

Actualidad de San Benito en la Iglesia

Mons. Antonio Quarracino
Secretario General del CELAM

Más de una vez leí o escuché que los Santos no pasan de moda. Si con ello se quisiera entender que lo esencial de la santidad —es decir la vida y el ejercicio permanente y en grado heroico de las virtudes cristianas, ante todo y fundamentalmente de las denominadas teologales— permanece, ninguna razón habría para rechazar aquella afirmación. Pero si, además de eso, se entiende significar los modos y maneras de vivir esas virtudes en la historia, hay que relativizar esa afirmación porque precisamente la historia, usos, modos y costumbres de las épocas cambian. Y es en ese mutable mundo histórico donde se vive —se debe vivir— la santidad.

Es posible hacer otra advertencia a esa frase. La palabra “moda” puede estar refiriéndose a la devoción de los fieles. Entonces ya la afirmación comienza a tener cierta dosis de tontería si se quiere comparar a las figuras de los Santos con las de cantores, artistas o marcas de perfume; pero no es del todo descaminada si se pretende decir que ciertos Santos gozan de una simpatía de parte de los fieles durante tiempos determinados. Esto es verdad, como también lo es que enormes figuras del Santoral de la Iglesia no llegaron a gozar la popularidad, o la tuvieron solamente en ciertos grupos del pueblo de Dios.

Este es un tema digno de estudio en ese vasto y atrayente mundo de la religiosidad popular y de la psicología religiosa. ¡Cuántas preguntas se pueden formular sobre la atracción de determinados Santos! ¡Y qué acopio de explicaciones de las más interesantes!

Estoy seguro que este año será copiosa la literatura sobre Benito de Nursia, y hasta una parte de ella brotará de plumas no católicas; y quizás más de un agnóstico reflexionará y escribirá sobre el Santo.

Entonces me pregunto si el Patrono de Europa y Patriarca de Occidente es actual, y no puedo dejar de reconocer que lo es. Me interrogo si es popular, y mi contestación sería diversificada, no única y taxativa. No me atrevería a afirmar decididamente sí, o definitivamente no.

Pero si es actual, ¿es también moderno, un santo de los tiempos actuales? Y mi respuesta es concluyente. Sí. ¿A mil quinientos años de distancia? ¿Un monje clausurado en su Monasterio? ¿Un hombre de quien solamente se conocen breves y reducidas noticias que nos han transmitido más el fervor apasionado de un hijo de su familia religiosa que el sentido crítico de un historiador, el gran Papa San Gregorio Magno, unos cuarenta años después de la muerte de San Benito en la segunda parte de sus *Diálogos*? ¿Un fundador que no dejó sermones ni estudios sobre temas espirituales, sino solamente la *Regla* de vida para sus monjes?

Y acabo de citar, precisamente, aquello que, en su brevedad y sencillez pero también en su hondura, hace de San Benito un Santo de hoy, como lo constituyó en un reformador, en el padre de una familia innumerable y en una figura señera e insoslayable de la historia de Occidente, aspectos estos últimos ciertamente indiscutibles. Pero se me ha pedido que me refiera a San Benito, actual en la Iglesia.

Convengamos anticipadamente en que eso de la "actualidad en la Iglesia" es también de una gran amplitud porque se puede considerar desde diversos puntos de vista. Pero quiero señalar por qué afirmo que Benito es un Santo moderno y luego algunos de los motivos según los cuales lo veo como "hombre de la Iglesia actual"; y muy eminente, sin duda alguna.

I

1. Nuestro mundo —no sé si en definitiva es para bien o para mal— privilegia las vivencias, las experiencias, lo vital. En la Iglesia acontece lo mismo. Esto, como todas las cosas, si se mantiene en un sano equilibrio, nada tiene de objetable. Pero puede llegar a excesos, y de hecho así ha sucedido.

Un ejemplo podría constituirlo el auge que no hace muchos años, tuvo el existencialismo; otro puede ser el considerable descenso que ha tenido la reflexión filosófica y el auge arrollador, por otra parte, de los "medios masivos". Presento como tercer ejemplo, y éste dentro del pensamiento teológico, la neta separación que se quiso establecer entre la "ortodoxia" y la "ortopraxis", con una valoración de ésta y consiguiente disminución de aquella. Por otra parte, nadie pone en duda la importancia que se asigna a lo social, a lo comunitario.

Por ahí va una línea de la modernidad de Benito, Su Regla —escrita hacia el final de su vida— no es el resultado de un estudioso ni una elaboración mental abstracta, no es un "producto de escritorio". Es como la condensación de su experiencia personal, de toda la riqueza práctica que fue adquiriendo. Todo ello estructurado además dentro de un equilibrio propio del genio romano y una sensibilidad meridional mensurada por la austeridad y energía que distinguían, según escritores antiguos, a la gente de su zona nativa Nursia.

"La Regla no tiene otro fin que formar cristianos perfectos según el camino de perfección enseñado por Cristo: la práctica de los mandamientos y consejos evangélicos". Y él entiende que esta perfección es más accesible y segura en un monasterio que en la soledad.

Benito no se va en abstracciones; concretamente entiende y quiere organizar una "escuela del servicio del Señor". No es que tenga en menos o menosprecio la vida anacoreta o ermitaña. La aprecia y la había vivido en las grutas de Subiaco. Estaba al tanto de cuantos estuvieron y estaban entregados a ella, sobre todo en Oriente y Egipto, pero se decidió por lo comunitario, por lo "social" diríamos hoy; porque un monasterio, y más añadiéndole el voto de estabilidad, es en definitiva y según su naturaleza, una sociedad.

2. Destaco otro punto de su modernidad: la importancia y el valor que le da al trabajo. Por un lado hay quienes hoy hacen de él una valoración idolátrica; por otro, no es ninguna novedad ya pensar y exponer una teología del trabajo. Creo no errar si afirmo que en la concepción de Benito el trabajo tiene valor como medio de perfeccionamiento personal y como disciplina también social (cada monasterio debía sostenerse por sí mismo) y por consiguiente está ordenado al bien común del monasterio. ¿Quién no recuerda que es suyo el lema "ora et labora"? ¿Sería atrevido afirmar que en buena parte esta conjunción es la raíz del equilibrio que rezuma la Regla y por consiguiente la vida benedictina?

Pero adviértase que con esa conjunción acontece a veces algo muy lejano a la mente benedictina. Y es que muchos hacen empalidecer el primer término enalteciendo hasta groseramente al segundo. Así la actividad, la "praxis" diríamos hoy, el dominio sobre la naturaleza, predominan sobre la contemplación, la oración, la alabanza... (Será Calvino el que siglos más adelante dirá que el trabajo es oración. Esto puede ser bien entendido y solamente realizable cuando antes se valora y ubica a la oración como tal, como oración). Nadie más activo que un Santo; nadie más "hombre de oración" que él.

Es claro que Benito se refería al trabajo manual y ante todo al trabajo rural; no podía ser de otra manera. Además, frente a la decadencia y posterior caída del Imperio con todas sus secuelas, frente también a la nueva presencia de los pueblos bárbaros junto a la necesidad de la propia subsistencia de los monasterios, había que educar a aquella gente en el trabajo productivo y enseñarles a vivir. Al fundar su Monasterio y organizar por la Regla "el fortísimo linaje de los cenobitas" (RB 1), Benito echa las bases de ello. (Me atrevería a decir de paso que siempre la vida empieza o germina en la naturaleza, no en los libros o en el arte; estos vienen más tarde. Los hijos de San Benito harán después con sus copisterías el traslado de la cultura antigua a la época medieval —luminosa por tantos aspectos— y las bellezas de los miniaturistas, y el esplendor de la arquitectura, y los diversos campos de la labor intelectual).

"La ociosidad, señala San Benito, es la enemiga del alma; por consiguiente deben ocuparse en ciertos momentos en el trabajo manual y en otras horas fijas en la lectura divina". Y añade con un realismo propio suyo: "Que todo se haga con moderación a causa de los débiles" (RB 48).

San Benito señala el trabajo y la actividad intelectual no sólo desde una óptica de perfeccionamiento personal (la ociosidad es como una especie de corrosivo de la persona humana), sino también desde un ángulo llamésmolo social, porque el monasterio es como un pueblo o gran familia cuyo bien común exige que no haya parásitos, aprovechadores del esfuerzo de los demás. Esta orientación o directriz que Benito dejó estampada en su Regla respecto al trabajo, también está en la raíz de lo que fueron luego los monasterios: focos de la civilización y de la cultura de Occidente.

3. La oración del Oficio divino, lo que más tarde se denominará "Breviario" y actualmente "Liturgia de las Horas", para Benito consti-

tuye lo esencial. “Nada se anteponga a la Obra de Dios”; así, “Obra de Dios —*Opus Dei*— designaba el rezo y canto de los salmos del Oficio divino. El monasterio, *Domus Deis*, es también la casa del culto de Dios, del *Opus Dei*. Y después de regular minuciosamente el rezo del Oficio, termina diciendo hermosamente: “*Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae*”: estemos en la recitación de los salmos de manera tal que nuestra mente concuerde con nuestros labios.

Una antigua y bella imagen de la Iglesia nos la presenta como una joven con los brazos en alto; se ha visto en ella la representación de la *Ecclesia orans*, de la Iglesia orante. La oración es como la actitud religiosa natural de la persona humana. La adoración y la alabanza, la glorificación y la acción de gracias son —deberían ser— como la respiración rítmica del ser humano. Lo religioso no se reduce a la oración ni la oración agota lo religioso; pero esto no puede existir sin aquella. La Iglesia, realidad religiosa, es por definición orante, y su oración es lo que llamamos oración litúrgica. Es la oración de la Iglesia como tal, como Iglesia. Esta oración litúrgica es el corazón de la vida benedictina. Ya dijimos que para San Benito es la actividad, la tarea, la obra por excelencia; es la “obra de Dios”, según sus propias palabras. No es la finalidad del monasterio y de los monjes, pero sí su ocupación o tarea principal.

Pero esa oración no arrasa con la privada. A ella se refiere el Santo cuando dice que Dios nos escucha “no por el mucho hablar sino por la pureza del corazón y la compunción de lágrimas. Así la plegaria debe ser breve y pura, a menos que, bajo una especial inspiración de la gracia, se la quiera prolongar” (RB 20). Siglos más tarde dirá el Kempis, nada amigo tampoco del exceso de palabras: “Las palabras sublimes no hacen santo ni justo al hombre; la vida virtuosa es lo que hace ser amado de Dios. Más deseo sentir la contrición que saber su definición. Si supieras de memoria toda la Biblia y los dichos de todos los filósofos ¿de qué te serviría sin la caridad y la gracia de Dios?” (Libro I, Cap. 1). “Si no puedes elevarte a la contemplación de las cosas altas y celestiales, descansa en la Pasión de Cristo y vive con gusto en sus sagradas llagas” (Libro II, Cap. 1-4). Aparte de que la oración tiene su ubicación en cualquier confesión religiosa, veo la actualidad de Benito no sólo porque subraya un elemento religioso esencial de siempre, de ayer, hoy y mañana, no sólo tampoco porque encaja a la perfección con la llamada “renovación litúrgica” de este siglo y del Vaticano II, sino también porque ésta nuestra modernidad borracha de técnica necesita un “suplemento de alma”, porque este mundo de máquinas y computadoras necesita un perfume que las oreo, porque esta sequedad de cemento y hierro precisa agua vivificante. Alma, perfume, agua de vida necesita este mundo de hoy. Y también eso es la oración.

Me pregunto si en nuestro tiempo, de una u otra manera, no experimenta mucha gente esta urgencia de oración. (Hasta de esa necesidad de muchos —digámoslo entre paréntesis— hay quienes hacen su agosto o la orientan por caminos torcidos y hasta disparatados...).

Y hay algo más: esa fuerza y gravedad con que Benito señala el rezo de la Oración salmódica, lo ubica en la línea de la liturgia de

manera casi típica. Sus hijos harán de ella, de la liturgia, en sus diversos aspectos, algo así como su signo distintivo, su especialización preferida. Así, para poner un solo ejemplo, del nombre de un benedictino Papa, San Gregorio Magno, que reforma y pone en orden entre otras cosas en el Canto Litúrgico, toma su nombre la música oficial de la Iglesia: el canto Gregoriano. (Hoy —permítanme otro paréntesis— un Papa nos dice, dando el ejemplo, que cantar crea la comunión; gran verdad, con tal que el canto sea canto y su música sea música. Hace unos años Julián Marías se refería a la música “ratonil” que penetró en nuestros templos. Sin duda ha de venir un nuevo Gregorio Magno, si ya no lo es este Juan Pablo, que expurgará tanta música inaceptable, como San Pío X lo hizo en los primeros años de este siglo).

II

Hombre de Iglesia. Esta sufría horrores en esos años; para varias de sus grandes figuras ese final del Imperio de alguna manera arrastraba a la Iglesia en su caída. Algunos escribían lamentos, pero otros se consagraron a evangelizar esas nuevas razas y vieron que había que hacer penetrar el Evangelio en lo que hoy llamaríamos “cultura emergente”.

Más adelante, en un momento histórico también muy difícil para la Iglesia, en los comienzos del siglo XIII, Francisco de Asís, orando ante el Cristo Crucificado de la Iglesia de San Damián, oír una voz que le dice: “Francisco ¿no ves cómo se va destruyendo mi Casa? Ve, pues, y trata de repararla”. Y cuando el Papa Inocencio III no quiere aprobar la Regla, sin duda por su excesiva severidad, en sueños el Papa vio a aquel fraile que salvaba de la ruina la basílica de San Juan de Letrán, que estaba a punto de derrumbarse. Señales o símbolos expresivos de la gran tarea renovadora de Francisco y su Orden en la Iglesia de su tiempo. Recordemos de paso que fue un abad benedictino, el de Monte Subasio quien regaló a Francisco una diminuta Iglesia, la de Santa María de la Porciúncula, también llamada Santa María de los Angeles, que se constituyó en uno de los puntos más destacados de la historia franciscana. Parecería que a través de los siglos, el Patriarca de los monjes de Occidente, hubiese sido el primero en dar un techo y un altar a quien iba a hacer revivir los consejos evangélicos —los mismos de siempre— de manera nueva.

Recuerdo todo esto para subrayar que el caso de Benito fue distinto. Hasta parecería en un primer momento un tanto paradójico. El Patriarca de Montecasino construye un monasterio y escribe la Regla; nada más, pero nada menos. Después vendrá una germinación de monasterios que cubrirá Europa, de los que saldrán misioneros, Obispos, Papas. Pero él quiso organizar una casa, el monasterio y no una agrupación, una familia y no una Congregación u Orden Religiosa. La veneración de su persona y la escondida fuerza de su Regla hicieron que fuesen muchos los que adoptaran su estilo de vida y se acogieran a su nombre y ejemplar patrocinio.

Dicho esto, deseo destacar que hay dos imágenes o categorías que en estos años de manera especial se aplican a la Iglesia. No deja de

llamar la atención que Benito configure sus monasterios según esas imágenes de hoy. La primera imagen es de vieja tradición bíblica: *la Iglesia, Pueblo de Dios*.

Sabemos que el Concilio marcó con fuerte relieve esta imagen de la Iglesia. Aunque hacía varios años numerosos teólogos venían trabajando el concepto, en el Documento de Base —llamémoslo así— para estudiar el tema de la Iglesia, no figuraba. La Constitución Conciliar *Lumen Gentium*, en cambio, comienza con la presentación de la Iglesia como Misterio y de inmediato como Pueblo de Dios. “Fue la voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente” (LG 9). Ese pueblo fue en un comienzo el pueblo de Israel, con quien estableció su alianza y lo hizo guardián de sus promesas. Pueblo elegido, figura del posterior, único y definitivo Pueblo de Dios, la Iglesia de la Nueva Alianza, la Iglesia del Señor Resucitado.

Análogamente, el monasterio es un pueblo, un pueblo religioso. Allí se congrega el que quiere seguir el camino del Señor, sin diferencias de ninguna clase, así como por otra parte llegan al monasterio, por distintos motivos, gente de toda condición. Allí hay una autoridad, el Abad, “que hace las veces de Cristo en el monasterio” que debe saber combinar “tiempos y circunstancias, el rigor con la dulzura, la severidad del maestro y el piadoso afecto del Padre” (RB 2). En el monasterio, dijimos, se trabaja y se subsiste por el trabajo de todos. Lo particular se integra en lo común y lo individual en la Comunidad. Así, la figura del anacoreta se transforma en la del monje. Por supuesto que se trata de un “pueblo” religioso, porque ante todo su finalidad es de naturaleza religiosa: “escuela del servicio divino, en cuya institución no esperamos ordenar nada duro y penoso”, dice San Benito; y además porque en cierto modo lo central es de esa naturaleza; me refiero al Oficio divino, a la alabanza divina, a la oración y contemplación.

Hay un párrafo del Documento de Puebla, referido a la Iglesia, que enlaza dos ideas paulinas y que a mi parecer vienen a cuento. “Esta multitud de hermanos que Cristo ha reunido en la Iglesia, no constituye una realidad monolítica. Viven su unidad desde la diversidad que el espíritu ha regalado a cada uno entendida como un aporte que contribuye a la riqueza de la totalidad” (244).

De manera semejante el monasterio benedictino, en el espíritu de la Regla de San Benito, no mutila personalidades sino que trata de que se desarrollen en el servicio de Dios en orden, paz y equilibrio como es el ideal conforme al cual debieran crecer y desarrollarse en un pueblo las instituciones, las formas y estructuras sociales, y sobre todo las personas que lo integran.

Otra figura muy empalmada con la anterior es la de la Iglesia, *Familia de Dios*. “La Iglesia, dice Puebla, no es el lugar donde los hombres se ‘sienten’ sino donde se ‘hacen’ —real, profunda, ontológicamente— ‘Familia de Dios’. Se convierten verdaderamente en hijos del Padre en Jesucristo quien les participa su vida por el poder de su Espíritu, mediante el Bautismo” (240). De esta filiación en Cristo “nace la

fraternidad cristiana" (241).

Hay todo un hábito de vida familiar que recorre la Regla entera de San Benito. Desde los rasgos de la figura paternal del Abad, pasando por toda una serie de delicados detalles, como el que "se debe cuidar de los enfermos ante todo y sobre todo" (RB 36), o como aquel otro de no obligar a los ancianos y niños "al rigor de la Regla por lo que atañe a los alimentos", y así tantos más, hasta la serie de recomendaciones —hasta de finezas, diría yo—, que hay que tener en cuenta para recibir y atender a los huéspedes, a quienes hay que recibir "como al mismo Cristo". Nos golpea la fuerte impresión de que un monasterio benedictino es, a imagen de la Iglesia, una comunión de hermanos en Jesucristo, una verdadera familia de Dios, como la Iglesia misma.

"El fuego, dice también el Documento poblano, que vivifica la Familia de Dios (está hablando de la Iglesia) es el Espíritu Santo. El suscita la comunión de fe, esperanza y caridad que constituye como su alma invisible, su dimensión más profunda, raíz del compartir cristiano a otros niveles" (243). Pues bien, el sentido de Dios tan agudo en la espiritualidad benedictina y toda esa rica vida interior que se abreva en la "lectura divina" y en la oración litúrgica, son posibles y se ahondan por el dinamismo del Espíritu de Dios que actúa cuando no se le ponen obstáculos. (A estos los remueve la humildad, y ya veremos la importancia que Benito le da a esta virtud). Por ese Espíritu Divino, nos recuerda Benito con palabras de San Pablo en los comienzos mismos de la Regla (RB 2), podemos llamar a Dios, "Abba", Padre; por este Espíritu somos sus hijos de adopción; por ese Espíritu gustamos las realidades de la gracia y las verdades de Dios, la *cognitio sapida* —el conocimiento sabroso—, y el gusto de las virtudes, la *delectatio virtutum* (RB 7). Todo ello, se puede añadir, vivido en profundidad por la acción de los obrero ya purificado de vicios y pecados", dice el mismo San Benito. Todo ello, se puede añadir, vivido en profundida por la acción de los dones del Espíritu, comporta para el alma experiencias tales que para ser descritas resultan prácticamente inútiles las palabras humanas.

Benito quiere que eso sea el monasterio: una familia que, como todas, necesita una base material para su normal desarrollo: una casa donde cobijarse y suficientes medios de subsistencia. Además, un Abad, el "padre del monasterio"; una distribución de oficios y tareas, y fundamentalmente, normas de vida, la Regla.

Me parece que no es bizantinismo pretender descubrir en las imágenes de Pueblo y Familia de Dios un aspecto, un aire, un talante de sencillez o, mejor, de humildad. No sería así si fueran otras las imágenes. "Empresa", "Instituto", "aristocracia", por ejemplo, no la tendrían. Es claro que me refiero a las imágenes no a los miembros de esas realidades sociales. Pues bien, no deja de llamar la atención que el capítulo más extenso de la Regla es el que San Benito dedica a la humildad. En ella resume la ascética monástica y la presenta (RB 7) como virtud general, madre y maestra de toda virtud. Es la actitud que debe tomar habitualmente el alma delante de Dios y de ella misma, delante de todo y de todos. Ella somete la voluntad de Dios y conduce el alma a la unión con El. Cuando se sabe que el Dios todopoderoso está en el centro de la

creatura humana y ésta vive en su presencia constantemente, sintiendo su radical, total y estricta dependencia, sería insensato creerse algo y atribuirse la más mínima parte de lo que somos de prestado. De ahí que la humildad es la única actitud que conviene a creaturas que todo lo reciben de la mano del Padre. Y de esa actitud surge —así debería ser— el reconocimiento y la alabanza, como dice hermosamente San Benito, *de suis bonis in nobis*, por todos los bienes que Dios depositó en nosotros, y la glorificación al Señor que se nos entrega: *operantem in se Dominum magnificant*.

Como varios otros maestros de la vida espiritual deja señalados diversos grados de ese camino o ejercicio de la humildad. Son doce los que él señala y después de ellos “el monje *llegaría a esa caridad divina*, que en su perfección, aplasta el temor”. Es como una escala, y a propósito recuerda San Benito la del sueño de Jacob. “Por la exaltación se baja y por la humildad se sube... a medida que se humilla el corazón lo va elevando el Señor hasta el cielo”. La humildad, como toda virtud, conduce a la caridad y a su vez está animada por ella. Si no fuere así la humildad corre el riesgo de ser confundida o convertirse en pusilanimidad o pequeñez de espíritu, que no constituyen ciertamente virtudes.

En síntesis, como el alma de la familia es el amor y el de un pueblo la “concordia” o “afecto social”, el alma de un monasterio, y de la Iglesia por lo demás, es la caridad, el Espíritu de Amor que anima la Iglesia y que ha sido derramado en los corazones de sus hijos.

III

He citado el Documento de Puebla un par de veces. No sólo lo hice para fundamentar algunas consideraciones sino también porque se trata de un Documento magisterial de la Iglesia *latinoamericana*. Y quiero precisamente terminar expresando el deseo de una multiplicación de monasterios benedictinos y de genuinas vocaciones monásticas en nuestro Continente. Durante largo tiempo los benedictinos no estuvieron presentes en la tarea evangelizadora del Nuevo Mundo. Felipe II consideró y dispuso que aquí no se necesitaban contemplativos; ésta era tierra para ser roturada por la vida activa. No lo juzguemos; sencillamente comprobemos que la presencia benedictina en América Latina es tardía. Pero al mismo tiempo afirmemos claramente —por lo menos así yo lo siento— que la riqueza de la dimensión contemplativa de la Iglesia no es un lujo sino una necesidad, para la Iglesia latinoamericana y para nuestros pueblos.

Qué bueno que en éstos se hiciera vida el “*ora et labora*”; qué bueno que la adoración y la alabanza de los monasterios asumieran su clamor y sus angustias, sus esfuerzos y esperanzas; qué bueno que el anhelo de San Benito: *In omnibus glorificetur Deus*, “Dios sea glorificado en todas las cosas”, se hiciera realidad visible y viva en multiplicados monasterios, reflejos puros de su espíritu, diseminados generosamente a lo largo y ancho de este entrañable Continente nuestro.

El Origen del Ministerio Sacerdotal

Jean Galot, S.J.

Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma

Los proyectos de un nuevo ministerio en la Iglesia —recientemente elaborados por algunos teólogos franceses— no tienden solamente a poner remedio a la situación provocada por la crisis del sacerdocio y por la disminución del número de las vocaciones sacerdotales, sino que quieren también presentar una nueva concepción doctrinal del ministerio sacerdotal fundándolo sobre lo que sus autores consideran como el origen del ministerio cristiano.

Según tal concepción, es la Comunidad la que debe proveer las propias necesidades dotándose de las formas de servicio necesarias a su vida y a su desarrollo. Hay en esto un principio de orden sociológico que se aplica tanto a la sociedad religiosa como a los otros tipos de sociedad. Una sociedad necesita de un órgano directivo que la guíe y asegure su unidad; esta necesidad justifica su poder de crearse las estructuras indispensables para obtener el bien común. En el caso de una comunidad cristiana, necesita subrayar el derecho a la celebración eucarística; algunos sacan la conclusión de que la comunidad tiene el derecho de designar a aquellos que deben presidir esta celebración, *aún por fuera de las normas* tradicionales establecidas por la autoridad de la Iglesia.

El ministerio es, pues, concebido en una perspectiva esencialmente democrática. Es el producto de la comunidad local (cuando en el contexto presente se habla de comunidad, se entiende como comunidad local, particular). Esta posee la autoridad y delega los poderes. La vocación no es concebida ya como una llamada interior que viene de lo alto, sino como una llamada que la comunidad dirige a quienes ella cree aptos para cumplir las funciones correspondientes a las distintas necesidades.

Las más de las veces estas nuevas concepciones del ministerio se fundan sobre la acción del Espíritu Santo quien suscita los carismas en el interior de la comunidad local e inspira el ejercicio de una multiplicidad de servicios.

Estas concepciones afirman, pues, un principio de orden sobrenatural que se manifiesta en la organización y en la prestación del ministerio. Este principio permite atribuir tanto más expresamente a la comunidad local un poder soberano sobre el ministerio, en cuanto el Espíritu Santo garantiza el juicioso ejercicio del poder. No se trata pues de una simple democracia, sino de una democracia guiada por la inspiración divina. Igualmente es el Espíritu Santo quien justifica la diversidad de las formas de ministerio, ya que al mismo tiempo El es principio de unidad y de diversidad: cada comunidad tiene la libertad de desarrollarse a su modo, diversamente de las otras.

Refiriendo al Espíritu Santo, actualmente a la obra en las comunidades, el origen de los ministerios, esta doctrina rehusa la presentación tradicional del sacerdocio, que reconoce el origen en Cristo y en la transmisión de su sacerdocio a los apóstoles. Jesús no es considerado más como aquel que ha instituido el ministerio cristiano, aún más, a veces no se le considera como el fundador de la Iglesia. Jesús, se dice, no se presentó como sacerdote y no instituyó los sacerdotes, sino que más bien ha querido abolir el sacerdocio que encontró en su camino. Fueron las comunidades cristianas las que, después de El, escogieron presbíteros y obispos.

Según algunos, la organización de un ministerio sacerdotal habría aparecido tardíamente, hacia fines del siglo primero, porque las primeras comunidades se habrían contentado con una vida carismática.

Semejante descripción de los orígenes del ministerio sacerdotal pone a sus anchas a quienes reivindican el derecho de nuestra época de crear nuevas formas de ministerio. Ningún ministerio sacerdotal se derivaría de una institución de Cristo: habría sido, en los primeros tiempos, una inspiración del Espíritu Santo para la organización del ministerio y actualmente sería una institución que debe conformarse a las nuevas condiciones de la comunidad en nuestra época. Se reivindica, por esto, una plena libertad para la creación de los ministerios de hoy. Esta libertad exigiría especialmente la supresión de la ley del celibato, el acceso de la mujer a todos los ministerios, la posibilidad del ministerio a tiempo parcial. Los que sustentan estas reformas dicen que el ministerio no es más que una función y de ninguna manera un estado, y que debe ser concebido y organizado del modo más conveniente al cumplimiento de tal función.

Crean, de esta manera, poner así particularmente un remedio a la crisis de las vocaciones sacerdotales. Las comunidades locales podrían encontrar más ágilmente sobre el terreno las personas que necesitan; la designación de mujeres y de hombres casados permitiría un aumento considerable de ministros.

1. El Problema Esencial: el Vínculo del Sacerdocio con Cristo

Esta nueva concepción del ministerio supone una distancia entre Cristo y el ministerio sacerdotal: Cristo no constituye el modelo del sacerdocio ministerial y no es El quien ha comunicado este sacerdocio a los apóstoles a fin de que lo transmitieran a otros. En su mismo origen histórico, el sacerdocio es separado del misterio de la Encarnación; algunos autores protestan contra toda estructura inmutable del sacerdocio que se deriva de este misterio.

Pero arrancar el Cristo de la historia del origen del sacerdocio cristiano significa privar a éste de su realidad más fundamental; es, literalmente, decapitarlo. En la tradición de la Iglesia, el sacerdocio ha sido siempre tenido como el sacerdocio de Cristo comunicado a los apóstoles y transmitido por éstos a los sacerdotes. No solo la Iglesia considera el sacerdocio como instituido por Cristo en virtud de una voluntad expresa, sino que admite que el sacerdocio se ha realizado plenamente, sobre todo

en el Verbo hecho carne y luego confiado a los apóstoles para ser vivido en la Iglesia. Se trata de una institución que implica mucho más que una voluntad del que la funda porque significa la comunicación íntima que Cristo ha hecho, de su propia calidad y de su propia misión sacerdotal. Según la fe católica el sacerdocio de los ministros es una participación del sacerdocio de Cristo, distinta por esencia y no solo por grado de la participación del sacerdocio que es común a todos los bautizados aunque está al servicio de ésta. Pretendemos detenernos aquí concretamente sobre el origen directo de Cristo del sacerdocio ministerial.

Dado que los proyectos del sacerdocio nuevo se avalan con el silencio del Nuevo Testamento o en una supuesta oposición de Jesús al sacerdocio, es necesario volver a los textos evangélicos a fin de aclarar la verdadera posición de Cristo en este campo y ver cómo la tradición de la Iglesia está en continuidad con los orígenes. Hemos observado cómo para algunos autores la negación de la institución del ministerio sacerdotal por parte de Jesús está ligada a la negación de la institución de la Iglesia misma por parte de Cristo.

Se trata de saber si Jesús ha querido una Iglesia duradera, con su estructura sacerdotal esencial. Los teólogos que dicen que Jesús no ha dado sacerdotes a su Iglesia y que el ministerio sacerdotal es el producto de una evolución posterior de la comunidad cristiana, ¿no habrían podido al menos propiciar dudas y ambigüedades que hubieran ofrecido los textos del Nuevo Testamento?

2. La Actitud de Jesús frente al Sacerdocio judaico

Podríamos sorprendernos de que Jesús no se haya presentado nunca como sacerdote; pero esto solo nos sorprenderá si se quiere encontrar en las palabras explícitas de Jesús el enunciado de la doctrina que se desarrolló de inmediato en la reflexión de la Iglesia.

Jesús evitó atribuirse expresamente un calificativo sacerdotal; ya que generalmente evitaba el uso de títulos que habrían definido su personalidad y su misión con categorías anteriores.

Había en Él un misterio que superaba todas las categorías y que sobrepasaba especialmente la cualidad del sacerdote.

Fuera de esto, en cuanto concierne precisamente esta cualidad, tenía razones particulares para abstenerse. Jesús quería salvaguardar su distancia del sacerdocio judaico. No era de familia sacerdotal y no podía pertenecer al sacerdocio levítico; atribuirse la cualidad de sacerdote hubiera parecido reivindicar un sacerdocio del mismo género, con las funciones culturales debidas a los sacerdotes. Jesús no pretende nunca asumir estas funciones; en el momento que cura a los leprosos les ordena presentarse a los sacerdotes para que constaten la curación según las prescripciones de la ley (Mc 1, 44; cfr. Lev 14, 2-32).

Sabemos igualmente que, sin querer contestar a los sacerdotes el ejercicio de estas funciones, Jesús les lanzó una grave recriminación: la falta de caridad basada en una práctica formalista de la ley. En la parábola del buen Samaritano Jesús presenta a un sacerdote que "pasa por

el otro lado del camino" para no ver oficialmente al herido, dispensándose así de socorrerlo (Lc 10, 31). La mención del levita que sigue el mismo comportamiento confirma la intención de denunciar una falta manifiesta de quienes pertenecen a la casta sacerdotal. La importancia capital que, en su enseñanza, Jesús junta a la caridad, hace comprender la gravedad de la recriminación, como también la voluntad de evitar toda solidaridad con sacerdotes y levitas.

Jesús, pues, no reacciona contra todo sacerdocio, si no que contesta el tipo de sacerdocio establecido en la sociedad de su tiempo. Manifiesta su rechazo a un sacerdocio constituido como casta, en virtud de una ascendencia tribal y más todavía la oposición a un sacerdocio que hace prevalecer las preocupaciones legalistas sobre el amor del prójimo. Esta última oposición es muy profunda, ya que el precepto de la caridad formulado por Jesús se funda en su amor redentor (Jn 13, 34; 15, 12) y en el amor universal del Padre por los hombres (Mt 5, 45).

Todo el sentido de la venida y de la misión de Cristo está implícito en la recriminación dirigida al sacerdocio judaico de sacrificar el amor al legalismo.

Por lo demás la oposición se intensifica con el conflicto creciente entre Jesús y las autoridades sacerdotales; un conflicto que podría definirse como un combate de la caridad contra las estrecheces de la observancia literal de la ley. Los milagros obrados por Jesús en sábado son ocasión de controversias que renacen continuamente; una vez el evangelista Marcos (3, 5) reporta la mirada de cólera y de compasión de Jesús sobre aquellos con el corazón endurecido que quieren oponerse a las manifestaciones de su bondad. La diversidad de mentalidad explota de la manera más estridente en el proyecto de los sacerdotes de hacer morir a Lázaro para hacer desaparecer el testimonio de la resurrección obrada por Jesús (Jn 12, 10). Aquella se desatará en la condena de Jesús a la que seguirán los múltiples tentativos de llevarlo a la muerte.

Esta lucha encarnizada hace comprender mejor que existían motivos fundamentales que justificaban la distancia tomada por Jesús con respecto al sacerdocio de la religión judía, sacerdocio que pretendía limitar el amor en nombre de las prescripciones legales o culturales.

3. La Edificación de un Nuevo Templo

No queriendo el sacerdocio que tenía ante los ojos, Jesús, sin embargo, no quería otro que El mismo hubiera instaurado. Esta intención aparece en la declaración acerca del templo: "Destruíd este templo y en tres días lo reedificaré (Jn 2, 19). La importancia de estas palabras no escapó a sus enemigos quienes en el proceso las ponen como motivo de acusación. Los testigos las reportan en una forma más dura: "Yo destruiré este templo" (Mc 14, 58), y es posible que haya sido exactamente esta manipulación la que impidió a los dos testigos un acuerdo sobre los términos de la declaración. Diciendo: "Destruid este templo", Jesús había puesto en causa la responsabilidad de aquellos que lo perseguían. No obstante la interpretación de San Juan, parece que Jesús no miró, direc-

tamente "al templo de su cuerpo" sino al templo de Jerusalén donde pronunció estas palabras; sin embargo Jesús hablaba de la destrucción espiritual de este templo que se había producido a su muerte; y esto fue lo que quiso enseñarnos el evangelista.

Por otra parte los enemigos le dirigen reproches no solo por la afirmación sobre la destrucción del templo, sino también por lo que se refiere a su reedificación en tres días que ellos entienden en un sentido material. Esta reedificación no fue comprendida por los discípulos sino después de la resurrección. Aquella, sin embargo, dice mucho más que el simple hecho de la resurrección corporal. Hablando de un nuevo templo, Jesús quiere anunciar un nuevo centro de culto y de religión, con una nueva presencia divina. Su persona de resucitado constituirá este centro. Lo sagrado que caracterizará la nueva religión no estará ya unido a un edificio de piedra, sino a la persona de Jesús, para extenderse luego a la humanidad. El culto nuevo no estará más ligado a Jerusalén; sino que el culto "en espíritu y en verdad" iniciado por Cristo reunirá a "los verdaderos adoradores del Padre" (Jn 4, 23).

Jesús no se presenta como quien viene a abolir una religión, culto o sacerdocio, sino como quien quiere darles un nuevo fundamento y una nueva forma: pretende sustituir el templo antiguo por otro de naturaleza más espiritual "no hecho por mano del hombre" (Mc 14, 58). Atestigua su voluntad de transformar íntegramente tanto el sacerdocio como la misma religión.

Los teólogos que, negando la institución del sacerdocio por parte de Cristo, han negado al mismo tiempo la intención de Cristo de instituir la Iglesia, han percibido la estrecha ligazón que existe entre las dos instituciones: la formación del nuevo sacerdocio, pertenecerá a la fundación de la nueva religión.

Hacer surgir un nuevo templo en tres días, significa establecer un nuevo "espacio sagrado", con culto y sacerdocio propio, a partir de la persona de Cristo resucitado.

4. Los Rasgos del Nuevo Sacerdocio

La voluntad de inaugurar un nuevo sacerdocio resulta también del modo como Jesús concibió y realizó su misión. En el momento en que se definió como "el buen pastor", demostró en qué consistía este sacerdocio, mucho más rico en significado que el antiguo y notablemente más completo en la mediación que establece entre Dios y la humanidad.

Las tres funciones —profética, cultural y real— le están comprendidas. Directamente, en la manera más explícita, el pastor es aquel que tiene autoridad sobre el rebaño, que lo reúne y lo dirige. Se trata de la función real, pero entendida de tal manera que la autoridad esté animada por un amor personal: el pastor conoce sus ovejas y se hace escuchar por ellas, porque su voz les es familiar. La función cultural asume un aspecto menos formal, de verdad integral, convirtiendo el empeño en sacrificio: "El buen Pastor da la vida por sus ovejas" (Jn 10, 11). Este

empeño permite la instauración del culto eucarístico. El buen pastor, que ha venido "para que las ovejas tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10), instituye un alimento en el cual se reproducirá el sacrificio y en el cual el pastor se dará a sí mismo en comida y bebida.

La función profética alcanza igualmente su culmen en el sacrificio, porque Jesús es condenado por haber afirmado la verdad; con su muerte da el testimonio supremo de la autenticidad de su enseñanza (cfr. Jn 18, 37).

Concibiendo su misión como la de buen pastor, Jesús manifiesta la conciencia y la voluntad de ejercitar un sacerdocio que no se reduzca a actos cultuales. Este sacerdocio está guiado por el amor, un amor impulsado al más alto grado en el sacrificio en el cual se ofrece a sí mismo como homenaje perfecto al Padre para la salvación de la humanidad. Este sacerdocio expresa así, en la forma más elevada, el cumplimiento del doble mandamiento del amor.

La cualidad de pastor implica un poder sobre el rebaño. Es el poder que posee Jesús personalmente en cuanto Hijo del Padre y que le permite enseñar la doctrina con autoridad singular, juzgada como sorprendente por los oyentes (Mt 7, 29). Pero este poder Jesús lo declara esencialmente distinto de aquel que detentan los que tienen la autoridad civil. Cuando reacciona a las disputas de los apóstoles por el primer puesto en el reino, Jesús no aparta del todo la autoridad que ha destinado a ellos, pero explica el significado de esta autoridad, que será el de la autoridad sacerdotal "jerárquica".

Se coloca a sí mismo como modelo de esta autoridad afirmando que "el Hijo del hombre ha venido no para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate por la multitud" (Mc 10, 45; Mt 20, 28). Mientras por otra parte el poder se busca por el honor y las ventajas que procura, en el sacerdocio no puede ser ejercitado más que como servicio y sacrificio. De este modo, el pastor es aquel que sirve a los otros y se dedica a ellos en el don total de sí mismo.

El nuevo sacerdocio, pues, se califica al mismo tiempo tanto por la ampliación de su función mediadora, como por el espíritu de humilde amor. A la ampliación de las funciones corresponde también a la ampliación de los poderes; pero precisamente éstos pueden ser ejercidos solo en un sentido que excluya los abusos de autoridad: en el sentido del amor pastoral y del servicio.

Esta concepción de la autoridad sacerdotal necesita ser subrayada. En un cierto número de teólogos se ha manifestado la tendencia a negar la calidad mediadora del sacerdote, como reacción contra un poder del cual se temen los abusos. Jesús, al contrario, ha querido un sacerdocio que tenga la más amplia función mediadora, pero quiso asegurar a los apóstoles, a quienes transmitía su autoridad, la mejor garantía contra los abusos; una disposición de amor que busca servir y rechaza el hacerse servir.

Durante la última Cena, en el momento en el que concedía a los apóstoles el poder sacerdotal más elevado, el de repetir la Eucaristía en su memoria, quiso imprimir en su espíritu una imagen inolvidable de humilde servicio. El gesto del lavatorio de los pies lo cumplió como un

gesto sacerdotal que debe convertirse en el de los apóstoles encargados ya de presidir la celebración eucarística.

La resistencia de Pedro muestra hasta qué punto esta nueva imagen de la autoridad encontraba dificultad para dejarse aceptar; la respuesta firme de Jesús, que amenaza al jefe de los Doce de no tener parte con Él, pone en claro la necesidad absoluta de la disposición de servicio en el sacerdocio comunicado por Cristo a sus apóstoles.

Esta disposición expresa la orientación fundamental del misterio de la Encarnación redentora. No se puede separar el sacerdocio del misterio de la Encarnación. Jesús mismo ha indicado el sentido de la autoridad sacerdotal desde el comienzo de este misterio: "El Hijo del hombre ha venido...". El sentido de la misión sacerdotal aparece en el de la venida del Hijo del hombre, porque el nuevo sacerdocio toma forma en la Encarnación misma recibiendo ésta un valor trascendente. Por esto, las notas características del sacerdocio cristiano son definitivamente establecidas por el misterio de la Encarnación.

Además, este sacerdocio está determinado también por el misterio de la Redención: el Hijo del hombre ha venido "a dar su vida en rescate por la 'multitud'". Aquel que está empeñado en este sacerdocio, no puede permanecer extraño al sacrificio, como en el Antiguo Testamento. Está destinado a vivir el sacrificio redentor. No solamente Jesús lo ha declarado por sí mismo, sino que lo hizo comprender a sus apóstoles. A Santiago y Juan quienes ambicionaban el primer puesto en el reino, les responde: "No sabéis lo que pedís. Podéis beber el cáliz que yo bebo y ser bautizados con el bautismo con el que yo soy bautizado?" (Mc 10, 38). La autoridad sacerdotal está indisolublemente ligada con la participación al sacrificio de Cristo.

Este empeño en el sacrificio redentor implica una relación especial entre el sacerdocio y el mundo pecador que pertenece a la novedad del sacerdocio cristiano. El sacerdocio no crea una distancia entre el sacerdote y la humanidad pecadora; conlleva la solidaridad más completa con los pecadores, sobre el modelo de Cristo quien cargó con el peso de los pecados para liberar la humanidad. La vida sacerdotal es vida dada en rescate para esta liberación. El sacerdocio de Jesús se distingue por el amor a los pecadores, en contraste con la exclusión pronunciada antes, contra ellos, en la religión judía. El sacerdote está encargado particularmente de tomar contacto con los pecadores testimoniándoles la benevolencia divina. También desde este punto de vista, la caridad es la nota dominante del nuevo sacerdocio.

5. El Conflicto de dos Sacerdocios

El proceso de Jesús ante el Sanedrín hace aparecer lo que se puede definir como la confrontación de dos sacerdocios. Por una parte se encuentran los representantes oficiales del sacerdocio judío: "El Sumo Sacerdote y todos los grandes sacerdotes" (Mc 14, 53); por otra, aquel que inaugura el nuevo sacerdocio. Los sacerdotes se sienten amenazados por Jesús, o sea por un sacerdocio que podría suplantarlo el de ellos. También Pilato se dio cuenta "que los sumos sacerdotes le habían entregado

a Jesús por envidia" (Mc 15, 10).

El proceso contribuye a revelar las distancias opuestas de los dos sacerdocios. El sumo sacerdote, con sus colegas, ejerce su autoridad sacerdotal como un poder religioso y político; por esto pronuncia una condena a muerte. Solo la presencia de un poder ocupante le impide la sentencia inmediatamente ejecutiva; ¡claro que el deseo de una autoridad política más absoluta, no falta a los sumos sacerdotes!

Ante esta representación del sacerdocio oficial, Jesús encarna un sacerdocio que deliberadamente se abstiene de intervenir en los asuntos del César y quiere ser exclusivamente religioso, reservado a los asuntos de Dios. Además ante una autoridad sacerdotal que busca condenar, Jesús quiere servirse del poder sacerdotal solo para salvar. Las breves indicaciones que nos suministran los testigos evangélicos sobre el proceso, nos hacen comprender que el conflicto era sentido como de orden sacerdotal. La sola declaración de los testimonios que nos ha sido reportada (aquella que —según parece— debía suministrar la acusación más fundamental) se refiere a la destrucción del templo y su reedificación en tres días: era el anuncio del nuevo sacerdocio que debía sustituir al antiguo. Esta alusión al templo forma el cuadro en el cual el Sumo Sacerdote pone a Jesús la pregunta decisiva: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" (Mc 14, 61). La pregunta versa sobre la identidad personal de Jesús; pero si el acusado es realmente el Mesías, el Hijo de Dios, sus pretensiones de instituir un nuevo culto y un nuevo sacerdocio deben ser admitidas como fundadas.

Además, en la respuesta Jesús anuncia el triunfo de su sacerdocio en el momento que declara: "Veréis al Hijo del hombre sentarse a la diestra del Padre y venir sobre las nubes del cielo" (Mt 26, 64). La alusión al salmo 109 (110) ilumina la capacidad de este anuncio: Aquel a quien Dios había dicho: "Siéntate a mi derecha" es el Mesías y un Mesías que tiene una cualidad sacerdotal porque Yahvé le ha jurado y no se arrepiente: "Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec". Afirmandose Mesías e Hijo de Dios Jesús tenía, pues, la intención de reivindicar para sí este sacerdocio supremo. El autor de la carta a los Hebreos se basará sobre este salmo para desarrollar la doctrina del sacerdocio trascendente de Jesús (5, 6; 7, 1-3). Se debe observar que, refiriéndose a este salmo Jesús se atribuía un sacerdocio diferente del sacerdocio levítico. En efecto, el sacerdocio "según el orden de Melquisedec" no era el que se ejercía en la religión judía; tenía un origen que descendía más directamente de Dios.

Es verdad que no hay más que una alusión, y Jesús no toma expresamente del salmo el término "sacerdote", según su costumbre de evitar este calificativo al hablar de sí mismo. Pero en la respuesta afirmativa a la pregunta no emplea tampoco los títulos de Mesías y de Hijo de Dios. La alusión al Mesías sacerdotal, que se sienta a la diestra de Dios, está suficientemente indicada en sus palabras y reforzada por el contexto del nuevo templo que debía sustituir al antiguo. Jesús anuncia a los adversarios que serán obligados a constatar la presencia victoriosa de su ministerio.

6. La Comunicación del Sacerdocio a los Apóstoles

La voluntad de Jesús de transmitir su sacerdocio a los apóstoles está ampliamente afirmada en los evangelios.

La escogencia de los Doce no es simplemente una selección de discípulos que Jesús quiere unir más profundamente a su persona; esa escogencia anuncia la creación del nuevo Israel como indica el número doce, alusión a las doce tribus. "El hizo a los doce", dice el Evangelista Marcos (3, 16; cfr. 3, 14), empleando el verbo "hacer" muy apropiado para anunciar la nueva creación, o sea la importancia esencial de estos Doce en la fundación de la Iglesia. Jesús no fundó la Iglesia reuniendo simplemente una multitud a su alrededor; ha creado un grupo de apóstoles que debían constituir la armadura esencial de la comunidad.

La misión que les encomienda: "Predicad y arrojad demonios" (Mc 3, 14-15), es una prolongación de la suya: Jesús comparte con los Doce la misión de predicación y de liberación espiritual con todos los poderes que ella conlleva.

El ministerio sacerdotal tiene como primera característica ser un ministerio de Cristo que se comunica a otros y que éstos ejercen en nombre de Jesús mismo. Cuando este ministerio comienza a existir, en los tiempos evangélicos, lo hace enteramente dependiente de Cristo. Ni su origen histórico, ni su naturaleza hubieran podido ser quitados de la persona de Jesús, para ser referidos únicamente a una acción del Espíritu Santo en la Iglesia.

Jesús subrayó que todo el poder dado a los Doce en el nuevo Israel dependía de Él: "En verdad os digo: vosotros que me habéis seguido en la regeneración, cuando el hijo del hombre se sienta en el trono glorioso, también vosotros os sentaréis sobre tronos para juzgar las doce tribus de Israel" (Mt 19, 20). El anuncio es formulado con imágenes escatológicas, que no están tomadas en sentido literal. No se refieren a una lejana "Parusia", sino al período en el cual Cristo poseerá su poder glorioso y en el cual los apóstoles tendrán la misión de gobernar la Iglesia. El poder de ellos será semejante al de Cristo, un poder participado.

