota:* en la segunda redacción del texto se hacía esta observación: "Nos preocupa que esta comunión (trinitaria) se disimula, se silencia o se devalúa en algunas posiciones teológicas o pastorales excesivamente temporales. En ellas el Padre y su amor se dan por supuestos. La obra de Cristo se reduce demasiado a su significado temporal. La gracia del Espíritu no es presentada en su justa medida, como si se temiera quitar al hombre su autonomía y su libertad".

Aunque esta observación ya no esté en el texto final de Puebla, ella explica, sin embargo, el notable vigor con que los Obispos latinoamericanos nos presentan insistentemente como modelo la Comunión Trinitaria y nuestra real participación en ella, conceptos estrictamente cristianos y sobrenaturales. Ya antes, en el n. 182, cuando hablaban del plan inicial del Creador, habían enseñado que "al hacer el mundo, Dios creó a los hombres para que participáramos en esa comunidad divina de amor: el Padre con el Hijo Unigénito en el Espíritu Santo". Después, en el n. 184, explicaban que el ser humano, eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, "debía realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos, a través de una acción transformadora del mundo. Sobre la tierra (el hombre) debía tener, así, el hogar de su felicidad, no un campo de batalla donde reinasen la violencia, el odio, la explotación y la servidumbre".

La Comunión Trinitaria como modelo y meta para nuestra comunión indica que las relaciones interpersonales son elementos constituyentes para el binomio comunión-participación tal como lo entiende Puebla. En este sentido el Vaticano II, en *Gaudium et Spes*, al exponer su doctrina sobre la "índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios (título del n. 24), proponía esta reflexión: "El Señor, cuando ruega al Padre que 'todos sean uno, como nosotros también somos uno' (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás".

Así se entiende esta afirmación fuerte de Puebla en el n. 273: "Sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre".

Es lo que anunciaba el n. 1301 que estamos comentando: "Necesitamos ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad".

## II. Reconciliación con Dios

Todo lo que hemos considerado es una visión ideal casi utópica del hombre y de su sublime vocación a la participación en la comunión de la Santísima Trinidad. "Pero el hombre, ya desde el comienzo, rechazó el amor de su Dios. No tuvo interés por la comunión con El. Quiso construir un reino en este mundo prescindiendo de Dios. En vez de adorar al Dios verdadero, adoró ídolos: las obras de sus manos, las cosas del mundo; se adoró a sí mismo. Por eso el hombre se desgarró interiormente. Entraron en el mundo el mal, la muerte y la violencia, el odio y el miedo. Se destruyó la convivencia fraterna. Roto así por el *pecado* el eje principal que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, brotaron todas las esclavitudes. La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (nn. 185-186). "...La corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la vanalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, de justicia vivida y de solidaridad... debilitan e incluso impiden la comunión con Dios y la fraternidad" (n. 69).

Para entender mejor la naturaleza del pecado, Puebla pone lado a lado la gracia y el pecado (n. 326). Ambos tienen su punto de partida en el plano de las relaciones del hombre con Dios. Si la gracia es la entrada en la comunión de amor con el misterio divino y la participación en su misma vida divina, el pecado será lo contrario: ruptura con el amor de hijo, rechazo y menosprecio del Padre.

Hablando realísticamente, la evangelización que pretende realizar los ideales de la comunión y participación será siempre ardua y dramática, "porque el pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en el cual el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora" (n. 281).

El pecado es ante todo una ruptura con Dios que "envilece al hombre" (n. 328). "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" (n. 330). Pues, como ya explicaba el citado n. 186, el pecado rompe "el eje principal que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre", brotando entonces de esta ruptura con Dios todas las demás esclavitudes; miserias, desequilibrios y divisiones. El pecado es "raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación" (n. 517).

Lo primero, lo más trascendental y lo más urgente para el hombre pecador que rompió sus lazos de amor con Dios, ya no participa en la Comunión Trinitaria, siente un trágico desequilibrio en su propio interior y tiene perturbadas sus relaciones con los demás y con el resto de la creación, será tratar de reconciliarse con Dios para reequilibrarse, reubicarse, en una palabra muy cristiana: para salvarse.

¿Cómo conseguirá el hombre su reconciliación con Dios? ¿Cómo se salvará? La respuesta a esta fundamental pregunta nos lleva a la soteriología cristiana, al capítulo de Puebla titulado "La Verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos" (nn. 170-219). "Por El y en El ha querido el Padre recrear lo que había creado" (n. 195). Nos reconciliamos con



Dios únicamente "por la participación en la vida nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con El, en el misterio de su muerte y de su resurrección" (n. 329). Pues "Jesucristo ha restaurado la dignidad original que los hombres habían recibido al ser creados por Dios a su imagen, llamados a una santidad o consagración total al Creador y destinados a conducir la historia hacia la manifestación definitiva de ese Dios que difunde su bondad para alegría eterna de sus hijos en un Reino que ya ha comenzado" (n. 331).

En este proceso de reconciliación del hombre con Dios entra también la indispensable mediación de la Iglesia, "depositaria y transmisora del Evangelio" (n. 224): "Ella prolonga en la tierra, fiel a la ley de la encarnación visible, la presencia y acción evangelizadora de Cristo" (ib.). La Iglesia es el "sacramento universal y necesario de salvación" (n. 222) o reconciliación. Ella "es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre, que en la fuerza del Espíritu de Amor, busca solícito a los hombres, para compartir con ellos —en gesto de indecible ternura— su propia vida trinitaria" (n. 227). Al leer esta hermosa enseñanza —el texto más precioso que he encontrado en todo el Documento de Puebla— uno piensa espontáneamente en el confesionario, el lugar donde se recibe mediante un gesto sacramental el perdón divino, la reconciliación personal del hombre con Dios, el comienzo de una nueva manera de reconciliarse también con los demás y con toda la creación. Pero de este gesto sacramental no hablaron los Obispos en Puebla.

Como la ruptura con Dios (el pecado) fue la raíz y fuente del desequilibrio personal, social y cósmico, así la reconciliación con Dios será la imprescindible condición para el reencuentro del equilibrio personal, social y cósmico. El humanismo cristiano no es immanente. La apertura del hombre hacia Dios le es esencial: "No sería posible el auténtico y permanente logro de la dignidad humana en este nivel (de las relaciones humanas), si no estuviéramos al mismo tiempo auténticamente liberados para realizarnos en el plano trascendente. Es el plano del Bien Absoluto en el que siempre se juega con nuestra libertad, incluso cuando parecemos ignorarlo; el plano de la ineludible confrontación con el misterio divino de alguien que como Padre llama a los hombres, los capacita para ser libres, los guía providentemente y, ya que ellos pueden cerrarse a El e incluso rechazarlo, los juzga y sanciona para vida o para muerte eterna, según lo que los hombres mismos han realizado libremente. Inmensa responsabilidad que es otro signo de la grandeza, pero también del riesgo que la dignidad humana incluye" (n. 325).

La reconciliación con Dios es para el ser humano pecador la condición absoluta para su realización personal. Cortada de su Creador, la criatura se pierde. Por eso se asevera que el hombre es por su misma naturaleza un ser religioso, es decir: necesariamente referido a Dios. Es lo que Puebla llama la "dimensión religiosa" (n. 390) del hombre. Puebla llega a afirmar que "lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que

lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.— en cuanto los libera hacia un último sentido trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente” (n. 389).

Es sobre este plano trascendente de nuestra relación con Dios como “se realiza en plenitud nuestra libertad por la aceptación filial y fiel de Dios y entramos en comunión de amor con el misterio divino y participamos de su misma vida” (n. 326). Esta comunión con Dios, que es comunión de amor y nos dignifica radicalmente, hace posible el amor cristiano y “se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás hombres y participación fraterna” (n. 327). Es la conocida y clásica doctrina cristiana: tomando como punto de partida el amor de Dios transformado en comunión con la vida divina que nos hace hijos de Dios, es como construiremos nuestras relaciones con los demás hombres como hermanos y nuestras relaciones con la naturaleza como señores. De este modo viviremos el misterio de la comunión y participación al mismo tiempo en el plano de las relaciones con Dios, en el de las relaciones con los hermanos y en el de nuestras relaciones con el cosmos, sin jamás hacer exclusivo ninguno de ellos. Así no lo reduciremos ni al verticalismo de una desencarnada 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” (n. 329).

### III. Reconciliación de los Hombres entre sí

Ya lo hemos señalado: como ruptura con Dios el pecado trastorna también nuestras relaciones sociales con los hombres. “A la actitud personal del pecado, a la ruptura con Dios que envilece al hombre, corresponde siempre en el plano de las relaciones interpersonales, la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y envidia que generan injusticia, dominación, violencia a todos los niveles; lucha entre individuos, grupos, clases sociales y pueblos, así como corrupción, hedonismo, exacerbación del sexo y superficialidad en las relaciones mutuas. Consiguientemente se establecen situaciones de pecado que, a nivel mundial, esclavizan a tantos hombres y condicionan adversamente la libertad de todos” (n. 328).

Puebla es elocuente e incansable en la descripción de los desequilibrios y desórdenes sociales en América Latina. Todo esto muestra la urgente necesidad de una pastoral de reconciliación de los hombres entre sí. Hace parte de la opción pastoral fundamental de Puebla: “Optamos por una Iglesia-sacramento de comunión, que en una historia marcada por los conflictos, aporta energías irremplazables para promover la *reconciliación* y la unidad solidaria de nuestros pueblos” (n. 1302). Pero no será nada fácil. Ser peregrinos comporta siempre una cuota inevitable de inseguridad y riesgo, dado que el pecado y la debilidad nos acompañarán constantemente (cf. n. 266). Y el pecado no estará únicamente en los que son llamados opresores. Habita asimismo en los oprimidos. De los mejores

católicos se puede afirmar con Puebla: "Por el corazón de cada cristiano pasa la línea que divide la parte que tenemos de justos y de pecadores" (n. 253). Mientras hay pecadores habrá problemas sociales. La pastoral de reconciliación de los hombres entre sí será una tarea permanente jamás perfecta de la Iglesia, hasta la consumación.

Ampliamente inspirado en los nn. 494-560 del Documento de Trabajo, Puebla presenta en los nn. 491-506 un verdadero programa de "evangelización liberadora para una convivencia humana digna de hijos de Dios" (es el título). No será difícil discernir en la expresión "convivencia humana digna de hijos de Dios" la urgencia cristiana de la "reconciliación". No se trata de encubrir los graves problemas sociales con una capa artificial de insensibilidad y de falsa coexistencia social. Debe haber un sincero esfuerzo de conversión. Pero también la conversión "es un proceso nunca acabado" recuerda Puebla (n. 193).

La pastoral de la reconciliación de los hombres entre sí propuesta por Puebla en los mencionados nn. 491-506 es fundamentalmente una declarada guerra contra los ídolos. "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" (n. 491). La misma liberación es un bien que puede ser absolutizado y transformado en ídolo. 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. La caída de los ídolos restituye al hombre su campo esencial de libertad. En este contexto Puebla recuerda que esta es la palabra liberadora por excelencia: "Al Señor Dios adorarás, sólo a Él darás culto" (Mt 4, 10). La verdadera liberación libera *de* una opresión *para* poder acceder a un bien superior. Los elementos mencionados (riqueza, poder, Estado, sexo, placer, saber, liberación), en sí considerados, son bienes de la creación, "para servir efectivamente a la utilidad y provecho de todos y cada uno de los hombres y los pueblos" (n. 492). La anunciada guerra contra los ídolos no es ni debe ser una lucha contra estos bienes de la naturaleza que es necesario salvaguardar. Se lucha contra su absolutización.

Sin la caída de los ídolos no habrá reconciliación. Reconciliación supone liberación. Liberación reclamará reconciliación.

La dinámica interna de esta declarada guerra contra los ídolos incluye en cada batalla tres momentos complementarios e inseparables: la atenta consideración del punto de partida: liberación *de*; del punto de llegada: liberación *para*; y de los *medios* que deben emplearse en este proceso (cf. nn. 482 y 486). Tenemos, pues:

a) *Liberación "de"*. La primera pregunta será: ¿de qué quiere liberar nuestra pastoral de reconciliación? Una pastoral de reconciliación supone ruptura que hay que reparar. La acción liberadora supone una situación de esclavitud, servidumbre, cautiverio, opresión o dependencia. Supone ídolos. Todos concordamos en que es necesario buscar primero las *causas* de estos males o ídolos que claman por liberación, para entonces descubrir sus remedios o los medios reconciliadores. Para dar una respuesta *cristiana* a esta pregunta fundamental, no basta el análisis científico del

hombre individual (psicología), ni el análisis científico de la sociedad (sociología), aunque sendos análisis sean también necesarios. Ya hemos visto que, según Puebla, la raíz y fuente última está en el pecado, fundamentalmente destrucción de la vida divina en el hombre con la consecuente ruptura con Dios. Sólo a partir de la rica antropología *crisiana* propuesta por Puebla en un capítulo especial (nn. 304-339), que corrige tantas visiones inadecuadas del hombre en América Latina, estaremos preparados para entender correctamente el punto de partida indicado por Puebla en el n. 482: "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 *fente* en el egoísmo, en el misterio de iniquidad".

b) *Liberación "para"*. Jamás será suficiente liberar "de". Sería una acción liberadora inacabada, abandonando a los liberados en el caos de la perplejidad, desorientación, duda y anarquía. Es necesario conocer de antemano el punto de llegada. También aquí solamente la antropología revelada por Dios en Jesucristo será capaz de dar la única respuesta cierta. El n. 482 Puebla piensa poder resumirlo así: "La liberación *para* el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres, que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas". Ya hemos visto suficientemente que crecer en el *ser* significa para Puebla crecer en la participación en la Comunión Trinitaria. Esta es la meta de los cristianos. Ella se realiza poco a poco en la historia, en la personal de cada uno y en la común de los pueblos, abarcando las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones. Pero "en todo esto ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico, el cual hay que salvaguardar" (n. 483).

c) *Los medios*. También con relación a los medios que nos ayudan a salir del punto de partida para llegar a la meta deseada, hay que buscar la respuesta en la verdad cristiana sobre el hombre y su redención. "Nos liberamos (del pecado) por la participación en la vida nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con El, en el misterio de su muerte y su resurrección" (n. 329). Más explícitamente todavía nos explica Puebla: "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 clase, 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" (n. 486). Somos invitados al camino del seguimiento de Jesús: "Camino que no es el de la autoafirmación arrogante de la sabiduría y del poder del hombre, ni el del odio o la violencia, sino el de la donación desinteresada y sacrificada del 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" (n. 192).

La reconciliación es la mejor palabra capaz de resumir los medios evangélicos.

Concretamente Puebla nos ofrece tres ejemplos para nuestra guerra contra los ídolos:

- \* Liberación del ídolo de la riqueza para el uso común de los bienes (nn. 493-497).
- \* Liberación del ídolo del poder para una convivencia social en libertad y justicia (nn. 498-506).
- \* Liberación del ídolo del placer para la auténtica vida humana y familiar (está apenas indicado en la nota 1 al n. 506, pero más ampliamente en los nn. 535-536 del Documento de Trabajo).

Son tres ejemplos. Pero esta misma dinámica puede ser aplicada análogamente a otros ídolos que se presentan o van apareciendo.

En el capítulo sobre la Iglesia, al considerarla como Familia de Dios (nn. 238-243), el Documento de Puebla enseña primero que la filiación divina, recibida mediante el Bautismo, "es el gran tesoro que la Iglesia debe ofrecer a los hombres de nuestro Continente" (n. 240); y entonces afirma que "de la filiación en Cristo nace la fraternidad cristiana" (n. 241), proponiendo luego esta importante consideración: "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". "Por la participación del Espíritu Santo en Cristo también nosotros podemos llamar Padre a Dios y nos hacemos radicalmente hermanos" (n. 330). En la bella expresión del Concilio somos "hijos en el Hijo" (GS 22f). Según la Carta a los Romanos somos hijos de Dios sólo y cuando el Espíritu de Dios habita en nosotros y nos dejamos guiar por El (Rom 8, 14, pero hay que leer todo el capítulo octavo). No basta "ser hombres" para, por este solo hecho, "ser hijos de Dios", enseña Puebla (n. 332). Somos llamados a ser hombres nuevos con la novedad del Bautismo (n. 179), por el cual fuimos hechos hijos (cf. nn. 240, 250, 252). "La alianza nueva que Cristo pactó con su Padre se interioriza por el Espíritu Santo que nos da la ley de gracia y de libertad que el mismo ha escrito en nuestros corazones. Por eso, la renovación de los hombres y consiguientemente de la sociedad dependerá, en primer lugar, de la acción del Espíritu Santo" (n. 199).

Era el programa de Puebla: "Mediante la evangelización plena, se trata de restaurar la comunión con Dios y, como elemento también esencial, la comunión entre los hombres. De modo que el hombre, al vivir la filiación en fraternidad, sea imagen viva de Dios dentro de la Iglesia y del mundo, en su calidad de sujeto activo de la historia" (palabras tomadas del Documento de Trabajo en la Presentación del Documento de Puebla por su Presidencia).

En el Mensaje a los pueblos de América Latina la Conferencia de Puebla considera que el contexto socio-cultural en que vivimos es tan contradictorio en su concepción y obrar que no solamente contribuye a la escasez de bienes materiales, "sino también, lo que es más grave, tiende a quitar a los pobres su mayor riqueza que es Dios". Por eso nuestros Pastores sienten "el sagrado deber de luchar por la conservación y profundización del sentido de Dios en la conciencia del pueblo".

Es, pues, necesario recordar una vez más la gran tesis de Puebla que debe orientar toda nuestra pastoral de reconciliación de los hombres entre

sí: "Sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre" (n. 273). La razón ya fue dada por Medellín en el n. 14 de su Documento sobre la Paz: "La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social". De ahí la repetida exhortación del Concilio Vaticano II: "La edificación de la ciudad terrena se funde siempre en el Señor y se ordene a El" (LG 46b, AG 43f). Sin este fundamento y sin esta orientación será inútil cualquier esfuerzo de reconciliación de los hombres entre sí.

#### IV. Reconciliación con la Naturaleza

Nuestro esfuerzo de construir la comunión y participación debe hacerse sobre tres planos inseparables: "La relación del hombre con el mundo como señor; con las personas como hermanos; y con Dios como hijos" (n. 322). En cierto sentido la ruptura con Dios (el pecado), además de trastornar las relaciones interpersonales, desequilibra también nuestras relaciones con la naturaleza (cf. Rom 8, 19-22; GS 13a). Esta es la razón por la cual en el n. 1301 Puebla nos exhorta a ser también una comunidad "que reconcilia... al mundo con su Creador".

Cuando la Biblia nos revela al hombre como "imagen de Dios" (véanse los textos citados por Puebla en la nota 1 al n. 316), quiere enseñarnos que somos o debemos ser cooperadores de Dios y sus auxiliares en la obra de la creación y construcción del mundo. Por eso el hombre es constituido señor de todas las cosas que existen en la tierra: para dominarlas, perfeccionarlas, usarlas y tornarlas más humanas y ser así de hecho, como decía el Concilio Vaticano II, "centro y cima de todas ellas" (GS 12a). Pues la verdad es que el hombre fue colocado por Dios en un mundo inacabado, imperfecto, apenas comenzado, en evolución, con grandes virtualidades que deben ser actualizadas, con numerosas fuerzas brutas que deben ser sometidas. Por orden divina es la tarea del hombre continuar, perfeccionar, ayudar a evolucionar, actualizar las virtualidades de la naturaleza, dominar las fuerzas ciegas del universo, para ser entonces su señor y rey, centro y cima: la "imagen de Dios". Es así como el hombre dará gloria a Dios: "Con el sometimiento de todas las cosas al hombre, sea admirable el nombre de Dios en el mundo" (GS 34a). Pues "las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio" (GS 34c).

En esta doctrina piensa Puebla cuando describe el designio original de Dios: "El hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debía realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos, a través de una acción transformadora sobre el mundo (n. 184).

Todo eso, sin embargo, el hombre lo hará siempre "en alianza con Dios" (cf. nn. 187, 276, 279), sin "llevar el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios (GS 20a), con "grave peligro de la vida cristiana" (AA 1b). El actual movimiento de

emancipación o secularización, en sí "justo y deseable" (cf. Puebla n. 434), debe ser "garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma de la ley divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece" (GS 41c). Querer separar y oponer al hombre con respecto a Dios y concebir la historia como responsabilidad única del hombre, es una ideología fuertemente rechazada por nuestros Obispos como "secularismo" (n. 435), declarándose, además, que la Iglesia, "en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre Providente, y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza a la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos" (n. 436).

Por la libertad proyectada sobre el mundo material de la naturaleza y de la técnica, el hombre logra "la inicial realización de su dignidad": someter ese mundo a través del trabajo y de la sabiduría y humanizarlo de acuerdo con el designio del Creador (n. 323). Pero en nuestra concreta situación de hombres pecadores este señorío no deja de tener su ambivalencia. Hay la gran tentación de transformar el poder, el tener, el saber y el placer en ídolos (cf. n. 491). También en sus relaciones con la naturaleza lo más importante no es multiplicar las cosas de las que el hombre pueda servirse, sino desarrollar las personas. Puebla retoma un conocido dicho del Concilio Vaticano II (GS 35a), pero le da todavía más importancia, cuando afirma que "lo más propio del mensaje cristiano sobre la dignidad humana" consiste en ser más y no en tener más (n. 339). También el Papa Juan Pablo II cita este texto conciliar en su Encíclica *Redemptor Hominis* (n. 16) y comenta: "Existe ya un peligro real y perceptible de que, mientras avanza enormemente el dominio por parte del hombre sobre el mundo de las cosas, de este dominio suyo pierda los hilos esenciales, y de diversos modos su humanidad esté sometida a este mundo, y él mismo se haga objeto de múltiple manipulación, aunque a veces no directamente perceptible, a través de toda la organización de la vida comunitaria, a través del sistema de producción, a través de la presión de los medios de comunicación social. El hombre no puede renunciar a sí mismo, ni al puesto que le es propio en el mundo visible, no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos".

Aquí surge la preocupación actual por lo que llaman "ecología". Esta palabra (que viene de *oikos* = casa), aunque designe la ciencia que estudia las relaciones existentes entre los organismos y el medio en que viven, puede ser entendida también como "reconciliación del hombre pecador con la naturaleza". El Documento de Puebla se refiere más de una vez a esta preocupación relativamente reciente. En el n. 139 toma un tono profético cuando advierte: "Si no cambian las tendencias actuales, se seguirá deteriorando la relación del hombre con la naturaleza por la explotación irracional de sus recursos y la contaminación ambiental, con el aumento de graves daños al hombre y al equilibrio ecológico". En el n. 496 anuncia:

"El agotamiento de los recursos naturales y la contaminación del ambiente constituirán un problema dramático". Tres son, pues, los males denunciados por Puebla:

- \* Explotación irracional de los recursos de la naturaleza.
- \* Agotamiento de los recursos naturales.
- \* Contaminación ambiental.

Por estos motivos, entre los objetivos, opciones y estrategias pastorales anunciados en el título antes del n. 1229, Puebla propone en el n. 1236: "Preservar los recursos naturales creados por Dios para todos los hombres, a fin de transmitirlos como herencia enriquecedora a las generaciones futuras".

Para ayudar a los hombres justamente inquietos por el agotamiento de los recursos naturales y la contaminación ambiental, Puebla recomienda 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 mundo, teniendo en cuenta el respeto de la ecología" (n. 327).

Ya el Concilio Vaticano II observaba que "el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él mismo ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle" (GS 9d). En la Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 15, el Papa Juan Pablo II señalaba que el hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce. El resultado del trabajo de sus manos y más aún de su entendimiento se traduce muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de "alienación", es decir: se vuelven contra el mismo hombre. "En eso —advertía el Papa— parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea en su dimensión más amplia y universal". Somos cada vez más conscientes de que la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige planificación racional y honesta. El Papa aclara: "Era la voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como 'dueño' y 'custodio' inteligente y noble y no como 'explotador' y 'destructor' sin ningún reparo".

Por esta razón recomendaba el Documento de Puebla que el hombre debe someter este mundo a través del trabajo "y de la sabiduría" (n. 323). Nuestros Obispos piden a los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica que alienten el espíritu científico con amor a la verdad; que eviten los efectos negativos de una sociedad hedonista y la tentación de la tecnocracia; que apliquen la fuerza de la tecnología a la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar al hombre del subdesarrollo; que den valor a la sabiduría, teniendo en cuenta una profunda inquietud manifestada por el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* n. 15 (n. 1240).

Era efectivamente una de las preocupaciones del Concilio, cuando proclamaba que "la naturaleza intelectual de la persona humana se per-



fecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuído por ella, el hombre se alza por medio de lo visible a lo invisible. Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría" (GS 15bc).

La educación para la sabiduría es condición indispensable para la reconciliación del hombre con la naturaleza. Pero la realidad es ésta: nuestras universidades educan para la ciencia y la técnica y omiten la educación para la sabiduría. Educar para la sabiduría supone la promoción de la capacidad de admiración, de intuición y de contemplación (cf. GS 59a). Pues, enseña el Concilio, la contemplación y la admiración llevan a la sabiduría (GS 56d). A este respecto el Concilio observa que "muchas naciones económicamente pobres, pero ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación" (GS 15c).

Es el caso de América Latina. Puebla observa que la sabiduría es una de las riquezas de la cultura latinoamericana. "Esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios. Se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres" (n. 413; véase también el rico n. 448).

Nuestros Obispos piensan que el dominio del hombre sobre la naturaleza debe ser entendido en íntima conexión con el señorío de Jesucristo sobre la naturaleza y la historia. Presente y actuante en la historia (n. 177), Jesucristo es insistentemente proclamado Señor de la historia (nn. 174, 195, 276, 289, 301). Y, asegura Puebla, la Iglesia como Familia de Dios "es el hogar donde cada hijo y hermano es también señor, destinado a participar del señorío de Cristo sobre la creación y la historia. Señorío que debe aprenderse y conquistarse mediante un continuo proceso de conversión y asimilación al Señor" (n. 242).

#### V. Reconciliación al Interior de la Iglesia

Tal vez actualmente la tarea reconciliadora más urgente y difícil de la Iglesia sea su misma reconciliación interior. Entre sus propósitos para el futuro Puebla promete poner "el máximo empeño en salvar la unidad" (n. 151). Veamos primero sumariamente qué es lo que está aconteciendo en nuestra Iglesia presente en América Latina.

El Documento de Trabajo informaba a los participantes de Puebla que al interior mismo de la Iglesia en América Latina se manifiesta una pujante vitalidad, en variados grupos y movimientos, iniciativas y programas, y añadía: "Entre estos grupos, no siempre exentos de radicalizaciones, se crean tensiones e inquietudes internas que los distancian y marginan de la comunidad eclesial" (n. 181). Después presentaba

dos categorías extremas, entre las cuales se dan matices y grados menos definidos:

—“Algunos grupos conciben la misión de la Iglesia como exclusivamente espiritual y a la misma Iglesia como un Reino puramente trascendente, sin relación a la sociedad. Sin dimensión social, desinteresados de un nuevo orden más justo, reducen el testimonio cristiano a la práctica de la moral individualista, el culto casi mágico y de obras de beneficencia. En su adhesión a la Iglesia y a su doctrina, añoran volver a tiempos pasados” (n. 182).

—“Otros ven la sociedad en un conflicto entre opresores y oprimidos, causado por las estructuras vigentes del capitalismo. Su vivencia de fe se hace en el encuentro con los oprimidos. Juzgan que la Iglesia institucional, viciada por compromisos históricos, es un obstáculo para el quehacer cristiano revolucionario, un impedimento para el encuentro con el hermano oprimido. Consideran que esta Iglesia ‘oficial’ está corrompida por la complicidad con las clases dominantes y se dan a la tarea de organizar una ‘nueva’ Iglesia popular. Optan por el socialismo marxista y proponen una específica teología de la liberación, con implicaciones en el análisis marxista de la realidad y con incidencias en la cristología, la eclesiología y la acción pastoral” (n. 183).

El Documento terminaba diciendo: “Sin duda, esta división interna de los cristianos es uno de los problemas graves de la Iglesia en América Latina” (n. 184).

El Documento de Puebla lo resume en el n. 90. Después de describir la situación social del Continente, concluye: “Esta situación social no ha dejado de acarrear tensiones en el interior mismo de la Iglesia; tensiones producidas por grupos que, o bien enfatizan ‘lo espiritual’ de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana”. En el n. 102 recuerda “las dolorosas tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias”. Y, al describir la situación de los ministros ordenados, presenta entre los aspectos negativos en primer lugar: “Falta de unidad en los criterios básicos de pastoral, con las consiguientes ‘tensiones’ de la obediencia y serias repercusiones en ‘pastoral de conjunto’” (n. 673). En el capítulo sobre la opción preferencial por los pobres informa que “todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia. Con frecuencia se la ha acusado, sea de estar con los poderes socioeconómicos y políticos, sea de una peligrosa desviación ideológica marxista” (n. 1139).

Esta es la situación.

Pero hay que evitar el simplismo que piensa poder incluir a toda la Iglesia o al menos a todos los agentes (ordenados y no-ordenados) en una de estas dos categorías extremas. Las categorías descritas se refieren a posiciones bien definidas y claramente radicalizadas que viven más o menos distanciadas y marginadas de la comunidad eclesial. Se puede afirmar con seguridad que la gran mayoría de la comunidad eclesial de América Latina está, a Dios gracias, suficientemente unida, sin radicali-

zaciones, dentro de un bueno, sano y necesario pluralismo. "Viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno" (n. 244). Aunque haya vacíos y deficiencias, garantiza Puebla en el n. 104, "en la Iglesia de América Latina se está viviendo la comunión a diversos niveles":

— "Se vive la comunión en núcleos menores, la comunión en las familias cristianas, en las comunidades eclesiales de base y en las parroquias. Se realizan esfuerzos para una intercomunicación de parroquias" (n. 105).

— "Se vive la comunión intermedia, la da la Iglesia particular o diócesis, que sirve de enlace entre las bases más pequeñas y lo universal. De igual manera se vive la comunión entre diócesis a nivel nacional y regional, expresada en las Conferencias Episcopales y, a nivel latinoamericano, en el CELAM" (n. 106).

— "Existe la comunión universal que nace de la vinculación con la Sede Apostólica y con el conjunto de las Iglesias de otros continentes" (n. 107).

En los nn. 243-249 el Documento de Puebla nos ofrece elementos sobre la unidad en la Iglesia. Recordamos seis:

1. El Espíritu Santo suscita la comunión interior de la Iglesia. Pero ésta debe expresarse visiblemente para que tenga también credibilidad hacia afuera. "De ahí la gravedad y el escándalo de las desuniones en la Iglesia" (n. 243).

2. Cuando afirmamos la unidad de la Iglesia, no debemos imaginarla sin más uniforme y monolítica. La diversidad de miembros en la multitud de hermanos no constituye una realidad monolítica: "Viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno entendida como aporte que contribuye a la riqueza de la totalidad" (n. 244).

3. Esta diversidad tiene sus orígenes a) en la simple manera de ser de cada cual; b) en la función que a cada uno le corresponde al interior de la Iglesia y que "distingue nítidamente el papel de la jerarquía y del laicado"; c) en carismas más particulares que el Espíritu suscita, como el de la vida religiosa y otras (n. 245).

4. Fuerzas que aseguran la cohesión "en medio de las tensiones y conflictos": a) la misma vitalidad de su comunión en la fe y el amor, lo que supone la voluntad de unidad (elemento subjetivo) y la coincidencia en la plena verdad de Jesucristo (elemento objetivo); c) los pastores de la Iglesia, que son "el centro visible donde se ata, aquí en la tierra, la unidad de la Iglesia" (nn. 246-247).

5. En una situación de debilitación o ruptura de la comunión con la Iglesia, los Pastores son "los ministros sacramentales de la reconciliación" (n. 248).

6. Este servicio de los Pastores "incluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y firmeza que sean necesarias" (n. 249).

Todo el esfuerzo de reconciliar las tensiones al interior de la Iglesia no debe olvidar la necesaria pluralidad en la labor teológica, resultante de "métodos y modos diferentes para conocer y expresar los divinos misterios" (n. 376, citando UR 17). En este n. 376 Puebla distingue dos tipos de pluralismo:

- \* Un pluralismo bueno y necesario que busca expresar las legítimas diversidades, sin afectar la cohesión y la concordia.
- \* Pluralismos que fomentan la división.

Esta última expresión de Puebla necesita una aclaración. Era una de las preocupaciones del Papa Pablo VI. A los peregrinos recibidos en audiencia el miércoles 21 de junio de 1971 Pablo VI recordaba que la Iglesia es una comunión cuya unidad hoy día se ve amenazada por un pluralismo carismático que olvida las reglas del servicio común. "¿A dónde quiere llegar —preguntaba el Papa— ese cierto pluralismo doctrinal, arbitrario y centrífugo?". En su Alocución al Sacro Colegio (23-06-1972) Pablo VI denunciaba "una interpretación falsa y abusiva del Concilio, según la cual habría que romper con la tradición incluso doctrinal, rechazar la Iglesia preconciliar y poder imaginar una Iglesia 'nueva', casi 'reinventada' de nuevo, en materia de constitución, de dogma, de costumbres, de derecho". El Papa continuaba diciendo: "Las reacciones negativas a que hemos aludido parecen intentar también la disolución del Magisterio de la Iglesia; de una parte, porque se da un equívoco sobre el pluralismo, en el que se ve una libre interpretación de las doctrinas y una coexistencia tranquila de concepciones opuestas; sobre la subsidiariedad, en la que se ve una autonomía; sobre la Iglesia local, que de alguna forma se pretendería separada, libre, suficiente en sí misma; y, por otra parte, porque se hace abstracción de la doctrina sancionada por las definiciones pontificias y conciliares".

En la audiencia general del miércoles 28 de noviembre de 1973 Pablo VI veía un problema muy especial en la "reconciliación en la Iglesia, con sus hijos, los cuales, sin declarar una ruptura canónica, oficial, con la Iglesia, permanecen, sin embargo, en un estado anormal respecto a la misma; quieren estar todavía en comunión con ella, y quisiera Dios que verdaderamente fuese así, pero en una actitud de crítica, de contestación, de libre examen y de polémica más libre aún. Algunos defienden esta postura ambigua con razonamientos en sí plausibles, es decir, con intención de corregir ciertos aspectos humanos deplorables o discutibles de la Iglesia, o bien de hacer progresar su cultura y su espiritualidad, o bien de poner a la Iglesia al ritmo de las transformaciones de los tiempos; pero se arrojan tales funciones con tanta arbitrariedad y con tanto radicalismo, que, sin darse cuenta acaso, ofenden y hasta interrumpen la comunión, no solo 'institucional', sino también espiritual, a la que quieren permanecer unidos; cortan de esa forma la rama de la planta vital, que los sostenía, y, percatándose posteriormente del destrozo producido, recurren al pluralismo de las interpretaciones teológicas (que, salvada la adhesión esencial y auténtica a la fe de la Iglesia, debería ser no solamente permitido, sino favorecido), sin preocuparse de que así elaboran doctrinas propias de fácil

uso, y de equívoca adhesión, cuando no son intencionalmente contrarias a la norma y a la objetividad de la misma fe. Este fenómeno, que se difunde como una epidemia en las esferas culturales de nuestra comunión eclesial, Nos produce un inmenso dolor, mitigado solamente por un sentimiento de caridad mayor hacia aquellos que son su causa. Y el dolor se incrementa al observar con cuánta facilidad se forman grupos calificados como religiosos y espirituales, pero aislados y autocéfalos, los cuales, frecuentemente, para mostrarse como iniciados en una concepción más interior y más distinguida del cristianismo, se hacen fácilmente anticlesiales, y se deslizan casi por gravitación inconsciente, hacia expresiones sociológicas y políticas; en las que, desgraciadamente, el espíritu religioso sustituye el espíritu humanístico, y ¡de qué humanismo! ¿Cómo reconquistar a estos hijos que avanzan por senderos tan peligrosos, cómo reanudar con ellos una relación de comunión gozosa y concorde?”.

El pluralismo se transforma en un serio problema eclesial cuando, como aclaraba Puebla en el citado n. 376, “fomenta la división”. En el n. 80 reconocen nuestros Obispos: “Tenemos que confesar con humildad que en gran parte, aún en sectores de la Iglesia, una falsa interpretación del pluralismo religioso ha permitido la propagación de doctrinas erróneas o discutibles en cuanto a la fe y moral, suscitando confusión en el Pueblo de Dios”. Y en el n. 990 denuncian: “No se respetan, a veces, las competencias que corresponden a los teólogos y a los catequistas en sintonía con el Magisterio; por lo cual, se han difundido, entre los catequistas, conceptos que pertenecen a hipótesis teológicas o de estudio”. A los mismos teólogos nuestros Obispos piden: “En su servicio cuidarán de no ocasionar detrimento de la fe de los creyentes... lanzando al público cuestiones discutidas o discutibles” (n. 375).

En el citado n. 990 los Obispos remiten al texto del Discurso inaugural del Papa Juan Pablo II en Puebla, que lamentaba las “relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico” (I.4). Sostenía entonces el Papa: “Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas a manera de catequesis, a las comunidades cristianas”. Es lo que, en este mismo Discurso (II.2), el Papa denunciaba como “magisterios paralelos, eclesialmente inaceptable y pastoralmente estériles”. Esta expresión fue retomada por Puebla en el n. 262.

Mientras una opinión teológica respeta los criterios de la fe de la Iglesia y no sea lanzada al público a manera de catequesis, no hay magisterio paralelo. Hay que afirmarlo fuertemente para salvar la necesaria libertad teológica al interior de la Iglesia. Pero sí existe tal magisterio siempre que un agente de pastoral (Obispo, Presbítero, Religioso, Catequista, Dirigente de comunidad eclesial de base) se opone en público a nivel pastoral al magisterio auténtico o desconoce deliberadamente las decisiones del deber episcopal de conducción, o lanza en público cuestiones discutibles, sea en la predicación u homilía, sea en las clases de catequesis, sea en las conferencias o charlas a los diversos grupos de fieles, sea en artículos de periódicos o revistas populares, sea en libros de divulgación, sea en casetes u otras formas de comunicación social. Y no hay duda

que este tipo de magisterio paralelo es una triste y frecuentísima realidad hoy en América Latina.

"Falta en algunas ocasiones la oportuna intervención magisterial y profética de los Obispos, así como también una mayor coherencia colegial" (n. 678).

*Nota:* Nuestro tema pediría también un estudio de lo que el Documento de Puebla nos dice acerca de la reconciliación con los no-católicos en América Latina. Hay sobre este asunto un capítulo entero (nn. 1096-1127). Pero sería un estudio aparte, ya hecho (cf. el n. 20 de la "Colección Puebla" publicada por el Secretariado General del CELAM, con 110 páginas). Aquí solamente quisiera recordar dos afirmaciones:

\* "Se comprueba cierta desorientación de las actitudes catequísticas en el campo ecuménico" (n. 991).

\* "Persiste en muchos cristianos la ignorancia o la desconfianza con respecto al ecumenismo" (n. 1108).

Se siente la necesidad de orientar un movimiento ecuménico más adaptado a las situaciones muy especiales de un Continente todavía mayoritariamente católico (cf. n. 1100) en el cual los grupos religiosos no católicos están animados casi siempre por un espíritu claramente sectario y proselitista.

### Conclusión

A título de conclusión quisiera proponer un pensamiento que a lo largo de este trabajo fue madurando: *que la reconciliación es el necesario complemento cristiano de la liberación.* En la Conferencia de Medellín (1968), con ella y a partir de ella se hizo oír en América Latina el grito de la liberación. Desde entonces la palabra resonó por todos los rincones del Continente, dio nuevas esperanzas a millones de oprimidos, fue inspiradora de una nueva manera de hacer teología, orientó nuevos métodos en la labor evangelizadora, se transformó en alma de miles de pequeñas y humildes comunidades eclesiales de base, motivó un gran número de valientes documentos pastorales, surgió en el horizonte latinoamericano como signo de esperanza y alegría. Al mismo tiempo causó tensiones, discusiones y divisiones al interior de la Iglesia, encontró resistencia o al menos reticencias en sectores importantes de la comunidad católica, recibió críticas de teólogos preocupados con los rumbos de la reflexión cristiana, fue objeto de aclaración por parte de los tres últimos Papas, es constantemente adjetivada en el Documento de Puebla y es también la gran preocupación actual de numerosos Pastores.

La liberación que los cristianos anunciamos recibe en la Comunión Trinitaria su modelo y a la vez su meta, descubre en la ruptura con la Comunión Trinitaria (el pecado) la raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación, y encuentra en la reconciliación el medio de su realización.

Liberación sin reconciliación no es cristiana.

Reconciliación sin liberación no es humana.

Después de todo lo que hemos visto, es claro que rechazamos la reconciliación superficial y fácil de puro apaciguamiento o de transitorio acuerdo, que deja todo como está. Sería reconciliación sin liberación. Como tampoco aceptamos la liberación que no lleve a la Comunión Trinitaria. Sería liberación sin reconciliación.

El concepto de reconciliación supuesto y propuesto por el Documento de Puebla exige un giro en nuestro modo de pensar, un cambio en nuestra forma de vida, una conversión radical. Tal vez convenga insistir algo más en la palabra "conversión". Puebla es solemne cuando declara: "Esta es nuestra primera opción pastoral: la misma comunidad cristiana, sus laicos, sus pastores, sus ministros y sus religiosos deben convertirse cada vez más al Evangelio para poder evangelizar a los demás" (n. 973). Puebla es decidido cuando se propone: "Queremos no solamente ayudar a los demás en su conversión, sino también convertirnos juntamente con ellos" (Mensaje). Puebla es severo cuando denuncia: "Muchos han mostrado una fe poco vigorosa para vencer sus egoísmos, su individualismo y su apego a las riquezas, obrando injustamente y lesionando la unidad de la sociedad y de la misma Iglesia" (n. 966, cf. n. 1300). Puebla es lúcido cuando proclama: "Tenemos conciencia de que la transformación de estructuras es una expresión externa de la conversión interior. Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos. Sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de Pastores" (n. 1221).

Reconciliación cristiana supone e incluye disposición para el perdón y el amor. La misma lucha o acción por la justicia, aparentemente tan noble, cuando no admite en su vocabulario términos como "reconciliación", "misericordia" y "perdón", y si no es animada por el amor, acabará practicando injusticias. En su Documento sobre la Paz (n. 14) recordaba la Conferencia de Medellín que la paz, obra de la justicia, es "fruto del amor", el cual sobrepasa todo lo que la justicia puede realizar; y declaraba que "el amor es el alma de la justicia". En aquel mismo n. 14 sentenciaba Medellín: "La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social". Y Puebla, en su capítulo sobre la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina, comienza declarando que la Iglesia colabora "a través de una radical conversión a la justicia y al amor" (n. 1206). Y el Espíritu de amor "urge a mayores esfuerzos y sacrificios que cualquier predicación o proclamación de la sola justicia", recordaba el Documento de Trabajo, n. 559, a los participantes de Puebla. Este mismo Documento, en el n. 555, advertía: "Apremiado por la situación, el cristiano siente la tentación de clamar al cielo para que castigue a los responsables, pero escucha del Señor el reproche que hizo a los discípulos cuando pedían lo mismo: 'No sabéis de qué espíritu sois' (Lc. 9, 55)".

En su Mensaje asegura Puebla: "No existe gesto más sublime que el perdón. Quien no sabe perdonar no será perdonado". Y el Papa Juan Pablo II en la Encíclica *Dives in Misericordia* sostiene: "Un mundo, del que se eliminase el perdón, sería solamente un mundo de justicia fría e irrespetuosa" (n. 14). El Papa insiste fuertemente en esta tesis: "La

justicia por sí sola no es suficiente, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma". *Summum ius, summa injuria* (n. 12). Llega a afirmar que "la auténtica misericordia es por decirlo así la fuente más profunda de la justicia" (n. 14).

La Evangelización, como la entiende Puebla, "nos llama a la conversión que es *reconciliación* y vida nueva, nos lleva a la comunión con el Padre que nos hace hijos y hermanos. Hace brotar, por la caridad derramada en nuestros corazones, frutos de justicia, de perdón, de respeto, de dignidad, de paz en el mundo" (n. 352).



# La Eucaristía Fuente de Reconciliación frente a la Realidad de la Violencia

Francisco Interdonato, S.J.

Profesor de Teología en la Pontificia Facultad de  
Teología de Lima y en la Universidad Católica de Perú

## I. La Violencia Actual

### 1. Características

A) *Peculiaridades de la violencia actual*: La violencia siempre se apoyó en la presencia del mal. Pero ahora tiene una presencia que se sabe, más que por la información que pueda venir de cualquier parte y a través de cualquier órgano informativo, porque nos rodea, nos sucede; de la que tenemos una experiencia invasora y agobiante. Es su magnitud sin paralelo, a lo largo y a lo ancho del mundo, lo que cuestiona nuestro fondo cristiano e interroga las promesas de Jesucristo redentor de los poderes del mal.

A través de la T.V. incluso la que ocurre lejos, ya no la pensamos o imaginamos; ni son otros los que la piensan e imaginan por nosotros: La vemos en todas sus formas de asaltos, asesinatos, secuestros... Estos últimos son frecuentemente más afrentosos a la dignidad humana y a la moralidad y que, por su publicitación, mantienen en vilo a la sociedad a veces por semanas y aun meses, siguiendo su agonía en ese puente entre la vida y la muerte, lejos de los que le aman, solos ante sus secuestradores que para mayor afrenta se portan como los que tienen la razón.

Sobrecoge además la violencia actual por los medios y estrategia que ostenta. Las armas de que dispone, su habilidad, la técnica organizativa, parecen perfeccionarse a un ritmo mayor que las contramedidas con que cuenta la sociedad civilizada. Una explicación de ello es que ya no se trata de un individuo o un grupo vicioso y descaminado de jóvenes semi-analfabetos, sin familia. Son profesionales, profesores y estudiantes universitarios, de todas las clases sociales, artistas, hombres y mujeres.

Es, pues, y debe ser altamente preocupante. La mayor preocupación sería no preocuparse bastante.