La identidad del poder de los apóstoles con el de Jesús es expresado todavía más claramente en el texto paralelo de Lucas: "Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas y yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel" (22, 28-30). Existe, sobre todo la afirmación de la conexión que une a los Doce con la persona de Cristo: "Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo" como en Mateo: "Vosotros que me habéis seguido". Gracias a esta conexión, Jesús les comunica el poder soberano que ha recibido del Padre sobre el reino.

La conexión primordial y permanente con la persona de Cristo aparece en el poder sacerdotal sobre la Eucaristía: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25). Como representantes de Cristo,

los apóstoles deberán repetir las palabras con las cuales su cuerpo y su sangre se darán como comida y bebida.

El poder de perdonar los pecados que Jesús resucitado da a los apóstoles no es otro que el poder que El ejerció en el curso de su vida terrena. Soplando sobre ellos y dándoles el Espíritu Santo (Jn 20, 21), Jesús les comunica su poder personal. El Espíritu Santo que permitirá a los apóstoles pronunciar un perdón eficaz de los pecados, no podrá ser separado de Cristo, ni hacer abstracción de El: es el Espíritu de Cristo y los pecados son perdonados en nombre de Cristo Salvador.

Dígase lo mismo del poder sacerdotal de enseñanza o de evangelización. En el momento de asignar a los Once la misión de enseñar a todas las naciones, Jesús afirma que esa misión deriva de su poder personal: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra". Y precisa que El es siempre el punto de referencia de toda la enseñanza. "Enseñándoles a observar todo lo que os he ordenado". Además, su presencia los acompañará en el desempeño de esta función: "Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mt 28, 18-20).

Para el cumplimiento de esta misión Jesús promete el don del Espíritu Santo: "Recibiréis el poder del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros" (Hch 1, 8). Y es El quien envía al Espíritu Santo, y el mismo Espíritu tendrá el encargo de formar los testigos de Cristo.

Finalmente, al decir Jesús a Pedro: "Apacienta mis corderos", "Apacienta mis ovejas" (Jn 21, 15-17) le pide que cumpla su misma misión de pastor. Hace de él, el pastor universal de la Iglesia, a su imagen y transmitiéndole su propio poder. Le anuncia al mismo tiempo el sacrificio final, que hará más perfecta la semejanza.

Cristo demostró, pues, suficientemente que quería comunicar a los apóstoles todo su poder sacerdotal, con la tarea de enseñar, de santificar y de gobernar y que este poder debía ser ejercido siempre en su nombre.

7. La Ulterior Transmisión del Sacerdocio

Algunos han querido limitar a solo los apóstoles los poderes recibidos de Cristo: éstos habrían sido dados a ellos únicamente por la misión que debían cumplir personalmente y se habrían extinguido con su muerte. Pero estos poderes, al contrario, fueron dados para la vida de una Iglesia que debía desarrollarse mucho más allá de sus posibilidades personales. La misión de enseñar a todas las naciones, de ser testigos de Cristo hasta los confines de la tierra, debía implicar un período de tiempo considerable. En la intención de Jesús, los poderes sacerdotales estaban, pues, destinados a ser transmitidos por los apóstoles a sus sucesores.

Además, los apóstoles tenían conciencia de poder comunicar, ellos mismos, a otros la misión que se les había encargado. El interés del episodio de la designación de los "siete", mencionada en los Hechos de los Apóstoles (6, 1-6), es precisamente el de mostrar cómo, desde el principio, los apóstoles han transmitido a otros una parte de su poder, con el rito de la imposición de las manos. La expresión "ministerio de las mesas", ha suscitado interpretaciones divergentes. Más frecuentemente

ha sido entendida como un servicio de caridad, mientras otros han pensado que se tratase de la Eucaristía, y consiguientemente del ministerio propiamente sacerdotal. Sin entrar en esta controversia exegética, observamos que en cada caso los apóstoles han querido conferir a otros un poder sagrado que ellos mismos poseían.

Entre las indicaciones que nos han sido transmitidas por los Hechos de los Apóstoles, se debe recordar el viaje de Pablo y Bernabé, en el transcurso del cual ellos "designaron algunos presbíteros en cada iglesia" (11,23); el término empleado para esta designación llegará a ser enseguida el término técnico para la ordenación. En modo análogo, Tito tendrá el encargo de "establecer en cada ciudad algunos presbíteros" (Hechos 1, 5). Estos presbíteros ejercen la autoridad en las Iglesias locales (Hechos 11, 30, 20, 28-35); tienen efectivamente oficio de pastores, habiendo sido constituidos como "intendentes para apacentar la Iglesia de Dios" (Hechos 20, 28).

Es verdad que muchos aspectos de esta transmisión del poder sacerdotal permanecen oscuros; la historia de la Iglesia primitiva no ha sido redactada por Lucas desde este punto de vista. Pero el Nuevo Testamento nos ofrece indicaciones suficientes sobre la voluntad de Cristo de comunicar su sacerdocio a aquellos que, a su vez, lo habrían transmitido a otros para un desarrollo continuo de la Iglesia hasta el fin del mundo.

Así el sacerdocio de hoy aumenta, con una continuidad histórica ininterrumpida, desde este origen y encuentra su fuente en la Encarnación redentora. Ese sacerdocio no puede ser nunca separado de Cristo en quien cada sacerdocio cristiano se ha constituido. Ha sido determinado por Jesús de la Historia, en sus poderes esenciales y en el estado de consagración que era necesario. Con esto el sacerdocio ministerial ha recibido su naturaleza definitiva. Si en las formas occidentales de su ejercicio se requiere una adaptación a cada época y a cada ambiente, esto no puede nunca jamás ir en detrimento de los rasgos esenciales que le han venido del Fundador de la Iglesia.

Laicos en Apostolado

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

Aunque "la vocación cristiana sea, por su misma naturaleza, vocación también para el apostolado" (AA 2a), la esencia o el ser del cristiano laico no debe ser definido a partir de su posible contribución a la tarea pastoral de la Iglesia. Su razón de ser no está propiamente en el apostolado. Evangelizamos para hacer de los hombres cristianos. Y ser cristiano significa participar de la naturaleza divina, ser hijo adoptivo del Padre, templo vivo del Espíritu Santo, miembro del Cuerpo Místico de Cristo. El "laico" del capítulo IV de *Lumen Gentium* debe entenderse a la luz del capítulo II sobre el Pueblo de Dios, y éste a la luz del capítulo I sobre el misterio divino-humano de la Iglesia. Anterior a los diversificados ministerios, carismas, funciones o servicios en la Iglesia, ella es en Cristo signo e instrumento de la unión íntima con Dios, germen y a la vez sacramento del Reino de Dios en la tierra, el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza. En este Reino o Pueblo de Dios todos, sin distinción (o, si diferencias hay, será únicamente en el grado de íntima unión con Dios), somos ante todo simplemente "cristianos". Esta es la condición básica, la materia prima, el elemento común, lo más importante, lo esencialmente constituyente, la misma razón de ser del plan divino con relación a la persona humana. Es aquí, en este fundamento común, donde reside propiamente la grandeza, la dignidad, la novedad traída por Jesucristo. Sin ésto nada seríamos, aunque fuésemos papas, obispos, presbíteros, diáconos o "laicos". Uno solo es el Pueblo de Dios: "Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo, común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección: una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad. . . Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo" (LG 32c). En este contexto el Concilio cita las palabras de San Agustín: "Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste una gracia; aquél indica un peligro, éste la salvación".

Esta rica unidad interna de la comunidad cristiana toda entera consagrada o entregada a Dios no debe ser ofuscada por la distinción, en el interior de la Iglesia, entre laicos y el clero y religiosos. No es que, por un lado, estuviese el clero y los religiosos y, por otro lado, los laicos.

Es muy importante que comprendamos esto para poder ver a la Iglesia con su variedad de miembros en la perspectiva del Vaticano II.

Por eso el capítulo de *Lumen Gentium* que trata de la jerarquía viene solo en tercer lugar. Y esta es la razón también por qué los componentes de la jerarquía son sistemáticamente y muy de propósito presentados como "servidores del Pueblo de Dios", nada más. El sacerdocio ministerial u ordenado está al servicio del sacerdocio común o bautismal. Se supone evidentemente que el ministro ordenado sea y permanezca, también él, un cristiano fiel. Pues el "ser cristiano" es también para él el principio de su santidad personal, mientras que el "ser ministro" es el principio de su dedicación a los demás. Hay en el Evangelio según San Mateo una palabra del Señor que es a la vez seria y hasta tremenda advertencia a los ministros: "Muchos me dirán aquel Día (del juicio final): 'Señor, Señor ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?'. Y entonces les declararé: ¡Jamás os conocí; apartaos de mí, agentes de iniquidad!' (Mt 7, 22-23). Estas palabras de Cristo suponen la tremenda posibilidad de ser a un tiempo ministro ordenado ("en tu nombre") altamente carismático ("hicimos muchos milagros") y agente de iniquidad. Eran ministros pero no eran cristianos. Lo más importante es ser cristiano y vivir la nueva vida recibida por el Bautismo.

Por eso la autenticidad cristiana de un laico (es decir cristiano a secas, que no es ni ministro ordenado, ni religioso) no debe ser juzgada en primer lugar por su compromiso con la Iglesia o con el mundo, sino por su vida de unión personal con Dios o su santidad. La misma intensidad de su unión con Dios indicará el grado de su disponibilidad al apostolado. Cuando un cristiano no está apostólicamente abierto hacia el prójimo es señal de que todavía no ha tenido un verdadero encuentro personal con Dios. El apostolado no es la vida cristiana: deriva de ella. Por eso pudo escribir Puebla: "Ser misionero y apóstol es condición del cristiano" (n. 1304). Pero es condición derivada, no constituyente.

Cuando el Documento de Puebla, en el largo capítulo sobre "Agentes de Comunión y Participación" (nn. 658-891), dedica 73 numerales (nn. 777-849) a los Laicos, no tiene la intención de ofrecernos una doctrina sobre la naturaleza teológica del laico en cuanto cristiano fiel. El subtítulo indica claramente lo que se pretende: "Participación del laico en la vida de la Iglesia y en la misión de ésta en el mundo".

Este texto fue elaborado en Puebla por la Comisión n. 13, así configurada: Moderador: Mons. Antonio Quarracino (Argentina); Relatores: Mons. Antonio González (Ecuador) y Sr. Luis A. Meyer (Paraguay); Miembros: Mons. Mario Tagliaferri (Vaticano). Mons. Gilberto Pereira (Brasil), Mons. Manuel Prado (Perú), Mons. Bonifacio Piccini (Brasil), Mons. Máximo Biennés (Brasil). Mons. Lucas Moreira (Vaticano), P. Jorge Sapunar (Chile), Diácono Francisco Baker (Nicaragua), Srta. Laura M^a Fernández (Cuba), Srta. Victoria Tapia (Chile). Lic. Gabriel Rosales (México), Sr. Nicanor Madrid (Panamá), Dr. Andrés Dauhajre (Rep. Dominicana), Sra. Virginia de Avilés (Honduras), Sr. José Antonio Albarra-cín (Colombia), Sr. Rodolfo Toxi (México), Sr. Omar Agüero Solé (Costa Rica).

El texto está dividido en seis unidades: 1. Situación (nn. 777-785);

2. Reflexión doctrinal (nn. 786-804); 3. Criterios pastorales (nn. 806-817); 4. Evaluación (nn. 818-826); 5. Conclusiones (nn. 827-833); 6. La Mujer (nn. 833b-849). Vale la pena recordar que Puebla se ocupa de los laicos también en otros capítulos, como en el de la familia (nn. 568-616), la comunidad eclesial de base (nn. 617 ss), la educación (nn. 1012-1062), la opción de los pobres (nn. 1134-1165), por los jóvenes (nn. 1166-1205), la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (nn. 1206-1253) y por la persona humana en la sociedad (nn. 1254-1293). De los laicos se habla también en capítulos más teológicos y doctrinarios, como el del Pueblo de Dios como signo y servicio de comunión (nn. 220-303), sobre el hombre (nn. 304-339), sobre la evangelización de la cultura (nn. 385-443), sobre la religiosidad popular (nn. 444-469), sobre la liberación y promoción humana (nn. 470-506) y sobre ideologías y política (nn. 507-562). Aquí, sin embargo, comentaremos principalmente lo contenido, afirmado e insinuado en el subcapítulo titulado "Laicos".

I. La Situación de los Laicos en AL

Nuestro texto de hecho trata de describir la situación de los laicos en AL en dos secciones separadas: una vez al comienzo, bajo el título "Situación" (nn. 777-785) y otra vez, más adelante, bajo el título "Evaluación" (nn. 818-826). Este último texto propone en el n. 818 una excelente consideración, con la cual comenzamos: "Para analizar y evaluar la situación actual y las perspectivas del laicado, es necesario, por una parte, detectar la realidad de la presencia activa en los distintos lugares que configuran la dinámica y, por otra, hacer manifiesta la 'calidad' de dicha presencia". Con este objetivo se utiliza un especial *marco de referencia*.

En los nn. 818-826 el Documento de Puebla no hace más que resumir el marco de referencia elaborado por el Departamento de Laicos del CELAM en su aporte especial para la III Conferencia General¹. Para escapar de un puro empirismo, que no hace más que verificar hechos o presentar descripciones inconexas, y conseguir una visión orgánica de la realidad, el mencionado aporte insiste en la necesidad de elaborar primero un marco de referencia. Ya la II Conferencia General (Medellín 1968), en el documento "Movimientos de Laicos", había insinuado una pista para este indispensable marco referencial cuando en el n. 3 hizo esta fundamental observación:

"La modernización refleja de los sectores más dinámicos de la sociedad latinoamericana, acompañada por la creciente tecnificación y aglomeración urbana, se manifiesta en fenómenos de movilidad, socialización y división de trabajo. Tales fenómenos tienen por efecto la importancia creciente de los grupos y ambientes *funcionales* —fundados sobre el trabajo, la profesión o función— frente a las comunidades de carácter vecinal o *territorial*. Dichos medios funcionales constituyen en nuestros días los centros más im-

¹ Publicado en el *Libro Auxiliar* N° 4, pp. 317-339. Es una publicación hecha por el Secretariado General del CELAM, Bogotá 1978.

portantes de decisión en el proceso del cambio social, y los focos donde se condensa al máximo la conciencia de la comunidad”.

El documento de Medellín proclamaba la existencia de dos ámbitos básicos o espacios pastorales para la acción apostólica del laicado:

* el *territorial* o “vecinal”, residencial, comarcal, basado sobre las relaciones primarias y ligado a la variedad de la actividad parroquial y diocesana; es el espacio pastoral más tradicional de la Iglesia particular o local;

* el *funcional*, no directamente referido a realidades locales, parroquiales o diocesanas, fundado sobre las relaciones secundarias provenientes del trabajo, la profesión o la función. Es un espacio pastoral relativamente nuevo, resultado del crecimiento de la sociedad urbano-industrial; pero indica a la vez, como ya lo anotaba el documento de Medellín, los centros más importantes de decisión en el proceso del cambio social.

En el espacio pastoral funcional podemos distinguir (no separar) dos ámbitos:

* el de los creadores y difusores de la cultura, que se refiere más a valores e ideas (comprende intelectuales, artistas, medios de comunicación social, educadores, estudiantes);

* el de los constructores de la sociedad, que se refiere más a las estructuras productivas (comprende obreros, empresarios, profesionales, tecnólogos, administradores, campesinos).

Puebla, al retomar este marco de referencia, enfatiza “el crecimiento de los ámbitos funcionales (mundo de la cultura, del trabajo, etc.) frente a los ámbitos territoriales (el barrio, la parroquia, etc.) como consecuencia del proceso de industrialización y urbanización” (n. 819).

Además de los indicados espacios pastorales, Puebla (n. 822) señala el espacio de *apoyo pastoral*, que actúa en servicio y “alimentación” tanto del ámbito territorial como del funcional: son los movimientos de formación doctrinal del laicado, de invitación al compromiso, de espiritualidad, etc. Aunque sean medios de apoyo, no se reducen a puros medios sino que tienen su consistencia propia en el ahondamiento de la teología, de la espiritualidad y de los distintos servicios de formación. En este espacio podrían ubicarse los servicios a la familia o a la comunidad eclesial, los empeños de vitalización de fe e iniciación al compromiso y las iniciativas para ayudar la espiritualidad y la vida comunitaria. Es un espacio característico de la Iglesia y se concretiza en organizaciones o asociaciones como órdenes terceras, cursillos de cristiandad, movimiento familiar cristiano, conferencias vicentinas, congregaciones marianas, apostolado de oración, legión de María, focolares u otras cofradías o “grupos cristianos de seglares hombres y mujeres, que reflexionan a la luz del Evangelio sobre la realidad que les rodea y buscan formas originales de expresar su Fe en la Palabra de Dios y de ponerla en práctica” (n. 99).

Ateniéndose a este marco de referencia, Puebla “cuantifica” (véase la palabra en el n. 819) la presencia del laicado latinoamericano con estas escuetas indicaciones:

- * En el espacio territorial o de vecindad (parroquia, barrios) hay numerosos laicos y movimientos de laicos (n. 821).
- * En el espacio de apoyo pastoral hay una presencia apreciable, pero con deficiencias en los servicios de formación (n. 822).
- * En el espacio funcional de los constructores, la presencia de los laicos es muy débil (n. 823).
- * En el espacio funcional de creadores y difusores de la cultura, es casi total la ausencia de laicos (n. 823).

La gran concentración de esfuerzos eclesiales se hace, pues, a nivel territorial, de modo particular, por lo menos últimamente y en algunos países, en las comunidades eclesiales de base. Allí está lo principal de la acción pastoral. Por otra parte suele ser el campo tradicional de la Iglesia. Incluso el espacio de apoyo pastoral es de hecho más territorial que funcional. La sencilla pero alarmante confesión de Puebla con relación a los dos espacios funcionales ("presencia muy débil" en uno y "casi total ausencia" en otro) debe hacernos parar y pensar. El Departamento de Laicos del CELAM, en su citado aporte para Puebla, hacía esta consideración: "Si la sociedad urbana e industrial se caracteriza, en relación a las sociedades agrarias anteriores, por el crecimiento de los ámbitos funcionales por sobre los territoriales y vecinales, entonces la evangelización del conjunto de la sociedad urbano-industrial está decisivamente ligada a la eficacia apostólica en los ámbitos funcionales. Pareciera que si no hay respuesta apostólica en los ámbitos funcionales, la Iglesia no podrá evangelizar a la nueva sociedad urbano-industrial" (p. 319).

Ahora bien, en el n. 823 Puebla reconoce la inexistencia de una respuesta apostólica en los ámbitos funcionales de América Latina. Mientras sigue esta situación la Iglesia no estará preparada para evangelizar la nueva sociedad urbano-industrial. Pero esta es la sociedad que en nuestros días está haciéndose mayoritaria. Los desplazamientos de la población del agro hacia la ciudad es una de las características del aquí y ahora (cf. n. 419).

Teniendo presente el anterior marco de referencia, entendemos mejor y ubicamos más fácilmente lo que nuestro capítulo de Puebla nos dice en los nn. 777-785 bajo el título "Situación":

1. Refiriéndose probablemente a los ámbitos territoriales y a los espacios llamados "de apoyo pastoral", Puebla reconoce que en el seno de la Iglesia latinoamericana hay "una toma de conciencia creciente de la necesidad de la presencia de los laicos en la misión evangelizadora" (n. 777).

También en otros capítulos el Documento de Puebla hace semejantes constataciones positivas y optimistas:

* N° 125: El sentido de pertinencia a la Iglesia se ha acrecentado en todas partes, no sólo por el compromiso eclesial más permanente sino por su participación más activa en las asambleas litúrgicas y en las tareas apostólicas. En muchos países las comunidades eclesiales de base son prueba

de esta incorporación y deseo de participación. Aún proclamando en este mismo párrafo la insuficiencia del compromiso del laicado en lo temporal, se insiste en este reconocimiento: "En general, se podría decir que hay una mayor valorización de la necesaria participación del laicado en la Iglesia".

* Nº 621: "Hay conciencia y ejercicio más amplios de los derechos y deberes que competen a los laicos como miembros de la comunidad".

* 671: "Los pastores han contribuido sensiblemente a una mayor toma de conciencia en la acción de los laicos, tanto en su vocación específica secular, como en una participación más responsable en la vida de la Iglesia, inclusive mediante los diversos ministerios". Pero en el n. 627 hay esta observación: "Se necesita todavía mayor apertura del clero a la acción de los laicos".

* Nº 850: "En los laicos se nota también, en los últimos años, una mayor toma de conciencia de su vocación apostólica".

* Nº 1309: Entre los signos de esperanza y alegría en nuestro Continente está también: "La conciencia más aguda de los seglares respecto de su identidad y misión eclesial".

2. Con una más clara referencia a posibles ámbitos pastorales funcionales, Puebla declara en el párrafo 778 que "en la actual situación del Continente, interpela particularmente a los laicos la configuración que van tomando los sistemas y estructuras que, a consecuencia del proceso desigual de industrialización, urbanización y transformación cultural, ahondan las diferencias socio-económicas, afectando principalmente a las masas populares, con fenómenos de opresión y marginación crecientes".

También esta preocupación es frecuente en otros capítulos de Puebla:

* Nº 437: Señala la incoherencia entre la cultura de nuestros pueblos, cuyos valores están impregnados de fe cristiana, y la condición de pobreza en que a menudo permanecen retenidos injustamente.

* Nº 452: Aunque la cultura latinoamericana sea sellada por la religiosidad popular, ésta no tuvo suficiente expresión en la organización de nuestras sociedades y estados. Es la razón por que hay amplios espacios para la presencia de "estructuras de pecado": la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza en que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, "contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria".

* Nº 966: No todos los miembros de la Iglesia han sido respetuosos del hombre y de su cultura; 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.

* Nº 1300: América Latina es un Continente radicalmente cristiano, "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".

3. Después de recordar que la Iglesia de América Latina, en el esfuerzo de aceptar los desafíos que le vinieron después del Concilio y de Medellín, tuvo por cierto, en su conjunto, experiencias positivas y avances, pero también ha sufrido *dificultades* y *crisis* (n. 779); nuestro Documento señala que estas crisis internas afectaron "naturalmente" tam-

bién al laicado latinoamericano en general y muy en particular al laicado organizado (n. 780). Se piensa aquí principalmente en los movimientos de la Acción Católica especializada. Eran los primeros movimientos en los espacios funcionales, abarcando varios niveles: MIEC-JICI (estudiantes), MIAMSI (medios independientes), MIC (intelectuales y profesionales), JOC-MOAC (juventud obrera o movimiento obrero). Estos movimientos tuvieron su esplendor en los años 50 y 60, siendo entonces sacudidos por varios motivos indicados en nuestro n. 780:

- embates de la conflictividad de la propia sociedad,
- represiones de los grupos de poder,
- fuerte ideologización,
- desconfianzas mutuas,
- desconfianzas en las instituciones,
- dolorosas rupturas de los movimientos entre sí,
- rupturas con los pastores.

No se debe pensar que estas crisis sean un fenómeno latinoamericano post-Medellín. El mismo documento "Movimientos de Laicos" de Medellín de 1968 ya constataba en el n. 4 "diferentes formas de crisis que afectan a los movimientos de apostolado de laicos"; e indicaba como causas: "o se encerraron en sí mismos, o se aferraron indebidamente a estructuras demasiado rígidas, o no supieron ubicar debidamente su apostolado en el contexto de un compromiso histórico liberador". En el n. 5 el documento de Medellín añadía "la débil integración del laicado latinoamericano en la Iglesia, el frecuente desconocimiento, en la práctica, de su legítima autonomía, y la falta de asesores debidamente preparados para las nuevas exigencias del apostolado de los laicos".

Estamos, pues, ante una crisis persistente. Sin embargo, esta crisis tuvo también sus consecuencias positivas: una progresiva ganancia de serenidad, madurez y realismo. Esto se percibe en las confesadas aspiraciones por promover en la Iglesia estructuras de diálogo, de participación y de pastoral de conjunto. Son expresiones de una mayor conciencia de pertenencia a la Iglesia (n. 781). Es un optimismo, advierte Puebla (n. 782), "creciente en los movimientos laicos".

En los nn. 824-826 el Documento de Puebla trata de calificar la presencia de los laicos, tomando como signo o indicador el modo como se comprende la realidad social, el ser de la Iglesia y su misión (cf. n. 820). Bajo este aspecto se observa en América Latina:

* La persistencia de laicos y movimientos laicales que no han asumido suficientemente la dimensión social de su compromiso, tanto por aferrarse a sus intereses económicos y de poder, como por una deficiente comprensión y aceptación de la enseñanza social de la Iglesia (n. 824).

* Hay también laicos y movimientos de laicos que por exagerada politización de su compromiso han vaciado su apostolado de esenciales dimensiones evangelizadoras (n. 824). En otro contexto Puebla recuerda que una reflexión teológica basada en el análisis marxista tiene como consecuencia "la total politización de la existencia cristiana, la disolución

del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" (n. 545).

* La existencia de movimientos laicos que se distorsionan por una excesiva dependencia de las iniciativas de la Jerarquía (n. 825).

* Hay asimismo movimientos laicales que confieren a su autonomía un grado tal, que se desprenden de la comunidad eclesial (n. 825).

4. No podemos tampoco ignorar los factores que *dificultan* la participación activa y responsable de los laicos. Puebla anota los siguientes:

a) A pesar de motivos de optimismo y esperanzas, es necesario reconocer que "las tensiones persisten" (n. 782). Estas tensiones se dan en dos niveles: en el de la comprensión del sentido del compromiso del laico hoy en AL; y en el de una apropiada inserción en la acción eclesial. En la primera redacción de este párrafo se indicaban más concretamente tres tensiones subsistentes:

* espiritualismo desencarnado versus temporalismo con pérdida de la dimensión de la fe (véase el n. 826);

* clericalismo por asimilación a la función jerárquica versus desprendimiento de la Institución por anulación del sentido eclesial (véase n. 825);

* asimilación acrítica de ideologías versus fijación jurídicista de la doctrina social de la Iglesia (véase n. 826).

b) Grandes sectores del laicado latinoamericano no han tomado conciencia plena de su pertinencia a la Iglesia y viven afectados por la incoherencia entre la fe que dicen profesar y practicar y el compromiso real que asumen en la sociedad (n. 783). Es el divorcio entre la fe y la vida diaria. En la primera parte de su Documento Puebla describe así la situación: "El indiferentismo más que el ateísmo ha pasado a ser un problema enraizado en grandes sectores de grupos intelectuales y profesionales, de la juventud y aún de la clase obrera. La misma acción positiva de la Iglesia en defensa de los derechos humanos y su comportamiento con los pobres ha llevado a que grupos económicamente pudientes que se creían adalides del catolicismo, se sientan como abandonados por la Iglesia que, según ellos, habría dejado su misión 'espiritual'. Hay muchos otros que se dicen católicos 'a su manera' y no acatan los postulados básicos de la Iglesia. Muchos valoran más la propia 'ideología' que su fe y pertinencia a la Iglesia" (n. 79). En otro capítulo informa Puebla que la "no creencia" en América Latina se manifiesta más frecuentemente por deformaciones de la idea de Dios y de la religión, interpretados como alienantes: "Esto se aprecia bastante en los ambientes intelectuales y universitarios; en medios juveniles y obreros. Otros equiparan las religiones y las reducen a la esfera de lo privado. Finalmente crece el número de quienes se desprecupan de lo religioso, al menos en la vida práctica" (n. 1106).

Este es indudablemente el reto pastoral más grave de América Latina.

c) El secularismo (n. 783). Aquí Puebla no hace más que recordar la palabra. En los nn. 343-363 ya nos había dado una buena descripción de este mal fundamental de nuestro tiempo.

d) El sistema que antepone el tener más al ser más (n. 783). Sobre esta mentalidad del "tener más" y sus ídolos tiene Puebla páginas muy elocuentes en los nn. 491-506. Todo nuestro esfuerzo liberador debe ser "para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres, que culmina en la perfecta comunión del cielo" (n. 482). En el n. 215 enseñaba Puebla: "La comunión que ha de construirse entre los hombres abarca el *ser*, desde las raíces de su amor y ha de manifestarse en toda la vida, aún en su dimensión económica, social y política. Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la comunicación de su propia comunión trinitaria". Esta es —dice el párrafo siguiente— la comunión que buscan ansiosamente las muchedumbres de nuestro Continente cuando confían en la providencia del Padre o cuando confiesan a Cristo como Salvador y cuando buscan la gracia del Espíritu en los Sacramentos y aún cuando se signan "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Crecer en el *ser* significa crecer en la comunión trinitaria: "La evangelización es un llamado a la participación en la comunión trinitaria" (n. 218). "Necesitamos ser una comunión que viva la comunión de la Trinidad y ser 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" (n. 1301). Es el concepto cristiano del hombre y de su meta o realización.

e) Persiste cierta mentalidad clerical en numerosos agentes pastorales, clérigos e incluso laicos (n. 784).

f) A esto habría que añadir lo que Puebla denuncia en el n. 826: Insuficiente esfuerzo en el discernimiento de las causas y condicionamiento de la realidad social y en especial sobre los instrumentos y medios para una transformación de la sociedad. Esto es necesario como iluminación de la acción cristiana para evitar la asimilación acrítica de ideologías, el espiritualismo de evasión y la mera denuncia.

II. El "Ser" del Laico

Bajo el título común "Reflexión Doctrinal" Puebla trata en los nn. 786-805 un complejo bastante variado de temas no todos doctrinales: el "ser" del laico (n. 787), su ubicación en la Iglesia y en el mundo (nn. 787-793), su formación (nn. 794-795), su espiritualidad (nn. 796-799), su posible o necesaria organización (nn. 800-803) y el tema de los ministerios diversificados sin orden sagrado (nn. 804-805).

Por su importancia vamos a detenernos primero en el tema del "ser" del laico y su ubicación en la Iglesia y en el mundo.

Puebla comienza con la afirmación de un principio epistemológico fundamental: "La *misión* del laico encuentra su raíz y significación en su *ser* más profundo" (n. 786). Es el clásico "agere sequitur esse": la naturaleza del *actuar* es consecuencia de la naturaleza del *ser*. No debemos olvidar que la intención de Puebla en este capítulo es hablar de los *agentes* de la evangelización, precisamente en cuanto "agentes" y solamente en su relación a la "evangelización", que es el tema general de

todo el Documento de Puebla. Es la razón por la cual no vamos a encontrar una amplia exposición doctrinal sobre la naturaleza del cristiano llamado "laico" ni, mucho menos, sobre su vida cristiana individual. La laicología o la doctrina y reflexión teológica sobre el laico es más bien supuesta. Se aplica aquí lo que los Presidentes de la cita de Puebla nos dicen en la "Presentación" general del Documento: "El contenido de los temas no pretende ser un tratado sistemático de teología dogmática o pastoral. Esto ha sido expresamente descartado. Se ha buscado considerar aspectos de mayor incidencia en la Evangelización, ubicándonos en una definida perspectiva de pastores".

Pero si es verdad que hay que buscar la raíz y la significación de la misión del laico en su "ser más profundo", será igualmente verdad que cuanto mejor conocemos este "ser más profundo" del laico tanto más nos capacitamos para entender su misión evangelizadora y encontrar su lugar exacto en la Iglesia y en el mundo.

Puebla asimismo nos indica (n. 786) la fuente de nuestro conocimiento sobre el ser del laico: los documentos del Concilio Vaticano II. Y piensa poder resumirlo en tres proposiciones:

1. *El bautismo y la confirmación lo incorporan a Cristo y lo hacen miembro de la Iglesia* (n. 786a).

Comentaremos los tres elementos:

a) *Incorporado a Cristo*: es la doctrina sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo. "En el cuerpo —explica el Vaticano II en LG 7b— la vida de Cristo se comunica a los creyentes, quienes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los sacramentos, de un modo arcano, pero real". La analogía con el Cuerpo de Cristo nos presenta la Iglesia como una comunidad de personas injertadas en Cristo y animadas por su Espíritu. Es la dimensión de la interioridad, de lo invisible y divino en la Iglesia y en cada uno de sus miembros, poco importa qué ministerio o función ejerzan. "Es necesario —sigue el Concilio en LG 7— que todos los miembros se hagan conformes a El hasta el extremo de que Cristo quede formado en ellos. Por eso somos incorporados a los misterios de su vida, configurados con El, muertos y resucitados con El, hasta que con El reinemos... El mismo conforta constantemente su cuerpo, que es la Iglesia, con los dones de los ministerios, por los cuales, con la virtud derivada de El, nos prestamos mutuamente los servicios para la salvación, de modo que, viviendo la verdad en caridad, crezcamos por todos los medios en El, que es nuestra Cabeza. Y para que nos renováramos incesantemente en El, nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano". Así entre Jesucristo y la Iglesia se establece una íntima relación de amor: Cristo ama a la Iglesia como a su esposa y la Iglesia le está sometida como a su Cabeza (cf. Ef 5, 23-28).

En esta incorporación a Cristo el laico debe buscar y encontrar en

primer lugar su "ser más profundo" y a partir de ella su quehacer como cristiano.

b) *Miembro de la Iglesia*: "El único Mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. El mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y del bautismo (cf Mt 16, 16; Jn 3, 5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta" (LG 14a). El Concilio sigue explicando: "A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesíastica" (LG 14b).

La Iglesia es inseparable de Cristo, proclama Puebla (n. 222). Y el Papa Pablo VI lo subraya fuertemente en *Evangelii Nuntiandi*, n. 16: "En verdad, es conveniente recordar esto en un momento como el actual, en que no sin dolor podemos encontrar personas, que queremos juzgar bien intencionadas pero que en realidad están desorientadas en su espíritu, las cuales van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo pero sin la Iglesia, escuchar a Cristo pero no a la Iglesia, estar en Cristo pero al margen de la Iglesia. Lo absurdo de esta dicotomía se muestra con toda claridad en estas palabras del Evangelio: 'el que a vosotros desecha, a mí me desecha' (Lc 10, 16)".

Nuestro concepto sobre el laico va a depender del concepto que tengamos de la Iglesia. Este concepto es iluminado a partir de varias analogías que se complementan y enriquecen mutuamente, lanzando, cada una desde su ángulo, nuevas luces también sobre los laicos en cuanto miembros vivos de esta una y única Iglesia de Cristo. Lo importante es no fijarse exclusivamente en una sola de estas analogías (Sacramento, Comunión, Reino de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Pueblo de Dios, Familia de Dios, etc.) para evitar conceptos unidimensionales que desembocan en distintas eclesiologías como opuestas entre sí. Hay que tener siempre muy presente que la Iglesia, que en verdad es una sola y única, es una realidad rica y compleja, con elementos constitutivos tanto esenciales como integrales. "La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo" (LG 8a). En otro documento aclara este mismo Concilio Vaticano II: "Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y

dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (SC 2).

Es en esta creyente meditación sobre la rica complejidad de la Iglesia donde el laico debe buscar y encontrar en segundo lugar su "ser más profundo" y a partir de ella enriquecer la comprensión de su quehacer cristiano que se transforma ahora también en quehacer eclesial y apostólico.

Si, como la Iglesia, el cristiano laico es Sacramento (ésto es: signo e instrumento del Señor Glorificado y de su Espíritu), Comunión (ésto es: no se santifica ni se salva aisladamente), Reino de Dios (ésto es: donde Dios reina mediante su gracia y amor), Cuerpo de Cristo (ésto es: injertado en Cristo y animado por su Espíritu), Esposa de Cristo (ésto es: amado por Cristo y sometido a El), Pueblo de Dios (ésto es: realidad histórica en camino hacia una meta aún no alcanzada), Familia de Dios (ésto es: hijo adoptivo del Padre) — entonces el cristiano laico también debe *actuar* siempre como Sacramento, Comunión, Reino de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Pueblo de Dios y Familia de Dios.

Así se entiende el contenido de la afirmación de Puebla que estamos comentando: "La *misión* del laico encuentra su raíz y significación en su *ser* más profundo".

c) *Mediante el bautismo y la confirmación.* Son los dos Sacramentos de la iniciación cristiana. Sobre cada Sacramento ya existe abundante reflexión teológica y puntualización dogmática. Aquí sea suficiente lo que nos dice el Vaticano II: "Los fieles, incorporados a la Iglesia por el *bautismo*, quedan destinados por el carácter al culto divino de la religión cristiana y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia. Por el sacramento de la *confirmación* se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras" (LG 11a).

Los laicos son lo que son no en virtud de su "ser humano" (es decir: capacidades y talentos recibidos del Creador), ni por alguna positiva disposición jurídica de la Iglesia (que no se niega, pero que, por ser posterior, no es constituyente de su "ser"), sino simplemente por su incorporación a Cristo que los hizo también miembros vivos de su Cuerpo, que es la Iglesia. Es decir: *la fuente* de su ser más profundo es *el mismo Dios* que actuó *directamente* sobre ellos mediante los Sacramentos de la iniciación cristiana. Y su apostolado es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, "apostolado — aclara el Concilio en LG 33b— al que *todos* están destinados *por el Señor mismo* en virtud del bautismo y de la confirmación. Y los Sacramentos, especialmente la sagrada Eucaristía, comunican y alimentan aquel amor hacia Dios y hacia los hombres, que es el *alma* de todo apostolado. Los laicos

están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que *solamente a través de ellos* puede llegar a ser sal de la tierra. Así, *todo laico*, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión misma de la Iglesia 'en la medida del don de Cristo' (Ef 4, 7)".

Tal vez valga la pena dejar asimismo bien claro que todo lo que aquí se afirma, y lo que sigue acerca de los laicos en general vale igualmente para la *mujer* en particular. "En la Iglesia —así lo declara explícitamente Puebla en el n. 843— la mujer participa de los dones de Cristo".

2. *Participa, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y la ejerce en su condición propia* (n. 786b).

El cristiano solo se entiende a la luz de Cristo. Y el ministerio cristiano a la luz del ministerio de Cristo. En este único ministerio de Cristo distinguimos tres funciones o dimensiones diferentes y complementarias pero no separables: la de enseñar (y como tal Cristo es Profeta, Maestro, Luz), la de santificar (y como tal Cristo es Sacerdote, Pontífice, Mediador) y la de conducir (y como tal Cristo es Pastor, Señor, Rey)². Puebla habla de una "triple e inseparable función" (n. 686). Este conjunto integrado en un solo ministerio hace de Cristo Cabeza de su Cuerpo que es la Iglesia. Por eso cuando buscamos la naturaleza, la estructura y la extensión del ministerio cristiano, jamás hemos de perder de vista la amplitud del ministerio de Cristo.

Este ministerio de Cristo, en sus tres dimensiones, es continuado por la Iglesia. Bajo este aspecto puede afirmarse que, asociada al ministerio de Cristo, la Iglesia es, toda ella, una comunidad ministerial (profética, sacerdotal, pastoral), pero orgánicamente estructurada (el "organice extructa communitas" es tomado de LG 11a). La Iglesia entera es el sacramento, o signo e instrumento, de Cristo-Profeta-Sacerdote-Pastor, para continuar en la tierra su tarea de enseñar, santificar y conducir.

En cuanto participan en estas tres dimensiones del único ministerio de Cristo, todos los bautizados, y en virtud de los sacramentos de la iniciación cristiana, son profetas, sacerdotes, pastores y, como tales, tienen derechos y deberes especiales. Es en el ejercicio de estos derechos y deberes donde debemos ubicar el quehacer de los que, en la Iglesia, son llamados "laicos", sean hombres o mujeres. El Concilio Vaticano II explicaba: "Con el nombre de *laicos* se designan aquí todos los fieles cristianos... que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función

² Es bastante común afirmar que esta trilogía o "triple función" tendría su origen en la doctrina de Calvino sobre los tres ministerios de Jesucristo; y que la Teología católica la habría adoptado solamente en el siglo pasado. Ludwig Schick acaba de publicar en *Internationale Katholische Zeitschrift* 1981, pp. 57-66, un artículo titulado "Die Drei-Amter-Lehre nach Tradition und Zweiten Vatikanischen Konzil". El autor muestra como la trilogía Sacerdote-Profeta-Rey es muy anterior a Calvino y ya se encuentra en Eusebio de Cesarea, Pedro Crisólogo, Juan Crisóstomo y también en la Escolástica.

sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde" (LG 31a).

Se dijo que la Iglesia entera es una comunidad ministerial "orgánicamente estructurada". Esto significa que, en la Iglesia, además de aquella participación *general* o común de todos los bautizados al ministerio de su Señor, Cristo asoció de modo *especial* a su ministerio de Maestro, Sacerdote y Pastor a algunos bautizados, confiriéndoles mediante el Sacramento del Orden la capacidad de poder actuar (enseñar, santificar, conducir) públicamente, en su persona y con su poder o autoridad.

Esta es la razón por la cual en el n. 786 que estamos comentando se afirma que el laico participa *a su modo* en el ministerio de Cristo y lo ejerce *en su condición propia*. Es la conocida doctrina católica sobre la diferencia esencial entre el sacerdocio común de todos los bautizados y el ministerio de los que recibieron el Sacramento del Orden. Puebla reafirma la doctrina dos veces (nn. 269 y 681). Nuestro texto insinúa correctamente que esta importante diferencia esencial se verifica en dos niveles: en el *modo* como se participa en el ministerio de Jesucristo, y en la *condición* en la que este ministerio participado es ejercido.

Mirando las cosas históricamente, se puede comprobar que, en este campo, hubo siempre dos peligros o tentaciones: el *clericalismo* de los ministros ordenados en acaparar para sí la totalidad de los ministerios (el Vaticano II les recuerda que los Pastores "no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión de la Iglesia en el mundo": LG 30a), y el *laicalismo* que, o niega simplemente la existencia en la Iglesia de una jerarquía por institución divina (posición bastante generalizada de los protestantes, desde Lutero), o atribuye a los laicos ministerios o servicios específicamente jerárquicos u ordenados. Esta última posición comienza a manifestarse ahora también de manera inquietante en el seno de la Iglesia Católica³. Según la Carta de Juan Pablo II del 2 de febrero de 1981 a los Obispos de Holanda parece ser este el problema principal en aquella nación. El Papa pide a los Obispos holandeses "promover el apostolado de los laicos en los campos que les competen y de acuerdo con las formas que les son propias, sin dejar que, casi insensiblemente, tal apostolado venga a confundirse con el propio del clero". En su Carta de 11 de diciembre de 1980 a los Obispos del Brasil⁴, el Papa Juan Pablo II, al recordar la urgente necesidad de aumentar notablemente el número de Presbíteros, exhorta a los Obispos brasileños a no dejarse paralizar en este esfuerzo por una "concepción imperfecta y engañosa de la promoción de los Laicos". Y unos meses antes, en su Homilía con ocasión de la ordenación sacerdotal en Río de Janeiro, el día 2 de julio de 1980, no sin alabar antes los esfuerzos

³ Mons. Alfonso López, *Opciones e Interpretaciones a la Luz de Puebla*, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1981, p. 28, habla de un "aluvión de laicalismo", de "oleadas de laicalismo".

⁴ Véase el texto completo de esta carta particular en SEDOC N° 139, columnas 807-812. No fue publicada en *L'Osservatore Romano*.

por descubrir cada vez más la vocación de todos los bautizados al apostolado y su necesario compromiso, activo y consciente, con la tarea de la Iglesia, el Papa insistía en esta exhortación:

“Urge decir, mientras tanto, que nada de eso disminuye en modo alguno, la importancia y la necesidad del ministerio sacerdotal, ni puede justificar un menor interés por las vocaciones eclesiológicas. Menos aún puede justificar el intento de trasladar a la asamblea o a la comunidad el poder que Cristo confirió exclusivamente a los ministros sagrados. El papel del sacerdote sigue siendo insustituible. Debemos, ciertamente, solicitar, de todos modos, la colaboración de los laicos. Pero, en la economía de la Redención existen tareas y funciones —como la ofrenda del sacrificio eucarístico, el perdón de los pecados, el oficio del magisterio— que Cristo quiso ligar esencialmente al sacerdocio y en las cuales nadie nos podrá sustituir sin haber recibido las sagradas órdenes. Sin el ministerio sacerdotal, la vitalidad religiosa corre el riesgo de ver cortadas sus fuentes; la comunidad cristiana, de disgregarse; y la Iglesia, de secularizarse. Es verdad que la gracia de Dios puede actuar de igual modo, especialmente donde hay la imposibilidad de tener un ministerio de Dios, y donde nadie tiene culpa del hecho de no tenerlo. Es necesario, sin embargo, no olvidar que el camino normal y seguro de los bienes de la Redención pasa a través de los medios instituidos por Cristo y en las formas establecidas por El”.

En su libro *Eclesiológese*⁵ Leonardo Boff, O.F.M., bajo el título “El laico y el poder de celebrar la Cena del Señor” (pp. 73-81), había prometido elaborar una hipótesis teológica que permitiría a un laico la presidencia de la celebración eucarística; y prometía elaborarla “de modo que deje de ser hipótesis y se haga, por lo menos, una probabilidad” (p. 77). En la p. 73 revelaba: “Sabemos de la existencia de grupos en los cuales el jefe de la comunidad (un laico) por delegación *ad hoc* de ésta, unido a la Iglesia universal, preside la Cena del Señor”. En la p. 74 constataba con satisfacción: “Las CEBs caminan hacia una legítima autonomía y una expresión sacramental cada vez más completa”. Y después de afirmar que por derecho divino la Eucaristía expresa y hace la unidad de la comunidad, preguntaba indignado: “¿Puede un derecho eclesiológico obstaculizarla?”. El supuesto derecho eclesiológico sería una determinación jurídica según la cual la Eucaristía solamente puede ser celebrada o presidida por un ministro ordenado. Esta decisión canónica o jurídica ciertamente existe, pero simplemente como una reglamentación de un anterior derecho divino. La cuestión es fundamentalmente teológica y no jurídica. Proponía entonces esta doctrina: Una comunidad que, sin culpa suya y por largo tiempo, no tiene la posibilidad de que un ministro ordenado la asista, deseando ardientemente la celebración eucarística, puede celebrarla “verdadera, real y sacramentalmente” con la presidencia de

⁵ Publicado por Editora Vozes, Petrópolis, Brasil, en 1977. Hay traducciones en varias lenguas, también en español. En la *Revista Eclesiológica Brasileira*, de marzo de 1981, p. 90, repite su eclesiológese, ésto es su concepto peculiar da una Iglesia que tendría su eje en el pueblo y en la participación de éste en el poder sagrado; y se pregunta cómo hacerle ver al Papa Juan Pablo II que su “proyecto” de reponer todo el peso de la Iglesia sobre el eje clerical tiene poco futuro, además de no recoger las fuerzas religiosas del pueblo que se manifiestan por todas partes.

un coordinador no-ordenado, designado *ad hoc* por la comunidad como ministro extraordinario.

Es precisamente lo que el Papa en el citado texto de Río de Janeiro rechaza como "injustificable", recordándonos que no podemos trasladar a la asamblea o a la comunidad el poder que Cristo confirió exclusivamente a los ministros ordenados.

En el equilibrio entre los excesos del clericalismo y del laicalismo, debemos descubrir la exacta ubicación de los laicos en la misión de la Iglesia. Es lo que veremos al comentar la tercera proposición del n. 786 de Puebla:

3. *La fidelidad y la coherencia con las riquezas y exigencias de su ser le dan su identidad de hombre de la Iglesia en el corazón del mundo y de hombre del mundo en el corazón de la Iglesia* (n. 786c).

En la nota Puebla simplemente manda conferir todo el capítulo IV de *Lumen Gentium*. Es el gran texto teológico del Concilio Vaticano II sobre los laicos. La estructura de este texto conciliar y su doctrina pueden efectivamente ayudarnos mucho en la determinación de la "identidad" del laico como hombre de la Iglesia en el corazón del mundo y como hombre del mundo en el corazón de la Iglesia (expresión inspirada por EN n. 70). Puebla se refiere en el n. 788 a la "multiplicidad de formas de apostolado, cada una de las cuales pone énfasis en alguno de los aspectos mencionados". Adoptando una terminología usada por el Concilio Vaticano II (AA n. 6, 16c), podemos ubicar al laico, hombre o mujer, en el ministerio de la Iglesia con tres consideraciones:

a) *La comunidad sacerdotal y su apostolado de santificación:*

Por la regeneración y la unción del Espíritu Santo los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo, enseña LG en el n. 10a. Y en el n. 34 el Concilio explica que el supremo y eterno Sacerdote, uniendo a los laicos íntimamente a su vida y misión, los hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Jamás ningún documento del Magisterio Eclesiástico extraordinario había hablado tan positiva y explícitamente de este sacerdocio común o bautismal, del "pueblo sacerdotal" (LG 10a) o de la "comunidad sacerdotal" (LG 11a).

Ya en el capítulo II la LG nos ofrece el largo n. 11 sobre el ejercicio del sacerdocio común en los Sacramentos. En el n. 34b nos enseña cómo, mediante la Eucaristía, los laicos pueden y deben santificar sus obras, su vida conyugal y familiar, su cotidiano trabajo, su descanso e incluso las mismas pruebas de la vida, terminando con estas palabras: "De este modo, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios". Puebla nos recuerda en el n. 252: "El culto que Dios nos pide —expresado en la oración y en la liturgia— se prolonga en la vida diaria a través del esfuerzo por convertirlo todo en ofrenda".