Metódicamente debemos comenzar por dar algún concepto de violencia, aunque su comprensión cabal será el fruto de este estudio. Según la psicología racional clásica, la idea de *violencia* coincide con la de *coacción*, y por tanto se opone a *espontáneo*. De dónde violencia es: "Obligar por la fuerza a alguien a conceder lo que espontáneamente no quiere conceder". Como toda definición esencial, ésta abarca *toda* violencia, aun la justa. Un pensar maduro debe tenerla en cuenta; mas como no notifica directamente la atroz realidad que vivimos, que es el uso

*indiscriminado* de la violencia o coacción como medio de lograr algún fin, sea político, sea personal (robo, satisfacción de pasiones, etc.), estimamos que la definición más propia, porque abarca tanto la esencia de la violencia cuanto la modalidad que adquirió ahora, es la siguiente: "Violencia es el uso injusto de la fuerza —sea física, sea psicológica o moral— dirigido a quitar a una persona un bien al cual tiene derecho (la vida, la salud, la libertad), o también dirigido a impedir ya una libre elección a la cual el hombre tiene derecho, ya obligarlo a hacer lo que es contrario a su libre voluntad, a sus ideales, a sus intereses"<sup>1</sup>.

Nótese que la extensión de esta segunda definición no alarga sino restringe el contenido y lo concentra en la connotación moral: Hay violencia *sólo* cuando se viola un derecho. Por tanto, aunque se use la coacción, si ésta es justa, no es violencia. Con cargo a puntualizar lo que quiere decir ser *justa*, este concepto define adecuadamente lo que vamos a decir, y pone a salvo esta observación que siempre deberá tenerse en cuenta: "Sería falso imaginar que la no-violencia rechaza la agresividad. A través de ésta se manifiesta un poder combativo, sobre todo un poder de afirmación de sí, que no se sabría ahogar sin alienar al individuo"<sup>2</sup>. Naturalmente se entiende no la agresividad incontrolada del colérico, sino la ligada y delimitada por cantidad de valores, como son el coraje, la virilidad, la voluntad de luchar por la justicia, de defender la ley y la democracia, etc.

Otra matización metódica de la violencia actual es que, no obstante sus monstruosas características, *¡tiene remedio!* Esta convicción, que constituye la razón de ser de lo que vamos a decir, es conveniente formularla desde el principio para prevenir el escepticismo y abrir a la esperanza, fundada en que la violencia, por lo menos en la modalidad hodierna, no es inherente a la condición humana y, por otra parte, es individuuable y decantable del contexto que la produce, y por tanto se pueden indicar remedios políticos, morales y finalmente religiosos porque existe el sacramento de la presencia y de la virtud de Dios. Lo confirman, por lo demás, hechos que también pertenecen a la experiencia. Basta, por ej. —como ha sucedido tantas veces— que el individuo o grupo, formal o informalmente abandone sus métodos violentos, para ser indultado, perdonado e incluso considerado como un grupo legítimo; en otras palabras, para que se *reconcilie* con la autoridad civil. ¡Cuántos ex-violentos, ex-terroristas, una vez arrojadas las armas y lavada la sangre de sus manos, están ahora en cargos públicos, en el parlamento y aun al frente de gobiernos! Y por supuesto, es posible la *reconciliación* interior, dominio de lo religioso, y la más firme base de la otra.

La reflexión teológica —en su más amplia acepción— puede coadyuvar en ello, más aún, es indispensable e insustituible su aporte —esto se va a intentar— sin ilusiones ingenuas de que por sí sola de fórmulas absolutas, fáciles y todo listas y las aplique para librar a nuestra civilización de una amenaza que es imposible exagerar.

<sup>1</sup> Editorial de la "Civiltá Cattolica", en *Civ.C.* 1978-I-5.

<sup>2</sup> Jean-Marie Muller, *Approche de la no-violence*, en *Etudes*, Julio 1973, p. 25.

B) *La violencia actual en comparación con la del pasado*: Una de las principales peculiaridades respecto del pasado es que la violencia actual tiende a cubrirse siempre con el manto de la política: A su sombra, se sobrepasan todos los límites de la moral y de la dignidad y derechos del hombre. El violento no se considera un delincuente sino un político y aun un héroe. Incluso los asaltos a bancos o residencias, no se duda en llamarlos, "recuperación del dinero de la *burguesía*". Siempre tienen el recurso de invocar nobles motivos socio-políticos o, en última instancia, la necesidad en que los ha puesto el *sistema*.

El situarse frente al anónimo *sistema*, no frente a rostros humanos, aumenta pavorosamente la capacidad de hacer el mal, y le quita poder disuasivo a la coerción. Alentados por la publicidad de los juicios, convierten el banquillo de acusados en cátedra de propaganda. La fama, llevana en alas de los medios modernos de comunicación, le sirve de lenitivo y aun de recompensa de la pena. Ellos quedan evalentonados, y la sociedad en jaque por el sentimiento generalizado de pánico.

Claro que con frecuencia la motivación política existe; pero aun entonces, la crueldad y malicia de la violencia actual, no tiene analogía con la del pasado. El político del pasado cuando recurría a la agresión, se cuidada extremadamente de no tocar a un inocente. Lo que se ha visto y se ve en estos años —el arrojar una bomba indiscriminadamente homicida— es algo sin antecedentes. Se diría que el político actual que usa medios violentos, hiere y mata más por hacerse temer que por alcanzar la finalidad política específica. Antes de producir un *daño* social, aspira a difundir un *peligro* social. Para ello acepta o pone en práctica el principio que en el pasado fue universalmente estigmatizado como *maquiavélico* de que el fin justifica los medios. Ni discierne los medios que usa ni los mide en vista del fin.

Tampoco parece interesarle especialmente quién es el *individuo* que mata, cuanto lo que dicho individuo *representa*. El rostro humano desaparece otra vez ante una anónima institución: Para protestar o matar a la justicia (*burguesa*, es siempre el calificativo), se mata a un Juez; y lo mismo se asesina a un policía, a un militar, a un político, a un banquero, etc., para matar a la institución que representan y simbolizan. Esto lleva a tratar del *origen* de la violencia actual.

C) *Su origen ideológico-político*: Antes de verlo, no será superfluo aludir al supuesto de no pocos de que la violencia en el hombre sería *connatural* por haberla heredado evolutivamente de las especies de que procede. Concediendo sin puntualizar (como debería hacerse) el sentido en que cabe hablar de procedencia evolucionista del hombre, podemos remitirnos brevemente a un escrito del P. Marcozzi en que demuestra, con evidencia documentada, que los hombres pre-históricos, no eran crueles. Esos indicios son, por ej., el haberse encontrado tumbas de niños llenas de objetos que muestran cariño y cuidados hacia ellos, o esqueletos de formes que sin embargo pertenecieron a hombres de 40 años<sup>3</sup>. Su con-

<sup>3</sup> Vittorio Marcozzi, L'aggressività umana, en *Civ.C.* 78-IV-253-4.

clusión merece transcribirse: "Existen motivos valederos para mantener que la agresividad humana no es una tendencia apetencial, sino una manifestación deliberada de prepotencia, de orgullo o de dominio, impedida por el espíritu humano que se sirve de fuerzas físicas o psíquicas para alcanzar no pocas veces con ferocidad sus propósitos"<sup>4</sup>.

Esa prepotencia, orgullo, afán de dominio, etc., ahora ha sido exacerbada por el ídolo de nuestro tiempo, la política. En los últimos años, en efecto, se ha verificado una absolutización de la política que invadió hasta la esfera teológica. En este campo la inició H. Cox: "En la ciudad secular la política hace lo que una vez hacía la metafísica: Da unidad y sentido a la vida humana y al pensamiento"<sup>5</sup>, y la consumó la teología de la liberación: "Aquellos que han optado por un compromiso liberador experimentan lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano... En el contexto de lo político, el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que toma las riendas de su destino en la historia"<sup>6</sup>.

Si esto lo han escrito personas entrenadas en los últimos principios de la metafísica y en posesión del Evangelio, es fácil vislumbrar lo acontecido entre los políticos que carecen de ellos o poseen caricaturas. Convirtieron literalmente el fin político en el valor supremo, y para alcanzarlo no se vacila en torturar, humillar, matar al hombre.

Esos fines políticos son diversos. En muchos casos muy nobles y justos, por ej., la independencia nacional. Desgraciadamente la falta de visión y de fraternidad internacional de los Estadistas, ha sido motivo para que la mayor parte de las naciones que han surgido después de la segunda guerra mundial, lo hayan logrado a través de la violencia. Uno de esos jefes nacionales presumió resolver el problema humano y moral con una constatación cierta: "Nuestros enemigos nos llaman terroristas; nuestros amigos, patriotas", pero que, en lugar de la norma moral de lo lícito e ilícito, entroniza un criterio relativo y pragmático proclive a todos los extremos. En efecto, eso lo repitieron todos los jefes de movimientos libertarios y lo pueden repetir los dirigentes de la I.R.A., la E.T.A., la O.L.P., y permitirse cualquier exceso; el criterio consagrador será el éxito final. Entonces pasarán a ser personajes respetables, célebres, a los que eventualmente se les erigirán estatuas.

A tal apoteosis del cinismo político, se llegó en un largo proceso de deterioro que arranca del siglo pasado. Empero, entonces estuvo circunscrito a individuos aislados, como por ej., el extraño personaje Karl Heinzen, citado por Walter Laqueur en su libro *Terrorismo* que profesaba: "El asesinato es el agente principal del progreso histórico... El camino hacia la Humanidad pasará por el cenit de la barbarie". Más importantes

<sup>4</sup> Ib., p. 256.

<sup>5</sup> Harvey Cox, *The Secular City*, Mc Millan, 1966, p. 254.

<sup>6</sup> Gustavo Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación*, en el vol. en colaboración *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, Ed. Sigüeme, 1973, p. 235.

e influyentes fueron los movimientos anárquicos, no por su número —pequeño y segregado— o por sus hechos —relativamente limitados—, sino por sus escritos que fueron una permanente cátedra de violencia.

Uno de los cofundadores del anarquismo ruso, Miguel Bakunin (1814-1876) en su *Catecismo del Revolucionario* enseñaba que todas las emociones —que él calificaba de tiernas y afeminadas— de parentesco, amistad, amor, gratitud e incluso honor, deben ser ahogadas por la absoluta pasión por la causa revolucionaria. No es revolucionario el que siente compasión por algo o alguien de este mundo. Su sucesor y coterráneo, el aristócrata Pedro Kropotkin (1842-1921), más cercano a los violentos modernos, exhortaba a los anarquistas a hacerse conocer por la palabra escrita y oral, por el puñal, el fusil y la dinamita.

Sin embargo la bandera negra de la anarquía extendió más largamente su sombra en Francia, por haber captado escritores más vigorosos y sistemáticos que amueblaron de ideas filosóficas al naciente socialismo moderno. Su mayor representante P. J. Proudhon (1809-1865) con los ecos todavía sonoros de la revolución y con la herencia del concepto de "sociedad natural" de Rousseau, llegó a la conclusión que la autoridad promueve el desorden, no el orden; que las leyes crean la injusticia; y que el gobierno conduce a la esclavitud. El ideal es, por tanto, la anarquía u orden natural sin gobierno: "Ni Dieu, ni Roi, ni Loi". Más influyentes y duraderas se mostraron sus ideas acerca de la propiedad, de la justicia y de la Religión. En su libro *¿Qué es la Propiedad?*, responde: ¡Róbo!, por ser fruto de la explotación. Y en otra obra publicada en 1858 *De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise* erigió a la justicia en ley de la historia. La Religión no es más que la forma mística de la justicia, y la justicia es la realidad de la Religión. La Providencia debe ser combatida porque justifica los abusos sociales.

El anarquismo de por sí no tenía porvenir, por reposar en un supuesto —tal como él lo entendía— falso, esto es, que la naturaleza humana es sin más inocente y buena; supuesto que pronto Darwin y definitivamente Freud, relegarían a una antigualla académica; y además y sobre todo, en cuanto movimiento el anarquismo estaba minado por una contradicción insoluble que le barreaba su camino en la historia: Para sobrevivir, debe organizarse; y cuando se organiza, cesa de ser anarquismo. Por eso no sobrevivió tal cual, pero sus piezas errantes fueron recogidas y sistematizadas por las diversas formas de socialismo a partir de Marx. Este desdeñó el anarquismo como desesperado romanticismo, pero asumió los conceptos sociales y religiosos básicos de Proudhon, y los llevó por todo el mundo en brazos precisamente de la nodriza repudiada por Proudhon: El poder y la autoridad del Estado. Igual que Marx con el anarquismo, procederán los partidos marxistas ahora: Repudian los métodos y efectos terroristas, pero no las premisas, es decir, sus ideas acerca del poder dominante (se entiende cuando es el "otro"), la propiedad, la justicia, la Religión, la Providencia, premisas que, se quiera o no, concluyen con el horrible epitafio: "No hay burgueses inocentes".

Sin esa raíz metafísica —mala metafísica, pero metafísica al fin— no podía haberse dado la violencia y terrorismo actual, elevados a mito,

a una especie de sacramento de la redención terrena. Hubiera habido por cierto revoluciones violentas, porque la cosmovisión moderna, marcada por el evolucionismo que proyectó la edad de oro al futuro, no ya al pasado, y por tanto creó la convicción de que la estructura injusta o deficiente de la sociedad, no era querida por la naturaleza e inmutable, sino perfectible, y en consecuencia hubiera perseguido esa perfección revolucionariamente, pero con un ímpetu puesto al servicio de un fin que, alcanzado, terminaba el proceso violento. Nunca se hubiera teorizado ésta ni llegado a convertirla en la estructura del Estado perpetuo o en la lucha contra una clase satanizada que debe ser destruida por todos los medios para implantar la dictadura de la otra clase. Esto no es fruto de un análisis realista de la naturaleza humana ni de la situación social y sus posibilidades de perfectibles; procede de una ideología que hace de la violencia la fuerza creadora y renovadora de la historia. Lo confirma el hecho que todos los individuos y grupos violentos son fuertemente ideologizados. Se reclutan mayoritariamente en ambientes intelectuales (universitarios y profesionales). Intelectuales son asimismo de preferencia los asesinatos y secuestrados.

La ideología inspiradora, desde luego con diferentes interpretaciones más o menos ortodoxas del Maestro, es la socialista marxista, el único partido político que impone una cosmovisión metafísica que raya lo religioso. Claro que ni Marx ni muchos marxistas admiten el terrorismo como método, pero lo tenemos que repetir, si se pone un fin absoluto que es la destrucción —¡por ser la encarnación del mal absoluto!— del sistema capitalista, del Estado “pseudodemocrático” que defiende al capitalismo con la policía, el parlamento, el sistema productivo... ¿Cómo evitar que se asesine a policías, que se destruyan los bienes privados y públicos, etc.?

Se dirá que también hay violencia y terrorismo de derecha. Es verdad y no debe ser minimizada en absoluto en sus métodos y efectos; pero es distinta en su origen; no procede de la ideología sino del interés o de la reacción contraviolenta. Pueden recuperarse o ser eliminados sin dejar herederos porque carecen de raíz metafísica. Camus decía que la ambición de Hitler de “fijar la historia por mil años” por sustentarse en un “pensamiento provinciano... No tenía porvenir. El comunismo ruso, en cambio, se revistió de la ambición metafísica”<sup>7</sup>. La revolución nazi no dejó seguidores. Lo mismo el terrorismo de derecha. ¿Quién recoge los ideales del Sha o de Somoza? No se trata de desarmar contra los métodos despiadados de derecha, y menos el aparato represivo de los países totalitarios que en eso no se diferencian de los países socialistas.

En todo caso nuestro propósito no es comparar la violencia de unos con la de otros y menos de elegir ésta antes que aquella. Todas son abominables, antihumanas y antidivinas. Pero puestos a individuar la raíz propiamente ideológica, ésta sólo se encuentra en la violencia que se llama al marxismo. Sólo aquí se busca expresamente un criterio de verdad de esa praxis social y se lo encuentra... ¡en la misma praxis! Esto lo profesan

<sup>7</sup> Albert Camus *L'Homme Révolté*, Gallimard 1951, p. 232.

todos, pero por ilustrarlo, leamos lo que escribe Mao: "Marx, Engels, Lenin y Stalin han podido formular sus teorías... sobre todo a través de su personal participación en la práctica de la lucha de clases..."<sup>8</sup>. La lucha de clases supuestamente causa de la teoría, es más bien su efecto, puesto que es la élite de revolucionarios profesionales la que produce la conciencia de clase política. Y luego es el partido el que se constituye en guardián de la correcta conciencia de clase. La subordinación de la filosofía a la política y del pensamiento a la acción, no puede menos que conducir a un ciego fanatismo; y la ceguera es la ley del violento.

D) *Su finalidad: motor del cambio*: El origen ideológico de la violencia actual da razón también de la finalidad que lo impulsa: La convicción que únicamente por su medio puede crearse un nuevo orden de paz y justicia; que la historia no puede madurar sin la levadura del furor revolucionario. No es el recurso a un mal necesario, es la forma única de acción regeneradora y constructora. Esta tesis está expuesta sistemáticamente por Franz Fanon en su obra *Les Damnés de la Terre* que tanto contribuyó a diseminar la violencia. Organizada y encauzada por los líderes, capacita a las masas para comprender las verdades sociales y tengan acceso a ellas. Es una fuerza purificadora; libera al oprimido de su complejo de inferioridad y de su desesperación e inacción. Esta finalidad es la norma de moralidad que autónomamente lo justifica todo. De ahí que aun habiendo cometido asesinatos, secuestros, etc., apenas se preocupan sus autores de justificar sus acciones.

Desafía toda comprensión que una doctrina tan desviada de la relampagueante línea de la verdad sobre el hombre y sobre Dios haya podido captar también (no con tanta crudeza) a cristianos. Si uno relee este párrafo del mensaje de Camilo Torres a los cristianos: "La revolución, por lo tanto, es la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad... Por eso la revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos"<sup>9</sup>, en seguida constata que estas ideas lo han sobrevivido. Basta leer los documentos de los "Cristianos para el socialismo". Claro que no han llegado a la moral autónoma. Pero lo más grave en este caso del cristiano no es *hasta dónde* han caído sino *de dónde*; no importa tanto la convicción adquirida cuanto la convicción dejada, es decir, la fe en la fuerza renovadora del Evangelio, en que el amor se realiza por la conversión a Cristo, con su Gracia, y no mediante la revolución.

Si se remonta la corriente desde sus epígonos actuales —incluidos dichos cristianos— hasta sus fuentes, se comprobará que éstas no son el

<sup>8</sup> Citado por John W. Clifford S.J., La conoscenza rivoluzionaria secondo Mao Tse-Tung, en *Civ.C.* 72-III-27.

<sup>9</sup> Camilo Torres, Mensaje a los cristianos, en *El Ciervo*, año XVII N° 171 bis, p. 117.

Evangelio, sino (además del anarquismo y socialismo mencionados) algunos filósofos modernos, comenzando por Nietzsche; pero sobre todo Sartre, de tan largo influjo entre los jóvenes universitarios. Desde 1945 respaldó con su prestigio de especie de patriarca de la intelectualidad de Occidente, todos los movimientos violentos. Aun cuando algunos de éstos estaban indudablemente justificados en sus fines, Sartre contribuyó a soltar los diques de los medios, diciendo, por ej., que para un negro disparar contra un europeo equivalía a matar dos pájaros de un tiro: Destruir al mismo tiempo al opresor y al oprimido. Esto último se propondrán también Gandhi y M. L. King (como veremos), pero la palabra no era *destruir*.

Otra fuente muy importante, aunque no se advierta por ser soterránea y estar formulada con categorías mentales distintas, fue un difuso sentimiento vital promovido por un largo sector de la literatura moderna y del cine, que se conoce como "mística del pecado". Consiste en considerar al pecado radicalmente malo, a la culpa, como un estado de tránsito necesario en la evolución de la existencia humana auténtica y madura. De acuerdo con ello, es lícito al hombre planear de antemano el mal, el pecado, como momento, en último término, positivo, de su vida y de la vida de la sociedad en orden a su desarrollo y perfección. En otras palabras: Al bien se llega —y sólo así se llega— por el mal. Sólo faltó transponer esto en términos socio-políticos para tener la doctrina de la violencia como único factor de cambio, progreso y solución de conflictos.

Lo irreparablemente grave es la absolutización de esta solución. Queda excluida la religiosa (de la que hablaremos en la 3a. parte) y también la propiamente *política*. Con ello se atrasa siglos el reloj de la historia. Sin contar ensayos anteriores, ya en el s. XVII, Hobbes y Locke descubrieron en la política el método de consulta a la opinión pública, del diálogo democrático, para crear un instrumento que definitivamente anulara la barbarie en la resolución de conflictos e hiciera posible la maduración social de la civilización. La política como factor de cambio y el medio para componer las diferencias y armonizar los intereses encontrados, fue una adquisición esencial de la sociedad. Los que ahora la rechazan y entronizan la revolución violenta —sean cristianos o no— en realidad rechazan, para decirlo sin reticencias gazmoñas, tanto la sociedad cristiana como la sociedad civilizada.

## 2. Motivos de la Violencia Actual

A) *Las estructuras socio-económico-políticas*: Un motivo de la violencia actual que hay que reconocer claramente es la existencia de estructuras socio-económico-políticas injustas o culpablemente deficientes. Decía Bertolt Brecht: ¿Quién cambiará el mundo? ¡Aquellos a quienes no les gusta! Si pues rechazamos una filosofía y más todavía una teología de la violencia que la legitime, no es para adoptar una filosofía y menos una teología (ni aun moral) del orden establecido, sea que el orden establecido sea el capitalista o el socialista. Humana y cristianamente no hay una filosofía social (y en cierto nivel, una teología) que no lo sea del orden *natural*, llamado así porque Dios lo inscribió en la naturaleza del hombre,



y según el cual todos los hombres poseen igual derecho a la vida y al desarrollo pleno de su personalidad.

No sentirse real y efectivamente urgido a corregir las fallas existentes y promover activamente las condiciones estructurales propicias para ese desarrollo integral, es no hablar como cristiano y no hablar para el hombre real, porque esas fallas existen y son motivos reales de la violencia. El problema nunca debe ponerse en *si* deben corregirse y cambiarse, sino en el *cómo*.

La sociedad moderna toda —la socialista y capitalista, la dictatorial y la democrática—, pero aquí nos referimos específicamente a la *democrática* (porque sólo en ésta la violencia se presenta como un problema de difícil solución) consciente o inconscientemente incuba individuos y grupos violentos en cuanto crea un gran número de personas frustradas, descontentas, irritadas, solas. Ha producido lo que algunos<sup>10</sup> denominan apropiadamente *materialismo utópico*: *Materialismo* porque suscita (principalmente por los medios de comunicación) una fiebre de posesión y consumo, sometiendo a una sollicitación constante los instintos posesivos; y también porque (sobre esto hemos de volver) hace público lo que es esencialmente privado, como es la vida sexual. El resultado es reducir a la persona a un hedonismo expresado en la afirmación indiscriminada de lo instintivo, lo espontáneo, lo fácil, lo cómodo y lo inmediatamente gratificante, al margen de todo sentimiento y experiencia ética; *utópico* porque con esos medios espera realizar un grado de conciencia y de plenitud humana (con paz, libertad, amor, justicia) que sólo puede derivarse de una realización ética (y religiosa) del hombre.

Ahora bien, como tales expectativas no pueden verse satisfechas, sobreviene una tensión, una frustración constante, que se resuelve tarde o temprano en actitudes opresivas y violentas. El materialista utópico tamiza a través de *su* interés y *su* gusto, lo que únicamente se puede descubrir por la analítica del hombre. Las realidades e ideales humanos tienen una estructura social y moral objetiva asequible a la filosofía natural y social, no a las consignas de los partidos políticos, a la propaganda, la industria del sexo, la crítica superficial de la Religión. De la democracia, libertad, justicia, moral, se debe hablar conforme a su ser, no a como cada uno la entiende.

Para no quedarnos en lo abstracto, vamos a procurar individuar algunas de esas fallas de la sociedad (democrática) que incuba esos motivos de violencia:

a) *Los intelectuales desocupados*, subocupados u ocupados en actitudes no acordés con su preparación. En un interesante estudio, G. Baum habla de ellos como de una *nueva clase* que describe así: "Sienten envidia de los científicos e ingenieros que trabajan al servicio de la empresa privada y perciben remuneraciones más elevadas. La nueva clase envidia

---

<sup>10</sup> Se trata de un documento sobre "Violencia y Sociedad" de los Providenciales S.J. de España, no publicado oficialmente, pero en el cual indudablemente podemos inspirarnos.

los salarios que suele pagar la industria. Los intelectuales desprecian la habilidad en los negocios y el espíritu de empresa. Los hombres y mujeres de la nueva clase se vuelven hipercríticos ante la sociedad porque no tienen acceso al poder... Y por eso recurren al marxismo como arma intelectual contra el sistema actual, ya que así conviene a su propio descontento. La teoría marxista se ha convertido actualmente en los países capitalistas en ideología de la nueva clase en su búsqueda de un mayor poder social"<sup>11</sup>.

No se debe ignorar lo que hay de verdad en este análisis. Ya Curzio Malaparte en *Técnica de Poder* decía que lo decisivo era dicha técnica de poder y que las *ideologías* eran fórmulas para sugestionar a las masas. Pero tampoco debe generalizarse y universalizarse el motivo señalado por Braun. Aun cuando eso influya en producir un intelectual marxista y aliado de grupos violentos, no es nunca el único motivo. Sin embargo el motivo (la subocupación intelectual) existe y actúa. La causa de ello también existe y es la explosión del sistema universitario. Sin medir (no sabemos si era posible hacerlo) la relación de medios a fines, se ofreció la instrucción académica superior a todos, con la ilusión de obtener inmediatamente lo que sólo podía ser la conclusión de un largo proceso. El resultado fue un elevado número de desadaptados intelectuales o semi-intelectuales y miles de graduados no acogidos por la producción, pero con exigencias justas, que para su salud la sociedad debe tratar de satisfacer, por el único medio que es eliminar la desocupación intelectual y de los jóvenes en general. El costo de estos remedios será ciertamente menor que el daño que se seguirá si no se pone.

b) El hambre es el otro motivo que debe desterrarse si se quiere evitar que la mano vacía se apriete en el puño violento revolucionario.

c) Disciplinar los medios de comunicación masiva, sin dejarse trabar por una libertad que es un "fantasma de la libertad". No se puede poner delante, por ej., un nivel de vida (que en la T.V. y cine es el americano) en países como los nuestros en que el salario no podrá ser igual al suyo en un futuro previsible porque la producción es muy inferior. Pero en particular es de una urgencia inaplazable controlar la exhibición de la violencia. Simplemente es preciso desterrar los espectáculos en que la muerte del hombre es presentada en sus formas más brutales, sin expresar una reprobación proporcionada —cosa artísticamente muy difícil, no basta un desleído "happy end"— que suscite un auténtico rechazo de la conducta asesina. De lo contrario el espectador —desde niño con tanta capacidad receptiva y sin sentido crítico— se acostumbra a ver la violencia no como un mal, sino a gozarla como un espectáculo emocionante, estragando su sentido de lo sagrado de la vida humana. Debe repararse empero que además del cine y la T.V., hay otras escuelas *directas* de violencia, como son las historietas para niños y jóvenes, los juguetes bélicos; pero sobre todo quisiéramos llamar la atención hacia las escuelas *indirectas*, pero no menos eficaces, como son la pornografía, las drogas, la prensa sensacio-

<sup>11</sup> Gregory Baum, Críticas neoconservadoras a las Iglesias, en *Concilium* 1981 (161), p. 75.

nalista que exalta como ínclitos héroes o prototipos de hombres, a individuos violentos y aun criminales.

d) Otros motivos más sutiles que incuban la violencia y que nos limitamos a enumerar, pero su importancia es inversamente proporcional al espacio que le dedicamos, son: la *alienación política* de los regímenes autoritarios y la *inmoralidad en la administración pública* y estatal.

Esta lista de motivos, tan impresionante y tan macabra como es, no abarca todo; falta lo más decisivo, sin lo cual la violencia no alcanzaría el carácter despiadado que tiene, es:

B) *La crisis moral y religiosa*: La crisis moral es en primer lugar el humus en que han germinado los motivos que acabamos de enumerar. Si la honestidad, en cuanto expresión de la voluntad creadora de Dios, no hubiera dejado de ser el valor supremo, la inmoralidad administrativa y toda la concepción y sentido del Estado como centro de poder en interés propio o del partido, o en instrumento para manipular la opinión pública, toda esta corrupción, no habría alcanzado las proporciones que tiene. El socialismo acusa a la propiedad privada de ser instrumento de influencia pública. Pero no es la propiedad privada ni la colectiva; es la pérdida del sentido moral la que ahora convirtió el problema en lo contrario, es decir, que la influencia pública sea el vehículo para asegurar la riqueza propia, de su familia y del partido, tanto en los países socialistas como en los democráticos. Sin moral absoluta, nada extraño que la política no sea misión y servicio, sino poder; el poder mismo —no su debido uso— se ha erigido en un valor que se busca como autoafirmación y por su potencial negociable.

Lo propio debe decirse de la pérdida del sentido moral en la vida sexual, que se manifiesta más que en sus efectos permisivos, en la pornografía, etc., en haber hecho un uso público de lo que es esencialmente privado, devastando el sentido del pudor. Exhibir agresivamente la propia intimidad, es violentar el derecho de los demás, incluidos niños, a la suya. La reducción de la persona a la praxis corpórea, colocó a esta praxis autónomamente por encima del pudor y de tantos otros valores fundamentales que son el contexto personal integral en que está inmersa la sexualidad humana. Y esto se ha impuesto prepotentemente en lugares frecuentados por toda la sociedad, que se subordinó pasivamente, concediendo soberanía y autoridad pública al propio hacer privado. Así se hizo común una actitud inmoral, que es disponer de las cosas que tienen su propio ser no conforme a ese ser, sino a su propia manera, con el fácil recurso de tachar a lo que se opone, de opresión, tabú, "sociedad represiva", hipócrita, etc.

Si todo acabara allí, algunos podrían decir que no es para tanto; pero no se queda ni puede quedarse allí. La caída del sentido moral en una dimensión de la vida, tiende a arrastrar inexorablemente a las otras. No es coincidencia fortuita que la desacralización de la vida sexual haya corrido pareja con la desacralización de la vida humana. Cualquiera sea la brecha por la que se destruya en el hombre la imagen de Dios, todo

se puede seguir. En efecto, fue esa misma pérdida del sentido moral, la que trajo el aborto, la violencia, etc., etc.

Decíamos en el encabezamiento de este apartado que la violencia es signo de la crisis moral y de la crisis religiosa; más exactamente podemos decir: La violencia surge (sin menoscabo de los motivos enumerados) de la pérdida del sentido moral; y la pérdida del sentido moral surge de la pérdida del sentido de Dios y de la Religión. La exclusión de Dios y de su Ley de la vida pública instala ipso facto el relativismo moral. Este no es lo mismo que la violencia, como no lo es la falta de Religión. Aunque sólo el ateo puede ejercitar una violencia semejante a la descrita, no todo ateo —ni muchísimo menos— lo hace; pero aquí no se trata del ateísmo simplemente dicho sino del *anti-teísmo* que niega a Dios no porque no exista, sino porque es un *mal* que hay que combatir y desarraigar. En este ateísmo, ya está entrañada la violencia, porque el primado que corresponde a Dios no lo ha transferido al hombre (como el Humanismo ateo, por ej., el de Camus), sino a la ideología política. Dios absoluto garantiza absolutamente la vida de la persona humana que creó a su imagen y promulgó el 5º Mandamiento; no la ideología política, aunque aduzca hacerlo en nombre del futuro de la humanidad y aun en el caso de que tal paraíso en la tierra no fuera utópico.

Algunos responsabilizan a la Iglesia por esta crisis religiosa. Es típico —por eso lo vamos a resumir— el juicio extremadamente riguroso de P. Cahunu<sup>12</sup>. Según él, la Religión cristiana ha laicizado-socializado su mensaje. Las Iglesias se han vuelto oficinas de propuestas sociales ya por otros realizadas. En lugar de hablar de las relaciones al ser, del sentido de la vida, de la muerte, del mundo, cayeron en un discurso inútil, incompetente, chatamente social. Perdieron la gran masa de fieles, deseosa de oír palabras diferentes a las dichas por el mundo.

Si Cahunu en lugar de *Iglesia* dijera ciertas corrientes teológicas, muy influyentes pero de todas maneras periféricas; y ciertos clérigos, asimismo muy publicitados, pero relativamente poco numerosos, no dejaría de ser verdadera su terrible requisitoria. Pero en cualquier hipótesis, nunca sería toda la explicación. Cuando dijimos arriba que de la caída de la Religión se sigue la de la moral; y de ésta, la violencia, hemos establecido una prioridad de naturaleza, no cronológica. Temporalmente, la anti-religiosidad —inmoralidad— violencia, no son fases sucesivas, sino polos que indisolublemente se atraen y se condicionan mutuamente. Por tanto afirmar que la gran responsable de la crisis religiosa es la pérdida del sentido moral, y que la violencia ha devastado el sentido moral, es tan cierto como la gradación contraria.

Es sabido que todo el que quiere atraer a otro al mal, procura primero la supresión deliberada de los instintos morales del hombre. La ideología política, la justificación intelectual, es necesaria pero no suficiente para lanzar al terrorismo y al asesinato. Tiene que ahogarse el sentir humano

<sup>12</sup> Cf. Enrico Baragli, *La vita e la morte in numeri e valori*: Leggendo. Pierre Cahunu, en *Civ.C.* 79-II-257ss.

y todas esas emociones que Bakunin llamaba "tiernas y afeminadas". Y en efecto el adiestramiento en los métodos violentos incluye esencialmente el embotar cualquier sistema de criterios morales. Lo describe muy bien Dostoyewski en su gran novela de tema político-revolucionario *Los Demonios*. Su diabólico protagonista, Staurugin, sabe que para mantener unidos a esos grupos revolucionarios, los "Quinqueviri", hay que incitarlos a cometer un asesinato. Lo supo también ese monstruoso personaje que pertenece a la historia reciente, Ch. Manson que sometía a sus reclutas a actos comunes de depravación sexual a fin de anestesiar sus reflejos morales y prepararlos a sus horribles asesinatos.

El embotamiento del *sentimiento* religioso y moral, aunque en sí es menos grave que alterar el dogma, sus consecuencias inmediatas son más dramáticas. En este sentido es cierto este pensamiento de T. S. Eliot: "Se ha hablado mucho del ocaso de la Fe religiosa, pero no se ha hablado tanto del ocaso del sentimiento religioso. El drama de la edad moderna no es la incapacidad para creer sobre Dios y el hombre ciertas cosas que creyeron nuestros antepasados, sino la incapacidad para sentir sobre Dios y el hombre como ellos sintieron. Una doctrina en que has dejado de creer es algo que en cierto modo puedes seguir entendiendo; pero cuando desaparece el sentimiento religioso, las palabras con que los hombres han tratado de expresarlo, pierden todo sentido"<sup>13</sup>. No se trata de oponer el credo religioso al sentimiento religioso; pero si falta lo primero y no lo segundo, como sucede con muchos literatos modernos, pueden dar y dan pábulo a la teología y a la espiritualidad; en cambio si se pierde lo uno y lo otro —que es lo que Eliot observaba hace un cuarto de siglo— se desencadena el drama del mundo actual descrito. Vamos a pasar ya a la manera de enfrentarlo. Primero hablaremos de la manera equívoca como algunos lo hacen; luego de la manera que juzgamos auténtica.

## II. Violencia y No-Violencia

### 1. Actitudes Ambivalentes ante la Violencia

A) *¿Puede ser legítima la violencia?* El planteamiento de esta antigua cuestión, es hoy susceptible de ser manipulada más en favor que en contra de la violencia. Lo cual no puede ser óbice para reconocer que puede haber un uso legítimo, pero debe ser cuidadosamente precisado. La doctrina tradicional cuando hablaba en este contexto de *violencia* la entendía como "recurso activo a la fuerza armada contra un gobierno tiránico" que justificaba si se daban *juntamente* estas tres condiciones: 1ª: Que un bien o valor sumo (la vida o las libertades fundamentales) estén cierta y próximamente amenazados; 2ª: Que no haya otro medio para tutelar dicho bien o valor; 3ª: Que no se sigan mayores males de los que se trata de evitar. En tal caso, añadiendo empero *cautelos*, como evitar

<sup>13</sup> T. S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Londres 1957, citado en *Conclium* 1980 (152), p. 260.

el odio y métodos en sí malos, fue considerada legítima, incluso por Santo Tomás<sup>14</sup>.

Ahora bien, exactamente con el mismo argumento se demostraba que puede haber *guerras justas*; conclusión lógica, y sin embargo ya no urgida. El famoso inciso de la *Populorum Progressio* donde se ratifica el uso legítimo de la violencia "en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañificase peligrosamente el bien común"<sup>15</sup>, omite el concepto de "guerra justa". En efecto, esta expresión está prácticamente archivada. No porque la doctrina de los teólogos e iusnaturalistas del pasado se haya vuelto falsa, sino porque, dadas las características de la guerra moderna, es casi imposible que se den juntamente las tres condiciones (sobre todo la 2ª y 3ª). Desgraciadamente por una verdadera ironía de la historia, no se puede decir todavía lo mismo del "recurso activo a la fuerza armada contra un gobierno tiránico". Nadie lo dijo de la rebelión de Hungría (1956), Checoslovaquia (1968), Nicaragua (1979) y del proceso todavía en curso de Polonia.

Reconocido lo anterior, hay que añadir en seguida que eso no significa que esas tres condiciones se den o se puedan dar para legitimar la violencia ejercitada por individuos o grupos numéricamente minúsculos, y menos aún tratándose de *su* violencia. De ésta en concreto, nunca nadie ha dicho o pudiera haber dicho que es legítima, manifiestamente porque no se dan las *cautelae* (evitar el odio y métodos en sí malos); pero además porque —igual que con la *guerra justa*— ya se han hecho de facto imposibles esas tres condiciones.

Por tanto, aunque en teoría e hipotéticamente no se ha vuelto falsa, de hecho la expresión "uso legítimo de la violencia" debe relegarse al desván de las verdades implícitas. Primero porque el dinamismo humano que tiende a transformar la excepción en regla, en este caso concreto de la violencia, ha transformado de hecho en solución deseable, buena en sí, lo que fue admitido sólo como un mal menor; y en *fin*, lo que era un *medio* perfectamente delimitado. Segundo, porque actualmente la violencia la ejercitan individuos o grupúsculos que se han erigido a sí mismos como criterio y norma moral autónoma. Y tercero porque se ejercita también sobre personas inocentes, y esto inevitablemente porque las armas y bombas modernas no pueden aislar el blanco, aun cuando lo quisieran, cosa que desgraciadamente no suele suceder. ¿Quién podría justificar las muertes —aunque sea una— provocadas por la violencia y terrorismo de estos últimos años?

Finalmente —aunque de esto se hablará más adelante— el Evangelio nos obliga más que a precisar si en alguna circunstancia concreta la violencia podría ser legítima, a trabajar para que nunca lo sea. Por eso mismo, hay que desenmascarar actitudes aparentemente no-violentas, pero que en realidad la propician.

<sup>14</sup> Cf. *S. Th.* 2-2, q. 42 a. 2; q. 69, a. 4 c.

<sup>15</sup> Paulo VI, *Populorum Progressio*, n. 31 (léase también el n. 30).

B) *La aceptación de la violencia por el equivoco rechazo:* Quedando firme lo dicho sobre los hechos que pueden dar motivo a la violencia y de los cuales todos, en mayor o menor grado, por acción u omisión, compartimos la responsabilidad; no se justifica de ningún modo la peligrosa postura de los que distinguen entre violencia y violencia, como si pudiera haber una mala y otra buena; o la rechazan porque es políticamente contraproducente, y no porque es en sí irremisiblemente inmoral.

Tal sucede —lo anotamos sin ninguna complacencia— con muchos partidos y publicaciones de izquierda. Que su condena del terrorismo no es tal, lo comprenden perfectamente sus protagonistas, ya que se guardan muy bien de actuar, no ya en los países socialistas (cosa que se puede explicar por lo que diremos, sino contra miembros prominentes de esa tendencia política en los países democráticos o sus sedes e instituciones. Tampoco se explica porque ellos defienden a los *pobres*. Los violentos no son los pobres y no se dan sólo en los países pobres (se daría muchísimo más en los países socialistas, si no fuera por la brutal represión); y además porque —al menos en los países democráticos— hay muchas otras maneras de defender a los pobres y modestamente estamos seguros que nosotros no los defendemos menos que ningún otro. La razón del fenómeno dicho es que los violentos y terroristas en las *condenas* de los izquierdistas, adivinan a cómplices vergonzantes; saben que hay una substancial aprobación del *hecho* de la violencia, reduciéndose la discrepancia a la sutileza táctica de cómo y cuándo.

La razón última está en que la violencia y el terrorismo no son neutrales en el terreno político. Ya vimos que tienen raíz ideológica y vimos el abolengo de esa raíz. También hemos concedido que hay violencia de derecha, pero si es violencia, es secundario si es de derecha. Coincide con la de izquierda en que siempre contribuye a propagar el estado totalitario. Es contradictoria la violencia democrática; ya que democracia significa superar políticamente los conflictos. Totalitarios son asimismo los países que financian, entrenan, arman y mantienen la infraestructura internacional de la violencia y el terrorismo. Sin este respaldo no sería ni pensable la perfección y eficacia con que ese puñado de hombres tiene en jaque a pueblos enteros.

Por lo demás, la tendencia política o partido que no quiera ser tenido por sospechoso de connivencia, tiene expedito el camino de una auténtica reprobación de la violencia. Pasa por estos cuatro cruces: 1) Condenar la violencia como arma política porque en sí misma, y por tanto en cualquier hipótesis, es moralmente mala, no porque sea políticamente inútil o contraproducente; 2) rechazar *toda* violencia, sea de derecha o izquierda; 3) no descargar toda la explicación de la violencia y terrorismo en la carretilla del *sistema*; 4) sin ocultar los excesos de represión que evidentemente se dan, no publicitarlos de tal manera que haga aparecer a la policía tan brutal o más que al violento o terrorista.

Aquí sería el lugar de recordar que también algunos teólogos o sacerdotes pueden incurrir en una equívoca condena de la violencia cuando, por malentendidos escriturísticos o por una inconsciente identificación de la Fe cristiana con la mala conciencia social, califican a la revolución

como expresión de la caridad evangélica y a Cristo como un revolucionario; pero lo dejamos para más adelante.

C) *La difícil tarea del Estado democrático*: El Estado totalitario se defiende "fácilmente" contra el terrorismo y la violencia, sin el freno de la ley, de las libertades públicas, de los derechos humanos y consideraciones morales. Con asesinatos judiciales, arrestos preventivos, torturas, presiones familiares, orientación de las informaciones, han simplificado (?) el gobernar y ser gobernado: Todo lo que se requiere es un partido único y un aparato policial brutal. El Estado democrático por su esencia no puede combatir la violencia y el terrorismo mediante la violencia y el terrorismo. Y sin embargo, este es su peligro y su tentación, que no carece de lógica: "Ellos están empeñados en cazarlos; así que más vale que nosotros los cacemos primero a ellos". Los ejemplos de Gobiernos autoritarios que lo han hecho así con éxito, no faltan; pero el daño está en que acabaron con el terrorismo y la democracia. ¿Qué hacer? ¿Está el Estado democrático realmente encerrado en este círculo: Si *no reprime*, no defiende la democracia; y si *reprime* tampoco la defiende (puesto que se convierte en Estado autoritario). ¿Cómo saltar fuera de este círculo, es decir, defender la democracia sin reprimir?

Un camino posible, muy deseado por los violentos y secuestradores, sería *negociar* con ellos. Pero, ¿es esto moral, conveniente? El no hacerlo ha costado muchas víctimas. Con todo, precisamente a raíz de una de las más ilustres —Aldo Moro— B. Sorge defendió al Estado italiano que no negoció, no por una "razón de Estado" (sería inmoral subordinar la vida de una persona al prestigio de la Institución), sino con este sólido argumento: "El Estado rehusó tratar con los terroristas en nombre de las razones mismas por las cuales el Estado existe. En efecto, precisamente porque a la sociedad toca defender la vida y la libertad de cada uno; no puede anteponer la sobrevivencia de un solo individuo a la de la entera comunidad política... Si los dos deberes caen en un trágico conflicto, como es el caso de la guerra desatada por las Brigadas Rojas contra el Estado, la salvación de todos puede exigir el sacrificio incluso de la vida individual"<sup>16</sup>. Naturalmente el Estado debe poner todos los medios lícitos y morales para evitar la muerte del secuestrado; pero negociar no es lícito ni moral. Así lo han entendido y practicado la generalidad de los Gobiernos democráticos.

La razón fundamental es que el violento y terrorista secuestrador, quiere precisamente poner de rodillas al Estado democrático. Este, no negociando, sufre una derrota inmediata, pero una gran victoria mediata y —en uno y otro sentido— una victoria moral. Lo que se requiere es una gran convicción y espíritu democrático que no se deje quebrantar por el hecho de que este sistema político, siendo indiscutiblemente el mejor y más conforme con la dignidad del hombre, tiene sin embargo

<sup>16</sup> Bartolomeo Sorge, La morte di Aldo Moro: Una lezione che non va lasciata cadere, en *Civ.C.* 78-II-324.



sus límites. Hay que aceptar conscientemente esos límites, sin decepcionarse del sistema, ni añoranzas autoritarias.

Para salir de esta pesadilla de la violencia y terrorismo —como para salir de toda situación apremiante— siempre se ofrecen dos caminos: 1º) muy fácil aparentemente, y es eliminar las causas *inmediatas*; y 2º) muy difícil y de largo alcance, y es mantener la mirada sobre el conjunto de la vida y de la sociedad y de lo que en ella es esencial. Se necesitaron siglos para aprender que el sistema de gobierno democrático es el que más armoniza las exigencias de libertad del hombre y la necesidad de un Estado que tutele el orden y el derecho de cada uno. Sus límites provienen de su virtud, es decir, del hecho de que la existencia y vigencia de la democracia depende no tanto del rigor de la ley cuanto de la voluntad y aceptación personal del ciudadano. Esto es lento y arduo, porque requiere que el hombre aprenda a suprimir la intolerancia y agresión; pero es la meta y desde ella hay que trazar el camino.

En tal proceso de aprendizaje hay que ser, sin embargo, realista y no suponer lo que todavía falta alcanzar. Lo que queremos decir se puede ilustrar con las peripecias que acompañaron y siguieron la abolición de la pena de muerte por la nueva constitución política del Perú<sup>17</sup>. Fue entonces saludada como inefable conquista jurídica; pero a los tres años se está viendo claro que el entusiasmo era para la *letra* de la Constitución, no porque la realidad hubiera hecho innecesaria e impensable la pena capital. Ahora, el impacto de la delincuencia y el terrorismo amenazan empujar al peligro contrario, que no es tanto restaurar la pena de muerte (cuya legitimidad aquí no discutimos) sino perder el entusiasmo y fidelidad al espléndido tratado sobre los derechos y deberes fundamentales de la persona (Título 1º, Cap. 1). Por tanto ser realista significa asumir la tarea constante, denodada, de adecuar la sociedad a los principios; no al revés.

También el Estado debe ser realista en la defensa de la democracia y no ser víctima de lo que se llama síndrome o complejo *democrático* (al cual se es más propenso después de un gobierno autoritario). Consiste en la ansiedad de evitar aun las apariencias de autoritarismo, y no toma en serio o no se arma debidamente contra la violencia y el terrorismo. Sin embargo este peligro es tan grave como el otro. Tan malo es no defender la ley, como ofenderla. Los violentos y terroristas consiguen su propósito cuando provocan excesos represivos; pero literalmente triunfan cuando se les enfrenta con medidas inciertas y falsamente apaciguadoras que minan la voluntad de defenderse.

A ese renglón pertenece también el caer en la cuenta de un aspecto constante de la táctica violenta y terrorista, y es el denunciar (denuncias que encuentran largo eco en la prensa de izquierda) supuestos maltratos y abusos contra terroristas convictos o sospechosos; y demandar investigaciones oficiales, de comisiones y aun de organismos internacionales. Aquí también se debe ser realista: hay una gran propensión a cometer semejantes

---

<sup>17</sup> Nueva Constitución Política del Perú, 1979, art. 235.

excesos, aunque no sea más que por un mecanismo de defensa y de temor, por tanto debe tratarse firmemente de evitarlos y castigarlos; pero sin caer en el juego de los violentos y terroristas de desprestigiar a la policía y al mismo gobierno democrático. En ningún supuesto, ni aun cuando los excesos sean reales, debe permitirse que se ponga en el mismo nivel de igualdad humana y moral al gobierno democrático y sus instituciones tutelares, y a los violentos y terroristas.

Como se ve, más que recetas precisas para la tarea del Estado —recetas que no existen, por eso es una tarea *difícil*— se han trazado principios rectores. A ellos podríamos añadir un “principio de principios” y es que en general y en caso de duda, el Estado debe inclinarse a la *tolerancia*. Desde luego una tolerancia bien entendida, que no es la indiferencia escéptica ni confunde la pena infligida por una culpa y la infligida a un inocente. Con todo el empeño de comprender al otro y la dificultad misma de conciliar el conceder libertades públicas y proteger ese ámbito de libertad de todos contra la usurpación de algunos, requiere paciencia y amplitud de corazón, para no caer en la simplificación de que la tolerancia consiste en la intolerancia de lo intolerable, como es, por ej., el secuestro; o que de otra manera la democracia no funciona. Esto tiene una apariencia de verdad; pero el Estado humanista y democrático estará dispuesto a pagar el eventual precio de la tolerancia para no caer en la otra alternativa autoritaria e inhumana. Si el sistema democrático no parece funcionar muy bien, está fuera de duda de que es preferible a cualquiera que pueda ofrecer la violencia y el terrorismo.

Pero hay que insistir una vez más que el empeño primero tiene que estar en que la democracia funcione, tanto en quitar los motivos del mal como en combatir el mal que sobreviene: “El Estado *demonizado* —decía K. Barth— es en esta confrontación no tanto el Estado que es demasiado Estado, sino demasiado *poco* Estado, que en el momento decisivo deja de ser fiel a sí mismo”<sup>18</sup>. En otras palabras, Estado demonizado es el que no protege a la democracia y a la persona; o lo hace a costa de la una o de la otra. La teología y Religión cristiana, porque puede anticipar el futuro en el pasado y presente de Cristo, puede ayudar al Estado democrático a arrancar la espina de la violencia clavada en el costado de la sociedad actual, sin demonizarse. Veamos.

## 2. Frutos de la Violencia y Camino No-Violento

A) *Frutos envenenados de la violencia*: El problema lo plantea brevemente Culmann: “¿Cómo podría el reino de la fraternidad no-violenta ser instaurado sirviéndose de la violencia? He aquí el problema no resuelto”<sup>19</sup>. En efecto, aunque la violencia revolucionaria elimine un des-

<sup>18</sup> Karl Barth, *Comunidad Cristiana y Comunidad Civil*, Ed. Fontenella, Barcelona 1967, p. 27.

<sup>19</sup> Oscar Culmann, *Religione, Rivoluzione, Futuro*, Queriniana 1971, p. 59.

orden, no es nada evidente —en clave cristiana— que le sucederá el orden. Y la experiencia histórica lo confirma.

El materialismo histórico supuso que bastaba eliminar las clases con una revolución violenta para que quedaran solucionados los males sociales y los económicos. Seguramente que en ninguno de los países donde se dio tal revolución se ha seguido ese efecto. Si hubiera elecciones realmente libres, no cabe duda que *todos* atestiguarían que no se dio tal solución, que se han suprimido algunos males a costa de introducir muchos otros, algunos simplemente inexpiables. La libertad *no* estuvo “en la punta del fusil”. Como lo sintetiza Camus: “Todas las revoluciones modernas han terminado por hacer más fuerte al Estado... El sueño profético de Marx y las potentes anticipaciones de Hegel o de Nietzsche han terminado por suscitar, después de arrasar la ciudad de Dios, un Estado racional o irracional, pero en los dos casos, terrorista”<sup>20</sup>. Y es evidente; las revoluciones violentas, por la naturaleza de la violencia, no obstante sus promesas, en lugar de una mutación de los fines para los cuales se gobierna, han terminado por producir sólo un desplazamiento político del poder. Es justamente un marxista el que llama a esta recurrencia “ley maldita”: “En todas las revoluciones de la historia —cree poder universalizar Garaudy— en todas las luchas de clases entre la clase oprimida y la dominante, la clase oprimida jamás llegó al poder... sino una tercera clase: la larga lucha de los esclavos contra sus amos no condujo a la victoria de los esclavos, sino a la instauración del feudalismo; la de los siervos contra sus señores feudales... a la burguesía; la de los obreros contra la burguesía, no condujo a la victoria de los obreros, sino (en U.R.S.S.) a la de un poder monopolizado por una tecnoburocracia”<sup>21</sup>.

Es inherente al proceso violento convertir a la clase que hace la revuelta, o mejor dicho a la parte dirigente de ella, en una tercera clase dominante que reprima la sublevación que tiende a generar toda sublevación. Por eso todo revolucionario llegado al poder, se convierte en el más recalitrante conservador. La llamada dictadura del proletariado no ha sido ni podía ser más que la dictadura de una clase de políticos y burócratas *sobre* el proletariado; y la política vino a condicionar la economía, no al revés.

La razón intrínseca es que toda violencia genera violencia, porque endurece las posiciones, remueve más que resuelve las situaciones injustas, y el fin perseguido por la violencia se vuelve contra sí misma. Es el *uso* por sí mismo de la violencia que destruye desde el principio los ideales por los cuales se propone luchar. El hombre violento no se podrá convertir en un hombre justo precisamente porque acepta combatir en el mismo plano que el adversario; con lo cual en lugar de destruir su mentalidad, la comparte, y anuda la cadena de reacciones igualmente violentas en quien las padece.

Otro fruto envenenado es el que cosecha en su propio ser el violento

<sup>20</sup> Albert Camus, op., cit., p. 221.

<sup>21</sup> Roger Garaudy, *La Alternativa*, Ed. Tiempo Nuevo, 1972, pp. 60-61.

y el terrorista. Teóricamente y por experiencia se prueba que en ellos se desarrolla un sutil proceso psicológico, análogo a la formación de un hábito, en virtud del cual se le hace una especie de necesidad la escalada en los actos destructores. El comienzo de la violencia y terrorismo suele ser moderado; pero ¡ay de la sociedad que le resta importancia y de los partidos de izquierda que lo tachan de "petardismo infantil" como ocurrió entre nosotros! Actuó como un acicate para llegar muy pronto al mal realmente adulto.

Lamentablemente el medio para desarraigarlo ha sido totalmente desacreditado por esos mismos partidos de izquierda que han tachado a todo proceso paulatino de cambio con una palabra que se volvió tabú, el *reformismo*. Por eso decíamos arriba que la paternidad de la violencia y del terrorismo, por mucho que verbalmente lo repudien, le pertenece a todos esos partidos que tienen por lema la renovación total, el paraíso en la tierra, porque, como observa nada menos que un cristiano para el socialismo, R. La Valle: "Toda pretensión de realizar en la historia y con medios propios de la historia una sociedad perfecta... lleva fatalmente al integrista, a la intolerancia ante todo aquello que no se deja salvar... lleva a la consagración de un poder absoluto"<sup>22</sup>. De ahí el odio al *reformismo*, que es una variante del "extremar las contradicciones". La historia prueba que esas mejoras parciales, pero graduales, crecientes, le sorben toda verosimilitud al "cambio total". No es el pueblo y el trabajador el que las desprecia sino el revolucionario ideológico y profesional que necesita —como Ivan Karamazov— que existan esos males para poderlos condenar y erigirse en redentor. La justicia perfecta, mítica, es el opio de la justicia posible y real. Es el utópico bien absoluto contra el mal absoluto, el que está tapiado; no el camino no-violento.

B) *El camino no-violento*: De por sí la posibilidad y esperanza del camino no-violento se sigue del rechazo de su contrario. Es sin embargo necesario el considerarlo específicamente porque es en sí —aunque no lo parezca— más difícil y el hombre post-lapsario no tiene inclinación espontánea. Su potencialidad radica en si es viable resolver los problemas y tensiones humanas mediante la discusión calmada y el lento proceso de la democracia. Las objeciones que se le suele oponer son de esta índole: El camino no-violento es un mero verbalismo o un analgésico ineficaz; los que lo abrazan, son llevados por el prurito de conservar las manos limpias, y así le hacen el juego a la violencia establecida y al *sistema*.

Contra tales objeciones se puede dar una respuesta teórica y una de hecho. La teórica está constituida por toda esta exposición; la de hecho, puede tener como trasfondo la figura de Gandhi y M. L. King, pero no va a ser una repetición más de su vida que pertenece a las más bellas páginas de la historia de la humanidad. Evocamos su recuerdo para ilustrar la característica del camino no-violento, a saber, que es más difícil que su contrario, tanto por las cualidades que requiere como por los sacrificios que demanda.

<sup>22</sup> Raniero La Valle, Fe y política, en *SalT*. 1975 (54), p. 201.

A las cualidades pertenece una enorme reserva espiritual y religiosa que le permita no juzgar a nadie como irredimiblemente malo y que por tanto aspire a salvar al oprimido y al opresor. Un gran amor a la verdad que le valore a la larga como inatacable e inexpugnable, verdad que debe identificarse con la bondad de la causa perseguida y con una adecuada comprensión de qué se entiende por *no-violencia*.

Desde luego existe una *no-violencia puramente pasiva* y es tan admirable que no resulta imitable sin más. Es la que practica el que se acerca a la víctima de la injusticia y aun de la violencia para dar testimonio de amor universal y exhibir la fuerza misteriosa del sufrimiento, de la pobreza, de la humildad. Fue la practicada en todo tiempo por los Santos; más recientemente por Charles de Foucauld y ahora por Teresa de Calcuta; seres, por tanto, singulares, dotados de una gracia especial de Dios. No para todos.

La *no-violencia* de la cual hablamos —y en nombre de la que hemos evocado las figuras prototípicas de Gandhi y King; pero no es sólo para ellos o para superdotados— es la llamada *resistencia pasiva* que no niega sino implica una gigantesca *acción*. Recuérdese la paciente, sufrida, pero titánica acción de esos dos personajes para dramatizar socialmente la injusticia y atropello del oprimido que querían liberar, y para mostrar al mundo y al mismo opresor, lo inicuo de su proceder y, por consiguiente, su inferioridad moral. El caso personal de esos dos paladines, muestra que tuvieron una profunda fe y convicción religiosa y que eso les ayudó inmensamente a lograr la purificación interior y soportar con invencible fortaleza, paciencia y ecuanimidad la cruel violencia desatada contra ellos y su pueblo. Pero no se puede decir que fue una religiosidad carismática, extraordinaria; fue la ordinaria, sólo que madurada en un ejercicio diario. No se requiere más; pero tampoco menos para convencerse que la *no-violencia* es un arma superior a la violencia y para ver con claridad qué estructura es injusta y hasta dónde es fruto de la culpabilidad humana y no de su simple limitación. Lo que sí se requiere es que la religiosidad sea ilustrada, teológica, para no acudir a la "firmeza de la fe" como testafierro de la debilidad o de la cobardía.

Hay una vinculación intrínseca entre la verdad y el amor. La verdad es Dios y no se la puede encontrar sin amor. Pero el amor, que prohíbe la reacción violenta, no prescribe someterse pasivamente a la injusticia. Habrá que sufrir, tolerar la violencia, pero sufrirla activamente, es decir, protestando, disintiendo, con ese autocontrol con que Gandhi y M. L. King hacían avergonzar al que hace sufrir. La inmensa irradiación de la *no-violencia* así practicada, obra en el oprimido una elevación moral que vence al adversario internamente antes de obligarle a ceder externamente. Así, cuando viene la victoria, no trae más violencia ni la dictadura; portará la reconciliación porque en un sentido verdadero, la victoria será de ambos.

El ejemplo, pues, de los dos grandes personajes mencionados ha sido evocado para ilustrar el nexo que hay entre la verdad y la *no-violencia* (necesariamente) para copiarlo, pero sí para expresarlo en cualquier método de resistencia y de lucha *no-violenta*, que podrá o tendrá que

revestir características distintas que dependerán de las circunstancias y del sujeto de la resistencia, según sea un individuo privado o el Estado y sus instituciones, por ej., el poder judicial, la policía, etc. Esta es evidente que no puede limitarse a la resistencia pasiva. El Estado —hemos dicho arriba— de acuerdo con su misión, debe *armarse* contra la violencia y el terrorismo y *usar* sus armas, pero con humanismo, con decencia, sin amenazar la libertad, el ordenamiento jurídico y las normas de la vida civilizada. En tal caso, no será un Estado violento.

Pero lo contrario también es cierto: La doctrina de la no-violencia no será tal si socava la voluntad de la sociedad civilizada y democrática de defenderse. No puede matar, pero tampoco suicidarse. Queda en pie lo dicho arriba que la defensa no violenta puede arrastrar el sacrificio de individuos por la brutalidad del violento actual. Eso se debe soportar creyendo que dicho sacrificio no cae en el vacío. Contra las apariencias, el grupo que firma la sentencia de muerte de un ciudadano digno, democrático, respetuoso de los derechos de los otros, firma la supervivencia de los ideales que él encarna. Como en tantos otros aspectos de la conducta, el Estado democrático y civilizado que se prohíbe el recurso fácil al remedio inmoral, se obliga a buscar y perfeccionar el remedio moral. Los hechos recientes, justamente en Italia, lo han demostrado: Después de 42 días de cautiverio, el 28 de Enero de este año, en un minuto y medio, sin derramar la sangre de ninguno de los cinco terroristas que lo custodiaban, la policía liberó al General James L. Dozier. Esto debe dar confianza que a la derrota moral de la violencia, le seguirá la derrota total; que derramar la sangre del justo es hacer retroceder el mal y finalmente vencerlo. Crear esta confianza y esta convicción, requiere no sólo categorías religiosas sino *vida* religiosa; este será el fondo de la última y principal parte de nuestra exposición.

### III. La Religión Cristiana ante la Violencia

#### 1. Del Cristianismo en General

A) *La directiva necesaria del magisterio*: En una cuestión obscura por muchas pasiones e ideologías encontradas —incluso teológicas— se hace necesaria la luz del Magisterio. Precisamente porque sería muy fácil acumular una larga cadena de textos, nos limitamos a recordar un par de ellos, pronunciados en centros de convulsión donde más crecen y de hecho han crecido argumentos en favor de la violencia: Latinoamérica e Irlanda.

Dijo Pablo VI en Colombia: "Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis"<sup>23</sup>. Y en ese mismo país: "De-

<sup>23</sup> Paulo VI, Discurso a los campesinos de Colombia, 23 Agosto 1968, en AAS 60 (1968), p. 623.

bemos decir y reafirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad de los pueblos"<sup>24</sup>. Doctrina que luego recogió en su Encíclica *Evangelii Nuntiandi* donde especifica: "La Iglesia no puede aceptar la violencia... ni la muerte de quienquiera que sea, como camino de liberación, porque sabé que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que se pretende liberar" (n. 37). La Conferencia de Puebla hizo literalmente suya esta doctrina (n. 532) y añadió con gran acierto: "Debemos recalcar también que cuando una ideología apela a la violencia, reconoce con ello su propia insuficiencia y debilidad" (n. 532).

Del actual Papa podríamos reproducir lo dicho en su más reciente viaje al Africa (febrero 1982); pero por sus especiales adjuntos y por la tremenda fuerza intrínseca, vamos a evocar lo dicho en Irlanda: "Proclamo con la convicción de mi fe en Cristo y con la conciencia de mi misión, que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución de los problemas, que la violencia es indigna del hombre. La violencia es una mentira puesto que va contra la verdad de la fe, la verdad de nuestra humanidad... No creáis en la violencia, no os apoyéis en la violencia. No es éste el camino cristiano. No es el camino de la Iglesia Católica. Creed en la paz, en el perdón, en el amor: Estos en efecto son (los dones) de Cristo"<sup>25</sup>.

B) *Revalorizar la moral y la religión*: El remedio último y más eficaz contra la violencia es el que va a su raíz más profunda que es —como dijimos— la crisis de la moral y la religión. Es importante notar que formalmente no son lo mismo y que, aunque uno no pertenezca a una religión confesional y aun cuando se profese no-creyente, tiene la obligación emanada de su propia naturaleza humana, de escuchar el imperativo moral. Lo obliga además, el hecho de que todos somos responsables de la violencia por haber hecho prosperar una sociedad consumista y permisiva, con una ideología de derechos sin deberes, utópica en vez de realista.

Del deterioro general de la moral y la religión, aquí se destacan el odio kúcido para el hombre, el frío desprecio de la vida humana; el que Dios haya dejado de ser en tantos sectores el valor supremo, desplazado por la ideología política, erigida en un Moloch al que todo se le sacrifica. De donde la revalorización de la moral y la religión, para concretarla con cierta precisión, debe centrarse en:

1. Reavivar clara y firmemente los grandes valores morales de respeto al *hombre*, a su vida y a sus libertades, considerarlo de derecho y de hecho el valor intramundano supremo, relativizando por lo tanto, el poder, el dinero, el placer.

<sup>24</sup> Paulo VI, Discurso en la Jornada del Desarrollo, Bogotá, 23 Agosto 1968, en AAS 60 (1968), p. 627.

<sup>25</sup> Juan Pablo II, Discurso en Drogheda, Irlanda, 29 Septiembre 1979.

2. Restaurar la *familia* como Dios lo quiso, convencidos de que el principio constitutivo fundamental de toda sociedad libre es: "No hay derechos sin deberes", se aprende en las rodillas de los padres; que el hogar bien constituido por su propia estructura enseña y practica dicho principio. No sucumbir ante la superficial generalización freudiana; la gran tragedia de Sófocles fue grande porque es una tragedia, no el reparto ordinario de la Familia. Esta no es el escenario del antagonismo del hijo hacia el padre, sino la imagen de un orden más amplio, el social, querido, juntamente con el orden familiar, por Dios.

3. Recuperar la identidad de la *civilización y cultura católica*. La escuela y la universidad tienen que dejar de ser cátedra de violencia. De la doctrina y teología católica hay que desterrar ese abyecto servilismo a las ideologías políticas. Reivindicar para la filosofía escolástica su formidable primogenitura; renovada y vitalizada, sí, en el diálogo con los otros sistemas aun los adversos, pero sin enfeudarla a ellos. La doctrina católica llegó antes y durará siempre; es la madre de nuestra civilización; restaurar su plena identidad, es poner la piedra angular de la recuperación de la dignidad y respeto al hombre. Consideramos esta restauración como condición de las otras. El influjo moral y religioso no debe esperarse primariamente de la conversión o refutación de los ateos, sino de la profundización en la conversión de los propios hombres de Iglesia —obispos, sacerdotes, teólogos— al Cristianismo en todas sus dimensiones, con hincapié en su esencia primera, que es la doctrina en todos sus niveles. En particular debe desarraigarse esa actitud mental acomplejada que con tanta frecuencia ha convertido al cristianismo en contrincante del marxismo, cuando no un satélite o tributario. Basta con que un teólogo o sacerdote exponga el cristianismo en referencia al marxismo —aunque sea para defenderlo de esta filosofía— y sólo exponga esos puntos de conflicto para que de hecho niegue la identidad del cristianismo, arrumbe su principal contenido e instaure una preterición implícita que es la responsable principal de la decadencia de la Religión y de rechazo, del auge de una filosofía tan infundada como la que circula con el nombre de marxismo.

4. Finalmente debe recuperarse la *relación con Dios absoluto*, en Quién se funda lo absoluto del hombre. Tiene que ser una relación con Dios estrictamente dicha, es decir, de confesión, reconocimiento, obediencia y adoración. Sin adoración personal al Creador y Redentor, sin experiencia interior de su presencia y de su paternal señorío, no podrá haber respeto incondicional al hombre. Para decirlo con una expresión desacreditada incluso por ciertas comunidades y corrientes teológicas católicas, hay que devolverle su primordial importancia a lo *estrictamente religioso*. No es posible explayarse en decir qué es lo estrictamente religioso; ni hace falta. Es algo primigenio y en el fondo todos lo sabemos. Se trata de reentrenarnos en el conocimiento interior adquirido por la oración y en la adoración litúrgica —en particular la eucarística— donde se experimenta que absolutamente nada fuera de Dios vivo merece ser amado sobre todas las cosas, ni la propia ideología, filosofía, partido, clase, raza, patria, ni el propio yo que se forma *su* ideal de justicia o de



amor al prójimo. Si cualquiera de estos valores se absolutiza, se convierte en un ídolo que exige el sacrificio de los otros; pero si como debe ser, se absolutiza a Dios, todo auténtico valor quedará garantizado y santificado.

C) *La actitud perennemente normativa de Jesús*: Desde el A.T. el Deuterisaías profetiza la futura venida del Mesías bajo el título de *Siervo de Yaveh* que salvará al mundo sufriendo la violencia, no infligiéndola, como lo interpreta Lohfink: "Aquí (en el A.T.) se llega también a una última protuberancia de la violencia, para que triunfe después el mundo no violento, pero el cambio no ocurre mediante la aniquilación de los demás, sino por mediación del marginado, de la víctima expiatoria, que es el único que, a través de la mentira de la sociedad violenta, reconoce al Dios verdadero y sabe cómo podría vivirse de otra forma"<sup>26</sup>. Este carácter doliente, abatido del Mesías es tanto más sorprendente cuanto el Deuterisaías escribió estas profecías durante el exilio de Babilonia, circunstancia en que tan a gusto debería haber crecido el ensueño de la violencia vengativa. En cambio ahí están las inmortales palabras de ese Autor que en su anonimato, deja oír mejor el eco de la inspiración: "Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados" (Is. 53, 4-5). Este Siervo de Yaveh que, según el "principio de sustitución" de Culmann<sup>27</sup> no hay dificultad en que designe, además del futuro Mesías, también a todo el pueblo de Israel (Is. 49, 3) (y en tal caso ese sería el ideal de dicho pueblo en la historia, sucedido ahora por el pueblo cristiano), ese Siervo de Yaveh, sigue diciendo el Vidente, "fue oprimido y El se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco El abrió la boca" (Is. 53, 7).

Si en un mundo tan violento (recuérdense las guerras de exterminio, el dar al anatema, etc.) se quebró el círculo presuntamente fatal de que la justicia viene por la violencia; y se quebró por Cristo anunciado, ¿qué no cabe esperar de Cristo presente? Nunca hubo duda de que el Señor realizó la redención llevando a la perfección la figura del Siervo de Yaveh de manera que excede a toda profecía. Sin embargo en los últimos años una corriente teológica y los "cristianos por el socialismo" sustituyendo ese título por el de "Cristo liberador" han dado pie a un giro largamente difuso en Latinoamérica —como todos saben— que llegó incluso al título e imagen de "Cristo guerrillero". Se hace por tanto necesario dedicar alguna página para ayudar a comprender que lo que fue el centro de la Fe, sigue siendo el centro de la Fe.

Vamos a limitarnos a aludir a aquellos lineamientos de teología

<sup>26</sup> Norbert Lohfink, A.T.: El desenmascaramiento de la violencia, en *SeT*. 1979 (72), p. 292.

<sup>27</sup> Oscar Culmann, *Cristo y el Tiempo*, Ed. Estela, 1968, pp. 98-101.

bíblica que en otra parte hemos tratado más por extenso<sup>28</sup>, y que ciertamente bastan para que cualquier analista no ideologizado pueda concluir que Cristo venció la violencia no ejerciéndola sobre los otros, sino concentrándola sobre Sí mismo; y originando con ello una Comunidad que en su seguimiento en todo momento fuera "bandera levantada para las naciones" (Dz.-S. 3014 (1794)).

Se debe reconocer que motivos de confusión acerca de la misión pacífica del Señor no faltan, ya que Cristo se encarnó en un momento y en un ambiente violento y revolucionario. El *Zelotismo*, partido político-religioso (piénsese que todo el mundo antiguo y más Israel, era teocrático) lo asediaba a tomar posición frente al dominio extranjero y a su esquilmamiento económico. En tal ambiente, sólo la determinación clara del ser y la misión de Cristo pudieron hacer, como lo nota Culmann, que "su actitud se sitúe más allá de la alternativa orden establecido o revolución"<sup>29</sup>. Nada extraño entonces que en el Evangelio se encuentren palabras y acciones de Cristo fronterizas con la política; pero que con ésta sólo tienen analogía cultural. Esas palabras y acciones son las siguientes:

1. *Cristo fue condenado por motivos políticos*: La analogía externa está en que efectivamente Cristo fue acusado ante Pilato de prohibir pagar el tributo al César y de que se proclamaba Cristo Rey (Lc. 23, 2) y en el tenor de la sentencia escrita en la cruz (Jn. 19, 19). Pero ahí cesa la analogía. Que en realidad ni su vida ni su doctrina fue política, lo sabía muy bien el propio Sanedrín que lo condenó porque "ha blasfemado" (Mc. 14, 61-64) y también Pilato que en ningún momento del interrogatorio y menos cuando recibe el mensaje de su esposa de no derramar la sangre de ese Justo (Mt. 27, 24). Se vencerá el zelote Judas (Mt. 27, 4); lo atestiguará el Buen Ladrón (Lc. 23, 41); lo confirmará el Centurión y los soldados (Lc. 23, 47). En efecto, ¿quién puede encontrar parecido entre el proceso de un violento revolucionario con el de Jesús que ni acusa ni se defiende, que más bien le facilita la tarea, haciendo la declaración esperada por Caifás (Mc. 14, 62), que muere para "remisión de los pecados" (Mt. 26, 28) y recibe obediencia la condena como venida del Padre (Mt. 26, 42)... no de la clase dominante?

2. Es por supuesto cierto que Cristo vino a proclamar la *liberación a los cautivos* (Lc. 4, 18), pero ¿liberarlos de qué? ¡Del pecado! (Jn. 8, 34); ¿con qué armas? ¡Con la verdad! (Jn. 8, 32); ¿quiénes son esos cautivos? ¡Todos! (Mt. 26, 28 y Par.).

3. "Vender su manto y comprar una espada" (Lc. 22, 36), es una expresión sobre el esquema de "no he venido a traer paz, sino espada"

<sup>28</sup> Nos permitimos remitir a un estudio anterior: Francisco Interdonato, *La Teología en Diálogo con la Política*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 9-37.

<sup>29</sup> Oscar Culmann, *Jesús y los Revolucionarios de su Tiempo*, Ed. Studium, Madrid 1971, p. 26.

(Mt 10,34), e indica que la decisión por el Evangelio provocará disensiones con todo el que no lo acepte, aun con la propia familia. La intelección literal de los Apóstoles: "Aquí hay dos espadas" (Lc 22, 38) provoca en el Señor ese "¡Basta!" que pone fin a una conversación que todavía los Apóstoles no pueden entender, no porque efectivamente bastaran dos espadas para hacer la revolución.

4. *La expulsión de los mercaderes del templo* (Mt. 21, 12 y par.): No es una manifestación de violencia propiamente dicha. Ni por su finalidad, se trata de un signo profético que llama al culto verdadero; ni por su contenido, cuya expresión externa es símbolo de su poder religioso interno; ni se puede considerar arma a un látigo de un individuo contra una muchedumbre de contrabandistas.

5. Expresiones como "Ay de vosotros los ricos" (Lc 6, 24) es evidente que no encierran hostilidad violenta revolucionaria, sino un aviso religioso de lo extremadamente difícil que es para el rico la salvación escatológica. No llaman a la insurgencia socio-política, sino a la conversión y purificación interior y personal, por supuesto también —y si se quiere, especialmente— del pecado de abuso y opresión del pobre.

No vamos a extendernos para mostrar positivamente la explícita y titánica lucha de Cristo para no dejarse desviar a lo político. Pero nadie que tome el Evangelio como realmente normativo, debería dejar de recordar que en la tercera tentación, "Te daré estos reinos si te postras y me adoras" (Mt 4, 9) el diablo ofrece a Jesús lo que el judaísmo oficial después del exilio esperaba del Mesías, y que el Redentor lo rechaza con soberana libertad porque su camino liberador era el de "Siervo de Yaveh". A la pregunta de si debe pagarse tributo al César y a la que ningún zelote hubiera vacilado un segundo en negarse indignado ante esa señal de sumisión y de exacción, Cristo da esa respuesta "Dad al César lo que es del César" (Mc 12, 17), separando así definitivamente la esfera política de la religiosa que no tuvo solución de continuidad en el mundo pre-cristiano. Nadie querrá restaurarlo ahora.

Con esa doctrina y actitud Cristo no fue cómplice del orden establecido. Reconoce que la autoridad de Pilato procede "de lo alto" (Jn 19, 11 y cfr. Rom 13, 1ss.), pero no sacraliza el poder del Estado (Mc 10, 42) y tampoco lo teme (Lc 13, 31-32). Su oposición es por razones religiosas, como lo fue la de los Apóstoles (Hch 5, 29). Es igualmente indudable que Jesús no se sintió enviado a resolver problemas socio-económicos (Lc 12, 13-14), no —¡faltara más!— porque no sabía o no podía resolverlos, sino porque su "reino no es de este mundo" (Jn 18. 36).

¿Cómo se explica que tantos, sobre todo en Latinoamérica, puedan negar tal evidencia? La respuesta —sin juzgar a nadie— tiene que ver con lo dicho por S. Pablo, que Cristo y su mensaje son "Escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (I Cor 1, 23). Los *judíos* de todos los tiempos —S. Pablo no habla sólo del suyo— son los que se escandalizan de que Cristo sea como es, los que miden a Jesús según sus propios criterios y quisieran que El y su mensaje se acomoden a sus intereses. Y los *gentiles* de todos los tiempos, que juzgan una necedad el actuar y la enseñanza de Jesús, son los que consideran el mundo y la vida humana

como el valor supremo y Cristo y el cristianismo son buenos y aceptables no como lo que existe en sí y por sí de manera absoluta y definitiva, sino en cuanto son aptos para coadyuvar al esplendor y la perfección del mundo y de la vida *en el mundo*, o para cambiarla revolucionariamente.

Por el contrario, para los que ni se escandalizan de Cristo ni lo creen una necesidad, sino que lo tienen y reciben como "fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (I Cor 1, 24) la actitud de Cristo y su mensaje *religioso* resultará eficaz *también* para la vida política, la sociedad y el hombre en este mundo. ¿Qué cristiano o incluso quién que tenga una actitud neutra ante la religión, podrá desconocer que la acción de Cristo "manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29) fue eficaz, no matando sino muriendo? Parece que sólo puede abrigar duda de esto el que supone que el mundo debe esperar del cristianismo la solución *total* de *todos* sus problemas socio-económicos y que cree importante únicamente la vida política. Esos tales incurren en lo que Rehner describe así: "Esta sobrevaloración de las posibilidades de la Iglesia para una estructuración directa del mundo (común al triunfalismo clerical y al derrotismo seglar) está fundada en una infravaloración de su verdadera tarea"<sup>30</sup>. Esta tarea, directamente, es la religiosa; pero tiene influjo indirecto en todos los órdenes de la vida.

*Indirecto* no significa irreal, ni siquiera menos real. Se llama así al influjo que directamente se ejercita sobre el individuo y *a través* de éste, sobre la sociedad. Esto sucede y tiene que suceder así porque por su esencia la Religión Cristiana se dirige directa y primariamente al individuo, como lo percibe muy bien Bultmann: "Su predicación (de Jesús) no se dirige en primer lugar al pueblo en su totalidad, como sucede con las predicaciones proféticas, sino a la persona como tal. El juicio no se realiza sobre los pueblos sino sobre la persona que ha de dar cuenta delante de Dios"<sup>31</sup>. De lo cual lógicamente se deduce que: "La renuncia a cualquier concretización del Mandamiento del Amor en pequeñas y diferentes prescripciones muestra que la buena nueva de Jesús acerca de la voluntad de Dios, no consiste en una ética de la configuración del mundo... sino que sólo sitúa al hombre en la hora del encuentro con el prójimo"<sup>32</sup>. Si, pues, se reconoce que el destinatario directo, inmediato, de la Religión es el individuo, el problema se reduce a la pregunta de si cambiar al individuo en el centro de su corazón, no redundará en el más poderoso influjo en el cambio de la sociedad.

No creemos que nadie encuentre dificultad en la respuesta teórica; la dificultad comienza al aplicar a nosotros mismos la obra y enseñanza de Cristo. Tampoco parece que pueda haber tropiezo en admitir que el precio de la redención del mundo fue la muerte de Cristo; el gran obstáculo aparece cuando nosotros tenemos que experimentar que el triunfo del

<sup>30</sup> Karl Rahner, *Peligros del Catolicismo Actual*, Ed. Cristiandad 1964, p. 148.

<sup>31</sup> Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr Tübingen, 1965, pp. 18-19.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 25.

bien es sacrificarse por él; que con la muerte de tantas inocentes víctimas de la violencia y el terrorismo, no ha perdido el bien. Sin embargo es así. No ha perdido el Bien, siempre y cuando no se extinga el amor, que es la verdadera violencia del cristiano. Es muy significativo, además de honroso, que lo haya comprendido y expresado con singular profundidad teológica Toynbee en un libro confesionalmente neutro. Dice allí que el cristianismo sigue "la guía del amor, aun cuando el amor conduzca a la cruz. De acuerdo con el cristianismo padecer sufrimientos es un mal menor que extinguir el amor, y yo diría que es más que eso... que hasta podrá convertirse en un bien positivo, porque al sufrir por amor se pondrá en armonía con el Dios que es Amor y que ha mostrado lo que El es por lo que El hizo, por su Encarnación y su Crucifixión"<sup>33</sup>.

En conclusión, la eficacia indirecta no la ejerce quién sabe qué abstracción utópica, la ejerce la acción poderosa y responsable del amor que dinamiza al individuo; es el influjo del Señor que aseguró a S. Pablo: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza" (2 Cor 12, 9). ¿Dónde recibe el cristiano esta gracia y esta fuerza? ¡En el alimento de la nueva creación, en la Eucaristía! Con esto llegamos al capítulo último y central de nuestra exposición.

## 2. La Eucaristía, Fuente de Reconciliación frente a la Violencia

A) *El Sacrificio Eucarístico, diario alimento de la no-violencia*: "La Iglesia —dice el Papa— participa en la fuerza de la acción redentora, que El ha expresado y concretado en forma sacramental, sobre todo en la Eucaristía"<sup>34</sup>, haciéndose eco del Vaticano II que enseñó: "Sobre todo de la Eucaristía mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo..." (S.C. n. 10), porque, añadirá Puebla: "Cristo exaltado no se ha apartado de nosotros; vive en medio de su Iglesia, principalmente en la Sagrada Eucaristía" (n. 196).

Si el cristiano tiene que ser portador de una solución específica y operante a este grave problema del mundo actual, su actitud no-violenta no basta con que la aprenda del Evangelio y la inspire en el ejemplo de Cristo, es necesario alimentarla en la permanente fuente de la Eucaristía en la que Cristo, como dice el Concilio de Trento, "quiso que este Sacramento se tomara como espiritual alimento de las almas (Mt 26, 26) por el que se alimentan y fortalezcan... y como antídoto por el que seamos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales" (Dz. S. 1638; Dz. 875). Toda vida debe alimentarse. La nueva vida traída por Cristo, no se sustrae a esta ley. Requería un nuevo alimento y éste sólo podía ser instituido por Cristo y únicamente alimenta si es recibido según la institución y las intenciones de Cristo.

<sup>33</sup> Arnold Toynbee, *El Cristianismo entre las Religiones del Mundo*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1960, p. 44.

<sup>34</sup> Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, n. 20.

La otra característica del alimento es que por su naturaleza, es diario. Tal es la Eucaristía. Es muy importante tenerlo en cuenta para no decepcionarse del aparente poco fruto: "La Eucaristía es el alimento de un hombre que siempre vuelve a tener hambre, que siempre vuelve a sentir debilidad, y que por tanto en su vida espiritual es un hombre vulgar de la vida diaria"<sup>35</sup>. El cristiano necesita continuamente ser lanzado a su tarea diaria, a su tarea reconciliadora con el "Podéis ir en paz" del final de la Misa. La fuerza interna de lo que allí se celebra y recibe puede y debe alimentar su enigmática misión en este mundo, porque es la acción sagrada de Dios la que lo dinamiza. De ahí tenemos que sacar reservas para mantener nuestra interioridad contra el continuo bombardeo de la radio, la T. V., la prensa, que ponen ante nuestro espíritu un mundo amenazado y amenazador, y fortalecer nuestra fe, esperanza y caridad para afrontarlo.

Pero también en esto hay que ser realista. La Eucaristía no impedirá que nuestra vida diaria (precisamente porque es diaria!, sea ordinaria, gris; que nuestro sistema nervioso se extenúe. Nuestra reacción debe ser convertir eso mismo en preparación para la comunión; pasar del ver al Señor bajo la figura del prójimo víctima del mundo brutal, al verlo bajo la figura de pan y vino; y viceversa. Comulgar con el Cuerpo y la Sangre de Cristo, bajo el gesto simbólico por excelencia de la apropiación y la interiorización, que es el comer y beber, hace que la vida de Cristo transforme nuestra vida y relación con el mundo, sin que este mundo pierda su consistencia, autonomía, dureza, mediocridad, debe llegar a ser el signo de Dios que se encarnó, murió por nosotros y permanece como alimento de ese mundo que tal como es. El re-creó con su muerte y resurrección y se hizo un trozo de él, en el trigo y la uva.

B). *La renovación del Sacrificio de Cristo como protesta contra la violencia*: El Concilio de Trento, recogiendo y sintetizando la enseñanza de la Sagrada Escritura nos entrega en una densa fórmula el contenido de fe en el Sacrificio Cristiano: "Así, pues, el Dios y Señor nuestro... en la última Cena, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos (I Cor 11, 23ss.) ...ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino y bajo los símbolos de esas mismas cosas; los entregó, para que los tomaran, a sus Apóstoles, a quienes entonces constituía en sacerdotes del N.T., y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio, les mandó con estas palabras: Haced esto en memoria mía, etc. (Lc 22, 19; I Cor 11, 24) que los ofrecieren. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia" (Dz. 1739-1741; Dz. 938).

Y efectivamente, la Iglesia siempre, también en nuestros días<sup>36</sup> así lo

<sup>35</sup> Karl Rahner, *Escritos de Teología*, Taurus 1969, Vol. VII, p. 231.

<sup>36</sup> Cf. Vaticano II, S.C. n. 10; *Puebla*, n. 918; *Redemptor Hominis*, n. 20.

entiende y enseña. Más aún, por las circunstancias dichas, es ahora un imperativo de la fe enfatizar el aspecto sacrificial de la Eucaristía como protesta viva contra la violencia y como radical antídoto contra ella. La noción de *Sacrificio* debe purificarse del sentido de privación negativa y renuncia de algo grato que modernamente se le da, o de algo propio de culturas inferiores. Sacrificio-cultural significa ofrecer algo a Dios, que se destruye para que quede patente el desprendimiento y la pertenencia a Dios. En otras religiones ese *algo* ha sido la bebida echada en tierra, las primicias de la cosecha quemadas, el animal inmolado y devorado por el fuego en señal de que las cosas creadas deben retirarse y dar espacio al Creador, de que sólo Dios es Dios. En el cristianismo ese *algo* llegó a ser lo que escapa a todo cálculo: El Cuerpo y la Sangre del Verbo Encarnado, bajo la forma de pan y vino. Los sacrificios que en otras religiones significaban un paso hacia Dios, son ahora la acción y la vida misma de Dios porque Cristo "penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre" (Hb 9, 12).

Este carácter humano y divino del Sacrificio del altar, realizado en el tiempo, lo libera del tiempo y lo constituye en una lección perenne de que: "El que pierda su vida por Mí, la encontrará" (Mt 10, 39). Jesús, después de franquear la puerta con su muerte, está como sacerdote del mundo en la presencia eterna del Padre, con el amor ilimitado de su sacrificio; y en la misa esa ofrenda eterna se hace ofrenda temporal; y ese amor al Padre, se hace amor al hombre. Si tal sacrificio encuentra resonancia viviente en el corazón del hombre, éste es invitado incesantemente al sacrificio; no sólo a la obligación de dominarse ante la violencia, sino a vencerla con la participación en ese amor redentor.

Pero también a este propósito es importante recalcar que el sacrificio no produce mágicamente sus efectos pacificadores y reconciliadores. Tiene que interiorizarse, porque el amor y el perdón de que procede el sacrificio, deben brotar de lo interior. Es preciso contemplar con corazón contrito la Víctima divina que en la Eucaristía nos sigue representando ante el Padre, para que seamos revestidos de los sentimientos y la intención de Cristo, que han de llamarnos a una postura activa ante la vida.

La Eucaristía, por el símbolo del pan y del vino, está ligada a la vida terrestre. Une a Dios y al hombre. Renunciar a la venganza, a veces a la estricta justicia, se hace posible por la seguridad que da el sentirse unido a un principio de estabilidad y orden superior. El Sacrificio cristiano, lejos de ser una renuncia negativa, es el comienzo y la fuente de la comunión con el principio de vida. Al comulgar en el Cuerpo y la Sangre de la Víctima divina-humana, Dios y el hombre se unen en un pacto de parentesco donde es posible la afirmación de Dios y del hombre, la realización de la verdadera paz, "armonía en el orden", como la definía S. Agustín.

Este es el sentido en que la Iglesia hace suyo el sacrificio único de Cristo y lo renueva. Cristo en persona alcanzó la meta y finalidad de su Encarnación, con un único sacrificio; la Iglesia de los hombres, nunca perfectamente realizada, debe repetirlo y hacerlo suyo constantemente. Pero queda bien entendido que en la celebración repetida, diaria, de la

Eucaristía se renueva ese único sacrificio de la cruz en que Cristo se entrega al Padre en ese misterio de amor que reconcilió y debe seguir reconciliando a Dios con los hombres y por eso a los hombres entre sí: "Dios nos reconcilió consigo por Cristo... Porque en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo" (2 Cor 5, 18-19).

En el breve espacio que Rahner consagra a la Eucaristía en su "Curso fundamental" destaca que en las palabras y hechos de Jesús en la última Cena, "es constitutiva la idea de la comunidad; la unión de Jesús con sus amigos y la fundación de la comunidad de estos amigos entre sí"<sup>37</sup>. Jesús asume la muerte violenta en libre obediencia para la fundación de la Nueva Alianza, la definitiva. En la celebración eucarística se hace diariamente presente, operante, eficaz, esa Alianza sellada en su sangre, creadora, de la que recibe ese Testamento, la Iglesia que en la Eucaristía surge constantemente como realmente humana, ejemplo e inspiradora de todo lo humano.

C) *Lo interpersonal y la fraternidad*: Los términos *transfuncionalización*; *transignificación* y *transfinalización*, liberados ya del sentido claramente falso de que en la Eucaristía no cambiaría la realidad física —la sustancia— del pan y del vino, sino sólo su función, significado y sentido; es decir, tomados en el sentido asertivo, no exclusivo, esos términos pueden ofrecer pura la riqueza existencial que estaba en el fondo de esa búsqueda de nuevas fórmulas que se manifestó después de la segunda guerra mundial, y que era, según Schillebeeckx: "La inclinación a acercarse al estudio de la Eucaristía, no desde una perspectiva natural-ontológica, sino desde una perspectiva antropológica"<sup>38</sup>, o sea, de las relaciones interpersonales y de la revalorizada teología del símbolo. Si bien Santo Tomás había consagrado una cuestión entera a demostrar que: "El sacramento pertenece al género de signo"<sup>39</sup>, la teología posterior se dejó absorber en la elaboración de las categorías cosmológicas y físicas, de importancia básica, pero no única.