Pensando en el apostolado de santificación que debe ser ejercido también directamente por los laicos, no podemos olvidar la determinación del n. 79 de la Constitución litúrgica: Que algunos sacramentales puedan ser administrados también por laicos.

El Pueblo sacerdotal de Dios es y debe ser ante todo santo (véase sobre este tema Puebla nn. 250-253). *Lumen Gentium* consagra el capítulo V a la "vocación de todos a la santidad en la Iglesia" (es el título) e insiste repetidas veces en expresiones absolutamente universales como ésta: "Todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana" (LG 40b; cf. nn. 11c, 39, 42e). Solo así estarán los laicos en condición de ejercer eficientemente su apostolado. O actuamos en nuestro apostolado en unión con Cristo, "luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos" (LG 3), o no haremos nada válido, porque "separados de mí no podéis hacer nada" (Jn 15, 5).

b) *La comunidad profética y su apostolado de evangelización:*

"El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo" (LG 12a). El n. 35a de LG nos propone el texto fundamental del Vaticano II: "Cristo, el gran Profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no solo a través de la Jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder; sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra (cf. Hch 2, 17-18; Apoc 19, 10) para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social" (LG 35a).

Hay en este texto tres afirmaciones:

* Los laicos son testigos de Cristo, instituidos como tales por el Señor para esta función. El Vaticano II insiste en esto muchísimas veces (LG 10a, 11a, 31a, 33b).

* Los laicos son dotados del sentido de la fe. Véase la doctrina sobre el sentido de la fe en LG 12a. Por la "unción del Santo" tienen los bautizados el sentido sobrenatural de la fe: una peculiar prerrogativa por la cual el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación a la vida. Este sentido de la fe es suscitado y mantenido por el Espíritu Santo y guiado por el Magisterio.

* Los laicos son dotados de la gracia de la palabra. El mismo n. 12b de LG expone la doctrina conciliar sobre los carismas. El Concilio distingue entre una acción del Espíritu Santo a través de los Sacramentos y de los ministerios y una posible acción del Espíritu Santo a través de los carismas: Puede, pues, haber acción divina no vinculada ni a los Sacramentos ni al ministerio ordenado. El Espíritu Santo no está ligado a determinado círculo de personas, pero sí, a la institución de Cristo (cf. Jn 16, 13-15). Cuando hablamos de carismas, frecuentemente caemos en la tentación de ver en ellos solo dones extraordinarios y estupendos,

como el don de lenguas, el de profetizar, de curar, de exorcizar, de hacer milagros, etc. San Pablo que conoció esos carismas un tanto espectaculares, habla también de un don de exponer las más altas verdades religiosas o de presentar una enseñanza elemental sobre Cristo; habla del carisma de la fe, de la predicación, de la consolación, del servicio, del discernimiento de los espíritus, de la asistencia a los necesitados, de la administración y dirección de la Iglesia, etc. (cf. Rom 12 y 1 Cr 12). A los ojos de San Pablo, la Iglesia no es meramente una organización administrativa: es ante todo un conjunto vivo de dones, carismas y servicios (véase el n. 680 de Puebla). El Espíritu es dado a todos los bautizados; a todos y a cada uno El distribuye sus dones y sus carismas "diferentes según la gracia que nos ha sido dada" (Rm 12, 6), con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: "A cada uno... se les otorga la manifestación de Espíritu para común utilidad" (1 Cr 12, 7). De ahí la recomendación del Concilio: "Dedíquense los laicos a un conocimiento más profundo de la verdad revelada y pidan a Dios con instancia el don de la sabiduría" (LG 35d).

c) *La comunidad real y su apostolado de animación del orden temporal:*

Ya en el n. 31a el Concilio afirma expresamente que, por el bautismo, los fieles, hombres y mujeres, participan también de la misión real de Cristo. Todo el n. 36 de LG está dedicado a este tema. Después de recordarnos que a El están sujetas todas las cosas, hasta que someta todo lo creado al Padre, para que Dios sea todo en todas las cosas, declara el Concilio que el Rey Divino "comunicó este poder a sus discípulos". Ellos deben primero vencer en sí mismos el reino del pecado con su abnegación y vida santa para conquistar así la santa libertad interior y el dominio sobre sí mismos. "También por medio de los fieles laicos el Señor desea dilatar su reino: reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz. Un reino en el cual la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (LG 36a).

Sin embargo, la cooperación en este servicio real supone una concepción cristiana de la vida y del mundo, un conocimiento profundo de toda la creación y su valor y sentido eternos. Una vez imbuidos de esta concepción cristiana del mundo, podrán los seculares, hombres y mujeres, comenzar su apostolado más específico: el de la animación cristiana del orden temporal: el esfuerzo de informar con el espíritu cristiano la mente y las costumbres, las leyes y las instituciones sociales o comunitarias. Este es el apostolado de la restauración del *orden temporal*. Este orden incluye los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso (cf. AA 7b). Todo este conjunto tiene un valor no sola-

mente subsidiario ordenado al fin último del hombre: el orden temporal posee su propio valor, su autonomía, su finalidad natural, sus leyes, su importancia en beneficio del hombre. Pero en la medida en que las cosas del orden temporal están al servicio del hombre, Dios ha querido elevarlas también al orden sobrenatural, en Cristo, "para que El tenga la primacía sobre todas las cosas" (Col 1, 18). Es necesario reconocer que el orden temporal fue gravemente viciado por el hombre: muchos cayeron en la idolatría del orden temporal (véase Puebla nn. 491, 493, 500, 502), haciéndose sus esclavos en vez de ser sus señores. De ahí la necesidad del apostolado de la restauración del orden temporal o su *animación* cristiana. "A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios" (LG 31b).

Puebla lo menciona en el n. 789.

Este es el importante apostolado que el Vaticano II llama de "animación cristiana del orden temporal" (AA 19a: "*animatio christiana ordinis temporalis*"; cf. AA 2, 4e, 16c). El Concilio aclara: "En el cumplimiento de este deber universal corresponde a los laicos el lugar más destacado" (LG 36b). O lo hacen los laicos, o no se hará este apostolado (cf. LG 33b). Pues "el Evangelio no puede penetrar profundamente en las conciencias, en la vida y en el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los seglares" (AG 21a).

Es cuando el hombre de Iglesia está en el corazón del mundo (n. 786), "en medio de la vida del mundo, para rehacer las estructuras sociales, económicas y políticas, de acuerdo con el plan de Dios" (n. 154).

Aún manteniendo la distinción clara y necesaria entre los derechos y deberes que tienen en cuanto miembros de la Iglesia y en cuanto ciudadanos de una nación, es necesario que los fieles tengan constantemente presente "que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede substraerse al imperio de Dios" (LG 36d). El Concilio insiste fuertemente en la importancia de esta distinción: "En nuestro tiempo es sumamente necesario que esta distinción y simultánea armonía resalte con suma claridad en la actuación de los fieles, a fin de que la misión de la Iglesia pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual. Porque así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos".

En otras palabras: el cristiano laico, cuando actúa en la sociedad o en el mundo "debe guiarse siempre y solamente por su conciencia cristiana" (AA 5). El Concilio considera "uno de los errores más graves de nuestra época" opinar que uno pueda entregarse totalmente a los asuntos temporales como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al

cumplimiento de determinadas obligaciones morales (cf. GS 43a). Sería el divorcio entre la fe cristiana y la vida diaria que supone un concepto totalmente equivocado de religión y de fe cristiana. Es sin embargo esta la situación de grandes sectores del laicado latinoamericano, dice Puebla (n. 783; cf. nn. 79 y 1106). Anunciar un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas sería mutilar el mismo Evangelio (cf. nn. 558 y 485). Por eso, dice Puebla, la Iglesia "critica a quienes tienden a reducir el espacio de la Fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social o político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia" (n. 515).

Efectivamente, en el "vasto y complicado mundo de las realidades temporales" (n. 790), Puebla no puede dejar de subrayar con especial énfasis la *actividad política*: "Esta abarca un amplio campo, desde la acción de votar, pasando por la militancia y el liderazgo en algún partido político, hasta el ejercicio de cargos públicos en distintos niveles" (n. 791).

Como parte del largo capítulo titulado "Qué es Evangelizar", Puebla ya nos había ofrecido los nn. 507-562, en los cuales muestra cómo la Fe y el Evangelio presentan una concepción propia original del hombre llamado a organizar la convivencia humana y la participación en el bien común e integral del hombre.

Aunque proclame "la necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político" (n. 516), Puebla insiste en "distinguir en este campo de la política aquello que corresponde a los laicos, lo que compete a los religiosos y lo que compete a los ministros de la unidad de la Iglesia, el Obispo con su presbiterio" (n. 520).

Con este objetivo Puebla distingue entre "política" y "compromiso político" o entre política en el sentido más amplio y política de partido" (n. 521):

* La política en su sentido más amplio mira al bien común, precisa los valores fundamentales de toda comunidad y define los medios y la ética de las relaciones sociales. Es evidente que en este campo deben estar presentes y actuantes los Pastores, ministros de la unidad (n. 521). Pero aquí los Pastores quieren "optar sólo por el hombre" (n. 551), no por sistemas económicos y políticos.

* La política de partido o la realización concreta de esta tarea política fundamental es el campo específico de los laicos (n. 524), que, con este fin, pueden o deben reunirse en partidos o grupos. "Las ideologías elaboradas por esos grupos, aunque se inspiren en la doctrina cristiana, pueden llegar a diferentes conclusiones. Por eso, ningún partido político por más inspirado que esté en la doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca valor absoluto para todos" (n. 523). Es el indispensable pluralismo político. "Corresponde a la condición laical el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines" (n. 542).

Pero siempre y cuando el laico acepte dirigir un movimiento apostólico o una acción específicamente pastoral, no debe usar su posición o autoridad en función de partidos o ideologías (nn. 530, 810).

III. Los Ministerios No Ordenados

Con el título "ministerios diversificados" (tomado de EN n. 73) el Documento de Puebla, siempre en su texto sobre los laicos, nos ofrece su doctrina (nn. 804-805) y sus criterios pastorales (nn. 811-817) sobre los "ministerios sin orden sagrado". Así los llama en el n. 804; pero en los nn. 625 y 845 usa también la expresión "ministerios no ordenados". Puebla habla asimismo de "ministerios confiados a laicos" (n. 97) o "ministerios que pueden conferirse a laicos" (n. 805), evitando, sin embargo, la expresión "ministerios laicales"⁶.

Desde el Concilio Vaticano II y tomando como base el modo de hablar del mismo Concilio en LG 30, 32c, 33 y AA 2b, la palabra "ministerio" ya no era reservada para indicar los oficios de los ministerios ordenados. Con la Carta Apostólica *Ministeria Quaedam*, de 15-08-1972, el Papa Pablo VI oficializó la transferencia del vocablo "ministerio" también a los laicos, de modo que desde 1972 se puede hablar correctamente de "ministerios laicales".

Dado que la terminología, la reflexión, la sistematización y la reglamentación pastoral y jurídica de estos ministerios no ordenados o laicales está todavía en plena evolución y estudio, presentaré aquí solamente algunas observaciones, guiado por lo que tenemos en el Documento de Puebla:

1. Ya es común hablar de los "nuevos" ministerios. En el n. 1309 Puebla considera los "nuevos ministerios y servicios" como uno de los signos de esperanza y alegría para América Latina. También en los nn. 629 y 1233 son mencionados los "nuevos servicios laicales" y los "nuevos ministerios confiados a los laicos". Aunque haya novedad en el uso de la palabra "ministerio", como en su profundización y sistematización, no se debe pensar que en el pasado todo lo que estamos "descubriendo" ahora era tan desconocido. El mismo Documento de Puebla nos recuerda que "desde el principio hubo en la Iglesia diversidad de ministerios, en orden a la evangelización. Los escritos del Nuevo Testamento muestran la vitalidad de la Iglesia que se expresó en múltiples servicios. Así San Pablo menciona, entre otros, los siguientes: la profecía, la diaconía, la enseñanza, la exhortación, el dar limosna, el presidir, el ejercer la misericordia (cf. Rm 12, 6-8); y en otros contextos habla de otros minis-

⁶ El cambio de "ministerios laicales", n. 97, para "ministerios confiados a laicos" se justificó con esta razón: "Se ha tenido entre los autores de prestigio la duda de si el término 'laical' puede convenir al de 'ministerio'. Para no dirimir la cuestión que no pudo estudiarse en concreto y detenidamente, pareció mejor emplear el término 'ministerio' confiado a los laicos'. Ha sido, se indicaba, uso secular la connotación del término 'ministerio' al servicio sacerdotal o a las 'órdenes' a él orientado" (cf. la Revista *Medellín* 1980, p. 242). En realidad todo eso ya estaba oficialmente cambiado desde 1972 con la Carta Apostólica *Ministeria Quaedam*.

terios como las palabras de la sabiduría, el discernimiento de espíritus y algunos más (cf. 1 Cr 12, 8-11; Ef 4, 11-12; 1 Tes 5, 12 s; Fil 1, 1). Igualmente en otros escritos del Nuevo Testamento se describen varios ministerios" (n. 680).

Basta leer alguna buena Historia de la Iglesia para constatar fácilmente la presencia de múltiples ministerios y servicios en la Iglesia. El Papa Pablo VI comienza su citada Carta Apostólica *Ministeria Quaedam* con esta afirmación: "La Iglesia instituyó ya en tiempos antiquísimos algunos ministerios para dar debidamente a Dios el culto sagrado y para el servicio del Pueblo de Dios, según sus necesidades; en ellos se encomendaban a los fieles, para que las ejercieran, funciones litúrgico-religiosas y de caridad, en conformidad con las diversas circunstancias... algunos de estos ministerios más estrechamente vinculados con las acciones litúrgicas, fueron considerados poco a poco instituciones previas a la recepción de las Ordenes sagradas...".

En agosto de 1974 el CELAM realizó en Quito un Encuentro sobre Teología y Pastoral de los Ministerios, del cual resultó el libro de 224 páginas titulado *Ministerios Eclesiales en América Latina*⁷. El especialista en Patrología, Carmelo Giaquinta, ahora Obispo en Argentina, presentó un estudio de pastoral patristica (pp. 48-77), pudiendo concluir de la época prenicena: "Los ministerios son múltiples y fluidos, como lo son las necesidades y circunstancias de la comunidad. Es la Iglesia quien los reconoce e instituye, y los acerca en mayor o menor grado a la jerarquía eclesiástica" (p. 74).

En cuanto al pasado pastoral latinoamericano sea suficiente recordar el resumen hecho por Puebla en el n. 9: "La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado del unánime esfuerzo misionero de todo el pueblo de Dios. Ahí están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación...; el sacrificio y la generosidad evangélica de muchos cristianos, entre los que la mujer, con su abnegación y oración, tuvo un papel esencial; la inventiva en la pedagogía de la fe, la vasta gama de recursos que conjugaban todas las artes, desde la música, el canto, la danza hasta la arquitectura, la pintura y el teatro...; la extraordinaria proliferación de cofradías y hermandades de laicos que llegan a ser alma y nervio de la vida religiosa de los creyentes...". En el citado volumen sobre los ministerios eclesiales en América Latina se publica un estudio de José de Jesús López de Lara, hoy Obispo en México, sobre "Los indios fiscales" (pp. 153-176), especialmente su admirable participación en los ministerios eclesiásticos durante el siglo XVI en Nueva España.

Tenía, pues, mucha razón el Papa Pablo VI, cuando en la *Evangelii Nuntiandi* n. 73 decía que estos ministerios son "nuevos en apariencia, pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia".

2. Los ministerios y servicios laicales no deben *ni pueden* ser la solución para la escasez del clero. Puebla lo afirma expresamente con

⁷ Edición del Secretariado General del CELAM, Bogotá 1974.

palabras de Juan Pablo II: "No pueden ser una compensación suficiente" (n. 859). Con nuestros Obispos hay que reconocer que en América Latina la falta de sacerdotes es "alarmante" (n. 116) y "preocupante" (n. 674). Pero si admitimos que en aquello que les compete específicamente, los ministros ordenados son sencillamente "insustituibles", el remedio para su escasez no se encontrará jamás en una mayor y más activa participación de los laicos en la misión de la Iglesia. La falta de ministros ordenados solo se puede satisfacer con ministros ordenados. En su Discurso a los sacerdotes en México, el día 27 de enero de 1979, Juan Pablo II declaraba firmemente: "Un servicio sacerdotal específico no puede ser reemplazado en la comunidad cristiana por el sacerdocio común de los fieles, esencialmente diverso del primero". Pero aún cuando haya un número suficiente de sacerdotes, la promoción de los ministerios y servicios laicales seguirá siendo una necesidad para la renovación y la vida de las mismas comunidades cristianas. Pues, como hemos visto, la dimensión apostólica del ser más profundo del laico es, por su misma naturaleza, también una llamada o vocación al apostolado (cf. AA 2a). La escasez del clero así como la actual situación del mundo fue simplemente la providencial oportunidad que hizo posible profundizar y sistematizar también esta dimensión de la vocación cristiana. Pues cada comunidad se renovará precisamente en la medida en que cada fiel bautizado se interrogue sobre sus tareas y responsabilidades cristianas para la comunidad y la sociedad, desde el sitio y el puesto que le toca vivir y con los talentos, dones o carismas que ha recibido de su Creador y Salvador. Así, pues, la introducción de verdaderos ministerios y servicios no ordenados no debe ser considerada como algo provisorio, mientras perdure la falta de ministros ordenados, sino como algo definitivo y perdurable. No olvidemos que siempre hay "lugares y circunstancias" en los que la Iglesia puede estar presente y operante *exclusivamente* mediante los laicos (cf. LG 33b, AG 21a). También los laicos son "insustituibles" en lo que específicamente les compete, principalmente en el campo del apostolado de la animación cristiana del orden temporal y en los espacios pastorales funcionales, sobre todo en el ámbito de los creadores y difusores de la cultura.

3. No todos los laicos, aún cuando actúan apostólicamente, son "ministros"; ni toda actividad cristiana, aún cuando en cierto sentido es evangelizadora, es "ministerio". En el n. 805 Puebla apunta tres condiciones para el correcto empleo del vocablo ministerio:

- * Sean servicios referentes a aspectos realmente importantes de la vida eclesial, como en el plano de la Palabra, de la Liturgia o de la conducción de la comunidad.
- * Sean ejercidos por laicos con estabilidad o duración considerable.
- * Hayan sido reconocidos públicamente y confiados por quien tiene la responsabilidad en la Iglesia.

Cuando falta una de estas tres características es mejor usar la palabra "servicios". En este sentido Puebla habla de "nuevos ministerios y servicios" (n. 1309).

4. Los ministerios no ordenados son de dos categorías:

a) Ministerios *instituidos*. Esta expresión fue oficializada por Pablo VI en *Ministeria Quaedam*. En este Documento el Papa dispone que lo que hasta ahora era llamado "órdenes menores" será en adelante denominado "ministerios". Estos ministerios pueden ser confiados a los fieles laicos, de manera que ya no sean considerados como reservados para los candidatos al Sacramento del Orden. Los ministerios que deben ser mantenidos en toda la Iglesia latina, más directamente relacionados con la Palabra y el Altar, son dos: el de Lector y el de Acólito, que comprenden también los oficios del Subdiácono, el cual cesa, por eso, de ser considerado como Orden mayor. Pero —añadía el Papa— nada impide que las Conferencias Episcopales pidan a la Sede Apostólica la institución de otros ministerios que por razones particulares crean necesarios o muy útiles en la propia región. Anotaba el Papa que corresponde más a la realidad de las cosas y a la mentalidad moderna que los mencionados oficios ya no sean llamados "órdenes menores" y que su concesión no sea denominada "ordenación" sino *institución*. Conviene igualmente que sean considerados "clérigos" sólo aquellos que han recibido el Diaconado. Así se resaltarán también mejor la diferencia entre clérigos y laicos, entre oficios que son propios y reservados a los clérigos y aquellos que pueden ser confiados a los fieles laicos.

Textualmente el Papa determina: "La institución de Lector y de Acólito, según la venerable tradición de la Iglesia, se reserva a los varones". Estos ministerios son conferidos por el Ordinario (Obispo o Superior mayor) mediante un acto o rito litúrgico aprobado por la Santa Sede, pero que no es Sacramento.

Pablo VI dispone también lo que cada uno de estos dos ministros oficialmente "instituidos" pueden o deben hacer:

El *Lector*, relacionado más estrechamente con la Palabra de Dios, "proclamará las lecturas de la Sagrada Escritura, pero no el Evangelio, en la misa y en las demás celebraciones sagradas; faltando el salmista, recitará el salmo interleccional; proclamará las intenciones de la oración universal de los fieles, cuando no haya a disposición diácono o cantor; dirigirá el canto y la participación del pueblo fiel; instruirá a los fieles para recibir dignamente los Sacramentos. También podrá, cuando sea necesario, encargarse de la preparación de otros fieles a quienes se encomiende temporalmente la lectura de la Sagrada Escritura en los actos litúrgicos". —En otras palabras, el Lector no queda encerrado en el sólo ámbito litúrgico: él es el encargado de las catequesis pre-sacramentales, de la formación de catequistas y lectores para las funciones litúrgicas; el coordinador de grupos bíblicos para estudio y asimilación de la Palabra; el animador de la CEB, principalmente en las celebraciones de la Palabra; será el dirigente de la asamblea dominical sin misa o de los ritos de exequias, etc.

El *Acólito*, relacionado más estrechamente con el altar, "debe cuidar el servicio del altar, asistir al diácono y al sacerdote en las funciones litúrgicas, principalmente en la celebración de la misa; además distri-

buir, como ministro extraordinario, la sagrada comunión cuando faltan los ministros de que habla el c. 845 del C.I.C. o están imposibilitados por enfermedad, avanzada edad o ministerio pastoral, o también cuando el número de fieles que se acerca a la sagrada mesa es tan elevado que se alargaría demasiado la misa. En las mismas circunstancias especiales se le podrá encargar que exponga públicamente a la adoración de los fieles el Sacramento de la Sagrada Eucaristía y hacer después la reserva, pero no que bendiga al pueblo”.

Se nota aquí un cuidado especial en la expresión “ministro *extraordinario*” de la sagrada comunión, para no transformarlo en ministro simplemente. La posterior Instrucción *Inmensae Caritatis*, de la S. Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, de 29-01-1973, concede a los Obispos la facultad de permitir que personas idóneas, también religiosas, puedan distribuir la Eucaristía y llevarla a los enfermos, pero siempre y sólo como ministros “extraordinarios”. Estos “ministros de la Eucaristía”, como los llaman ahora (es una terminología teológicamente inadecuada), ya no pertenecen a la categoría de ministros “instituidos”: son “reconocidos”, pero tienen mucha afinidad con el Acólito, con la diferencia de que también pueden ser conferidos a mujeres (religiosas).

b) Ministerios *reconocidos*. También para esta categoría de ministerios valen las tres condiciones indicadas por el n. 805 del Documento de Puebla, principalmente la tercera: “que hayan sido *reconocidos* públicamente y confiados por quien tiene la responsabilidad en la Iglesia”. Estos ministerios, que pueden ser confiados también a mujeres (n. 845), son conferidos mediante una misión canónica o un mandato. Nada impide que su concesión se haga dentro de un rito del tipo litúrgico o paralitúrgico, sin necesidad de previa aprobación por parte de la Santa Sede, pero sí del Obispo (cf. nn. 812, 814 y 833).

5. Puebla recomienda fomentar en América Latina una especial creatividad en el establecimiento de ministerios y servicios que pueden ser ejercidos por laicos, principalmente en las regiones en donde faltan sacerdotes (n. 833). Aunque tales ministerios no puedan ser la solución para la escasez del clero, pueden sin embargo ayudar efectivamente a las comunidades sin sacerdotes: “Muchas comunidades que carecen de ministro ordenado, acompañan y celebran sus acontecimientos y fiestas con reuniones de oración y canto que al mismo tiempo evangelizan a la comunidad y le proporcionan fuerza evangelizadora” (n. 906).

Para esta “especial creatividad” en el establecimiento de nuevos ministerios nos ofrece la *Evangelii Nuntiandi* (n. 73) una pista muy útil:

“Una mirada sobre los orígenes de la Iglesia es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa en cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse. No obstante, esta atención a las fuentes debe ser completada con otra: la atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia. Beber en estas fuentes siempre inspiradoras, no sacrificar nada de estos valores y saber adaptarse a las exigencias y a las necesidades actuales, tales son los ejes que permitirán buscar con sabiduría y poner

en claro los ministerios que necesita la Iglesia y que muchos de sus miembros querrán abrazar para la mayor vitalidad de la comunidad eclesial".

Ya hay muchas listas de posibles funciones y servicios que pueden ser transformados en ministerios no ordenados del tipo "reconocido"⁸. Así en el ministerio

- * de la Palabra: catequistas, celebradores de la Palabra, promotores de círculos bíblicos, predicadores populares, misioneros;
- * de los Sacramentos: bautizante oficial, testigo oficial del matrimonio, encargado de la Eucaristía (ministro "extraordinario"), de la oración, del culto dominical sin sacerdote;
- * de la Comunidad: animadores o jefes de pequeñas comunidades, consultor pre-matrimonial, consultor conyugal, consejería, relaciones públicas, información eclesial, intercomunicación con otras comunidades;
- * de la Caridad: con los enfermos, ancianos, abandonados, imposibilitados; ayuda mutua, consolación, reconciliación, exequias;
- * de la Promoción humana: justicia y paz en el amplio campo de los oprimidos y más necesitados; defensa de los derechos humanos;
- * de la Educación: familia, escuelas, liceos;
- * de la Administración: secretario parroquial, responsable de los organismos intermediarios del barrio, del mundo obrero y campesino.

Estos ministerios laicales son, pues, como nos informa Puebla en el n. 814, "variados y diversos, de acuerdo con los carismas de quienes son llamados y las necesidades de la comunidad; pero esta diversidad debe coordinarse por su relación al ministerio jerárquico".

6. Puebla, además, señala las siguientes características de los ministerios que pueden recibir los laicos:

a) No clericalizan (n. 811). Por todo lo que hemos visto, principalmente también por la muy firme determinación de *Ministeria Quaedam*, todos estos ministerios, tanto los instituidos como los reconocidos, tienen un carácter estrictamente laical y no tienen nada que ver con el Sacramento del Orden. Quienes los reciben siguen siendo laicos, con su misión fundamental de presencia en el mundo, en el cual o desde el que ejercen sus funciones evangelizadoras.

b) Se requiere una vocación o aptitud ratificada por los Pastores (n. 812). Pues todo apostolado es a la vez vocación divina (cf. n. 860) y llamada eclesial (cf. n. 370). No puede haber evangelización auténtica y viva al margen de los Pastores de la Iglesia (nn. 371-374).

e) Se orientan a la vida y al crecimiento de la comunidad eclesial, sin perder de vista el servicio que ésta debe prestar en el mundo (n.

⁸ Véase el número especial sobre los ministerios no ordenados de la Revista *Medellín*, de marzo de 1981. En las pp. 59-61 hay una lista larga de ministerios y sus roles.

813). La Iglesia no existe para sí misma: ella “es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1).

7. En el ejercicio de los ministerios no ordenados Puebla pide evitar los siguientes peligros:

a) La tendencia a la clericalización de los laicos (n. 815). Esta tendencia no proviene de la naturaleza bien entendida de estos ministerios, precisamente porque son “no ordenados”, es decir: no concedidos o transmitidos mediante el Sacramento del Orden o parte de él como el diaconado. Ella tiene su origen más bien en lo que arriba hemos llamado “clericalismo” o la tendencia a acaparar para el clero la totalidad de los ministerios, cuando uno comenzaba a ser “clérigo” con la recepción de la tonsura y lo que se llamaba “órdenes menores”, era de hecho un primer paso hacia el ministerio ordenado y, como tal, clericalizado.

b) La tendencia a reducir el compromiso laical a aquellos que reciben ministerios (n. 815). Es tal vez el peligro mayor. No se debe pensar que los ministerios y servicios abarquen toda la actividad apostólica laica. Todo lo relacionado con los ministerios y servicios se ubica más bien en los ámbitos pastorales territoriales de vecindad o en el espacio que con Puebla (n. 822) hemos llamado “apoyo pastoral”; o también en las dimensiones del apostolado de evangelización y santificación. Pero además tenemos el campo del apostolado de la animación cristiana del orden temporal —el más importante, específico e insustituible de los laicos (cf. nn. 789-792)— y en el enorme espacio pastoral que en el n. 823 Puebla llama “construcción de la sociedad” (obreros, campesinos, empresarios, técnicos, políticos, etc.) y el otro espacio de creación y difusión cultural (intelectuales, artistas, educadores, estudiantes y comunicadores sociales). Más que ministerios, oficios o servicios, en estos ámbitos pastorales habrá muchas veces una simple presencia activa de laicos con conciencia cristiana. Será entonces sobre todo el apostolado por el testimonio, del cual nos habla con tanta elocuencia el n. 21 de *Evangelii Nuntiandi* y los nn. 964-976 del Documento de Puebla. Por eso nuestro n. 815 subraya que el laico tiene su “misión fundamental” en su inserción en las realidades temporales y en sus responsabilidades familiares.

c) La tendencia a promover los ministerios no ordenados como estímulo puramente individual fuera de un contexto comunitario (n. 816). Todo ministerio supone un carisma. El Concilio Vaticano II, en LG 12b, nos enseña con palabras de San Pablo que los carismas no nos son dados para nuestra santificación personal (con este fin recibimos la gracia santificante y otros dones) sino para hacernos “aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y mayor santificación de la Iglesia según aquellas palabras: ‘A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu *para común utilidad*’ (1 Cr 12, 7)”. El ministerio no es un premio: es un encargo.

d) La tendencia a la inactividad por parte de los fieles sin minis-

terio (n. 817). Estos olvidan que "el miembro que no contribuye según su propia capacidad al aumento del cuerpo debe reputarse como inútil para la Iglesia y para sí mismo" (AA 2a).

IV. El Laicado Organizado

Muchos bautizados, hombres y mujeres, actúan simplemente de una manera individual, al cumplir con sencillez y fidelidad sus deberes o en el seno de sus familias, o en el lugar de sus trabajos, o en otros tipos de convivencia humana. Viven, como diría J. Maritain, "en" cristiano y no propiamente "en cuanto" cristianos. Ejercen a su modo un verdadero apostolado, en una especie de compromiso autónomo, pero siempre en profunda comunión con la Iglesia y orientados por ella. Así en verdad son y viven muchísimos de nuestros buenos y mejores cristianos. No todo necesita ser necesariamente organizado o comunitario. Puebla resalta expresamente "el importante lugar que pueden ocupar los laicos *individualmente* convocados a prestar servicios en instituciones de la Iglesia, particularmente las educativas, los organismos de promoción humana y social y las actividades en zonas de misión" (n. 831). "Se advierte, con satisfacción, la creciente presencia de los laicos en las instituciones educativas eclesiales y se comprueba la intervención de cristianos responsables en todos los campos de la educación" (n. 1020).

Todo vivir "en" cristiano, la simple "presencia cristiana" ya es apostolado, aún cuando no se tenga la expresa intención de "hacer apostolado".

Si estos buenos cristianos actuasen coordinados u organizadamente, sacarían por cierto frutos mucho más abundantes de su vida de fidelidad a la voluntad de Dios.

Sería el laicado organizado, sobre el cual, siempre a la luz de Puebla, haremos ocho consideraciones:

1. Dos fenómenos contrastantes se presentan en el campo laical después del Concilio Vaticano II: por un lado se constata una creciente y más profunda valorización de la vocación del laico en la Iglesia; y por otro muchos de los movimientos laicales organizados, como los de la Acción Católica, que tuvieron su mayor auge en las décadas cuarenta y cincuenta, en particular los "especializados", se han debilitado o han desaparecido precisamente después del Concilio. Ya hemos visto las razones de la crisis.

No obstante la crisis que afectó de modo especial al laicado organizado (cf. n. 780), el Documento de Puebla quiere expresar su confianza en las formas organizadas del apostolado de los laicos, y estimularlas decididamente (n. 800). Para eso señala las siguientes razones:

* La organización es signo de comunión y participación en la vida de la Iglesia (n. 801).

* La organización permite la transmisión y el crecimiento de las experiencias (n. 801).

- * La organización favorece la permanente formación y capacitación de sus miembros (n. 801).
- * El apostolado exige muchas veces una acción común (n. 802).
- * Vivimos en una sociedad que se estructura y planifica cada vez más (n. 803).

Algunas de estas razones indicadas por Puebla están en el Decreto conciliar *Apostolicam Actuositatem*. El Vaticano II había dedicado el n. 18 de este Decreto sobre el apostolado de los seglares a la "importancia de las formas organizadas del apostolado seglar". Para poder afirmar que "el apostolado organizado responde adecuadamente a las exigencias humanas y cristianas" el Concilio partía de dos premisas:

a) El *hombre* es por su naturaleza un ser "en sociedad". Ya en su Constitución pastoral *Gaudium et Spes* el Vaticano II había formulado esta tesis: "El hombre es, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades, sin relacionarse con los demás" (GS 12a). Todo el capítulo II del mismo documento desarrolla ampliamente esta doctrina. En el n. 25a sustenta que "la vida social no es para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación".

b) El *cristiano* es por voluntad de Dios un ser "en comunidad". En otro documento explica el Concilio: "Como Dios crió al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad, así quiso Dios santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente. Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad" (GS 32a).

Las asociaciones erigidas para la acción común, tanto a nivel de comunidades (= espacio territorial), como en los diversos ambientes (= espacio funcional), apoyan a sus miembros y los forman, organizan y dirigen convenientemente su obra apostólica. Por eso, ya en su primera parte el Documento de Puebla había recomendado: "Para formar a laicos y darles un sólido apoyo en su vida y acción, (la Iglesia) procurará incorporarlos a las organizaciones y movimientos apostólicos y potenciará todos sus instrumentos de formación, de modo particular los propios del campo de la cultura; solamente así tendrá un laicado maduro y evangelizador" (n. 155).

En otro capítulo, hablando de las parroquias, subraya la necesidad de renovarlas, con la indicación de dos elementos renovadores: "buscando la participación mayor de los laicos, especialmente en el Consejo de Pastoral; dando prioridad a los apostolados organizados y formando a los seglares para que asuman, como cristianos, sus responsabilidades en la comunidad y en el ambiente social" (n. 649).

2. A estas razones habría que añadir otra, tal vez la más importante y urgente. Ya hemos visto que, según Puebla (n. 823), en el espacio pastoral funcional de los constructores de la sociedad, la presencia de laicos apostólicos "es muy débil"; y en el espacio pastoral de creación y difusión cultural "es casi total la ausencia" de laicos apostólicamente comprometidos. Ahora bien, precisamente estos espacios pastorales funcionales de la nueva cultura urbano-industrial (cf. Puebla, nn. 415-433) cobran día a día más importancia y son, de hecho, el gran reto pastoral para la labor evangelizadora de la Iglesia en América Latina en el presente y principalmente en el futuro, y en un futuro muy cercano. "La Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad; para la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consumo" (n. 433).

El paso de una sociedad agraria a una sociedad industrial es caracterizado por el crecimiento de lo funcional por sobre lo territorial, de las relaciones secundarias por sobre las primarias. Puebla bien lo sabe: "América Latina seguirá en un ritmo acelerado de aumento de población y concentración en las grandes ciudades" (n. 127; cf. nn. 71 y 1266). La nueva vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto problemas hasta ahora no conocidos: "En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana" (n. 431).

Además, "América Latina, empeñada hoy en superar su situación de subdesarrollo e injusticia, tentada de ideologías anticristianas y codiciada por guías extremistas y centros de poder, necesita de personas conscientes de su dignidad y responsabilidad histórica y de cristianos celosos de su identidad que, de acuerdo con su compromiso, sean *constructores* de un mundo más justo, humano y habitable, que no se cierra a sí mismo, sino que se abre a Dios. Cada uno debe hacer esto desde su puesto y función y todos en comunión y participación. Es el gran reto y servicio de la evangelización presente y futura de nuestro Continente" (n. 864).

En otro capítulo Puebla declara como "preocupación particular" (cf. n. 342b) "la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión" (n. 345). Y al describir las situaciones más necesitadas de evangelización (cf. n. 364b), señala como situaciones particularmente difíciles los "grupos cuya evangelización es urgente pero queda muchas veces postergada: universitarios, militares, obreros, jóvenes, mundo de la comunicación social, etc." (n. 367). Y presenta como problema: "la instauración de una nueva presencia evangelizadora de la Iglesia en el mundo obrero, en las élites intelectuales y entre los artistas" (n. 442).

Como este espacio pastoral funcional, principalmente el de la creación y difusión cultural, no coincide con el mundo de los pobres, un cierto tipo de interpretación de la opción "preferencial por los pobres" ya no

parece tener ni siquiera la capacidad de entender la urgencia de una prioridad pastoral en el espacio funcional de los que no son materialmente pobres o, como dicen, "em-pobre-cidos". Peor todavía sería la incompreensión si se admitiera que las Comunidades eclesiales "de base" deben ser constituidas únicamente por los "sectores populares y marginados". Puebla, que por cierto no desconoce la necesidad de una opción preferencial por los pobres, declara también: "Hay que trabajar prioritariamente con los que tienen poder decisorio" (n. 1228). La III Conferencia General insiste fuertemente en la atención especial que todos debemos dar al ambiente intelectual y universitario: "Se puede decir que se trata de una opción clave y funcional de la evangelización, porque de lo contrario perdería un lugar decisivo para iluminar los cambios de estructuras" (n. 1055). Por eso pide a los Religiosos "que con su acción evangelizadora lleguen a los ámbitos de la cultura, del arte, de la comunicación social y de la promoción humana" (n. 770). Es también la razón por la cual Puebla nos presenta un capítulo especial sobre la "acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" (nn. 1206-1253).

Al mencionar los sectores de la humanidad que se transforman, la Exhortación *Evangelii Nuntianđi*, n. 19, hacía esta ponderación: "Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación".

Sería totalmente insuficiente una presencia meramente individual o hasta esporádica de algunos buenos cristianos en estos ámbitos funcionales de la nueva sociedad en vías de secularización. Una presencia laica activa, sistemáticamente organizada y muy especializada, de acuerdo con el mismo ambiente en el cual viven o trabajan, es, pues, lo que más urgentemente necesita este nuevo mundo. El laico sería ahí verdaderamente "el hombre de la Iglesia en el corazón del mundo y el hombre del mundo en el corazón de la Iglesia" (cf. Puebla n. 787). Con este objetivo se fundaron también los así llamados Institutos Seculares: "Su carisma propio busca responder de modo directo al gran desafío que los actuales cambios culturales están planteando a la Iglesia: dar un paso hacia las formas de vida secularizadas que el mundo urbano-industrial exige, pero evitando que la secularidad se convierta en secularismo" (n. 774). Estos Institutos tratan de ayudar "a resolver la tensión entre la apertura real a los valores del mundo moderno (auténtica secularidad cristiana) y la plena y profunda entrega de corazón a Dios (espíritu de la consagración). Al situarse en el foco del conflicto, dichos Institutos pueden significar un valioso aporte pastoral para el futuro y ayudar a abrir caminos nuevos de general validez para el Pueblo de Dios" (n. 775).

3. Pero no basta reafirmar la simple necesidad de formas organizadas del apostolado de los laicos. En la primera parte de nuestro estudio

vimos que Puebla no ignora que hubo fuertes crisis y hasta fracasos en muchos movimientos u organizaciones laicales. Ya Medellín los conocía. Estas dificultades tenían sus *causas*. Para renovar la pastoral del laicado organizado será necesario ponderar con mucha atención los factores que posibilitaron, propiciaron, ocasionaron o facilitaron los fracasos. Ya los hemos visto, señalados por Medellín y Puebla. Ahora es suficiente recordar los principales y que son cinco:

— Falta de inserción en la pastoral del conjunto, con una muy débil integración en la Iglesia, hasta llegar a veces a desprenderse de la comunidad eclesial.

— Insuficiente presencia de los criterios y signos de una evangelización auténtica y viva, con fuerte ideologización y politización, vaciando los movimientos de esenciales dimensiones evangelizadoras.

— Defecto en la apertura hacia otros movimientos similares, con desconfianzas mutuas y dolorosas rupturas entre sí y con los Pastores.

— Carencia de una sistemática y actualizada formación doctrinal y espiritual, con deficiente comprensión y aceptación de la enseñanza social de la Iglesia.

— Escasez de asesores debidamente preparados.

Es sin más evidente que la presencia de estos cinco factores negativos no se hizo notar con igual fuerza en todos los movimientos laicales. Cada organización debe hacer una seria revisión de sus programas y actividades para preguntarse sinceramente en qué medida estuvo o todavía está afectada por una u otra de estas causas. Puebla, en todo caso, se muestra profundamente interesada en una “*renovada* pastoral del laicado organizado” (n. 806), indicando tres *exigencias* fundamentales bajo el título “Criterios que orientan al laicado organizado en la pastoral de conjunto”:

a) Vitalidad misionera para descubrir con iniciativa y audacia nuevos campos para la acción evangelizadora de la Iglesia (estos “nuevos campos” estarán principalmente también en los ámbitos *funcionales* a los cuales nos hemos referido en el número anterior).

b) Apertura para la coordinación con organismos y movimientos, teniendo en cuenta que ninguno de ellos posee la exclusividad de la acción de la Iglesia.

c) Canales permanentes y sistemáticos de formación doctrinal y espiritual con actualización de contenidos y pedagogía adecuada.

4. El laicado organizado exige una articulada inserción en la pastoral de conjunto de la Iglesia. Puebla insiste varias veces en esta necesidad (cf. nn. 781, 807, 809, 823, 1189), que es, además, fuertemente insinuada por las experiencias más bien negativas de un pasado reciente. El Documento de Trabajo, de preparación para Puebla, consideraba en el n. 234 que la efectiva acción de los laicos formados tuvo sus problemas también “porque han faltado en la Iglesia medios y estructuras que capacitan al laico para una responsable participación, como cristiano, en la promoción y organización del mundo campesino, laboral, económico,

profesional, intelectual y político". Esta falta de "medios y estructuras" consistía precisamente en la ausencia de un lugar para las organizaciones laicales en la pastoral global de las Conferencias Episcopales. El ya citado aporte del Departamento de Laicos para Puebla informa en la p. 332: "En la mayor parte de las Conferencias Episcopales el ámbito laical está sólo parcialmente asumido, no está cabalmente integrado con la acción de la Conferencia Episcopal. No es cuestión fácil. La pastoral del conjunto, que sería lo más propio de la Conferencia Episcopal, sigue no suficientemente articulada. Y esto tiene graves repercusiones en los movimientos apostólicos funcionales, donde todo indica que, librados a sí mismos, aislados, han agotado sus posibilidades. En rigor, han aparecido siempre como algo extraño o marginal a la pastoral diocesana. Por ejemplo, la JOC y el MOAC, movimientos de apostolado obrero, en rigor nunca fueron incorporados a la pastoral como algo integrante, constitutivo. Eran una pastoral aparte, más o menos solitaria, a veces tolerada, a veces alentada. Pero nunca se integró como horizonte constitutivo de la pastoral en cada país".

Ahora leemos en el n. 828 del Documento de Puebla: "Exhortamos a una presencia *organizada* del laicado en los diversos espacios pastorales, lo cual supone la integración y coordinación de los distintos movimientos y servicios dentro de un *plan de pastoral orgánica del sector laico*" (véase también el n. 615). Y en el n. 830 declara Puebla: "En particular adquiere especial importancia la constitución o dinamización de los departamentos diocesanos y nacionales de Laicos o de otros órganos de animación y coordinación".

La II Conferencia General, de Medellín, nos dio un documento especial sobre pastoral de conjunto. La III Conferencia General, de Puebla, sólo tiene, acá y allá, algunas indicaciones, pero no presenta sistemáticamente ni siquiera un pequeño subcapítulo sobre tan importante tema. Sin embargo no falta en Puebla una afirmación tan rotunda como esta: "Asumimos la necesidad de una pastoral orgánica en la Iglesia como unidad dinamizadora para su eficacia permanente que comprenda entre otras cosas: principios orientadores, objetivos, opciones, estrategias, iniciativas privadas, etc." (n. 1222). O también: "La acción pastoral planificada es la respuesta, consciente e intencional, a las necesidades de la evangelización. Deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y personas interesadas" (n. 1307).

En favor de la presencia y participación del laicado organizado en la pastoral de conjunto, Puebla presenta en el n. 807 dos argumentos: la misma naturaleza de la Iglesia como "misterio de comunión de diversos miembros y ministerios"; y la eficacia de la acción pastoral con la participación coordinada de todos. Esta participación de los laicos, insiste Puebla en el n. 808, no se requiere sólo en la fase de ejecución de la pastoral de conjunto, sino también en la planificación y en los mismos organismos de decisión.

En el n. 845 nuestro Documento no olvida subrayar de modo particular que también la *mujer*, "con sus aptitudes propias, debe contribuir eficazmente a la misión de la Iglesia, participando en organismos de la planificación y coordinación pastoral"; y en el n. 840 destaca, como

signos positivos, "el lento pero creciente ingreso de la mujer en tareas de la construcción de la sociedad, el surgimiento de las organizaciones femeninas que trabajan por lograr la promoción e incorporación de la mujer en todos los ámbitos".

5. Esta inserción de los movimientos laicales organizados en la pastoral de conjunto tiene algunas consecuencias prácticas que se transforman en normas. Indicamos tres:

a) El necesario contacto de las élites con las masas populares. Dice Puebla: "Su inserción en la pastoral de conjunto asegurará la necesaria referencia de las formas organizadas de apostolado laical a la pastoral dirigida a las grandes masas del Pueblo de Dios" (n. 809). Es necesario evitar que las élites pierdan el interés por las masas populares. O, como se expresa Puebla en el n. 1215: Debemos abogar por "la superación de la diferenciación entre pastoral de élites y pastoral popular. La pastoral es una sola". Es la razón por la cual Puebla pide "dinamizar los movimientos apostólicos... para que sean en forma más generosa fermento en la masa. Habrá que revisar las espiritualidades, las actitudes y las tácticas de las élites de la Iglesia con respecto a la religiosidad popular. Como bien lo indicó Medellín, 'esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí a aquellos hombres que se expresan con este tipo de religiosidad' (Pastoral popular n. 3). Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo. Esta tarea es ahora más actual que entonces: las élites deben asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo en forma preclara. Deben participar en las convocatorias y en las manifestaciones populares para dar su aporte" (n. 462).

b) La constante referencia al carácter social-institucional de la Iglesia (nn. 254-256). Para los movimientos laicales organizados valen asimismo las advertencias dirigidas por Puebla a las Comunidades eclesiales de base en el n. 261: Jamás olvidarán la visión de la Iglesia como Pueblo histórico y socialmente estructurado, que será siempre el marco más amplio, universal y definido al cual deben referirse constantemente y dentro del cual deben inscribirse vitalmente, para no correr el riesgo de degenerar o hacia la anarquía organizativa, o hacia el elitismo cerrado o sectario. Pues, recuerda Puebla en el número siguiente, la secta tiende siempre al autoabastecimiento tanto jurídico como doctrinal. Integrados en el conjunto del Pueblo de Dios histórico e institucional, los movimientos laicales organizados evitarán estos escollos y responderán a las esperanzas que la Iglesia en América Latina tiene puestas en ellos.

Esta conciencia integración en el conjunto debe mantenerlos constantemente abiertos para otros movimientos, horizontes y perspectivas, para superar el espíritu de secta o las "desconfianzas mutuas" y las "dolorosas rupturas de los movimientos laicos entre sí y con los Pastores", que, como hemos visto, fue una de las causas de la crisis del laicado organizado (cf. n. 780). Por eso, para una renovada pastoral del laicado organizado, Puebla exige "apertura para la coordinación con organizacio-

nes y movimientos, teniendo en cuenta que ninguno de ellos posee la exclusividad de la acción de la Iglesia" (n. 806b).

c) Es además evidente, pero puede ser bueno recordarlo, que para la acción evangelizadora de los laicos valen los mismos criterios y signos indicados por Puebla en los n. 370-384 para la evangelización en general. "Estos criterios y signos son inspiradores de una evangelización auténtica y viva. Las distorsiones y perplejidades frenan o paralizan su dinamismo" (n. 371). La ausencia de estos criterios y signos fue causa de muchas crisis.

Toda evangelización y cada acto evangelizador es por su misma naturaleza eclesial o "en Iglesia". En la medida en que uno busca emanciparse de la Iglesia (que es el Cuerpo de Cristo) o independizarse en su apostolado, su acción, por más afanada que sea, pierde su autenticidad y su savia divina. Por este motivo, entre "las actitudes que revelan la autenticidad de la evangelización", Puebla pone en primer lugar: "Una vida de profunda comunión eclesial" (n. 378), mandando ver a Gálatas 2, 2, "para ver si corría o había corrido en vano". En el n. 470 Puebla alienta a todos los cristianos a seguir prestando su servicio evangelizador y a discernir sus criterios de reflexión e investigación, "poniendo particular cuidado en conservar y promover la comunión eclesial, tanto a nivel local como universal". Es una norma fundamental válida para todos, Papa, Obispos, Presbíteros, Religiosos y Laicos. Si queremos hablar con rigor teológico, debemos afirmar con Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* que "evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado, sino profundamente eclesial" (n. 60b); y que "ningún evangelizador es dueño absoluto de su acción evangelizadora, con un poder discrecional para cumplirla según criterios y perspectivas individualistas, sino en comunión con la Iglesia y sus Pastores" (n. 60c). La razón de todo esto es muy sencillamente explicada por Puebla cuando dice: "El evangelizador participa de la fe y de la misión de la Iglesia que le envía. Necesita criterios y signos que permitan discernir lo que efectivamente corresponde a la fe y misión de la Iglesia, es decir, a la voluntad de su Señor" (n. 370).

Es el sentido del "siempre en comunión con los Pastores" (n. 827), recomendación dirigida a los laicos.

En esta espiritualidad eclesial los laicos deben evitar las dos actitudes extremas indicadas por Puebla (n. 825), capaces de distorsionar sus actividades: autonomía en grado tal que se desprendan de la comunidad eclesial; y excesiva dependencia de las iniciativas de la jerarquía. De la primera ya se habló. Con relación a la última actitud, Puebla, en otro capítulo, recuerda a los Pastores no olvidar "que están dentro de la Familia de Dios a su servicio. Son hermanos, llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los Pastores respetar, acoger, orientar y promover, *aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas*. De ahí el cuidado necesario para 'no extinguir el Espíritu ni tener en poco la profecía' (1 Tes 5, 19-20). Los Pastores viven para los otros, 'para que tengan vida y la tengan en abundancia' (Jn 10, 10). La tarea de unidad no

significa ejercicio de un poder arbitrario. Autoridad es servicio a la vida. Ese servicio de los Pastores incluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y firmeza que sean necesarios" (n. 249).

6. Por todo lo dicho ya es evidente que los movimientos laicales organizados necesitan de la presencia de Presbíteros como *asesores* o asistentes, capellanes, consejeros. A partir de lo que hemos experimentado en los últimos decenios se puede afirmar sin más que el laicado organizado, sobre todo el que debe ser el fermento de los nuevos espacios pastorales funcionales, prosperará o declinará con sus asesores. El asesor es y será la figura clave. Ya Medellín, en su documento "Movimientos de Laicos", n. 5, señalaba entre los factores que han favorecido la crisis de muchos movimientos "la falta de asesores debidamente preparados para las nuevas exigencias del apostolado de los laicos". El Documento de Consulta, en preparación para Puebla, insistía en la necesidad de integrar los laicos en la pastoral de conjunto "e impulsarlos en la adecuada selección de asesores eclesiásticos" (n. 991). Inexplicablemente en estas páginas dedicadas a los movimientos laicales, el Documento de Puebla no menciona ni una vez la palabra "asesor" o algún sinónimo. En la segunda redacción del subcapítulo sobre los Laicos, que estamos comentando, se aconsejaba a los Pastores tener conciencia de que los movimientos laicales son unidades operativas para la evangelización, pidiendo que "las doten de asesores competentes". Pero curiosamente esta recomendación ya no aparece en la tercera redacción. En el n. 829 los Obispos piden "tener en especial consideración al laicado organizado en orden a la acción eclesial, *prestandole la adecuada atención pastoral* y el debido aprecio de su papel en la pastoral global de la Iglesia". Este hubiera sido un buen contexto para mencionar la figura del Presbítero como asistente o consejero eclesiástico, y hablar de su importancia, sus funciones, y la necesidad de una preparación especializada para tan importante tarea. En otro capítulo Puebla pide a los Presbíteros que se comprometan en la incorporación del laicado en la acción pastoral con más activa participación, "dándoles el debido acompañamiento espiritual y doctrinal" (n. 714). Más adelante, en el n. 851, Puebla constata como dato negativo el que haya un "acompañamiento insuficiente a los laicos en el descubrimiento y maduración de su propia vocación cristiana". En el n. 1181, único en el cual aparece la palabra "asesor", revela que los jóvenes "sienten la falta de asesores preparados". En el n. 1203 viene la recomendación de "formar prioritariamente animadores juveniles calificados (sacerdotes, religiosos o laicos) que sean guías y amigos de la juventud". Y, finalmente, en el n. 1238 se pide "promover la formación de sacerdotes y diáconos especializados", sin explicitar su objetivo, pero se puede suponer que sea para "la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina", que es el tema del capítulo.

Como quiera que sea, el Documento de Puebla de hecho, en sus textos, o supone la presencia o lamenta la ausencia de asesores eclesiásticos especializados, y jamás niega su necesidad. En este sentido el Departamento de Laicos del CELAM hacía esta tajante afirmación: "Si la Iglesia quiere tener movimientos seglares apostólicos vivientes, condición

de ello es tener una política de asesores. Esta política de asesores es tan prioritaria como la movilización apostólica del laicado. Y esta política de asesores falta hoy casi por completo en la Iglesia. La Iglesia debe saber que, si no toma a fondo la cuestión de los asesores, pone en cuestión toda la promoción de un laicado apostólico funcional. Es algo que está en la naturaleza de las cosas. Quien quiera laicado funcional, quiere asesores. Por que, si no, nada quiere. Y si no quiere, pues no debe quejarse del resquebrajamiento de los movimientos laicos apostólicos”⁹.

El asesor será normalmente el representante del Obispo, vela por la vinculación de su movimiento con la Jerarquía (local o nacional), asegura la doctrina de la Iglesia, mantiene vivo el sentido auténtico del apostolado y es también su ministro de la Palabra, de los Sacramentos y de la vida espiritual.

7. “En la medida en que crece la participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la misión de ésta en el mundo, se hace también más urgente la necesidad de su sólida *formación*” (n. 794). No es poco lo que se espera de los laicos, en particular de los que se encuentran en el ámbito funcional de construcción de la sociedad y en el espacio de creación y difusión cultural. Lo que supone una formación especializada para tal tipo de apostolado. Puebla se refiere a esta formación en los nn. 794, 806c y 832, con indicaciones sobre los lugares de formación, el método y el contenido¹⁰:

a) En cuanto a lugares, menciona “institutos adecuados” (n. 794), “centros o servicios de formación integral” (n. 832), “canales permanentes y sistemáticos” (n. 806c), “contactos con los Pastores” (n. 794), y los mismos movimientos y asociaciones (n. 794), que pueden ser considerados “como instrumentos de formación con sus proyectos, experiencias, planes de trabajo y evaluaciones” (n. 832). Habría que pensar asimismo en lo que en el n. 822 se denomina “espacio de apoyo pastoral” que reúne los servicios de formación doctrinal del laicado, invitación al compromiso, espiritualidad, etc., como las congregaciones marianas, los cursillos de cristiandad, el movimiento familiar cristiano, la renovación carismática u órdenes terceras, cofradías y asociaciones semejantes.

b) Sobre el método únicamente nos dice que se debe usar una “pedagogía adecuada” (n. 806c), “pedagogía activa” (n. 832); o que la formación sea “permanente” (n. 806c), “sistemática” (n. 806c, 832), e “integral” (n. 832).

⁹ Cf. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, BAC 391, Madrid 1977, p. 53.

¹⁰ Sobre la formación de los laicos véase el excelente documento de la Segunda Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos (1978), publicado en la *Revista Medellín* 1980, pp. 256-277. Este documento estudia “la formación de los laicos en vista de su participación en la vida y en la misión de la Iglesia” en seis capítulos: 1. La formación como exigencia permanente de una vida cristiana y como urgencia contemporánea; 2. La formación del pueblo cristiano y de responsables o cuadros laicales; 3. Modos de formación del conjunto del pueblo cristiano; 4. Modos de formación de los responsables o élites laicales; 5. Pedagogía en la formación de los laicos; 6. Algunos apuntes sobre los contenidos de la formación.

En otro capítulo, sobre la opción por los jóvenes, Puebla quiere que la formación sea "un verdadero proceso de educación en la fe que lleve a la propia conversión y a un compromiso evangelizador" (n. 1193); que forme de un modo gradual para la acción socio-política y el cambio de estructuras, de menos humanas en más humanas, de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia (n. 1196); que desarrolle un sentido crítico frente a los medios de comunicación social y a los contra-valores culturales que tratan de transmitir las diversas ideologías, especialmente la liberal-capitalista y la marxista, evitando así las posibles manipulaciones (n. 1197); que emplee un lenguaje sencillo y adaptado, con una pedagogía que tenga presente las diferencias psicológicas del varón y la mujer (n. 1198); que estimule la capacidad creadora para imaginar y encontrar los medios más diversos y aptos para hacer presente la misión que tienen en la sociedad y en la Iglesia (n. 1199).

c) En lo que respecta al contenido, indica: sólida formación humana en general (n. 794), formación doctrinal, social, apostólica (n. 794), espiritual (nn. 796-799, 1200-1203), sobre los fundamentos de la fe (n. 832) y la enseñanza social de la Iglesia (n. 832; ver también los nn. 793, 795, 824 y, sobre la misma doctrina social, los nn. 472-478).

En el capítulo muy afín al que estamos comentando, sobre la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista, Puebla sugiere más concretamente:

- * formar en los distintos sectores pastorales personas capaces de ejercer en ellos un liderazgo como fermento evangelizador (n. 1229);
- * elaborar, con personas de cada sector, normas de conducta cristiana que constituyan objeto de reflexión y aplicación y que sean sometidas a una permanente revisión (n. 1230);
- * promover encuentros que reúnan personas de sectores pastorales diversos para confrontar sus experiencias y para la convergencia de su acción (n. 1231);
- * estimular la elaboración de alternativas viables para la acción evangelizadora tendientes a la renovación cristiana de las estructuras sociales (n. 1232).

8. Más ricas son las indicaciones sobre la *espiritualidad* de los laicos comprometidos en el apostolado. La misma "formación espiritual" es una de las exigencias fundamentales para la "renovada pastoral del laicado organizado" (n. 806). Según Puebla las "dimensiones esenciales" de una "espiritualidad más apropiada a la condición del laico" son:

- * Que el laico no huya de las realidades temporales para buscar a Dios, sino perseverare, presente y activo, en medio de ellas y allí encuentre al Señor (n. 797; véase "espiritualismo de evasión" en el n. 826).
- * Que el laico dé a tal presencia y actividad una inspiración de fe y un sentido de caridad cristiana (n. 797).
- * Que por la luz de la fe el laico descubra en esa realidad la presencia del Señor (n. 798).

- * Que en medio de su misión, a menudo conflictiva y llena de tensiones para su fe, el laico busque renovar su identidad cristiana en el contacto con la Palabra de Dios, en la intimidad con el Señor por la Eucaristía, en los Sacramentos y en la oración (n. 798).

Con relación a esta última recomendación enseña Puebla en otro capítulo: "Los ciudadanos de este Pueblo (la Iglesia) deben caminar por la tierra como ciudadanos del cielo, con su corazón enraizado en Dios, mediante la oración y la contemplación. Actitud que no significa fuga frente a lo terreno, sino condición para una entrega fecunda a los hombres. Porque quien no haya aprendido a adorar la voluntad del Padre en el silencio de la oración, difícilmente logrará hacerlo cuando su condición de hermano exija renuncia, dolor, humillación" (n. 251).

Puebla termina en el n. 799 con un magnífico texto del Papa Juan Pablo II de 29-01-1979 a las organizaciones nacionales católicas en México, manifestando la esperanza que esta espiritualidad laical será capaz de dar a la Iglesia y al mundo hombres y mujeres que sean:

- * sólidos en su fe;
- * seguros en la doctrina propuesta por el Magisterio auténtico;
- * firmes y activos en la Iglesia;
- * cimentados en una densa vida espiritual;
- * perseverantes en el testimonio y acción evangélicos;
- * coherentes y valientes en sus compromisos temporales;
- * constantes promotores de paz y justicia contra toda violencia u opresión;
- * agudos en el discernimiento crítico de las situaciones e ideologías a la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia;
- * confiados en la esperanza en el Señor.

Estos son los cristianos con vocación a la santidad. Serán para el mundo lo que el fermento es en la masa, lo que el alma es en el cuerpo.

Epilogo

En esta última página quisiera proponer dos consideraciones finales más:

1. El apostolado de los laicos es extremadamente *diversificado*. Pensarlo uniformemente es empobrecerlo y no entenderlo. Unos, y serán siempre relativamente pocos, sienten la vocación de actuar con estabilidad en distintas formas de ministerios no ordenados, ya sean del tipo solemnemente instituidos, ya sean de la categoría de los oficialmente reconocidos. Otros, siempre numéricamente bien limitados, se sienten llamados a organizarse en muy variados movimientos o grupos según sus estados o condiciones de vida o especializaciones profesionales y los ámbitos territoriales o funcionales en que habitan o trabajan. Muchos, la inmensa mayoría de los bautizados, tratarán simplemente de vivir con conciencia

cristiana, mediante el apostolado de la oración y del testimonio, sobre todo en el seno de sus propias familias, ojalá transformadas en iglesias domésticas (Puebla n. 580) y en centros evangelizadores de comunión y participación (n. 568). Con realismo nos recuerda el Departamento de Laicos del CELAM "la índole en extremo móvil de las élites laicales, o sea de los movimientos seculares, dada su dificultad para una dedicación completa a las tareas apostólicas"¹¹. Y explicaba:

"La característica es siempre una pequeña minoría que lleva la antorcha sagrada, en medio de un tránsito continuo de gente que se acerca y se aleja. En las élites laicales es visible la presencia de viudos y viudas; de matrimonios sin hijos o con hijos ya crecidos, o antes de tener hijos; de solteros y solteras. Es que las exigencias cotidianas de la casa y el trabajo dejan poco espacio para otra acción que la del testimonio, reducen lo específicamente apostólico. Por eso la presencia apostólica del laicado es tan limitada en relación a su proporción; es normal; y es un dato tan evidente, que asombra que las 'teologías del laicado' no lo tomen en cuenta, propendiendo a una visión angelista del laicado. Ese idealismo sólo puede tenerlo el clero, no los laicos, en la inflación del laicado. Con utopías laicales no vamos a ninguna parte, aunque sea de la mayor importancia la promoción y participación del laicado. Pero hay que tener conciencia de los límites reales".

2. El apostolado de los laicos es una *vocación divina*, es decir: una llamada de Dios. El Concilio Vaticano II habla varias veces de esta "vocación" específica de los laicos (LG n. 33); el capítulo I de *Apostolicam Actuositatem* tiene este título: "La *vocación* de los seculares al apostolado". En el capítulo sobre la pastoral vocacional (nn. 850-891) Puebla discierne tres vocaciones: la "humana", la "cristiana" y la "cristiana específica"; y en esta última distingue la laical, la de vida consagrada y la ministerial jerárquica (n. 854). Es importante recalcar que el apostolado laical también es una vocación divina en sentido estricto. Lo olvidamos casi siempre cuando hablamos de vocaciones o en nuestra pastoral vocacional.

Sobre el misterio de la vocación divina tiene Puebla un texto excelente en el n. 860: "Situarse ministerial y evangelizadamente en la Iglesia no es algo que dependa únicamente de la iniciativa personal. Es primordialmente llamada gratuita de Dios, vocación divina, que debe percibirse, a través de un discernimiento, escuchando al Espíritu Santo y situándose ante el Padre por Cristo y frente a la Comunidad concreta e histórica a la que hay que servir".

Estas normas valen también para la vocación "cristiana específica laical". Hay todo un proceso que debe ser respetado para el surgimiento, descubrimiento, acompañamiento y maduración de una vocación. Tal proceso, dice Puebla, debe centrarse "en la llamada inicial, en su maduración subsiguiente y en la perseverancia, comprometiendo en este servicio a toda la comunidad" (n. 861). Puebla anota expresamente que actualmente el indispensable acompañamiento en el descubrimiento y la maduración

¹¹ Cf. Medellín, *Reflexiones en el CELAM*, BAC 391, Madrid 1977, p. 58.

de la vocación laical "es insuficiente" (n. 851) y declara: "Es necesario acompañar a todos los que sienten la llamada del Señor en el proceso de discernimiento y ayudarles a cultivar las disposiciones básicas para la maduración vocacional" (n. 883).

Si en verdad queremos laicos apostólicos, será forzoso comenzar por ahí. El ambiente secularista, consumista y erotizado (cf. n. 851b), así como la inautenticidad e incoherencia de numerosos adultos (n. 1171), no solo no favorecen sino que de modo positivo desorientan a muchísimos jóvenes precisamente en el período privilegiado para la opción vocacional.

Hay todavía un punto de capital importancia. Puebla aclara que "la vocación es la respuesta de Dios providente a la comunidad orante" (n. 882). Aunque la vocación sea un don divino, su concesión depende sin embargo de la iniciativa del cristiano obediente al mandato de Jesucristo: "Rogad al Dueño de la mies para que envíe obreros a su mies" (Lc 10, 2). Con esto estamos ante un misterio tremendo y nunca suficientemente meditado: que la llamada divina —y por ende la misma salvación de muchos y la evangelización de América Latina— depende de nuestra oración de petición. Por eso Puebla nos recomienda "el recurso ininterrumpido a la oración personal y comunitaria" (n. 862) y sugiere "campanas de oración" (n. 882): Para que el Dueño de la mies latinoamericana envíe obreros a su mies.

Hacia la Recuperación y Recreación de los Signos Vivos Populares para Nuestras Celebraciones

Antonio González Dorado, S.J.
Asunción, Paraguay

El tema que me corresponde desarrollar se intitula "hacia la recuperación y recreación de los signos vivos populares para nuestras celebraciones".

1. Nos encontramos dentro de las orientaciones de Puebla, donde se nos ofrecen las siguientes directrices:

"Favorecer la mutua fecundación entre liturgia y piedad popular que pueda encauzar con lucidez y prudencia los anhelos de oración y vitalidad carismática que hoy se comprueba en nuestros países. Por otra parte, la religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador. Este, debidamente discernido, puede servir para encarnar más y mejor la oración universal de la Iglesia en nuestra cultura" (n. 465).

Posteriormente nos dice el Documento:

"Los signos, importantes en toda acción litúrgica, deben ser empleados en forma viva y digna, supuesta una adecuada catequesis. Las adaptaciones previstas en la *Sacrosanctum Concilium* y en las normas pastorales posteriores son indispensables para lograr un rito acomodado a nuestras necesidades, especialmente a las del pueblo sencillo, teniendo en cuenta sus legítimas expresiones culturales" (n. 926).

Por último, se añade:

"La liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia. Se recomiendan los ejercicios piadosos del pueblo cristiano con tal de que vayan de acuerdo con las normas y leyes de la Iglesia, en cierto modo deriven de la liturgia y a ella conduzcan" (n. 934).

Resumiendo, podemos decir que Puebla desea conectar la liturgia católica y la religiosidad popular latinoamericana, tanto en un contexto amplio en el que mutuamente se relacionen aunque manteniendo su propia identidad (n. 934), como penetrando la religiosidad popular hasta la intimidad y el corazón de la propia celebración litúrgica de tal manera que se la pueda reconocer simultáneamente como católica y latinoamericana. Los Obispos no tienen miedo a esta síntesis. Más aún, afirman que esta asimilación de la religiosidad popular "puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador" (n. 465).

2. Pero este esfuerzo de síntesis puede resultar frustrante e incluso desviado si no queda encuadrado dentro de la orientación fundamental

de la Iglesia Latinoamericana: la evangelización del Continente y de nuestros pueblos, que

“ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan” (n. 395).

Por eso se nos dice explícitamente que

“la renovación litúrgica ha de estar orientada por criterios pastorales fundados en la naturaleza misma de la liturgia y de su función evangelizadora” (n. 924).

Por otra parte, en repetidos textos nos dice el Documento de Puebla que

“la religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (n. 450, véase también nn. 396, 935).

Y añade en otro lugar que

“esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas” (n. 447).

Puebla pretende liberar toda la energía evangelizadora que se encierra en la Liturgia, adaptándola y haciéndola inteligible a la cultura de nuestros pueblos y preferentemente a la cultura de los pobres —sin excluir a los demás—, por ese motivo pretende dos cosas con la asimilación de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas: que la Liturgia, sin perder su naturaleza, se exprese y hable con el lenguaje religioso de nuestro pueblo; y que el pueblo, preferentemente el pueblo sencillo, participe en ella activa, plena y conscientemente, evangelizándose continuamente y evangelizando a los demás, porque los sacramentos —núcleo de la vida litúrgica—,

“no basta recibirlos en forma pasiva, sino vitalmente insertados en la comunión eclesial” (n. 923).

3. Enfocado mi tema desde esta perspectiva es mucho más complejo para su desarrollo de lo que pudiera aparecer a primera vista. No podemos reducirnos a incorporaciones fáciles de algunos signos religiosos populares a la Liturgia, dándole a ésta un cierto tinte popular y folclórico.

Se trata de dinamizar un auténtico proceso de “encarnación”, de “inculturación”, de tal manera que la palabra y la acción de Cristo se expresen, se realicen y se manifiesten con la palabra y acción de su pueblo, para que se pueda decir con verdad que Cristo y su Iglesia —su pueblo— se han hecho una sola carne y un solo cuerpo.

Para proceder ordenadamente en la exposición, voy a desarrollar los siguientes puntos:

I. Finalidad de la recuperación y recreación de los signos vivos populares para nuestras celebraciones

Quiero reducir este punto a unos cuantos tópicos que me parece que son fundamentales y que deberían ser tenidos en cuenta por los responsables de la Liturgia y por los que han de presidir las asambleas y celebraciones litúrgicas.

1. La Liturgia, por su misma naturaleza, ha de ser una de las formas más eminentes en las que el pueblo ha de expresar su fe cristiana. Por tanto, es necesario que en ella se reconozca y se identifique como cristiano, de tal manera que se sienta como en su hogar religioso, y no como un invitado y menos como un extraño.

Por ese motivo, manteniendo los elementos esenciales y normados de la Liturgia, todo el contexto en el que ésta se desenvuelve ha de sintonizar con el alma y la cultura del pueblo de tal manera que infinidad de detalles —algunos de los cuales apuntaremos posteriormente— le resulten familiares y propios.

Es un error de neoclericalismo imponerle al pueblo la pesada carga de que tenga que aprender nuestro propio lenguaje religioso, sujetarlo a nuestros gustos, imponerle nuestra cultura, arrasando incluso, en muchas ocasiones, con sus legítimas expresiones y tradiciones. Nuestra misión de pastores es sólo la evangelización del pueblo, y toda auténtica evangelización ha de comenzar con el lenguaje del pueblo, conforme al principio paulino de hacerse todo a todos para ganarlos a todos a Cristo.

Olvidando esta exigencia de la Liturgia, las celebraciones quedan transformadas no tanto en expresiones de fe de una comunidad sino en ceremonias lejanas a las que asiste un pueblo lejano o en meros servicios de tipo religioso que se le prestan y ofrecen a los creyentes, sin que logren identificarse con ellos. Este olvido es un camino que conduce directamente al desarrollo de la magia o a la frialdad y alejamiento del pueblo.

2. La celebración litúrgica ha de ser una asamblea en la que el pueblo junto con el presidente de la asamblea, ha de participar plena, consciente y activamente.

Esta formulación del Concilio Vaticano II, que ha sido recogida por Puebla, puede tener dos interpretaciones bien diferentes.

Ha habido una interpretación muy practicada en los años de la renovación litúrgica inmediatos después del Concilio. Los sacerdotes y pastores se empeñaron en un difícil trabajo de encontrar nuevas fórmulas, nuevas expresiones religiosas, nuevos cantos para transmitirlos al pueblo, de tal manera que éste los aprendiera, y de esta manera pudiera participar en las celebraciones litúrgicas.

Pero no ha sido infrecuente que atendiendo a nuestros gustos sacerdotales, las nuevas fórmulas no siempre eran las más apropiadas al pueblo, al mismo tiempo que se le reducía a un nuevo aprendizaje —a veces difícil y poco inteligible— obstruyendo toda su capacidad creativa popular y original.

La pregunta no es tanto, ¿qué es lo que nosotros podemos aportar al pueblo?, sino ¿qué es lo que el pueblo creativa y originalmente puede aportar a la Liturgia?

Esto supone otra segunda postura de interpretación del texto conciliar: la participación del pueblo no sólo ha de ser conducida desde fuera, sino promovida en su originalidad y creatividad. Sólo este camino nos permitirá hacer realidad la frase tantas veces repetida "que tenemos que ser evangelizados por el pueblo", y facilitará el que el pueblo sea verdadero actor y factor de la acción litúrgica, y no mero espectador.

3. Dice Puebla que

"toda celebración debe tener (...) una proyección evangelizadora y catequética adaptada a las distintas asambleas de fieles, pequeños grupos, niños, grupos populares, etc." (n. 928).

De nuevo en este punto se nos plantea el mismo problema de interpretaciones, ¿a quién le corresponde esta función de evangelización y catequización propia de la Liturgia?

Con facilidad se tiende a reducir dicha función al presidente de la asamblea, olvidando que la misma acción litúrgica ha de ser evangelizadora y catequizadora, y olvidándonos de la responsabilidad del pueblo que ha de evangelizarse a sí mismo.

Ahora bien, para que esta función de la Liturgia pueda cumplirse, la celebración de la Liturgia tiene que ser inteligible —evangelizadora y catéqueticamente— para el pueblo, y el pueblo ha de tener ocasión de poderse expresar a sí mismo con sus palabras, con sus expresiones, con su propio ritual. Y Puebla ha escrito:

"La piedad popular conduce al amor de Dios y de los hombres, y ayuda a las personas y a los pueblos a tomar conciencia de su responsabilidad en la realización de su propio destino. La auténtica piedad popular, basada en la Palabra de Dios, contiene valores evangelizadores que ayudan a profundizar la fe del pueblo" (n. 935).

Y con más precisión afirma en otra parte que la religiosidad popular "es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (n. 450).

La integración, por tanto, de la religiosidad popular en la Liturgia ha de tener en cuenta esta función evangelizadora y catequizadora, al mismo tiempo que el pueblo se sienta desafiado y cuestionado cristianamente por sus propias palabras y símbolos integrados al símbolo esencial de la celebración.

4. Por último, no puede darse un proceso de evangelización misionera como el que postula Puebla, si la comunidad cristiana y el pueblo carecen del necesario fervor. Lo ha escrito Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*:

"De tales obstáculos (para la evangelización), que perduran en nuestro tiempo, nos limitaremos a citar la falta de fervor. Dicha falta de fervor se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y en

el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y de esperanza. Por ello, a todos aquellos que por cualquier título o en cualquier grado tienen la obligación de evangelizar, Nos los exhortamos a alimentar siempre el fervor del espíritu" (n. 80).

El instrumento más ordinario que la Iglesia tiene para mantener y desarrollar el fervor de un pueblo que ha de evangelizarse y ser evangelizador es la Liturgia.

Pero esta dimensión no podrán cubrirla unas celebraciones litúrgicas que no sean consideradas por el propio pueblo como sus fiestas, como sus expresiones, como su canto y como su grito de profesión de fe.

Unas celebraciones lejanas, en lenguaje y símbolos extraños, terminan reduciéndose para el pueblo en obligaciones y aceptación de una ley, que muchas veces no comprenden, como nos sucede frecuentemente con relación al sacramento del matrimonio, por poner un ejemplo. Y nunca la ley ha sido factor desencadenante de fervor, sino más bien de anticlericalismo o de sumisión.

El Espíritu suele transmitir el fervor a través de expresiones y símbolos que tienen resonancia en nuestras raíces históricas más profundas. Y esas expresiones y símbolos son las que quedan ofrecidas por la religiosidad popular de América Latina. Son los elementos autóctonos que han de ser recogidos con toda veneración por nuestra Liturgia.

II. La condición de posibilidad: el conocimiento de la religiosidad popular en su radicalidad

Clarificada, al menos en parte, la razón y la finalidad de la integración de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas, nos aproximamos a unas preguntas difíciles: ¿Qué signos populares son los que deben de integrarse? ¿Cómo se puede hacer dicha integración?

La respuesta a estas preguntas es lo que en realidad venimos buscando y es a lo que apunta el título de mi tema. Pero una respuesta rápida y fácil a estas preguntas nos podría desorientar incidiendo en graves errores pastorales.

Cada uno de los signos religiosos populares por separado carece de un sentido y significado exactos. Son sólo un elemento dentro de la estructura del lenguaje religioso del pueblo, a cuya comprensión sólo podemos llegar desde la totalidad del lenguaje, al que enriquece y expresa llegar parcialmente, pero del que recibe su significación y valoración definitiva.

Por ese motivo, la Liturgia primariamente no puede alegremente seleccionar algunas piezas incorporándoselas con un talante de museo. El esfuerzo es mucho más radical: tiene que asimilar el lenguaje religioso del pueblo, que lógicamente en cada celebración o fiesta quedará específicamente expresado por determinados signos, pero que harán siempre referencia a la totalidad del lenguaje.

Por eso hablamos de una condición de posibilidad para poder realizar la integración de la religiosidad popular en la Liturgia: el conocimiento de la religiosidad popular en su radicalidad.

Como veremos posteriormente, llegar a conocer en profundidad el lenguaje religioso del pueblo no es fácil, por ese motivo quiero proponer una hipótesis de trabajo, insistiendo más en los aspectos positivos de la religiosidad popular, que en los negativos, que ciertamente no deben ser olvidados, como en repetidas ocasiones indica Puebla.

1. Una descripción muy acertada de qué es la religiosidad popular nos ha sido dada por Puebla:

“Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan, y las expresiones que la manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular” (n. 444).

El catolicismo popular latinoamericano es por tanto una síntesis de la fe católica y de la cultura latinoamericana de múltiples raíces del pasado y del presente. Naturalmente que también, dentro de un contexto cultural determinado, influyen en la formación de la religiosidad popular concreta las vicisitudes y situaciones históricas en las que ha vivido el pueblo.

La fe, con la que Dios sella al pueblo, al expresarse en el contexto cultural se focaliza en tres dimensiones íntimamente relacionadas entre sí: las creencias, las mediaciones y las actitudes frente a la vida. Son tres aspectos que tienen que ser conocidos para una asimilación integral y correcta de la religiosidad popular en el ámbito de la Liturgia.

Brevemente quiero dar unas pistas de conocimiento sobre cada uno de ellos.

2. Las creencias populares.

El núcleo de la fe cristiana se encuentra en el misterio de la persona Jesús Salvador. Pero Jesús Salvador no es más que el punto céntrico de un complejo universo que nos presenta la revelación. Recordando en síntesis dicho universo se compone por: Dios Trino, la Virgen, los Angeles, los Santos. En contraposición aparecen los demonios. En una situación ambigua los difuntos. La situación de estas personas proyectadas por la imaginación espacialmente se concreta en la existencia del cielo, del purgatorio y del infierno.

Esta síntesis de las personas del mundo transcendente, en general, ha sido perfectamente asimilada por el pueblo latinoamericano. Pero, lógicamente, el pueblo desde su cultura y desde su historia ha elaborado su propia teología y le ha dado forma con su propia imaginación condicionada por sus esquemas culturales.

Intentando en una hipótesis de trabajo, determinar la perspectiva histórico-cultural desde la que el pueblo se enfrenta con el universo transcendente para elaborar su propia teología e imágenes religiosas —cuyo resultado son sus creencias en sentido estricto— apuntaría la *salvación total*, pero con un subrayado especial a las necesidades, problemas y

urgencias más inmediatos y para los que el pueblo o no encuentra o difícilmente encuentra solución y salida por sí mismo.

Esto explicaría su teología de lo Santo: son los poderosos —misterio de la omnipotencia divina— que a través de una cuasiamistad alcanzada por distintos medios, se transforma en los patrones e intercesores del pueblo. En ellos está su salvación.

Un dato importante, que no quiero omitir es que esta visión de omnipotencia del mundo santo transcendente, el pueblo latinoamericano la une espontáneamente y misteriosamente a la imagen de Cristo Crucificado y de la Virgen Dolorosa, que en múltiples ocasiones le conduce en sus narraciones a la identificación de Cristo con el pobre, llegando a una compleja teología cristiana del poder de la pobreza.

En oposición se encuentra el mundo demoníaco, amenazante, y frecuentemente imaginado e incluso ampliado conforme a determinadas creencias precristianas.

El mundo de los difuntos —dadas sus distintas posibilidades de situación— es un mundo ambiguo, favorable unas veces y amenazante otras, y que en ocasiones, principalmente inmediatamente después de la muerte, necesita de ayuda para su salvación.

En la creencia del pueblo es evidente que este mundo transcendente no es un mundo lejano y alejado, sino que interviene directa e inmediatamente en nuestra vida y en nuestra historia. El gozne de conexión entre los dos mundos tiene como una de las piezas privilegiadas la creencia del patronazgo.

Así, Dios aparece interviniendo providencialmente —entendiendo principalmente la providencia, aunque no exclusivamente, en resultados y soluciones positivas—, pero también con acciones de castigo frente a la maldad. Esta teología divina también queda en los santos, apareciendo misteriosamente frente a los santos patronos, santos amenazantes, o santos patronos de la venganza, con marcadas reminiscencias de una teología veterotestamentaria.

Las intervenciones directas del mundo transcendente en nuestra vida tiene una serie de tópicos privilegiados para el pueblo, ofreciéndole a su religiosidad un sentido de lo extraordinario, de lo maravilloso, de lo sorprendente, que le permite ser testigo directo de la revelación. Los tópicos principales son: las revelaciones y apariciones normalmente indicativas, y con frecuencia tenidas a través de los sueños; acontecimientos extraordinarios, y a veces sencillos, interpretados como signos; los milagros de diferente género: los poderes transmitidos a determinadas personas, unas veces por Dios y otras por el diablo, etc.

Pero detrás de todas estas creencias quiero dejar subrayada mi hipótesis de la perspectiva privilegiada de nuestro pueblo: la esperanza de la salvación total y la conciencia de la situación de amenaza y peligro permanente en el que se encuentra sumergido.

3. El mundo de las creencias populares —que es la raíz última de la religiosidad— exige estabilizarse de una manera permanente, expresarse en un sistema de signos y símbolos inteligibles, que al mismo tiempo permitan el acercamiento sensibilizado al mundo transcendente. Esta exi-

gencia da origen a las mediaciones. Puebla ha dejado constancia de esta necesidad:

“El hombre es un ser sacramental, a nivel religioso expresa sus relaciones con Dios en un conjunto de signos y símbolos; Dios igualmente lo utiliza cuando se comunica con los hombres. Toda la creación es, en cierto modo, sacramento de Dios porque nos lo revela” (n. 920).

El mundo de las mediaciones religiosas es extraordinariamente abundante en el pueblo latinoamericano. Es en ese mundo donde el pueblo se reconoce a sí mismo y se expresa como creyente, y donde espera ser reconocido e identificado por los demás como cristiano. De ahí la importancia extraordinaria que le da.

Antes de detenernos en el análisis de los diferentes tipos de mediaciones permítaseme hacer algunas consideraciones generales previas. En toda mediación hay que distinguir su fenomenología externa y la creencia y teología subyacente del pueblo, que le da su último significado y valoración.

La fenomenología externa, en su estructura material, tiene que venir fundamentalmente dada por los elementos materiales y culturales de los que dispone el pueblo: son sus bases para poder construir su mundo religioso visible. Prescindiendo de otros elementos, al menos en nuestras zonas, el espíritu del pueblo me parece que tiende a expresarse en formas extraordinariamente realistas e inmediatistas, más que estilizadas y lejanas.

Con frecuencia, tiende —dentro de su mismo inmediatismo— a transmitir los poderes salvadores de la transcendencia al sistema de las mediaciones, quizá con una interpretación similar a la griega del “icono” o de la imagen. Por este motivo no es difícil advertir en muchos casos la relación “personal” entre el creyente y la mediación, a quien se le sacraliza y sacramentaliza para poder mantener esta relación de persona a persona.

Hay que distinguir dos tipos de mediaciones del pueblo, que no siempre son separables con toda precisión, lo que explicará ciertas agrupaciones no demasiado exactas en mi trabajo: las mediaciones institucionales y las mediaciones estrictamente populares.

Las mediaciones institucionales, que fundamentalmente se engloban dentro del ámbito litúrgico, son también mediaciones populares, en cuanto que el pueblo las acepta y las reconoce como suyas, pero fundamentalmente en cuanto que el pueblo las interpreta desde sus propias “creencias” —en sentido estricto— y desde su propia teología.

Las piezas esenciales de las mediaciones institucionales son el Obispo y el sacerdote, el templo, los sacramentos y las fiestas litúrgicas. Solamente voy a hacer dos observaciones, para no alargarme, sobre este tema.

La primera es sobre el templo. Es un lugar de especial importancia, donde la comunidad popular se siente especialmente identificada y representada, donde se sensibiliza el patronazgo del mundo divino, y donde el pueblo espera encontrar representado visiblemente todo el universo de sus creencias. Es el mundo transcendente sacramentalizado en medio de la comunidad, donde los cristianos reciben los dones del cielo y las más importantes mediaciones personales, al mismo tiempo que allí llevan su

deseo de salvación general y en situaciones muy concretas, mostrando con diferentes signos, a Dios y a cada uno de sus patronos, su deseo de amistad.

El sector sacramental, en general, es excesivamente misterioso y lejano para el pueblo, pero —al menos en algunos de los sacramentos— profundamente deseados y queridos, como sucede con el sacramento del bautismo.

Lógicamente, en los sacramentos en los que el pueblo ha superado el sentido de mero cumplimiento-obligacional, se introduce la teología del pueblo como elemento interpretativo —así ocurre en el sacramento del bautismo— o se hace elemento de referencia de sus creencias, como puede comprobarse con relación a la Eucaristía y su inquietud por la situación de los difuntos durante un tiempo determinado.

Entre las fiestas litúrgicas, lógicos con sus creencias, toman especial relieve la Semana Santa —núcleo último de la fe— y la fiesta patronal, en la que frente a la esperanza de una salvación total se proyecta en un esquema de alegría divina y humana, que con frecuencia tanto nos confunde a los sacerdotes y en la que hay que poner algunas correcciones.

Las mediaciones estrictamente populares —es decir, las creadas originalmente por el mismo pueblo, o las asimiladas por éste de tal manera que las considera propias— se extienden a un campo muy extenso. Propongo la siguiente división práctica: objetos religiosos, prácticas —en las que incluyo narraciones populares y canciones— y organización y responsabilidades dentro de la comunidad eclesial.

Los objetos más frecuentes, que pertenecen a los individuos directamente o a las familias, suelen ser: cruces y medallas, estampas e imágenes, reliquias, rosarios, agua bendita y en ocasiones otros objetos bendecidos —como cera bendita, etc.—, velas y cirios.

No conviene olvidar que cualquier otra clase de objetos pueden quedar incorporados dentro del ámbito religioso, como flores, productos de la tierra, etc.

Este conjunto modesto de objetos constituye el cercano mundo religioso del pueblo, objetos que sirven como punto de referencia de sus prácticas o que quedan incorporados en ellas. Es un conjunto que suele ser muy querido y respetado.

Las prácticas constituyen un universo mucho más complejo. Entre ellas enumeramos las que nos parecen que tienen especial relieve y que más han de ser atendidas en un momento de recuperación en el ámbito litúrgico:

* El cantoral religioso elaborado por el mismo pueblo.

* Las narraciones, unas veces de tipo bíblico y otras veces de contenido estrictamente popular. Igualmente existen las representaciones de tipo religioso.

* Las oraciones, letanías, rosarios, esquemas devocionales diarios, esquemas devocionales de difuntos, etc.

* Las prácticas de petición en las necesidades, y los sistemas de ofrendas tanto a los santos como a los sacerdotes.

- * Las prácticas de purificación, como las prácticas de consagración.
- * Los exorcismos contra el demonio y los males que nos acosan.
- * Las procesiones espontáneas con diversas finalidades, y las peregrinaciones.
- * Los sistemas de hacer los objetos de suyo profanos como religiosos.
- * Los sistemas populares de adornar lo religioso o de integración de diversos elementos religiosos con diversos fines, etc., etc.

También es complejo y muy variado el sistema de los responsables populares de la comunidad eclesial, y abarca muchos sectores. En nuestro ambiente podemos recordar los mayordomos, los rezadores, los estacioneros, los curanderos, los antiguos curuzuyá, etc., con diferentes funciones y poderes, pero que indican que el pueblo se siente responsable de la marcha y del caminar del pueblo de Dios, en una serie de sectores, que bien considerados, abarcan casi la totalidad de la vida, consecuente con la vivencia primera de la búsqueda de una salvación total.

4. El lenguaje de la religiosidad popular no queda estrictamente encerrado en las creencias y mediaciones, sino que tiene una proyección en los comportamientos y actitudes frente a la vida, que con frecuencia son una simbiosis de valores evangélicos con valores culturales, y otros valores descubiertos por la sabiduría popular por los sucesos vividos históricamente.

Este campo es mucho más difícil de analizar, pero sólo quiero poner de relieve un dato que reviste especial importancia para nuestro tema. Es el valor del acontecimiento para el pueblo.

Técnicamente todos conocemos la diferencia entre el "kairós" y el "cronós", entre el "acontecimiento" y la "duración". Elemento típico de la cultura popular es la valoración del tiempo como acontecimiento, momento fuerte, cualitativamente nuevo que marca una nueva orientación a la vida. Como sabemos, es un dato característicamente bíblico y unido a la esencia de la Liturgia.

En general los acontecimientos suelen ser de tres tipos:

- * Acontecimientos personales, nacimiento, matrimonio, enfermedad grave, muerte.
- * Acontecimientos comunitarios, frecuentemente unidos a los ciclos estacionales o laborales.
- * Acontecimientos extraordinarios, como epidemias, sequías, guerras, victorias, etc.

El acontecimiento, desde la fe del pueblo, se hace hierofanía, un lugar privilegiado para conectar con la presencia de la fuerza salvadora de Dios. Por ese motivo el pueblo tiende a religiosizar el acontecimiento, constituyéndose en momento privilegiado para escuchar la voz de Dios que impone un determinado esquema ético de vida más conforme al evangelio.

Aquí tenemos en apretada síntesis, un esquema, una hipótesis de trabajo, que nos permite visualizar el amplio campo que abarca la reli-

giosidad popular, que nos invita Puebla a integrar fecundamente en las celebraciones litúrgicas.

III. Las dificultades para la recuperación y recreación de signos populares, y algunos medios para superarlas

El objetivo es la integración de los signos populares —tanto tradicionales como nuevos, aparecidos generalmente por el cambio cultural— en el contexto de las celebraciones litúrgicas. Pero para esto hace falta un discernimiento. En efecto, si Puebla por una parte nos habla de la capacidad evangelizadora de la religiosidad popular latinoamericana, también nos dice que necesita ser evangelizada por desviaciones que padece en muchos casos (n. 456) o no logra alcanzar los objetivos cristianos en las personas y en la sociedad (n. 452). Dicho discernimiento no es fácil. Por ese motivo, quiero poner algunas de las dificultades que se refieren directamente a la correcta comprensión del lenguaje religioso popular, elemento fundamental para un correcto discernimiento en muchos casos.

1. A mi juicio, las dificultades para comprender el lenguaje religioso popular tienen dos fuentes fundamentales: la primera está en nosotros sacerdotes y agentes de pastoral sometidos a una intensa formación determinada, y la segunda en el mismo lenguaje religioso del pueblo. Analicemos por separado cada una de estas dificultades.

La primera dificultad la sitúo en los sacerdotes y agentes de pastoral. ¿Por qué? Selecciono algunas razones.

Cualquier sistema cultural y, consecuentemente, cualquier sistema religioso parte fundamentalmente de una vivencia interna que ha de ser participada desde dentro para poder valorar y comprender correctamente cada uno de los elementos en los que se expresa. Cuando se carece de dicha vivencia la cultura del "otro" se hace una erudición, y el sistema comienza a ser sometido a un análisis no por autocrítica interna sino por heterocrítica desde otro sistema.

Normalmente los sacerdotes, y mucho más cuando son extranjeros, no participamos de esa vivencia y síntesis del pueblo. Esto hace que se examine la religiosidad popular desde fuera, con nuestras propias categorías, incluso a veces con un talante de superioridad. Esto tiene consecuencias graves en el campo de la pastoral: aparece un neocolonialismo religioso ante el que el pueblo se siente extraño; se marginan de su contexto determinadas prácticas religiosas populares, que con facilidad comienzan a degenerar, como es el caso de los estacioneros en Paraguay; se crea reflejamente en el pueblo una conciencia de que tales prácticas se deben a que son ignorantes, lo que poco a poco va creando en el pueblo una desconfianza en su mundo religioso, cuando no un alejamiento.

Igualmente grave, para una comprensión de determinadas creencias y prácticas religiosas, es cuando no se participa del fervor del pueblo. Yo juzgo que el fervor, en el campo religioso, es una nueva categoría del conocimiento, como sucede con el enamoramiento en las relaciones

humanas. El fervor ofrece una nueva clave de interpretaciones, que no coincide con la clave racionalista, sin negar que la clave del fervor es razonable.

Estas dificultades sólo pueden ser superadas con una conversión de los sacerdotes al pueblo, no para aceptárselo todo, sino para poder situarse en una clave correcta de discernimiento, ya que el pueblo tiene que expresar su fe, nuestra fe, no con nuestro lenguaje y cultura, sino con su propia lengua y cultura.

2. La segunda dificultad se encuentra en el propio lenguaje religioso del pueblo. Aparentemente sencillo, ingenio, transparente, en el fondo es complejo, difícil y ambiguo. No podemos olvidar que Puebla ha definido la religiosidad popular latinoamericana como la memoria cristiana de nuestros pueblos (n. 457).

La religiosidad popular no es algo improvisado, es el fruto de una tradición y de una historia, de una antigua sabiduría, que no sólo explica etiológicamente el origen de ciertas formas y expresiones sino que continúan significándola profundamente.

El campesino, por ejemplo, en muchas ocasiones no sabrá dar la razón de porqué hace ciertas prácticas o incluso dará razones que pueden despistar al ingenuo encuestador o investigador. El pueblo vive su religiosidad directamente, mantiene la memoria quedándose a él mismo muchas veces ocultas las raíces que están sellando su experiencia inmediata.

Así lo he podido comprobar recientemente con relación al bautismo. Es frecuente que cuando los agentes de pastoral preguntan a nuestro pueblo por qué quieren bautizar a sus hijos y bautizarlos con una cierta urgencia, una de las razones que suelen dar es para evitar que el niño se ponga enfermo. Razón que fácilmente provoca el escándalo o la sonrisa del sacerdote.

Investigando el fenómeno históricamente he podido comprobar que se apoya en una vieja catequesis superadora de errores, y analizándolo teológicamente, la respuesta tiene una seria base.

Al llegar los misioneros al Paraguay normalmente bautizaban inmediatamente a los niños moribundos, que en su mayoría morían, lo que creó en la población india un prejuicio contra el bautismo como portador de enfermedad y muerte. Las oraciones insistentes del P. Romero y algunos casos ocurridos al P. Ranzonier, dieron la posibilidad de ofrecer una catequesis del bautismo como instrumento de salvación total, incluso dando la salud al bautizado si le convenía.

Intencionadamente he puesto esta última palabra, relacionada en nuestros contextos sacramentales con el sacramento de la Santa Unción. Y teológicamente no podemos olvidar la teoría de la circulación interna de los sacramentos, lo que nos permite reconocer esta dimensión contra la enfermedad —cuya raíz teológica es el pecado— también en el sacramento del bautismo.

Quizá el campesino necesite una catequesis más completa sobre el sacramento del bautismo, pero no cabe duda que también la necesitan nuestros agentes de pastoral.

Esto nos conduce a una conclusión: que si los agentes de pastoral,

por ejemplo en Paraguay, tienen que estudiar guaraní si quieren realizar una labor de evangelización popular, igualmente han de estudiar en profundidad el difícil lenguaje religioso del pueblo, para poder interpretarlo correctamente y discernirlo.

Desgraciadamente todavía tenemos poco material y pocos especialistas para poder superar esta dificultad.

Advertidas estas dificultades pasemos directamente a los caminos de recuperación de los signos populares religiosos y de su creación ante un nuevo contexto cultural.

4. Detengámonos en primer lugar en la recuperación de signos. Antes de hablar de una recuperación en el campo estrictamente litúrgico, con frecuencia hace falta una recuperación de los signos populares a otros niveles.

Hay que partir de un discernimiento de los signos. Un discernimiento que no puede tener como punto de referencia nuestros gustos y nuestra cultura, sino la capacidad de dichos signos para expresar, al menos parcialmente, el Evangelio y las actitudes fundamentales del cristiano. En principio, sólo serían rechazables aquellos signos y creencias, que tras un serio análisis, positivamente se oponen a las creencias evangélicas o dificultan el dinamismo del Evangelio.

Es interesante advertir los signos que han perdido su vigencia popular o han sufrido un profundo deterioro. Aunque en este punto hay que tener en cuenta la capacidad de recuperación de algunos de ellos, por permanecer en el alma del pueblo una cierta sintonía que facilitaría su recuperación. En este punto, quiero proponer como ejemplo, el esquema de celebración del matrimonio que se tenía en las reducciones, y que ampliamente nos ha transmitido el P. Cardiel en su célebre Relación.