Las nuevas explicaciones al principio incurrieron en el extremo contrario; luego paulatinamente, por la reflexión de los más eminentes teólogos se llegó a madurar la doctrina que Paulo VI transmitió en la "Mysterium Fidei": "Sin duda las especies de Pan y Vino adquieren un nuevo significado y un nuevo fin... pero en cuanto contienen una nueva realidad"<sup>40</sup>. En efecto, lo erróneo de las nuevas teorías estaba en lo que negaban (la transustanciación); no en lo que afirmaban, la transignificación y transfinalización; o, mejor dicho, lo falso del planteamiento era querer sustituir la categoría real por la categoría relacional, en vez de derivar ésta de aquella, que es lo que Paulo VI corrigió.

Todos aceptaron la doctrina del Papa, aclamada en pleno Vaticano

<sup>37</sup> Karl Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder 1979, p. 488.

<sup>38</sup> E. Schillebeeckx, *La Presencia de Cristo en la Eucaristía*, Ed. Fax 1968, p. 111.

<sup>39</sup> S.Th. Parte 3ª, toda la cuestión 60, en particular el art. 1 y 3.

<sup>40</sup> Paulo VI, *Mysterium Fidei* (1965), n. 46.



II, y quedó expedito el camino para enriquecer el sentido de la Presencia Real, no porque antes se ignorara simplemente, sino por un mayor énfasis en que es una realidad que resplandece en un signo (pan y vino), que se comen y beben); en que la Presencia Permanente es un orden a las relaciones intersubjetivas del cristiano con Cristo; y en que su Gracia Específica (la gracia sacramental) es la amistad con Dios y con los hombres. Todo lo cual se funda en algo, ciertamente muy sabido pero no puesto bastante de realce, que se trata de la presencia de una *Persona*, Cristo Jesús; y si bien la presencia *personal* es inseparable de la presencia física (cosmológica), va mucho más allá. Todo está pues, en guardar un equilibrio de elemental lógica: "Affirmatio unius, non est negatio alterius"; la afirmación de lo uno no es ni tiene que ser negación de lo otro. Lo relacional desaparecería, por lo menos a la larga, sin el fundamento de la relación. En la Eucaristía, tal vez más que en las otras verdades del cristianismo, la fe tiene que tener densidad ontológica. El *cómo* se me da Cristo —en su Cuerpo y Sangre real— es de suyo más importante del *por qué* y *para qué* se me da, pero no es separable. Todo forma una maravillosa unidad: Cristo se da a Sí mismo como manjar, para hacernos experimentar el amor de El y a El y al prójimo.

Visto en este conjunto, nada imaginable podría significar y producir mejor la fraternidad humana como la Eucaristía, pues ésta —como dice Puebla— "la significa en su realidad más profunda, pues congrega al Pueblo de Dios, como Familia que participa de una sola mesa, donde la vida de Cristo, sacrificialmente entregada, se hace la única vida de todos" (n. 246 y cfr. n. 588); y en otra parte llama a la Eucaristía "raíz y quicio de toda comunidad... Por eso se puede decir que donde hay Eucaristía hay Iglesia" (n. 662). Y Juan Pablo II reitera que la Eucaristía "fue siempre y debe ser ahora la más profunda revelación y celebración de la fraternidad humana" (R. H. n. 20).

Es urgente enfatizar ese *debe ser ahora* del Papa, y más si en ese *ahora* incluimos el ahora de la violencia. Es el desafío de la fe, creer que el efecto eclesiológico y social de ese Sacramento y de ese Sacrificio y Presencia Permanente es ahora antídoto a la violencia. La voluntad salvífica gratuita e irrevocable para *todos* los hombres, que allí se hace aprehensible y visible, es la levadura de la fraternidad: "Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan" (I Cor 10, 17). En efecto, la fraternidad humana, si ha de ser real y duradera, tiene que fundarse en el amor y en el sacrificio; y ahí está el gran Maestro que "no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (Mt 20,28).

Adorar al Señor en la Eucaristía, comulgar, es incorporarse a la muerte de Cristo "por muchos", es decir, por el mundo todo. Será provechoso y alentador leer a este propósito algunos de los sugestivos pasajes de Teilhard de Chardin: "Para interpretar dignamente el lugar fundamental que ocupa de hecho la Eucaristía en la economía del mundo, para satisfacer la legítima exigencia de los que, por amor a Jesús, no pueden soportar estar ni un solo instante fuera de El, creo que es necesario dar un lugar grande, en el pensamiento y en la oración cristiana, a las

extensiones reales y físicas de la Presencia Eucarística”<sup>41</sup>. Esas “extensiones reales y físicas” no tienen límite: “Te ofreceré sobre el altar de la Tierra entera, el trabajo y el dolor del Mundo”, había dicho en su célebre “Misa sobre el mundo”, retomada más de una vez; y del contexto de su pensamiento se puede deducir que Cristo particularmente en la Eucaristía puede ser omega, es decir, *forma* del mundo porque puede asimilar a Sí a todos los hombres. Este Sacramento, cuya materia es un trozo de la creación, trabaja, de cerca o de lejos, a la consagración del Universo.

D) *El Sacramento del amor frente al odio de la violencia*: Debe comenzarse afirmando taxativamente que para el que ama es duro e insostenible el sufrimiento de los demás; y que por tanto el objeto final del que ama no es simplemente la no-violencia, sino que ésta es abrazada por ser la que conduce a la superación del sufrimiento, de la injusticia, etc., que es la aspiración del amor. Esto es importante notarlo para no confundir en ningún momento al que rehuye la violencia por pusilanimidad o por no mancharse las manos del verdadero no-violento. El que es urgido a actuar por amor, se olvida de la propia felicidad personal y también de lo que él cree ser su inocencia personal.

Podríamos enunciar nuestra tesis diciendo que el amor cristiano más que excluir la violencia, es la violencia cristiana. Y será tal si, cualquiera sea la controversia en que se vea envuelto, nunca desatiende la exigencia de la conversión interior. Y si esta conversión se da, el cristiano nunca será un violento o revolucionario a secas, aun cuando circunstancias excepcionales o el simple imperativo ineludible de oponerse a la violencia, lo pongan en medio de la conflagración objetivamente marcada por actos violentos. De ninguna manera es imposible que estos actos, no obstante su virulencia, sean informados por la caridad de Cristo. Es una variante de odiar el pecado y amar al pecador. Con ello se rompe por dentro el mito de la violencia, que es tanto como decir que se habrá acabado con ella.

A causa del desgaste del término *amor* en el mercado del repertorio de palabras manipuladas, es preciso aclarar que aquí se entiende como la afirmación y valoración absoluta del otro, en libertad y verdad, como *distinto*. Por tanto el que realmente ama, consciente de su propia finitud, cuenta con un amplio y legítimo pluralismo, en virtud del cual acepta o busca la confrontación y diálogo político, para resolver las controversias. Pero al mismo tiempo estará preparado a soportar aquello que no tiene solución humana. Todo cristiano —en realidad todo hombre— tiene que contar con el lado oscuro de la vida y con la impotencia del amor en este mundo, al menos en muchas batallas parciales. Cristo lo experimentó en su vida terrestre y lo experimenta ahora; y no obstante pacientemente llama a los hombres una y otra vez, y quizás más insistentemente después del fracaso inicial, como lo graficó con las parábolas de la misericordia (moneda y oveja perdidas; el hijo pródigo). El mal

<sup>41</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Ciencia y Cristo*, Ed. Taurus 1968, pp. 86-87.

humano no es absoluto, porque Cristo lo redimió. Es sin duda un misterio, pero hecho de luz y oscuridad. El lado oscuro aparece ahora más impresionante porque el progreso técnico ha acrecentado más allá de lo imaginable la capacidad de hacer el mal. Basta apretar un gatillo o arrojar un artefacto, y allá lejos mueren inocentes. ¡Qué fácil es suprimir en un segundo vidas selectas, tan difícil y prolongadamente labradas! Sin embargo, si se soportan con paciencia esas derrotas parciales, sin matar el amor, al fin no perderá el Bien como no perdió la Cruz.

Se dice muy pronto "sin matar el amor"; "sufrir derrotas parciales", etc.; pero el cristiano las puede decir porque no posee sólo fórmulas sino la fuerza para hacerlas verdaderas: "La no violencia —dice Moltmann— pertenece al recuerdo escatológico de la fe en Jesús. El esperado reino de Dios es el reino de la fraternidad libre de toda violencia. Por esto el cristiano tiene ya aquí un horror profundo ante la violencia"<sup>42</sup>. El esperado reino de Dios comienza aquí, y si no comienza, no hay derecho a esperarlo consumado. La Eucaristía es el dinamismo y el alimento de ese reino. El Sacrificio Eucarístico es el memorial constante de que pocas cosas habrá tan contrarias al cristianismo en cuanto Religión Revelada, como la violencia contra la persona humana. El 5º Mandamiento es la consecuencia del 1º. La comunión con Dios es la fuente de la comunión con el hombre. La violencia y el terrorismo fueron desatados por el odio; el amor debe hacerlos retroceder. Frente a todos los gestos de muerte, hay que levantar el signo, el Sacramento del Amor, la Eucaristía, que no es resignación ante la muerte sino afirmación de la vida sobre la muerte. Adorar y comulgar no es desarmarse, sino armarse con el incalculable amor de Cristo.

Sin duda muchos —incluso parte del clero fascinado por lo socio-político— dirá que esto es lirismo y que no es el lirismo el que hace ceder los privilegios. El que atiende seriamente a lo dicho, no llamará lirismo al amor de que aquí hablamos. De todas maneras es oportuno recordar a tales clérigos y teólogos que —es una salvedad de Rahner—: "El sacerdote es un actor importante en el drama que Dios monta en la historia universal y que El representa personalmente en su Logos eterno encarnado. Pero, por eso mismo, el sacerdote no es el único actor, pues en un determinado aspecto juega un papel modesto; por eso mismo todos los demás no son insignificantes, ni el resto de las funciones depende de nosotros"<sup>43</sup>. No se dice que basta comulgar y cruzarse de brazos. Al atribuirle un poder invencible al amor cristiano alimentado en la Eucaristía, no negamos ni suprimimos la función del Estado o de la policía. No porque ellos sí podrían actuar no-cristianamente, con odio y violencia propiamente dicha. Lo que se postula —como hemos dicho— es que su acción en cuanto Estado o policía, esté informada por el amor, es decir, que no se parezca a la del violento o terrorista. Pero es claro que nadie

<sup>42</sup> Jürgen Moltmann, Responsabilidad política y violencia, en *SelT*. -973 (45), p. 45.

<sup>43</sup> Karl Rahner, *El Sacerdocio Cristiano en su Realización Existencial*, Herder 1974, p. 144.

puede eximirlos de la acción antiviolenta ni sustituirlos en esa tarea. El Estado es el que por su naturaleza debe velar por el bien común.

El que haya seguido con atención lo dicho, sabrá que no es lo mismo "acción antiviolenta", y "violencia"; y no medirá la eficacia del Sacramento del Amor con la misma medida de la eficacia del Estado y la policía. El amor no vence al odio como una magnitud extensa a otra, que se puede medir y recorrer enteramente y de manera más o menos rápida. El amor crece y el odio retrocede como cualidades *intensas* que aumentan por intususcepción, no por adición. Esto no es rápido. Más aún, en el caso del amor religioso —del que tratamos— ni siquiera se puede decir que vence al odio de la violencia por una acción directamente orientada a eso. El amor religioso, alimentado en la adoración y en el culto no puede tener ninguna finalidad directa, fuera del adorar a Dios con espíritu de amor. Vencerá al odio de la violencia de manera indirecta.

Es muy importante recordar aquí que las misas de protesta, la liturgia mentalizadora, es esencialmente antilitúrgica y esteriliza cualquier acto religioso; por tanto también en su eficacia intrahistórica que es lo que se pretende con tal tergiversación. Cualquier adoración a Dios, con verdadera culto y oración, sea privada o comunitaria; pero sobre todo la renovación litúrgica del Sacrificio de Cristo en la Misa, deja de ser tal, si es *funcional*, cualquiera sea la función que se le asigne. No ya la protesta o la mentalización socio-política, incluso el uso ético de la Misa y del culto en general, lo priva de su verdadero ser y por tanto de sentido. La adoración cúltrica no puede ser medio para nada, ni aun para la realización de la justicia. O es fin en sí, o no es culto genuino, en cuyo caso ni honraría a Dios ni serviría a los hombres. La Misa es para hablar *a Dios y de Dios* y sólo en El y por El se habla del hombre e implícitamente de sus problemas. Si en el culto eucarístico se dice, aunque sea con palabras distintas, lo que se dice en el tráfigo de todos los días y de todos los medios de comunicación, no hay acción religiosa y si no hay acción religiosa, tampoco puede haber influjo socio-político derivado de lo religioso.

Si algo enseña la fe y el ejemplo de los Santos, es que el sagrado reposo de la liturgia; el celebrar metatemporalmente el memorial de Cristo muerto y resucitado, no es instalarse burguesamente en este mundo. El que sabe estar en actitud de adoración ante la pura presencia de Dios, sin entrecruzarla con los problemas del mundo, será el que se armará de claridad de ideas y de la fuerza de la Gracia de Dios para afrontar dichos problemas, aunque no se llame ni parezca revolucionario. Pensar que todo eso no es eficaz, es recaer en la tentación pelagiana. Tentación que ha recorrido la historia en nombre del imperio, de la cultura, de la ciencia, de la filosofía; y ahora lo hace en nombre de la política, la revolución y el socialismo. Un sucedáneo puede ser mejor que el otro; pero si huye el hombre a la vida *nueva* de Fe, Esperanza y Caridad sobrenaturales, será yermo pelagianismo; y el mundo sacudido por la violencia y el terrorismo, esperará en vano el aporte salvador del cristianismo.

La religión dará su aporte parcial, pero insustituible y alma de toda otra acción no-violenta (incluida la anti-violencia) si realiza por el amor el supremo ideal unitivo; si recibe la autocomunicación de Dios, consumada en la Eucaristía, expresión —a la vez— del supremo poder de Dios y de su máximo anonadamiento. Allí su amor está indefenso. “Se entrega a nosotros con confianza ilimitada, como si no tomase en consideración nuestra debilidad humana, nuestra indignidad, los hábitos, la ruina o, incluso, la posibilidad de ultraje”<sup>44</sup>; y sin embargo, ese amor indefenso, es invencible. San Agustín en un memorable sermón llamó a la Eucaristía: “¡Oh sacramento de amor! ¡Oh signo de unidad! ¡Oh vínculo de caridad!”<sup>45</sup>; esto sigue siendo cierto por Su virtud, no por la nuestra. Nuestra virtud está en creer que el “Evangelio es una fuerza de Dios” (Rom 1, 16).

E) *La Eucaristía, Sacramento de la reconciliación consigo y con los demás*: La Eucaristía se enumera entre los Siete Sacramentos, porque lo es, pero en un sentido tan superior que lo constituye en algo aparte. Primero porque, además de ser Sacramento, es Sacrificio y Presencia Permanente; y segundo porque en cuanto Sacramento, contiene no sólo la Gracia de Cristo sino a Cristo mismo; es portador de Dios personal, no únicamente de su acción y poder. Por otro lado, es el único Sacramento permanente. Los otros, con la misma acción con que se hacen, se administran. En cuanto Sacramentos, son transitorios; lo permanente son sus efectos (el carácter, el vínculo, la Gracia). Finalmente es el Sacramento de los Sacramentos porque todos los otros están orientados a la Eucaristía, como explica profundamente Santo Tomás<sup>46</sup>. Con razón la Conferencia de Puebla afirmó: “La celebración Eucarística, centro de la sacramentalidad de la Iglesia y la más plena presencia de Cristo en la humanidad, es centro y culmen de toda la vida sacramental” (n. 923).

Es sustancial no confundir los tres aspectos de la Eucaristía: Sacrificio, Sacramento y Presencia Permanente. Los tres expresan el máximo esfuerzo salvífico de Dios Trino, “nec laudare sufficis”; son el hito entre el tiempo y la eternidad.

1. En cuanto *Sacrificio* es compendio de lo más central de la fe cristiana: Del Padre, a quien se ofrece; del Logos, que se ofrece y da fuerza redentora al sacrificio del hombre; del Espíritu Santo, por el que se ofrece;

2. En cuanto *Sacramento* es el alimento sacrificial que edifica el Cuerpo místico de Cristo. Su Gracia sacramental es la unión con la Cabeza (Cristo) y los miembros (los otros hombres);

3. En cuanto *Presencia permanente*, funda el culto cristiano por

<sup>44</sup> Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, n. 20.

<sup>45</sup> P.L. 35, 1612.

<sup>46</sup> S.Th. 3, q. 65 a. 3.

excelencia, al cual debe orientarse la piedad popular personal y social, como dice Puebla (n. 454).

En sus tres aspectos llamamos Sacramento de la reconciliación del mundo dividido por la violencia. La *reconciliación* es un ideal verdadero pero difícil. Y en este caso —a diferencia de otros ideales cristianos— no cabe hacer fácil ni el ideal mismo ni el camino que conduce a él. Requiere morir como trigo en el campo de la Iglesia, morir al hombre viejo (Rom 6, 6; Ef 4, 22), y a los poderes hostiles (Ef 6, 12), como dice San Pablo y la espiritualidad tradicional; y morir también a algo propio de nuestro tiempo que es *su* propio ideal revolucionario.

Esto último se ha vuelto particularmente reacio. Diversas situaciones conflictivas y sobre todo diversas ideologías han difundido una “mística de la revolución” como fin; y una “mística de la violencia” como medio, pero tan absolutizada —como hemos visto— que con mucha frecuencia es fin en sí, y siempre un medio o método autónomo, no normado por nada. Precisamente se la llama *mística* por la extraña convicción con que asume lo radicalmente malo. Planea de antemano la violencia y el terrorismo como un momento en último término positivo para lograr la justicia, el bienestar económico y la armonía y paz social.

No es nuestro tema ni nuestro propósito aducir en contra de tal mística razones políticas y socio-económicas, sino sólo ético-religiosas; pero incluso éstos ya no con el fin de mostrar la falsedad intrínseca, teórica, de sus presupuestos, que creemos haber hecho suficientemente arriba. Aquí más que argumentos contra tal mística, quisiéramos oponer la auténtica mística ética y religiosa que la muestre, o mejor dicho, que la *haga* falsa desde dentro.

Una actitud vital es una actitud primigenia; y si bien —por lo menos en el Cristianismo— nunca se puede desvincular de la doctrina, depende esencialmente de la experiencia interior. Apelando, pues, más a esta experiencia que a la doctrina, se pregunta si moral y religiosamente considerada, la verdadera paz no es resultado de la justicia asumida. Por *justicia asumida* se entiende que se comienza por pensar primero lo que yo debo a los otros antes de lo que los otros me deben a mí. Y esto porque comprendo que no existe ningún derecho que no sea correlativo de un deber; lo mismo que no existe ningún deber sin el derecho a los medios para cumplirlo. Por consiguiente todo derecho se puede perder y se pierde si no se cumple el respectivo deber; pero sólo así, es decir, por culpa personal, se puede perder un derecho personal.

El otro punto de partida ético que uno debe comprender por experiencia es el *principio de realidad*. Con éste se sabe que los valores cuestan, que alcanzarlos supone esfuerzo prolongado, autodisciplina y purificación interior. Por consiguiente debe desarraigarse de la mente de personas adultas y de jóvenes universitarios la ilusión adolescente de estar en posesión de una especie de omnipotencia. El cambio positivo, el desarrollo, la liberación, no son nunca diamantes montados al aire. La denuncia y la protesta, no deben ser salvoconducto para la pereza. No es sólo la sociedad la que corrompe al individuo, sino que previamente el individuo corrompe a la sociedad.

Si previamente se establecen estos principios, si se parte de estas convicciones vitales, la reconciliación aparece posible aun en el plano todavía no religioso, el de la filosofía natural. ¿No es acaso esencial a todo proyecto filosófico coherente tender a superar la dialéctica de la dominación y la opresión? ¿No está la reconciliación en el horizonte de las mejores esperanzas (también) terrenas? Lo prueban todas las cosmovisiones evolucionistas. Y lo comprueba el hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad rechaza la violencia; incluso, como hemos visto, muchos izquierdistas, de los cuales sin embargo se desea que la rechacen absolutamente; convencidos que éticamente —y por tanto humanamente— no hay una violencia mala y otra buena; una progresista y otra reaccionaria. Toda violencia es mala y reaccionaria (aun la vindicativa del Estado totalitario); simple y llanamente porque pone en cuestión al hombre. Y lo que va contra el hombre, no puede ir en favor de la causa de la justicia ni de causa positiva alguna.

Lo dicho es verdadero y válido para todo hombre, aunque no adhiera a ninguna religión. Pero cabe un paso más que debe dar el cristiano y proponerse también al no-cristiano, ya que para todos es inteligible lo dicho por el Señor: "De dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias" (Mt 15, 19). En el corazón se halla la raíz del mal y de la violencia, y se sanará cuando el corazón del hombre se convierta al amor de Dios y de El, a los hermanos. Ahora bien, el corazón que en la Sagrada Escritura indica lo más íntimo y personal, el centro del hombre, es el dominio por excelencia y exclusivo de lo religioso. Por eso en el orden concreto, histórico, de la humanidad, la Religión es necesaria para sustituir la llamada "mística de la violencia" por la "mística de la reconciliación".

De la plurivalencia de la Religión, destaca el misterio de la Eucaristía —corazón de la religión cristiana— como reconciliador por excelencia. De cara a este misterio el cristiano aprende que si para todos la violencia pone en cuestión al hombre, para él pone en cuestión, además, el amor sacrificial de Cristo que encontró su permanente expresión en la Eucaristía; en una palabra, pone en cuestión a Cristo mismo: "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a Mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40). Y toda la misión salvífica de Cristo se juega entera en cada hombre.

En una sociedad envenenada por el odio de la violencia, hay que levantar la violencia del amor de Cristo Eucarístico. No cabe soñar en redescubrir el valor absoluto de todos los hombres, si no se descubre el valor que le atribuyó Cristo que "los amó hasta el extremo" (Jn 13, 1); y que "siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros" (Rom 5, 8); el Cual, precisamente en la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: "Este es mi Cuerpo" (I Cor 11, 23-24). Ante este ejemplo de Dios que así ama al hombre, que muere por él, que se constituye en perpetuo peregrino de nuestro derrotero en esta tierra, ¿cómo podría la criatura finita proyectar y programar la violencia contra el hombre, como factor del bien y del progreso? No hay bien alguno que, en cuanto tal, pueda alcanzarse por medio de lo que es malo.

En vano se apela a la inevitable "lucha de clases". Tampoco de ésta vamos a hacer un análisis interno; simplemente decimos que según la fe, no se puede dar una situación que obligue a poner acciones culpablemente pecaminosas. Por tanto no es admisible que la resolución de esa supuesta lucha de clases tenga que ser la dictadura de una. Puede y debe ser la reconciliación. Tampoco la opción preferencial por los pobres, puede implicar la negación del universalismo de la caridad de Cristo. El cristiano que adora y recibe a Cristo sacramentado, no podrá admitir que se niegue a una clase ni a ningún individuo —por muy burgués que se lo llame— la imagen divina. No renunciará a la esperanza que le abre su fe y que alimenta con su vida eucarística, de que la realidad no está determinada por la clase sino por la Revelación.

No es preciso hacer una lista de agravios ni aminorar la exigencia de justicia. Hemos dicho una y otra vez que debe exigirse; pero que se puede hacer rompiendo la espiral del odio. Que porque Cristo murió perdonando, es posible perdonar. Esto no significa ser indiferente al mal o a la injusticia; pero tampoco puede justificar que hay que aguardar el arrepentimiento y la conversión del otro antes de perdonarlo. Jesús perdona a los que le habían puesto en la cruz y que estaban convencidos que el derecho y la justicia estaban de su parte. El perdón no es la reconciliación, pero es el camino indispensable. Perdonar es posible porque esencialmente consiste en no odiar; no en no exigir la justicia o en no luchar por ella. Jesús mismo es evidente que luchó con su doctrina, con su amor y soportando a los hombres, llevando solo la carga de la vida, la mentira del mundo. Perdonó conociendo con toda lucidez la culpa de aquellos cuya muerte sustitutoria asumió.

Un versículo impredecible de San Juan hace vislumbrar la razón aparentemente paradójica de por qué perdonó Cristo. Dice: "... en caso de que nos condene nuestra conciencia, pues Dios es mayor que nuestra conciencia y conoce todo" (I Jn 3, 20). Se esperaría que dijese: "Dios es mayor que nuestra conciencia y lo perdona todo"; pero dice: "... y lo conoce todo". Es decir, nos perdona no a pesar de que nos conoce, sino porque nos conoce. La razón la podemos intuir a través de un admirable texto de Camus: "Algo que se aprende en medio de las plagas: Que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio"<sup>47</sup>. El cristiano que celebra la Eucaristía, que en su existencia está explícitamente abierto a lo Infinito, que en su vida encuentra a Jesús, tiene demasiada experiencia de la luz para poder conceder la última palabra a las tinieblas del violento desprecio del hombre. Sabe mejor que nadie que no existe el mal absoluto. La mística eucarística le hará decir no al mal y a la injusticia en sí y en los otros; pero se cuidará mucho de transformar ese no a la injusticia en no a la persona, a la clase, a la institución.

Lo alentará la mística de la esperanza activa, la enseñada por San Pablo: "La tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza; y la esperanza no falla, porque el amor de Dios

<sup>47</sup> Albert Camus, *La Peste*, pág. última (al final de la novela).



ha sido derramado en nuestros corazones" (Rom 5, 3-5). Esperanza —hay que añadir ahora— de que el sufrimiento de las víctimas inocentes de la violencia, del secuestro, hará surgir en la humanidad —también en los ejecutores de esos actos— lugares olvidados. Que el fracaso aparente de la no-violencia favorecerá mucho más que el éxito, la reacción moral; porque en el fondo la pena de los hombres es una pena común, una sola pena, ¡también de los que la infligen! Los violentos dejarán de serlo si experimentan la común miseria; y la experimentarán si la misma reacción, la anti-violencia no es a su vez violenta, porque "en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman" (Rom 8. 28).

Esta es la experiencia reconciliadora: El amor con que Dios nos ama y nosotros le amamos en el Sacramento de su amor: "Como yo vivo por el Padre, así también, el que me come vivirá por Mí" (Jn 6, 57). Qué bien lo expresaba una antigua oración: "Cuando se entregó al sufrimiento para vencer la muerte, para desatar los lazos de Satanás, para destruir el infierno, para iluminar a los justos, para plantar un hito... tomó pan y dijo: Tomad y comed, es mi Cuerpo". Su Cuerpo físico que crea su Cuerpo místico "que es la Iglesia" (Ef 1. 23), y también el mundo entero: "hacer que todo tenga a Cristo por cabeza" (Ef 1, 10).

¿Cómo lograrlo? Repitiendo o escuchando esas palabras que absorbido en la Persona de la Palabra Encarnada cada día resuenan en nuestros altares: "Este es mi Cuerpo; Esta es mi Sangre". Allí Cristo, multiplicando su presencia sin perder su unidad, pudo incorporar a todos los cristianos a Sí. Palabras que anuncian los más remotos misterios de Dios; y a la vez hablan del hombre porque señalan la carne humana del Verbo; y hablan de la Tierra, porque se hace presente bajo los signos del fruto de los campos y viñedos. Digámoslo asimismo con otra antiquísima oración de acción de gracias: "Señor, como este pan había estado derramado por los labrantíos, y como ha sido reunido, y como ha sido juntado en uno, haz que la Iglesia sea congregada desde las extremidades de la Tierra para formar tu Reino". ¿Qué Reino? "El Reino de la verdad y la vida; el reino de la santidad y la gracia; el reino de la justicia, el amor y la paz". ¿No podrá hacerlo el Señor?

# La Confesión de los Niños

Dr. Osvaldo Santagada, Pbro.  
Buenos Aires, Argentina

## I. Introducción

Entre las preocupaciones pastorales de la Iglesia Católica en nuestro tiempo, la *pérdida del sentido del pecado* y la *erosión de la práctica del Sacramento de la reconciliación* son lo suficientemente graves como para determinar la convocatoria de un Sínodo de Obispos en 1983 por parte del Papa Juan Pablo II.

En este contexto se inscriben también las dificultades de la *confesión de los niños*, que en esta época ha querido ser retrasada, cuando no obstaculizada y negada.

Somos conscientes que estos dos problemas tan íntimamente ligados —pérdida del sentido del pecado y desuso del Sacramento de la penitencia— tienen mucho qué ver en la negación de la confesión de los niños.

La tarea de hacer resurgir en nuestra sociedad el sentido de la penitencia y la reconciliación no es fácil: es un *desafío* que exige poner en acto todas nuestras capacidades de pedagogía pastoral. Sabemos que esa tarea inmensa no la podremos realizar de la noche a la mañana: nuestra *paciencia* va acompañando a la prontitud por aclarar las confusiones y cortar los abusos. No nos resignamos a perder un *valor de la tradición católica*, ni renunciamos a investigar en profundidad todo lo que permita que ese valor se despliegue en *nuevas posibilidades evangelizadoras* para la Iglesia en el siglo XXI.

### 1. Planteos Pastorales de 1961 a 1981

La confesión de los niños pequeños había sido práctica corriente desde el medioevo hasta fines del siglo XIX. Lo común era atrasar la primera Comunión. Por otra parte, en la Iglesia de los primeros siglos, los niños parece que recibían la Comunión sin confesarse. Pero desde el Papa San Pío X la primera Comunión debía ser precedida siempre por la confesión y se establecía que la edad de empezar a satisfacer los dos preceptos de la Confesión y Comunión es la *de la discreción*, en la que el niño comienza a razonar, hacia los 7 años. Esta regla es la actual y rige para todos, niños y adultos: la primera confesión antecede a la primera Comunión.

El *ataque secularizador* a la confesión de los niños comenzó alrededor del Concilio Vaticano II y se hizo más fuerte apenas promulgada la Constitución sobre la Liturgia (1963). En la diócesis de *Roermond*

(*Holanda*) se iniciaron los ensayos de admitir a los niños no confesados a la primera Comunión. Se atrasaba ahora el Sacramento de la reconciliación. Así varios episcopados europeos aconsejaron que se retrasase la primera confesión de los niños después de la primera Comunión hasta que tuviesen 9 o 10 años. *No faltaron autores* que sirvieron de apoyo a la nueva práctica que se pretendía instaurar.

Aparentemente todo se reducía a problemas de madurez psicológica o de orden pedagógico. Pero muy pronto se vio que el asunto involucraba una *concepción de fondo*: la aserción de que los niños no son capaces de discernimiento moral, y otros argumentos en los que terciaron importantes teólogos de Europa central.

La *Santa Sede*, que en el Directorio Catequístico General de 1971 (n. 11) ya ponía en guardia contra el cambio de la costumbre vigente, reaccionó doctrinalmente con firmeza en dos oportunidades (1973 y 1977), con el agradecimiento de los episcopados de América Latina y el despertar de algunos pastores del hemisferio norte que habían quedado o bien seducidos por la nueva praxis, o bien atrapados por apresuradas normas de las diócesis que se les confiaban.

Así tuvimos, entre otros, *dos ejemplos* de autocritica eclesial hacia 1978: Los cardenales Ratzinger de Munich (Alemania) y Dearden de Detroit (EE. UU.) después de diez años de experiencias, desecharon la nueva práctica reconociendo el error pastoral, y mandaron restaurar el uso de la confesión de los niños antes de la primera Comunión. Los argumentos eran semejantes: hacían público que la nueva costumbre en lugar de haber provocado mayor vitalidad en la Iglesia, la hundía irremediablemente en aquellos que formarían las futuras generaciones. Los niños que no habían aprendido a confesarse antes de la primera Comunión *difícilmente se acercaban* al Sacramento de la reconciliación cuando llegaban a la edad de la pubertad, la adolescencia o la juventud. De seguir en esa pendiente, los estragos producidos en la fe de la Iglesia serían irremediables.

La praxis europea arrastró aún más la corriente secularizadora hacia la misma *negación de la necesidad del Sacramento*. Algunos manuales de teología, que se usan en muchos institutos católicos, con apariencia de indiscutible adquisición, buceaban en la historia y proponían el recurso a la *Eucaristía como Sacramento del perdón*<sup>1</sup>. La carencia misma de estudios de conjunto sobre la evolución histórica de este Sacramento, hacía volver los ojos a unos *pocos estudios disponibles* que fijaban el curso de esa historia con una seguridad asombrosa, desacreditando al mismo tiempo la práctica penitencial de la Iglesia. Es el peligro de una teología que se hace sin una auténtica mediación histórica y juzga las etapas del pasado según la propia interpretación actual que se posee sobre el sacramento o según los propios presupuestos teológicos.

<sup>1</sup> Ramos Regidor, José: *El Sacramento de la Penitencia*. Salamanca, Sigueme, 1974 (1. ed. ital. 1971). Ver pp. 277, 367, 401, esp. 404-408.

2. *Planteos Doctrinales*a) *Argumentos contra la confesión de los niños*

Desde 1961 varios teólogos holandeses y alemanes, especialmente algunos dedicados a la catequesis, tratan de oponerse a la regla tradicional<sup>2</sup>. Sus argumentos son variados. No todos los que han escrito sobre esto alguna vez estuvieron en contacto con niños pequeños y no hablan de su propia experiencia eclesial con niños. Aplican más bien ciertos *preconceptos* a la praxis eclesial para desecharla o hacerla abandonar. Aquí presento algunos de esos argumentos psicológicos, teológicos, morales, pastorales y jurídicos.

— *Los niños no tendrían madurez*

Según algunos teólogos, *Jesús llama a la conversión a los adultos* piadosos, maduros, seguros de sí mismos y saciados en sus idolatrías. Sería evidente que los niños no han llegado a esa situación.

Pero hace falta preguntarse si el llamado a la "metanoia" es el único modo del camino de reconciliación; si realmente sólo los adultos pueden convertirse; si no se limitan forzosamente los destinatarios del llamado de Jesús. Con semejante criterio también habría que suspender el Bautismo de los infantes.

— *Los niños no tendrían conciencia comunitaria*

Según otros teólogos, el sentido del pecado y la valoración de la penitencia pertenecen a aquellos que ya tienen una *completa conciencia del "nosotros"*, de modo tal que puedan comprender el importante paso eclesiológico implícito en la actitud penitencial. Este aspecto recién sería captado por los niños de alrededor de diez años.

Con este argumento habría que plantearse análogamente la limitación sacramental con respecto al Bautismo y a la Eucaristía. Por otra parte, ese dar lo máximo al adulto y lo mínimo al niño, es un presupuesto que parte de *prejuicios anti-infantiles*.

— *Los niños no "iniciados" no deberían confesarse*

Otros argumentan que mal podrían recibir el Sacramento de la reconciliación quienes aún *no han completado el ciclo de los sacramentos de*

<sup>2</sup> Bertsch, L.: Der rechte Zeitpunkt der Erstbeichte, en *Stimmen der Zeit* 90 (1964/65), pp. 255-262.

Betz, O.: Wie ist das mit den Kindersünden?, en *Pädagogische Welt* 22 (1968), p. 203-209. *Umkehr und Beichte*, en *Katechetische Blätter* 90 (1965), p. 202-208.

Oreissen, J.: Die jüngste Entwicklung der Erstbeichte und Erstkommunion in Bistum Roermond, en *Katechetische Blätter* 89 (1964), p. 494-500.

Heggen, F. J.: *Altersgemässe Kinderbeicht*. Freiburg, 1966.

Nastainczyk, W.: *Die Einführung der Heranwachsenden in die Haltung und das Sakrament der Busse*. H.T.P., III. Freiburg, Herder, 1968, pp. 370-385.

Schoonenberg, P.: *Sünde, Sakrament, Jugendalter*, 1965.

Tilmann, K.: *Die Führung zu Busse*. 1961. Erstkommunion vor der Erstbeichte? en *Katechetische Blätter* 90 (1965), pp. 337-350.

Trilling, W.: *Metanoia als Grundforderung*. 1965.

la "iniciación cristiana": Bautismo, Confirmación y Eucaristía. Pero esta posición tiene el riesgo de partir de una voluntad de aplicación a los niños actuales de lo que fue regla en alguna época considerada ideal, o bien en la praxis restaurada ahora para los adultos.

La realidad de la experiencia de la Iglesia nos conduce a ser muy cautos con este privilegiar las prácticas eclesiales de determinados momentos históricos. Con ese criterio habría que forzar muchas actuales prácticas para que entrasen en los parámetros de tal siglo considerado "de oro" por algunos patrólogos o pastoralistas. Recordemos la llamada "disciplina del arcano", posiblemente inventada por pensadores franceses del siglo XVIII, y seamos prudentes. La "iniciación cristiana" pertenece a un espectro de estupendas experiencias e ideas litúrgico-teológicas que han sido restauradas para los adultos, pero que no funcionan en la Iglesia para la pastoral infantil desde la práctica universal del Bautismo de párvulos.

— *Los niños serían incapaces de discernimiento moral*

Algunos se hacen fuertes en una pretendida incapacidad de los niños para decidirse por el bien y el mal, antes de los diez años. Se apoyan en esto en algunos estudios de Piaget y Kohlberg sobre la evolución moral de los niños por ellos estudiados.

Sin embargo, la Iglesia Católica si bien respeta a los sabios según el principio de la autonomía de las ciencias, no se constriñe tampoco a aceptar las conclusiones relativas o provisionales de las ciencias, aun cuando en el primer momento aparezcan como ineludibles. Me refiero, como es evidente, a las ciencias humanas, tales como la psicología. Son conocidas las críticas inexorables de Víctor Frankl a las conclusiones de Freud y Adler. La experiencia de la Iglesia, en este sentido, permite asumir prácticas que aparentemente están reñidas con algunas conclusiones, en nuestro caso, de la investigación psicológica. Es preferible reconocer que la Iglesia es "*experta en humanidad*" también en el caso de la pastoral con los niños. Y ella considera que el despertar de la propia conciencia moral se da en la edad de la razón, hacia los siete-ocho años. Mucho tendrían que decir los pastores, los catequistas y las religiosas de nuestras tierras sobre esto.

— *Los niños se confesarían sin arrepentimiento*

Algunos escritores han presentado como razón para atrasar la primera confesión después de la primera Comunión el peligro de "*legalismo*" que habría en las confesiones realizadas por cumplimiento de una norma y sin real arrepentimiento.

Este argumento no es exclusivo para la problemática de la confesión de los niños y podría aplicarse a la confesión de todos. Aquí también cabría interrogarse sobre la "*inconsciente proyección de los defectos de los mayores a los niños*" y la tesis de que ese legalismo proviene de la práctica infantil. Si bien es aceptable pensar que el influjo de la infancia es preponderante, no necesariamente todos los defectos de la edad adulta

deben verse en germen en la infancia. La experiencia podría probar lo contrario.

— *El Derecho Canónico daría la posibilidad del retraso*

Esta interpretación jurídica del actual derecho canónico formulada en la opción tomada por la diócesis de Roermond, funda una *praxis que ha hecho daño* objetivo a la Iglesia Católica.

La prudencia pastoral y la experiencia han demostrado que el atraso de la primera confesión es perjudicial para la Iglesia en su conjunto: es una cuestión de "bien común".

b) *Dificultades de la confesión de los niños*

Junto a esos argumentos, cuyas consecuencias tendremos ocasión de meditar, hay también las más usuales dificultades para la confesión de los niños. Estas dificultades pertenecen a distintos ámbitos, pues no sólo los niños tendrían qué ver en ellas, sino también los padres, los catequistas y los confesores.

— *Los padres de familia*

Es una de las principales dificultades, pues el escaso uso del Sacramento por parte de los padres y madres influye en la vivencia de los hijos. La contextura personal del niño se mueve en el *ámbito de la imitación*, que no es una pura copia. Por eso, la carencia de percepción de los adultos recurriendo al Sacramento, y especialmente de sus padres, les da una impresión muy particular de la Iglesia, en donde los únicos que se confiesan son ellos. La solución propuesta al problema, para acercarse a lo auténtico, de retrasar la edad de la confesión de los niños, provoca mayores complicaciones, al intentar recubrir al niño con el manto de absoluta inocencia y pretender una vida pecadora sólo para el adulto. Pero éstos tampoco se confiesan.

*Todos* somos pecadores, y por consiguiente la verdadera solución consiste en acercarnos *nosotros* al Sacramento de la reconciliación. Si los niños son conducidos a confesarse en templos vacíos, en donde no perciben la presencia de la comunidad, de los adultos esperando confesarse y entre ellos sus mismos padres, con facilidad *se pierde el hábito* que la catequesis ha querido preparar cuidadosamente, a causa de la ambigüedad de la práctica de las comunidades.

— *Los catequistas*

Aquí también tocamos una dificultad capital. Se trata de la transmisión de los valores de una vida penitente, que forma parte esencial de la vida cristiana y de la presentación del Sacramento de la reconciliación como un *acto de fe y de religión*, por el cual salimos de la "impenitencia". A los catequistas les corresponde la tarea de presentar la confesión y mostrar la misericordia y el perdón de Dios nuestro Señor. La *formación moral* de los niños depende también, además del hogar, de la catequesis.

Habría que hacer un estudio detallado de los conceptos y experiencias que se vuelcan en la catequesis infantil.

### — Los confesores

Esta dificultad tiene varias vertientes, tanto por lo que hace a la actitud de los confesores, cuanto porque son ellos quienes captan los problemas que presenta la confesión de los niños. Hay ciertos campos que requieren una preparación especial y cuidadosa: la relación humana que se entabla en el confesonario con los cristianos y *a fortiori* con los niños, exige características de parte de los confesores no siempre halladas en éstos. Mencionemos tres ejemplos.

El primero se refiere a la *capacidad intuitiva que posee el niño* para darse cuenta del amor y la amistad. Un niño debe ser recibido con amor y mucho más si se acerca a confesarse. El sacerdote, aún siendo "presidente y juez" en la confesión, nunca es totalmente un miembro de tribunal, pues en él todas las analogías judiciales fallan. Es, o debe ser, *un amigo*. Esto es lo importante. Un amigo capaz de modelar una vida cristiana en ciernes.

El segundo ejemplo pertenece a un campo menos implícito, más evidente, pero difícil de captar. Es *el lenguaje*. No todo confesor, por el hecho de serlo, posee la experiencia y el conocimiento del modo de hablar de los niños. Si un niño se acerca y se acusa de haberse sacado una "mala nota" en la escuela, quizás un confesor apresurado saca la conclusión que el niño no sabe confesarse y que sacarse una mala nota no es pecado. Entonces despide al niño sin más trámite. Sin embargo, es justo pensar que el niño quiso *decir algo* que pertenecía al campo de su conciencia. El vocabulario que usó y el modo de presentar su experiencia íntima no fueron los adecuados. Quizás pretendía solamente decir que había sido haragán y víctima del vicio de la pereza.

En tercer término, el *confesor apurado o cansado* puede correr el peligro de concebir él mismo la confesión como un decir los pecados cometidos. Así comenzará el diálogo de la confesión con la pregunta *¿qué pecados has cometido?* que deja al niño paralizado. Esa pregunta presupone que el niño viene a confesar pecados, pero ¿es realmente así? La pregunta no debe ser contestada aquí, pero es lícito interrogarse *a qué vienen los niños cuando se acercan a confesarse*. Su acto es religioso, mucho más que psicológico, y está en referencia al perdón que Dios promete y concede.

### — Los mismos niños

Una de las dificultades que experimentan los niños y requieren una paciencia llena de amor de parte de los confesores, es su experiencia de indefensa y soledad. En efecto, *el niño en la confesión se encuentra "solo"*. Posiblemente sea el confesonario donde los niños hacen por primera vez la experiencia de tener que hablar por sí mismos, sin la ayuda, el apoyo y la monitoría de sus parientes, maestros y amigos. El niño no sabe cómo hay que comportarse en el confesonario. Todo lo que se le ha dicho

pertenece a un conjunto de actitudes que brotan o bien de ciertas formalidades a cumplir, o bien de la experiencia ajena. *No se poseen modelos de confesión*: por eso muchos quedarán anclados, si no se los ayuda, en una actitud repetitiva o formal. Como no se tiene a quien imitar, el aprendizaje es más difícil, a menos que el confesor sea una figura amigable y cordial, llena de comprensión y él mismo un modelo de vida religiosa. El único modelo que posee el niño en el confesonario es su mismo confesor.

Otra dificultad corresponde a *la memoria infantil*. Cuando se trata de acusarse, el niño experimenta poca capacidad de volverse hacia el pasado. La historicidad del niño se vive más en el presente, al menos en los primeros años de despegue racional. El niño habla de lo que hace poco le ocurrió. Lo de antes se va acumulando en su interior, hasta que un buen día se manifiesta de distintas maneras.

Algunos autores recogen una queja de ciertos confesores acerca de la aparente falta de conversión de los niños. Ellos se confiesan con facilidad. El rito les gusta. Repetirlo también. Ellos aman pasar por la misma hilera de baldosas cuando van camino a la escuela. Viven intensamente los ritos que ellos mismos se fabrican. Rechazarlos porque no se perciba en ellos una profunda conversión es equivocarse por falta de visión histórica: la historia eclesiástica demostró que era *imposible una noción de conversión irreversible*.

## II. Planteo del Problema

Todas las dificultades y argumentos en contra de la confesión de los niños nos ocultan el *verdadero problema*. Pues lo que parece ser solamente un problema de la edad en la cual deberían comenzar a confesarse los niños, es mucho más que eso.

### 1. Críticas a la Religión y a la Iglesia Católica

Detrás de todo esto me parece ver una velada crítica a la religión católica y a sus expresiones. Toda una *pastoral secularizante* brota del intento de querer *separar la fe de la religión*. Se ha presentado lo religioso como *un desvalor* y se ha herido el organismo moral del hombre. Pues entre las virtudes morales, la religión es sin duda la primera, ya que mediante ella el hombre puede integrar a Dios en su vida moral, confesando sus límites y su pobreza. Hombre religioso es aquel que busca una serie de manifestaciones para expresar la conciencia de su relación con Dios. Y esas manifestaciones llegan a su ápice en la *oración* y la actitud de obediencia o *sacrificio*. Aquí encuentra la religión cristiana valores específicos que son asumidos *en la fe* para conducirnos a nuestro fin sobrenatural.