Otro nivel de recuperación de los signos tradicionales: es el nivel de su auténtica significación cristiana, conforme a la correcta, o al menos permisible teología del pueblo, incluso complementándolos con significaciones ulteriores y más profundas en las que quede integrada la significación inmediata del pueblo. Proponiendo un ejemplo sencillo, sería el integrar el patronazgo de los Santos con su dimensión modélica de seguimiento de Cristo.

Otro nivel de recuperación es mediante la corrección de ciertos errores como sucede en canciones populares.

Por último, antes de la incorporación litúrgica, propondría la incorporación y recuperación en la catequesis oficial.

5. La creación de nuevos signos religiosos populares es urgente y es muy difícil.

Es urgente porque se nos impone rápidamente un cambio de cultura, y cada cultura tiene su propio sistema de valores y sus nuevas formas de expresión religiosa. Como indica Puebla la tradicional cultura agrícola latinoamericana avanza rápidamente a formas nuevas industriales y urbanas, hay que tener en cuenta que, debido a los actuales medios de comunicación tanto diaria como social, el antiguo esquema dicotómico

de una sociedad rural junto a una sociedad urbana desaparece originándose un proceso de urbanización, donde el hombre del campo comienza a plantear la vida con esquemas y culturas urbanas.

La creación de estos nuevos signos es difícil, porque se encuentran muy cercanas las seudocreaciones de las auténticas creaciones. Las seudocreaciones son con frecuencia clericales, dependen de nuestros gustos, arraigan poco en el pueblo y generalmente tienen poca duración.

Las creaciones auténticas son las que nacen espontáneamente del mismo pueblo, o en una sintonía profunda con las apetencias del propio pueblo, de tal manera que inmediatamente las asimila como propias.

Hay dos clases de creaciones: unas con relación a la cultura tradicional agrícola; otras nuevas, con relación a los cambios culturales que se van produciendo en el pueblo.

Las primeras tienen éxito cuando son prolongaciones de lo que el pueblo ya vive en su religiosidad popular. Por ejemplo, la devoción de María Auxiliadora, la práctica devocional de los primeros viernes de mes en relación con el Sagrado Corazón de Jesús, etc. Son nuevas fórmulas en las que el pueblo tradicional se reconoce espontáneamente. Fenómeno similar ha sido el rápido éxito de la fórmula religiosa de las quinceañeras: se trata del descubrimiento de un acontecimiento.

La creación de un nuevo lenguaje religioso para la nueva cultura es mucho más difícil, aunque se juega con una ventaja, la sobrevivencia en el pueblo durante mucho tiempo de sus antiguos esquemas culturales, lo que permite una transición progresiva, como podemos advertir en la mayoría de los barrios populares de Asunción y, muy característicamente, en nuestro Pettirossi.

Quiero apuntar sólo una pista en esta línea: los nuevos signos religiosos populares —supuesta una remodelación de creencias— han de sintonizar y se han de agrupar alrededor de los nuevos valores, de las nuevas situaciones, de los nuevos acontecimientos, de los nuevos planteamientos, y de las nuevas amenazas que plantea la nueva sociedad.

Pongamos algunos ejemplos. La nueva sociedad valora, por diferentes motivos, la juventud y el estreno de la libertad. Quizá sea ese el motivo de la sintonía que se va advirtiendo con relación al sacramento de la Confirmación, reinterpretado como la confirmación no sólo por parte de la Iglesia sino también por parte del joven creyente en la libre personalización de su propia fe. Sería lindo, quizá, hacer alrededor de este sacramento una gran fiesta religiosa de la juventud.

He pensado muchas veces, que en nuestra sociedad desgraciadamente se va constituyendo la ancianidad y la enfermedad grave en un antivalor. No sería extraño que se encontrara en una gran celebración de la Santa Unción comunitaria, una postura contestataria y al mismo tiempo evangélica de la Iglesia.

En una línea mucho más modesta es sintomática la imagen de San Cristóbal en los coches y taxistas.

Son sólo algunas líneas de orientación. Aunque sí quiero dejar subrayado que el proceso de secularización —no de secularismo— propio de la sociedad moderna no es opuesto a la religiosidad y al lenguaje

religioso, sino complementario. Pero el desarrollo de este tema nos llevaría demasiado lejos.

IV. Las posibilidades de incorporación de los signos de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas

Más que hablar de posibilidades de integración de las formas y signos de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas, tendríamos que hablar de obligación, si queremos seguir las orientaciones trazadas por Puebla.

Pero la Liturgia es un concepto muy amplio, que abarca muchos aspectos. Quiero detenerme en algunos de ellos.

1. El contexto litúrgico normal de la Liturgia es el templo, aunque las exigencias pastorales cada vez va haciendo más amplio el concepto de templo, y consiguientemente va ampliando los lugares de celebración litúrgica.

Es cierto que el templo cristiano tiene otro concepto totalmente distinto del veterotestamentario y del pagano, ya que fundamentalmente es el lugar donde se reúne la asamblea cristiana —el templo vivo de Dios—. También es cierto que hay normas litúrgicas que regulan una cierta organización del templo y determina incluso arquitectónicamente una determinada escala de valores.

Pero también es cierto que en el templo ha de penetrar la religiosidad popular, si queremos que el pueblo lo sienta como suyo, de tal manera que no se encuentre en la casa de Dios sino también en su casa, porque el templo es simbólicamente la casa de la familia de Dios.

Esto exige que en él el pueblo pueda encontrar sensibilizado el mundo de sus creencias, y el lugar preparado para dar curso a sus legítimas devociones y expresiones. En la Edad Media los cristianos, a través de un sistema de signos populares religiosos sencillos, querían hacer de sus ciudades un esquema de la ciudad del cielo, como puede comprobarse en Sevilla, conforme a los esquemas trazados por su primer Arzobispo D. Remondo. En el templo, generalmente, el pueblo pretendió reencontrarse ese esquema que él retiene en su creencia.

2. Pasemos al sector de las celebraciones sacramentales. Esto nos llevaría a un estudio de cada uno de los sacramentos, tema que desborda las posibilidades de mi trabajo.

En toda celebración sacramental hay que distinguir entre el prólogo y el epílogo de la misma celebración, y el cuerpo más o menos normado por las leyes eclesiológicas de la celebración sacramental estrictamente dicha.

El acoplamiento, correctamente seleccionado, de unos signos y prácticas religiosas populares, como prólogo y epílogo de la Liturgia, y de cualquier celebración litúrgica es libre para el presidente de la asamblea, y en este punto no encuentra otras limitaciones que las propias del sentido común y de no distraer del centro del misterio que se celebra.

Las actuales normas litúrgicas dejan en muchos puntos un amplio margen de libertad al que preside la asamblea, donde son recuperables muchas formas de religiosidad popular.

Deteniéndonos exclusivamente en la Misa, piénsese la capacidad de recuperación de un cantoral popular —menos exquisito que el importado, como en la mayoría de los casos, pero más cercano al pueblo—; la recuperación del sentido de la ofrenda y de la petición del pueblo, pero sin estilizaciones, y con la posibilidad de incorporar oraciones populares, momento en que se cumplen promesas, en que se pueden impartir determinadas bendiciones, en profunda conexión con la Eucaristía; en ella, como ministros, se pueden recuperar determinados responsables populares de la comunidad cristiana, que son reconocidos y aceptados con una cierta jerarquía por el pueblo.

3. Otro punto que deseo brevemente anotar es la recuperación de los sacramentales, en general de larga tradición y sintonía con el pueblo ante los que se palpa una notable frialdad clerical, quizá, entre otras muchas razones, por una falta de profundización pastoral y evangélica sobre ellos desde la perspectiva del pueblo.

4. Campo mucho más amplio para la incorporación de los signos religiosos populares son las fiestas litúrgicas, tanto las correspondientes a ciclo, como algunas relacionadas con el santoral.

Pienso especialmente, por la trascendencia que tienen en la profundización de la fe de los cristianos, en las fiestas pascales.

V. *El acompañamiento catequístico durante los procesos de incorporación*

Llegamos a la última parte de mi exposición, que será muy breve y reducida. Sólo quiero anotar dos puntos.

El primero es recordar que una de las grandes causas que determinan el fracaso de muchas reformas litúrgicas ante el pueblo, es la falta de acompañamiento catequístico para la realización de dicha reforma. Una incorporación de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas, exigirá una fuerte catequesis, que hiciera comprender todo su sentido en el nuevo contexto.

En segundo lugar, lo que habría que evitar sería que dichas incorporaciones fueran ocasión para montar una catequesis verbal paralela, como en ocasiones se hace con la Liturgia. La Liturgia, y los elementos incorporados a ella han de catequizar por sí mismos, y las acciones —supuesta una catequesis previa y bien montadas—, tienen un poder evangelizador y catequístico superior, en general al de la palabra explicativa, por la capacidad de sugerencias abiertas y de resonancias que tienen.

El Impacto del Primer Mundo en el Aborto

Francisco Interdonato, S.J.

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

1. La Legalización del Aborto en tantos Países, ¿lo hace una Cuestión Abierta y Oplnable?

La motivación para legalizar el aborto derivada del ejemplo de bastantes países desarrollados y civilizados (?) que ya lo han legalizado, obra como un verdadero chantaje sobre nuestros países subdesarrollados y amenaza hipotecar su civilización (sin signo interrogativo). Urge, pues, un análisis cuidadoso de esta motivación para no doblar el espinazo en un punto tan fundamental y que no tiene nada que ver con el progreso y desarrollo material.

Ellos lo han legalizado. ¿Qué significa *legalizar*? Ciertamente no que ya no sea un delito moral. La moralidad de una acción no depende de la ley positiva; al contrario, la ley positiva, como todo el orden jurídico positivo, depende del orden jurídico natural, y ambos son partes subordinados del orden moral. Esto es indiscutible, como se verá tras una inevitable explicación de conceptos y su fundamentación.

Orden Jurídico Positivo: Es el conjunto de derechos, deberes y leyes jurídicas positivas, es decir, dadas por el Legislador humano. Previo a éste y válido independientemente de él, existe el

Orden Jurídico Natural: Es el conjunto de derechos y deberes (y leyes) que: 1) provienen de la misma naturaleza del hombre; y 2) son conocidos por la razón natural. Se suele usar el concepto de "Orden jurídico natural" como obvio; pero parece que para muchos no lo es. Este es el lugar para justificarlo o mostrarlo.

La existencia del orden jurídico natural está entrañada en el mismo concepto de *derecho*: "Algo que le es debido a otro como suyo en justicia". Pues bien, hay muchos valores, precisamente los más fundamentales, como son el derecho a la vida, a la integridad, a la libertad, a dar culto a Dios, que le son debidos al hombre independientemente de cualquier ley positiva y aun en contra de ella si (por hipótesis) permitiera el homicidio, el robo, prohibiera la libertad de pensamiento, de religión. Todo el mundo ha considerado y considera injustas (es decir, que no obligan) estas leyes, caso de que se den. ¿En virtud de qué se las considera injustas? Evidentemente, en virtud de la ley natural.

Sin derecho natural, no podría ni siquiera haber derecho positivo; pues éste antes de dar la primera ley, debe poseer el *derecho* de darla. ¿De dónde le proviene ese derecho? ¿De un *pacto*, como quería Rousseau? Pero así se traslada la pregunta, no se la resuelve, puesto que cabe inquirir de nuevo: ¿De dónde deriva su fuerza obligatoria el *pacto*?

Si se responde que de la voluntad positiva del hombre, éste, de la misma manera como hoy entró en el pacto, podría retirarse mañana. Realmente, si no se admite el precepto previo de la ley natural: "Los pactos deben ser observados", no hay modo de fundar su obligatoriedad. Lo mismo hay que decir del derecho internacional: No se podría demostrar su existencia sin el recurso al derecho natural. Y por último la verdad es que *de hecho* todos los hombres en su existencia admiten explícita o implícitamente la existencia del derecho natural. Un claro ejemplo de ello es el famoso Juicio de Nüremberg: éste, es evidente, no se instituyó a base de una ley positiva (que no existía), sino en base al derecho natural, se llame así o no.

La otra afirmación de que tanto el orden jurídico positivo como el natural, son partes subordinadas y no separables del orden moral, es igualmente incontrovertible, aun para aquellos que no pertenezcan a ninguna Religión. Por *Orden Moral* se entiende todo aquello que se requiere para que las acciones humanas sean *buenas*, es decir, convenientes a la naturaleza humana *completa* (que incluye las relaciones consigo mismo, con los otros y con Dios). Se sigue por tanto que toda acción conforme al orden jurídico positivo y al natural, será moralmente buena. Desde luego el orden moral puede incluir, y de hecho incluye, otras normas dadas positivamente por Dios, llamadas por eso mismo "de derecho divino" (por ej., el recibir Sacramentos); pero de esto prescindimos, pues no queremos movernos directamente en un terreno confesional.

Por todo esto decíamos que legalizar el aborto no puede significar hacerlo moralmente lícito, bueno o indiferente. Sólo puede significar y significa que la ley civil positiva no lo persigue como un delito civil cuando se practica en las circunstancias previstas por dichas leyes (por ej., a las tantas semanas de embarazo, etc.) que varían de país a país, pero en todos hay restricciones. La liberalización completa, y menos aún la recomendación como algo bueno y mejor que su contrario, no existe. Es muy significativo el que también las leyes permisivas —el mismo nombre *permisivas* lo dice— consideren al aborto, no de manera expresa, pero eso es lo que late en el fondo de esas leyes legalizantes, como algo *en sí* malo, negativo; y que sólo lo permite en determinados adjuntos. Así lo reconoce el veredicto de un tribunal italiano: "La referente al aborto, no es una ley que contenga imperativos, sino más bien normas que confieren una facultad"¹. ¿Por qué, entonces —se dirá— confieren tal facultad? Por una tremenda incongruencia que consiste o en hacer las paces con lo malo; o (por no tener claro concepto de "intrínsecamente malo"), suponer que puede dejar de ser malo por las circunstancias.

Es verdad que hay cosas malas en sí que el Estado en ciertos adjuntos puede permitir o legalizar en vista del bien común o de un bien mayor. Este (si se prueban las condiciones) puede ser el caso de los casinos de juego y de la prostitución; pero nunca podrán contarse entre ellas esas realidades que son malas en sí y por sí, intrínsecamente, es decir, independientemente de las circunstancias y que no admite la con-

¹ Aborto e Diritto di Magistero Spirituale: Il caso del Vescovo di Padova: *Aggiornamenti Sociali*, a. XXXII, 1981 (Enero), p. 60.

sideración de un bien mayor ni la hipótesis del bien común, que jamás podrá tutelarse tomando la vida de un inocente. Este es el mayor bien intramundano.

Hechas estas salvedades previas, vengamos a justificar nuestra afirmación de fondo de que la legalización en tantos países, no hace del aborto una cuestión abierta y opinable. Esto es necesario aclararlo cuidadosamente porque hay una especie de fetichismo respecto de lo que se hace en los países "adelantados". Aunque en parte resulte reiterativo, es necesario anteponer algunas consideraciones sobre el espíritu de las leyes. El supuesto de éstas, sea que proscriban lo malo o prescriban lo bueno, es la condición del hombre (aun del bien intencionado) que lo arrastra a la contradicción que S. Pablo atestigua de sí mismo: "No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero" (Rom 7, 19). De aquí se sigue que el objeto formal de las leyes es prohibir lo malo y obligar a lo bueno; y eso, coactivamente.

Apliquémoslo a nuestro caso. Las leyes que prohíben el aborto, evidentemente lo prohíben porque lo consideran un mal (no se prohíbe lo bueno). Correlativamente uno esperaría —de acuerdo con el espíritu de las leyes— que los países abortistas fueran tales por considerar bueno el aborto y por consiguiente mandarían practicarlo coactivamente, por lo menos en aquellas circunstancias previstas por la misma ley. Pero no sucede así. No hay (ni parece concebible que la pueda haber) una ley que *mande* abortar. La conclusión evidente es que ambos —los países abortistas y no-abortistas— consideran esencial y trascendentalmente *malo* el aborto. Ninguna sorpresa. Únicamente confirma lo que hemos visto en la primera parte, esto es, que la repulsa del aborto es de ley natural. Pero no todo es igual entre países abortistas y no-abortistas; y la diferencia prueba que son los primeros los que proceden inconsecuentemente. Ellos han abstraído el orden jurídico positivo del orden jurídico natural. En vano se quisiera justificarlo diciendo que pretenden resolver casos difíciles. Estos también deben resolverlos los países no-abortistas; mas no es ninguna solución una ley positiva a espaldas del derecho natural (y divino). En tales condiciones se convierte en una ficción jurídica, completamente inepta para convertir lo difícil en fácil y lo inmoral en moral.

No son las circunstancias de un individuo o de una época las llamadas a determinar las leyes; sino el orden del ser. Sería una manera muy cómoda, pero muy ilusoria de salvar la propia responsabilidad, el subordinar lo esencial, lo que debe ser, a lo circunstancial y a lo que es de hecho; y esto no en un caso individual y circunstancial —no legislable por consiguiente— sino con la pretensión de convertir eso circunstancial y factual en esencial y óntico, que es lo que de por sí tiende a hacer la ley.

El por qué se ha dado en tantos países este contrasentido de legalizar el aborto no obstante que al menos implícitamente lo consideran malo en sí, sólo se explica por una de estas dos razones o por las dos juntas: Primera: a causa de la deficiente percepción de lo que es la ley natural. Cosa posible incluso en países de innegable adelanto cultural. Conforme a su definición la *Ley Natural* (por eso se la llama así) se

conoce de una manera natural, es decir, intuitiva, espontánea, pre-teórica; por tanto susceptible de ser ignorada por una cultura que puede no ser de signo positivo en todos sus aspectos. Qué duda cabe que esto acontece con la cultura moderna, como por otra parte ha sucedido tantas veces en la historia de la civilización. Segunda: a causa de la disminución general del espíritu religioso; del no sentirse impresionado ante la idea de que Dios se ha revelado a Sí mismo (Cfr. Ex 3; Is 6; Job 38; Lc 5, 8), con revelación sobrenatural, que nos ha manifestado sus designios y su voluntad acerca de nosotros. Sin fe y esperanza, sin contexto sociológicamente cristiano, no es de sorprender que en circunstancias más o menos difíciles, no se perciba aquello que según lo dicho por el Vaticano I a otro propósito: "no es de suyo inaccesible a la razón humana (pero para que) pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno" (Dz. —S. 3005), Dios se dignó revelarlo, es decir, hacerlo asequible de manera histórica y social a través de la Iglesia. Si a ésta no se la escucha...

No hay, pues, motivo para que la legalización del aborto en países adelantados técnica y culturalmente obre como un chantaje mental sobre nosotros. Téngase además en cuenta que esas legislaciones pasaron por escasa mayoría y que esa mayoría no absorbió en ningún momento al resto de la nación. Al contrario, ese resto alcanzó, asimismo legalmente, el derecho a no practicar el aborto o en todo caso conservó la prerrogativa —en sí inalienable— de oponer el recurso de la objeción de conciencia, que efectivamente ejercen hospitales, médicos, enfermeras y otras personas implicadas.

Consideramos muy importante detenernos especialmente en el ejemplo de uno de los países que más influye en los nuestros: U.S.A. Inmediatamente después de la legalización, el Cardenal Cooke (de Nueva York) no vaciló en calificarlo de un fallo judicial "trágico y utilitario"; y añadía (¡en un país tan legalista!) que las "decisiones judiciales no están necesariamente de acuerdo con la sana moral". Se inició así un movimiento de resistencia pacífica pero irreductible que ha tomado su fuego principalmente de las brasas encendidas por la fe religiosa, mas también de otros grupos humanos. Nunca declinó. A través del *Time* es posible marcar los pasos principales. Seis años después de la famosa sentencia de la Corte Suprema en el caso "Roe vs. Wade", registraba: "Las encuestas indican que alrededor de la mitad de la población está de acuerdo con la creencia católica de que la vida humana comienza con la concepción; y que sólo una minoría de los americanos son tan liberales como la Corte Suprema en conceder el aborto simplemente por ser solicitado (on request)"².

Mucho más reciente todavía, esa misma revista dedica su "Cover Story" al tema y reconoce que: "En la apasionada polémica están en conflicto valores experimentados como profundamente inconciliables y (citando palabras de uno de sus entrevistados)... Nada desde los días de la esclavitud ha dividido a nuestra sociedad como esto"³. Narra el vigo-

² Ecumenical war over abortion en *Time*, Enero 29, 1979, p. 39.

³ The battle over abortion en *Time*, Abril 6, 1981, p. 16.

roso movimiento cuya meta sería declarar inconstitucional la ley sobre el aborto en virtud de la Enmienda 14 a la Constitución que en la sección primera estatuye que "...Ningún Estado privará a nadie de la vida... sin el debido proceso de acuerdo a la ley". La conclusión sorprendente del relator del artículo está en favor de dejar el aborto a la decisión individual ("pro-choice") porque no hay consenso unánime y que los "anti-abortistas ("pro-life") buscan imponer por ley una moralidad que no es generalmente (commonly) compartida"⁴. Conclusión ilógica, porque esa moral en pro-de-la-vida *es* compartida; la ley (la enmienda 14) *ya* está dada; falta explicitar que también se extiende a este caso en el cual entonces no se pensó. Por otra parte en un asunto donde se movilizan tantos intereses de todos órdenes e intervienen una multitud de sentimientos encontrados, pedir el consenso es simplemente hacerlo imposible; este vendrá después de la ley, aunque nunca unánime. De ninguna manera había consenso cuando se independizó la nación, cuando se suprimió la esclavitud, etc., etc.; no lo habría ahora si se propusiera liberalizar el uso de las drogas y seguramente que muchas otras leyes prohibitivas, por ej. del adulterio, del monopolio, casinos, etc., etc. La falta de consenso será proporcional al número de personas involucradas. No vamos a repetir de nuevo que el origen de la moral, las fuentes de la moralidad, no son el sociologismo, sino la analítica del hombre, la ley natural y la divina, cuya percepción en un momento dado puede obscurecerse incluso para la mayoría a causa de la evolución deficiente de la sociedad y la perversión del sentido moral cuyo principal agente es precisamente la ley civil.

De todo ello hemos tratado en otras partes. Aquí nos proponíamos aseverar que en los países donde se legalizó el aborto, no obstante el enorme influjo pedagógico de la ley, ésta no ha logrado corromper al individuo. En Francia e Italia (sobre todo en esta última) probablemente será sometida a plebiscito la legislación misma. La defensa de la vida inocente, en el caso del no-nacido, es especialmente difícil; pero si el ideal es verdadero, no hay que hacer fácil el ideal sino el camino que conduce a él. Consumada la legalización, en un Estado democrático, el camino de recuperación será difícil, porque debe pasar por la mayoría. La confianza radical en la humanidad no puede enterrar esta esperanza.

Mas supongamos que allí la ley abortista siga en vigencia: ¿será esa una razón para que en nuestros países se haga lo mismo? Estamos de nuevo en el corazón de nuestro tema en esta parte. Aunque U.S.A. ocupa el cuarto lugar en el número de abortos por cada mil personas (después de Rusia, Rumania y Cuba)⁵, lo que hemos llamado "chantaje mental" lo ejerce principalmente en ese gran País del Norte y algunas de las democracias occidentales, *técnicas* y *civilizadas*. Estos términos, mejor dicho el segundo, trataremos de deshechizarlo en dos momentos, uno teórico y otro aplicado al caso concreto que más nos afecta.

Teóricamente, ¿qué significa *civilizado*? Debe distinguirse de *tecnificado*. Es evidente que en la disposición de instrumentos y su utilización hay un progreso acumulativo y transmisible que hace, por ej., que un

⁴ Ib., p. 25.

⁵ Ib., cfr. el cuadro de p. 24.

aprendiz de mecánica ahora pueda hacer muchas más cosas que Arquímedes, porque le basta aplicar las fórmulas y utilizar los instrumentos heredados, que él no ha descubierto y quizá ni entiende intrínsecamente. Pero esto es cosa muy distinta que ser más inteligente que Arquímedes. Esto se ve claro en las esferas de actuación donde no se depende de instrumentos. Cualquier estudiante de ciencias puede corregir la "Física" de Aristóteles; mas no su "Metafísica", que ha resistido los dientes de los siglos y los resistirá, no porque otros metafísicos no hayan aportado sus propias reflexiones, sino porque éstas no se pueden colocar encima de las del Estagirita (como el automóvil supera y desplaza a la carreta), sino a lado. Aristóteles —y todo auténtico pensador del pasado— conserva su valor permanente y para usarlo hay que entenderlo. Lo mismo debe decirse de las creaciones en literatura, arte y en todo producto inmediato del espíritu.

Todo lo cual se verifica de una manera mucho más eminente en las actividades en que además del entendimiento intervienen la voluntad y los sentimientos, como sucede con la moral y el sentir humano en general. Pues bien, ésto y no la técnica constituye la verdadera *civilización*. Ni siquiera hay un nexo intrínseco entre ambas. El progreso técnico puede favorecer o puede obstaculizar la auténtica *civilización*. De hecho ha arrastrado fuerzas —no necesariamente culpables— de por sí deshumanizantes. El progreso ha avanzado en brazos de una creciente producción económica, que a su vez requirió ser impulsada por un tipo de hombre que se suele llamar el "tipo manager", es decir, el que considera toda su vida como función derivada de su empresa. No porque se pase todo el día trabajando sino porque tiende a identificar su vida con su empresa; con desmedro de las restantes realizaciones de la vida: matrimonio, amistad, arte y, sobre todo, Religión⁶. En seguida se ve que hombre moderno *adelantado* y hombre civilizado no son simplemente lo mismo. Por muy adelantado que sea semejante hombre no será más humano si no deja surgir ante sí los últimos misterios de la existencia, incluida la finitud y la muerte; si a la naturaleza la considera como algo de la que hay que apoderarse para transformarla y no también para la contemplación estético-filosófica-religiosa. Con razón decía Bernanos que es difícil hacer del mundo moderno un mundo cristiano: porque el mundo moderno no es un mundo humano.

Sería muy fácil confirmar lo dicho enumerando las contradicciones de ese mundo civilizado en lo internacional y en lo nacional; pero nos llevaría muy lejos y nos apartaría de nuestro tema que queremos restringir a esta sola proposición: Los países reconocidos como *civilizados* no lo son más de los reconocidos como subdesarrollados o del Tercer Mundo. Sólo un ejemplo que lo ilustra de manera indirecta y por lo mismo más eficaz. Es la visión que proporciona la novela *Raíces*⁷ del encuentro de esos dos mundos en todas sus dimensiones vivas, no reflexionando abstractamente, sino "historiando el alma popular" como carac-

⁶ Cf. Rahner, K.: *El Hombre Actual y la Religión*: Escritos de Teología, Taurus 1970, Tomo VI, pp. 15-33.

⁷ Cf. Haley, Alex: *Raíces*, Ed. Emecé, Bs. As. 1978.

teriza Solchenitzin a los Novelistas. Después de leer la obra de Haley hay que preguntarse fríamente quién era más *civilizado* ¿EE. UU. o la patria africana de Kunta? ¿El esclavizador *adelantado* o el esclavizado *atrasado*? En el plano del progreso técnico y urbano, ni se plantea la pregunta; pero sí en todo aquello que caracteriza a la civilización: el sentimiento de familia, respecto a la persona, sentido de lo sagrado y del misterio, conciencia social, justicia, cumplimiento del deber y del trabajo honrado, veneración de los ancianos, conciencia de comunidad, respeto y amor a la naturaleza. Y universalizando la pregunta: Esta herencia de humanismo y verdadera civilización ¿dónde está más presente actualmente, en el Primer o en el Tercer Mundo? ¿No se estaría inclinado a pensar que la medida en que dicho humanismo civilizado se está perdiendo en nuestros países es directamente proporcional al influjo del Primer Mundo, ejercido precisamente a través de los tecnificados medios de comunicación masiva? No es que se deba o se pueda rehusar el progreso técnico; lo que se puede y se debe es adaptarlo, preservando el patrimonio humanista. Es posible, tiene que ser posible, pasar de una civilización pre-técnica a una civilización técnica, desarrollada, ahorrándole la deshumanización que en nuestros países (por razones intrínsecas y extrínsecas) es el preludio de la descristianización.

También cabe una argumentación más directa para acabar de deshechizar la noción de país *civilizado*, y es someter a atento análisis las legislaciones abortistas. No hay allí nada que pueda considerarse exponente de civilización. Y eso no sólo en los países donde la legalización fue aprobada por el Parlamento —en que la mayor parte votan por consigna partidaria— sino también en países como U.S.A. donde la sentencia final fue emitida por un organismo reducido, (de nueve miembros) muy seleccionados, la Corte Suprema en que presuntamente cada uno vota por convicción personal ilustrada y en conciencia. Si se revisa la fundamentación doctrinal que en 1973 dio Harry Blackmun en nombre de la mayoría (fue de 7 contra 2) no se puede menos que extrañarse. El criterio básico para abortar o no abortar, era el estado de desarrollo del feto: Sólo una vez que éste alcanza la capacidad de vivir fuera del útero materno, se puede denegar el aborto; y como usualmente esto ocurre al 7º mes, concluía que a partir de esta etapa —por consiguiente no antes del 6º mes inclusive— un Estado (de la Unión) podrá “regular y aun proscribir el aborto, excepto cuando sea necesario para preservar la salud de la madre”⁸. Dentro de ese lapso de tiempo una madre puede pedir una operación abortiva como cualquiera otra operación. Lo contrario —arguía el señor Blackmun— sería: A) oponerse a la privacidad de la mujer; B) el feto, según la Constitución, por no haber nacido no es una persona y así no tiene derecho legal a la vida; C) la mayor parte de las prohibiciones contra el aborto fueron promulgadas en el siglo 19 cuando los procedimientos abortivos eran peligrosos, ahora —terminaba diciendo— son tan seguros (safe) como el mismo nacimiento⁹. Preguntamos: ¿Se

⁸ Reporador en *Time*, Febrero 5, 1973, p. 32.

⁹ *Ib.*

necesita ser *civilizado* y vestir el peludo manto de Juez de la Corte Suprema de un país adelantado para dar semejantes argumentos a lo sumo propios de un ejercicio escolar para lactantes en moral, en ética, en filosofía y en humanismo?

No hay que callar que el único católico de esa Corte, William Brennan, votó con la mayoría abortista. Algunos entonces pidieron la excomunión. ¿Para qué? La maldad es la que indigna; la estupidez, desalienta. Evidentemente entre los americanos hay gente tan civilizada como en cualquier otro país; pero no hay razón alguna para acomplejarse ni ante ellos ni ante su institución jurídica representativa la Corte Suprema. Sean o no totalmente verídicas las revelaciones del libro de B. Woodward y S. Armstrong, *The Brethren*, aparece claro que sus decisiones son más bien de índole pragmática que basadas en principios sólidos. No es ninguna arrogancia concluir que sería un abyecto servilismo y colonialismo mental —no sólo moral— tomar a U.S.A. o a cualquier otra nación como una premisa para nuestra conducta y nuestra legislación.

Con lo cual queda respondida en forma negativa la pregunta de si el ejemplo de la legalización en otros países hace del aborto una cuestión opinable. Ya lo sabíamos por razones intrínsecas y lo confirman las razones extrínsecas que en lógica se llaman "argumentos de autoridad". Para que éstos tengan peso deben poseer estas dos características: 1ª: Las cualidades excepcionales de la persona ("autoridad") que opina en contra (en este caso los países abortistas) y 2ª: Que la índole del asunto de que se trata sufra el peso de la autoridad. Lo primero hemos visto que no es para tanto; lo segundo requiere una consideración adicional.

Cuando se trata de resolver si algo es opinable o no —es decir que uno puede optar libremente por la afirmación o la negación— hay que determinar previamente si ese algo de que se trata cae en el campo de las opiniones puramente especulativas, *informativas*; o si más bien se trata de opiniones que pretenden justificar *actos* de los cuales otros son víctimas, por ej., la esclavitud, el racismo, genocidios, salarios de hambre, poligamia, etc. Aunque hubiere muchos que *opinen* en favor de estos hechos, no los convertiría en probables precisamente porque son *hechos*. La opinión que contradice los derechos de una persona no puede reivindicar probabilidad alguna contra esos derechos. En la secular disputa sobre los "sistemas de moral", a pesar de la variedad de dichos sistemas ("tuciorismo", "probabilismo", "equiprobabilismo", "laxismo", con los diferentes matices y grados en cada uno) todos aceptaban la distinción de lo *lícito* y lo *válido*, excluyendo unánime y categóricamente esto segundo del campo de lo agible en cualquier supuesto. Jamás a nadie se le ocurrió considerar como probablemente lícito un acto que pone en contingencia la consecución o preservación de un bien que necesariamente debe obtenerse, o de un mal que necesariamente debe evitarse, como es, en nuestro caso, la intangibilidad de la vida de terceros inocentes.

En esto son los países desarrollados los que deben ir transformándose a imagen y semejanza de los países subdesarrollados. Si éstos no dudan de su propia personalidad y de su propia civilización, ayudarán a aquellos a revocar una legislación dictada por una actitud precipitadamente sincretista y pragmática, no por un desarrollo socio-moral-cultural. Esta es

ilusoria. Como observa agudamente el famoso sacerdote-sociólogo, precisamente norteamericano, A. Greeley, ahora la postura prohibitiva frente al aborto es considerada (en ciertos círculos) no-liberal, retrógrada; pero hubo una época, bastante cercana en que la legislación anti-abortiva fue juzgada (incluso por esos mismos círculos) como logro de un admirable progreso y avance en la civilización. De donde la legislación abortiva presente más que fruto del progreso, lo es del relativismo; pero el relativismo es incapaz de prever y cuidar del porvenir, entre otras cosas porque es incapaz de inclinarse sobre su pasado.

No sería oportuno concluir este capítulo sin agregar un argumento dirigido de modo especial al creyente. Con toda intención nos hemos abstenido de tomar como interlocutor al fiel porque este escrito no pretende ser intra-católico. Mas como varios de los países que han legalizado el aborto son estadísticamente cristianos y aun católicos, se impone una consideración para ellos. Dijimos *estadísticamente* cristianos porque es claro que no lo son en el pleno sentido de la palabra si actúan y votan contra la doctrina del Magisterio en un asunto en el cual ese Magisterio se ha volcado todo entero.

Este argumento especialmente intra-cristiano es el siguiente: El cristianismo constitutivamente implica que la mayoría puede equivocarse, que se ha equivocado y se equivoca. Sin los errores de la *mayoría* no hubiera sido necesaria la Encarnación, ni que el Verbo Encarnado fuera entregado a la Cruz y su Sangre derramada "por muchos" (Mt 26, 28). El Vaticano I en un texto que nos permitimos citar una vez más, definió ser necesaria la Revelación no sólo —como es claro— para conocer las verdades sobrenaturales, sino también aquellas que si bien "de suyo no son inaccesibles a la razón humana" (D.S. 3005), de hecho la *inmensa mayoría* no los alcanzó o los alcanzó en forma muy imperfecta y adulterada, como prueban las severas requisitorias de Sab 13, 1-9 y Rom 1, 18-21; y se podrían confirmar fácilmente con abrumadores ejemplos históricos que irían desde aquella famosa *mayoría* que eligió a Barrabás, a la presente mayoría que votó en favor del aborto.

2. Las Leyes Antiabortivas han sido de Hecho Ineficaces, ¿no es este Motivo para Abolirlas o Depenalizarlas?

El enunciado del presente tema implica lo siguiente: 1º: Una afirmación: Las leyes anti-abortivas han sido ineficaces; 2º: Dos conclusiones: a) Luego hay que abolirlas; o, b) Por lo menos depenalizarlas.

Nuestras observaciones se orientarán a mostrar: Primero: La afirmación sobre la ineficacia de las leyes anti-abortivas es gratuita o en el mejor de los casos inverificable; y por consiguiente las conclusiones que de ella se quieran derivar son formalmente ilegítimas; segundo: Más aún, incluso si el presupuesto (que las leyes antiabortivas han sido ineficaces) fuera cierto, no se seguiría ni la primera conclusión (que hay que abolirlas) ni la segunda (depenalizarlas).

Vengamos a lo primero: ¿A base de qué se afirma que las leyes anti-abortivas han sido ineficaces? ¿Porque no han eliminado de hecho

el aborto? Si este fuera un criterio válido, habría que aplicarlo a todas las leyes que prohíben algo. ¿Qué delitos proscritos se han eliminado? Ahí está el testimonio de todos los Códigos, desde los más antiguos hasta los más modernos. Repásense los Mandamientos de las diversas Religiones. Se encontrará que unos y otros repiten los mismos preceptos y las mismas prohibiciones a través de los milenios o más exactamente, de toda la historia de la humanidad: No matar; no robar; no mentir; no adulterar... Estos delitos, lejos de haber desaparecido, probablemente han aumentado, ¿hay que abolir las leyes que los prohíben? La eliminación del delito, lo mismo que la enmienda del delincuente que ya incurrió en falta, entra ciertamente en la finalidad de la ley y de su coactividad; pero es una finalidad asintótica que *debe* perseguirse, sabiendo que nunca se alcanzará. Este *nunca* la teología lo explica porque la naturaleza humana histórica es defectible por su finitud y por ser "post-lapsaria", esto es, posterior a la caída original. No hay, pues, esperanza realista de una enmienda total. En este sentido la eliminación del delito y la enmienda del delincuente deben considerarse fin secundario de la ley. Pero si debe o no mantenerse la ley y la pena, tiene que decidirlo su fin primario, esencial, que es —como el de toda potestad judicial— la conservación del orden jurídico en la sociedad.

Este fin esencial, primario, ineludible, exige que se restaure el orden jurídico lesionado por la falta, reprimiéndola aun cuando no haya esperanza de que se siga el fin secundario, la enmienda del que delinque, cosa que por lo demás depende de algo tan incontrolable como es su libre albedrío, al que la autoridad civil (y aun Dios mismo) sólo puede invitarle, interpellarle. En cambio el bien común, su fin primario, por su misma razón de ser, debe procurarlo coercitivamente. Nadie puede dudar de esto si se considera el acto abortivo como lo que es: La agresión contra el bien común fundamental de la sociedad: El respeto a la vida inocente. La acción delictiva hiere el cuerpo de la sociedad; pero si no se sanciona, herirá también el alma. La sociedad perderá las reservas de angustia profunda ante el mal, y entonces sí desaparecerá irremisiblemente toda esperanza de enmienda del delincuente.

La solución intermedia que algunos han propuesto de *depenalizar* el aborto, esto es, prohibirlo, pero no coactivamente, sin sanción, es tan utópico como querer tener una contabilidad de Haber sin Debe. La potestad civil es esencialmente coactiva. Por su naturaleza es el derecho de dirigir y *obligar* a los miembros de la sociedad para que cooperen en la consecución del fin y bien común. No le es permitido limitarse a lo meramente especulativo de declarar dónde está la justicia, la rectitud —como lo puede hacer un profesor o un perito en derecho—. No le basta ceñirse a dirimir la *controversia* de si existe o no el derecho. Tiene una misión *autoritativa* con poder y *deber* de obligar. Su potestad se extiende necesariamente también a lo criminal, esto es, a castigar la violación del derecho. La declaración puramente formal espositiva es suficiente para un legisperito porque de él no cabe esperar más. Pero una ley del Estado que declara ilícito el aborto, que lo prohíbe, pero que no lo castiga, no lo pena, en la práctica equivale a declararlo lícito, a aprobarlo, a causa de la índole misma de la autoridad civil y de la ley,

que es operativa, *santa* en el sentido jurídico, es decir, inviolable, en virtud de la coacción externa.

Es de por sí evidente que ningún Legislador ni humano ni divino, da una ley que pueda ser impunemente violada. Eso significaría que le da lo mismo que se observe o no. En ello se funda la proposición universalmente admitida de que el derecho es coactivo: El que tiene un derecho, tiene también el derecho de exigirlo coactivamente, aunque muchas veces no tendrá los medios de ejercer la coacción. Por eso mismo no se suele decir que la sanción se identifica con el derecho, sino que es una *propiedad* estrictamente dicha del derecho, de la ley. Todos convienen en esto. La célebre controversia con Kant últimamente no versa sobre si la ley debe tener o no sanción, sino en que ésta no es la fuente de la obligación moral. El sostenía —con rigorismo, pero no sin razón— que es indigno del hombre obrar movido por la sanción. También Aristóteles decía: “Así, pues, es conveniente ser valiente, no por necesidad, sino porque es una cosa buena y bella”¹⁰. No es falso ni el uno ni el otro, pero ambos son incompletos. Consideran que aquello que el hombre ciertamente *es*, lo es *de ese modo*. Identifican la naturaleza humana *pura*, ideal, con el hombre *histórico*, real, *caído* lo llama la teología. En éste ciertamente sobrevive esa naturaleza ideal; y refiriéndose a ella Kant puede decir con toda verdad que la “obligación moral” es un hecho primigenio, simplemente indudable: El hombre así como naturalmente es capaz de conocer, es originariamente *moral*. De ello deduce que actúa moralmente no por la sanción de la autoridad ajena sino por el imperativo de su propia voluntad humana: “De tal manera debes actuar que tu modo de proceder pueda convertirse en ley universal”. El rigorismo —o irrealismo— está en suponer que basta el *deber* (o la *bondad* y la *belleza* para Aristóteles). Ciertamente la “obligación moral” no se identifica con la sanción, como el derecho no se identifica con su coactividad; pero en el orden real, para el hombre histórico, no puede faltar ni una cosa ni otra. Para el hombre “trascendental”, ideal, —que viene a ser abstracto— puede ser indigno actuar por el temor del castigo o la esperanza del premio; no para el hombre real, siempre y cuando —se sobreentiende— no excluya positivamente la estima de la ley y del Legislador, sobre todo cuando se trata del Legislador Divino.

El hombre de carne y hueso de todos los días no es el destinatario de la ética trascendental o de la estética, sino el conocido por la antropología religiosa, o también por la filosofía existencial. De este hombre es cierto lo que decía Camus: Si el crimen se convierte en ley, deja de ser crimen. Para la mayoría de la gente —quizá a largo plazo— será así, porque la mayoría no sabrá pensar en el hombre ideal sino en el real; no sabrá oponer el orden jurídico natural al orden jurídico positivo. Insensiblemente tomará a la legislación civil como una escuela de moral. Aunque aquella de por sí no posee dominio sobre las conciencias, de hecho contribuye muchísimo a educarlas o a pervertirlas.

La depenalización, por tanto, sobre todo en el caso del aborto, no

¹⁰ Aristóteles: *Ética Nicomaquea*. Lib. III, cap. 8.

es ninguna alternativa de solución. Cae por completo fuera de lugar aducir una cita de Santo Tomás, que él a su vez toma de San Agustín: "La ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas"¹¹; no porque esto no sea cierto; sino porque lo es sólo en el caso específico a que el Santo se refiere, como lo dice a continuación: "ya que, al pretender evitar todos los males, se seguirá también la supresión de muchos bienes... Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, fue necesaria la imposición de una ley divina, por medio de la cual todos los pecados quedasen absolutamente prohibidos"¹². El primer criterio, imprescindible, para interpretar a Santo Tomás, es tener presente lo que directamente quiere demostrar en el artículo en cuestión. En el presente es la necesidad de una ley divina que castigue aquellos males que por su naturaleza están fuera del alcance de la ley humana, como son aquellos pecados directamente relacionados con el Ser de Dios y su culto; así como también esas faltas interiores inasequibles a la autoridad humana, aun la Eclesial que, si bien se ejerce en el foro interno, éste debe ser declarado (confesado) por el culpable; el cual deberá aceptar libremente (sin coerción física) el castigo. Bien entendido que si no lo acepta, no se substraerá al juicio divino.

Queda, pues, intangible que los males externos o con efectos externos, por su naturaleza caen bajo el dominio de la autoridad humana, civil, que no sólo puede sino que debe castigarlos; tal es, evidentemente, el aborto; en cambio no lo puede ser, por ej., la blasfemia, la herejía, las religiones o ideas religiosas falsas, que, mientras no violen el "orden público"¹³ ni son de competencia de la autoridad civil, ni susceptibles de castigo físico proporcionado que, en justicia, dada la gravedad de la falta, debería ser tan duro que resultaría incompatible con la debilidad y fragilidad humanas¹⁴, como lo confirman las aberraciones históricas en que se incurrió cuantas veces se intentó aplicarlo (por ej., inquisición, etc.).

De lo dicho no se sigue que no haya áreas en que se pueda aplicar el principio de la *dependalización* y de hecho se aplica, como, ¡esto sí!, lo enseña y delimita con su peculiar claridad Santo Tomás: "La ley humana rige a una sociedad en la que existen muchos miembros carentes de virtud y no ha sido instituída solamente para los virtuosos. Por eso la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que basta con que prohíba lo que destruye la convivencia social, teniendo las demás cosas a modo de lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga"¹⁵. El criterio, por tanto, es que puede tolerar (no aprobar) aquellas cosas que si bien son malas, no destruyen la "convivencia social" (*hominum convictum*). Ni el más caprichoso ejercicio mental podría incluir entre estos males el aborto, puesto que destruye, en

¹¹ S. Th. 1-2, q. 91 a. 4 c.

¹² Ib.

¹³ Vaticano II: *Dignitatis Humanae*, nn. 2; 3, 3; 4, 1.

¹⁴ S. Th. 1-2, q. 96, a. 2.

¹⁵ S. Th. 2-2, q. 77 a. 1 ad 1.

cuanto atenta contra la vida inocente, la misma raíz de la "convivencia social". Santo Tomás no lo menciona específicamente porque entonces ni se ponía el problema; pero al estatuir que la ley civil no puede tolerar (depenalizar) la poligamia y poliandria (esos son los ejemplos que pone), —que son evidentemente menos graves que el aborto— con más razón lo diría de éste, si hubiera entrado en el debate.

Un asunto fronterizo que sirve mencionar para ilustrar nuestro tema —*fronterizo*, porque ha sido controvertido— es la depenalización de la prostitución. Parece que Santo Tomás —y San Agustín— estaban en favor de la tolerancia porque debidamente circunscrita a lugares determinados, excluye el escándalo de su ejercicio en ambientes sanos; y reglamentada cuanto a las personas, tutela mejor el honor y la tranquilidad —es decir, precisamente la "convivencia social"— de las mujeres honestas y la fidelidad matrimonial, atacada por los "carentes de virtud" cuando éstos por su número, etc., son una real amenaza y la sociedad no cuenta con una protección mejor. Consta, pues, que es cosa distinta del aborto y además y sobre todo no se trata de tutelar un bien absoluto, incompensable, como es la tutela de la vida inocente.

No hay duda que existe una diferencia formal muy importante entre la legalización del aborto y el simple decir: "El aborto no tiene consecuencias penales"; sin embargo, materialmente, en la práctica, esa distinción tenderá a desaparecer. La ley no sería moralmente abortista; pero realmente sí, porque los que —por muchas razones— no están capacitados para personalizar e interiorizar sus convicciones de manera ilustrada, identifican, o pronto acabarán por identificar, la moral con el derecho penal y la ley con la norma de moralidad. Además la depenalización dejaría sin protección a la mujer en todas aquellas situaciones en que es presionada a abortar por el padre de la criatura o por su propia familia.

La manera apropiada de afrontar esos casos difíciles que han hecho pensar en el recurso a la depenalización, creemos que es la propuesta por el P. Troisfontaines¹⁶ que consiste en que el Juez sea indulgente en ciertos casos —sobre todo los que hemos llamado límites o casi límites— de abortos ya cometidos. Esta figura es muy distinta de la depenalización. Se reduce a ampliar el concepto de *atenuantes* de un delito; y también a aplicar algunos principios de la ética individual o existencial de que hemos hablado en otra parte. Quedando en pie todo lo dicho sobre la malicia intrínseca e irredimible del aborto, no cabe desconocer que se despliega en un abanico de situaciones con matices cualitativamente distintos donde es fácil que se verifique el "summum ius", "summa iniuria". (El "estricto derecho", "estricta injusticia"). Porque están en juego dos valores que deben salvarse juntamente: 1) Castigar el crimen; 2) No castigarlo con una pena fácticamente desproporcionada. Reiteramos que la única manera racional, digna, de armonizar esos dos valores sin acarrear muchos otros males y sin falsear las conciencias, el sentido moral y el espíritu y finalidad de las leyes, es dejar al Juez —de manera esta-

¹⁶ Troisfontaines, R.: *Faut-il légaliser l'avortement?*: N.R.T., Mayo 1971, p. 489ss.

tuída— un margen de juicio y apreciación personal más amplio que en otros casos.

Se dirá que así no se acabarán todos los problemas. Es cierto; pero simplemente porque no pueden acabarse *todos* los problemas. El cristiano, y también el que no lo es, sabe, tiene que saber, que la existencia tiene un lado obscuro, amargo, duro, que la amenaza; y contra el cual la protección radical es una decisión no revisable porque de esta decisión depende su ser definitivo. Esta voluntad decisiva debe alimentarse (sobre todo por parte del cristiano) en la convicción de que la última palabra la tiene Dios, como lo abona su victoria contra esas fuerzas oscuras, si bien (esto también debe saberse) el signo de su victoria es la Cruz.

3. Apéndice: Algunas Normas de Conducta para el Político y el Magistrado Cristiano

Creemos indispensable ir al encuentro de una espinosísima dificultad de conciencia para el político y el magistrado cristiano (haciendo empero la salvedad de que las indicaciones que vamos a proponer son válidas también para el no-cristiano).

Una primera observación —seguramente sorprendente— es que la actitud del político y del magistrado cristiano frente al aborto, ha de ser más radical e inamovible que la del sacerdote. Desde luego ni el uno ni el otro, en ningún caso, puede aconsejar o contribuir positivamente al aborto. Pero mientras el sacerdote —conforme a la moral y a la pastoral válida en todo tiempo y lugar— cuando se halla ante alguien que por una ignorancia invencible está dispuesto a practicar el aborto y previsiblemente lo ejecutará aunque uno le diga que es malo y contrario a la moral, puede callar (si no es interpelado y si su callar no es otorgar, por los adjuntos) para no convertir el mal y pecado objetivo en subjetivo; el político y magistrado cristiano no lo podrá hacer. En cuanto tales, ellos deben expresar *siempre* la malicia del aborto y rechazarlo. (Si como cristianos particulares pueden hallarse ante una situación análoga al sacerdote, es otro asunto).

Nótese empero que ese callar posible en el sacerdote no equivale a elegir el mal menor. Lo intrínsecamente malo —recordémoslo una vez más— no se puede *elegir* con acción positiva en ninguna hipótesis, ni aun para evitar un mal mayor. Esto equivaldría a hacer el mal para que venga el bien. Si el medio es realmente malo, como lo es quitar la vida a un inocente, no se justifica ni aun por el mejor de los fines. Sólo si *necesariamente* hay que poner una acción de la cual se siguen dos males, uno mayor y otro menor, deberá elegir el menor; pero en este caso el llamado “mal menor” no sería propiamente un mal; sería un bien.

Apliquemos lo dicho a un eventual proyecto de ley abortiva. En tal coyuntura el político y el magistrado cristiano (y también el no-cristiano) se hallará ante un bien que necesaria y absolutamente debe alcanzarse, y es la defensa de la vida inocente; por tanto no podrá en ningún supuesto aprobar dicha ley, por muy restringida que sea y menos mala que otras posibles que se presenten. Por supuesto que en sí puede haber

y hay leyes abortivas menos malas que otras; y por lo mismo el político o magistrado cristiano se puede hallar ante una disyuntiva realmente difícil y compleja, que procuraremos clarificar.

La situación no sería especialmente conflictiva si el político cristiano *necesariamente* tendría que votar por uno de dos proyectos de ley abortiva. La solución sería fácil: Votar por el menos malo, que en tales adjuntos sería una acción simplemente buena. Pero esto es teórico; en la realidad no sucede que tenga que votar sí o no, por este proyecto o por el otro, puesto que existe el voto en blanco o, mejor aún, el abstenerse de votar.

La situación real porque sucede, diríamos que con relativa frecuencia, es el caso en que por los adjuntos consta que de todas maneras pasará la ley abortiva y hay dos propuestas. En tal coyuntura (descartada, claro está, la opción por la más perversa) el Legislador (o en su tanto cualquier cristiano) estará confrontado con una de estas dos interrogantes: 1ª: *¿Debe o puede* votar por la menos mala?; 2ª: *¿Debe o puede* abstenerse de votar, a sabiendas que con su abstención corre el riesgo de que se apruebe o simplemente se aprobará la propuesta más liberalizadora del aborto? La respuesta sin duda conforme con la moral, como lo confirma e ilustra una reconocida autoridad en la materia, y por cierto en un caso concreto actualmente en debate¹⁷ es que el cristiano *puede* votar por la menos mala, que él ni ha propuesto ni desea.

De intento hemos subrayado que *puede* votar por la ley menos mala; ya que no se ve en absoluto que *deba* hacerlo. Quedando la alternativa de no votar o de votar en blanco, la consideración del mal menor o de la acción del doble efecto que busca limitar los malos efectos de una ley que en tales circunstancias se hace inevitable, es oscura. No porque falle o se pueda infringir el principio de elegir el mal menor cuando necesariamente uno de ellos se dará; sino precisamente porque en este supuesto queda incierto cuál es el mal menor. La elección no es votar por la más mala o por la menos mala, en cuyo caso no cabría duda, sino: a) Votar por la ley menos liberalizadora del aborto; o b) Simplemente no votar por ninguna y oponerse a *ambas*. ¿Qué es peor en este caso? Esta es la pregunta en su último reducto. Bien considerada, la respuesta no es nada obvia.

El Legislador cristiano, o mejor dicho la Iglesia entera, no debe aceptar ser puesta a la defensiva y confrontada con *un* caso. El caso aquí es una escaramuza en un frente muy amplio. Aunque a primera vista no lo parezca, si se mira a *toda* la humanidad en *toda* la historia, es por lo menos problemático decir que el mal menor es votar por la ley menos mala en vez de no votar por ninguna y permitir así que se apruebe la más mala. Reiteramos que, por las razones dichas, *puede* votar; pero *¿debe?* La respuesta a esto último es cuestión de apreciación o, en otros términos, es moralmente libre.

Nosotros creemos que la más apropiada norma de conducta para el Legislador o votante cristiano es *no votar* y *oponerse* a ambas, aun sa-

¹⁷ Perico, G.: Referendum sull'aborto: *Aggiornamenti Sociali*, a. XXXI (1980), p. 569ss; en particular las pp. 572-4.

biendo que pasará la más radical y grave. Esto es preferible a dar la impresión de que se apoya, aunque sea inculpablemente y aun meritoriamente, la menos mala; por varias razones (opinables) que pueden resumirse en ésta: La ley al presente menos mala, tarde o temprano se convertirá en más mala y sin esperanza de recuperación, si una instancia absoluta, —¡como es la Iglesia!—, si una palabra irreversible, no se atreve a estampar en la historia un no definitivo. Si la Corte Suprema; si el Parlamento; si los Partidos Políticos; si el Movimiento de Liberación de la Mujer, etc., etc., caen, se pueden levantar y recuperarse; pero si la Religión, en especial la Religión Cristiana, (Católica), no decimos cae (por las promesas de Cristo eso no sucederá) sino simplemente parece vacilar, trazar, es irrecuperable. ¡Y *éste* es el mayor mal! Lo otro, lo que aquí ahora es la ley más mala, el mayor mal, creemos que se recuperará, se revocará tarde o temprano, si permanece el valor moral y la confesión de Fe y Esperanza religiosa que implica el *No* sin fisuras, confiado al misterio absoluto, que es Dios.

La Biblia en Lenguaje Popular

Pedro Ortiz Valdivieso, S.J.

Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

El Concilio Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum*, recogiendo una enseñanza secular de la Iglesia, nos recuerda que la Escritura es Palabra de Dios dirigida a los hombres de todos los tiempos: "En los Libros Sagrados, el Padre que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos" (n. 21). De ahí que "los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura" (n. 22). Esta convicción del valor siempre actual de la Escritura es algo que la Iglesia comparte con el pueblo de Israel. Si el pueblo de Israel conservó la ley, los escritos de los profetas, los poetas y los sabios, no fue únicamente por su valor como documento arqueológico o por su belleza literaria, sino porque su vida se regía por el mensaje que Dios en esos escritos le dirigía. Otro tanto debemos decir de la Iglesia: los evangelios, las cartas y demás escritos del Nuevo Testamento no son solamente recuerdos interesantes de una historia pasada: son un testimonio de fe de valor normativo y perenne. Pero para la Iglesia no sólo el Nuevo Testamento es Palabra de Dios: toda la Escritura es mensaje de Dios a los hombres, aunque en ella el Nuevo Testamento señale el punto culminante. Por eso la Biblia se ha conservado durante siglos en el pueblo de Israel y en la Iglesia. Ningún otro libro de la antigüedad se ha conservado en una abundancia tan grande de testimonios escritos. Y aunque no poseamos los autógrafos, podemos seguir (sobre todo para el Nuevo Testamento) la historia de su transmisión de manera sorprendente.

Por otra parte, la Iglesia nunca ha enseñado que la Biblia sea un libro caído del cielo, escrito previamente por Dios mismo de su puño y letra. Es un libro escrito por hombres que hicieron parte de una historia concreta, la historia de Israel y de la Iglesia primitiva. Como tales, esos hombres pertenecían a culturas específicas. El hecho de que la Biblia tenga un valor permanente no significa que sus libros no hayan sido escritos ante todo para lectores de una cultura y de una época determinadas.

Convencidos de que la Escritura es Palabra de Dios permanente, los hombres de todas las generaciones siempre han buscado en ella luz, orientación, estímulo, fuerza. Pero siendo la Biblia una colección de escritos pertenecientes a culturas determinadas, nacidos de circunstancias concretas y redactados primeramente para lectores de otra época, resultan una serie de obstáculos que se interponen entre el mensaje de la Biblia y el lector actual.

El primero y más obvio es el de la lengua. Pocas personas están capacitadas para leer la Biblia en sus lenguas originales, el hebreo, el

arameo y el griego. Es claro que el estudio de estas lenguas es indispensable y es deseable que haya un número grande de personas que las conozcan bien para poder leer la Biblia en sus textos originales. Pero siempre será un ideal realizable sólo por un número bastante reducido en el mundo. ¿Qué van a hacer los demás, la inmensa mayoría? No tendrán otra alternativa que leer la Biblia en traducciones. De ahí la importancia de las traducciones de la Biblia. Ya en la antigüedad los mismos judíos vieron la necesidad de traducir los textos hebreos a las lenguas griega y aramea. Y posteriormente, a medida que la Iglesia se fue extendiendo en el ámbito de otras culturas, fueron apareciendo las traducciones latina, siríaca, copta, armenia, georgiana, gótica, etiópica, paleoeslava, árabe y por fin todas las traducciones modernas. Debemos contar con el hecho de que el hombre ordinario leerá la Biblia en una traducción.

Es necesario recalcar que la importancia de las traducciones de la Biblia tiene que ver en primer lugar no con la estética o la literatura sino con la pastoral. Se trata de algo que afecta la vida de fe de la Iglesia. La Escritura es la expresión más auténtica de la fe de Israel y de la Iglesia y como tal es una norma y punto de referencia permanente para todos los fieles. Y esto no solamente para las personas que saben leer: muchas personas quizás no lean la Biblia, pero la oyen leer. Una de las partes integrales del culto cristiano, que en esto imitó las costumbres judías del culto sinagogal, ha sido siempre la lectura de la Biblia.

Hay una diferencia esencial entre las traducciones de la Biblia y las traducciones de otras obras literarias de la antigüedad. Estas pueden tener valores estéticos muy notables, pero no poseen el valor religioso y consiguientemente el valor vital que tiene la Escritura para el lector moderno, especialmente para el cristiano.

Las traducciones antiguas de la Biblia (y de otras obras literarias) fueron hechas de una manera bastante empírica. En la época moderna, con el desarrollo de los estudios lingüísticos en su sentido más amplio (de las lenguas antiguas y modernas, del lenguaje en cuanto tal, de la comunicación humana, etc.) se ha venido desarrollando también una reflexión más crítica y sistemática de lo que podemos llamar el arte de traducir. Así se ha visto mejor que no basta un conocimiento empírico de las lenguas para hacer o para analizar una traducción, sino que es sumamente útil el conocer lo que está implicado al hacer esa trasposición de una lengua a otra.

Por esta razón, antes de hablar de problemas específicos de la traducción bíblica, me parece oportuno hacer algunas consideraciones generales sobre lo que es e implica toda traducción. Obviamente, no pretenderé hacer una exposición completa de todos los problemas conexos con este tema.

El traducir, en sentido estricto, tiene por objeto las expresiones lingüísticas humanas. No estamos hablando aquí de todas las posibles trasposiciones de las diferentes formas de expresión y comunicación humana (gestos, acciones, signos visuales o auditivos en general), sino únicamente

de las formas de expresión lingüística. Por esto es conveniente recordar algunos aspectos fundamentales de la expresión lingüística.

1. El Lenguaje como Comunicación

El lenguaje es la forma privilegiada (aunque no la única) de comunicación interpersonal. Esto vale naturalmente en primer lugar del lenguaje hablado. Secundariamente y en forma derivada esto vale también para el lenguaje escrito. Aunque el lenguaje se utiliza también para otras funciones puramente subjetivas (reflexión, expresión de sentimientos, etc.) sin ningún valor comunicativo, la función primordial del lenguaje es la comunicación interpersonal.

En el lenguaje hablado o comunicación directa aparecen con igual importancia los elementos esenciales de la comunicación: las personas (dos por lo menos) que se comunican y lo que se comunican. En cuanto a las personas caben todas las posibilidades de la especie humana y solo merece recordarse aquí que aunque la facultad de hablar es "natural" en el hombre su ejercicio tiene que aprenderse. Con frecuencia se designan esquemáticamente los participantes en la comunicación como "fuente" al que habla y "receptor" al que escucha. Pero debe tenerse en cuenta que en el lenguaje hablado con mucha frecuencia estos papeles se intercambian rápidamente, como sucede en el diálogo, y no se trata de que una parte sea solamente activa y la otra pasiva. Hay otros casos (como en la actividad oratoria) en que una parte es predominantemente activa y la otra predominantemente pasiva. En otras palabras, las posibilidades de participación en la comunicación son extremadamente variadas.

El acto de comunicación se hace ordinariamente —en el lenguaje hablado —en forma auditiva y visual.

Lo que se comunica en la locución podemos llamarlo el "mensaje". Con esto no se quiere decir que tenga un contenido de importancia especial. El contenido puede ser mínimo.

Este "mensaje" puede estudiarse desde muchos puntos de vista. Para nuestro análisis nos interesa anotar que en él podemos distinguir dos elementos o componentes básicos: el contenido y la forma. La forma es el elemento sonoro, perceptible inmediatamente por cualquier persona con facultades auditivas, registrable mecánicamente, analizable como cualquier sonido. Es llamado también significante. El contenido, en cambio, equivale a lo que llamamos también el sentido o significado. Este solamente lo percibe aquel que conoce el código o sistema lingüístico. Porque la relación entre el significante y el significado no es una relación intrínseca sino extrínseca que depende de una convención social y de una determinada tradición histórica. Solamente el que, bien sea por una educación recibida desde la infancia y que se convierte así en algo espontáneo e inconsciente o por un aprendizaje posterior más consciente y artificial, conoce esa convención y esa tradición, capta el sentido del mensaje.

Los sonidos pueden existir —y existen— sin un "significado" determinado. No todo sonido es necesariamente lenguaje. Pero el lenguaje en su forma completa y precisa no existe sin el significante sonoro. Aunque

el hombre puede comunicar muchas cosas con gestos (un beso o una bofetada pueden comunicar más que muchas palabras), el medio por excelencia de la comunicación interpersonal es el lenguaje.

Aunque el significante y el significado forman un todo y normalmente se perciben así, como una unidad, pueden separarse. Esto aparece claro si consideramos que un contenido puede expresarse de diversas maneras.

Debemos, sin embargo, anotar que "contenido" no es la idea abstracta que indica cada palabra aisladamente, tal como aparece en el diccionario. Por "contenido" debemos entender todo lo que realmente se comunica en el acto de la locución. Debemos además recordar que la comunicación lingüística se realiza no por palabras aisladas sino por conjuntos más o menos amplios de palabras: las frases, los períodos.

A este propósito los lingüistas distinguen entre el sentido referencial de un mensaje y el sentido connotativo. Las palabras castellanas "extremidad inferior", "pie", y "pata", designan todas el mismo objeto, tienen un mismo sentido referencial, pero no tienen el mismo sentido connotativo: la primera tiene una connotación de lenguaje técnico, la segunda de lenguaje común, la tercera (aplicada al hombre) de lenguaje vulgar o familiar. Lo que vale de palabras aisladas vale también de frases enteras.

Lo que hemos designado aquí de manera muy genérica como "comunicación" es en realidad algo muy complejo. Hacer una narración, por ejemplo, es un acto de comunicación. Sin embargo las formas de comunicación en un caso como ese pueden ser muy distintas. Yo puedo relatar algo sólo para hacer reír (cuento un chiste); puedo relatar algo para dar una noticia de un hecho ocurrido (suministro una información); puedo relatar algo solo por estar en comunicación con otra persona. Esto nos muestra que el lenguaje tiene diversas funciones. Conocer la función concreta (o las funciones, porque pueden ser varias simultáneamente) de un mensaje es parte importante de su interpretación.

El lenguaje hablado, que es el primario, no consiste únicamente en pronunciar frases y palabras. De ordinario va acompañado de una serie de elementos expresivos que contribuyen grandemente a hacer más clara y efectiva la locución: la entonación de la voz, los gestos de la cara y de las manos, las pausas, etc.

Por otra parte, en la comunicación ordinaria, así como la comunicación no consiste de palabras aisladas sino de palabras que forman parte de frases y períodos más amplios, así también el mensaje hablado hace parte de un contexto humano, social, psicológico, cultural, histórico, más amplio, que normalmente comparten las personas que se comunican. Si el receptor no comparte ese contexto general en que se enuncia el mensaje, pueden surgir dificultades de interpretación. En la conversación ordinaria bastan muchas veces mensajes muy reducidos, elípticos, para comunicar algo, porque los interlocutores están en el mismo contexto. Si una persona extraña oye esa misma conversación dejará de entender muchas cosas.

Estos son algunos aspectos importantes de la comunicación lingüística y se refieren sobre todo al lenguaje hablado.

El lenguaje escrito participa de muchas características del lenguaje hablado. Respecto de éste tiene algunas ventajas pero también algunas limitaciones. Sus ventajas principales son su permanencia y su capacidad de llegar a un número de receptores teóricamente ilimitado. Al mismo tiempo estas mismas ventajas pueden convertirse en obstáculos. La distancia temporal y espacial lleva consigo la dificultad para el receptor de situarse en el mismo contexto (social, psicológico, cultural, histórico) del texto como fue escrito. Por otra parte, el texto escrito no lleva los elementos expresivos propios del mensaje hablado. Se le pueden añadir algunos (signos de puntuación, formato, disposición del escrito, etc.). Pero cuando el escrito no le llega al receptor en su autógrafo, ya no se tiene completa garantía de que estos elementos sean originales.

Mientras que el mensaje hablado tiene una relación inmediata con el que lo pronuncia y normalmente va dirigido a un oyente o interlocutor bastante preciso, el mensaje escrito adquiere cierta autonomía. Este ya no depende tan inmediatamente de su autor y de sus destinatarios originales. Pero esta autonomía no es total y sobre todo varía mucho según el género literario. En una carta privada importa mucho quién es el autor y quién es el destinatario. En cambio un tratado doctrinal puede hacerse casi totalmente independiente de sus destinatarios originales y mucho también de su autor. Igualmente hay diferencia en la relación con su autor entre un poema lírico y una colección de dichos tradicionales.

2. La Traducción

Lo que hemos dicho hasta ahora se refiere a la comunicación lingüística en general, pero sobre todo al caso en que los interlocutores o el autor y sus lectores hablen la misma lengua.

Pero todos sabemos muy bien que uno de los más serios obstáculos para la comunicación entre los hombres lo constituye la diversidad de lenguas. No nos interesa estudiar aquí cuál es el origen de esta diversidad. Lo que sí nos interesa resaltar en este contexto son los siguientes hechos:

Ante todo que las diferencias entre las lenguas en muchos casos no son solamente a nivel fonético, es decir, no se trata solamente de que para referirse a un mismo objeto o idea se usen distintos sonidos. Esto puede darse. Pero en muchos casos la diferencia es más profunda. No solamente hay diferencias de vocabulario. De ordinario la estructura de las lenguas es diferente; en algunos casos ligeramente diferente, en otros profundamente diferente. Hay lenguas semejantes (sobre todo las derivadas de un ancestro común) y hay lenguas muy distintas en todos sus aspectos. Las frases se construyen de manera muy diferente.

Pero aún hay algo más serio. Toda la mentalidad, el modo de pensar, la posición ante la vida, las tradiciones, todo el ambiente cultural pueden variar mucho de un pueblo a otro, de una época a otra. Y esto necesariamente se refleja en cada lengua y en las expresiones lingüísticas concretas.

De esta manera aparece claro que traducir no puede consistir en

muchos casos en colocar frente a cada palabra de un texto escrito en una lengua otra palabra de la otra lengua. El resultado, con un procedimiento semejante, puede ser un texto absolutamente ininteligible.

Algunos ejemplos, tomados de la Biblia, nos lo mostrarán. Si traducimos literalmente Mateo 9, 15 tendremos: "¿Acaso pueden los hijos de la cámara matrimonial estar tristes mientras el novio está con ellos?". Ningún lector ordinario entenderá qué significa la expresión "los hijos de la cámara matrimonial". En Zacarías 4, 14 se habla de "dos hijos del aceite que están en pie junto al Señor de toda la tierra". Esta traducción "literal" tampoco sería inteligible en castellano. Así se podrían multiplicar los ejemplos.

Hay varias maneras de ayudar al lector de la otra lengua (que en muchos casos equivale a otra cultura y época muy distintas) a superar el obstáculo que suponen esas diferencias de diversa índole.

Una manera es el *comentario*. Una de las primeras cosas que hace un comentario es explicar el sentido inmediato de los textos. Esto es especialmente necesario si la lengua original del texto es muy diferente de la del comentario. Muchos comentarios bíblicos toman como base de su explicación una traducción lo más literal posible, que permita seguir de cerca no solo el contenido sino la forma del texto original. Las notas al pie de página pueden hacer las veces de comentarios. Es claro que tal tipo de traducción es especialmente útil para quien está interesado en la forma del original, pero solamente presta su utilidad a quien está en capacidad de dedicar el tiempo requerido para hacer ese estudio. La lectura se convierte así en realidad en un estudio del texto. Para una lectura seguida resultaría poco práctica y especialmente inadecuada sería para leer a otros.

Una traducción de ese tipo fue la que en la antigüedad (siglo II (p.C.) realizó el judío Aquila para el Antiguo Testamento. Procuró reproducir en griego el texto hebreo de forma tan servilmente literal que muchas veces resultaba ininteligible para quien no conocía de antemano el texto hebreo y su significado.

La mayor parte de las traducciones de la Biblia que se han hecho no han llevado el literalismo a tales extremos.

Lo que hemos dicho anteriormente sobre la distinción entre contenido (significado) y forma (significante) nos permite ver mejor lo que sucede en toda traducción. Toda traducción es una transposición. Como las formas lingüísticas son ordinariamente diferentes para cada lengua, a lo que esa transposición afecta es ante todo a la forma. En toda traducción (transposición de una lengua a otra) cambian las formas fonéticas (y consiguientemente las formas gráficas), exceptuando algunos casos en que hay coincidencia más o menos abundante según la proximidad de las lenguas. Pero si al mismo tiempo cambia el contenido, ya no habrá identidad o equivalencia ninguna. Será un nuevo texto sin relación con el original. Lo esencial, pues, en la traducción es la equivalencia del contenido, entendiendo por "contenido" no lo más esencial, la idea central de un texto, sino todo aquello que el texto original comunicaba, o por lo menos la mayor cantidad posible de cuanto comunicaba.

Inmediatamente surgen varias preguntas. Ante todo: ¿la nueva forma será entonces completamente arbitraria, totalmente a elección del traductor? Para responder de una manera general indiquemos que la nueva forma tendrá cuatro puntos de referencia fundamentales:

1) El contenido del original. Es evidentemente lo que ante todo importa conservar. Ser fiel al contenido del original es lo que primero que todo se pide a cualquier traducción.

2) La forma del original. Nos referimos aquí no a la forma fonética de las palabras; sino más bien a lo que se suele llamar la forma "literaria". La traducción debe tratar de reproducir, en la medida de lo posible, la forma literaria del original. Hay que recordar que en muchos casos las diferentes formas literarias hacen parte del contenido que se comunica. El ejemplo más claro es el de la poesía. En la poesía el contenido y la forma se compenetran para formar una unidad comunicativa. La traducción de un texto poético no puede prescindir de ese hecho. Al mismo tiempo es donde aparecen más claras las limitaciones de cualquier traducción.

3) La estructura propia de cada lengua. Ya hemos indicado que cada lengua tiene su estructura propia, su gramática, su sintaxis, sus usos y tradiciones propias a las cuales tiene que acomodarse el nuevo texto, aunque esta estructura sea diferente de la de la lengua original. Estas diferencias se muestran, por ejemplo, en el mayor o menor número de palabras, en el orden, en las diversas funciones gramaticales que desempeñan las palabras, etc. Con frecuencia una traducción, aunque sea inteligible, se delata como traducción por esta falta de respeto a la estructura y a los usos propios de la lengua.

4) Los destinatarios de la traducción. Una traducción ya no está dirigida a los lectores originales del texto. Una traducción española actual de la Biblia ya no está dirigida a los israelitas de los siglos anteriores a Cristo o a los cristianos del siglo I. Está dirigida a los lectores de habla española del siglo XX. Hay aquí, por consiguiente, una transposición inevitable. Pero resulta que en una lengua como la castellana actual uno no habla de la misma manera cuando se dirige a un grupo de académicos, a los alumnos de una clase, o a un amigo, incluso si les quiere decir exactamente la misma cosa. No hablamos aquí de una acomodación del contenido (que también se puede hacer), sino de la forma. Una traducción puede estar dirigida a personas de elevada cultura, o puede tener un carácter más popular. Y aquí llegamos al tema que más directamente queríamos abordar: las traducciones populares.

3. La Biblia en Lenguaje Popular

Las anteriores consideraciones nos permiten entender mejor lo que diré enseguida acerca de este tema. No me referiré a este asunto en forma general, sino que lo trataré en relación con una traducción concreta de la Biblia: *Dios Habla Hoy* publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas en 1979. Habiendo participado durante varios años en la prepa-

ración de esta traducción, expondré sus características más importantes. Al enumerarlas y comentarlas irán apareciendo también los principios básicos con que fue realizada.

1) Traducción a partir de los originales. Parece casi innecesario advertir que la traducción fue hecha a partir de los textos originales hebreo, arameo y griego. Hoy día, cuando existen excelentes ediciones críticas de los textos originales de la Biblia y teniendo tantos estudios de toda índole sobre esos textos, se hace imprescindible, para una traducción a una lengua como la castellana, el partir de esos textos. Es obvio que los traductores consultaran otras traducciones antiguas y modernas como ayuda útil.

2) Traducción para América española. Dado que la lengua española es una lengua hablada en muchas regiones geográficas, resultan algunas diferencias. Aunque las diferencias no impiden totalmente la inteligibilidad del lenguaje, sí pueden implicar una dificultad. Hay algunas diferencias de vocabulario, de usos gramaticales, etc. Una traducción litúrgica hecha en España de Marcos 1, 16 habla de que Simón y Andrés "estaban echando el copo en el lago". Me temo que nadie en Hispanoamérica (ciertamente no en Colombia) sepa lo que quiere decir "echar el copo", aunque es posible que por el contexto lo adivine. El uso del "vosotros" y formas correspondientes de los verbos y los posesivos es una de las cosas que más distinguen el uso del español de España del de América. La traducción *Dios Habla Hoy* ha utilizado siempre el pronombre "ustedes" en el plural, pero ha conservado en el singular la distinción entre tú, usted, Su Excelencia.

Es posible que para algunos esto equivalga a una "incorrección" gramatical o a un bajar la Palabra de Dios a niveles indignos de su carácter sagrado. Pero debemos tener en cuenta que los criterios de "corrección" en una lengua no pueden derivarse ni de principios abstractos ni de usos que no sean pertinentes.

En Hispanoamérica este es el uso general a todos los niveles (cuando se habla naturalmente, no en forma artificial) y debe considerarse "correcto". A este propósito puede ser útil recordar lo que decía San Agustín cuando explicaba el Salmo 138 (139) a sus fieles y utilizaba una palabra que los gramáticos consideraban incorrecta: "Es mejor que hablemos así: más vale que nos critiquen los gramáticos y no que la gente no entienda (*melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi*)" (Enarr, in Psalm. 138, 20).

De otra parte, quien conozca los textos originales se da cuenta perfectamente de que el carácter sagrado de los libros de la Biblia no proviene de los usos lingüísticos que en ella se encuentran (que eran los comunes en su época) sino de otros capítulos (su contenido, su función en la vida del pueblo de Israel y de la Iglesia, su origen religioso, etc.).

3) Texto fácilmente inteligible. La designación de un nivel de lenguaje como "popular" es bastante ambigua. "Popular" puede llamarse el lenguaje vulgar, no aceptado socialmente, el lenguaje familiar, que se usa

en la conversación privada, o también un lenguaje sencillo, correcto, fácilmente inteligible. En *Dios Habla Hoy* el término popular se refiere ante todo a la facilidad de comprensión. Se pretende que esta traducción pueda ser entendida por el mayor número posible de personas, sin tener que estar acudiendo a notas explicativas de carácter lingüístico, o a diccionarios que indiquen el significado de palabras raras cuando existen palabras equivalentes conocidas. Esta mayor facilidad de comprensión se encuentra ante todo en el vocabulario y en la construcción gramatical. En vez de palabras raras se utilizan palabras comunes. En vez de construcciones complicadas se emplean construcciones sencillas.

Uno de los medios, a veces indispensable, de hacer comprensible un texto es el de explicitar elementos que en el texto original están solo implícitos. En Marcos 6, 14 leemos traduciendo literalmente: "Y oyó el rey Herodés, pues su nombre se había hecho manifiesto...". Para evitar la oscuridad del posesivo "su", *Dios Habla Hoy* traduce: "El rey Herodes oyó hablar de Jesús, cuya fama había corrido por todas partes".

Claro que no se trata de introducir en la traducción toda la información histórica y cultural que muchas veces es necesaria para poder entender un texto. Al que no sabe lo que es un "holocausto" no se le puede explicar en la traducción. Para explicar estos términos y otros semejantes en esta edición se ha añadido un glosario en que se explican la mayor parte de estos términos menos corrientes. Además hay algunas notas para aclarar algunos puntos de carácter histórico o cultural. La introducción a cada libro ayuda al lector a situarse en el contexto general.

Para facilitar la comprensión del texto se utilizan ciertos recursos que hoy son comunes en muchas traducciones, como los títulos de secciones. Estos títulos, que no hacen parte del texto original, resumen brevemente el contenido. La impresión tipográfica es clara y ayuda a la lectura sin tropiezos.

Una característica interesante de esta edición de la Biblia son sus ilustraciones. Muchas ediciones de la Biblia contienen ilustraciones de diversa índole: mapas, fotografías de lugares bíblicos, imágenes tomadas de las antiguas culturas orientales, etc. *Dios Habla Hoy* va ilustrada con una serie de dibujos muy sencillos pero extraordinariamente sugestivos, realizados por la artista suiza Annie Vallotton, que sintetiza con gran efectividad la idea central de muchos textos. Estos dibujos ayudan a hacer que al lector se le grabe vívidamente el mensaje. Naturalmente, también se encuentran los mapas del Medio Oriente y de los países Bíblicos que son tradicionales.

La sencillez del lenguaje no implica ni el utilizar solo un vocabulario limitado *a priori* ni el reducir los textos a un nivel infantil. Se supone en los lectores un grado normal de inteligencia, pero se procura no exigirles esfuerzos innecesarios para la comprensión. En especial hay que anotar que no se ha pretendido nivelar todos los textos, como si no hubiera diferencias de género literario. En especial se ha procurado

que los textos poéticos no quedaran reducidos a una prosa sin gusto ni belleza literaria.

4) Traducción hecha en colaboración interconfesional. Una de las características más importantes de *Dios Habla Hoy* es que tengamos aquí la primera traducción completa de la Biblia hecha en Latinoamérica en colaboración interconfesional.

Ante todo hay que señalar que la traducción no aparece bajo la responsabilidad de un solo traductor o de un grupo de traductores que hayan trabajado en forma independiente. La traducción es publicada bajo la responsabilidad de las Sociedades Bíblicas Unidas, lo cual quiere decir en la práctica que muchas personas han participado en la elaboración de los textos: traducción de base, revisiones exegeticas, revisiones literarias, preparación de las copias, formato, presentación, ilustraciones, impresión, distribución... Una cantidad muy grande de personas de distintas confesiones han participado en este trabajo. La traducción no quiere ser una traducción "confesional", es decir orientada por una determinada teología particular o para el servicio de una iglesia particular. Quiere ayudar a entender el sentido de los textos originales y estar al servicio de todos los que quieran conocerlos y utilizarlos.

Las Sociedades Bíblicas Unidas desean sinceramente prestar este servicio lo más universal posible. Para obviar un problema serio que se presenta debido a las diversas posiciones de las confesiones cristianas respecto del Canon del Antiguo Testamento, se han hecho dos ediciones, una con los llamados libros "deuterocanónicos" y otra sin ellos. Así no se impone a nadie una forma determinada de la Biblia sino que se deja a que el lector, según su conciencia y sus tradiciones propias, escoja la que quiera.

5) Edición asequible al mayor número de personas. No bastaría hacer una traducción destinada al mayor número posible de lectores si no estuviera también económicamente a su alcance. Esta edición de *Dios Habla Hoy* está disponible, a pesar de estar impresa en tamaños muy cómodos y en papel bueno y con tipos claramente legibles, a precios muy módicos. Creemos que de esta manera podrá llegar a muchos cristianos y no cristianos de América Latina deseosos de conocer y orientar sus vidas por la Palabra de Dios.

Es necesario recalcar que la traducción de la Biblia a un lenguaje asequible no es más que una parte de una pastoral mucho más amplia. Conocer la Sagrada Escritura es parte de una formación cristiana. Pero el desarrollo y la maduración de la fe suponen mucho más que tener una Biblia inteligible en las manos. Queda a la Iglesia todo un trabajo de evangelización que realizar.

Podemos terminar este artículo citando las palabras que el entonces Secretario General del CELAM, Mons. Alfonso López Trujillo dirigió a las Sociedades Bíblicas y que se encuentran al comienzo de la edición:

“El Consejo Episcopal Latinoamericano —CELAM— mira con satisfacción la publicación completa de la Versión Popular de la Biblia en español, *Dios Habla Hoy*, la cual, realizada con la colaboración de biblistas católicos, contiene, de acuerdo con nuestra petición, los libros Deuterocanónicos y está destinada a la difusión de la Palabra de Dios en América Latina”.

“Esperamos que por medio de esta nueva traducción la Palabra divina ‘se propague rápidamente y sea acogida con honor’ (2 Tes 3, 1) en nuestro Continente, para mayor conocimiento del Señor Jesús, fidelidad de todos a su nombre y perfecta unión de los cristianos”.

Nuevo y Extraño Ecumenismo

Alberto Methol Ferré, Laico
Montevideo, Uruguay

El 22 de Abril pasado se difundió por la prensa internacional una singular noticia. Se relacionaba con actividades ecuménicas en Centroamérica, más concretamente en el sangriento El Salvador. ¿De qué actividades ecuménicas se trata? Las noticias, lanzadas de fuente gubernamental y transmitidas desde Washington, afirman que se ha capturado una documentación perteneciente al DRU (Dirección Revolucionaria Unificada) que probaría la existencia de una red internacional de organismos que se extenderían hasta el Consejo Mundial de Iglesias en Suiza, que bajo cobertura cristiana humanitaria serviría también para proveer de armamento a la guerrilla salvadoreña. La noticia, sin duda, dará qué hablar.

No nos interesa ahora dilucidar la veracidad de tal información. La tomamos sólo como síntoma y ocasión. Sirve para plantear algo que está más en el fondo, sea cierto o no el hecho denunciado. Algo que es la base, en todo caso, que explicaría la existencia de estos hechos. O que si estos hechos no fueran verdad, no dejaría de serlo esta base, que incluso permitiría entender el por qué de tal denuncia, aunque fuera infundada. Cuando el río suena, agua corre. Veamos cuál es el agua que corre debajo de estos sonidos. En la red fluvial de un nuevo y extraño ecumenismo que hace estragos en la Iglesia de América Latina.

¿Qué es eso de un nuevo y extraño ecumenismo? ¿De dónde viene? ¿Qué hace? Nos interesa aquí su incidencia en la Iglesia Católica. Dejamos de lado el presunto episodio salvadoreño, para pasar a algo más importante.

1. Del Ecumenismo como Aventurismo Político

El episodio de El Salvador involucra al CESA (Comité Ecuménico Salvadoreño para Ayuda Humanitaria). No es el único Centro Ecuménico en Centro América ni en América Latina. Forma parte de un sistema. Ese sistema tiene un eje central en Costa Rica, capitaneado por el brasileño Hugo Assmann y el chileno Pablo Richard, ambos sintomáticamente ex-sacerdotes, que es usina ideológica para Centro América y algo más. Pasamos así de las armas a las ideas. Si hay armas, caminan sobre ideas. Y por las ideas, sabemos la dirección de las armas. ¿Qué ideas mueven al Centro Ecuménico de Costa Rica? ¿Pueden llevar armas? ¿A dónde?

Hugo Assmann y Pablo Richard son miembros de los grupos internacionales de "Cristianos para el Socialismo" (CPS). Militan allí, desde su origen en Chile. Y transitan por caminos ecuménicos. Desde antes de

la fundación de CPS. En realidad, el CPS nació bajo el cielo dorado del nuevo y extraño ecumenismo. Por eso no es rara esa doble pertenencia. Por el contrario, si el ecumenismo fue padre del CPS, lógico es que el CPS se aloje y se alimente en la red ecuménica. Tal ecumenismo no puede menos que suscitar la más extraordinaria extrañeza. Se aparta demasiado de lo convencional, por lo que mueve a la incredulidad. Lo extraño suscita siempre una sana incredulidad. Algo es extraño, porque no se le encuentra razón, no se ven inmediatamente sus causas inteligibles. ¿De dónde vienen, entonces, las razones de hechos tan extraños?

Es común que las historias más sórdidas tengan los más bellos comienzos. De lo contrario no hubiera podido hacerse historia. Para que algo se convierta en historia, personal o colectiva, debe tener un atractivo, una seducción poderosa. En sus comienzos, deben tener algo que, por lo menos, se parezca al amor. Sólo el amor propicia los nacimientos. Así pasó con el nuevo y extraño ecumenismo. Una gran emoción lo generó: la Conferencia Mundial de Ginebra en 1966.

Dice Eduardo J. Ortiz en su obra *Protestantismo y Liberación, Teología Social del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (Universidad de Deusto. Bilbao, 1978): "*La Conferencia Mundial organizada por el Departamento de Iglesia y Sociedad en Ginebra, marcó un momento clave en la historia del Consejo Ecuménico de las Iglesias*". Cierto; allí se lanzó a los cuatro puntos cardinales una nueva gran temática, una nueva vocación práctica: una teología de la revolución. Acontecimiento notabilísimo, pues aparecía en el seno de las Iglesias más conservadoras e invisceradas en el sistema capitalista del Atlántico Norte, como son las Iglesias protestantes. ¿De las Iglesias más afianzadas en el "statu quo" norteamericano, venía un insólito viento de revolución? Sí y no.

El gran impulso vino de Richard Shaull, un teólogo calvinista yanqui, con veinte años en América Latina —Brasil y Colombia—, maestro de una animosa generación protestante latinoamericana que señoreaba en ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina). Fue la presencia latinoamericana por mediación de Shaull la que se hizo determinante en Ginebra. Extraña simbiosis. Eran los años de la sociedad opulenta en el Atlántico Norte y, por consiguiente, de la protesta. Claro, la protesta para el Norte; la revolución para el Sur. Y como era una protesta opulenta, podía financiar la revolución de los pobres en el Sur. ¿Cómo podía ser esto?

ISAL dependía directamente del Consejo Mundial de Iglesias. Se separaba de las Iglesias locales protestantes de América Latina. Además, ellas eran muy conservadoras y marginales a las grandes masas latinoamericanas, que son católicas. ISAL no iba a impulsar ninguna revolución desde la dinámica de las Iglesias protestantes latinoamericanas, que aparecían por lo común ligadas al imperialismo yanqui. Grave dilema. Las gentes de ISAL están exaltadas, pues van a constituirse en el desmentido práctico de las tesis de Weber y tantos otros, según las cuales el protestantismo está en el orto del capitalismo. Y también iban a lavar su origen yanqui en la dominada América Latina. Iban a poner al protestantismo en el orto de la revolución latinoamericana. ¿Dónde apoyarse?

Dinero no les faltaba, pues están ligados a Iglesias ricas, de zonas ricas. Les faltaba arraigo y gente, bases latinoamericanas. Con ideas y plata ¿cómo no montar esas bases? Pusieron manos a la obra con entusiasmo. Como habían nacido tan a la derecha, la lógica de su política sería ultra-izquierdista. Su falta de arraigo en las masas alimentaba también, irremediablemente, el elitismo de pequeños grupos voluntaristas. Claro que se diferenciaban de la ultraizquierda normal universitaria latinoamericana.

ISAL por sus recursos, inauguraba el jet-set del ultraizquierdismo, en un nuevo ecumenismo para el Tercer Mundo, con base de aprovisionamiento en Ginebra. Aprovisionamiento y cobertura, base y mirador privilegiado para otear los indicios de tormenta en el mundo, y hacerse presente oportunamente.

Tomemos como referencia al maestro, a Richard Shaull. En una obra publicada en 1968, titulada *¿Une Theologie de la Revolution?* (Editions Labor et Fides, Genève), Shaull nos cuenta en su artículo "Eglise et Revolution. Vues opposés": "En los últimos años, la Comisión Protestante de la Iglesia y Sociedad ha extendido su acción a casi todas las regiones del Continente y formado *pequeños núcleos* de personas muy comprometidas en los acontecimientos que pasan en su país. Ellos constituyen un *grupo de dirigentes* que trabaja continuamente en estos problemas, publica una cantidad de material de estudio y ha agrupado recientemente un centenar de laicos y de ministros en perspectiva de toda América Latina para una conferencia de estudios sobre estos temas. *Lo que hay de más importante, es la proliferación de movimientos —más o menos confesionales o sin etiqueta ni ideología cristiana— que están en la vanguardia de la lucha revolucionaria.* De hecho, en numerosos lugares, estos grupos tienen actualmente *la iniciativa* y hay buenas razones para pensar que su influencia no hará más que agrandarse en el porvenir" (pág. 45).

Recordemos que eran los tiempos del "foquismo" del Ché Guevara. El "foquismo" que daba un papel decisivo a los pequeños grupos que iniciaban la lucha armada en forma de guerrilla contra el sistema. ISAL se movía en ese clima y Shaull trasladaba el foquismo a una versión "intelectual". Eran pequeños grupos de dirigentes, más o menos confesionales o sin etiqueta ni ideología cristiana, que lanzaban publicaciones, ideas, y que tenían la iniciativa. Dejemos aparte las candorosas ilusiones de Shaull. Sus dirigentes sin dirigidos, sin masas, debían procurarlas donde pudieran estar. Si estaban en la Iglesia Católica, pues se trataba de encontrar dirigentes católicos. Por mediación de católicos, estos protestantes podían incidir en las masas latinoamericanas. Y así el ecumenismo venía de perlas. Se trataba de enlazar con cuadros dirigentes de la Iglesia Católica. ¿Con los Obispos? Es claro que no. Sólo podían enlazar con sacerdotes disidentes o en conflicto con la jerarquía. Recordemos que corrían los tiempos de la gran "crisis de identidad" sacerdotal. Entonces, estos ecuménicos ofrecían un puente de plata para la salida de sacerdotes. ISAL y otros grupos pusieron especial interés en reclutar ex-sacerdotes o sacerdotes en crisis en toda América Latina. Obtenían así

el gozne mediador para penetrar profundamente los cuadros de la Iglesia Católica y poder, por fin, alcanzar a las masas! Este es el camino religioso propio de protestantes sin pueblo, en un pueblo católico, urgidos por movilizar como dirigentes al pueblo, en tiempos ecuménicos.

¿Y cuál es el camino político? Hasta los tiempos de Allende en Chile, ISAL actuaba en la onda del camino foquista. El Ché Guevara era su amor. Tenían indudables afinidades electivas. Un camino elitista, un voluntarismo heroico, una urgencia revolucionaria ansiosa. El marxismo del Ché Guevara era un tanto difuso y en conflicto con los partidos comunistas. Todo era abierto, no dogmático por esas rutas. Estos ecuménicos de clases medias querían la "revolución", aunque no le ponían contenidos precisos. Pero tenían una teología de la secularización. La fe movía a la revolución, pero la revolución no tenía por qué tener inspiración religiosa, sino que era asunto puramente "humano" secular. La política la ponían los seculares, los puramente seculares. Ellos acompañarían. Ese sería su aporte. Esto lo habían aprendido de Josef Lukl Hromadka, un notable cristiano checo, fundador y Presidente del Movimiento Pro Pax. Este checo, que vivía en Checoslovaquia comunista, sostenía que lo esencial del marxismo era el combate revolucionario; que el ateísmo era accesorio. El diálogo con los marxistas requiere de parte de los cristianos una vuelta al hombre, una conversión a la revolución. Esta visión puede comprenderse en Checoslovaquia, pero las circunstancias latinoamericanas son totalmente otras: aquí los comunistas son, en su conjunto, partidos insignificantes, salvo en Chile. ¿ISAL tendría que ayudar a los marxistas a hacerse hegemónicos, para verificar a Hromadka? La historia es prolífica en disparates.

Dice Shaull en el artículo mencionado, refiriéndose a esta "nueva izquierda" latinoamericana: "*Su preocupación no es cristianizar la revolución, sino comprometerse para contribuir a humanizarla*".

Los cristianos deben contribuir no a cristianizar, sino a humanizar a los humanistas. Curiosa tarea. Y prosigue Shaull sobre esta nueva izquierda cristiana latinoamericana: "Ella no tiene un sistema económico y político pre-fabricado, ella espera más bien participar en el proceso histórico dinámico... Para aquellos que están habituados a pensar en función de una doctrina social tradicional, este cambio es incomprensible". En un artículo sobre la reciente Conferencia latinoamericana de Iglesia y Sociedad (protestante) tenida en Chile, un demócrata cristiano, reporter del diario *Ercilla* (26 de Enero de 1966) dice esto: "Contrariamente a los católicos, los protestantes han descartado la posibilidad de cristianizar la sociedad y sus estructuras. Tampoco han elaborado una filosofía cristiana... ni una doctrina social cristiana"... "Cuando un protestante se siente llamado a la lucha política o social, no puede deducir de su teología principios derivados de acción. *Por esta razón, el protestante de izquierda tiene tendencia a buscar refugio en los partidos políticos ya existentes que tienen una filosofía concreta y una estrategia definida de lucha*" (pág. 65).

A tal observación responde Shaull con este admirable galimatías: "La ironía quiere que sea justamente esta ausencia de "doctrina social cristiana" que ha llevado a la nueva generación de católicos a volverse

hacia lo que el autor condena como "protestante". Ellos, al hacer esto, no han adherido ciegamente a otras ideologías políticas, sino que han encontrado el medio de hacerles frente y de lanzarles un desafío constructivo" (pág. 65). Si yo no tengo política, la tendrán otros, pero es justamente mi falta de política, la que me permitirá criticar constructivamente la política de los otros. Que lo entienda el que pueda. Pero lo que importa es que enuncia con total claridad el aventurerismo político de la ultraizquierda ecuménica.

Trágico destino el de estos revolucionarios protestantes, sin pueblo y sin política propia en América Latina. Por una parte, están condenados a reclutar y financiar católicos, para penetrar en la Iglesia que tiene pueblo. Por otra, como su revolución es sin contenidos, están condenados a que otros los pongan. Quienes ofrecieron sucesivamente los contenidos fueron, primero el foquismo semimarxista guevarista, luego el marxismo de los aparatos de la Unión Soviética. Penetrar la Iglesia Católica en América Latina y servir al aparato soviético, tal el destino sorprendente, pero quizá inexorable, dado el planteo inicial, de este extraño y aventurero ecumenismo.

El Chile de Allende fue el que marcó la divisoria entre las dos fases de la aventura ecuménica política. La primera, con ISAL, era independiente y ligada al mundo nervioso, invertebrado y fluido del "foquismo" guerrillero. Todavía en Bolivia el ultraizquierdismo de ISAL servía a la derecha para derrocar al gobierno del General Torres. La segunda fase, la chilena, significa el abandono del foquismo y el paso a la órbita del aparato soviético. Esto no es por cierto excepcional. En estos últimos años pudo observarse en América Latina el desplazamiento general del mundo de las guerrillas (tupamaros y montoneros, por ejemplo) que había sido antisoviético y procubano, a la identificación de lo cubano con lo soviético. Los botes del naufragio guerrillero se acogían a la protección del acorazado Potemkin. Era el único con poder mundial para ampararlos y recogerlos. Por otra parte, tal nuevo hecho respondía al movimiento general del proceso. A partir de la muerte del Ché Guevara, la unidad de cubanismo y soviétismo se volvía desembocadura fatal. La disolución de ISAL y la fundación de "Cristianos para el Socialismo" respondió a ese pasaje del ecumenismo revolucionario. La metamorfosis respondía a la nueva situación emergente. Los Cristianos para el Socialismo, que en rigor son para el marxismo, reconocían el papel guía del "bloque socialista". Esto quiere decir aparato soviético, no por cierto Polonia, ni Hungría, ni Checoslovaquia, etc. Liderazgo del "bloque socialista" es liderazgo de la URSS. Son hechos evidentes y obvios.