Desgraciadamente estas críticas que provienen de muchos ambientes europeos partidarios de la secularización de la Iglesia, han *rozado a nuestra pastoral latinoamericana*. Se ha dicho que nuestro pueblo es religioso, pero que no tiene fe. Esta actitud provocó grandes males aquí y en todas partes. Y es hora ya que salgamos a defendernos de un *proyecto pastoral de tipo protestante*, que está coloreando el fondo de toda la discusión no



sólo de la confesión de los niños, sino de otros elementos que religan de algún modo al *Concilio de Trento*, aquel acontecimiento magisterial que trató doctrinalmente el Sacramento de la Penitencia.

## 2. *Abandono de la Cultura Católica*

Si la religión debe ser abandonada, la que pierde es la cultura del pueblo cristiano. Pues ésta está formada principalmente por la actitud de aceptación o rechazo de Dios. La religión es lo primero en la definición de la cultura, en la cual se establecen los criterios, modos de vida y formas de nuestra relación con el mundo, los hombres y Dios. El proyecto de la *teología de la secularización* pretendía, en el fondo, establecer una cultura basada en *lo ético* y no *lo religioso*. Por eso, lo socio-político tenía tanta importancia en ese proyecto. Para América Latina, en cambio, lo religioso es tan importante que funda la actitud cultural de un pueblo.

La fe católica no puede quedar reducida a dar buen testimonio, un buen ejemplo. La fe necesita también de "gestos" que quedan anclados en una cultura. Estos gestos y símbolos conducen cada vez más hacia una verdadera fe y una actitud de humilde disponibilidad ante Dios: son genuflexiones, postraciones, cánticos, oraciones vocales y sobre todo la oración silenciosa y abismada que da sentido a todo lo exterior y sensible.

El Sacramento de la reconciliación en sus formas rituales presupone *la fe*, es un acto *de fe* y conduce *a la fe*. Todo el universo sensible de la religión católica le sirve de marco y de preparación. Los gentíos que se agoipan en nuestros santuarios y con ocasión de nuestras fiestas patronales, buscando la confesión de los pecados, algo tendrían que decir a la fe de la Iglesia y a su explicitación teológica. A fuerza de hacernos considerar el "*oscurantismo*" de la Iglesia, cuyo signo máximo sería el confesonario, hemos olvidado la fuerza misma que el Espíritu Santo concede a la Iglesia mediante la humilde confesión de los pecados. Querer acusar a las experiencias católicas de "medievalismo" es una fácil solución, que no consigue apagar su capacidad de inventiva y creatividad.

El abandono de que hablamos no toca sólo a la confesión, sino además al Bautismo y a los otros signos del organismo sacramental.

## 3. *Exclusivismo Sacramental*

Pues para aquella pastoral que aquí criticamos, *la palabra mágica* es "madurez" o "adulter". Lo que importaría es madurar en la fe, ser adultos en Cristo, según los títulos de tantas obras europeas que nos llegaron en los últimos veinte años. Y se llega a proponer la "abstinencia de sacramentos" como medio de madurar la fe! No se ve cómo pueda compaginarse eso con la realidad que los sacramentos son las acciones mismas *de Dios*.

Hay una *exaltación del individuo adulto*, que impulsa a rechazar los proyectos pastorales que "no hacen historia": así se consideraría la pastoral de *niños* y de *ancianos* en América Latina. ¡Cuántos jóvenes sacerdotes latinoamericanos llegados de Madrid, París o Bruselas lo repetirían!

Nuestra estructura mental no acepta gustosamente esa actitud tan racionalista: "aut-aut", y se inclina mejor hacia la integración; "et-et". Hay aquí una primera actitud que puede salvarnos de proseguir en la destrucción de los símbolos y signos de la piedad católica. El *elitismo* ha llegado al extremo de proponer una "Iglesia de pequeños restos" o "de la diáspora", en contraposición a la "Iglesia de masas" que sería la de nuestros pueblos.

En el hogar, en el templo y en los espacios de nuestra convivencia es preciso *hacer resurgir* o revalorizar el gesto religioso existente que canaliza potencialidades insospechadas para la evangelización.

El rechazo de todo lo referente a *la infancia*, puede deberse en esos proyectos secularistas a una proyección inconsciente para favorecer todo lo adulto, en oposición a todo lo que corresponde a los niños. *El Iluminismo*, con su culto a la razón madura, se convirtió en enemigo de todo lo que en los pueblos era signo de "infancia", concebida como *atraso*.

Nos parece que se habla de los niños con un prejuicio. Si los sacramentos fueran sólo patrimonio de los adultos maduros y plenos, habría que *descartar tanto a los niños como también* a la gente ruda, a los ancianos, a los disminuidos, a los enfermos. ¡En fin, toda la experiencia de la Iglesia Católica debería ser cambiada por una nueva, más "madura" y "auténtica"! Lo que parece ciertamente una exageración y un camino intransitable. Recordemos toda la *discusión sobre el Sacramento de la Confirmación* como Sacramento de la "madurez" psicológica y su postergación para los años de la adolescencia: ni la abstención ni la postergación para los años de la adolescencia: ni la abstención ni la postergación de los sacramentos ha servido para la maduración de la fe. El exclusivismo sacramental puede ser que conduzca a *una religión gnóstica*, pero nunca será el camino pastoral de la Iglesia Católica, que ha luchado durante siglos para que la administración de los sacramentos acompañase a la verdadera evangelización.

En este contexto y con este planteo, puede percibirse mejor la falacia de querer apartar a los niños del Sacramento de la reconciliación. Nadie corta un árbol si tiene defectos, sino que lo poda y lo cultiva con amor.

### III. Nuestra Realidad

Este es el reto frente al cual nos encontramos. ¿Cómo hacer para revalorizar el Sacramento de la reconciliación, también en los niños, como un encuentro salvífico con la misericordia paternal de Dios? En un *primer momento* debemos interrogarnos sobre la realidad de la práctica sacramental en nuestros ambientes.

#### 1. Falta Catequesis

Un primer elemento de reflexión lo constituye la *praxis catequística* actual. La catequesis preparatoria a la primera Comunión, contiene algunos aspectos acerca del pecado, la penitencia y el Sacramento de la confesión. Pero son tocados casi siempre *al pasar* y, que yo sepa, no se

completan ulteriormente con una auténtica catequesis del Sacramento de la reconciliación. En la práctica es muy poco poder dedicar de *tres a seis* encuentros catequísticos para tratar el pecado y el perdón de Dios. Más aún, en muchos catecismos ese perdón está disociado de la obra de Cristo y de la acción del Espíritu Santo, lo que hace más difícil la exacta *comprensión católica* de este Sacramento. Hay cosas valiosas, con todo, como el uso habitual de la parábola del "hijo pródigo", que es una manera de vincular la absolución y la reconciliación con la Palabra bíblica, según la enseñanza de Jesús.

Esta falta de catequesis conduce a aquellos defectos de los niños al confesarse que tantas veces se citan: formalismo y rutina, repetición de listas de pecados sin comprensión exacta de su alcance que conduce a un sin-sentido o a la incoherencia con respecto a lo que se vive realmente. Eso es verificable en muchos *colegios católicos de niñas y muchachas*.

La primera consecuencia de esta falta de catequesis es una concepción de la moral católica como reducida exclusivamente al pecado. Renunciar al pecado es el preámbulo de una vida cristiana, que se desarrolla en varias y decisivas virtudes. En este sentido la catequesis del pecado no debería desvincularse de todo el contenido de la fe: un primer momento de despertar en el descubrimiento de Dios y el llamado de Jesús a la perfección, la santidad. Luego, con el crecimiento intelectual, moral y artístico se plantea a los siete-ocho años el *cómo hace falta vivir* para ser hijos de Dios. El pecado será visto como una detención en el propio crecimiento. Más adelante cuando el crecimiento traiga el sentido comunitario y la afectividad se haga más religiosa, se mostrará el pecado como un "no" que se va repitiendo a lo largo de la historia. Por fin, llega un momento en que se pueda captar la salvación vivida en la Iglesia gracias a la obra del Espíritu Santo.

Toda esa catequesis normalmente debería ir acompañada de la *experiencia misma* de sus confesiones, que le permitirán comprender poco a poco la diferencia entre una falta y el pecado, entre el arrepentimiento y los sentimientos de culpa o remordimiento. Más aún la experiencia de la confesión hará crecer al niño en su libertad para hacerlo salir de las concepciones erróneas. Libre no es el que hace lo que quiere, libre no es el que elige entre bien y mal. Es menester orientarlo hacia la concepción de que libre es *el que elige el bien*, la fe. Esta vivencia permitirá por etapas la comprensión del pecado mortal, como acción objetivamente mala, con conciencia de su malicia y consentimiento libre.

En este punto debemos preguntarnos con sinceridad: ¿si no ha habido una buena catequesis antes de la primera Comunión en el momento en que toda la gente considera "etapa de catecismo", podrá haberla posteriormente? (salvo la programación de los colegios católicos). Pero de ese modo la inmensa multitud de nuestros niños quedaría sin catequesis de la reconciliación. La prudencia pastoral, con los ejemplos citados de Ratzinger y Dearden, insta más bien a *aprovechar lo existente*, antes de imaginar lo posible. Una realista pastoral se pregunta: *¿qué hay que cambiar? ¿qué se puede cambiar? y ¿cómo hacerlo?*

Importancia fundamental tienen *los mismos textos* del catecismo. En

esto habrá que hacer una labor inmensa, para que a través de los textos llegue una buena e íntegra catequesis del Sacramento.

## 2. Crisis del Sacramento de la Reconciliación

Todos los argumentos más arriba reseñados y que se aplicaban a los niños, han sido usados mediante una transposición a toda la gente, para que muchos sacerdotes a causa de una cierta bondadosa negligencia hayan *disuadido a los penitentes a confesarse*. ¿Quién no ha oído decir que *cada día es más difícil encontrar un confesor disponible* según el estilo de la Iglesia Católica? *No hay horarios establecidos* para las confesiones en cada parroquia y se responde de muchas formas elusivas a la requisitoria de los católicos.

Otros sacerdotes que han establecido un horario para atender las confesiones afirman que esas horas son *una pérdida de tiempo* ya que vienen muy pocos a confesarse. Nunca será pérdida de tiempo poder disponer para la propia meditación, oración o preparación de la predicación valiosos momentos de calma. Pero por algún punto conviene comenzar. Ni disuadir a la gente para que se acerque a la confesión, ni abandonar la función ministerial propia e irremplazable. Entre estos *extremos* parece situarse la tarea sacerdotal del presente.

Algunos sacerdotes quedan azorados al *ver recibir la Eucaristía a casi todos los participantes de la Misa* y no se explican las razones de la nueva práctica que maravilla. Pues si realmente esa práctica demostrase que nuestro pueblo ha crecido tanto en la fe que ya no necesita el Sacramento de la penitencia, al mismo tiempo demostraría lo contrario, pues en los santos, como enseña la historia hagiográfica, *el sentido del pecado y el recurso al Sacramento siempre se incrementaron con la participación eucarística y con el crecimiento de la santidad*.

Debe hacernos pensar que la falta del sentido del pecado no se refiere únicamente a los pecados personales, individuales, sino mucho más a la moralidad misma de determinadas actitudes sociales de la actualidad. Pensamos en la legalización del aborto o el divorcio en países tradicionalmente "católicos". Si el impacto de la *manipulación* de los medios de comunicación social y de la propaganda y la publicidad es tan grande en nuestro pueblo como para hacerlo vivir en la *incoherencia entre fe y vida*, somos apremiados con urgencia a salir al encuentro de las exigencias del llamado de Jesús a la conversión y a la perfección.

Es menester analizar las *causas de esta crisis*, que *toca a la confesión de los niños*, pues ellos viven no aislados sino sumergidos en el clima común de la sociedad. Pienso que aquí se experimenta la misma crisis de aquella puesta al día de la reforma litúrgica conciliar, hecha sin la suficiente reflexión y prudencia. En el campo del Sacramento de la reconciliación puede haber sucedido algo semejante, al menos en la vida común de las parroquias, si los santuarios no han querido seguir esos caminos. Sin la *progresiva* aplicación de los nuevos ritos, sin el estudio *consciente* de las nuevas implicancias del Sacramento de la reconciliación, algunas *apresuradas* decisiones de los pastores han perjudicado mucho a

la praxis de este sacramento. Confesiones apresuradas, impersonalidad, falta de consejos y apoyo, ofrecimiento público de la absolución general: todo ha contribuido a deteriorar la imagen del Sacramento. Y, sobre todo, junto a la carencia de catequesis de la que ya hemos hablado, hay una *falta de predicación* sobre estos temas. Esto se debe a una crisis de orden filosófico y moral que acompaña al fenómeno secularizador. De un *escepticismo* filosófico de base se llega con bastante naturalidad a un *relativismo* moral, en el que todo es permitido en una sociedad complaciente y permisiva, cuyo valor es el consumo, la codicia y el placer.

Hace falta volver a estudiar *para ser competentes* en el altísimo papel de padre y hermano que ocupamos en el confesonario. Pero asimismo es preciso volver a oír el *llamado imperioso a la santidad*, si queremos tocar con nuestra propia experiencia la vida de los demás.

### 3. *Búsqueda de la Reconciliación*

Una de las cosas que más nos ha sacudido en estos últimos tiempos es la coexistencia de una auténtica participación litúrgica y de un deseo de expresión comunitaria en cada *Viernes Santo*. La celebración sacramental de la muerte de Jesús, es muy frecuentada, sobre todo si se da realce a la adoración de la Cruz. Y el "Via crucis" de índole popular que se realiza fuera de los templos concita *multitudes dispuestas al sacrificio y la oración*. Familias enteras que se unen a esa marca de dolor, detrás de una cruz. Hombres y mujeres que sienten el honor y la responsabilidad de llevar la cruz, a veces pesada. *Niños que ven a sus padres caminar en silencio profundo por las mismas calles y caminos que se andan cada día para las tareas más comunes*. Hay una *conciencia colectiva* de que Dios redentor nos salva en Cristo y en la Iglesia.

Cuando se hacen nuestras grandes peregrinaciones, respondiendo a actitudes religiosas ancladas en la *memoria cristiana* de nuestros pueblos se descubre una de las dimensiones principales del Sacramento de la reconciliación: hay que reconciliarse también con la Iglesia y a través de ella, pues *el pecado ha herido la vida de la comunidad cristiana*. Así contemplamos con el corazón lleno de misericordia y paciencia las largas filas de jóvenes y hombres y mujeres de toda condición que esperan para confesarse en nuestros santuarios latinoamericanos. Muchos de ellos nunca aprendieron a confesarse, pero sienten una *necesidad* de encuentro con su Redentor que no puede resignarse a una actitud intimista y solitaria. La conversión comienza a hacerse solidaridad y expansión ya en el mismo hecho de confesarse: *se sale de uno mismo* para "confesar", es decir, proclamar la fe y llamar a nuevas conversiones.

Llevar la cruz en un "Via crucis", o besarla en un Viernes Santo, o simplemente hacer la señal de la cruz, puede significar a un nivel más profundo que el de la manifestación externa, *la voluntad de asumir la Cruz de Cristo* y convertirla en fecundo manantial de vida pascual. En las manifestaciones populares tenemos la obligación de ver un deseo de conversión, un ansia de solidaridad y una iniciativa que proviene del mismo Espíritu Santo: *hacer salir* a la Iglesia para proclamar la salvación.

El pueblo cristiano tiene asimismo un *derecho adquirido* a ser evangelizado en sus expresiones de fe católica. Al protestante quizás le baste con recurrir a la Sagrada Escritura; el católico necesita de la Iglesia como comunidad.

¿Cuál es la *incidencia de todo esto en los niños*? Después de lo dicho, no cabe dudar que los sacramentos forman parte de la experiencia católica de los niños. El Sacramento de la reconciliación *no es totalmente nuevo para los niños* que han visto acercarse a sus padres y hermanos y a los demás católicos al confesonario. Este es un elemento primordial, que si puede moldear la participación gustosa en los deportes, por ejemplo, según la impronta paterna, puede también dar forma a una fructuosa participación sacramental. No se puede *hablar de los niños como si fuesen una abstracción*: son integrantes perspicaces de lo que les rodea y de lo que se hace en su entorno. Esto es muy importante pues la Iglesia sabe que los gestos religiosos aprendidos en la infancia, hechos vivencia, tienen una capacidad de supervivencia y reviviscencia. Toda esta experiencia de la Iglesia facilita el propio gesto penitencial y el propio sacrificio. Es un camino hacia el progreso espiritual. Y su *matriz cultural* es la experiencia comunitaria hecha en la Iglesia, bajo la guía segura del Espíritu Santo. Es una experiencia que valora al sacerdocio y lo ubica en su exacto lugar de intermediario.

#### IV. Algunos Datos Doctrinales

El *segundo momento* de esta revalorización del Sacramento de la reconciliación está dado por una referencia a los elementos doctrinales que intervengan de una manera más directa en la confesión de los niños.

##### 1. El Pecado

¿Es capaz de pecar el niño? La pregunta puede formularse de otra manera: ¿es capaz un niño de poner un acto de inteligencia y voluntad? ¿Es capaz de *intención*? Hay en el pecado una referencia a Dios: "conversio ad creaturas et aversio a Deo". Cuando los adultos con bastante ligereza dicen que los niños tienen miedo de confesarse, ligan el confesonario a una concepción de Dios que no corresponde a la fe. En la medida en que ha descubierto su razón y a Dios, el niño es capaz de pecar. Eso no significa que forzosamente haya tenido que descubrir a un Dios que castiga, por el hecho de tener que suplicar el perdón. El perdón puede ser el recurso humano frente al castigo, pero en profundidad el *perdón es parte integrante del amor*. Pedimos perdón porque lo sentimos, porque nuestra acción ha provocado el dolor o la pena.

Sabemos que los niños son capaces de intenciones poco inocentes y en esto siguen el ejemplo de sus padres y de su ambiente. El Sacramento de la confesión permite a todos, y también a los niños, "sacarse la careta" por mediación del sacerdote, descubrir la ambivalencia de sus acciones, el llamado de Dios, la obra de Cristo para salvar al mundo del mal que parece inundarlo, la alegría y la paz que el Espíritu Santo derrama como

en un nuevo Pentecostés. El Sacramento de la reconciliación es auténtica liberación, no solamente necesario para los "grandes" pecadores, sino también para todos los que somos solidarios en el pecado. Confesar los pecados de ignorancia o error (razón), debilidad o pasión (apetitos sensibles) y malicia (voluntad) frente a los mandatos de Dios es importante, porque nos hace transitar el sendero religioso desde el mal que vemos o sufrimos hasta la solidaridad eclesial en el pecado y sus repercusiones en el mundo.

## 2. El Bautismo

El Sacramento de la reconciliación fue siempre considerado una *prolongación del Bautismo*. Así se lo llamó durante algún tiempo "Bautismo laborioso" por las exigencias de la reconciliación en la Iglesia de los primeros siglos.

El niño bautizado en la infancia ha adquirido por ese Bautismo un *derecho de orden religioso*: derecho a ser conducido en el itinerario de la fe; derecho a que su conciencia católica sea preservada hoy; derecho, en fin, a que la catequesis y la predicación faciliten su encuentro de fe con Dios.

Así el niño que ha llegado a la edad de la razón exige que en lugar de ser apartado del realismo cristiano sea formado en el *contenido* esencial de la fe que incluye el pecado y la redención, la promesa y la alianza, el sacrificio de Cristo en la cruz y el envío del Espíritu Santo, la dignidad del hombre y su liberación.

La confesión puede darle un sentido de la Pascua: muerte y resurrección de Jesús principio de vida y libertad para todos. Toda la preparación que un hombre maduro debe transitar hasta llegar al Bautismo, se va dando también en el itinerario del niño que se confiesa y en su progresiva incorporación al misterio pascual.

## 3. El Sacramento de la Reconciliación

¿Hay que confesar a los niños pequeños cuando llegan a la edad de la discreción? Las etapas que hemos recorrido nos van acercando a la respuesta afirmativa que encontramos en diversos niveles de la reflexión católica.

### a) Los niños están llamados a la salvación

Los niños, como todos los hombres, participan de la ruptura interior que significó el *pecado original* y que ha dejado una desarmonía en el género humano. Esta realidad los hace pecadores y capaces de pecar personalmente. Aun cuando haya otros caminos para la salvación, sobre todo de aquellos que sólo han pecado venialmente, el camino ordinario es el Sacramento de la reconciliación. No deberían acercarse los niños a la primera Comunión sin mención de su propio pecado, ya que la Sangre de Cristo se ha derramado por los pecados de todos. Esta es la razón última de la vinculación entre Confesión y Comunión.

b) *El ministerio de la reconciliación debe ser abierto*

No condice con la servicialidad de la Iglesia el negar el ministerio de la reconciliación a ningún fiel y menos prejuzgando de la situación del penitente. La celebración del Sacramento es una ocasión de ayuda, orientación y profundización de la vida moral cristiana. Los niños, más que nadie, tienen derecho a ser conducidos. ¿Lo serían acaso milagrosamente? ¿O se piensa que las predicaciones de las Misas son de tan fácil acceso a un niño? La Iglesia no puede negarles el Sacramento de la reconciliación, sino abrirlo lo más que pueda. Así ella evangeliza en profundidad y ayuda a tomar las decisiones que conducen a opciones fundamentales en la existencia.

c) *Los niños deben vincularse a sus pastores*

La vinculación sacramental que nace en el Sacramento de la reconciliación es una profunda vivencia de la Iglesia. La primera confesión da origen a un *vínculo misterioso con toda la jerarquía* de la Iglesia. Este vínculo queda profundamente enraizado en la experiencia del que va a ser conducido poco después a la Comunión con Cristo. La preparación de los niños a una confesión en la edad de la razón, presupone una aceptación de la *lógica de la paciencia* en el crecimiento de los hombres. Negarles la confesión por su niñez, quizás provocará luego la negación de querer hacer su experiencia de Iglesia. Esta quiere facilitar la reconciliación durante el resto de la vida, de modo que vaya desarrollándose progresivamente, y en los momentos decisivos de su existencia busque este Sacramento, al cual el niño ha sido acostumbrado por anticipado y pese a los posibles alejamientos que haya habido en la adolescencia y la juventud.

d) *La vocación cristiana en el mundo*

La confesión de los niños ayuda poderosamente a mantener la conciencia de la fe en medio de los peligros de la moderna civilización urbano-industrial. El Sacramento de la reconciliación intensifica el amor por Jesús y el deseo de seguir su llamado. Así lo prueba la experiencia histórica de estos últimos cien años, que puede todavía intensificarse con la ayuda de la psicología y la pedagogía para encontrar medios, métodos y disciplinas que realicen todo el contenido salvífico de la vida sacramental.

## V. Propuestas Pastorales

Los datos de la situación pastoral y los elementos doctrinales que hemos recordado permiten ahora hacer algunas sugerencias pastorales: son algunos *medios* que permitirán remontar la crisis actual (*hecho*) y superar el impasse de los estudios sobre este Sacramento (*sentido*).

### 1. *Evangelización de los Niños*

Para enseñar el sentido del pecado y el valor del Sacramento de la reconciliación tiene que darse una acción pastoral que parta de la familia



como el lugar primario de la formación de la conciencia y del ejercicio del arrepentimiento y el perdón.

a). *La familia*

— *La familia formadora de conciencia y penitencia*

La formación de la conciencia de los niños parte de la *estructura racional* de la persona humana. Las facultades de la *razón* y la *voluntad*, siempre posibles de caer en el error y la debilidad o la malicia tienden hacia *el bien* natural. La razón emite un juicio muy evidente al espíritu: "hay que hacer el bien". Y lo explicita así: hay que domar las propias pasiones, dar a cada uno lo suyo, y honrar a Dios. Son los principios de la razón práctica que se proponen como fines a la voluntad humana. Esta voluntad inclinada naturalmente al bien quiere someter las pasiones a la razón, respetar las exigencias de la vida social y honrar a Dios. Lo que importa retener es que los niños no realizan una clara elección moral como fruto de su voluntad que da los primeros pasos en la vida moral. Sucede en realidad a la inversa: *la repetición de muchos actos buenos acostumbra al niño al bien* y le permite hacer una elección moral. Así como el niño pequeño es capaz de jugar a la pelota, tocar instrumentos, bailar, patinar, dibujar, hablar, también puede hablar con Dios en la oración, ayudar al prójimo, visitar a los enfermos y dominarse a sí mismo en sus arranques. Esto significa que hay que conducir al niño a la *virtud*, para darle esa disposición firme y estable al bien, difícilmente alterable si el *hábito* de buen proceder se ha adueñado de la persona.

*Edad de la razón* significa precisamente aquel momento en el que nace el discernimiento moral del hombre. Ese discernimiento se hace mediante *dos hábitos*: el *hábito del intelecto* que permite distinguir la verdad del error y el *hábito de la conciencia* que permite distinguir el bien del mal. ¿Cómo comienzan a funcionar estos hábitos en la persona de los niños? Son hábitos que disponen el hombre para la actividad en los tres campos en que puede desarrollarse: en los actos propios de la razón se da la *vida intelectual* con sus tres grados, inteligencia de los primeros principios, ciencia y sabiduría; en los actos propios de la voluntad se da la *vida moral* referente a la perfección de todo el hombre; y en las cosas exteriores se da la *vida artística*. Pues bien, esos hábitos *se adquieren por el ejercicio* de dos modos: o bien por un sólo acto, a veces el primer acto (como puede ser un argumento apodíctico); o bien por la repetición de actos que van venciendo gradualmente las dificultades<sup>3</sup>.

Esta es la gran tarea de la familia: ayudar al niño a obtener sus *hábitos de verdad y bien*, permitirles un juicio moral, que de incipiente se hará más claro y recto. Y esta capacitación para el juicio moral de sus actos es lo que funda en último término la injusticia de la negación del Sacramento de la Confesión. Puesto que el Sacramento, entre otros efectos,

<sup>3</sup>Cf. Lottin, O.: *Morale Fondamentale*. Paris, Desclée, 1954, pp. 344-350.

le ayudará a evitar las conciencias defectuosas tanto por exceso como por defecto.

Esto quiere decir que la tarea de formar las conciencias no se ejercita a raíz del pecado posible o real de los niños. Hay que orientar la libertad del niño *positivamente* desde la primera infancia hacia el bien, la alegría, el amor espontáneo y tierno a Dios Padre, a su Hijo Jesús y al Espíritu de ambos, el agradecimiento por la bondad de Dios que nos hace sus hijos y amigos. Solamente así los niños crecen frecundamente en la lógica de la comunión y la participación en relación con Dios, con el cosmos y con los demás.

La experiencia infantil del placer o disgusto, del premio o castigo, pero sobre todo las formas de comportamiento de los adultos, *predisponen* las actitudes futuras y conscientes de los niños, ya que al principio de su existencia es muy fuerte en ellos la *conciencia imitativa*.

La consecuencia de esta afirmación es que el *clima familiar* en la primera época de la vida es de capital importancia para su acción moral. En ese clima, no es necesario callar el tema del pecado y del mal, que por otra parte está presente en el ambiente cercano, sino acertar en la exacta presentación de los valores cristianos, y manifestar a los niños en todo momento que ellos son *aceptados* y *amados*. Si la escala de valores está dominada por el bien y la verdad, el niño comprenderá fácilmente que su corrección brota de la fidelidad al bien y no del estado de ánimo de su papá o su mamá. La paciencia de éstos, en fin, hará comprender que muchas reacciones agresivas y manifestaciones de rebeldía o de fuerza, no brotan de un niño calificado de "malo", sino son signos de salud y crecimiento.

Hacia los tres años se va construyendo en los niños una *conciencia de valores*, como si fueran los primeros florecimientos de una conciencia personal, que aún no es tal por falta de discernimiento. Sin embargo, ya pueden ellos captar que su acción puede ocasionar un dolor a otros. Aquí se puede presentar a Dios Padre que nos ama a todos y no quiere el dolor ni la aniquilación de nadie. Y a Cristo, que por los pecados de la malicia humana, fue conducido a la muerte. Con gran paciencia la familia va preparando para distinguir cuándo una acción es pecado por la malicia de no querer aceptar esa voluntad de Dios.

— *La familia conduce al arrepentimiento y al perdón*

La familia puede aprovechar de las muchas ocasiones en que los niños experimentan realidades conectadas de un modo u otro con el pecado: ofensas y perdones, malas acciones y arrepentimientos, etc. En un hogar donde *se hable* del amor de Dios, de su deseo de salvar, de la realidad del pecado de los hombres y mujeres que no tienen en cuenta el llamado de Dios, se realiza una verdadera catequesis. Si a eso se añade *el ejemplo* de los miembros de una casa que saben pedir perdón al otro y a Dios, la percepción de los niños se afila y se equilibra su sentido del pecado y su deseo de alianza con Dios. El niño que ha visto el crucifijo, que ha experimentado las devociones a la Pasión de Cristo y ha participado de las obras de misericordia que se hacen en su ambiente para solida-

rizarse con los disminuídos, los pobres y hambrientos, los enfermos. ¿Quién podría negar que todo eso va realizando *gradualmente* una actitud de arrepentimiento?

Unase a esto la importancia de la ejercitación en la práctica del perdón intrafamiliar. Las experiencias de perdón en el seno de la familia, los abrazos y gestos que sellan el perdón concedido, son de gran calidad para captar la *disgregación* que ocasione el pecado, y la comunión que origina la reconciliación. En una palabra, la familia por la fidelidad a los valores de la fe cristiana se hace núcleo iniciador de una *dimensión comunitaria* de la vida, haciendo ver cómo nuestro alejamiento de Dios es también un alejamiento de los demás, un ahondamiento del egoísmo y la soledad<sup>4</sup>.

No parece que pueda negarse el Sacramento de la reconciliación a los niños que van captando en sus casas estos valores de racionalidad, de contrición y reparación, de perdón. Mucho menos si a nivel de toda la Iglesia, los adultos retoman la práctica saludable de la confesión, pues así se corona el trabajo formador del hogar con el ejemplo de sus miembros.

#### b) *Los sacerdotes*

##### — *Catequesis sobre la Fe*

En los primeros años de catequesis, pero ya antes en los denominados ciclos pre-escolares o precatequísticos, hace falta grabar en los niños la *conciencia de la fe* y la *experiencia de la gracia* de Dios. Desde hace varios años este último tema aparece raramente en nuestra predicación, aunque desde todo punto de vista es fundamental. Únicamente mediante la presentación de la "ley nueva", de la Gracia del Espíritu Santo, se podrá sacar una mentalidad legalista y entrar en la *lógica misma de la revelación de Dios*. Esa Gracia puede mostrarse en toda la historia de la salvación, desde el pecado original, pasando por la entrega de la ley moral a Moisés, hasta llegar a Jesús maestro y redentor, imagen del amor encarnado que debe conducir a nuevas actitudes morales.

##### — *Catequesis sobre el sentido del pecado*

Los sacerdotes tenemos mucho qué ver en la educación moral para lograr que desde la niñez el pueblo de Dios aprenda a hacerse *juicios personales* acerca de la materia de las acciones, sus intenciones y sus circunstancias. El niño pequeño, la mayoría de las veces, sólo capta la materialidad del acto, e incluso esto lo ve según las repercusiones que tienen en quienes lo rodean.

El *pecado no es la falta*, es algo más que faltar a lo permitido y lo prohibido: es ruptura de una vida en comunión a la que Dios mismo nos llama. La Iglesia puede ser, con su clima de alegría y de buenas relaciones,

<sup>4</sup>Cf. Kockerols, Lucie de: Les parents devant la confession des enfants. Bruxelles, *Lumen Vitae*, 1970.

un medio de descubrimiento y vivencia de este llamado de Dios. Los niños lo perciben a través nuestro y de sus amigos y compañeros, con bastante precocidad.

Pero sin nuestra clarificación, en la predicación y la catequesis, jamás se podrá obtener el sentido del pecado. La carencia de sentido de pecado en la hora presente, ¿no se deberá tal vez a este aflojamiento de explicitación de la fe?

— *Catequesis sobre el Sacramento*

Me parece que el interés por reducir este Sacramento a un recurso no necesario (como se hace en muchos textos modernos) y exclusivo para los pecados mortales, aunque éstos también podrían perdonarse de otra forma, está en la base de este desfavor del Sacramento. O superamos este callejón que conduce al aniquilamiento y hacemos avanzar el sentido y la necesidad de este Sacramento, o el pueblo cristiano terminará alejado de él. Es hora de hacer entrar *en otro camino*: que se vea a la confesión como un encuentro con Dios desde la fe y por mediación de la Iglesia de Cristo; con la disposición del alma cristiana para ser curada y elevada por su Buen Pastor. Hace falta una *apologética* con respecto a este Sacramento que descubra todas sus riquezas espirituales e históricas<sup>5</sup>.

— *Valorar el gesto religioso*

Si nuestra tarea consiste en educar la Fe y conducirla a la santidad, hay que aceptar que esa educación se realiza mucho más por los *gestos religiosos* que por determinadas fórmulas, y mucho menos las de condenación. Sabemos cuánto daño hacen ciertas frases que se dicen en las familias a los niños; tales como "*Dios te castiga*" o "*Es un castigo de Dios*", que no van acompañadas por la autenticidad pues los mismos que condenan mienten con tranquilidad para aparecer "buena gente". El gesto religioso perdura, vive y es muy necesario para percibir el valor sacramental de la Iglesia. Los niños tienen esta percepción agudizada. Por eso hay que fomentar los gestos religiosos, especialmente comunitarios. Muchos de estos gestos están vinculados a *experiencias profundas de felicidad* en la niñez.

Esta valoración del gesto religioso va unida, de nuestra parte, con un profundo amor hacia nuestra gente y su cultura. Es el único modo de poder responder a todas las teologías que nos vienen de otra parte con una *ignorancia total* de la experiencia de la fe católica y de la Iglesia en América Latina. Es también uno de los principales medios para contrarrestar el reto de las *sectas emocionales* que, con nuevas manifestaciones de piedad psicológica, nos invaden. Por consiguiente, el gesto religioso aprendido en la infancia debe ser rescatado.

<sup>5</sup> Cf. Santagada, Osvaldo.: La confesión de los niños antes de la Primera Comunión, en *Criterio* 50 (1977), n. 1770, pp. 460-461.

### c) *La comunidad cristiana*

Si la catequesis parroquial o escolar es un factor clave en la pastoral del Sacramento de la reconciliación, no lo es menos el *clima* de nuestras comunidades. Se necesita, pues, una pastoral general de las comunidades para crear el espíritu de penitencia y amor que permiten a todos, niños y jóvenes incluidos, fortalecer la vida de la Gracia divina, mediante la confesión y la reconciliación.

La confesión requiere un espíritu de unión a la Pascua de Jesús, un amor por el acto redentor, un ansia de reconciliación y de conversión: todo eso corresponde a la experiencia de la confesión. Si se niega el Sacramento a los niños, si se lo abandona, puede ser a causa de una proyección hacia los niños de la experiencia de los adultos, que nos hace volcar en ellos la deficiencia nuestra.

La comunidad cristiana, comenzando por las familias, debe mostrar que se confiesa, que habla de ello, que lo vive, que experimenta la felicidad y la alegría del perdón, que no quiere pasar "por buena" sino que penetrada por la gracia del Espíritu Santo es capaz de visualizar mejor toda su imperfección y su pecado, en su marcha de amistad hacia Dios.

## 2. *Volver a la Piedad Católica*

Muchos se quejan hoy porque los niños vuelven de comulgar riéndose. ¿Qué sucede? Se ha dado un cambio en la forma de *vivir* la celebración de la Eucaristía. Más aún, se ha dado un cambio en la piedad católica, motivado por varias causas, entre las cuales el influjo de distracción de la televisión. Se nota actualmente una menor capacidad de concentración. Hay que hacer un esfuerzo por valorar la oración silenciosa, y la dimensión eclesial y litúrgica que poseen los sacramentos.

Una de las peculiaridades de la piedad católica consiste en tener como modelo a los santos. Ellos son los "modelos preclaros" de nuestra existencia como cristianos. Algunos de ellos, como san Juan María Vianney, representan el amor incansable que conduce a la comunidad por el Sacramento de la penitencia. Imaginémos por un instante nuestra propia confesión con un "santo": adios a lo rutinario. La fascinación del modelo hunde raíces extraordinarias de vida cristiana.

## 3. *Celebración del Sacramento*

En este esfuerzo de revalorizar el gesto religioso, los símbolos e imágenes de la fe, una de las principales tareas consiste en *dar su auténtica dimensión* a la celebración del Sacramento de la reconciliación.

### a) *Primera confesión antes de la primera Comunión*

Conviene que ésta sea en el marco de una celebración comunitaria de la Penitencia. Es una manera de vivir en clima de familia el momento del perdón y la alegría del Espíritu Santo. Hace falta que los signos del Sacramento "hablen": el diálogo, la actitud de rodillas para la absolución,

la imposición de las manos, la fórmula de reconciliación, la penitencia, la despedida.

Lo primero que se necesita es *disponibilidad del sacerdote*, expresión de alegría y amor al recibir a los niños. El lugar de la primera confesión no necesita ser el confesonario. Puede acondicionarse espacios de reconciliación en los que se atenúe el formalismo. De este modo se podrá vivir el rito penitencial con sus *signos redescubiertos*. La *Palabra de Dios* debe mostrar la misericordia puesta en acción hacia nosotros y lleva a interrogarse sobre lo que espera Dios de nosotros. La confesión de los pecados es como una oración, un diálogo entablado con Dios con un testigo que escucha e interviene: es un derecho de los niños y no puro deber.

El perdón sacramental, con una buena catequesis sobre las oraciones de la Iglesia, será rubricado por la recepción gozosa de la *comunidad presente*, que también habrá recurrido al Sacramento.

#### b) *Otras celebraciones*

Las confesiones posteriores también necesitan su tarea. Pensar que todo está resuelto con haber preparado bien a los niños para su *primera confesión*, es ilusorio. Hay que introducir a los niños con una pedagogía paciente de acuerdo a sus edades, conocimientos y experiencias. En particular, hay que facilitar el diálogo en el confesonario y los tiempos dedicados al Sacramento en las parroquias.

Los responsables pastorales velarán para que se vayan dando cada vez mejor las condiciones requeridas para que la recepción del Sacramento por los niños sea fructuosa: una fe que sea capaz de relación personal con Dios uno y trino; un sentido del pecado como ruptura de la alianza de amor; un sentido del sacramento como acción de Cristo que nos reconcilia por su presencia salvadora en la Iglesia; un sentido de la libertad que ejerce su derecho al acercarse a la confesión; una comunidad penitente y solidaria que forme el contexto del Sacramento.

### VI. Conclusión: Un Camino de Santidad

La celebración del Sacramento de la reconciliación con los niños es el mejor *medio* para hablar de un Dios cuya relación hacia nosotros pasa por el misterio de la Encarnación y de lo sensible en Cristo Jesús.

Es también un modo de superar la descripción "infantilista" de los niños, como si sólo fueran capaces de pelearse o de agresividad primitiva, olvidando su capacidad de curiosidad y sus maravillosas potencialidades para percibir los valores cristianos, ante todo en sus padres.

Es, sobre todo, uno de los principales *medios* que dispone la Iglesia para conducir a mayor santidad, para hacer comprender las propias responsabilidades, para vivir la dimensión común de nuestra existencia, para aceptar el misterio de la Cruz en nuestras vidas.

# La "Dives in Misericordia" y la Catequesis

## Una Visión Urgente de la Catequesis desde el Enfoque de la Misericordia

Alberto Pérez Medina, Pbro.  
Director de la Sección de Catequesis  
Instituto Teológico-Pastoral del CELAM, Medellín

### Introducción

Pudiera parecer extraño que se hable de la dimensión catequística de una Encíclica que en sí misma no busca este cometido.

Y es cierto. Esta Carta de Juan Pablo difiere de la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*. Esta estudia la catequesis como ciencia y arte eclesiales; es de tipo catequético. Estudia la naturaleza de la catequesis. La *Dives in Misericordia* (DIM) por su parte es no tanto catequética, cuanto catequística, ya que es una rica, larga y bella presentación del Mensaje cristiano en su núcleo fundamental: el Amor-Misericordia.

Por otra parte podemos afirmar sin temor a equivocarnos que ésta ha sido una de esas Encíclicas que no han tenido en la Iglesia y en el mundo la repercusión que debiera haber tenido. Desde el comienzo queremos afirmarlo: el intento de este trabajo es ante todo que se escuche "una palabra de Dios dicha muy especialmente para los hombres de hoy", a la cual no solamente parecemos sordos sino que lo estamos siendo.

Para muchos este llamado del Papa pudo parecer más una reflexión "mística" de él, sin mucha aplicación a la vida concreta de nuestro tiempo que ha erigido la violencia como meta, como solución y como estilo.

Sin embargo tengo la convicción de que ésta será una Encíclica a la cual vamos a tener que volver con urgencia porque es ahí en donde está la única salida posible a esta situación "sin salida" en que se encuentra el mundo de hoy. El retumbar ensordecedor de los cañones, de las metrallas, de los aviones de guerra, de los misiles intercontinentales no dejan oír al hombre el llamado de Dios, que apremia.

Me atrevería a afirmar que los mismos evangelizadores en cierto modo también, estamos ensordecidos y por eso no le hemos dado todo el valor que el presente "grito" del Papa tiene: *¡Dios es rico en Misericordia!* Promulgada el 30 de noviembre de 1980 ¿habrá sido leída, meditada, interiorizada, vivida por algún porcentaje de los agentes de pastoral? Pienso que si hiciéramos un sondeo nos llevaríamos la amarga sorpresa de que un porcentaje reducido de agentes de la Pastoral han, por lo menos, leído, este precioso documento.

Sin embargo ésta es la "carta magna de los evangelizadores y catequistas" de finales del siglo XX.

En este momento o revelamos el rostro del Padre misericordioso como Buena Noticia para el hombre angustiado ante el mundo violento que lo desafía o no evangelizamos porque evangelizar es proclamar Buenas Noticias, de Dios para el hombre.

Seguiremos en nuestro estudio los mismos aspectos fundamentales que el Papa Juan Pablo II desarrolla en el estudio de la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (CT); dichos aspectos son: el contenido, el sujeto o destinatario, el agente, la finalidad, los criterios, el método. Asimismo tendremos muy en cuenta el Directorio Catequístico General de la S. C. del clero y el Documento de Puebla (DP).

### I. El Contenido

En el cap. I, n. 5 de la CT, cuyo título es: "Tenemos un solo Maestro, Jesucristo", dice el Papa: "Hay que subrayar, en primer lugar, que en el centro de la catequesis encontramos esencialmente una Persona, la de Jesús de Nazaret, Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, que ha sufrido y que ha muerto por nosotros, y que ahora resucitado, vive para siempre con nosotros. Jesús es el Camino, la Verdad y la Vida y la vida cristiana consiste en seguirlo a Él".

Desde este enfoque miremos lo que la DIM nos propone como contenido fundamental de la Catequesis Cristiana.

1. El título mismo es ya un aspecto fundamental del Kerigma cristiano, base de toda auténtica evangelización. Es la afirmación absoluta de S. Pablo: "Dios que es rico en misericordia nos manifestó su inmenso amor y a los que estábamos muertos por nuestras faltas nos dió vida con Cristo" (Ef 2,4). Lo característico del Dios anunciado por Jesús no es un Dios lejano del hombre y que se desentiende de él, sino un Dios que tiene entrañas de misericordia!

2. La Encíclica empieza dejando entrever una clara afirmación de lo que es esencialmente la Evangelización. Esta es definida en EN n. 27, citada luego en Puebla n. 351: "Es una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la Misericordia de Dios".

Dos aspectos parecen aquí bien claros: el primero que la evangelización y la catequesis por lo tanto, que es su continuación, son don y gracia de la misericordia de Dios actuante también hoy; y segundo que la proclamación de esa misericordia de Dios es parte esencial e ineludible del proceso de evangelización-catequesis.

¡La gran novedad y originalidad del Mensaje de Jesús es habernos revelado a Dios como Padre y Padre de entrañas de misericordia!

Viene espontáneamente aquí a la memoria Rom 8,15: "Ustedes no recibieron un Espíritu de esclavos para volver al temor sino que reci-



biéron el Espíritu que los hace hijos adoptivos y que los mueve a exclamar: ¡Abba"! Abba para el hebreo era igual al título más cariñoso que se le da al papá. Hoy diríamos en términos muy nuestros: papacito, papi...

3. Asimismo descubrimos que la misericordia no es sólo una actitud fundamental de Jesús sino tema esencial del contenido de la predicación de Jesús.

Cabría preguntarnos aquí si realmente en nuestro *anuncio* aparece y queda claro este aspecto ineludible de la verdad cristiana.

El hijo pródigo, el buen samaritano, el siervo inicuo, el buen pastor, la dracma perdida, la oveja perdida, las bienaventuranzas son otras tantas manifestaciones de lo que es la esencia misma de Dios y de lo que son sus relaciones "ad extra" para con los hombres, predicadas por Jesús.

4. Descubrimos además, que esa misericordia tal como debe ser anunciada era ya sentida y proclamada en el AT por el Pueblo de Israel con una doble característica: que la misericordia es el *amor actuante de Dios* para con los hombres, siempre *fiel* (hesed) y que se manifiesta como *cariño maternal* (rahamin).

5. Que Jesucristo es el culmen y perfección de la Misericordia de Dios manifestada visiblemente a los hombres. "El es la plenitud de la justicia y del amor" que son los constitutivos esenciales de la Misericordia.

La apoteosis de la Misericordia de Dios es el Misterio Pascual de Jesús y la Resurrección es la plena culminación.

Es la realización del "De tal modo amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unico" (Jn 3,16).

*Creer en Jesús Resucitado es creer en la Misericordia.* Estamos pues aquí en el núcleo mismo del kerigma-contenido cristiano. Proclamación de Jesús como la obra maestra del "corazón misericordioso" de Dios para los hombres y que es en definitiva también el "corazón de la predicación evangelizadora de todos los tiempos".

Cristo pascual es la encarnación definitiva de la Misericordia. Es su signo viviente, histórico, escatológico. "La Cruz es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre llama su infeliz destino" (DIM n. 8).

"En el cumplimiento escatológico la Misericordia se revelará como Amor, mientras que en la temporalidad, en la historia, que es historia de pecado y de muerte, el amor se revela ante todo como Misericordia" (DIM, n. 8).

Ciertamente el kerigma, así presentado aparece como algo profundamente esperado y de gran atracción para el hombre de hoy:

- \* Un hombre que sabe que cada minuto se está invirtiendo un millón de dólares en armamentismo para matar la vida.
- \* Un hombre que asiste estupefacto a las vendettas de las mafias, a todos los niveles, en el mundo.
- \* Un hombre víctima de los intereses económicos y expansionistas de las superpotencias.

- \* Un hombre violento y víctima de la violencia que ha constatado que toda violencia engendra violencia, venga de donde viniere: represiva, subversiva o institucional.

6. La vida misma, el testimonio del catequista-evangelizador es el mejor modo para proclamar esta verdad. Pero no basta el solo testimonio. "Este testimonio debe ser esclarecido, justificado, explicitado por el anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. No hay evangelización (y por lo tanto catequesis) verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazareth Hijo de Dios" (EN n. 22).

Precisamente dentro de todo lo anterior entran las *Bienaventuranzas* como el corazón mismo del Mensaje de Jesús para sus discípulos si quieren ser los hijos del Padre Misericordioso a quien buscan asemejarse.

El corazón del Evangelio es el Sermón de la Montaña, y el núcleo del Sermón de la Montaña son las Bienaventuranzas. Ahora bien, hay dos bienaventuranzas (Mt 5,1-11) que parecen oponerse. "Bienaventurados los misericordiosos porque obtendrán misericordia" y "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque serán saciados". La oposición es solamente aparente.

El P. Farano en su libro *Las Bienaventuranzas* dice: "El Amor, la Misericordia es la síntesis de todo el cristianismo, y el Señor lo ha metido en el cántico de las bienaventuranzas, en la quinta bienaventuranza. Todo el mensaje evangélico está en esta bienaventuranza: el amor para con Dios, el amor entre nosotros, el perdón. Y somos bienaventurados porque en la proporción del amor con que amamos a los demás somos objeto de misericordia" (*Las Bienaventuranzas*, Vincenzo M. Farano, Ed. Paulinas, Bogotá 1980 p. 98).

El distintivo nuestro como cristianos: "en esto os reconocerán como discípulos míos: si os amáis entre vosotros" (Jn 13,35). Y ese amor es significativo cuando se manifiesta en misericordia. Por eso "en la tarde de la vida seremos examinados sobre el amor" (Sta. Teresa) (Mt 25).

Pero la bienaventuranza de la "justicia" es, diríamos, el camino hacia la otra más perfecta de la "misericordia". Puebla dice, citando el Vaticano II: "cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia" (DP 1146).

El P. Farano en las pp. 82-88 de la obra citada enumera los siguientes deberes de justicia como obra de la misma:

- \* "Sentir profundamente en el alma todos los propios deberes con los demás.
- \* Tener profundo respeto por los derechos humanos de los demás.
- \* Respetar las convicciones, las ideas de los demás.
- \* Justicia, significa honradez.
- \* Ser leales, sencillos y sinceros.
- \* Tener un fuerte deseo continuo de ser lo que hay que ser.

\* Es tener gratitud, sentir profundamente en el alma el reconocimiento hacia los demás que nos dan”.

La misericordia supone todo esto pero va mucho más lejos. Perfecciona todo lo anterior ya que la medida de la misericordia es tener misericordia sin medida, como Dios en quien la justicia y la misericordia se besan (SI 84).

Por eso hay una pregunta básica, definitiva, original del Papa en esta Encíclica: ¿Basta la justicia? (DIM n. 12).

Bien sabido es que en todos los últimos documentos pontificios y episcopales se ha insistido machaconamente en la necesidad de que dentro de la Educación de la fe debe estar incluido el conocimiento de la Doctrina Social Católica en la cual tiene un puesto destacado la justicia frente a los derechos y deberes de cada hombre (CT n. 39).

Y enhorabuena que así se haga.

Pero el Papa va mucho más allá. Mucho se ha hablado de la justicia social. Pero muy poco de la “misericordia social”.

“La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo el sentido de la justicia. Prueba de ello es el campo de la doctrina social católica, ampliamente desarrollada en el arco del último siglo. No obstante, sería difícil no darse uno cuenta de que no raras veces los programas que parten de la idea de la justicia, en la práctica sufren deformaciones. Por más que sucesivamente recurran a la misma idea de justicia, sin embargo la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio o incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia. La justicia por sí sola no es suficiente” (n. 12).

Algún pensador ha dicho: “Oh justicia, cuántas injusticias se cometen en tu nombre”. *Summum ius summa iniuria*.

La justicia sin misericordia es injusta. Por eso el Dios Padre Justo es el mismo Dios Padre Misericordioso.

Indudablemente la sociedad injusta en que vivimos se ha montado en los principios de la escueta justicia que cada uno interpreta individualmente. La Civilización del Amor, la que busca el Evangelio y por lo tanto tiene que buscar la Iglesia, no puede basarse sino en los principios de la Misericordia, tal como el Papa la presenta.

Centro nuclear del contenido de la fe Cristiana es pues indudablemente la misericordia que supone e incluye la justicia. Diríamos que el código cristiano es un código de Misericordia porque sólo vive la misericordia quien es pobre y sólo es pobre quien es misericordioso. Dios es pobre, por eso es misericordioso, Dios es misericordioso, por eso es pobre.

## II. El Sujeto o Destinatario de la Catequesis

El Cap. V de la *Catechesi Tradendae* está anunciado con este título: “Todos tienen necesidad de la Catequesis”.

El sínodo de los Obispos en 1977 había sido convocado para la reflexión y estudio de la catequesis particularmente de los niños y los jóvenes. El tema señalado por Pablo VI fue: “la catequesis en nuestro tiempo con especial atención a los niños y a los jóvenes”.

Juan Pablo II se hace esta pregunta de solicitud pastoral: "¿Cómo revelar a esa multitud de niños y de jóvenes a Jesucristo, Dios hecho hombre?" (n. 35). Y agrega: "Cómo revelarlo no simplemente en el deslumbramiento de un primer encuentro fugaz, sino a través del conocimiento cada día más hondo y más luminoso de su Persona, de su Mensaje, del Plan de Dios que él quiso revelar, del llamamiento que dirige a cada uno, del Reino que quiere inaugurar en este mundo con el pequeño rebaño de quienes creen en él" (ib.).

En el capítulo citado analiza luego cada una de las edades con sus características psicológicas propias, como magníficas oportunidades para presentar el mensaje. Párvulos, niños, adolescentes, jóvenes, minusválidos, adultos, cuasicatecúmenos, todos son "el destinatario" de la educación de la fe. Terminado el capítulo asevera en el n. 45: "Hay que repetirlo: en la Iglesia de Jesucristo nadie debería sentirse dispensado de recibir la catequesis: pensamos incluso en los jóvenes seminaristas y religiosos, y en todos los que están destinados a la tarea de pastores y catequistas, los cuales desempeñarán mucho mejor ese ministerio si saben formarse humildemente en la escuela de la Iglesia, la gran catequista y a la vez la gran catequizada".

El mismo Juan Pablo II parece responder a estos interrogantes y propuestas en su Encíclica DIM.

1. Indudablemente el mejor modo para revelar a esa multitud a Jesucristo Dios en el hombre, es el camino de la revelación de la Misericordia.

El sujeto de la catequesis es siempre el "pródigo", el hombre-hijo pródigo de todos los tiempos, de todas las razas y de todas las edades. En la parábola del "hijo pródigo" encontramos plenamente descrito ese hombre-pródigo, necesitado del "sentido de la vida". Esa parábola es la síntesis más perfecta de la situación de postración del hombre frente a la actitud de búsqueda y reconstrucción del mismo hombre que anida en el corazón de Dios.

La comunidad lucana había interiorizado al máximo esta relación del hombre infiel a la alianza y de Dios siempre fiel-misericordioso. El sujeto de la catequesis misericordiosa de Dios y por lo tanto de la Iglesia misericordiosa, es todo el hombre y todos los hombres.

Ningún catequista, que a la vez tiene que ser catequizado, lo será plenamente mientras no profundice y viva experiencialmente esos dos términos:

- \* El hombre alejado, rebelde, infiel, necesitado permanentemente de metanoía.
- \* Dios-Padre-Amor-misericordia, permanentemente fiel al hombre.

Puebla dice a este respecto: "la catequesis debe llevar a un proceso de conversión y crecimiento permanente y progresivo en la fe" (998).

2. En la maravillosa reflexión que hace el Papa sobre la parábola del hijo pródigo, como la gran parábola y manifestación de la Misericordia,

presenta las características de ese "hombre pródigo" de todos los tiempos, sujeto de la catequesis:

a. *Su dignidad de hijo de la casa paterna.* Como lo afirma el mismo Juan Pablo II en la RH: "en todo hombre de alguna manera se ha encarnado el Hijo de Dios". Lo que posteriormente afirma Puebla enfáticamente: "todo hombre y mujer, por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una "nobleza inviolable" que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; toda vida humana merece por sí mismo, en cualquier circunstancia, su dignificación" (317). Juan Pablo II advertía en una de sus primeras alocuciones: "Hombre: palabra a la cual debe acercarse todo pastor con sumo respeto".

b. *Lo primero que echa de menos el "hombre-pródigo" son los bienes materiales recibidos del Padre* (que el hijo tenía en la casa del Padre).

Esto también sucede hoy, cuando el hombre se vuelve esclavo de las cosas porque ellas lo dominan, como claramente lo vemos en nuestra mal llamada sociedad de consumo, que más podríamos llamar civilización del "deshecho", y esto en un doble sentido: o porque las cosas manipulan al hombre lo vuelven su títere, o porque al no tener lo suficiente, la falta de ellas lo vuelve una piltrafa humana.

Estas dos ideas las manifiesta ricamente Puebla cuando dice:

"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 razón humana. Dios mismo es la fuente de liberación radical de todas las formas de idolatría, porque 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. He aquí la palabra liberadora por excelencia: "al Señor Dios adorarás, sólo a El darás culto" (Mt 4. 10). 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... La verdadera liberación libera de una opresión para poder acceder a un bien superior" (DP 491).

La liberación integral del hombre pasa necesariamente por la liberación de las cosas. "La catequesis debe iluminar con la Palabra de Dios las situaciones humanas... para hacer descubrir en ellas la presencia o la ausencia de Dios" (DP 997).

c. El descubrimiento que hace el "hombre-pródigo" de que ha perdido los bienes materiales lo lleva a otro descubrimiento más profundo y esencial: su dignidad de hijo que perdió voluntariamente.

La liberación de los ídolos y esclavitudes es sólo un paso para ir más allá. Es liberación *de* y liberación *para*. Puebla lo expresa así:

"Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las servidumbres del pecado personal (el hijo pródigo) y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo... Para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres" (DP 482).

d. *La decisión siempre necesaria: "me levantaré"*... Bellamente lo había expresado San Agustín: "Dios que te creó sin tí no te salvará sin tí".

El proceso de la catequesis que en definitiva es el de la fe, tiene tres momentos: primero hay una *propuesta* o iniciativa o llamado de Dios que se manifiesta de muchas maneras; luego viene la *respuesta* libre y consciente del hombre. Sólo así llegarán al *compromiso* de comunión de que nos acaba de hablar Puebla.

El sujeto de la catequesis es el hombre. También el sujeto de esta catequesis desde el enfoque de la Misericordia. Sólo es digno de misericordia quien quiere libremente aceptarla. Ni siquiera la misericordia la impone Dios al hombre. Parece una contradicción. Y sin embargo toda la historia de la Salvación es una propuesta de misericordia de Dios al hombre que solamente ha llegado a su realización plena cuando el hombre responde libremente.

Muchos interrogantes vendrían aquí al catequista:

- \* ¿Te sientes tú mismo sujeto de esa acción misericordiosa catequística?
- \* ¿Has pensado en que realmente cada una de las personas que encuentras en tu catequesis ya son sujetos de esa misericordia del Padre?
- \* ¿Has pensado en que antes de que tú llegues a una persona ya Dios ha pasado de alguna manera por ese corazón, por misericordia?

e. La otra característica de este "sujeto-hombre-pródigo" según la parábola es que él *solo piensa en términos de justicia y de justicia de medida humana*: "lo que merezco en justicia es sólo ser jornalero en la casa de mi padre".

Los sicólogos han demostrado que la mayoría de las personas no solamente sienten desprecio sino hasta odio por sí mismas. Además que una gran parte de los traumatismos psicológicos se deben a esa "falta de amor por sí mismos". La expresión del hijo pródigo está manifestando ciertamente desprecio y casi odio por él mismo. Diríamos es un "remordimiento que lo calcina". Ese es el sujeto de la catequesis: el hombre que se despedaza a sí mismo y por eso hace trizas también las relaciones con Dios y con los hermanos.

Pero cuando ese sujeto descubre la misericordia amorosa del Padre que lo aguarda, que grita de júbilo por su regreso, que lo viste con vestidos nuevos, es entonces cuando se enfrenta consigo en una positiva reconstrucción de su propia personalidad y dignidad que nace de la misma fidelidad del Padre para con él.

"La fidelidad del Padre a sí mismo, está totalmente centrada en la humanidad del hijo perdido, en su dignidad". Este hombre pródigo, objeto de la misericordia del Padre y sujeto de la catequesis en y por la misericordia "no se siente humillado sino como hallado de nuevo y "revalorizado". Un hijo por más que sea pródigo no deja de ser hijo real de su padre. El regreso es la vuelta a la verdad de sí mismo" (DIM n. 6).

3. *De generación en generación.* Otro aspecto del sujeto de la ca-

tequesis desde el enfoque de la misericordia es que el Papa recuerda las palabras de la Virgen María en su Magnificat: De generación en generación.

Somos todas las generaciones las del pasado, las del presente, las del futuro, todos somos objeto de la misericordia del Señor.

También la nuestra y por qué no afirmarlo, muy especialmente la nuestra, que tiene bien perfiladas las características del hijo pródigo, con tantas luces y sombras, con tantas riquezas y miserias!

Este hombre-pródigo amenazado de tantas servidumbres económicas, culturales, ideológicas, sociales, morales, espirituales, es el sujeto de la catequesis ante quien tenemos que *denunciar* todo lo que lo destruye, y *anunciarle* al Padre misericordioso manifestado en Jesús.

Nuestra generación es sujeto que apremia a la catequesis:

\* Por el número de seres humanos: nunca la humanidad ni cada continente particularmente, han contado con el número de personas que hoy comparten el "banquete y la aventura de la vida" como lindamente lo decía Pablo VI: 4.500 millones en el mundo; 350 en América Latina.

\* Por los medios, cada vez de mayor alcance, con que contamos. Los M.C.S. son regalos providenciales del Padre para llegar a este "ciudadano del mundo" que es el hombre de hoy.

\* Por los anhelos y aspiraciones profundas de amor y misericordia de ese hombre que de tantos modos y con tantos clamores diferentes se manifiestan. Por ejemplo:

- Los movimientos filantrópicos
- Las organizaciones de defensa de los derechos humanos
- Los premios "de la Paz"
- La canción moderna que canta el perdón y la igualdad
- Los movimientos juveniles de solidaridad.

### III. El Agente o Catequista

Cuando la CT nos habla de los agentes o catequistas comienza con el título "*Tarea que nos concierne a todos*".

En el análisis que hace enumera progresivamente: el Papa, los Obispos, los sacerdotes, los religiosos y religiosas, los catequistas laicos, en la parroquia, en la familia, en la escuela, en los movimientos apostólicos, en los institutos de formación (nn. 62-71).

En la DIM aparecen bella, larga y provechosamente enumeradas las actitudes y/o características que todo agente de la catequesis debiera encarnar para ser testigo de un Dios-amor-misericordia que busca permanentemente al hombre.

1. *Dios es filántropo*. "Mediante esta revelación de Cristo conocemos a Dios sobre todo en su relación de amor hacia el hombre: en su filantropía" (DIM n. 2). En cierta manera podemos afirmar que toda filantropía es manifestación de la filantropía de Dios, es de las "semillas del

Verbo" que se encuentran en el hombre. Pero con toda certeza podemos decir que solamente quien ame al hombre, viva una auténtica filantropía, puede ser agente de la Catequesis.

*El catequista es, tiene que ser un filántropo.* Viene aquí de perlas el recuerdo de Puebla cuando dice: "El mejor servicio al hermano es la Evangelización (y por lo tanto la catequesis) que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente" (DP 1145).

En el *Principito* de Antoine de Saint Exupéry encontramos la más linda pero al mismo tiempo la más desafiante de las descripciones de los misántropos que poco tienen que hacer en el mundo, si no es para destruirlo, y menos, como catequistas de un Mensaje de liberación cristiana.

Ni el negociante explotador, ni el petulante ansioso de ser adulado, ni el científico frío, ni el hedonista de vida fácil, ni el rutinario aburridor y petrificado, están en actitud filantrópica.

Y ¿cuántos de éstos anidan en el corazón de los catequistas? En el tuyo y en el mío. "Sólo con los ojos del corazón se ve lo esencial" y lo esencial es el hombre. Como Dios lo ve. El camino de Cristo es el hombre, dice la RH. El camino del catequista es el hombre indefectiblemente.

2. *Ser encarnación de la Misericordia.* "Sólo Cristo nos revela al Padre en su luz inaccesible" (DIM n. 2). El es en cierto sentido la Misericordia. El catequista es el imitador de Cristo como S. Pablo. Tiene que ser testigo por ser encarnación de la misericordia. El testimonio de la misericordia es el primordial en todo catequista así como en Jesús. Y en nuestro mundo hay una apremiante urgencia para ello:

- \* Porque la mentalidad contemporánea parece oponerse al Dios de la misericordia.
- \* Porque el hombre de hoy juzga como cobardía la misericordia cuando en realidad es la gran valentía. Es de héroes poder gritar en el momento de la tortura: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen" (Lc 23,34).
- \* Porque la ley del talión, la ley del más fuerte, la ley de la selva parecen haberse apoderado del mundo y de la mentalidad del hombre de hoy. Es sintomático que en una de las ciudades más católicas del mundo, Medellín, Colombia, hayan aparecido varios movimientos con puro sabor de ley del talión: el *Mas* (muerte a secuestradores) y el *Menos* (contrarréplica al anterior), y que esos movimientos cobren cada semana numerosas víctimas, en estos mismos días.
- \* Porque el hombre se ha vuelto insensible ante el sufrimiento, la tortura, el dolor, la miseria, la muerte. Todo esto va apareciendo como una "realidad normal" de nuestro tiempo.
- \* Porque se ha familiarizado con la anti-misericordia. Parece hoy normal que la prensa, los noticieros de Radio, TV, sean la proclamación y la apoteosis "existencial" de la negación de la misericordia.



Toda la vida cristiana tiene que estar iluminada por la Misericordia y por lo tanto, ésta, debe manifestarse en una sensibilidad y ternura radicales que sobrepasan la justicia.

Amor misericordioso que tiene que manifestarse especialmente con los más cercanos, con quienes, frecuentemente, nos volvemos más lobos: la familia, los compañeros de trabajo o de profesión.

Sólo así podemos pensar en construir la "civilización de la misericordia". La tan marcada insistencia en la "justicia y los derechos humanos" nos llevó a una civilización de violencia e inseguridad. La justicia sola no basta. Es preciso "introducir el momento del perdón", dice el Papa en las relaciones entre los hombres. Este atestigua que en el mundo está presente el amor más fuerte que el odio, y aún que la escueta justicia.

3. *Imitar a Dios en su pedagogía fundamental.* La misericordia ha sido a través de toda la historia la pedagogía fundamental de Dios. Cierta o no, la explicación etimológica de la palabra misericordia: "miseris cor dare" o sea dar el corazón a los miserables, a los pródigos, ésa ha sido la línea-fuerza de la acción de Dios para con nosotros.

La no suficiente eficacia de nuestra labor ¿no se deberá justamente a que no hacemos derroche de esta pedagogía de Dios?

4. *El programa de Jesús es la misericordia.* El programa del catequista tiene que ser programa de misericordia. Consignas fundamentales de Jesús:

- \* Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia.
- \* Tuve hambre y me distéis de comer.
- \* Con la vara que mideés serás medido.
- \* No hagas a los demás lo que no quieras que hagan contigo.
- \* Padre: perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden.
- \* Sed misericordiosos como misericordioso es vuestro Padre celestial que hace llover sobre justos y pecadores.

El mismo Jesús es el "admirable commercium" el admirable intercambio de la misericordia del Padre con los hombres.

"La primera declaración mesiánica de Jesús fue la declaración de misericordia del Padre para con los hombres, encarnada en El" (DIM n. 7). Fue la respuesta a Juan Bautista. Y en Lc 4, 18 en la sinagoga de su tierra, Nazareth, declara: "El Espíritu del Señor está sobre mí... Me envió a traer la Buena Nueva a los pobres, a anunciar a los cautivos la libertad y a los ciegos que pronto van a ver, a despedir libres a los oprimidos y a proclamar el año de la gracia del Señor".

Pero ese programa en el Catequista-Obispo, sacerdote, religiosa, laico, mejor dicho en la Iglesia-comunidad-catequista, no puede quedarse en meras declaraciones y formulaciones sino que es preciso ir progresivamente creciendo en realización de ese programa. En Jesús era claro;

- \* Su estilo de vida.
- \* Sus acciones.
- \* Su amor operante y responsable.
- \* Amor que se dirige a todo el hombre y a todos los hombres.
- \* Amor que se vuelve denuncia contra todo lo que destruye al hombre y anuncio gozoso de lo que lo construye.

Pablo VI en la EN explica en qué consiste este *testimonio* del cristiano que es en definitiva el programa del catequista testigo de la misericordia:

— La capacidad de comprensión y aceptación. Cuán fácilmente las pedimos y solicitamos para nosotros mismos, pero qué pocas veces las damos.

— Comunidad de vida y de destino con los demás. Lo que no significa engrosar, por ejemplo, el número de los miserables sino trabajar con responsabilidad porque los que son, salgan de esa situación.

— Solidaridad en los esfuerzos de todos, en cuanto existe de noble y bueno. Cuántas iniciativas, esfuerzos, creatividad se han matado en el mundo y en la Iglesia por no incluir en nuestra vida de catequesis esta actitud misericordiosa que nos da ojos limpios para mirar lo noble, bello y bueno que hay en los demás.

— Irradiar de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes. Más atrás veíamos cómo los valores corrientes, más aún los desvalores corrientes son exactamente, en nuestro mundo los que se oponen al llamado de Dios y al testimonio de Jesús con la misericordia. Si algún valor hay que proclamar y gritar a voz en cuello hoy, es el de la misericordia de Dios para todos los hombres y la de los hombres en sus relaciones mutuas. Somos jueces severos con los demás e indulgentes con nosotros mismos.

— Vivir la esperanza en algo que no se ve ni osaríamos soñar. La escatología es el disfrute de la misericordia en el Amor eterno e infinito del Padre, en Jesús.

Lo específico del amor cristiano como actitud fundamental del discípulo de Jesús es el *perdón*, más todavía, el *perdón al enemigo*.

La única venganza posible para él que toma en serio la justicia misericordiosa de Dios, es la venganza del perdón. La dulce venganza de perdonar que ennoblece tanto a quien da el perdón, como a quien lo recibe.

En el programa de Jesús el perdón tiene ciertamente un lugar destacado. En el n. 14 dice el Papa: "un mundo en que se eliminase el perdón, sería solamente un mundo de justicia fría e irrespetuosa, en nombre de la cual cada uno reivindicaría sus propios derechos".

Y ese perdón es hasta setenta veces siete (Mt 18,22). Pero el Papa deja bien claro que perdonar no es alcahuetería o anular las exigencias de la justicia. En el mismo número agrega: "En ningún paso del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria o el

ultraje cometido. En todo caso la reparación del mal, del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del ultraje son condición del perdón”.

5. *El catequista ora la Misericordia.* La oración siempre ha sido condición número uno para cualquier evangelizador y catequista. Pero bajo este enfoque de la misericordia la oración adquiere otro tinte y otro valor especiales.

El catequista tiene que orar la misericordia en la alabanza como María, en la acción de gracias, en la ofrenda de sí mismo y de la creación, y particularmente en la petición de perdón. Orarla para proclamarla. Orarla para vivirla.

Cuatro aspectos recalca el Papa al respecto:

- a. En ningún momento y en ningún período histórico la Iglesia puede olvidar la oración que es un grito a la misericordia de Dios.
- b. Es fundamental deber-derecho para con Dios y con los hombres.
- c. La Iglesia tiene que pronunciar esta palabra “misericordia” cuanto más ésta se aleje del lenguaje de los hombres.
- d. Orar por todos los hombres sin distinción de razas.

La liturgia misma es un canto permanente a la misericordia del Padre ya que ella es la glorificación de la misericordia de Dios y la santificación del hombre en Jesús Misericordia del Padre.

6. *Como María canta, proclama, siente y practica la Misericordia.* Pablo VI terminaba la EN proclamando a María como la Madre de la Evangelización. Juan Pablo II terminaba la CT presentando a María como la Madre y Modelo del auténtico discípulo. Y en la DIM la describe como la Madre de la misericordia.

A ejemplo de ella el catequista debe ser el catequista de la misericordia. Si a Lucas se le ha llamado el evangelista de la misericordia, a todo catequista se le debiera apodar testigo del Padre de la misericordia e hijo de la Madre de la misericordia.

“Es la que conoce más a fondo el misterio de la misericordia divina. Ella de manera singular y excepcional ha experimentado la misericordia y la canta de generación en generación” (DIM n. 9).

Alguno podría pensar que estamos exagerando. Ello mismo prueba cómo nos hemos ido alejando del auténtico modelo de quien tiene que llevar un verdadero anuncio gozoso de salvación.

Más que con las palabras, el catequista tiene que hacer visible desde sí mismo, esa realidad benéfica del Padre para los hombres.

¿No será este el momento de recordar la necesidad de la vivencia sacramental del sacramento de la reconciliación por parte del mismo catequista?

Si no podemos imitar a María por su inocencia, imitémosla por la penitencia, decían antiguos pensadores-testigos cristianos.

¿Vivimos con frecuencia los catequistas la reconciliación en este sacramento de la misericordia?

7. *Con la catequesis de la Misericordia se construye la Iglesia de la Misericordia.* El catequista sabe que Iglesia y catequesis son recíprocas. La Iglesia catequista hace la catequesis y la catequesis construye la Iglesia. La Iglesia debe tomar en serio su papel de ser conciencia de la misericordia de Dios (n. 13).

Esto lo realizará de cinco modos:

- \* Profesándola y proclamándola como verdad salvífica.
- \* Introduciéndola en la vida de la jerarquía y de los fieles.
- \* Encarnándola en la vida.
- \* Permaneciendo fiel a ella.
- \* Implorándola frente al mal físico y moral.

El Catequista que es miembro de ese pueblo peregrino que es la Iglesia debe a su vez ser conciencia, con los mismos modos de la misericordia de Dios dentro de la Iglesia. Diríamos que su papel es ante todo ser "profeta de la misericordia de Dios". La profesa como el atributo más estupendo de Dios Creador y Redentor.

— Desde la Revelación bíblica y la Tradición.

— Desde la Liturgia.

— Desde las expresiones de piedad personal y comunitaria.

— Desde las bienaventuranzas.

— Desde la devoción madura al Corazón de Cristo.

— Desde los Sacramentos, signos primordiales de la misericordia, especialmente la Eucaristía y la Reconciliación. Es en este último, exclama el Papa "donde cada hombre puede experimentar de manera singular la misericordia" (DIM n. 14).

— Desde la conversión que es fruto del reencuentro con el Padre.

— Desde la proclamación de la doctrina del Vaticano II tan rica en la presentación de este Dios Padre de todos los hombres.

— En América Latina desde la vivencia y proclamación de Puebla, que se inspira en las líneas fuerza: comunión y participación, en la triple relación del hombre con Dios como hijo, con Jesús y los otros como hermano, con el mundo como señor, y todo ello para la construcción de la civilización de la misericordia en el amor.

#### IV. La Finalidad de la Catequesis

La CT en el n. 20 expresa: "La finalidad de la catequesis, en el conjunto de la Evangelización, es la de ser un período de enseñanza y madurez, es decir, el tiempo en que el cristiano, habiendo aceptado por la fe la persona de Jesús como el solo Señor y habiéndole prestado una

adhesión global con la sincera conversión del corazón, se esfuerza por conocer mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto; conocer su misterio, el Reino de Dios que anuncia las exigencias y las promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que El ha trazado a quien quiera seguirle”.

Es ayudar a dar un sí “sostenido”, permanente al Señor en la vida. Alguien ha dicho que si de los evangelios no nos hubiera quedado más que la parábola del Hijo Pródigo, ésta bastaría y sería suficiente para presentar de modo claro y completo todo el Mensaje de Jesús a los hombres y la finalidad de su misión!

Esa es la importancia que tiene la dimensión de la Misericordia para lograr una madura y centrada evangelización y catequesis. La Catequesis de LC 15 es enteramente completa. Catequesis sobre la dignidad humana y la misericordia divina. Desde allí vamos a partir con Juan Pablo II para demostrar que la finalidad de la catequesis se logra allí plenamente.

Jesús le manifiesta al hombre quién es Dios y también quién es el hombre en su persona y en su doctrina.

La permanente adhesión del hombre a esta doble revelación es el “sí” permanente que busca la catequesis. Allí encontramos los elementos fundamentales sobre Dios y sobre el hombre.

#### Dios:

1. Dios-Padre, fiel a su paternidad, fiel a su amor por el hombre.
2. Dios generoso con el hijo, a quien siempre espera.
3. Dios que es el primer comprometido en rehacer al hijo porque es un Dios fiel en su paternidad.
4. Dios que siempre tiene actitud de iniciativa y de acogida con el hijo.
5. Dios que hace fiesta al retorno del hijo que se ha esclavizado; porque se ha salvado un bien fundamental: el bien de la dignidad humana de su hijo que en cierto modo ha sido reencontrado de nuevo.
6. Dios que en su misericordia no hace relación de desigualdad entre El que la ofrece y el hijo que la recibe, sino que con ella lo dignifica. Misericordia que es común experiencia de Dios y del hombre, del bien que es el hombre mismo en su dignidad.

#### El Hombre:

1. En las catequesis ordinarias nos quedábamos sólo con el elemento del perdón del Padre y del regreso del hijo. Ya eso es positivo. Pero hay algo mucho más profundo, es el hecho de que el hijo haya recobrado su dignidad, su humanidad. “El 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).
2. Al ser re-hecho, acogido, por ser objeto de la misericordia no se siente humillado sino “revalorizado”; hallado de nuevo.

3. Convertirse, salir del mal, es volver a la verdad de sí mismo. Es la expresión más concreta de la obra del amor y de la presencia de la misericordia de Dios en el hombre.
4. Sólo el pecado es el que "quiebra" la imagen de Dios y hace al hombre dilapidar todos los dones y regalos recibidos del Dios Misericordia, cuya imagen es el hombre.

La finalidad de la catequesis es, pues, llevar a la madurez de la fe a los cristianos como individuos y comunidades. Buscar la madurez es llevar a alguien a su plenitud; pero indudablemente nadie puede sentirse en un grado aceptable de madurez humana y cristiana mientras no haya llegado a un cierto grado de capacidad de misericordia en su vida: para recibirla y para darla! Cristo, el hombre plenamente hombre, brilló ante todo por su grado de misericordia.

#### V. Criterios

Aunque directamente la CT, que nos está sirviendo de hilo conductor en este trabajo, no habla de los criterios de la auténtica catequesis, sí sigue los delineamientos del Directorio Catequístico General y además podemos aprovechar los presentados en el Documento de Puebla en el Capítulo de la Catequesis. Veámoslos reflejados en la DIM.

En los mismos comienzos nos recuerda dos criterios fundamentales para la madurez en la educación de la fe. Los expresa en dos *fidelidades*:

1. *Fidelidad al hombre*. Después de anotar el Papa qué fue el sentido de su primera Encíclica, *Redemptor Hominis*, agrega: "fidelidad al hombre en toda su verdad, verdad que nos es revelada en Jesucristo en toda su plenitud y profundidad" (DIM n. 1).

El Directorio Catequístico declara a este respecto: "La catequesis, por lo tanto, debe mostrar con claridad la estrechísima relación del misterio de Dios y de Cristo con la existencia y el último fin del hombre" (n. 42). "Cristo revela plenamente el hombre al mismo hombre" asegura Juan Pablo II en la RH; y lo repite en la DIM al finalizar el n. 1.

Ocho años después del Directorio sostiene el DP n. 996: "La fidelidad al hombre latinoamericano exige de la catequesis que penetre, asuma y purifique los valores de su cultura. Por lo tanto que se empeñe en el uso y adaptación del lenguaje catequístico".

Fidelidad al hombre en buen lenguaje cristiano, es hacer como Dios una "encarnación" en esa realidad del hombre, para hacer un "transvase" que, sin desfigurar el mensaje, tome las formas y contornos del sujeto que la recibe (EN n. 13).

2. *Fidelidad a Dios*. "Descubrir una vez más en el mismo Cristo el rostro del Padre, que es misericordioso y Dios de todo consuelo" (DIM n. 1). Diríamos que es una misma fidelidad: a Cristo, hombre y Dios. El Directorio por su parte afirma: "Así como Cristo es el centro de la historia de la salvación, así el misterio de Dios es el centro del cual parte esta historia y hacia el cual se ordena como último fin" (n. 41).

Ricamente resume la DIM estos dos criterios diciendo: "Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia, cuanto más sea por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús... Revelada en Cristo la verdad acerca de Dios como Padre de Misericordia, nos permite verlo especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, o está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad (n. 2).

Es, diríamos, la explicitación del otro criterio que trae Puebla en el n. 994: "La fidelidad a Dios se expresa en la Catequesis como fidelidad a la Palabra dada en Jesucristo".

Ya hemos visto que la Palabra dada en Jesús fue ante todo una Palabra plena de Misericordia que es Amor divino en acción hacia el hombre.

A estos dos criterios Puebla añade otros.

3. *Fidelidad a la Iglesia.* El Documento de Puebla en el n. 995 nos trae un tercer criterio: "Todo el que catequiza sabe que la fidelidad a Jesucristo va unida indisolublemente a la fidelidad a la Iglesia que con su labor edifica continuamente la comunidad y transmite la imagen de la Iglesia; que debe hacerlo en unión con los obispos y con la misión de ellos recibida".

La Iglesia es en sí misma continuación de la obra salvadora de Jesús por la acción del Espíritu Santo. Ahora bien, la obra salvadora de Jesús, lo vemos fue ante todo misión salvadora por, con y en la Misericordia, luego la misión profética de la misma Iglesia debe ser ante todo proclamación de esa misma Misericordia; quien realice la catequesis, si quiere ser fiel a la Iglesia, debe hacer tomar conciencia de la Misericordia para recibirla de Dios y para practicarla con los hermanos.

4. *Conversión y crecimiento.* Puebla en el n. 998 nos trae otro criterio fundamental: "La catequesis debe llevar a un proceso de conversión y crecimiento permanente y progresivo en la fe".

La DIM explica el criterio de esta manera: "la parábola del hijo pródigo expresa de manera sencilla, pero profunda la realidad de la conversión. Esta es la expresión más concreta de la obra del amor y de la presencia de la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y extrae el bien de todas las formas de mal existentes en el mundo y en el hombre" (DIM n. 5).

Es pues la conversión el resultado o efecto concreto en el hombre cuando responde en serio a la Misericordia del Padre; se convierte así en criterio básico para discernir la auténtica catequesis, especialmente si se vuelve una actitud continua y permanente que hace crecer al cristiano.

5. *Comunión y participación.* El mismo Documento de Puebla en el n. 992 trae como primer criterio el de la comunión y participación. Creemos que el lugar lógico es el que aquí le asignamos a este criterio puesto que es imposible llegar a él sin tener en cuenta y, más aún, estar viviendo los

anteriores. Lo expresa así: "La obra evangelizadora que se realiza en la catequesis exige la comunión de todos: pide ausencia de divisiones que las personas se encuentren en una fe adulta y en un amor evangélico. Una de las metas de la catequesis es precisamente la construcción de la comunidad".

Solamente por una profunda interiorización de la Misericordia del Padre y del Señor Jesús se llega a una madura y creativa comunión y participación en la Iglesia.

Indudablemente las divisiones y faltas, aún, de respeto entre los mismos integrantes de la Iglesia y de éstos con el mundo, es una falta de vivencia e interiorización de la misericordia en la vida personal y comunitaria. Se nos olvida la bienaventuranza de la misericordia.

Señala la DIM en el n. 14:

"La Iglesia va en estas palabras: bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia, una llamada a la acción y se esfuerza por practicar la misericordia. Si todas las bienaventuranzas del sermón de la montaña indican el camino de la conversión y del cambio de vida, la que se refiere a los misericordiosos es a este respecto particularmente elocuente. El hombre alcanza el amor misericordioso de Dios, en cuanto él mismo interiormente se transforma en el espíritu de tal amor hacia el prójimo. Constituye todo un estilo de vida, una característica esencial y continua de la vocación cristiana. Consiste en el descubrimiento constante y en la actuación perseverante del amor en cuanto fuerza unificante y a la vez elevante. Se trata en efecto de un amor misericordioso que por su esencia es amor creador".

6. Puebla añade en el n. 999 otro criterio teológico: *catequesis integradora*: "En toda catequesis integral hay que unir siempre de modo inseparable:

- \* el conocimiento de la Palabra de Dios,
- \* la celebración de la fe en los sacramentos,
- \* la confesión de la fe en la vida cotidiana (Sínodo del 77,11),
- \* y el partir del conocimiento de la realidad del hombre, de que había hablado antes una gran parte del documento".

Ya hemos visto el cuarto aspecto de esta catequesis integradora, que en realidad es el primero, porque es el punto de partida; hagamos un comentario de los otros tres elementos:

Cuando la DIM en el cap. VII habla de "la Misericordia de Dios en la misión de la Iglesia" enumera prácticamente en este mismo orden los tres aspectos a que estamos haciendo alusión. Explica en el comienzo de dicho capítulo que la Iglesia debe dar testimonio de la misericordia de Dios revelada en Cristo, en toda su misión de Mesías,

- profesándola principalmente como verdad salvífica de fe (Palabra);
- tratando después de introducirla y encarnarla en la vida, bien sea de sus fieles, bien sea en la de todos los hombres de buena voluntad (testimonio);



— implorándola frente a todos los fenómenos del mal físico y moral (celebración).

Desde el enfoque de la Misericordia cada uno de estos criterios teológicos para la acción profética en la Catequesis adquieren nueva luz y son enriquecidos con esa nueva fuerza tan urgente en nuestros tiempos; luz y fuerza que al mismo tiempo se vuelven una garantía de que el Mensaje sea más fácil, gozosa y plenamente aceptado por el hombre de hoy.

## VI. Método

Los capítulos VI y VII de la CT están dedicados a una reflexión sobre el método en la catequesis. Hay sin embargo una observación de fondo en el n. 52, que nos sirve de línea directriz para mirar el enfoque metodológico desde la DIM. Informa el n. 52 de la CT:

"La primera cuestión de orden general que se presenta concierne al riesgo y a la tentación de mezclar indebidamente la enseñanza catequética con perspectivas ideológicas, abierta o larvadamente, sobre todo de índole político-social, o con opciones políticas personales... La pauta que ha de procurar seguir es la de la Revelación, tal como la transmite la Iglesia. Esta revelación es la de un Dios creador, redentor, cuyo Hijo, habiendo venido entre los hombres hecho carne, no sólo entra en la historia personal de cada hombre, sino también en la historia humana, convirtiéndose en centro".

El Papa nos está indicando, pues, que el camino metodológico está en la misma pedagogía de Dios. Pedagogía progresiva, paciente, de encarnación en las realidades humanas (CT n. 53).

Esa pedagogía ascendentemente progresiva de Dios aparece clarísima por lo que respecta a la misericordia:

1. El pueblo en el AT descubre en la creación una manifestación del amor-misericordia de Dios por el hombre.

2. Se percibe luego de la separación del hombre de Dios por la infidelidad de aquél, hermosamente relatada por el catequista de los primeros capítulos del Génesis.

3. De allí el Pueblo de la Antigua Alianza sacó una experiencia plurisecular de la misericordia de Dios constatando permanentemente las "fidelidades" de Dios y las "infidelidades" del hombre. Es decir el Amor fiel de Dios que es un aspecto de la misericordia de Dios.

4. En la predicación de los profetas la misericordia significa una potencia especial del amor que prevalece sobre el pecado y la infidelidad del pueblo.

5. Tanto el mal físico como el mal moral o pecado, hacen que los hijos e hijas de Israel se dirijan al Señor recurriendo a su misericordia.

6. El pueblo fue aprendiendo expresiones que había experimentado:

"Dios de ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad" (Ex 34,6). "Con amor eterno te amé por eso te he mantenido mi favor" (Jer 3, 13). "¿Puede una mujer olvidarse del niño que cría o dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues aunque se encontrara alguna que lo olvidase yo nunca me olvidaría de tí" (Is 49,15).

7. Fue descubriendo por lo tanto que la misericordia es el contenido de la intimidad con el Señor.

8. Así mismo descubrió la primacía y la superioridad del amor respecto de la justicia. "Porque yo quiero amor, no sacrificios y conocimiento de Dios más que víctimas consumidas por el fuego" (Os 6,6).

9. Del mismo modo descubrió que la justicia difiere de la misericordia pero que no está en contraste con ella. En los profetas el término mismo de justicia terminó por significar la salvación llevada a cabo por el Señor y su misericordia (Is 45,21; 56,1).

10. En el NT la justicia y la misericordia se besan en Jesús. El Verbo de Dios hecho hombre en Jesús de Nazaret, con su vida, doctrina, actitudes, pasión, muerte, Resurrección y Ascensión es el culmen de esa pedagogía de Dios que se va manifestando progresivamente al hombre. Es la metodología divina inspirada en la misma "condescendencia" misericordia de Dios (Rom 8,1-4).

Todo el cap. III de la DIM es una bella descripción de esta metodología pedagógica de Dios con el hombre.

### Conclusión

Llegados ya al final de este trabajo creemos poder concluir de la siguiente manera:

1. Agradecimiento a Dios por esta Encíclica que necesariamente tenemos que desempolvar. Ella misma es un grito, "signo de los tiempos", manifestación de la misma misericordia de Dios para la Iglesia y para el mundo.

2. A partir de este documento y teniendo como guía la CT hemos hecho todo un recorrido de los puntos básicos de la catequesis. De donde podemos concluir que quien quiera profundizar en la CT necesita hoy indispensablemente de esta Encíclica DIM; y además que, aunque esta no es una Encíclica monográfica sobre la catequesis, si descubrimos desde ella todos los elementos esenciales de la catequesis, enriquecidos y potenciados desde el entoque de la Misericordia. Aún más: que esta es una catequesis sobre la misericordia de Dios, ciertamente original y nunca presentada tan completa en la Iglesia.

3. Todos los catequetas, catequistas, evangelizadores, pastores deberíamos tener este precioso documento como libro de cabecera para practicarlo y vivirlo de corazón. Con él nos acercamos más al Corazón de Cristo.

Que la Virgen misericordiosa así nos lo ayude a comprender y vivenciar.

# Modo de Conocimiento Pastoral en Puebla

Francisco E. Tamayo R., Pbro.  
Director del Departamento de Pastoral, Bogotá

## 1. Ciencias versus Religiosidad

No se puede entender plenamente la Religiosidad Popular desde una posición epistemológica positivista o materialista. Casi diríamos que ni siquiera desde una teología "científica" de cuño filosófico racionalista (entiéndase "ilustrado"). Desde estas posiciones se puede hacer la crítica, implacable y radical, siempre con el supuesto de que la Religiosidad es una forma de conocimiento ilusorio, alienante, engañoso, o por lo menos pre-evangélico, que debe ser superado para entrar en un estadio superior, auténtico, científico, liberador, que estaría única y exclusivamente en el conocimiento científico.

1.1. *La muerte de los mitos.* Nada más ajeno al "espíritu científico" que la religiosidad. Se la considera un resago de magia, un reducto de supersticiones. Para la ciencia, la religiosidad pertenece al orden del mito. "Ahora bien, el mito está en trance de retroceder por todas partes. Ha jugado un papel preponderante en la experiencia religiosa: los teólogos se esfuerzan por resolverlo en 'Kerigma', como Bultman, o por reducirlo a una necesidad expresiva, un esquematismo, como Duméry. El mito se había inmiscuído en la reflexión de los metafísicos, incitándolos a construir, explicaciones totales, sistemas, con todo lo que eso implica de confianza tranquilizante: nuestros filósofos desconfían del sistema, casi no escriben más que monografías en las que la crítica y el autoanálisis tienen un gran lugar. El mito, fundamento y cima del conocimiento vulgar, ha sido pues extirpado de la vida especulativa. Lo ha sido también de la vida cotidiana, en la que el resorte principal era su suficiencia, el sentimiento que daba de ser válido, absoluto..."<sup>1</sup>.

A este conocimiento vulgar, a este orden del mito, en el cual se inscribe la religiosidad, se opone la ciencia que es metódica y crítica. Hay que dar a la palabra "ciencia" el sentido que propone Weizäcker, de combinación entre ciencia y técnica. Así entendida la ciencia representa el carácter y el destino de nuestro tiempo: ella genera en los hombres un sentimiento de seguridad gracias a su confiabilidad. De esta manera la ciencia desplaza a la religiosidad como la luz hace desaparecer las tinieblas. Más aún, la ciencia viene a producir con precisión y certeza verdaderos

---

<sup>1</sup> Van Lier H. *Le Nouvelle Age* Casterman 1964, pp. 91-92.

milagros. "Originalmente un milagro no era otra cosa que una manifestación de poder sobre-humano. Los milagros más notorios en la historia de las creencias religiosas han sido los relativos a la alimentación, la curación y la destrucción: pues bien, la agricultura y los transportes modernos, la moderna medicina, las modernas máquinas de guerra los realizan"<sup>2</sup>.

1.2. *Dimensión política del conocimiento científico.* Pero sabemos que el conocimiento humano no es neutro. Toda la maravillosa construcción científica y técnica que se fundamenta en el positivismo (o neo-positivismo) está al servicio del sistema económico-político llamado capitalismo liberal, y forma con él un todo que se reconoce como una concepción del hombre, como un humanismo.