Así de Chile salieron Hugo Assmann y Pablo Richard, ex-sacerdotes, miembros de Cristianos por el Socialismo y dirigentes del Centro Ecuménico en San José, Costa Rica, reúnen todas las cualidades requeridas para capitanear la base para toda América Central. Y están en la impulsión de la "Iglesia popular", perspectiva transconfesional del mentado "ecumenismo revolucionario", como nueva Iglesia distinta de la Católica y de las protestantes. Con lo que el ecumenismo se deroga como tal y se transfigura en nueva Iglesia, instrumento del marxismo soviético. La actividad del ecumenismo transconfesional se vuelve intensísima en América

Central, en un momento de decisiva, necesaria y dramática transición histórica. Penetra profundamente en los cuadros de religiosos y religiosas. Un nuevo e insidioso desafío se plantea a la Iglesia Católica. Ahora lo mostraremos sintéticamente tal como se desarrolla en la convulsa América Central.

2. Centroamérica en Transformación

Desde el 900 el Caribe era un simple lago norteamericano. Pintoresco y atrasado. Centroamérica era parte de ese sistema. Un mundo tan débil y postrado, tan falto de peligros para el poder norteamericano, que para éste sólo merecía alguna mirada distraída. Coto reservado para algunas compañías norteamericanas, empalmadas con las oligarquías locales terratenientes, oscilaban bajo una fachada liberal, entre recurrentes modalidades de despotismo militar de estilo rural sobre masas pobres y analfabetas. De tanto en tanto, una intervención policial norteamericana restablecía el orden, si asomaba alguna agitación. La dinastía Somoza en Nicaragua y el asesinato de Sandino, eran fruto de esa dinámica. Eran, para la mirada culta occidental, las tragicómicas "repúblicas bananeras", todavía más silvestres que las añejas operetas de las monarquías balcánicas.

Claro, las bananas son sólo de Guatemala, Honduras y Costa Rica, pero el sistema afectaba a toda la región (control de transportes, puertos, ferrocarriles, navegación, etc.). Incluso hoy es notoria la declinación de los enclaves fruteros. Pero Centroamérica es ante todo agroexportadora, con café, algodón, azúcar. El país más estable es Costa Rica, con un sistema de distribución y seguridad social, impulsado en la década del 40 por lo que hoy llamaríamos el régimen democristiano de Calderón Guardia, proseguido luego por su adversario siamés social-demócrata de Figueres. El resto de Centroamérica, por el contrario, es turbulencia e inestabilidad: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Esta última sometida al despotismo de hierro de los Somoza, donde la rigidez incubó el gran alzamiento nacional revolucionario de 1979. El conjunto de Centroamérica se mueve hacia un nuevo orden más democrático y participativo, sobre el desfonde creciente y sangriento de las viejas estructuras arcaicas. Todo este proceso de transición se ha acelerado desde la década de los 60, donde ha sido un precipitante el proceso de mercado común centroamericano.

El Mercado Común es la última forma de las múltiples tentativas de unión centroamericana. Porque en los orígenes históricos los cinco países actuales eran provincias de la Capitanía General de Guatemala, ligada al Virreinato de México. En el derrumbe del imperio español, se declara la independencia en 1821. Por un momento se unen a México, bajo Itúrbide. Pero en 1823 se independizan y forman las "Provincias Unidas de Centroamérica". La guerra civil disgrega a la República Federal y las provincias se vuelven países a partir de 1840. Desde entonces, la vocación de unidad centroamericana ha sido permanente. Sueños e intentos fracasados y reiterados. Muchas veces se repitió "Unirnos o perecer". Pero Centroamérica es tropical y montañosa, con comunicacio-

nes muy difíciles. La montaña propicia el localismo, el aislacionismo. Las oligarquías regionales se imponen. Sólo en los últimos veinte años la circulación interna centroamericana se ha intensificado, las nuevas condiciones técnicas posibilitan en múltiples aspectos la unidad. El Mercado Común es síntoma y acelerador de ese proceso. Hay una creciente diversificación, un vigoroso incremento comercial intercentroamericano. La urbanización se hace rápida desde 1955. Quizá Nicaragua es el país que se urbanizó más intensamente. Surgen nuevas clases medias centroamericanas, crece la industria, la clase obrera y los nuevos técnicos y profesionales. Aunque el control de la industria pertenece abrumadoramente al capital extranjero.

Todas estas transformaciones en marcha socavan definitivamente el viejo orden oligárquico, de base en el latifundio. Los cinco países centroamericanos aislados, son una debilidad diminuta. Carecen de las condiciones mínimas para un desarrollo económico-social como el que requiere nuestro tiempo. La unificación formaría una pequeña nación de casi 20 millones de habitantes. Un mercado mediocre, pero no raquíptico como el actual. El Mercado Común busca esa necesaria salida. Pero ese mercado común no ha podido lograr los cambios estructurales que le son indispensables, pues se realiza en el marco de la antigua estructura agraria, no ha terminado con el latifundio y por ende con la falta de poder adquisitivo general de las masas desposeídas. Este es el gran desafío de la transición centroamericana actual, que implica hondas reformas políticas, sociales, económicas y culturales.

¿Cómo responder a estas transformaciones ya inexorables? ¿Por dónde encontrar las salidas políticas? El viejo orden acude a la represión. La desesperación cultiva la violencia, de arriba y abajo. Guatemala, el país más importante, es sintomático. Desde Guatemala el régimen progresista de J. Arévalo lanzó y puso en movimiento la idea del Mercado Común centroamericano al abrirse los 50, ante la frialdad de Estados Unidos, que sólo una década después lo auspició. El sucesor de Arévalo fue Arbenz, que se enredó con un gobierno pro-comunista. En Centroamérica esto era, para Estados Unidos, una provocación intolerable. Vino la intervención de 1954 y desde entonces Guatemala está en manos de la reacción más siniestra. En una atroz ronda de sangre. Hoy la disyuntiva se le plantea a Nicaragua. O Arévalo o Arbenz. Si el primero, avanza; si el segundo, se trata de un salto mortal, que en el fondo es un retroceso real para el pueblo. Me explico con una analogía. Los sindicatos polacos de Solidaridad han hecho grandes avances, han logrado grandes conquistas. Pero están en zona vital de la potencia URSS. Ningún sensato aconsejaría a Walesa ser pasionalmente anti-ruso y asociarse a la CIA, porque eso sería sacrificar a su pueblo y hundir los avances en el más cruel retroceso. Lo mismo con la actual situación de Nicaragua. El Frente Sandinista tiene una disyuntiva inescapable. O se aleja de Cuba y la URSS y toma un camino socialista democrático con el apoyo de la Internacional Socialista europea, lo que impediría una intervención norteamericana directa o indirecta, y a la vez permitiría grandes reformas con el apoyo decidido de la Iglesia Católica. Un avance para el pueblo de Nicaragua. O prefiere el heroísmo de un gran incendio, que significa

el holocausto del pueblo nicaragüense, que será la gran víctima.

Las políticas están al servicio de la vida de los pueblos, no de la muerte. Veremos cómo el "ecumenismo revolucionario" está al servicio de la muerte. Porque no ha perdido el rasgo esencial del "ultraizquierdismo": está al servicio de su "imagen" y no del pueblo. Esto implica una sutil inversión: su "imagen" es la revolución, entonces: creen que el pueblo es para la revolución y no la revolución para el pueblo. Por lo que están dispuestos a inmolar todo a su "imagen".

3. El Ecumenismo como Transconfesionalidad Política

En la primavera del "ecumenismo revolucionario", el maestro Richard Shaull escribía: "En los medios protestantes, en particular aquellos que están en relación con la Comisión de América Latina de Iglesia y Sociedad, la reflexión teológica se ha desarrollado extraordinariamente en plena lucha revolucionaria y se ha asociado a un análisis de la situación social, económica y política, que ha provocado un nuevo sentimiento de confianza entre los protestantes comprometidos, ha eliminado el temor tradicional por la atracción del marxismo y abierto la vía a un diálogo constructivo con los católicos romanos. De hecho, estos católicos y estos protestantes que han pasado por este despertar y estos descubrimientos en la sociedad y en la Iglesia, estiman ahora que, aún si han llegado a esta situación por vías diferentes, están esencialmente unidos por su orientación política y su compromiso. Y estiman que su reflexión teológica común puede ser útil a los dos grupos en su lucha por vincular su fe a los problemas que se les imponen" (¿Una teología de la Revolución? Labor et Fides pág. 61 y 62). Esto era en 1968. Ahora los dos grupos han formado uno solo, que se postula como una nueva Iglesia: *la Iglesia popular*. De la dualidad a la unidad, por mediación del ecumenismo, para superar el ecumenismo en la transconfesionalidad, de financiación ecuménica. Este proceso se condensa en 1975.

Los golpes militares y la represión en el Cono Sur obligaron a trasladar el ámbito de operaciones ecuménicas revolucionarias al extremo Norte, México, Centroamérica y el Caribe. Los CPS fundados en Chile en 1972 hacían su segundo encuentro en Quebec, abril de 1975 y anunciaban los "gérmenes de una Iglesia Popular". Una Iglesia Popular como distinta a la Iglesia Pueblo de Dios, porque comenzaba por decapitar a los Pastores; aunque una "Iglesia Popular" destinada a parasitar a la Iglesia Pueblo de Dios. La nueva fase toma forma en diciembre de 1975 en el número 6 de *Contacto*, de diciembre de 1975. Usa el rótulo del Secretariado Social Mexicano, que pertenecía a la Conferencia Episcopal Mexicana, pero en realidad ha pasado a la nueva órbita "ecuménica". Indicaba con claridad que "Contacto inicia una nueva etapa en este 1975". El editorial es una violenta diatriba contra la Iglesia Católica, en especial contra sus "estructuras", contra los Pastores. Afirma el fracaso del Vaticano II y el haber terminado —dice— en disgregación. Y entonces plantea la alternativa: la Iglesia Popular. A esto se dedican dos artículos, uno de Hugo Assmann y otro de F. Vanderhoff del Centro de

Estudios Ecuménicos de México. Los ecuménicos son los que lanzan la "Iglesia Popular". Son "ecuménicos" los inventores de la "Iglesia Popular", que terminan así con el ecumenismo. Lo corrompen hasta los tuétanos.

El episcopado latinoamericano pide en 1976 al CELAM que haga un estudio sobre la surgiente "Iglesia Popular". En 1977 se publica una obra al respecto del P. Boaventura Kloppenburg, que liga la nueva temática a los CPS, pero no percibe el subsuelo "ecuménico" que alimenta e impulsa todo esto. Es que plantear esta actividad ecuménica era tan grave y tan desconcertante, que se prefería el silencio. Pero al amparo del silencio y la perplejidad, siguió este nuevo y extraño ecumenismo penetrando en la Iglesia Católica. Era difícil aceptar que un instrumento de generosidad y reparación cristiana, se volviera un instrumento de deslealtad para con la Iglesia. El optimismo cándido de Shaull, dejaba paso a una combinación insólita de hipocresía y cinismo. Extraños caminos de los nuevos redentores.

En su artículo "Iglesia Popular" Assmann decía con total claridad: "Pienso que el verdadero test respecto a la significación histórica de nuestro esfuerzo teológico se dará en un plano que me animo a llamar genéricamente por ahora 'eclesiológico'... Lo que efectivamente importa, en mi entender, es el servicio práctico de nuestra fe, como teólogos, en la tarea pastoral de ir creando las bases de una Iglesia nueva, fautora de la liberación de los oprimidos... a la larga no es posible ignorar las discrepancias eclesiológicas que se van esbozando en lenguajes aproximativos o flotantes, no se puede desconocer las emergencias de nuevos ejes del discurso eclesiológico, con el consecuente desplazamiento o, por lo menos, con la creciente secundarización de puntos de referencia que antes ocupaban el primer puesto en el concepto de 'eclesialidad'. Ignorar este hecho, aún dentro de un realismo histórico que procura evitar conflictos innecesarios, podría significar una perpetuación ingenua de uno de los elementos ideológicos más cuestionables de las viejas eclesiologías: su presunto universalismo, omniabarcador de todas las experiencias humanas... Cuando nos demos cabalmente cuenta de que la diversidad de opciones frente a la 'pastoral popular' no deriva, en primer lugar, de contenidos doctrinarios bíblico-teológicos, sino más bien, de la manera de analizar las situaciones históricas y de la ubicación ideológica en ellas. Esto último permite, quizá entrever que las marcas de la nueva eclesialidad, buscadas en una 'Iglesia Popular', cualquiera sea su ulterior definición, son obviamente 'marcas eclesiales' (notae Ecclesiae) de tipo histórico, ligadas al testimonio práctico del amor en medio y al lado de los oprimidos. Frente a una eclesiología que situaba esas 'marcas' en el plano apologético o doctrinario, estamos ciertamente frente a una *veta eclesiológica 'alternativa' aun cuando no se pretenda, por otras razones, contraria a la institución*".

Planteos políticos solamente, quedan fuera de la Iglesia como tal. El asunto era convertir la política en eclesiología, con lo que, sin ataque frontal, se penetrara y vaciara a la Iglesia Católica. Porque un rasgo de estos cristianos "críticos", es que su crítica se concentra en la Iglesia Católica, en sus Pastores, y hacen un silencio absoluto sobre el Consejo

Mundial de Iglesias y su significado económico-social. Su crítica se detiene en el umbral de quien les paga. Y así son críticos acrílicos de su propio significado económico-social. De todos modos, el ariete de la "Iglesia Popular" está ya listo para ser usado en vasta escala en Centroamérica, desde la base ecuménica instalada en la "Suiza del Istmo". El más suave y ambiguo ariete, puesto que es caballo de Troya.

Las Iglesias centroamericanas son pequeñas y pobres, como sus países. Han sufrido grandes persecuciones por el liberalismo anticlerical. Guatemala es quizás el punto más extremo, donde el viejo liberalismo dejó por décadas a la Iglesia decapitada, sin jerarquía, y traía a protestantes norteamericanos para abrirle brecha en el pueblo. Hoy en Guatemala, bajo nuevas formas, la Iglesia sigue sufriendo persecución y represión y el gobierno oligárquico fomenta la proliferación de sectas norteamericanas para desplazarla. A pesar de todo, la Iglesia arraiga en los pueblos centroamericanos. Desde los años 50 ha realizado un gran esfuerzo de intercomunicación, y ha terminado formando el Secretariado Episcopal de América Central, SEDAC.

El SEDAC incluso es anterior al CELAM. Las Iglesias centroamericanas, pobres en recursos materiales e intelectuales, han realizado un inmenso esfuerzo en los últimos treinta años. Se fundaron varias Universidades católicas, con especial aporte de la Compañía de Jesús. La debilidad institucional de estas Iglesias es muy grande, y se refleja particularmente en la altísima proporción de clero extranjero. Hay países en que el clero extranjero es mayoritario. Son Iglesias en recomposición y reestructuración, después de más de un siglo de desmantelamiento anticlerical. Desmantelamiento de "arriba", no de "abajo", pues la fe del pueblo ha sido notablemente fiel. A pesar de todo, las Iglesias han sido activas y dinámicas, no sólo en lo religioso, sino en su imbricación social y de promoción. En las condiciones más adversas impulsó en diversos lugares y momentos el esfuerzo de sindicalización, realizó una intensa prédica por la justicia, pidió la reforma agraria en pastoral de conjunto. Participó en el espíritu de Medellín, en la expansión de comunidades de base. En estos tiempos de transición, de represiones violentas, sufrió muchas víctimas. Y como a veces el más mínimo compromiso con los pobres se volvía, a los ojos de las dictaduras de turno, "subversivo", eso terminó exasperando a muchos sacerdotes. Lo que en otros sitios podía ser "normal", se volvía aquí "radical". Si no había salidas "normales", debía haberlas "violentas". En esta por momentos inevitable y comprensible tentación, cayeron algunos sacerdotes, que se comprometieron con guerrillas. En fin, las Iglesias vivían intensamente los desgarramientos de la transformación que requería América Central. Las tensiones eran a veces tan intensas que hasta los episcopados se dividían. El más claro ejemplo actual es del episcopado guatemalteco con el cardenal Mario Casariego. En todo este difícil proceso viene a insertarse desde 1975 el nuevo y extraño ecumenismo revolucionario.

Tomaron a Costa Rica como base de operaciones, pues era el país más estable y democrático, que ofrecía todas las seguridades para operar libremente. Desde allí podía irradiar a toda América Central. El objetivo básico de este Centro Ecuménico, dirigido por Assman, era la "oficiali-

dad" de la Iglesia Católica, es decir, los cuadros del clero, los religiosos y religiosas. Si se rompían los cuadros medios, los Pastores quedan aislados. Allí se concentró todo el esfuerzo del "ecumenismo". La coyuntura era favorable. No sólo Centroamérica aparecía como el eslabón más débil de la cadena, sino que la Iglesia todavía no había trascendido muchos desconciertos provocados por el proceso de cambios desatado por el Vaticano II. Esa trascendencia dinámica, afirmativa a la vez de la identidad eclesial y latinoamericana se realizó en Puebla en 1979 por el conjunto del episcopado latinoamericano. Pero a esta altura, la Iglesia más minada por el pseudo-ecumenismo era justamente la centroamericana.

El frente de lucha del ecumenismo político es el "ideológico". La batalla central es la intelectual. Y para eso no solo contaban con la "Iglesia Popular" sino con una aplastante concentración de recursos económicos e intelectuales. *El nuevo y extraño ecumenismo se forma ante todo por una élite intelectual internacional, de gran movilidad.* Son "fulltime", algo así como revolucionarios profesionales bien remunerados. Dentro de esta élite hay de múltiples países americanos y europeos. No es que sea extraordinariamente numerosa. No. Son los conocidos de siempre, que se repiten siempre. Pero que como se mueven mucho, parecen muchos. Pues no se dispersan, sino que actúan concentradamente en cinco o seis puntos, entre los que circulan continuamente. Al concentrarse en un punto, pueden aplicar una fuerza inmensa y quebrar las líneas de resistencia. En cambio, si se dispersan, se disolverían en el cuerpo masivo de la Iglesia latinoamericana. Claro, para concentrarse y circular entre varios puntos de presión, hacen falta grandes recursos, que los tienen a través principalmente del Consejo Mundial de las Iglesias. O por lo menos usando su patente. Y uno de los puntos de ataque concentrado es la Iglesia Católica en América Central. Quizá el lugar más propicio. Supieron elegir el campo.

Aquí los dólares ecuménicos entraron como cuchillo en manteca. Un ejemplo de la facilidad del "copamiento", en zonas tan pobres y débiles. Pronto montaron la editorial más prolífica y poderosa de Centroamérica desde Costa Rica. Las publicaciones están en todos lados, a precios baratos. Tienen el sello "DEI" (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Pero también coeditan con EDUCA (Editorial Universitaria Centroamericana). Es decir, han enlazado con la CSUCA (Confederación Superior Universitaria Centroamericana), que es el resultado de la integración universitaria en Centroamérica desde 1948, que tiene una vida autónoma y precaria pero cuyo Secretariado está también en Costa Rica. De tal modo han controlado fácilmente ese órgano central, y hasta lo han usado para auspiciar el *"Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos"* en febrero de 1978. Así el CSUCA sirvió de pantalla a una gran concentración de esta singular farándula ecuménica. Estuvieron casi todos, y hasta trajeron al viejo maestro Richard Shaul. Terminado el evento, hubo otra semana para estudiar la estrategia de sabotaje a la Conferencia Episcopal de Puebla. Se entiende que participaron muchos católicos, reales o ya simulados, de la órbita ecuménica. Sin ellos, como ya dijimos, este ecumenismo revolucionario no podría operar.

Vemos así uno de los aspectos del copamiento intelectual centro-

americano. En el Centro Ecuménico de Costa Rica se organizan incesantemente cursos intensivos, que llaman "insumos", por donde han desfilarado en el último lustro cientos de monjas, de religiosos, de clero, incluso de laicos, sin que los obispos percibieran el alcance de este sigiloso movimiento. De San José de Costa Rica se han extendido a otros países del Istmo. Los obispos, dispersos en sus diócesis, carecían de la perspectiva del conjunto del proceso. No imaginaban tal estrategia, y su tendencia era reducirla a anécdotas más o menos enojosas y nada más. Sólo a la hora señalada quedarían huérfanos de los cuadros medios, como ha pasado en gran parte de Nicaragua. Y puede ir ocurriendo en otros lados.

Es fácil comprender el deslumbramiento de los intelectuales del olvidado mundo de América Central, tan relegados y coartados, ante la invitación a participar en el despliegue de esta élite multicolor. Intelectuales alemanes, de la talla de Hinkelammert, norteamericanos, latinoamericanos, etc., estrellas del jet-set internacional, se volvían irresistibles a los oprimidos intelectuales pueblerinos. Por otra parte, la Iglesia Católica no percibía este fenómeno, sino que sufría la deserción de sus intelectuales, particularmente jesuitas españoles en América Central. Las Iglesias locales centroamericanas no están capacitadas para resistir y superar por sí mismas esta presión concertada internacional. En el frente "intelectual", penetración ecuménica y deserción interna marchan de consuno, son las dos caras de la misma moneda.

¿Y cuál es la política concreta que se despliega por debajo de la "Iglesia Popular"? Es muy sencillo averiguarlo. Hugc Assmann ha editado con el sello DEI un libro titulado "*El juego de los Reformismos frente a la Revolución Centroamericana*" (Ediciones DEI, de diciembre de 1980). Allí anuncia la tapa: *Materiales sobre: la Socialdemocracia, la Democracia Cristiana, el Reformismo Yanqui*. Uno de los artículos afirma que: "*Tres fuerzas políticas han estado presentes en el contexto de la lucha en Centroamérica, vista desde la oposición al sistema: a) El socialismo democrático b) El marxismo-leninismo c) la democracia cristiana* (pág. 80). Pero el libro concentra solo en los socialistas democráticos y en los demócratas cristianos, para descartarlos como vía de salida centroamericana. Es curioso: no habla ni estudia la vía única que quedaría: la marxista leninista, o sea la soviético-cubana. Aquí el silencio es total. No se habla nunca de ésta explícitamente. Y el pudor llega hasta tener ribetes cómicos. Pues cuando no tienen más remedio que mentarla furtivamente, llaman a los socialistas como "socialdemócratas" y a los comunistas los encubren con la palabra "socialistas". Oportuno pase de naipes. Es algo tan cómico como revelador. El libro está hecho para descartar a los democristianos, y a lo sumo para poner a los socialistas como furgón de cola de la revolución auténtica, que nunca dicen su nombre: la marxista-leninista soviética. De quien no hablan, es el que determina todo. Ese es el silencio que mueve todas las palabras, el ausente omnipresente. En el libro y en la praxis real de estos ecuménicos. Para el ecumenismo transconfesional revolucionario, la revolución es soviética. Y si no, no. ¿Por qué no hablamos en el libro explícitamente? ¡Pues hombre, porque se trata de enterrar reformismos y no a la única revolución!

Me ahorro revolver papeles, porque el ejemplo es suficientemente límpido, expresivo, esencial y simbólico. La opción soviética del ecumenismo revolucionario es patente. Tal la salida única que proponen a Centroamérica... y a América Latina. Claro que no lo pueden decir nunca francamente, lo que les vuelve truhanes de la elipsis. La palabra adecuada y objetiva es perfidia. Me limito a poner la palabra a la cosa. No nos escandalicemos por la palabra, sino por la cosa que merece tal palabra.

La cuestión del nuevo y extraño ecumenismo está clara. Pueden agregarse infinitos detalles, sucesos y pensamientos. Pero no queremos abrumar, sino hacer comprender limpiamente el gran reto que tiene la Iglesia Católica no sólo en Centro América. Pues el nuevo y extraño ecumenismo tiene ramificaciones mundiales, como que su sede está en el Consejo Mundial de las Iglesias. Todo esto muestra una sobrecogedora crisis espiritual en el seno de ese Consejo. Las Iglesias dirán. Muchos son los problemas que esto plantea. Resolverlos bien, en servicio de la Iglesia Católica y del ecumenismo auténtico, será una tarea de los próximos tiempos. También en servicio de la auténtica unidad y liberación nacional de Centroamérica y América Latina.

NOTAS E INFORMES

XI Congreso Eucarístico Chile 80

Análisis Teológico Pastoral

Joaquín Alliende Luco, Pbro.
Santiago, Chile

1. *"Bajo el dinamismo del Espíritu Santo"*

Con estas palabras la Conferencia Episcopal de Puebla titula el capítulo de las opciones pastorales. El XI Congreso Eucarístico es una experiencia concreta y significativa del realismo de la afirmación. El Congreso fue el fruto de mucho trabajo de planificación, del aporte de técnicos en diferentes materias y requirió un esfuerzo organizativo importante. Esto debe ser consignado en las páginas de esta Memoria. Pero sobre todo, el Congreso es una acción sorprendente del Espíritu Santo. Los hechos confirman que, cuando los Señores Obispos convocaron al Congreso, interpretaron al Espíritu Santo que estaba haciendo una oferta singular a la Iglesia Chilena.

Cuando, hacia el final, ya el Congreso constituía un acontecimiento público y generalizado, el presidente de la Conferencia Episcopal, Mons. José Manuel Santos, afirma la razón fundamental de esa fecundidad: "para encontrar las razones del éxito, hay que contar con un factor que no es visible pero es real: la Gracia (*El Mercurio*, 16-11-1980).

Un hecho muy neto ilustra hasta qué punto esto es así. La actividad más bendecida durante el año fue el Cristo Peregrino¹, y ella no se encuentra en el plan de trabajo inicial. Desde el comienzo, se buscó algo que permitiera hacer del Congreso una actividad de todos... pero no se sabía cuál era ese detonante. Además, cuando ya se complementó el Cristo Peregrino, nadie se atrevió a soñar que él se constituiría en un instrumento de conversión tan vigoroso.

La medida de las dificultades que el Congreso debió superar indican a las claras el origen de su vitalidad: debió superarse una inercia inicial muy pesada. En muchos sectores había indiferencia, en otros, rechazo. Después de treinta años

¹ Miles de reproducciones bendecidas del "Cristo Peregrino" recorrieron casas, escuelas, fábricas, regimientos, hospitales, cárceles, universidades; incluso cruzó la frontera, hacia donde viven chilenos por razones de trabajo o exilio. La imagen del Cristo Peregrino iba acompañada de un manual con material bíblico, comentarios, oraciones y cantos. La visita del Cristo Peregrino duraba tres días. Al tercer día era llevado hasta otro lugar donde era esperado. Sus alcances pastorales son analizados en el presente artículo.

sin Congresos Eucarísticos, en un lapso donde las transformaciones sociales y eclesiales habían sido gigantescas, era muy difícil que el país y la Iglesia acogieran, en pocos meses, un plan tan ambicioso como el que el XI Congreso Eucarístico proponía. Además conviene tener en consideración cuántas generaciones no habían tenido una vivencia de Congreso Eucarístico.

La polarización política del país, graves hechos de violencia que exacerbaban esa polarización, el plebiscito que reavivó en las semanas previas profundas divisiones de la sociedad chilena, no eran el ambiente más propicio para los planteamientos congresales. Por otra parte, la aventura económica que significó realizar una campaña durante tantos meses en todo el territorio, partiendo con cero centavo y cero instrumental. Todo eso, a la luz de los resultados, es una obra suprahumana y literalmente resulta inexplicable sin el pujante dinamismo del Espíritu Santo. El "espíritu de Cristo" quiso profundizar la fe del pueblo de Dios, anudar su unidad, acendrar su espíritu misionero.

2. "Tiempo de Maduración y Profundidad"

En la Carta Convocatoria del Congreso los Obispos de Chile ponen como primer fin de sus esfuerzos el "renovar la Iglesia" (n. 5). En este acápite, después de mostrar el crecimiento y despliegue de la Iglesia postconciliar, señalan la necesidad de una etapa particular. Allí expresan que "este crecimiento y este despliegue exigen un tiempo de maduración y profundidad. Por esto convocamos a un Congreso Eucarístico...".

Esta meta coincide con el fruto más característico del Congreso.

1. *Hambre de Cristo y educación de la fe.* La constatación más palmaria en el tiempo del Congreso es que con él se estaba respondiendo a una necesidad real del pueblo. Por todas partes se experimenta que la gente tiene hambre de Cristo. Es algo muy directo y concreto. Las personas y las comunidades "nos arrebatan el Cristo Peregrino", afirma en esos meses, Mons. Carlos Camus, Obispo de Linares. El P. Raúl Hasbún, Asesor del Departamento de Opinión Pública del Arzobispado de Santiago, y conocido comunicador social, refiriéndose a las "razones del éxito" del Congreso indica: "nuestro pueblo tiene nostalgia de Dios, hambre de Cristo". El Vicario General de Santiago, Mons. Juan de Castro, anota: "para mí lo más decidor es esto del Cristo Peregrino. Es una demostración de que la gente, con curas o sin curas, sigue su inspiración religiosa, lo que yo interpreto como el movimiento del Espíritu de Dios. La gente responde con sus propios esquemas y no con los que le han dado en pastorales y directivas" (*El Mercurio*, 16-11-1980).

Mons. Orozimbo Fuenzalida, Obispo de Los Angeles, hace la misma constatación: "Hay un ansia entre hambre y anhelo de Dios que exige la presencia de la Iglesia" (*El Mercurio*, 16-11-1980). Días más tarde abundaba con estas ideas. El Congreso Eucarístico "nos ha demostrado que El ha seguido realizando su acción y trabajo, a través de largo tiempo, en el corazón de su pueblo. Ha testimoniado la fidelidad del pueblo de Dios a Cristo, fe que ellos han recibido de sus padres, cosa que nos llama a reubicar nuestra pastoral desde otro punto de vista: ¿qué está haciendo Dios en el corazón del pueblo?"².

² Las citas que no llevan indicación expresa, son declaraciones recogidas antes y después de los actos multitudinarios del XI Congreso Eucarístico Nacional. Ellas están "in extenso" en la Memoria del II Congreso recientemente publicada en Chile.

Estas consideraciones apuntan a un problema pastoral que se abordó conscientemente en la pedagogía del Congreso. Se buscó responder a esa necesidad de Cristo para permitir un crecimiento de la fe, pero partiendo de la presencia de Cristo en nuestro pueblo. Ese punto de arranque tuvo, de acuerdo con las orientaciones de Puebla, una expresión concreta en la Campaña del Cristo Peregrino. En efecto, se tomó directamente lo del n. 457 de Puebla, que pide que se evangelice "la religión del pueblo", apelando a su "memoria cristiana". lo que "será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio. Esto implica, en la práctica, reanudar un diálogo pedagógico a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de nuestro pueblo. Para ello se requiere conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal, del pueblo, con el fin de lograr, en un diálogo vital, comunicar la Buena Nueva mediante un proceso de reinformación catequética".

Así, se entregó un abundante material bíblico en boletines, fichas de reuniones, el álbum de Jesús de Nazareth, films de televisión y programas radiales, etc. El Congreso fue una gigantesca campaña de evangelización, como ninguna otra en Chile, por su extensión y profusión. Se partió del hambre de Cristo, de la fe popular y sus símbolos, para realizar un proceso de evangelización bíblica.

2. *Conversión.* Nada más ajeno al estilo del Congreso que el paso intrascendente de imágenes que, una veneración insulsa, sin consecuencias. Mons. Carlos González, Obispo de Talca, dice: "El Cristo Peregrino que ha llevado a las familias hacia una conversión profunda".

Dos Obispos auxiliares de la capital coinciden: "El Cristo Peregrino ha provocado... un enorme ánimo de conversión", (Mons. Enrique Alvear). "Soy testigo de una inmensidad de conversiones a raíz del Cristo Peregrino" (Mons. Sergio Valech).

Desde el inicio, el lema "No teman. ¡Abramos las puertas Cristo!", planteaba una interpelación. La misma seriedad del rostro del Cristo del Congreso sirvió para marcar la exigencia de un cambio de vida. En la oración del Congreso se rezaba: "Señor, si te dejamos entrar, cambiará nuestra historia". Indicando por el contexto que este cambio exigía una conversión en toda la sociedad. En otra parte de la oración dice: "Toma nuestros brazos para construir aquí tu Reino, de justicia y verdad, amor y libertad". Cabe consignar que esa conversión era auspiciada por un tono de invitación que caracterizó el material evangelizador del Congreso. Se procuró que la urgencia de un cambio de vida naciera del anuncio gozoso que "El nos amó primero".

3. *"Mucha oración"*. Los Obispos, en una declaración conjunta después del Acto cúlmine del 23 de noviembre, constatan: "Ante la imagen del Cristo Peregrino ha habido mucha oración. En los estadios, las plazas, pero también en los hogares y en las capillas, se ha orado mucho. Más de alguno ha reencontrado un lugar en su vida para la oración".

En los trabajos preparatorios se constituyó una comisión de espiritualidad y oración. Al inicio se envió una carta a los conventos contemplativos para pedir oración por la fecundidad del Congreso; en las diócesis se organizaron muchas vigiliias de adoración. De la oración del Congreso se editaron, por la Comisión Nacional, un millón de ejemplares a más de lo cual debiera agregarse una cantidad muy grande, no controlada, de ediciones diocesanas y hechas por otras instancias. Sin duda que una nota muy característica ha sido la oración en familia, que se llevó a cabo ante el Cristo Peregrino y la Novena en familia. Por eso, Mons. Carlos González, indicando en tres puntos los frutos del Congreso,

señala como segundo punto: "Fue una vuelta a la oración, y a la oración en familia".

4. *Renovación sacramental.* Un sacerdote de Santiago, con 40 años de ministerio afirma que 1980 es el año en que ha confesado más hombres en toda su labor sacerdotal (Pbro. Alfonso Alvarado, Párroco de Maipú). El Obispo de Los Angeles, Mons. Orozimbo Fuenzalida, cuenta algo que sucedió en su jurisdicción, una zona agrícola: "Un equipo de 18 sacerdotes que recorrió en camioneta toda la diócesis, no paró de confesar..." (*El Mercurio*, 16-11-1980).

Ya en la reunión anual de encargados de Santuarios, los sacerdotes constataron que el Cristo Peregrino había llevado al confesionario a una multitud de fieles que decían: "Me inscribí para la visita del Cristo Peregrino; tengo que estar preparado y vengo a confesarme". El Cristo Peregrino llamó la atención de muchos penitentes alejados por largos años de la vida sacramental. Allí donde los sacerdotes ofrecieron la oportunidad del sacramento de la penitencia, los fieles acudieron. Esta constatación es generalizada en el país.

En la declaración conjunta de los Obispos, ellos afirman: "El Santo Padre dice que 'la Penitencia conduce a la Eucaristía' y que 'la Eucaristía conduce a la Penitencia' lo hemos visto en este tiempo".

La Carta de S. S. Juan Pablo II para el Jueves Santo, acerca de la Eucaristía, marcó fuertemente el Congreso, en la teología y en la espiritualidad eucarística. Ese documento papal es reiteradamente citado en las cartas pastorales de los Obispos y en todas las motivaciones del Congreso.

La orientación expresamente eucarística aparece en la oración, en la canción y en la imagen logotípica del Congreso, donde Jesús tiene el Cuerpo y la Sangre en sus manos traspasadas. En el pueblo de Dios efectivamente se produjo un rejuvenecimiento del amor eucarístico. Así, por ejemplo, el Obispo de San Felipe y vicepresidente de la Conferencia Episcopal, Mons. Francisco de Borja Valenzuela, cuenta lo que sucedió en su diócesis: "se programó oficialmente en todas las parroquias de la zona, una adoración nocturna cada mes".

En Santiago, en la parroquia del Sagrado Corazón se instituye con gran éxito una hora diaria de adoración. En muchas parroquias y colegios se disponen tiempos periódicos de adoración. Se celebran numerosas vigiliias nocturnas para religiosas, dirigentes, laicos, sacerdotes.

El llamado tiempo eucarístico del Congreso, en su fase diocesana y nacional, marcaron un ritmo creciente en celebraciones eucarísticas enriquecidas y solemnes que culminan en las tres celebraciones nacionales de La Serena, Chillán y Maipú. Esta última llamada la Gran Misa de Chile, según una feliz expresión de Mons. Enrique Alvear, Obispo Auxiliar de Santiago. Los afiches que convocaban a esa celebración nacional, el spot de televisión y las frases radiales, tenían como mensaje central un directo anuncio eucarístico: "Todo Chile un Altar para la Gran Fiesta de Hermanos".

5. *Una fe más sólida.* El inmenso esfuerzo evangelizador a través de los boletines y hojas catequéticas que superan largamente los cuatro millones de ejemplares entregados significó una profundización de la fe en todos los niveles. En efecto, junto con el material de difusión masiva, se creó un material para la profundización de militantes y agentes de la pastoral: la serie de Cuadernos en donde se recogieron trabajos de gran riqueza espiritual.

Mons. Sergio Contreras, Obispo de Temuco, da un juicio global: "se ha fortalecido la fe en muchas familias y ha cimentado la fe en mucha gente".

Hay que recordar en todo momento que el Cristo Peregrino llevaba muchos manuales contruidos sobre el eje de la catequesis bíblica.

Mons. Tomás González, Obispo de Punta Arenas, afirma que: "El Congreso fue un trabajo evangelizador no sólo en los actos solemnes sino que se ha ido a lo más profundo, al encuentro de cada uno con la persona del Señor para convertirse a su Palabra, convertirse en comunidades de fe. Para esto ha ayudado mucho el material que se elaboró, que fue precioso; por ejemplo, las fichas sobre la persona del Señor. El Cristo Peregrino que ha tocado muy a fondo a tantos hermanos y otras tantas iniciativas que se fueron elaborando durante el año, fueron camino de evangelización".

6. *Desarrollo de las comunidades cristianas.* Esta acción evangelizadora se afianza en el fortalecimiento de las comunidades cristianas de base y en la formación de otras nuevas. Mons. Francisco de Borja Valenzuela, de la diócesis de San Felipe, afirma: "La visita del Cristo Peregrino constituyó comunidades de base permanente". En la urbe de Santiago, en sus barriadas, un Obispo Auxiliar constata: "El Cristo Peregrino ha provocado surgimiento de nuevas comunidades".

3. *Un Dinamismo de Unidad en la Pluralidad*

La Conferencia Episcopal de Puebla enunció como programa característico de la Iglesia Latinoamericana, el promover la comunión y la participación. Esto era una intención básica del Congreso tal como lo plantean los Obispos en la Carta Convocatoria. En el nivel eclesial reconocen que las tensiones sociales "han repercutido al interior de la Iglesia afectando su unidad fundamental" (n. 5), y por eso instan a volverse al sacramento de la unidad. Pero también planteaban que el Congreso era convocado "por la reconciliación de Chile" (n. 6). Y proponen como tarea congresal, que todos los cristianos en Chile se constituyan en "instrumento de reconciliación" (n. 6). Hacia el final del acápite, extienden el ámbito de esa acción pacificadora hacia lo internacional, aludiendo directamente a la confrontación chileno-argentina.

Ciertamente, el Congreso Eucarístico no selló la unidad de la Iglesia y del país. De eso hay dolorosa constancia. Pero en muchos ámbitos se dieron los pasos decisivos de reconciliación y en el país se creó un dinamismo de convergencia innegable. Los Obispos, desde un comienzo, estaban conscientes de la dificultad de su afán pacificador y por eso entienden que el Congreso Eucarístico es un inicio para una tarea más larga: "reconciliación profunda entre los chilenos es una exigencia para esta década" (Carta Pastoral n. 1, n. 6).

El planteamiento del Congreso fue el de buscar que las diferentes formas de vivir el Evangelio tuviesen, en un ambiente de pluralidad, espacio para desarrollarse y ánimo de comunión para buscar la convergencia. Así se fue recapitulando la diversidad en momentos concretos de comunión. Enunciaremos aquí algunos de estos dinamismos y algunos de los diferentes niveles de pluralidad.

1. *Lo ecuménico.* Resulta muy significativo que sea este Congreso Eucarístico el acontecimiento en el cual se realiza el esfuerzo catequético más amplio de material ecuménico (boletín especial sobre la materia). Concorde a esto es que el Cristo Peregrino fue recibido por hermanos cristianos de otras iglesias.

2. *La amplitud territorial.* El esfuerzo integrador parte por algo muy elemental, pero que requiere una atención particular: convocación de la Iglesia en su diversidad territorial. Este Congreso fue nacional como ninguno de los anteriores porque tuvo una dimensión diocesana muy rica, porque culminó en tres

sedes nacionales que comprendieron zonas diferentes del país. Por esto Mons. Bernardino Piñera, Secretario de la Conferencia Episcopal va a caracterizar este acontecimiento diciendo: "la originalidad de este Congreso ha sido: su extensión de norte a sur". Con esto la Iglesia ha abordado un tema bien serio de la unidad en Chile: la tensión entre provincia y capital. Así es que el Obispo de la región más austral constata con satisfacción que los actos culminantes en diferentes sedes "hicieron que el Congreso llegara no sólo a los santiaguinos, sino a una enorme cantidad de hermanos nuestros".

3. *Minorías étnicas.* El mismo esfuerzo de integración se emprende en el aspecto de una atención preferencial a las minorías étnicas de origen mapuche y polinésico. En las diócesis de Temuco y el Vicariato de Araucanía se procuran las formas de darle acogida a la religiosidad mapuche y la Universidad Católica, en su sede de Temuco, realiza una interesante experiencia de evangelización de los símbolos araucanos. De esto testimonia un yapán, un tejido artesanal donde los símbolos mapuches están asumidos como anuncio evangélico. Respecto a lo polinésico, la Comisión Nacional del Congreso lleva a cabo directamente una misión en Isla de Pascua en la cual nace la gran imagen de Cristo Resucitado "Ko Jetu Oramai".

4. *La diversidad social.* El Congreso fue de todo Chile, en el sentido que llegó a todos los ambientes sociales. El Cristo Peregrino estuvo en las casas del barrio alto de Santiago, en las torres de departamentos de las grandes ciudades, en la Isla Robinson Crusoe, en los valles cordilleranos, entre los mineros, en la Antártida. El Cristo Peregrino recorrió las cárceles, los hospitales, las universidades, los barrios populares, las estaciones de televisión, las fábricas, los villorios campesinos, los colegios y escuelas, los hogares de ancianos... Cuando en un país, gente de la más diferente proveniencia social pueden realizar libremente los mismos actos significativos que comprometen su intimidad, que exigen una adhesión consciente, se está realizando un gran rito de comunión.

El Obispo de la diócesis nortina de Iquique, comunica así lo que él vivió: "El Cristo Peregrino constituyó un gran aporte en la reconciliación de muchos. Su presencia ha llegado a influir en ambientes que creíamos un poco difíciles, por ejemplo en el ámbito empresarial, comercial y en las Fuerzas Armadas".

5. *Divorcio élite-pueblo.* El Congreso siguió la orientación de Puebla que pide pasos concretos de comunión para superar "el divorcio entre élites y pueblos", en el ámbito de la religiosidad popular, (DP 455). Con este fin, el mismo documento poblano exige a los militantes de Iglesia "participar en las convocatorias y en las manifestaciones populares para dar su aporte" (DP 462).

En el Congreso Eucarístico esto se abordó de múltiples maneras y se dieron avances de convergencia en tal forma que Mons. Enrique Alvear está en condiciones de declarar que el Congreso "producirá un ensamble con la religiosidad popular".

6. *Diferencias culturales.* La diversidad cultural fue asumida por actividades particulares. Así el encuentro de intelectuales en el cual participaron católicos de grupos y orientaciones diferentes y hasta antagónicas en lo contingente. También se dió esta convocación de la pluralidad legítima en la serie de testimonios de personalidades del quehacer chileno, en la Biblioteca Nacional. Este ciclo de cuatro sesiones fue presentado con las siguientes palabras que corroboran esta afirmación: "estos veinticinco creyentes tienen orígenes y horizontes

diversos. Algunos han sido actores de contiendas mutuas. Sin embargo, todos articulan la misma profesión de fe: 'Jesucristo vive y lo sé presente en mi Iglesia Católica, lo reconozco en mi existencia personal'. Esta convergencia básica, la lista de participantes, es ya una afirmación de unidad en la diversidad" ("Mi Experiencia de Jesucristo", Testimonios. Salesianos, Santiago 1980, p. 3).

Esta misma voluntad de asumir el arte y la cultura en Jesucristo, da origen a la recitación de poetas en el Teatro Municipal, y a la convocatoria de una Cantata Eucarística para el texto del gran poeta Miguel Arteche, "Cantata del Pan y la Sangre", escrita especialmente para el Congreso. Todo lo anterior lleva a Roque Esteban Scarpa, Premio Nacional de Literatura 1980, a justificar su afirmación que el Congreso Eucarístico fue uno de los más grandes acontecimientos de la vida nacional en ese año.

Paralelamente a la expresión del arte ilustrado, se convocó a los artesanos populares de Chile para una ofrenda en el Santuario Nacional de Maipú. Con sus obras se hizo una exposición en la Casa Colorada de Santiago. Idéntico propósito motivó la organización de ruedas de poetas populares a lo divino en el Templo San Francisco y en el Santuario Nacional de Maipú, y la publicación de un boletín especial para campesinos que auspiciaba la celebración de otras ruedas similares en el campo. Es imposible saber el número de ellas. En los primeros meses se había contabilizado ochenta encuentros de estos cultores populares en los cuales la vieja fe eucarística de los campesinos chilenos fue enriquecida por versos nuevos.

7. *Opciones eclesiales.* El acontecer de la Iglesia chilena contemporánea ha hecho más difícil la unidad que el pueblo de Dios debe estar continuamente rehaciendo. En el Congreso se procuró convocar a todos los aportes de una legítima pluralidad eclesial. Así es como los trabajos de reflexión teológica se iniciaron con una consulta a todos los teólogos chilenos que, en su trabajo científico, habían abordado los temas de Jesucristo y la Eucaristía en su proyección contemporánea. Allí se les inquirió acerca de los acentos que proponían desde sus opciones teológicas diversas para el trabajo del Congreso.

La Comisión Teológica permanente que nombraron los Obispos, bajo la dirección del Provincial de los Jesuitas, Padre Fernando Montes, buscó en el planteamiento teológico inicial un espectro lo suficientemente amplio para que diese pie a una variedad en la unidad. Esto se recogió en los trabajos preparatorios de la Carta Pastoral n. 2, "Jesucristo, ayer, hoy y mañana", donde los Obispos dan una imagen del Señor muy definida pero, a la vez, ricamente abarcadora. Este mismo estilo de pluralidad fue el que los Obispos chilenos tuvieron al patrocinar el Simposio de Cristología en la perspectiva del Corazón de Cristo. En él se dió un diálogo entre teólogos españoles y latinoamericanos buscando una mutua fecundación en el quehacer de la reflexión teológica, de la espiritualidad y la pastoral. La Comisión de Espiritualidad, por su parte, tenía miembros que provenían de muy diversas espiritualidades de la Iglesia: Charles de Foucauld, Focolarinos, Sagrados Corazones, Sacramentinos, Jesuitas, Schoenstattianos. Ese mismo espíritu se promovió con las vigilias de adoración, en las cuales se invitaron a los dirigentes de todos los diversos movimientos. En estas convocatorias se promovía también la diversidad generacional, encauzando formas más aptas para gente mayor, para jóvenes, para niños.

8. *La diversidad política.* El difícil campo de la diversidad política chilena debió ser abordado delicada y constantemente. El Cristo Peregrino que se focalizaba en los hogares, tenía, sin embargo, siempre en su ángulo de observación, la totalidad del país y su problemática. El Cristo Peregrino no fue en ningún

momento una fuga hacia un indebido intimismo doméstico. La Carta Invitación n. 1 termina diciendo: "Si me dejas entrar... entonces sucederán cosas inesperadas en los corazones y, así, casa por casa, Chile se irá transformando en un país de hermanos".

Hay hechos concretos que indican que el Congreso fue vivido en la base y conducido en sus lugares centrales con el respeto a las opciones contingentes diversas. A la Comisión Nacional han llegado cartas de felicitación de católicos que se encuentran en diversas trincheras del quehacer político nacional. En las comisiones diocesanas también se constataba una variedad política muy grande, y esto ocurría en los días del plebiscito³, cuando ciertas polarizaciones se agudizaron. También en los que prepararon y organizaron el gran acto de Maipú se encontraban posturas antagónicas en lo político. Pero el acto más significativo fue la vigilia de Expiación por los pecados de violencia en la Iglesia de San Francisco, el día 8 de agosto, en la cual se hizo reparación por el asesinato del guardia bancario, Erasmo Cisterna, muerto por terroristas, y del estudiante del Periodismo, José Eduardo Jara, muerto por torturadores. Allí, durante dos horas, con el templo repleto, católicos de las posturas más contrapuestas celebraron la Eucaristía e hicieron una larga adoración en torno a acontecimientos dolorosos que engranaban en forma mordiente el Congreso Eucarístico con el acontecer nacional.