La alternativa colectivista no es simplemente una fórmula política sino otro sistema completo, otra concepción del hombre y del mundo, y esto implica una toma de posición epistemológica, un modo de conocimiento correspondiente, incompatible con el positivismo. Para el marxismo, el conocimiento es esencialmente dialéctico, materialista e histórico. Por ser tal hará necesariamente la crítica más radical a toda forma religiosa o metafísica de conocimiento<sup>3</sup>.

Así pues la ciencia implica una concepción del mundo, y ésta a su turno exige un modo peculiar de conocimiento que corresponda a la inspiración del sistema: una epistemología científica<sup>4</sup>.

Siendo esto así, ¿cómo se puede articular un discurso sobre Religiosidad Popular? Ni el positivismo científico ni el materialismo histórico-dialéctico pueden proporcionarle base epistemológica. Y aunque esto fuera posible, en sana lógica adoptar uno de los dos modos de conocimiento significaría nada menos que tomar la correspondiente opción política<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Weizäcker von, C. F., *La Importancia de la Ciencia*. Barcelona 1972; p. 14.

<sup>3</sup> "En la enseñanza de la filosofía dedicada, no a informar al discípulo, sobre el desenvolvimiento de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarlo a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar de una comunidad ideológica y cultural, es preciso partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle mostrado que tiene tal experiencia, que es un "filósofo" sin saberlo). Y dado que se presupone cierta medida intelectual y cultural en los discípulos, que verosíblemente sólo han tenido informaciones inconexas y fragmentarias, y carecen de toda preparación crítica y metodológica, no se puede sino partir del "sentido común", en primer lugar; en segundo lugar, de la religión, y solo en tercer lugar de los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales". Gramsci, *Notas Críticas* - P. y P. 19 - p. 100 (nota II).

<sup>4</sup> Ver: Lefebvre H., *El Marxismo*. Ed. Tiempo Crítico, Medellín, pp. 5-12. Este autor señala que hay sólo tres concepciones del mundo: la cristiana, la liberal y la marxista. Su presentación del cristianismo es inexacta. Precisamente por ser marxista el autor siente que la doctrina cristiana no es racional: "A partir de proposiciones sobre la muerte, la espiritualidad del alma y el más allá, es imposible deducir racionalmente proposiciones relativas al Estado y a la estructura social..." (p. 14).

<sup>5</sup> Aquí está precisamente el punto esencial hoy tan discutido, acerca de la posibilidad de separar el "método" científico marxista de su teoría materialista (y atea). Desde el punto de vista epistemológico, tal separación no parece viable.

## 2. Puebla supera la Contradicción

El episcopado latinoamericano fue consciente de este problema y por lo mismo en Puebla no se dejó atrapar por esta alternativa. Superó la contradicción de los sistemas ideológicos, creando su propio lenguaje, elaborando su propio modo de conocimiento. Desde el punto de vista epistemológico Puebla logra una formulación tan explícita que no deja lugar a dudas acerca de su peculiaridad.

"Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina. Pero parte, ante todo, de una profunda actitud de amor a los pueblos. De esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor, podrá conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia" (397).

Notemos la secuencia: la *acción evangelizadora* supone *conocimiento*. Este se origina en una *actitud* de amor. Así se abre una alternativa (no excluyente) a la vía científica: la *connatural capacidad de comprensión que da el amor*. De un conocimiento así surge la *solidaridad* en el seno de la historia. (Actitud de amor Conocimiento Acción evangelizadora Solidaridad).

Paradójicamente, el conocimiento se enriquece. El comentario siguiente nos ilustra sobre esta apertura de horizontes que se opera en Puebla: "Hemos hablado de una preocupación por ahondar el encuentro con nuestro 'pueblo concreto'. ¿Qué hay detrás de esto? Una toma de conciencia progresiva de que no basta adjetivar al pueblo latinoamericano como 'pobre y oprimido' para captar su identidad más profunda. Se imponía la urgente tarea de mirar a nuestro pueblo directamente, tal como es, con su fe concreta, sus dolores y esperanzas, sus valores y desvalores; en sus cualidades propias, en su historia y mundos culturales propios. Es un modo de ampliar y completar a Medellín, salvando y prolongando sus análisis socio-económicos, su vocación de liberación de los pobres, al incorporarlos a un marco histórico y cultural que permite captar la identidad de nuestro pueblo y el alcance de la gama de desafíos que enfrenta. La identidad de todo pueblo se genera en su historia y se expresa en su cultura. Sin conocer ambas no es posible una evangelización ni una liberación auténticas, pues no sabríamos ante qué sujeto concreto nos encontramos"<sup>6</sup>.

2.1. *Partir de la realidad*. Puebla renuncia a un esquema de interpretación que —por científico— obligue a una rigidez excesiva. Su discurso parte de la realidad, de una realidad que es mirada desde ángulos diversos, haciendo uso de instrumentos hermenéuticos variados pero sin quedarse en un solo aspecto: pasa de la visión histórica a una visión socio-cultural; de un análisis fenomenológico a planteamientos estructurales; hace diag-

<sup>6</sup> Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM: *Reflexiones sobre Puebla*. Bogotá 1979, nn. 31-32.

nósticos y aventura pronósticos; se plantea interrogantes e intenta respuestas. En una palabra, mira al mundo actual con ojos pastorales. Siempre tratando de entender el curso de los acontecimientos, en una perspectiva dinámica: "Un criterio importante que ha de guiar a la Iglesia en su esfuerzo de conocimiento es el siguiente: hay que atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que las meramente folclóricas" (398).

Afectuoso y cordial acercamiento a las tendencias que lleva el proceso del hombre latinoamericano y de su cultura.

2.2. *Conocimiento comprometido.* Puebla se siente situada no "como aliada de los poderes de este mundo" (83), sino como defensora de los derechos humanos y principalmente de los pobres (79), comprometida preferencialmente con los más necesitados (1141). Estas opciones determinan su modo de conocimiento, su percepción de la realidad, su acercamiento al dato: es un conocimiento que "parte de una profunda actitud de amor a los pueblos" (397). Es un conocimiento comprometido, "una comprensión afectiva", no un estudio frío, "objetivo", cerebral.

En estas condiciones el conocimiento pastoral no puede imaginarse como una tranquila contemplación, ni como una distante y esquemática elaboración académica. Es un acto "conflictual", que implica personal e íntimamente al sujeto que conoce. Es un acto intrínsecamente marcado por una exigencia de *conversión*, y por esto mismo sometido a la tentación de fuga hacia lo "espiritual" (90), que evitaría el choque con "los grupos económicamente pudientes que se creían adalides del catolicismo" (79). Y por otra parte, sujeto también al riesgo del artificio ideológico (537) que le quitaría ese carácter radical irreductible que es esencial al Reino de Dios (193).

Si se elimina esta dialéctica del conocimiento pastoral, se cae necesariamente en otro tipo de conflictos: se substituye la tensión propia del seguimiento evangélico, por tensiones ideológicas y partidistas (92, 102, 1139).

2.3. *Conocimiento orientado a la acción.* En esta perspectiva epistemológica, el discurso se elabora a partir de hechos, de experiencias concretas, de contradicciones evidentes, sin caer en idealizaciones ni en teorías frágiles. Pero además, la praxis pastoral orienta el conocimiento.

La praxis pastoral con su intencionalidad esencialmente evangelizadora, condiciona la visión de la realidad y la subsiguiente reflexión teológica. Se trata de un discurso *para* la acción no de una simple contemplación platónica de la verdad. Esto significa que los tres momentos epistemológicos en que se estructura el discurso de Puebla (ver - juzgar - actuar), constituyen una unidad esencial, una totalidad dinámica y dialéctica. La *visión* lleva a la *reflexión* a la luz de la Palabra, en orden a la *acción*, que —por supuesto— debe ser de nuevo "re-visada", re-pensada, y nuevamente proyectada. Proceso permanente en la vida de la Iglesia.

En este contexto se puede hablar de un primado epistemológico pastoral, que en Puebla da vida a las opciones preferenciales (ver Cuarta

Parte nn. 1134-1205). Estas no se "deducen" a posteriori, como podría pensarse en una lectura "lineal" del documento, sino que las opciones inducen a una visión y a una reflexión, y penetran toda la dinámica del proceso de conocimiento y de su formulación en el discurso que elabora Puebla.

2.4. *Síntesis dialéctica.* Puebla produce un discurso pastoral que asume a Medellín y sus secuelas contradictorias, no de manera ideológica, no en controversia de escuelas teológicas, sino superando todo esto en una síntesis que integra los enunciados teológicos con las exigencias de la realidad y con las proyecciones de la acción pastoral.

Discurso teológico que no separa los polos "realidad-teoría", "ortopraxis-ortodoxia", aunque los afirme en momentos conceptuales diferentes, y los maneja dialécticamente. La afirmación sobre la realidad lleva implícita una opción teológica que orienta el mismo acto de ver (visión "pastoral", visión "eclesial"), y que anima la interpretación de la historia y de la cultura (visión "histórica", visión "socio-cultural").

Pero a la inversa, el discurso teológico no es una construcción abstracta, a-histórica, genérica, "meta-física", sino la afirmación de la verdad que da sentido a la realidad histórica, que pertenece intrínsecamente a esa misma realidad aunque la trascienda, que se relaciona con ella, no artificialmente o por casualidad sino en forma tal, que al mismo tiempo que la interpreta la constituye.

2.5. *Dimensión escatológica del conocimiento pastoral.* El modo de conocimiento pastoral está determinado esencialmente por la dimensión escatológica del Reino. Esto hace que su discurso no sea una ideología más, sino, por el contrario, "una poderosa fuente de cuestionamientos de sus límites y ambigüedades" (540). Este modo de conocimiento produce una visión global y universal, porque incluye una revelación, absoluta y trascendente, que viene de Dios (165; cf 230; 305; 325).

El conocimiento pastoral está pues condicionado por el mensaje evangélico que se juega tanto en el plano de la historia como en el de lo Absoluto, de lo radicalmente Otro. Esta dimensión se escapa al ateo, no es verificable científicamente, no se deja reducir por el querer del sociólogo, del antropólogo, del psicólogo, del politólogo, del economista (cf 305-315), pero sí "ilumina y completa la imagen concebida por la filosofía y los aportes de las demás ciencias humanas respecto al ser del hombre y a su realización histórica" (305).

Esta dimensión escatológica del modo de conocimiento pastoral hace que no se produzca un discurso teológico desencarnado, ni privilegiado con una inmunidad contra las tensiones propias del devenir existencial e histórico. La función de iluminar, de proyectar luz sobre las realidades humanas, se cumple en forma de tensa oposición, de franca interpelación que busca cerrar el camino hacia ese carácter totalitario y obligatorio que trata de asumir el discurso humano, sea científico, filosófico o político, y que lo convertiría en una forma de religiones laicas (536).

Más aún, el modo de conocimiento pastoral, cuando formula doctrina o enseñanza social, acepta la interpelación de las ideologías y se enriquece

con ellas (539), abierto como está al diálogo con los constructores de la sociedad temporal (1226), "en actitud de escuchar en forma sincera y acogedora la problemática traída por ellos desde su propio ambiente temporal" (1227).

Quiere ello decir que el conocimiento pastoral no da lugar a un discurso cerrado y definitivo, sino que acepta la posibilidad de ser profundizado y actualizado (1227), y admite el pluralismo en la elaboración de respuestas a los problemas que plantea la cambiante realidad social, política y cultural del Continente latinoamericano (523).

### 3. Para una Comprensión de la Religiosidad Popular

Las consideraciones anteriores, de carácter general, nos abren el camino para formulaciones más concretas que nos ayuden a una comprensión de la Religiosidad Popular. Podríamos proponerlas brevemente en forma de postulados o principios operativos.

3.1. Una comprensión pastoral de la Religiosidad Popular exige la renuncia a un modo de conocimiento "etnocéntrico" que erige en criterio de evaluación aquellas formas culturales (y religiosas) propias del sujeto cognoscente. Concretamente hay que superar aquella dicotomía "élites-masas" (455) y la supuesta superioridad de una "fe pura" profesada por cristianos "adultos" en contraposición a una religiosidad "infantil", contaminada y elemental que sería el producto de una cultura "atrasada" o primitiva.

Para ilustrar este primer postulado conviene escuchar estas palabras de J. B. Metz: "La teología crítica vive de dos distinciones muy peligrosas. Primero, de la distinción fe y religión, como si el creyente fuera una existencia abstracta y no un sujeto religado con sus experiencias y los acontecimientos de su vida, un ser personal que encuentra su identidad religiosa en la narración de esos acontecimientos y en la articulación simbólica de sus experiencias. En segundo lugar, de la curiosa distinción entre una Iglesia Popular y una Iglesia por la que se decide uno libremente, entre un cristianismo de tradición y un cristianismo de elección, como si pudiera existir la Iglesia sin el pueblo y sus recuerdos colectivos y como si una Iglesia que se fundara meramente en la libertad de los individuos no estuviera abocada a caer literalmente en el vacío, ya que se encontraría sin una libertad normativa, que es la que proporciona los contenidos que sirven de base a la decisión individual..."<sup>7</sup>.

3.2. Tener el sentido de la totalidad, que se manifiesta en la vida, en la experiencia cristiana. El conocimiento de la realidad necesita una permanente autocrítica que le revele sus propios límites y le haga reconocer humildemente que los sistemas teóricos, los modelos de interpretación, *no son* la realidad misma, ni se identifican con la vida religiosa de un pueblo. No se debe olvidar tampoco que el conocimiento procede por

<sup>7</sup> Citado en: Maldonado L., *Religiosidad Popular*, Madrid, 1975, pp. 10-11.



pasos, parcialmente y va de lo particular hacia lo sistemático. Pero en la organización del todo conceptual se puede creer que la realidad es en sí fragmentaria, atomizada, dispersa.

En verdad, como dice M. Mauss: "Los hechos sociales (= humanos = religiosos) no se reducen a fragmentos dispersos; son vividos por hombres, son una forma de su realidad... Lo esencial es el movimiento del todo, el aspecto viviente...". La religiosidad popular debe ser vista dentro del todo que es la vida del pueblo latinoamericano, inseparable de la totalidad de su cultura.

3.3. Buscar el sentido de la religiosidad popular desde *dentro* de la vivencia misma, no desde un andamiaje ideológico. Esta vivencia tiene sus raíces en la historia, en el largo proceso de formación y transformación cultural, en el cual han jugado su papel muy diversos factores. Sólo quien asume una actitud "empática", es decir de comprensión afectiva, puede acercarse a realidades tan complejas como la religiosidad del pueblo latinoamericano. Como en el aprendizaje de una lengua, hay que oír mucho, escuchar atentamente y hacer el esfuerzo para comprender —no traduciendo palabra por palabra a otra lengua— sino encontrando el significado en el juego de relaciones semánticas que es el alma de una lengua.

#### 4. Puebla y la Religiosidad Popular

Puebla trata el tema en la segunda parte, Capítulo II (Nº 444-469) en cuatro apartados así: 1 Noción y afirmaciones fundamentales (444-453); 2 descripción de la Religiosidad Popular (454-456); 3 evangelización de la Religiosidad Popular: proceso, actitudes y criterios (457-459); 4 tareas y desafíos (460-469).

4.1 *Distintivo del catolicismo latinoamericano*. Medellín había percibido la importancia de la Religiosidad Popular para preservar a la Iglesia del peligro sectario (Pastoral Popular 3). Puebla se siente en "mejores condiciones aún para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios (234) y revalorar su historia, su cultura y su religiosidad.

La perspectiva es, pues, histórica y cultural. Lo cual, lógicamente, hace aflorar la función de distintivo del catolicismo latinoamericano (109) y de "signo de identidad histórica esencial" (445), que cumple la Religiosidad como encarnación y expresión de la fe. Y esto no solamente en lo eclesiástico: la religión del pueblo "es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas" (447).

Pero, ¿qué es en realidad esta religión del pueblo que cumple funciones tan importantes? Puebla la define sencillamente y en pocas palabras: "el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y de las expresiones que manifiestan" (444). No debe pues identificarse religiosidad popular con manifestaciones de piedad. Estas son parte —pero solo parte— de un conjunto, de una totalidad orgánica y dinámica, que incluye creencias (o convicciones) hondas y actitudes derivadas.

Por otra parte, estas convicciones o creencias son algo muy profundo y muy complejo. Constituyen una sabiduría cristiana, un humanismo cristiano que cumple, entre otras, estas importantes funciones:

- \* Afirma la dignidad de la persona humana.
- \* Establece una fraternidad fundamental.
- \* Enseña a encontrar la naturaleza.
- \* Ayuda a comprender el trabajo.
- \* Proporciona razones para vivir.
- \* Fomenta la alegría y el humor.
- \* Establece principios de discernimiento.

La religiosidad del pueblo tiene además, gran capacidad de convocación (449), fuerza evangelizadora (450) y dispone naturalmente a recibir la Palabra de Dios (451). Por otra parte, "se convierte muchas veces en un clamor por la verdadera liberación" (452). No obstante esto, adolece de defectos y deficiencias, como su carencia para lograr expresar una mayor igualdad en lo social, y desviaciones supersticiosas y fatalistas (456).

4.2. *Evangelización y religiosidad.* Todo en Puebla tiende a la evangelización. También la religiosidad debe ser evangelizada, aunque ella misma es evangelizadora. La Iglesia debe, pues, realizar cuatro tareas en este campo: Asumir, purificar, completar y dinamizar (457). Y este trabajo tiene exigencias muy fuertes que se sintetizan en:

- \* Establecer un diálogo pedagógico permanente.
- \* Esforzarse por conocer los símbolos del pueblo.
- \* Interpretar su lenguaje no verbal, silencioso.
- \* Mantener la reinformación catequética (458).

Todo lo cual supone amor y cercanía al pueblo y acción pastoral prudente, constante, firme y audaz, en orden a hacer que los bautizados sean más hijos de Dios, más hermanos entre sí y más apostólicamente responsables (459).

Concretando estas exigencias, Puebla propone algunas tareas de evangelización, catequesis, revisión y transformación (461-462). Invita a las élites a una revisión de sus actitudes frente al pueblo y a una conversión que las lleve a una nueva mística y sobre todo "a asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo" (462).

Finalmente, dentro del realismo pastoral que no pierde de vista el rumbo de la historia y la orientación del dinamismo socio-cultural, Puebla invita a reformular la religiosidad dentro del horizonte de una civilización urbano-industrial. Este es un "proceso que ya se percibe en las grandes urbes del Continente, donde la piedad popular está expresándose espontáneamente en modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores..." (466). Gracias a la religiosidad del pueblo, en Latinoamérica no se puede hablar de apostasía de las masas. Más bien esa misma religiosidad facilita y reclama una personalización creciente y una solidaridad liberadora.

# NOTAS Y DOCUMENTOS

## La Eclesiología Militante de Leonardo Boff

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Rector del Instituto Teológico Pastoral del CELAM  
Medellín, Colombia

Leonardo Boff, *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*. Editora Vozes, Petrópolis 1981, 249 pp.

El Profesor de Teología Dogmática en el Convento Franciscano de Petrópolis, Estado de Río de Janeiro (Brasil), Leonardo Boff (=LB), tiene, en este conjunto de ensayos, la preocupación fundamental y excelente de ayudar a la Iglesia a superar la constante tentación de transformar la "sacra potestas" en dominio, concentración de poder, arbitrariedad o autoritarismo, para crear o mantener en el interior de la Iglesia un ambiente de libertad, creatividad, comunión y participación. En este afán LB se transforma frecuentemente en cazador de dominadores y grandes o pequeños opresores y tiranos, y fácilmente los descubre o pretende haberlos encontrado tanto en el Papa y su Curia como en los Obispos y sus curias, en este siglo como en los anteriores, desde que sea posterior al cambio constantiniano. Esta es entonces la Iglesia-institución con la cual pasa a entrar en constante polémica, para ensayar una "eclesiología militante" (subtítulo de la obra).

Como los diversos capítulos parecen ser escritos ocasionales, sin tener la intención desde el comienzo de hacer un conjunto sistemáticamente articulado y elaborado (LB promete al final de la p. 13 un futuro tratado sistemático "De severina Ecclesia"), no presenta siquiera un capítulo sistemático sobre el poder en la Iglesia: la naturaleza y la necesidad de este poder, su origen divino o no, el poder de enseñar, el poder de santificar y el poder de conducir, con todas las consecuencias de estas diferentes dimensiones de la única "potestas sacra" conferida mediante el Sacramento del Orden. La lectura de este texto de LB da a los lectores la penosa impresión de estar ante un libro totalmente contrario al poder en la Iglesia. Pues LB recurre más a la elocuencia que al raciocinio, usa un tono más demagógico que responsable, escribe más como indignado propulsor de una Iglesia que él quiere no solamente renovada sino nueva, que como fiel teólogo de la vieja Iglesia siempre joven por obra del Espíritu Santo.

Sus páginas no se publican con el "imprimatur" de su Obispo y el anunciado "nihil obstat" (el autor del "nihil obstat" es el jefe de la revisión tipográfica de la editorial que publicó el libro) no tiene el visto bueno de su Superior.

Como juzgo este libro "totalmente superfluo y hasta inoportuno" (cf. p. 14), me consuela la certeza de saber que LB, que fue mi alumno, secretario y amigo, promete "no resentirse en manera alguna" (ib.) con los que así opinan de su obra. Me valgo de la "actitud de mutua crítica" propuesta por LB

en la p. 219 como forma de impedir la absolutización-dominación. Profundamente identificado yo mismo con lo que LB denomina "Iglesia-institución" (pues otra simplemente no existe), me hago abogado de esta Iglesia impiadosamente criticada en esta obra.

El pensamiento eclesiológico de LB puede ser resumido en estas proposiciones:

1. *Jesucristo predicó el Reino de Dios, pero lo que apareció después fue la Iglesia, surgida bajo la moción del Espíritu Santo por decisión de los Apóstoles, socialmente estructurada y configurada según el modelo socio-cultural de la época.*

LB sabe perfectamente que la afirmación "Cristo fundó la Iglesia" pertenece al acervo inalienable de la fe cristiana y eclesial (p. 222). No obstante y disociando excesivamente la Iglesia del Reino de Dios anunciado por Jesucristo, puede tranquilamente repetir: "Jesús no predicó la Iglesia sino el Reino de Dios" (pp. 102 y 223). Informa ser éste el resultado de la exégesis seria y exigente (p. 223). Por la misma razón afirma: "La Iglesia de ninguna manera ocupa el centro de las preocupaciones de Jesús" (p. 216). El Jesús histórico, sujeto a las concepciones escatológicas de su ambiente, solo pensaba en el Reino de Dios. En la p. 123 LB pregunta: "¿Estuvo en el pensamiento del Jesús histórico la instauración de una Iglesia organizada en sus estructuras esenciales?" Su respuesta será negativa, con esta tesis fundamental: "La Iglesia como institución no estuvo en los pensamientos del Jesús histórico, mas ella surgió como evolución posterior a la resurrección, particularmente como proceso progresivo de la desescatologización" (p. 123). Afirmar que la Iglesia "resulta toda ella estructurada directamente de su fundador" (tesis caricaturizada) sería una "visión epifánica de la Iglesia" que es necesario superar (p. 216). De hecho, dice LB, "de la Iglesia solo podemos hablar, teológicamente, a partir de la resurrección y de Pentecostés" (p. 234). Disertar sobre la Iglesia antes de la resurrección no sería un discurso teológico. En su gusto por las caricaturas, en la p. 120 LB resume así el modo tradicional de presentar la Iglesia: "Cristo dejó antes de subir al cielo la Iglesia toda lista con sus estructuras, su cuerpo doctrinal, sus varios ministerios y sus siete sacramentos. El problema de la Iglesia consistía en mantener todo eso en forma pura aunque a costa de una explicitación libertadora, más peligrosa. La Iglesia debía permanecer inalterable en la historia. Iría como en una línea recta al encuentro del Señor en la parusía. Su evolución es rectilínea y su crecimiento meramente horizontal". LB informa a sus lectores que este era el concepto hasta el Concilio Vaticano II.

Para la existencia de la Iglesia LB señala dos condiciones: a) que el Reino de Dios anunciado por Jesús sea rechazado por los judíos; b) que el fin del mundo no sea inminente (p. 223). Durante la vida de Jesús estas dos condiciones no se presentaban y, por esta razón, Jesús mismo no pensó en fundar la Iglesia, fue una decisión posterior de los Apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo (p. 224).

Porque los judíos rechazaron el Reino de Dios predicado por Jesús, la Iglesia surgió como "sustitutivo del Reino" (p. 223) y solo como su señal e instrumento y no como enseña el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* n. 5, también como germen y comienzo del mismo Reino. Además para LB el Reino de Dios se encuentra "siempre y allá donde se construyen la justicia y la fraternidad y donde los pobres son respetados y hechos agentes de su propia historia" (p. 27). No se habla de la filiación divina o de la gracia santifi-

cante como principal determinante del Reino de Dios. Así el anti-Reino es simplemente el submundo de la miseria (p. 27).

La pregunta sobre instituciones inmutables de origen divino ya no parece tener sentido en la concepción eclesiológica de LB. Pues simplemente no parece haber instituciones divinas en la Iglesia (cf. pp. 71, 76, 123). Todo en la Iglesia tuvo origen humano. Basado en teorías de Max Weber, LB concluye que la Jerarquía tiene su origen en principios socio-religiosos y no en la voluntad de Jesús. No admitir eso sería "ideologizar" y "mistificar fenómenos que pueden ser clarificados por razones históricas identificables" (p. 217). Después en la p. 236-237 sostiene que la trilogía obispo-presbítero-diácono, ya clara en las cartas de San Ignacio, se hizo "no tanto por razones de orden teológico, sino extrateológicas" ya que se adecuaba más a formas autoritarias de poder propias de aquellos tiempos. Aunque sepa (cf. p. 236) que las Cartas Pastorales (LB dice equivocadamente cartas "católicas", así también en las pp. 86, 101 y 119) ya insinúan semejante "modelo", cosa que no le hace dificultad: es el pluralismo en el NT, hasta contradictorio (cf. pp. 126 y 128).

Por otra parte, LB niega a la Jerarquía la capacidad de enseñar sobre sí misma: cuando ella enseña que es de origen divino, hace un "discurso ideológico", por ser discurso del mismo actor (p. 126). Como también ideologiza cuando no toma en consideración los datos socio-religiosos que explican su origen humano (p. 217).

LB no niega la necesidad de un "mínimo de institución" (p. 84), pero afirma que la institución tiene un carácter derivado y funcional, sujeta a una "conversión permanente", esto es: con la capacidad de cambiar según las exigencias de la comunidad (p. 84). Porque nada es divino, todo es cambiante.

En las pp. 78-79 LB pretende mostrar que en la Iglesia primitiva había la estructura carismática de las comunidades paulinas, al lado de la estructura sinagoga de la comunidad de Jerusalén y de la estructura centralizada de las comunidades supuestas en las Cartas Pastorales. Sin sentirse incomodado por el hecho de que también las Cartas Pastorales son textos inspirados del NT (pues en el NT no solo habría pluralidad de concepciones teológicas, sino verdaderas contradicciones, cf. pp. 126 y 128), LB constata que la eclesiológica "centralizada" de las Cartas Pastorales de hecho predominó en la Iglesia, comenzando de esta manera la discriminación entre ordenados y no ordenados, cosa que, en la opinión de LB, "ciertamente entra en conflicto con la intención fundamental de fraternidad presente en el mensaje de Jesús" (p. 79). En las pp. 87 y siguientes LB describe los orígenes humanos del poder en la Iglesia como proceso de paganización del Cristianismo, sobre todo a partir del "viraje constantiniano". Pues según LB, antes del año 312 la Iglesia era "más movimiento que institución". El asegura que en los tres primeros siglos no hubo preocupación por el aspecto institucional de la Iglesia. Aun citando conocidos textos de San Ignacio de Antioquía, es capaz de concluir tranquilamente: "Están lejos de cualquier episcopalismo posterior" (p. 87; pero véase lo que es afirmado en la p. 236: en San Ignacio "todo gira alrededor de la trilogía obispo-presbítero-diácono"). LB llega incluso a informar a sus lectores que solo "después del año 1000 más y más se fue imponiendo una Iglesia jerárquica" (p. 200). Antes la Iglesia era una bella y pacífica "communitas fidelium".

En la p. 71 LB formula muy bien una cuestión fundamental: "El problema que surge es si la actual estructura de poder puede invocar directamen-

te origen divino, en los mecanismos de su diferenciación (Papa-obispo-presbítero-laico) o si estos mecanismos proceden de la inserción histórica de la Iglesia y de la autoridad divina". Su respuesta será negativa: la actual estructura de poder en la Iglesia no tiene origen divino, ella nace concretamente de la experiencia con el poder romano y la estructura feudal (p. 71). "Con la entrada en la Iglesia de los funcionarios del Imperio que debían asumir la nueva ideología estatal, se procesó más bien una paganización del Cristianismo que una cristianización del paganismo" (p. 87).

Desconociendo el carácter atípico de la Iglesia como sociedad y su naturaleza misteriosa, la Iglesia es sometida simplemente a los mismos criterios sociológicos (y hasta del tipo del análisis marxista) aplicados a cualquier otra sociedad puramente humana. El elemento divino, siempre presente y actuante en y a través del "sacramento de la Iglesia" no parece ser tomado en serio. Solo se considera la parte humana y ésta frecuentemente caricaturizada. El recurso a la caricatura es constante. LB ciertamente superó el modo triunfalista de considerar la Iglesia. Pero cayó en el extremo masoquista. Muestra una gran habilidad para transformar conceptos, instituciones y personas en caricaturas para poder entonces arremeter contra ellos. Su eclesiología militante es la lucha de un Don Quijote contra molinos de viento. Véanse por ejemplo las caricaturas de la Iglesia como sociedad perfecta en las pp. 17 y 18; de la Iglesia como *mater et magistra* en las pp. 18-20; de la teología como explicitación del *depositum fidei* en las pp. 31-32; de la autoridad de la Iglesia en estilo romano y feudal en las pp. 73-74; de la comprensión doctrinaria de la revelación en las pp. 73-74; de la preocupación por la verdad ortodoxa en la p. 74; del magisterio de la Iglesia en la p. 74; de los obispos en las pp. 82-83; 207-208 y 238-239; de la Iglesia-institución en las pp. 83-85; del poder en la Iglesia en las pp. 87-97; del Papa y su dictadura en las pp. 89-90; de la forma de gobernar la Iglesia en las pp. 91-93; de la eclesiología hasta el Concilio Vaticano II en la p. 120; de las patologías del catolicismo romano en las pp. 138-141; de la descripción de la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia en las pp. 180-182; del concepto de los laicos en la p. 187; del orden y disciplina en la Iglesia en la p. 243.

2. *Como Sacramento del Espíritu Santo, la Iglesia no debe sentirse atada ni a la doctrina ni a las instituciones del pasado y puede modificar sus estructuras según las exigencias y necesidades de las circunstancias.*

La decisión de los Apóstoles de fundar la Iglesia fue una moción del Espíritu Santo. LB concede mucha importancia al origen pneumatológico de la Iglesia (cf. pp. 220-233). Con esta tesis puede afirmar que la Iglesia es el "Sacramento del Espíritu Santo" (p. 220, título). Las ventajas de esta "visión alternativa" (p. 220, título) son evidentes: "En la medida en que ella (la Iglesia) se origina del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, ella posee una dimensión dinámica y funcional; ella se define en términos de energía, carisma y construcción del mundo, porque 'el Espíritu sopla donde quiere' (Jn 3, 7) y 'donde está el Espíritu del Señor allí reina libertad' (2 Cor 3, 17)" (p. 222).

Basado en la "libertad del Espíritu Santo", puede afirmar la competencia de la Iglesia para modificar sus estructuras. No siendo de fundación directa de Jesús, no se puede hablar de un inmutable *ius divinum* en las instituciones de la Iglesia. Por esta razón LB atribuye a la Iglesia de hoy la misma libertad

que los Apóstoles tuvieron en la fundación de la Iglesia. Su "decisión" sería ejemplar e imitable. Como los Apóstoles, movidos por el Espíritu Santo, tuvieron plena libertad de crear instituciones según las necesidades de las circunstancias de tiempo y lugar, puede igualmente la Iglesia, "Sacramento del Espíritu Santo", modificar y adaptar sus estructuras e instituciones según las exigencias de las nuevas circunstancias con las cuales a todo tiempo y en todo lugar se encuentra (cf. pp. 224, 232-233). En la p. 232 LB pregunta si "las decisiones de la Iglesia tomadas en el pasado (en la época apostólica) poseen una grandeza absoluta, de forma que se tornan intocables aun cuando se muestran disfuncionales"; y responde negativamente, con un discurso contra el "fijismo doctrinario, alegando que tales y tales palabras fueran pronunciadas por la boca del Verbo de la Vida", un cuidado, garantiza LB, que no tuvieron ni San Pablo ni San Juan (p. 233). Ya que el Espíritu Santo es libre y la Iglesia es su Sacramento, libre es también la Iglesia y no debe sentirse atada ni a la doctrina, ni mucho menos a las instituciones del pasado.

Ante tan amplias conclusiones en esta visión alternativa de una Iglesia originada del Espíritu Santo, es indispensable revisar críticamente las premisas. Y la principal premisa está en la afirmación de la identidad entre Jesús Resucitado y el Espíritu Santo (pp. 225 y siguientes). En lugar de aclarar la distinción entre el Espíritu Santo y el Cristo Resucitado, mezcla y confunde todo, fundamentado en el muchas veces repetido "pluralismo teológico del NT" y principalmente en 2 Cor 3, 17, un texto de difícil exégesis. Sería de hecho mucho más correcto recurrir a las mismas palabras que San Juan atribuye a Jesús para aclarar las relaciones entre Jesucristo y el Espíritu Santo. Ejemplos: "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); "El (Espíritu Santo) me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros" (Jn 16, 14-15). Aquí la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo es muy clara, como también es evidente la naturaleza de la misión del Espíritu Santo: recordar a la Iglesia lo que Jesús (el Jesús histórico) enseñó y anunciar lo que de Jesús recibió. El Espíritu Santo garantiza y prolonga la misión que el Hijo recibió del Padre, pero no la sustituye. La "libertad" del Espíritu Santo en su misión a la Iglesia es evidentemente limitada por aquello que el Hijo enseñó y determinó, como el Hijo encuentra sus límites en aquello que el Padre le mandó enseñar y hacer (cf. Jn 7, 16; 8, 26; 12, 44-50; 14, 6-10; etc.). No se puede invocar la libertad del Espíritu Santo contra las enseñanzas y las determinaciones del Hijo. El criterio recomendado por LB de "no mirar tanto hacia el pasado y repetir lo que Cristo hizo y dijo", sino de "mirar al presente y dejarse inspirar por el Espíritu" (pp. 232-233), además de ser teológicamente inexacto, sujetaría a la Iglesia al constante arbitrio de un incontrolable situacionismo ("mirar al presente"), capaz de justificar todo mediante una todavía más incontrolable moción del Espíritu Santo.

3. *Mediante la aplicación de una especie de análisis marxista a la Iglesia, ésta es vista como una sociedad disimétrica, fundamentalmente dividida en dos clases, una dominadora, expropiadora, dueña de todos los medios de producción religiosa (la "jerarquía"), otra despojada, dominada y pasivamente consumidora (los "laicos"); ésta es ahora invitada a liberarse del dominio jerárquico para retomar sus poderes y constituirse en una Iglesia nueva sin clase.*

Encontramos en esta obra un curioso ensayo de análisis marxista de la Iglesia. LB compara la eclesiología clásica con el sistema capitalista: "En esta concepción, el fiel no tiene nada. Solamente el derecho de recibir. Los obispos y curas recibieron todo: es un verdadero capitalismo. Ellos producen los valores religiosos y el Pueblo consume. Estilo monárquico y piramidal" (p. 207). LB sostiene que "primitivamente el pueblo cristiano participaba del poder de la Iglesia", pero que después hubo "un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero contra el pueblo cristiano", que fue así "expropiado" de sus capacidades; y sigue: "Se creó un cuerpo de funcionarios y peritos encargados de atender los intereses religiosos de todos mediante la producción exclusiva por ellos de bienes simbólicos para ser consumidos por el pueblo ahora expropiado" (p. 179).

Surgió de este modo una Iglesia "disimétricamente estructurada" (p. 179), del tipo capitalista (p. 176), con un "grupo dominante" que "secuestró" el mensaje liberador de Jesús "en función de sus intereses" (p. 190), "hasta el punto de expropiar del pueblo cristiano todas las formas de participación decisoria" (p. 191). En esta Iglesia, ahora disimétrica, con dueños y expropiados, con opresores y oprimidos, con productores y consumidores, los jerarcas son los capitalistas, los dueños de los medios de producción religiosa ('capital'), los monopolizadores del poder, los creadores y controladores del discurso oficial (p. 75): "espíritus poco evangélicos que se apropiaron privadamente del poder sagrado" (cf. p. 239).

En la p. 76 LB menciona "la carga doctrinaria oficialmente creada, reforzando los intereses de los portadores del poder sagrado". La doctrina de la Iglesia sobre el origen divino y los derechos y deberes de la Jerarquía será pura "ideología" justificadora de una estructura prepotente que ya no tiene razón de ser. De ahí la caricatura: "la cara del jerarca es generalmente tan triste como si fuese al propio entierro, grave como si cargase solo la salvación del mundo entero. Por su espíritu capitalístico de acumular todo, empobrece a toda la Iglesia, ahogando posibles carismas y dando origen al miedo y a la multitud de mediocres de espíritu adulator, prontos a atender cualquier insinuación de su patrón eclesiástico" (p. 239). Y viene otra caricatura: en esta Iglesia la Jerarquía "piensa, dice y no hace", mientras que el laico "no debe pensar, no puede decir, pero hace" (p. 85). Semejante Iglesia es una "homogénea alineación de todos en un sistema cerrado y centralizado, con la descalificación de los que de ella se apartan con términos a veces solo aplicados a los depravados morales y a los criminales" (p. 105).

Pero saliendo de los moldes capitalistas, en las pp. 91-93 LB compara la forma de gobierno de la Iglesia con el tipo de gobierno del Partido Comunista en Rusia, con una extensa cita de un anónimo "analista brasileño" (que escribe en francés), al cual no hace ninguna restricción: el Papa es como el Secretario General del Partido Comunista, la Curia romana como el Politburo, el Colegio cardenalicio como el Comité central; solo que el Papa es todavía más poderoso.

Y hay más: "La Iglesia-institución funciona, burocráticamente, como si fuera una gigantesca multinacional. El centro y la matriz donde se toman todas las decisiones ideológicas y estratégico-tácticas se sitúa en Roma con el Papa y la Curia a su alrededor. Las diócesis, prácticamente, equivalen a filiales implantadas por todo el mundo" (p. 93).

En esta Iglesia, en la cual el Evangelio es secuestrado por los jerarcas (cf. p. 190), el expropiado pueblo cristiano transformado en pasivo consumidor (cf. p. 207), el laico no pasa de "un beneficiario de aquello que el cuerpo de funcionarios sagrados produce y un ejecutor de sus decisiones" (p. 187).



La rica doctrina oficial de la Iglesia sobre los laicos y su necesaria participación en la misión de la Iglesia queda totalmente ignorada.

Ya al final de la obra, en la p. 218, LB presenta una tesis con esta formulación: "La comprensión dicotómica de la *Ecclesia docens* y *discens* resulta de una visión patológica de la realidad de la Iglesia". Después, en el texto, explica: "La constitución de un cuerpo de peritos dicotomizado de la comunidad viene acompañada de un proceso de expropiación objetiva del poder religioso de los demás miembros que pasan a ser meramente laicos, despojados de fuerza productora de bienes simbólicos, relegados a simples espectadores de la vida de la Iglesia". Enseguida aclara con Pablo Freire que estamos ante una situación *patológica*. De esta visión patológica de la realidad de la Iglesia resultó la distinción (que para LB es "dicotómica" porque la caricaturiza) entre el "docens" y el "discens" en la Iglesia, suponiendo naturalmente que los que enseñan no aprenden. Y viene entonces esta caricatura: "De un lado se encuentra la *Ecclesia docens* que todo sabe y todo interpreta; de otro lado el laico que nada sabe, nada produce y todo recibe, la *Ecclesia discens*. La Jerarquía no aprende nada en contacto con los laicos; estos no tienen espacio eclesial para mostrar su riqueza" (p. 218).

Que la Iglesia sea "por institución divina esencialmente jerárquica" sería, según LB, afirmación de la "manualística teológica y especialmente canónica" (p. 215), olvidando todo el capítulo III de la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, que tiene como título "De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu". Pero el contenido de este capítulo no le interesa y será un discurso ideológico, por ser "discurso del actor" (cf. p. 216).

4. *La Iglesia-institución, oportunista, como un dinosaurio insaciable para someter todo y todos a los propios dictámenes del poder extraído de la comunidad, neuróticamente cerrada sobre sí misma como una gran secta que acolita a la sociedad capitalista, ya ha dado todo lo que podría haber dado y ahora está en su ocaso, destinada a desaparecer.*

Como si la una y única Iglesia o comunidad querida por Jesús no fuese al mismo tiempo también orgánicamente estructurada ("institución") LB imagina una profunda dicotomía entre Iglesia-institución e Iglesia-comunidad (p. 83). Esta sería "la comunidad de los que creen y testimonian en medio del mundo la presencia de Cristo resucitado como evento anticipador y lleno de sentido de la resurrección del hombre y del cosmos". La Iglesia-institución sería "la organización de esta comunidad de fieles, con su Jerarquía, con sus poderes sagrados, con sus dogmas, con sus ritos, con sus cánones y con su tradición" (p. 83).

Nótese bien el elenco de elementos esencialmente constitutivos de lo que LB llama "Iglesia-institución". Esta expresión, así grabada, es repetida innumerables veces y contra ella se acumulan tantos males, perversidades y patologías, que se tiene la impresión que LB está hablando de una entidad pervertida, pervertidora y patológica realmente diferente de la verdadera Iglesia de Jesucristo. A la Iglesia-institución o a la Iglesia-Jerarquía LB opone frecuentemente la Iglesia-comunidad o la Iglesia-Pueblo-de-Dios, como si ésta fuera otra, diferente, sin institución, sin poder, sin jerarquía e incluso sin dogmas y sin derecho canónico (cf. pp. 85, 106, 184, etc.), insinuando además que tal era también el concepto del Vaticano II (cf. p. 85). Cuando p.e. hace esta caricatura demagógica: "después de siglos de silencio, el Pueblo de Dios toma la palabra"

(p. 197), la categoría "Pueblo de Dios" es mal usada como sinónimo de lo que con gusto LB llamaría "laicos expropiados" y no ya en el sentido del Vaticano II como analogía para la Iglesia de Cristo en toda su compleja riqueza y variedad de ministerios, servicios y carismas.

Algunos ejemplos de las acusaciones y ataques a la Iglesia-institución:

1. Es una Iglesia "hambrienta de poder" (p. 87). Ya hemos visto algunos de los numerosos textos según los cuales los jerarcas "expropiaron" el pueblo cristiano de su poder (la palabra "expropiar" ocurre en las pp. 179, 187, 191, 218, 236). En esta Iglesia el poder será como un "dinosaurio insaciable" para "someter todo y todos a los propios dictámenes del poder" (p. 88). La "potestas" es imaginada como categoría-clave para la autocomprensión de la Iglesia: "El poder se instaurará como el horizonte máximo a partir del cual será asimilado, comprendido y anunciado el Evangelio", ideologizando el Evangelio (p. 88). "El poder eclesialístico leía, releía y volvía a leer del NT casi que exclusivamente querria escribir Epístolas "Pastorales") en donde ya aparecen los primeros signos de un pensar en términos de poder, de ortodoxia, de tradición, de preservar más que crear, de moralizar más que de proféticamente proclamar" (p. 101). Según LB "el ejercicio del poder en la Iglesia siguió los criterios del poder pagano en términos de dominación, centralización, marginalización, triunfalismo, *hybris* humana bajo capa sagrada" (p. 98). En la Iglesia el ejercicio del poder "poco tiene de divino" (p. 91).

2. La Iglesia-institución es oportunista, no profética. Generalizando, LB sostiene que la Iglesia posterior al s. IV es simplemente "oportunista" y no profética (p. 96). Su discurso es "sacerdotal sin ningún matiz profético" (p. 19). Ignorando las Encíclicas contra el fascismo y el nazismo y toda la arriesgada actividad de Pío XII durante la última guerra mundial, LB caricaturiza en la p. 95: "La Iglesia-institución no actúa proféticamente, con riesgo de ser eliminada de una región; preferirá sobrevivir, actuando oportunísticamente, aun cuando tenga que presenciar violaciones gravísimas de derechos humanos como exterminio de millones de judíos y de millares de intelectuales católicos poloneses, como fue el caso de la Segunda Guerra Mundial" (p. 95).

3. La Iglesia-institución está neuróticamente preocupada consigo misma: lo que le interesa es "reforzar la supervivencia de la institución" (p. 96) y por eso LB fantasea la Iglesia "neuróticamente preocupada consigo misma y, por tanto, sin interés real por los grandes problemas de los hombres" (p. 97). Así como en esta última afirmación parece ignorar todo el empeño social que movió a la Iglesia de nuestro siglo, así parece desconocer también el formidable impulso misionero, cuando informa a sus lectores que la preocupación de la Iglesia-institución está en su autoaseguramiento, "con la burocracia que exige y con el tiempo que necesita para autoconservarse y extenderse, autojustificarse y autodefenderse" (p. 107).

4. La Iglesia-institución corre el riesgo de ser una gran secta cerrada sobre sí misma: garantiza LB que la Iglesia surgió primero como "ruptura de la sinagoga" (pp. 85-86), pero que después de su institucionalización corrió el riesgo de "transformarse ella misma en una sinagoga, una gran secta cerrada sobre sí misma y controlada en todo por los clérigos" (p. 91; véase también la dedicatoria del libro en la p. 5). Pues "la lógica del poder es querer más

poder, conservarse, preservarse, entrar en compromisos y caso de correr riesgo, hacer concesiones para sobrevivir. Todo eso podemos averiguarlo en la historia de la Iglesia-institución" (ib.).

5. La Iglesia-institución causa grandes males a la Iglesia y a los hombres: sus estructuras perpetúan iniquidad, discriminación, falta de participación, etc., "causando los más graves daños para la Iglesia y para los hombres" (p. 97). Y citando a Pascal "jamás se hace tan perfectamente el mal, como cuando es hecho con buena voluntad y pureza de corazón" aplica el dicho a la Iglesia. Entre las prácticas de Iglesia en choque con su proclamación de los derechos humanos (cf. título de la p. 60) enumera: La centralización del poder decisorio en la Iglesia (pp. 61-62); la legislación que orienta la reducción de sacerdotes al estado laical (pp. 72-73); la discriminación de la mujer en el seno de la Iglesia (pp. 63-64); el control casi inquisitorial sobre los medios católicos de información y expresión (pp. 65-66); los procesos doctrinarios de la Sagrada Congregación para la Fe (pp. 66-69), que sería un "proceso doctrinario kafkiano" (p. 67). En la Iglesia-institución valdría esta norma: "La razón abdicará de su función crítica, para ser mero instrumental del sistema" (p. 90).

6. La Iglesia-institución no es sacramento o señal e instrumento de salvación. En las pp. 174-175 LB introduce otra profunda dicotomía entre Iglesia-institución e Iglesia-sacramento: "En la Iglesia detectamos dos dimensiones, cada cual con una naturaleza propia, pero mutuamente relacionadas: la Iglesia en cuanto campo religioso-eclesiástico (institución) y la Iglesia en cuanto campo eclesial-sacramental (sacramento, señal e instrumento de salvación). Por campo religioso-eclesiástico entendemos el complejo de instituciones eclesiásticas y el conjunto de actores religiosos en interacción entre sí y con las instituciones. Como son dimensiones de la misma y única Iglesia es necesario articularlas bien para evitar todo paralelismo real y lingüístico. La afirmación básica consiste en sostener que el campo eclesiástico es soporte del campo sacramental-eclesial; la institución es el vehículo para el sacramento; la visibilidad social de la Iglesia vuelve palpable la gracia y el Reino de Dios". La institución como tal, por consiguiente, no se identifica con el sacramento: es solamente su "vehículo". Nótese bien que esta afirmación es considerada "básica".

7. La Iglesia-institución acolita a la sociedad capitalista: la Iglesia-institución se realiza históricamente en los marcos de un mundo disimétrico de producción simbólica, "acolitando a la sociedad capitalista" (p. 180). Así ya habría sido inmediatamente después del viraje constantiniano, pasando la Iglesia a ser "la ideología sacral del Imperio" (p. 87). En América Latina esta Iglesia "estuvo presente en el proceso de consolidación del bloque hegemónico, actuando, tendencialmente, como agente conservador y legitimador" (p. 180). Por ser policlasista (esto es: admitir en su seno varias clases sociales), la Iglesia ideologiza buscando ocultar los conflictos sociales e intraeclesiásticos con un discurso unitario y ambiguo: "unitario ocultando los conflictos que de por sí generarían diversidad de discursos; ambiguo atendiendo a varias demandas y conservando de este modo el bloque unido; el discurso parcializado introduciría la posibilidad del conflicto. Este discurso unitario y ambiguo generalmente se concentra en temas no conflictivos, privilegia la armonía, niega explícitamente la existencia o importancia de la división de clases o niega la legitimidad de las luchas de los dominados en búsqueda de su libertad secuestrada, se ensancha con llamadas a lo sobrenatural y a la observancia moral. La unificación

de las clases dentro de una misma Iglesia es: meramente simbólica con la función de favorecer socio-políticamente la clase dominante" (p. 181). Como consecuencia, "las grandes virtudes del santo católico son la obediencia, la sumisión eclesiástica, la humildad, la referencia total a la Iglesia" (ib.), como si la fe, la esperanza, la caridad, etc. no hubieran tenido importancia para los buenos Santos de la Iglesia-institución.

8. La Iglesia-institución "ya ha dado todo lo que podría haber dado" (p. 101) y "muestra visibles señales de cansancio y de disolución" (p. 106). Ahora ella debe "convertirse", esto es: cambiar todo (p. 97), "urge re-crear" (p. 101). Además la Iglesia-institución ya está en el ocaso: "Todo parece indicar que la experiencia de la Iglesia con el poder ya está llegando a su ansiado ocaso" (p. 99). Ya en la p. 88 LB había proferido semejante profecía. En la p. 99 LB hace suya esta tesis: "La desintegración institucional es la condición sine qua non de la participación del laico en la Iglesia del Brasil". El que todavía se preocupa por la institución "deja de trabajar para el futuro de la Iglesia" (ib.). La verdadera eclesiología "está sepultada dentro de las instituciones eclesiásticas" (p. 15). La institución es pues la tumba de la verdadera eclesiología.

9. A pesar de todo LB termina diciendo que su modo de hablar no significa rechazo de la Iglesia-institución del pasado. "Todo cristiano debe asumir este pasado que no puede ser desconocido ni reprimido. Existe una neurosis que surge exactamente del rechazo del propio pasado inicu. Nadie es invitado a ser un cristiano neurótico, sino más bien a asumir críticamente el pasado de su Iglesia-institución e impedir que él se perpetúe en el presente y en el futuro. Asumir el pasado no es justificarlo" (p. 100). La Iglesia-institución se asume pero no se justifica. Nuestro deber es no perpetuarla. Lo que debemos es acabar con ella. Y no olvidemos el elenco de los elementos esencialmente constitutivos de la Iglesia-institución según LB: su jerarquía, su poder sagrado, sus dogmas, sus ritos, sus cánones, su tradición (cf. p. 83). ¿Acabaremos con todo eso? ¿Y entonces? LB anuncia que el futuro de la Iglesia está en la "Iglesia nueva" (p. 107).

5. *En la clase subalterna, despojada y em-pobre-cida, está naciendo una nueva Iglesia, en la cual el poder reducido a la función es restituido a la comunidad toda ella apostólica, teniendo en la opción por los pobres su principio de unidad, con nueva concepción de catolicidad y nuevo estilo de santidad.*

A pesar de las repetidas advertencias del Papa Juan Pablo II en México y del Documento de Puebla, LB continúa usando sin escrúpulos y sin reservas la expresión Iglesia "nueva". El título de la p. 106 es expresivo: "Eclesiogénesis: de la vieja nace la nueva Iglesia". En la p. 109 profetiza: "una Iglesia nueva está naciendo en el sótano de la humanidad". Esta Iglesia Nueva es llamada también "Iglesia en la base" (p. 184) o "Iglesia en las bases" (p. 180) o "Iglesia que nace de las bases populares" (p. 15) o "Iglesia que nace del pueblo" (p. 174), o "Iglesia a partir de los pobres" (p. 23), "Iglesia de los pobres, hecha de pobres" (p. 106), o "Iglesia de los pobres" (p. 185), "Iglesia de los despojados" (p. 186), o "Iglesia del pueblo" (p. 190) o también "Iglesia popular" (pp. 188, 191, 208). El sentido exacto de lo "nuevo" imaginado por LB será entendido mejor a partir de consideraciones de algunas de sus afirmaciones más características:

1. "Eclesiogénesis" es un neologismo inventado por LB. Hay otro libro del mismo autor con este título (Petrópolis 1977). En la presente obra este su vocablo predilecto aparece en las pp. 25, 78, 106, 174, 184 y 204. En la p. 184 explica que es la "génesis de una nueva Iglesia, pero no diferente de aquella de los Apóstoles y de la Tradición". Pues aquella Iglesia "de los Apóstoles y de la Tradición" era, según LB, puramente comunitaria (cf. pp. 78-79, 237-238), en la cual el carisma constituía "la estructura estructurante de la comunidad" (p. 238). La nueva eclesiogénesis "se realiza en las bases de la Iglesia y en las bases de la sociedad, vale decir, en las clases subalternas, despojadas religiosamente (sin poder religioso) y socialmente (sin poder social). Analíticamente importa captar bien la novedad: estas comunidades significan ruptura con el monopolio del poder social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad, con una división social diversa del trabajo y también una división religiosa diferente del trabajo eclesiástico" (p. 184). LB piensa que así era también en el comienzo de la Iglesia: "Jesús, los Apóstoles y las primeras comunidades cristianas eran gente del pueblo, pobres y miembros de clases subyugadas" (p. 190). De esta manera su Iglesia Nueva "pronoga la gran Tradición" (p. 190, título). LB no siente la necesidad de "demostrar que las comunidades de base componen la verdadera Iglesia de Cristo, porque partimos de la aceptación de que ellas son, verdaderamente, la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles realizada en la base" (p. 173). Esto que es tan fundamental (es la "teología fundamental") simplemente se "acepta"; pues, "demostrar" sería una apologética que ya pasó de moda. Además, si Jesucristo "no predicó la Iglesia" (cf. pp. 102, 223) ni la Iglesia estuvo en el centro de sus preocupaciones (cf. p. 216), ¿cómo se puede no obstante hablar ahora de la "verdadera Iglesia de Cristo"? ¿Cuál es entonces esta "verdadera" Iglesia de Cristo? Es superfluo hacer tan elemental pregunta a LB dado que él está persuadido que la tradicional distinción entre "notas" y "propiedades" de la Iglesia, además de ser académica (¿sin valor?), es "infructífera" (p. 173).

2. La Iglesia Nueva es una Iglesia de la clase subalterna. Sin atender al sentido que el Concilio Vaticano II da a la expresión "Pueblo de Dios" LB identifica la imaginada Iglesia Nueva con Iglesia-Pueblo-de-Dios (p. 184, título) teniendo el cuidado de precisar que la categoría "pueblo" es tomada "en el sentido de pueblo-clase-subalterna que se define por ser excluida de la participación y reducida a un proceso de masificación (cosificación)" (p. 184). Los que no son de esta clase subalterna y expropiada no son "pueblo" ni mucho menos Pueblo-de-Dios. LB insiste muchas veces en este particular (cf. pp. 185, 186, 192, 196, etc.) contra todo lo que nos es enseñado en los documentos de Medellín, en el de Puebla, en las exhortaciones de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* y de Juan Pablo II en el documento especial dirigido a los jefes de las comunidades eclesiales de base del Brasil. LB piensa que las comunidades de base constituyen "la forma adecuada de la Iglesia para las víctimas de la acumulación capitalista en contraposición a la Iglesia tradicional, jerarquizada, con sus asociaciones clásicas (Apostolado, Vicentinos) y modernizantes (Curso, TLC, MFC, Renovación Carismática), más adecuada a una sociedad de clases, integrada en el proyecto de las clases hegemónicas" (p. 186). El gran adversario de las comunidades eclesiales de base sería la "Cristiandad": una "Iglesia asociada a los poderes hegemónicos de la sociedad de clases" (pp. 188, 190).

3. En la Iglesia Nueva el poder, ahora reducido a puras funciones, es restituído a la comunidad. En la Iglesia "vieja" la Jerarquía había monopolizado en sus manos todo el poder sagrado y los fieles habían sido literalmente expropiados (cf. pp. 179, 187, 191, 218, 236). Ahora, con LB, todo vuelve a la comunidad, al pueblo, esto es: a los pobres. En este sentido sus afirmaciones son apodícticas: "La comunidad se considera depositaria del poder sagrado y no solamente algunos dentro de ella" (p. 187); el poder es "función de la comunidad y no de una persona" (ib.); "se deberá pensar el poder como depositado en la comunidad toda entera; a partir de ella el poder se reparte en diferentes formas según lo exigen las necesidades, hasta el supremo pontificado" (p. 188). Por tanto también el poder del Papa viene de la comunidad. Ignorando que alrededor del Jesús histórico había muchos discípulos de entre los cuales el mismo Señor escogió y "constituyó Doce" (Mc 3, 14), confiriéndoles poderes especiales, LB imagina que la primera y minúscula *ecclesia* alrededor de Jesús era precisa y solamente esta pequeña comunidad de los Doce ("apóstoles"), concluyendo: "Por tanto es la comunidad la que es apostólica y no solamente algunos portadores del poder sagrado" (pp. 193-194). Después de describir las comunidades carismáticas paulinas (como lo hicieron Kaesemann, Küng y Hasenhüttl), LB exclama entusiasmado por tantos carismas: "Cuán diferente es este estilo de vivencia cristiana de aquel en el que la Jerarquía acumula todo el poder sagrado y todos los medios de producción religiosa en sus manos y prácticamente dicta a los laicos: 'tu, escucha, obedece, no preguntes y obra'. Es la completa dominación de la cabeza sobre los pies, las manos y hasta sobre el corazón" (p. 238).

4. La Iglesia Nueva soñada por LB "renunció definitivamente al poder" (p. 106). En la Iglesia Nueva el poder "será de pura función de servicio" (p. 108). Pues el poder simplemente es "pura función de servicio" (p. 98). El poder debe entenderse "como servicio y no como poder que se ejerce a partir del propio poder, pero como mediación para la justicia, la fraternidad y la coordinación del pueblo, sin permitir que se creen estructuras monopolistas y marginados en su seno" (p. 185). En verdad LB no estudia con suficiente seriedad exegética el concepto de *exousia* de Jesús y de los Apóstoles (cf. pp. 102-104). Su modo de hablar es retórico y agresivo, no exegético y teológicamente correcto. Vacía totalmente la *exousia* evangélica. Con razón afirma en la p. 104 que "la *exousia* fundamenta la *diaconia*", pero luego olvida el anunciado fundamento y sigue hablando tan solo de la *diaconia* o servicio como si no hubiese una previa capacitación o *exousia*. Es simplemente falso afirmar que "el mensaje de Jesús no era de poder" (p. 105) o que "Jesús no apeló a la plenitud de poderes, no se preocupó en legitimarla" (p. 78). Con frecuencia insiste en los adjetivos del Jesús "débil, pobre, servidor", etc., pero se olvida de los sustantivos de Jesús Pastor, Guía, Maestro, Profeta, Rey, Sacerdote Eterno, Mediador, etc. Son sustantivos fuertes e importantes animados por aquellos adjetivos. Para LB los adjetivos parecen más importantes que los sustantivos.

5. En la Iglesia Nueva el papado, el episcopado y el presbiterado "recibirán otras funciones" (p. 108). LB no se anima a declarar simplemente superadas estas instituciones, pero garantiza que "la categoría Pueblo de Dios e Iglesia-comunión permite redistribuir mejor la *potestas sacra* al interior de la Iglesia, permite que surjan nuevos ministerios y un nuevo estilo de vida religiosa encarnada en los medios populares. La Jerarquía es de mero servicio interno y no constitución de estratos ontológicos que abren camino para divi-

siones internas al cuerpo eclesial y de verdaderas clases de cristianos (sentido analítico)" (pp. 26-27). La jerarquía parece tener solamente una "función específica": mantener la unidad de servicios para que todo se haga en armonía (pp. 248-249). "Esta función jerárquica es desempeñada sea por el coordinador de la comunidad de base, por el presbítero de la parroquia, por el obispo en su diócesis y por el Papa en la Iglesia universal" (p. 248). Coordinador de la comunidad de base o Papa en la Iglesia universal: en el fondo todo igual; habrá diferencia de grado, pero no de naturaleza. En la p. 207 LB enseña que lo específico de los Jerarcas "no es consagrar, sino ser unidad, en el culto, en la organización, en la transmisión de la fe". No nos informa a quién en la Iglesia compete la función de "consagrar". Además, con relación al Sacramento del Orden, el lector de este libro queda sin saber qué sentido tiene todavía este Sacramento y qué tipo de gracia o poder confiere: todo ya está en la comunidad, que indicará las funciones que se hacen necesarias. LB concede la existencia en la Iglesia de una instancia que asuma de forma especial la función de enseñar (p. 215), pero en las pp. 216-217 aclara que tal instancia surge del proceso natural de racionalización de la religión, que sobre todo en la urbanización, según le explica Max Weber, "propició el surgimiento de un cuerpo de peritos encargados de la preservación, la codificación y exégesis oficial y auténtica del capital religioso común a todos los fieles". Lo que importa es esto: el Magisterio no es una institución divina, es simplemente una necesidad sociológica. También con relación al Magisterio vale que "el sujeto portador es la comunidad en el interior de la cual brota la función magisterial como su órgano de expresión" (p. 217).

6. La Iglesia Nueva encuentra su principio de unidad no en el pastor, ni en la Eucaristía, sino en la opción por los pobres (pp. 191-192). LB no acepta el principio anunciado por Jesús: una grey bajo un Pastor. El Pastor como principio unificador fue precisamente lo más fatal para la Iglesia: "Llegó a una elaboración exacerbada del poder centralizador (teoría de la cefalización) hasta el punto de expropiar del pueblo cristiano todas las formas de participación decisoria". Para tener su unidad, dice LB, la Iglesia debe partir de su misión, como ahora se hace en las comunidades de base. Y la misión de la Iglesia Nueva es ésta: "Pensar y vivir la fe de forma liberadora, comprometida con los humillados, luchando por su dignidad y ayudando a construir una convivencia más conforme a los criterios evangélicos. Esa opción se impone de forma cada vez más ineludible en todas las comunidades de base sea en medio rural, sea en medio suburbano. Las divisiones no se producen, normalmente, en el nivel de la fe, de los sacramentos o de la dirección, sino en el nivel del compromiso con la realidad. Podríamos decir que se construye sobre esta opción: *una optio, unus grex* (una opción, un pueblo)" (p. 192). En la p. 198 informa que la tensión en la Iglesia es entre una Iglesia que optó por los pobres y los grupos que no hacen esta opción. Nótese que a pesar de indicar aquí la opción por la liberación de los pobres como principio de unidad y negar explícitamente al pastor esta función, en las pp. 207 y 248-249 LB dirá que el mantenimiento de la unidad es la única "función específica" de los jercas. Siendo ésta sustituida por la opción por los pobres, ya no se ve ninguna razón de ser para los jercas.

7. La Iglesia Nueva tendrá también una nueva concreción de la catolicidad (p. 192-193). En el concepto de la vieja Iglesia se privilegiaba el aspecto cuantitativo de la catolicidad: la misma Iglesia presente en el mundo entero (p. 182). La Iglesia Nueva abandona el interés cuantitativo: "Las comunidades

de base poseen una nítida inscripción social (pobres, explotados), mas al mismo tiempo explicitan una vocación universal: justicia para todos, derechos para todos y participación para todos. Los derechos de todos pasan por la mediación de los derechos asegurados y recuperados de los pobres" (p. 192). "Todos, de cualquier clase, que optaren por la justicia y se articularan con sus luchas encontrarán lugar en su seno" (ib.). Eso no sería posible en el sistema capitalista: "Una sociedad democrática y socialista ofrecería mejores condiciones objetivas para una expresión más plena de la catolicidad de la Iglesia" (ib.). En la Iglesia Nueva, para ser auténticamente católica, es mejor ser socialista...

8. La Iglesia Nueva realiza un nuevo estilo de santidad (pp. 194-195). En esta Iglesia hay un "nuevo estilo de santidad", con "nuevas virtudes" (las virtudes sociales) y nuevo tipo de "confesores" y "mártires". LB no niega las antiguas virtudes personales, de lucha contra las propias pasiones, pero ellas son secundarias y no parecen ser condiciones determinantes de los nuevos "santos"; si lucha por la liberación, es santo "confesor"; y si muere en esta lucha, es santo "mártir". La santidad personal, por ser secundaria, no será objeto de investigación en el proceso popular de canonización. Ya los tenemos, así proclamados en América Latina, y ya aparecen los nuevos calendarios con los nombres de los nuevos "santos".

9. La Iglesia Nueva en posible actitud de leal desobediencia al Vaticano. Como todos los movimientos de renovación, también la Iglesia Nueva emerge en la periferia: "Solo aquí hay posibilidad de verdadera creatividad y libertad frente al poder" (p. 107). Claro que entonces surgirá el problema de su relacionamiento con el Centro. Este Centro es el Papa y su Curia (cf. p. 93). Pero LB ofrece una orientación firme a los miembros de su soñada Iglesia Nueva: "Evidentemente la vieja Iglesia mirará con cierta desconfianza la nueva Iglesia en la periferia y las libertades evangélicas que ella se toma. Podrá ver en ella una competencia; gritará en términos de Iglesia paralela, magisterio paralelo, falta de obediencia y lealtad para con el Centro. La Iglesia nueva deberá saber utilizar una inteligente estrategia y táctica: no deberá entrar en el esquema de condenaciones y sospechas como podrá hacer el Centro. Deberá ser evangélica, comprender que la institución en cuanto es poder solamente podrá utilizar el lenguaje que no ponga en riesgo el propio poder, que siempre temerá cualquier alejamiento del comportamiento dictado por el Centro y verá eso como deslealtad. A pesar de poder comprender todo eso, la Iglesia nueva deberá ser fiel a su camino; deberá ser lealmente desobediente. Me explico: deberá buscar una profunda lealtad para con las exigencias del Evangelio; deberá oír la voz del Centro para cuestionarse sobre la verdad de su interpretación evangélica; en el caso en que esté crítica y profundamente convencida de su camino, deberá tener el coraje de ser desobediente en el Señor y en el Evangelio a las imposiciones del Centro, sin rencor ni lloriqueo, pero en una profunda adhesión a la misma voluntad de ser fiel al Espíritu como presuimos existir también en el Centro. Se salva por lo tanto la comunión básica. Esta pureza evangélica es pro-vocación para el Centro con el fin de que él mismo despierte al Espíritu que no puede ser canalizado según los intereses humanos. La apertura a la comunión con el todo, la exclusión siquiera de la posibilidad de una ruptura que destruyese la unidad y la caridad, aún cuando eso signifique aislamiento, persecución y condenación por parte del Centro, constituye la garantía de la autenticidad cristiana y el sello de la inspiración evangélica" (p. 107).



6. *La lucha por la justicia y la liberación de los oprimidos es una dimensión no solamente integral sino esencialmente constitutiva de la evangelización, que, por eso, es naturalmente política y debe ser politizada.*

En las pp. 45-54 LB pretende demostrar que los documentos oficiales de la Iglesia enseñan que el deber de todo cristiano de empeñarse en la lucha por la justicia es un elemento constitutivo esencial o central de la evangelización y no solamente su parte integral. El considera esta doctrina como "afirmación fundamental, tesis central" (p. 46, título) y sabe sacar sus consecuencias con vigor para venderlas con elocuencia. Saca, por ejemplo, estas consecuencias:

\* "La Iglesia, por tanto, debe incluir en su evangelización esencial el mundo con sus problemas y glorias" (p. 49).

\* "Como la justicia, la política constituye parte de su (de la Iglesia) misión y esencia" (p. 51).

\* Dado que estos temas son tan centrales y esenciales, encuentran "su lugar también en el púlpito y en la Misa" (p. 52).

Y así LB espera poder superar el "reduccionismo político" (p. 49) y el fatal "apolitismo" (p. 51), para entonces tener "politizadas" (pp. 53-54) la Iglesia y su acción evangelizadora, incluso la predicación y la santa Misa.

Para tan importantes como amplias conclusiones LB declara ampararse en "recientes documentos oficiales de la Iglesia" (p. 45). Método que, como afirma enseguida, tiene sus ventajas: "Así tendremos la seguridad de una doctrina obligatoria para todos los cristianos".

Cita en su favor la conocida afirmación del Sínodo de los Obispos de 1971: "La acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo nos aparecen claramente como una dimensión *constitutiva* de la evangelización". Y comenta: "No se dice que la justicia es tema integrante (no esencial) sino *constitutivo*" (p. 46). Pero no sabe que en el Sínodo de los Obispos de 1974 esta misma expresión fue objeto de una aclaración oficial. Pues la palabra "constitutivo" es genérica: algo puede ser constitutivo "esencial" o constitutivo "integral". El Sínodo de 1974 aclaró que la acción por la justicia es un elemento constitutivo "integral" de la evangelización. Así lo recuerda explícitamente el Documento de Puebla en el n. 1254.

LB cita también para su tesis la *Evangelii Nuntiandi* diciendo: "El Papa enfatiza fuertemente que la liberación hace parte del contenido *esencial* de la evangelización" y manda ver en el n. 30 de la EN y en el n. 351 del Documento de Puebla. Pero de hecho este n. 351 de Puebla no se refiere a la liberación y el n. 355 declara expresamente que "la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y liberación" es "parte integrante de la evangelización". Tampoco el n. 30 de EN contiene la anunciada enseñanza. En las pp. 48-49 escribe LB: "otro argumento decisivo desarrollado ampliamente en la *Evangelii Nuntiandi* y retomado bajo todas las formas por Puebla, consiste en la inclusión de la justicia en el contenido central de la evangelización (toda la tercera parte de la EN y segunda parte del Documento de Puebla, cap. I-II)". Pero en vano buscaremos en la tercera parte de EN y en la segunda parte del Documento de Puebla esta inclusión de la justicia en el *contenido central* de la evangelización. Se enseña precisamente lo contrario. El Papa Juan Pablo II, en su Discurso a la Conferencia de los Obispos del Brasil resume los dos documentos citados por LB con estas palabras: "El Documento de Puebla sigue

de cerca la inspiración de la *Evangelii Nuntiandi* cuando, al hablar del contenido de la evangelización, presenta como 'contenido esencial' (n. 351) las 'verdades centrales' (n. 166) sobre Jesucristo (n. 170ss.), sobre la Iglesia (n. 220ss.) y sobre el hombre (n. 304ss.), designando todo lo más como 'parte integrante' de la evangelización".

Así, pues, "recientes documentos oficiales" nos enseñan que la acción por la justicia, la promoción humana, la liberación económica, social y cultural de los pobres y oprimidos, son ciertamente importantes para los cristianos, pero no son elementos esencialmente constitutivos de la evangelización como tal. Ojalá tenga esta enseñanza "la seguridad de una doctrina obligatoria para todos los cristianos" (cf. p. 45), también para LB!

- 7 *El dogma es una clave descifradora válida para un determinado tiempo y circunstancias, pero no para todos los tiempos y de forma exclusiva.*

En la p. 127 LB declara que la Iglesia debe tener el "coraje para el dogma", como también el "coraje de denunciar aquellas formulaciones en las cuales juzga no poder identificar el mensaje liberador de Jesús" pues él bien sabe que "hay doctrinas y maneras de articular la fe y la revelación que inducen a una falsa representación de Dios y de su amor" (p. 80). "Aquí cabe la vigilancia de la Iglesia" (ib.). LB concede que "la afirmación dogmática es legítima y también necesaria en razón de las amenazas de herejía y de perversión de la experiencia cristiana" (p. 127). Pero, opina enseguida LB, en su formulación esta afirmación dogmática "es una clave descifradora, válida para un determinado tiempo y circunstancias. Cuando se olvida esta instancia temporal e histórica y se pretende, en su formulación, hacerla valedera para todos los tiempos y de forma exclusiva, entonces se transforma en obstáculo para las necesarias y nuevas encarnaciones del cristianismo. La dogmatización exclusivista del texto es siempre una forma patológica de una verdad. La obligatoriedad del dogma está ligada a la verdad enunciada y no a la exclusividad del modo de enunciación" (pp. 127-128; con relación a lo "patológico" véanse también las pp. 120-121).

En esta serie de afirmaciones apodícticas cada frase sería una tesis para ser discutida. LB entra en el complicado tema de la distinción entre una "verdad enunciada" cuya obligatoriedad acepta y el modo de su "formulación" o "enunciación" que no tendría obligatoriedad. Su distinción entre la verdad *enunciada* y la misma *enunciación* es por lo menos inadecuada o hasta impracticable y contradictoria en sus mismos términos. Sería la total relativización del dogma como tal. En la p. 80 LB llega a afirmar que la "rigidez dogmática" o fijación doctrinal sería "pervertirse".

LB habla en resis sobre el dogma en abstracto, sin mencionar un dogma concreto. En otro capítulo refiriéndose más concretamente a un dogma del Concilio de Trento que declaró la existencia en la Iglesia de siete Sacramentos, ni más ni menos, LB comprueba que la comunidad eclesial de base, "liturgificando lo popular y popularizando lo litúrgico", "recupera de este modo la amnesia sacramental a la que toda la Iglesia había sido reducida mediante la limitación en el Concilio de Trento de toda la estructura sacramental a los siete sacramentos" (pp. 189-190). Y manda leer su libro *Mínima Sacramentalia* (Petrópolis 1976), en el cual vuelve a un concepto vago e indeterminado de sacramento, identificado simplemente con el símbolo o la señal pero no ya con un signo "eficaz de la gracia", que es su elemento determinante constitutivo

esencial. ¿Sería progreso o regreso? ¿Podemos con tanta facilidad abandonar la formulación o el "modo de enunciar" del Concilio de Trento? Claro que de esta manera ya no tenemos ninguna "rigidez dogmática" pero, ¿tendremos todavía alguna "verdad enunciada"? ¿Todavía habría "doctrina ortodoxa"? Semejante mentalidad determina también la actitud de LB ante la ortodoxia y la preocupación por la verdad "ortodoxa". Esta preocupación tan presente ya en todas las Cartas Apostólicas del NT (y no solamente en las Cartas Pastorales), es constantemente caricaturizada y ridiculizada por LB (cf. pp. 17, 19, 73-74, 79, 101, 139). Véase, por ejemplo, esta caricatura de la p. 139: 'El cristianismo fue en la comprensión patológica católica reducido a una simple doctrina de salvación: importa más saber las verdades 'sicut oportet ad salutem consequendam', que hacerlas en una praxis de seguimiento a Jesucristo. Se adora Jesús, su tierra, sus palabras, su historia, se veneran los santos, se exaltan los mártires, se celebran los heroicos testimonios de la fe, pero no se insiste en lo principal que es ponerse en el seguimiento de ellos y hacer lo que ellos hicieron...'. Semejante concepción sería en verdad "patológica", pero la afirmación de LB es ahistórica y abstracta. Claro que la Iglesia siempre insistió en la necesidad de una "fides quae" para la salvación, como en las profesiones de fe desde la época apostólica; pero jamás se enseñó que el saber es más importante que el hacer. Siempre se dijo que la fe no vivida o no llevada a la práctica es muerta, capaz de conducir a la condenación eterna.

Toda esta problemática está íntimamente ligada a otro concepto que es necesario considerar:

8. *La concepción doctrinaria de la revelación divina debe ser substituída por una comprensión existencial.*

Para LB "el nudo gordiano del problema" está en la "comprensión doctrinaria de la revelación" (p. 73). Primero viene la caricatura: "Dios revela verdades necesarias, algunas inalcanzables por la razón, otras comprensibles, pero aún así reveladas, para facilitar el camino de la salvación. Por lo tanto, el Magisterio posee, recibido de Dios, un conjunto de verdades absolutas, infalibles, divinas. El Magisterio habita un discurso y articula una doctrina absoluta, libre de cualquier duda. Cualquier cuestionamiento que nazca de la vida y cuestione la doctrina solo puede ser equivocado. La vida, la experiencia y todo lo que viene de abajo es sustituido por la doctrina" (pp. 73-74). De ahí la intolerancia y el dogmatismo. Pero la caricaturización sigue cruel: "La salvación, por tanto, depende del conocimiento de la verdad ortodoxa. Discurso y ser coinciden: quien tiene la verdad divina está salvado. La verdad es más decisiva que la bondad" (p. 74). Dentro de esta concepción doctrinaria de la revelación el hereje es un criminal "contra la propia realidad de la Iglesia-portadora-de-las-verdades-divinas". Debe ser tratado con el implacable rigor que "todavía hoy preside la mentalidad doctrinaria de los prepositos de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe" (ib.).

LB proclama entonces la necesidad de superar "la comprensión dogmática y doctrinaria de la revelación y de la salvación de Jesucristo". Él piensa incluso que "ya está ocurriendo en la teología y en la Iglesia una superación progresiva de la comprensión doctrinaria de la revelación y de la fe que inducía a un fatal dogmatismo" (p. 79). Y enseguida presenta su doctrina: "Dios, primeramente, no reveló proposiciones verdaderas sobre sí mismo, el hombre y la salvación" (p. 79). LB escribe como si, por ejemplo, en los libros sapienciales del AT o en los discursos de Jesús o en las cartas apostólicas del NT no

hubiese proposiciones ni afirmaciones doctrinarias o como si éstas no fuesen también objeto de revelación divina positiva y, por eso, de fe cristiana. No hay duda que, como dice aquí LB, Dios "se reveló a sí mismo, en su misterio, en su vida y en sus designios". Pero no podemos decir simplemente que la revelación "es la vida divina que invadió la vida humana" (p. 79). Como si alguno ya hubiese afirmado que las verdades formuladas nos salvan, LB sentencia: "Lo que nos salva no son verdades formuladas en frases, sino que Dios mismo se dá en salvación" (pp. 79-80). El garantiza que en su sentido primitivo la fe "consiste en la adhesión total al Dios vivo y no simplemente en la aceptación de un credo de proposiciones" (p. 80). Esta sería "la comprensión existencial y bíblica de la revelación y de la fe", que abre espacio a diferentes acercamientos a la Verdad absoluta (p. 80).

9. *La Iglesia Católica no puede pretender identificarse exclusivamente con la Iglesia de Jesús: al lado de otras Iglesias cristianas, ella es una de las posibles legítimas mediaciones del Evangelio.*

Para LB el Evangelio solo existe en las mediaciones (p. 124). Los propios textos de los cuatro evangelios son mediaciones, no el Evangelio. El mismo Evangelio es como la Vida, "que crea estructuras, articulaciones, osamentas que manifiestan la Vida, viven de la Vida pero no pueden ser identificadas con la Vida" (p. 124; es la misma doctrina que en la p. 118 LB había resumido como "protestante"). Como los cuatro evangelios y la predicación ya eran traducciones o mediaciones del Evangelio, así el Catolicismo también será una mediación. Pero debe tener la conciencia de que es solamente una de las posibles mediaciones, siempre "en apertura y en autotranscendencia de suerte que dé lugar a otras posibles mediaciones del Evangelio" (p. 124). Nótese bien: "otras posibles mediaciones". LB afirma enseguida la identidad y la no-identidad entre Iglesia y Evangelio. "Identidad" significa que la Iglesia Católica en esta mediación concreta, de hecho es la Iglesia de Cristo; "no-identidad" significa que la Iglesia Católica "no puede pretender identificarse exclusivamente con la Iglesia de Cristo, porque ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas" (p. 125). Así interpreta LB el "subsistit in" de IG n. 8. El Concilio Vaticano II tenía la intención de enseñar precisamente que exclusivamente en la Iglesia Católica subsiste la plenitud o totalidad de los "elementos eclesiales" determinados por Jesucristo, aunque conceda que fuera de la Iglesia Católica puedan estar también algunos o hasta muchos (pero nunca todos) de estos elementos. Sería señal de desconocimiento de la doctrina y de las intenciones del Vaticano II afirmar que la Iglesia Católica es solo una de las posibles mediaciones del Evangelio, al lado de otras mediaciones igualmente legítimas. Sería la negación de la unicidad de la Iglesia de Cristo.

\* \* \*

Aunque cite algunas veces el Documento de la reciente Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (cf. pp. 26, 41, 42, 43, 45, 46, 48-49, 50-51, 52, 53, 54, 57 y 196) y reconozca que el Documento de Puebla es de los que nos dan la "seguridad de una doctrina obligatoria para todos los cristianos" (cf. p. 45), LB de hecho no se siente de manera alguna ligado obligatoriamente a la parte doctrinaria del Documento de Puebla. Justamente ciertas corrientes eclesiológicas en la reflexión teológica latinoamericana era una de las grandes preocupaciones de los actuales Pastores latinoame-

ricanos. Para dar normas pastorales y ofrecer orientaciones doctrinarias también a nuestros teólogos, el Documento de Puebla presenta extensos capítulos sobre la Iglesia, sobre la Jerarquía, sobre la Iglesia local (particularmente sobre las Comunidades eclesiales de base), sobre los Laicos, sobre el sentido exacto de la liberación "en Cristo", sobre la noción de la Evangelización y su contenido central o esencial y sobre la naturaleza de la opción preferencial por los pobres. Toda esta rica, oficial y autorizada orientación teológico-pastoral está completamente ausente en esta obra de LB, escrita en América Latina, para América Latina, después de Puebla y precisamente sobre estos mismos temas. Uno tiene la nítida impresión de que este actual y actualizado Magisterio oficial del Episcopado latinoamericano, aprobado como tal también por el Papa Juan Pablo II, no solo no es, de ninguna manera, considerado y tomado en serio, sino que LB hasta se opone frontal y conscientemente (pues él no desconoce el Documento de Puebla) a las más características tomas de posición doctrinaria del Documento de Puebla. Todo el amplio capítulo "La verdad sobre la Iglesia" ciertamente no ha recibido su simpatía ni orientó su reflexión eclesiológica. Basta analizar el contenido, punto por punto, de este capítulo, desde la taxativa afirmación de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico (n. 222) hasta la firme corrección hecha a la Iglesia "popular" (n. 263) o a la soñada Iglesia "nueva" (n. 264) y confrontar todo, también punto por punto, con la enseñanza de LB y se ha de verificar que estamos de hecho ante aquello que el Papa Juan Pablo II y el Documento de Puebla denunciaron como "magisterio paralelo". Y así sucesivamente con los otros mencionados capítulos eclesiológicos de Puebla. No basta, por ejemplo, comprobar que en Puebla nuestros Obispos aprobaron la creación y piden la intensificación de las Comunidades eclesiales de base: es necesario considerar también los criterios teológicos y las normas pastorales por ellos cuidadosamente trazados o hasta prescritos. No basta afirmar que en Puebla los Obispos recomendaron multiplicar nuevos ministerios confiados a laicos: es preciso considerar con igual cuidado y entusiasmo los presupuestos y condiciones indicados para el correcto funcionamiento de estos nuevos servicios en la Iglesia. No basta repetir que en Puebla nuestros Obispos hicieron una profética opción preferencial por los pobres: es indispensable estudiar asimismo lo que ellos dicen sobre los medios y los modos como se debe o no se debe hacer semejante opción. No basta decir que, según Puebla, la acción por la justicia, la promoción humana, la liberación de los oprimidos, la defensa de los derechos humanos hacen parte de la evangelización: nuestra coherencia nos pide discernir también en qué sentido tales actividades "políticas" entran en el variado conjunto de la acción evangelizadora o pastoral de la Iglesia, para entonces ubicarlas correctamente en su conjunto, sin transformar lo integral en esencial, sin transferir lo central a la periferia y sin olvidar aquello que por su naturaleza es y debe ser la acción específica y tal vez exclusiva de la Iglesia o de la sociedad civil, para no retroceder a un nuevo tipo de "cristiandad", ahora de izquierda, en la cual se barajan las atribuciones y competencias religiosas y políticas. Aunque todo y todos tengan una dimensión religiosa (de relacionamiento con Dios) y política (de relacionamiento con el prójimo), lo religioso y lo político, ambos humanos, no dejan de ser campos nítidamente diferentes que piden también su correspondiente armoniosa división de atribuciones y de trabajo. Todo este cuidado teológico en aclarar conceptos y ubicar servicios, que sería la contribución específica de un eclesiólogo en América Latina, está ausente en esta obra totalmente inoportuna (cf. p. 14) de LB, destinada más a confundir los espíritus que a edificar la Iglesia en nuestro Continente.

Estas páginas ya estaban redactadas cuando apareció la traducción española publicada por Indo-American Press Service, de Bogotá. El editor colombiano, en una nota al lector, justifica en forma cínica la divulgación de la obra con estas palabras:

"Se edita este libro en castellano, y se hará lo posible para que alcance una vasta difusión, por amor y por fidelidad a la Iglesia, especialmente a nuestra Iglesia latinoamericana.

Sabemos que algunos de sus temas despertarán inquietudes; que otros crearán interrogantes. Habrá quienes rechacen los planteamientos del autor, y quizás también alguien pueda considerar que atenta contra la ortodoxia.

Guardamos profundo respeto por la opinión y posiciones de cada quien. Sólo queremos expresar que no nos anima el deseo de ayudar a crear polémicas, ni contribuir a que las brechas se ensanchen y se ahonden entre cristianos".

Si hay algo opuesto al amor y a la fidelidad a la Iglesia, especialmente a nuestra Iglesia latinoamericana; si hay algo que atente contra la ortodoxia; si hay algo que ayude a crear polémicas; si hay algo capaz de ensanchar y ahondar brechas entre cristianos, será precisamente esta obra de Leonardo Boff que despierta inquietudes y crea interrogantes, dejando dudas sobre principios fundamentales de nuestra doctrina cristiana.

Con fecha 8 de mayo recibí de uno de los más destacados Prelados del Brasil una carta en la cual manifiesta sus inquietudes en torno a la obra de Leonardo Boff de la siguiente forma:

"Es incomprensible, al menos para mí, cómo un sacerdote, que todavía ejerce el ministerio y desempeña una cátedra de teología, pueda descaradamente manifestar y defender, como lo hace Leonardo Boff, puntos de vista e ideas tan abiertamente contrarios a los dogmas y a los artículos fundamentales de la fe que la Iglesia anuncia y proclama. Me da lástima de los fieles que, sin suficiente instrucción religiosa y espíritu crítico, con semejante lectura, sean todavía más y en mayor número y medida perturbados en la seguridad y en la confianza sobre la Doctrina de la Iglesia".

# Sectas en América Latina

## Recomendaciones Pastorales

En AL el ecumenismo no ha dado los pasos que se desearon en el Concilio Vaticano II. Ello fue causado en gran parte por la presencia de las llamadas sectas o movimientos religiosos libres. El problema de las sectas constituye una de las más hondas preocupaciones de los obispos latinoamericanos. Para responder a esta inquietud el Secretariado General del CELAM organizó un encuentro de un grupo de expertos que estudiaron esta temática, el cual se llevó a cabo en agosto de 1981, en Bogotá. Algunos de estos estudios han sido publicados en el n. 28 (diciembre de 1981) de esta revista. El conjunto de las ponencias acaba de ser publicado en un volumen de 301 páginas por el Secretariado General del CELAM, bajo el título de *Sectas en América Latina*. De él reproducimos las consideraciones finales:

1. La presencia y el creciente avance de numerosas sectas o grupos religiosos libres en América Latina representan un grave problema pastoral. Las sectas, ya sea aquellas que a pesar de llamarse "cristianas" y basarse en la Biblia, niegan la divinidad de Jesucristo y su obra redentora u otras verdades fundamentales de la Fe, ya sean las que promueven una visión falsa de Dios, del hombre, de su destino y del mundo, no permiten un diálogo y una cooperación en el sentido ecuménico definido por el Concilio Vaticano II (N.R. 4). Esta comprobación no invalida al verdadero ecumenismo, pero la experiencia enseña que las tareas de las sectas lo dificultan muy profundamente.

Con todo, no debemos solamente lamentarnos o resignarnos ante esta situación, como tampoco proceder con intolerancia agresiva, es menester mantener siempre un espíritu de auténtica caridad unido al celo por la enseñanza y defensa de la Verdad.

2. El hombre moderno vive, muchas veces sin darse cuenta, en la ansiedad y la angustia que le causan la inseguridad del contexto socio-económico-político, o las tensiones de toda clase. También bajo diversas presiones del ambiente se multiplican quienes buscan lo maravilloso, lo mágico, lo "trascendente"; otros muchos adolecen de neurosis y afecciones psicopáticas declaradas. En esta masa humana, enfermiza, angustiada y ávida de seguridad no es extraño que el proselitismo de las sectas y de los movimientos pseudo-espirituales obrengran respuestas aún masivas.

Por otra parte, es doloroso comprobar que, con mucha frecuencia, los sectarios usan medios desleales, tales como la calumnia, la generalización de deficiencias particulares o la mecánica repetición de envejecidos ataques contra la Iglesia. En otras circunstancias se aprovechan para su captación religiosa de la pobreza y de las necesidades materiales de nuestro pueblo.

3. Creemos que debe ser revitalizada una sana apologética, para que los fieles estén bien preparados y puedan contestar adecuadamente a esos ataques y objeciones.

4. Es un hecho comprobado que una de las causas del progreso de las sectas es la ignorancia religiosa de muchos núcleos de nuestra Iglesia. Por eso, nunca será excesivo insistir en la necesidad de la enseñanza religiosa global, de la catequesis en sus distintas expresiones. Es necesario hacer conocer la Biblia a nuestros fieles y moverlos a su lectura y meditación.

5. Inmensas áreas de nuestro catolicismo popular están pastoralmente abandonadas. Es, principalmente, la situación de las grandes parroquias suburbanas. Este es, entonces, el campo preferido por la acción misionera o proselitista de los grupos religiosos libres. En verdad, es necesario estudiar con más atención la situación social y psicológica de los que abandonan las zonas rurales y buscan la ciudad, para multiplicar entre ellos nuestras comunidades eclesiales de base, tratando de encontrar y formar líderes laicos y voluntarios que se dediquen con entusiasmo a acompañar a esos hermanos en el anonimato y el aislamiento social.

6. Es menester cultivar y profundizar la religiosidad popular y la devoción mariana de nuestro pueblo conforme a la doctrina y práctica de la Iglesia Católica, impulsando también la actividad apostólica de los laicos. Una Liturgia más viva y participada así como el testimonio de la vida fraternal, gozosa y apostólica de los miembros de nuestras comunidades será siempre un privilegiado instrumento para la evangelización verdadera.

7. Es necesario que a los seminaristas y, en general, a los sacerdotes y a todos los responsables de la pastoral no sólo se informe sobre la doctrina y práctica del ecumenismo, sino también sobre el origen y las distorsiones doctrinales de los grupos religiosos libres, y acerca de las características del espíritu sectario.

8. Frente a los medios de comunicación social utilizados con tanta astucia y maestría por las sectas, es necesario que la Iglesia sepa usar de esos medios propios para una tarea evangelizadora y popular.

9. Sería de mucha utilidad para la Iglesia en América Latina la existencia de un centro de documentación e información sobre los movimientos religiosos no católicos. El CELAM podría arbitrar la manera de llevar a la práctica esta sugerencia. Creemos que un organismo apto podría ser el Instituto Teológico-Pastoral en íntima conexión con las Secciones de Ecumenismo y No-Creyentes.