9. *La paz internacional.* En el calendario de la providencia, 1980 debía ser el año en que coincidieran dos Congresos de gran relevancia en Chile y Argentina. En ellos se articuló la voluntad pacificadora de estos pueblos cristianos que recibieron con gozo el anuncio del Evangelio de paz de Jesucristo y que elevaron una ferviente plegaria por el éxito de la mediación papal en el diferendo chileno-argentino. La presidencia que el Cardenal argentino Raúl Francisco Primatesta tuvo de los actos culminantes del Congreso, como Enviado Especial del Papa, fue, sin duda, un signo de paz que rubricó un querer inicial de los Obispos chilenos, cuando, en la Carta Convocatoria, formulaban este anhelo: "y un Chile reconciliado, a su vez, sabrá encontrar los caminos para una paz estable con los países hermanos" (Carta Pastoral n. 1, n. 6). Por lo demás, fueron los mismos Obispos chilenos los que solicitaron del Santo Padre que, en lo posible, el Enviado Especial fuese un Cardenal argentino. Es así como el Vicario de la Solidaridad, del Arzobispado de Santiago, cuando comentó editorialmente, en el Boletín de dicha Vicaría, de la segunda quincena de diciembre, dice: "gesto de paz también, complementario y realizador, en esa final del Congreso Eucarístico en Paipú, presidida por dos cardenales argentinos junto al nuestro, con nutrida presencia de Obispos argentinos, bolivianos y peruanos, interpretando en ese acto y alabando a Dios por ello, el sentir pacifista y fraterno de sus pueblos".

4. *Vigorización del compromiso misionero*

Una movilización eclesial tan amplia como la que el Congreso Eucarístico ha promovido exigía que los cristianos renovaran su compromiso misionero del bautismo y la confirmación que tantas veces está dormido. Pero el problema pe-

³ En el mes de agosto de 1980, el Gobierno de Chile convocó a un plebiscito para el 11 de septiembre, a fin de pronunciarse sobre un único proyecto de constitución política del país. Diversos aspectos de tal convocatoria provocaron animosidades entre los chilenos.

dagógico era, no tanto exigir un cambio en esta materia, al estilo de un imperativo categórico, sino promover un clima, unas motivaciones donde cuajara como una necesidad interna el impulso misionero.

Para solucionar la cuestión pedagógica el Espíritu se sirvió de algo muy simple y concreto: el Cristo Peregrino. Mons. Enrique Alvear, en su análisis pastoral apunta en esta dirección: "el Cristo Peregrino es una idea muy realista que ha interesado a todo el país".

1. *"A los que estaban lejos"*. Los Obispos señalan, bajo el subtítulo "El Espíritu misionero", lo siguiente: "El Cristo Peregrino nos ha enseñado algo más. Muchos fieles cristianos invitaron a parientes y vecinos, incluso a desconocidos, y su invitación fue acogida. Muchas personas alejadas de la Iglesia desde hace mucho tiempo y que no participaban en nuestras reuniones, se han acercado a Cristo y a su Iglesia con ocasión de esta visita". Concretamente lo que sucedió fue que mucha gente venció su timidez, su inercia y partió a golpear la puerta de sus vecinos, de personas con las cuales estaban enemistadas, o que formaban parte del anonimato social. Cristianos que ni siquiera llevaban una vida de práctica religiosa, se transformaron en misioneros y ese esfuerzo, a su vez, les exigió a ellos mismos un cambio de vida.

Esto integró en forma práctica al Congreso la opción preferencial por los pobres que plantea Puebla. Por ello Mons. Enrique Alvear constata que, en las zonas populares, fue donde mayor penetración tuvo el Cristo Peregrino, llamado a veces Cristo Misionero: "El Cristo Peregrino ha interesado a todo el país, especialmente a los sectores populares". Esto ocurrió tanto en el ambiente urbano como en el campesino, minero, poblacional.

Otra forma de ir a nuevas fronteras fue el esfuerzo por penetrar zonas donde la Iglesia no tenía presencia correspondiente a la de otros sectores mejor atendidos: los intelectuales, los medios de comunicación social, las cárceles, los hospitales, los artesanos populares, los cantores a lo divino.

2. *El estilo invitante*. "Ha sido providencial la visita del Cristo Peregrino, que ha permitido toda una acción misionera", afirma Mons. Sergio Contreras, Obispo de Temuco. Por eso tiene mucho interés de tenerse en el instrumental evangelizador misionero, las que fueran las cartas invitantes 1 y 2, que firmaba "tu Cristo Peregrino". También el texto de las meditaciones bíblicas y de los exámenes de conciencia. Este estilo puede caracterizarse por algunas frases de la carta n. 1, cuando Jesús habla solicitando que se le abra la puerta para visitar una casa: "Yo conozco lo que sucede en tu hogar y quiero visitarte como a un amigo, quiero llevar a ti y a los tuyos mi paz, y mi consuelo que tanto necesitan... nunca yo voy a derribar tu puerta. Si tú quieres, entraré... entonces sucederán cosas inesperadas en los corazones". Como ha sido experiencia de la Iglesia éste es el Cristo que gana a los hombres para convertirlos, el que amó primero...

3. *El laico, figura clave*. Desde hace varios años en la pastoral chilena los laicos tienen un papel activo creciente. Esto permitió que el Congreso pudiese desplegar a través de un número enorme de militantes, catequistas, ministros laicos. Por diferentes razones, los laicos en muchas partes fueron los primeros en entusiasmarse con el Congreso y por el Cristo Peregrino. En la segunda reunión de delegados diocesanos, cuando el Congreso llevaba ya algunos meses funcionando, los representantes de todas las diócesis lo constataron como el aspecto más notorio.

Mons. Francisco Fresno, Arzobispo de La Serena, una de las tres sedes nacionales en los actos culminantes, en una apretada síntesis de los frutos del

Congreso señala: "Ha sido inolvidable para nosotros, por la larga preparación, la participación de los laicos en la organización, el fervor que demostró nuestra feligresía".

Lo que este Sr. Arzobispo sostiene sobre el papel de los laicos se puede afirmar de todas las comisiones de organización diocesanas. Ello vale muy claramente de la sede nacional del Congreso, en cuyas comisiones, hacia el final, participaban unos 150 laicos y cooperaban 10 sacerdotes y sólo dos de ellos con una dedicación completa.

5. Planteamientos Básicos

Con el telón de fondo del Concilio Vaticano II siempre activo como motivación, el XI Congreso Eucarístico Chile 80 tuvo como campo de inspiración el magisterio de Juan Pablo II y la Conferencia de Puebla, los cuales fueron llevados adelante en un proceso pedagógico pastoral.

1. *El magisterio de Juan Pablo II.* El Santo Padre no sólo dió el lema en el Congreso⁴, el cual es tomado del discurso inaugural de su Pontificado, el 22 de octubre de 1978, sino que sus orientaciones de doctrinas y espiritualidad estuvieron inspirando las cartas pastorales de los Obispos y el material evangelizador del Congreso. Especial repercusión tuvo por razón del tema, la Carta sobre la Eucaristía a los sacerdotes, con motivo del Jueves Santo de 1980, y en el campo cristológico, la Encíclica *Redemptor Hominis* fue una perspectiva siempre presente. Del número 20 de esa Encíclica se sacó el tríptico fundamental de la doctrina eucarística del Congreso. Allí el Papa formula la fe de la Iglesia: "Sacramento-sacrificio, Sacramento-comunión, Sacramento-presencia". En el aspecto catequético las orientaciones de *Catechesi Tradendae* fueron las directrices. En el plan de trabajo se había asumido como caracterización "el de todo el material que se prepararía un criterio extraído de esa exhortación: don más precioso que la Iglesia puede ofrecer al mundo de hoy, desorientado e inquieto, es el formar unos cristianos firmes en lo esencial y humildemente felices en su fe" (CT, 61). El magisterio papal tuvo otra forma de ejercerse. Este se realizó a través del encargo que dio al Cardenal Raúl Primatesta como Enviado Especial suyo para "representar a Nuestra persona, de presidir y hablar en Nuestro nombre..." (Carta de Juan Pablo II al Cardenal Primatesta, del 16-10-1980). Así lo entendió la Iglesia chilena tal como lo expresa el Secretario de la Conferencia Episcopal, Mons. Bernardino Piñera: "la visita del Cardenal Legado y de toda la Misión Pontificia fue el broche de oro que nos ha hecho sentirnos muy cercanos al Santo Padre y al Santo Padre muy cercano a nosotros".

2. *El magisterio de Puebla.* Se ha dicho, con razón, que la Conferencia de Puebla fue un *Evangelii Nuntiandi* para América Latina. El Congreso se inscribe de lleno en el programa de la Evangelización de la cultura que es el núcleo de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana. Esto lo percibe muy bien la revista *Mensaje* de los padres Jesuitas, cuyo editorial: "Un Congreso Eucarístico diferente", desarrolla la novedad del planteamiento pastoral que los obispos formularon en su convocatoria. Allí el editorialista cita el célebre n. 20 de *Evangelii Nuntiandi*: "lo que importa es evangelizar - no de una manera de-

⁴"No teman. ¡Abramos las puertas a Cristo!". Este lema tuvo especial resonancia en el desarrollo pedagógico del Congreso.

corativa, como un barniz superficial sino de manera vital en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas". Esa evangelización de la cultura, como en Puebla, tiene una concreción muy precisa en la evangelización de la "religión del pueblo" o "catolicismo popular" (DP 444 y 457). Ello se focalizaba en un anuncio pedagógico de los contenidos doctrinales y en un despliegue programático de las opciones de Puebla.

El anuncio de la verdad sobre Jesucristo copaba el llamado "tiempo de evangelización" (mayo-agosto) y se mantiene como temática fundamental durante todo el Congreso, afianzándose en la Carta Pastoral "Jesucristo, ayer, hoy y mañana".

La verdad sobre la Iglesia se desarrolla y pormenoriza en el tiempo donde está tematizada la vida sacramental. Esto ocurre en los designados "tiempo de conversión" (agosto-septiembre) y "tiempo eucarístico diocesano y nacional" (octubre-noviembre). La reflexión doctrinal de esta eclesiología aplicada a la vida sacramental se encuentra en la Carta Pastoral "Eucaristía: presencia, sacrificio, comunión". La verdad sobre el hombre es el transfondo catequético que coloca las etapas anteriores como una perspectiva constante (ver por ejemplo, Vigilia de expiación del 8 de agosto). Esto se tematiza en el "tiempo de fraternidad" (noviembre-diciembre) y en el "tiempo de familia" (diciembre). Respecto a algunas de las opciones de Puebla, se puede señalar que en el programa de trabajo, el tiempo de fraternidad fue una forma concreta de tomar en serio la opción preferencial por los pobres.

Con este fin, en el ámbito asistencial inmediato, se organiza una campaña para dar vacaciones a los niños más pobres.

En lo que respecta al cambio de estructuras, se promueve una difusión masiva de la doctrina social de la Iglesia, incluyendo los textos en dos niveles diferentes: para todos los asistentes a misa y para los militantes. Esto se hizo por boletines ad hoc.

La opción por la juventud se marcó por el inicio cuando, en todas las catedrales de Chile, el Congreso fue proclamado por los Obispos rodeados por jóvenes. Otra forma que indica la atención a ese acento estratégico de Puebla fue la promoción de creación de nuevas canciones y la edición de otras canciones compuestas por jóvenes.

En cuanto a la opción de la familia, ésta ocupó un tiempo propio, el de la Novena del Niño Dios antes de la Navidad, para la cual se hizo un texto que se imprimió en 200.000 cuadernillos distribuidos en los hogares que se habían comprometido con el Cristo Peregrino en todo Chile.

3. *Bajo la conducción pastoral de los Obispos.* Cuando en septiembre de 1977, la Conferencia Episcopal decidió que en los próximos años debía realizarse un Congreso Eucarístico, se iniciaron una serie de estudios en el nivel de la Comisión Pastoral de los Obispos. Posteriormente, en septiembre de 1979, Mons. Bernardino Piñera envía una consulta a los Obispos y a los Consejos Pastorales y presbiteriales del país, sobre un proyecto concreto. Estas consultas se llevaron adelante, en la práctica, en formas muy diversas en las distintas diócesis. Mayoritariamente, las diócesis concuerdan en la idea de un Congreso y presentan múltiples inquietudes y proposiciones. En las arquidiócesis de Santiago y de Concepción, se responde negativamente a la consulta. Cuando en la Asamblea Plenaria de diciembre de 1979 los Obispos deciden, adelantando un año su idea original, que el Congreso Eucarístico se realice en 1980, detectan de hecho una necesidad latente en la base eclesial.

Con seguridad, si se hubiese hecho en Chile la pregunta a los militantes de Iglesia si querían un Congreso Eucarístico, las respuestas no habrían sido del

todo claras. La grandeza de la decisión episcopal estuvo, ahora lo podemos decir con cierta perspectiva, en haber decifrado que el ritmo de la Gracia, en el corazón de los chilenos, estaba postulando a un tiempo de Congreso Eucarístico. Releyendo ahora las palabras de la Convocatoria, vemos que en ellas hay una asistencia carismática del Espíritu muy notoria: "Los Obispos de Chile, después de una larga reflexión, hemos decidido convocar a la Iglesia de nuestra patria a un tiempo especialmente consagrado a la persona de Jesucristo y a celebrar solemnemente el Misterio de la Eucaristía. Y a este propósito queremos dedicar el año entero" (n. 2). "Creemos firmemente que este Congreso Eucarístico será un tiempo de gracia. Es Cristo quien nos dice: "¡No teman, ábrame las puertas!". "Nosotros los Obispos invitamos a todos a escuchar su voz" (n. 8). Los Obispos asumieron una necesidad no articulada por su pueblo, la interpretaron y le propusieron un camino concreto. Los hechos demuestran que el Espíritu estaba detrás de esas decisiones ya que El bendijo en forma inusitada.

Resulta ahora impresionante releer el texto de presentación del plan de trabajo. Está fechado el 25 de abril cuando el Congreso vivía en un puñado de personas y no tenía medios económicos ni organizativos: "Abramos las puertas a Cristo y El entrará con una presencia más plena. Y cuando El entra ocurren cosas sorprendentes. Se superan todas las pequeñas expectativas humanas. Eso quiere ser este Congreso".

6. *El Proceso Pedagógico*

"La originalidad de este Congreso ha sido... (que) se extendió a lo largo de todo el año, lo que significó un desarrollo progresivo. Y (que) partió de la base, del corazón del hombre, de la familia, de la pequeña comunidad eclesial hasta llegar a las grandes muchedumbres en los estadios". Esto según el parecer de Mons. Bernardino Piñera.

El "Plan de trabajo", folleto en que se publicaron no sólo las actividades del Congreso sino también las motivaciones pedagógicas para esas actividades, muestra esa voluntad educativa con respecto a la fe de los chilenos. Se evitó sistemáticamente toda celebración que careciera de una evangelización adecuada lo más sería posible.

Todo el estilo de trabajo procuraba tener muy presente que el crecimiento de la fe necesita de un tiempo para que sea un desarrollo auténtico. Sin hacerse ilusiones ingenuas se procuró tener un ritmo que contemplara el respeto pedagógico por la vida. A pesar de lo corto que es un año para la acción pastoral, la curva de crecimiento se dió dentro del Congreso Eucarístico de forma que Mons. Enrique Alvear puede afirmar hacia el final de ese año: "El XI Congreso Eucarístico Nacional representa un espacio prolongado de catequesis, de formación y de evangelización".

Este inicio germinal que tiene en cuenta que lo verdaderamente auténtico y permanente nace desde dentro para expandirse exteriormente, es una idea dominante del estilo pedagógico congresal. La profesora de Psicología, Teresa Corcuera, cree que en el acento personalizante del Congreso se encuentra la base de su acogida (*El Mercurio*, 16-11-1980). El arranque desde lo hondo lo hacen notar muchos observadores, por ejemplo Mons. Tomás González: "El Congreso fue un trabajo evangelizador no sólo en actos solemnes, sino que ha ido a lo más profundo, al encuentro de cada uno con la persona del Señor, para convertirse a su Palabra, convertirse en comunidades de fe".

Puebla desarrolla los criterios para una pedagogía de la evangelización popular (DP 457-469). Ellos inspiraron el trabajo pastoral del Congreso. Por

ejemplo en la búsqueda de un lenguaje total en comunicación evangelizadora (ver Revista *Hoy* de Santiago, 26-11-1980).

Otra forma muy característica fue el trabajo con símbolos, verbigracia cuando en la visita del Cristo Peregrino se ejecutaba todos los días un gesto que resumiera el mensaje de esa jornada. De igual modo sucedía con la Novena en la cual diariamente se traía al pesebre una de las imágenes que lo componen según es tradicional.

Un aspecto que resulta clave para comprender el desenvolvimiento pastoral del Congreso es el de la táctica pedagógica empleada respecto a las situaciones más conflictivas en lo eclesial y lo nacional. Primero que todo, el Congreso hay que entenderlo como un momento, como una iniciativa importante pero necesariamente limitada, de una Iglesia que ella sí que tiene una función más global. Por otra parte, el Congreso, por orientación de los Obispos (ver Carta Convocatoria) tenía que ser una cierta recapitulación de la unidad de la Iglesia chilena. Esto implicaba buscar la franja del concenso, de lo que es común y permanente, hondo y substancial a los católicos de esta patria. Esto es indispensable para, desde lo que es patrimonio de todos, plantear las legítimas y necesarias diversidades y los inevitables antagonismos. Además esto ha de entenderse en la misma línea pedagógica que ya se diseñó arriba: primero, plantear el hecho constitutivo y gozoso de ser hijos de Dios, de ser hermanos mutuamente y de allí sacar las consecuencias correspondientes. Es el mismo planteamiento básico de Juan Pablo II en *Dives in Misericordia*, cuando hace la exégesis de la parábola del hijo pródigo, donde se acentúa lo entitativo por sobre lo conductual, pero sin desconocer nunca la exigencia que el ser plantea en el actuar (nn. 5 y 6).

7. *La Serena, Chillan, Maipú. Los Actos Culminantes*

Sobre lo que los actos culminantes significaron, nos vamos a atener sólo a citas de observadores calificados de la acción pastoral. En general, ellos marcan acentos coincidentes como ser que los actos son el fruto, la expresión de un quehacer pastoral previo.

Mons. Sergio Contreras, Obispo de Temuco: "los actos culminantes fueron un signo externo de todo un gran trabajo profundo, serio, muy interesante, realizado en el curso del año". Mons. Enrique Alvear, Obispo Auxiliar de Santiago: "los actos culminantes del Congreso fueron momentos muy religiosos y muy bien dirigidos. En Maipú, su signo más expresivo, fue la imagen de los Obispos escuchando al Papa, imagen viva para la gente. Fue un mensaje afectivo y emotivo que colaboró en crear conciencia de pertenencia a la Iglesia".

Mons. Sixto Parzinger, Obispo del Vicariato de la Araucanía: "la celebración en Santiago estuvo bien organizada. Impresionante y hermosa. Un acontecimiento que necesitaba el pueblo y que respondía a su religiosidad". Mons. Jorge Hourton, Obispo Auxiliar de Santiago: "Esta Eucaristía tan masiva es efecto de un trabajo de evangelización que se prepara en la base. Es bueno que, de vez en cuando, las pequeñas comunidades, la gente que frecuenta la parroquia, y que se siente militante de Iglesia, pueblo comprometido, experimente que no son un grupo insignificante, sino un gran pueblo que marcha, que camina adhiriendo a la Iglesia, con fe y amor. La celebración de Maipú me pareció excelente, muy participada y con un punto final muy expresivo de toda la evangelización cotidiana que culminó con una celebración alegre y festiva".

8. *Presencia de María*

La presencia de la Virgen ha sido constante en todo el desarrollo del Congreso Eucarístico. Ese ha sido el querer de nuestros Obispos como queda atestado en sus Cartas Pastorales con motivo de este tiempo de gracia.

En la Carta Pastoral n. 1, Convocatoria, los Obispos piden a Ella que, este año, nos enseñara "a no temer, a abrir nuestras puertas a Cristo y a celebrar con El el Sacrificio Eucarístico, como una gran fiesta de adoración, fraternidad y envío misionero" (n. 9).

En la Carta Pastoral n. 2, "Jesucristo, ayer, hoy y mañana", en el párrafo final, titulado "Como María", los Obispos invitan a la Iglesia chilena a imitar la fe y súplica constante de María, en Caná, a confiar como la Virgen del Cenáculo, en el poder y amor de Cristo Resucitado, para alcanzar un Chile reconciliado y fraterno.

En la Carta Pastoral n. 3, "Eucaristía, presencia, sacrificio y comunión", vemos asumida la rica mariología del documento de Puebla. En él se reconoce y proclama a María como "Madre de la Iglesia", "pedagoga del Evangelio", "el modelo perfecto del cristiano", "la cooperadora activa del Señor" (nn. 126-129).

A Ella solicitan como "educadora de la fe", que nos instruya porque sólo así "nos acercaremos a la Celebración de los Sagrados Misterios con un corazón abierto, hambriento de Cristo, hambriento del Pan de Vida". También imploran a María "que busca que la palabra de Cristo nos transforme 'que ese Evangelio nos penetre y conforme nuestra vida diaria y produzca frutos de santidad". Que todos los frutos, que todos los efectos de este Congreso Eucarístico y de todo este despertar que ha traído el Cristo Peregrino, maduren en profundidad para que nuestra Iglesia chilena esté pertrechada para enfrentar los desafíos que la historia está exigiendo de nosotros, al terminar el segundo milenio desde que el Verbo se hizo carne en Ella".

También quedó consignada esa presencia de María en la oración y la canción del Congreso.

De este modo, se quiso asimilar el alma mariana de nuestro pueblo, cuya devoción a María es un "elemento cualificador" e "intrínseco" de la "genuina piedad de la Iglesia" y del "culto cristiano" (DP 282).

Este entronque con el marianismo de la fe popular chilena que ha recibido un nuevo impulso desde la Conferencia Episcopal de Puebla, cuando afirma "esta es la hora de María, tiempo de un nuevo Pentecostés, que Ella preside con su oración, cuando bajo el influjo del Espíritu Santo, inicia la Iglesia un nuevo tramo en su peregrinar. Que María sea en este camino 'Esrella de la Evangelización siempre renovada' (EN 81)" (DP 303). - es una de las claves de interpretación de la fecundidad pastoral del Congreso Eucarístico.

El Cristo Peregrino es una expresión vital y muy significativa de esto. Nació de una tradición pastoral mariana, la Virgen Peregrina, probada largamente en diversos ambientes.

Se muestra así, una vez más, que la Virgen prepara el camino a Cristo en los corazones.

Junto a esta perspectiva de evangelización, de educación de la fe, hay que hacer resaltar el papel de María en el carácter aunador, reconciliador del Congreso. Ésta había sido una intención básica de los Obispos (cf. Carta Pastoral Convocatoria n. 1), confiada a la Madre y Reina de Chile.

El que el acto culminante del Congreso fuese en el Santuario Nacional de Maipú le dio un tono a la Eucaristía que se puede definir por un ambiente

fraterno el cual es incomprensible si se pretende explicar sólo humanamente, prescindiendo de esa acción incesante y eficaz de la Madre de la Iglesia y de Chile. Así lo proclaman los Obispos en Puebla, mostrando que María tiene un carisma para despertar el corazón filial y simultáneamente la voluntad de fraternidad de los hombres (DP 295).

Una constatación que se hizo en todo el país es que, en las muchas comunidades donde el acento mariano había sido desarrollado como una nota de espiritualidad, allí el sentido para la adoración y la Eucaristía se manifestó especialmente vivo durante el XI Congreso Eucarístico Nacional.

9. *Algunos Desaciertos y Fracasos*

1. *La insuficiente participación sacerdotal.* A pesar de que en las primeras semanas los Obispos enviaron una carta a los sacerdotes y a los diáconos explicando el sentido, la actualidad y las metas del Congreso, no se logró interesar a todos los sacerdotes especialmente en el gran Santiago. Mons. Tomás González, Obispo de Punta Arenas, lo indica así: "Faltó un poco más de preparación en los hermanos sacerdotes. Aquellos más críticos vieron, sobre todo al principio, un Congreso impuesto. Tal vez faltó conversarlo más con ellos, para que no lo percibieran como una imposición sino como una proposición pastoral. En este sentido, si en algún momento falló el Congreso, fue en el hecho de que sólo al final se convirtieron a él algunos sacerdotes, al ver la conversión de sus propios fieles. Si se hubieran convertido desde un principio, el Congreso habría llegado a muchos más hermanos".

2. *Insuficiente atención a los medios de comunicación social de la Iglesia.* Por lo exiguo de los medios económicos, el Departamento de Prensa del Congreso no contó con los medios suficientes para servir todas las necesidades. Fue así como los grandes medios de comunicación social, de repercusión nacional, absorbieron las capacidades de ese departamento. Esto produjo que los medios escritos, con los cuales la Iglesia cuenta permanentemente en una abnegada y muy valiosa labor, no recibieran una dedicación que los dejara satisfechos.

3. *El debilitamiento de los períodos finales.* Un cambio de calendario que se impuso por circunstancias ineludibles, para los actos culminantes, menguó la efectividad pastoral de algunos proyectos del tiempo de fraternidad que quedó fraccionado y acortado. Asimismo, por razones económicas, se debió recortar los proyectos de fraternidad y del tiempo de familia, suspendiéndose incluso la edición de un material ya preparado.

4. *La cuestión económica.* Debido a que el Congreso, en su realización inmediata, debió improvisarse en semanas, las peticiones de ayuda internacional obtuvieron una acogida limitada. Esto produjo un efecto positivo en tanto que obligó a optimar los recursos, a promover el trabajo voluntario de medios laicos y a conseguir recursos dentro del país en una proporción nada de usual. En efecto, en Chile se recolectó el 78% del dinero a más de importantes aportes en especie y servicios. Debe consignarse como problema el desgaste que produjo, al equipo que llevaba a ejecución las directivas episcopales, el que, simultáneamente debiera avocarse a la recolección de fondos con tanta urgencia. De aquí que se produjera un cierto copamiento que repercutió en una menor capacidad de diálogo con los sectores eclesiales, para los cuales el Congreso Eucarístico inicialmente, no resultaba pastoralmente sugerente.

El Tema de la Liberación en Juan Pablo II

Roger Heckel, S.J.

Secretario de la Comisión Pontificia Justicia y Paz

Desde hace un decenio, se ha realizado una verdadera polarización en torno del tema de la liberación en ciertas corrientes ideológicas y en determinadas partes de la Iglesia, especialmente en América Latina. Al centro del debate está: por una parte, el vínculo existente entre los esfuerzos del hombre y de los pueblos para liberarse de todas las formas de dominación y de opresión que pesan sobre ellos en la vida económica, social, cultural, política; y, por la otra, la liberación que Jesucristo aportó a la humanidad.

Es curioso que el vocablo (liberación, liberar) no aparece más que raramente en la inmensa catequesis que Juan Pablo II ha desarrollado durante el primer año de su pontificado. Y cuando aparece, está casi siempre acompañado de puntualizaciones y explicaciones. Prácticamente falta en la encíclica *Redemptor Hominis*. No se halla tampoco en los discursos de su peregrinación en Polonia. Más sorprendente es que el Papa no hace sino un uso lo más moderado de este vocablo en los discursos de su viaje misionero a México, así como en sus alocuciones a los diferentes grupos de Obispos de América Latina venidos a Roma, en visita ad limina, en el otoño de 1979.

En tres ocasiones, sin embargo, él le dedica un amplio desarrollo: en el discurso a la asamblea de Obispos de Puebla, el 28 de enero de 1979; en la audiencia general del miércoles 21 de febrero de 1979 (a su regreso de México); y en una alocución, particularmente espontánea, dirigida al movimiento italiano "Comunione e liberazione", el 31 de marzo de 1979. Ahora bien, en estos tres casos es evidente su preocupación de explicar la palabra y de alejarse del empleo que comúnmente se hace de ella.

En breve: esta palabra no forma parte de la terminología habitual del Papa, aún cuando el mismo Papa se refiere abundantemente al tipo de realidades que algunos expresan sistemáticamente en términos de liberación. El hecho merece reflexión. Pero, antes, es importante buscar lo más exhaustivamente posible el empleo dispersado de la palabra en la catequesis ordinaria de Juan Pablo II y analizar minuciosamente los desarrollos que el Papa le dedica en las tres ocasiones señaladas.

I. El empleo dispersado de la terminología "Liberación" en la catequesis ordinaria de Juan Pablo II

En el período precedente al viaje a México, no he encontrado más que cuatro veces el uso de la palabra "liberación" o "liberar"; otras seis, durante el viaje a México (prescindiendo por el momento del discurso de Puebla). El examen de estos textos permite elaborar una primera serie de observaciones.

a) Antes del viaje a México (16 de octubre de 1978 - fines de enero de 1979):

1. Al término del discurso inaugural del 22 de octubre, en ocasión de una

breve referencia a la Jornada Mundial de Misiones que se celebraba ese día, el S. Padre dijo: "Precisamente en este día, la Iglesia entera celebra su 'Jornada Mundial de Misiones', reza, es decir medita, actúa para que las palabras de vida de Cristo lleguen a todos los hombres y sean acogidas por éstos como un mensaje de esperanza, de salvación, de liberación total".

2. En la Basílica de San Pedro, durante la audiencia general del miércoles 20 de diciembre, consagrada al Adviento y más especialmente al pecado, dijo también: "El Adviento nos dice que el Señor viene 'por nosotros y por nuestra salvación, es decir para liberarnos del pecado'".

3. En la homilía del 1 de enero (celebración de la Jornada Mundial de la Paz) afirmó: "Líbranos del mal... Líbranos de la guerra, del odio, de la destrucción de vidas humanas".

4. En el Angelus del 7 de enero, dedicado a la Epifanía y más especialmente a la fe, expresó: "Es necesario liberar al hombre creyente de la causa de alienación".

b) Durante su viaje a México:

5. En Santo Domingo, en la plaza de la Independencia, el 25 de enero de 1979, el Papa citó esta frase de la Evangelii Nuntiandi (n. 9): "Como quintaesencia y centro de su Buena Nueva, Cristo anuncia la salvación, ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del Maligno".

6. En el mismo discurso dedicado a la evangelización dijo: "No perdáis de vista la orientación vertical de la evangelización. Tiene la fuerza de liberar al hombre porque es la revelación del amor".

7. Al clero y a los religiosos de Santo Domingo, el 26 de enero agregó: "Allí está la verdadera liberación: proclamar a Jesús, libre de ataduras, presente en los hombres transformados, hechos creatura nueva".

8. En la concelebración de Nuestra Señora de Guadalupe, inicio espiritual de la asamblea de Puebla, el 27 de enero, el Papa recordó la precedente asamblea de Medellín y su: "aliento para una liberación integral de los hombres y de los pueblos".

9. A los representantes de las Organizaciones Católicas de México, el 29 de enero les dijo: "La caridad, savia primordial de la vida de la Iglesia, debe también ser expresada por los laicos cristianos en la solidaridad fraternal ante las situaciones de indigencia, de opresión, de abandono y de soledad de los más pobres, que son los preferidos del Señor liberador y redentor".

10. En la homilía mariana del Santuario de Zapopán, Guadalajara, el 30 de enero expresó: "Ella (María) nos permite obtener la gracia de la verdadera liberación, gracias a esta libertad por la que Cristo ha liberado a todo hombre".

Estos ejemplos permiten hacer algunas primeras observaciones. (He seguido sistemáticamente los detalles del uso de la palabra "liberación" hasta agosto de 1979: la encuesta no ha modificado las conclusiones que se desprenden de este primer período de cuatro meses).

1. Se trata de un empleo dispersado. Es necesario, en efecto, situar los textos que hemos podido individuar en el marco de una enseñanza extremadamente abundante, una enseñanza que, además, trata a cada momento de la salvación y de la promoción terrenal del hombre, es decir de sujetos que, de suyo, podían apelar con frecuencia a una terminología de liberación. Se notará la extrema discreción con la que Juan Pablo II utiliza esta palabra en América Latina (6 casos en más de 30 discursos, dejando de lado por el momento el discurso de Puebla). Hay que rendirse a la evidencia: para hablar de la salvación traída por Jesucristo, Juan Pablo II utiliza generalmente la terminología teológica tradicional de salvación y de redención (cf. *Redemptor Hominis*); para hablar de los esfuerzos humanos de transformación social, utiliza habitualmente una terminología muy diversificada como: desarrollo, justicia, promoción humana, y defensa de los derechos del hombre.

2. La palabra "liberación" casi nunca se emplea en modo absoluto ("la" liberación). El Papa se preocupa siempre de calificarla, sea añadiéndole un adjetivo (verdadera, substancial...), sea especificando su contenido (liberación del pecado, de la concupiscencia, de la guerra, del odio, de la esclavitud de Egipto...), sea aun juntándola con otros términos (redención, salvación-liberación, desarrollo-liberación). En todo caso no se encuentra jamás una significación absoluta sino cuando el sujeto es directamente Cristo.

3. Las teologías de la liberación más llamativas (y que pretenden de buena gana que esta corriente sea de su exclusividad), ponen decididamente el acento sobre las liberaciones "históricas", visibles, agrupando generalmente los siguientes elementos:

a) estas liberaciones tienen como contenido inmediato las estructuras de la sociedad;

b) como sujeto activo los hombres, el pueblo, las masas;

c) como camino necesario, si no exclusivo, una praxis inspirada en el marxismo.

Es fácil constatar que, en los ejemplos arriba señalados, además de no encontrar jamás juntos estos tres elementos, la perspectiva es otra, completamente diferente:

a) el acento está puesto totalmente sobre la liberación interior del hombre;

b) el sujeto es, muy generalmente, el mismo Cristo y la verdad que El nos trae;

c) el vocablo no es tributario absolutamente de ninguna ideología, y es razonable pensar que las precauciones acumuladas ("verdadera" liberación...) se refieren generalmente a las insuficiencias y a las desviaciones ideológicas para evidenciarlas.

4. El movimiento espontáneo del pensamiento del Papa no es el de partir de una *praxis* social a la cual la doctrina cristiana de la salvación vendría a dar una legitimación, o en la cual ella hallaría su expresión adecuada, o a la cual aportaría un simple complemento "cualitativo" sin ninguna influencia sobre su desarrollo empírico. El movimiento es exactamente inverso: Jesucristo es el Salvador, el Redentor, y, si se quiere, el Liberador; Jesucristo libera al hombre en su realidad más íntima (lo libera del pecado y lo eleva por la gracia por encima de sus limitaciones). Es este hombre liberado, que ha vuelto a su verdad

y a su rectitud moral, quien, aun conociendo ya la alegría interior de la liberación substancial, está llamado a difundir esta liberación en todos los campos y en todas las estructuras de la existencia terrenal.

Es necesario, ahora, verificar y profundizar estas primeras conclusiones analizando los textos en los cuales el Papa examina más detalladamente el concepto de liberación.

II. Tres estudios más desarrollados sobre el tema de la liberación

a) *El Discurso a la Asamblea de los Obispos de Puebla (28-01-1979)*

1. El estudio del tema se concentra en algunos párrafos de la tercera parte del discurso. Es importante primero situar bien esta parte en el movimiento de conjunto de este documento.

— la primera parte insiste sobre la responsabilidad de los Obispos como “Maestros de la verdad”; deben vigilar para que la enseñanza sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre emane de las fuentes de la Revelación y se proponga sin alteración;

— la segunda parte muestra la responsabilidad de los Obispos como “signos y constructores de la unidad” de la Iglesia;

— es solamente sobre tales fundamentos como la función de “defensores y promotores de la dignidad” humana en la ciudad temporal puede desarrollarse en su verdadera perspectiva y según todo su dinamismo (tercera parte).

Es un contrasentido evidente invertir el orden e invitar, como algunos no han dudado de hacerlo, a leer las dos primeras partes a la luz de la tercera; tanto más cuando el mismo Papa toma la precaución de decir explícitamente lo contrario recordando, en el curso de la tercera parte: “He querido manifestaros estas reflexiones (sobre el servicio concreto de la dignidad del hombre en la sociedad), que creo muy importantes, aunque no deben distraeros del tema central de la Conferencia; al hombre, a la justicia, llegaremos mediante la evangelización” (III, 4 al final).

La misma tercera parte, lejos de organizarse en torno al tema de la liberación, lo encuadra por una parte en el marco de amplios desarrollos sobre la promoción humana, los derechos del hombre, el sentido social de la propiedad; y por la otra, en el marco de un desarrollo significativo sobre la doctrina social de la Iglesia en la cual el Papa ve para el cristiano, contrariamente a aquellos que “tratan de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella”, “una garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales”.

2. En el conjunto del discurso, la terminología “liberación” está tan dispersada como en el conjunto de la catequesis que hemos examinado en la primera parte de este estudio. Globalmente, el Papa prefiere recurrir a otra terminología para calificar tanto el empeño social de los cristianos (promoción, justicia, desarrollo, derechos del hombre...) como la salvación traída por Jesucristo. Se ha creído poder afirmar que, por lo menos en este documento, la terminología “liberación” es dominante: esta deducción manifiesta más espíritu de geometría que espíritu de agudeza, olvidando sencillamente de remarcar que el empleo de la terminología “liberación” está concentrada en algunos párrafos donde, además, como se verá, domina la nota crítica...

Fuera de estos párrafos, se constata que la palabra “liberación” sólo aparece cinco veces (en un discurso de 80 minutos). Y cuatro de las cinco veces, la palabra se emplea con la intención evidente de defenderla contra las concepciones

erróneas que comporta: la verdadera liberación viene de Jesucristo, de la verdad que El enseña, y no de los sistemas e ideologías en voga; ella no se identifica con la liberación política; va del hombre a los procesos económicos y políticos, y no inversamente.

3. Vayamos ahora al pasaje consagrado al tema de la liberación, y comencemos leyéndolo en su integridad:

“III, 6. Hay que alentar los compromisos pastorales en este campo con una recta concepción cristiana de la liberación. ‘La Iglesia... tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, el deber de ayudar a que se consolide esta liberación’ (E. N., 30); pero siente también el deber correspondiente de proclamar la liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció y realizó Jesús (cf. E. N., 31). ‘Liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es, ante todo, salvación del pecado y del Maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El’ (E. N., 9). Liberación hecha de reconciliación y perdón. Liberación que arranca de la realidad de ser hijos de Dios, a quienes somos capaces de llamar Abba, Padre! (cf. Rom 8, 15), y por la cual reconocemos en todo hombre a nuestro hermano, capaz de ser transformado en su corazón por la misericordia de Dios. Liberación que nos empuja, con la energía de la caridad, a la comunión, cuya cumbre y plenitud encontramos en el Señor. Liberación como superación de las diversas servidumbres e ídolos que el hombre se forja y como crecimiento del hombre nuevo”.

“Liberación que dentro de la misión propia de la Iglesia no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo (E. N., 33)”.

“Para salvaguardar la originalidad de la liberación cristiana a las energías que es capaz de desplegar, es necesario a toda costa, como lo pedía el Papa Pablo VI, evitar reduccionismos y ambigüedades: ‘La Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos’ (E. N., 32). Hay muchos signos que ayudan a discernir cuando se trata de una liberación cristiana y cuando, en cambio, se nutre más bien de ideologías que le sustraen la coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos (cf. E. N., 35). Son signos que derivan ya de los contenidos que anuncian o de las actitudes concretas que asumen los evangelizadores. Es preciso observar, a nivel de contenidos, cuál es la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio. En cuanto a las actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los Obispos, en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios; cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad y cuál la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados y cómo descubriendo en ellos la imagen de Jesús ‘pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo’ (Lumen Gentium, 8). No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses”.

"Como veis, conserva toda su validez el conjunto de observaciones que sobre el tema de la liberación ha hecho la Evangelii Nuntiandi"

4. La introducción del tema hace comprender muy bien la preocupación del Papa: su cuidado es que éste se inspire en una "exacta concepción cristiana de la liberación". En todo el citado pasaje, la palabra es explicada y defendida contra algunas concepciones parciales o erróneas. La alusión y citación constante a la *Evangelii Nuntiandi* y la afirmación final de que este documento conserva todo su valor, van en la misma dirección.

5. La fuente de la liberación, el sujeto activo que la realiza, es Jesucristo: "como la anunció y realizó Jesús".

6. El contenido es ante todo y esencialmente religioso: "sobre todo, liberación del pecado y del Maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El".

7. La liberación produce frutos evangélicos de reconciliación, de comunión, de fraternidad universal. Todo esto se encuentra en los antípodas de una literatura de la liberación animada por una perspectiva de lucha de clases.

8. No solamente la liberación no se nutre "de ideologías que la privan de su coherencia con una visión evangélica del hombre", no solamente ella no se sacrifica a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un vencimiento a corto plazo, sino que vigila para no ser "acaparada y manipulada por los sistemas ideológicos y los partidos políticos".

9. Todo esto confirma y precisa lo que ya hemos subrayado más arriba. El Papa le añade un doble criterio de autenticidad eclesial: el contenido debe juzgarse por "la fidelidad a la palabra de Dios, a la tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio"; la manera ("las actitudes") deben mostrar "la comunión con los Obispos en primer lugar, y (luego) con los demás sectores del Pueblo de Dios", el servicio constructivo de la comunidad, el servicio de Cristo en los pobres¹.

b) *Audiencia General del miércoles 21 de febrero de 1979*

1. El 21 de febrero, Juan Pablo II abordó directamente el problema de la liberación y de las teologías de la liberación. Leamos primero el texto:

"1. También hoy quiero referirme al tema de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano: a la evangelización. Es un tema fundamental,

¹ Mientras una cierta corriente de la teología de la liberación habla de buena gana de liberar la teología de los límites en los cuales la habría cerrado precisamente el Magisterio, Juan Pablo II, en su discurso a los sacerdotes en Maynooth (Irlanda, 1 de octubre de 1979), dice exactamente lo contrario: "Esta (la fidelidad al Magisterio) no es una limitación para los teólogos, sino una liberación: ésta les preserva de la sumisión a las modas cambiantes y los ata con seguridad a la verdad inmutable de Cristo, la verdad que nos hace libres (Jn 8, 32)". Se notará también en casi todas las alocuciones del Papa a los grupos de Obispos latinoamericanos venidos a Roma en septiembre-octubre de 1979, una significativa insistencia sobre el tema de los "Obispos, maestros de la verdad", tema clave de la primera parte del discurso de Puebla, que diversos teólogos de la liberación tratan de minimizar o de presentar como inoportuna y como evocadora de inquietudes que no concernirían a la teología de América Latina.

un tema que siempre es de actualidad. La Conferencia que ha concluido sus trabajos en Puebla el día 13 del corriente mes de febrero da testimonio de ello. Es, además, tema del 'futuro', el tema que la Iglesia debe vivir continuamente y prolongar en el porvenir. Por eso el tema constituye la perspectiva permanente de la misión de la Iglesia".

"Evangelizar quiere decir hacer presente a Cristo en la vida del hombre en cuanto persona, y al mismo tiempo en la vida de la sociedad. Evangelizar quiere decir hacer todo lo posible, según nuestra capacidad, para que el hombre 'crea'; para que el hombre descubra en El el sentido y la dimensión adecuada de la propia vida. Este descubrimiento es, al mismo tiempo, la fuente más profunda de la liberación del hombre. San Pablo lo expresa cuando escribe: 'Para que gocemos de libertad, Cristo nos ha hecho libres' (Gál 5, 1). Así, entonces, la liberación es ciertamente una realidad de fe, uno de los temas bíblicos fundamentales, inscritos profundamente en la misión salvífica de Cristo, en la obra de redención, en su enseñanza. Este tema nunca ha cesado de constituir el contenido de la vida espiritual de los cristianos. La Conferencia del Episcopado Latinoamericano atestigua que este tema retorna en un nuevo contexto histórico; por eso se debe tomar de nuevo en la enseñanza de la Iglesia, en teología y en pastoral. Debe ser tomado en su propia profundidad y en su autenticidad evangélica".

"Sí, muchas circunstancias hacen que sea tan actual. Es difícil mencionarlas aquí todas. Ciertamente lo reclama aquel 'deseo universal de la dignidad' del hombre del que habla el Concilio Vaticano II. La 'teología de la liberación' viene frecuentemente vinculada (alguna vez demasiado exclusivamente) a América Latina; pero es preciso dar la razón a uno de los grandes teólogos contemporáneos (Hans Urs von Balthasar), que exige justamente una teología de la liberación de alcance universal. Solo los contextos son diversos, pero es universal la realidad misma de la libertad 'con la que Cristo nos ha hecho libres' (cf. Gál 5, 1). Tarea de la teología es encontrar su verdadero significado en los diversos y concretos contextos históricos y contemporáneos".

2. "Cristo mismo vincula de modo particular la liberación con el conocimiento de la verdad: 'conoceréis la verdad, y la verdad os librará' (Jn 8, 32). Esta frase atestigua sobre todo el significado íntimo de la libertad por la que Cristo nos libera. Liberación significa transformación interior del hombre, que es consecuencia del conocimiento de la verdad. La transformación es, pues, un proceso espiritual en el que el hombre madura 'en justicia y santidad verdaderas' (Ef 4, 24). El hombre así maduro internamente, viene a ser representante y portavoz de tal 'justicia y santidad verdaderas' en los diversos ámbitos de la vida social. La verdad tiene importancia no sólo para el crecimiento de la sabiduría humana, profundizando de este modo la vida interior del hombre; la verdad tiene también un significado y una fuerza profética. Ella constituye el contenido del testimonio y exige un testimonio. Encontramos esta fuerza profética de la verdad en la enseñanza de Cristo. Como Profeta, como testigo de la verdad, Cristo se opone repetidamente a la no-verdad; lo hace con gran fuerza y decisión, y frecuentemente no duda en condenar lo falso. Volvamos a leer cuidadosamente el Evangelio; allí encontraremos no pocas expresiones severas, por ejemplo, 'sepulcros blanqueados' (Mt 23, 27), 'guías ciegos' (ib., 23, 16), 'hipócritas' (ib., 23, 13. 15. 23. 25. 27. 29), que Cristo pronuncia, consciente de las consecuencias que le esperan".

"Por lo tanto, este servicio a la verdad, como participación en el servicio profético de Cristo, es un deber de la Iglesia, que trata de cumplirlo en diversos contextos históricos. Es necesario llamar por su propio nombre a la injusticia, a la explotación del hombre sobre el hombre, o bien, a la explotación del hombre por parte del Estado, de las instituciones, de los mecanismos de sistemas y regímenes que actúan algunas veces sin sensibilidad. Es necesario llamar por su nombre a toda injusticia social, discriminación, violencia infligida al hombre contra el cuerpo o el espíritu, contra su conciencia y sus convicciones. Cristo nos enseña una sensibilidad particular hacia el hombre, hacia la dignidad de la persona humana, hacia la vida humana, hacia el espíritu y el cuerpo humano. Esta sensibilidad da testimonio del conocimiento de aquella verdad que nos hace libres' (Jn 8, 32). No está permitido al hombre ocultar esta verdad ante sí mismo. No le está permitido 'falsificarla'. No le está permitido hacer de esta verdad un objeto de 'subasta'. Es necesario hablar de ella de modo claro y sencillo. Y no para 'condenar' a los hombres, sino para servir a la causa del hombre. La liberación, también en el sentido social, comienza por el conocimiento de la verdad".

3. "Nos detenemos en este punto. Es difícil expresar en un breve discurso todo lo que comporta este gran tema, que tiene muchos aspectos y sobre todo muchos niveles. Subrayo: muchos niveles, porque en este tema es necesario ver al hombre según los diversos componentes de toda la riqueza de su entidad personal y al mismo tiempo social: entidad 'histórica' y a la vez, de algún modo, 'supratemporal' (De esta 'supratemporalidad' del hombre da testimonio, entre otros, la historia). La entidad que es la 'caña pensante' (cf. B. Pascal, 'Pensées', 347) —se sabe cuán frágil es la caña—, precisamente porque es 'pensante', se supera siempre a sí misma; lleva dentro de sí el misterio trascendental y una 'inquietud' que dimana de él".

"Por ahora nos detenemos en este punto. La teología de liberación debe ser sobre todo fiel a toda la verdad sobre el hombre, para poner en evidencia, no sólo en el contexto latinoamericano, sino también en todos los contextos contemporáneos, qué realidad es esta libertad 'con la que Cristo nos ha liberado'".

"¡Cristo! Es necesario hablar de nuestra liberación en Cristo, es necesario anunciar esta liberación. Es necesario insertarla en toda la realidad contemporánea de la vida humana. Lo reclaman muchas circunstancias, muchas razones. Precisamente en estos tiempos en los que se pretende que la condición de la 'liberación del hombre' sea su liberación 'de Cristo', esto es, de la religión; precisamente en estos tiempos debe llegar a ser cada vez más evidente y cada vez más plena para todos nosotros la realidad de nuestra liberación en Cristo".

4. "Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad' (Jn 18, 37)".

"La Iglesia, mirando a Cristo, que da testimonio de la verdad en todas partes y siempre, debe preguntarse a sí misma y en cierto sentido también al 'mundo' contemporáneo, en qué modo hace surgir el bien del hombre, en qué modo libera las energías del bien en el hombre: a fin de que él sea más fuerte que el mal, que cualquier mal moral, social, etc. La III Conferencia del Episcopado Latinoamericano da testimonio de la disponibilidad para asumir este esfuerzo. Queremos no sólo encomendar a Dios este esfuerzo, sino también continuarlo para bien de la Iglesia y de toda la familia humana".

2. Es el único texto que, al parecer, no habla sólo de la liberación sino de la teología de la liberación.

3. Al inicio, el argumento viene puesto bajo el tema más general de Puebla: la evangelización. El Papa subraya su elemento central: la fe en Jesucristo. Esta es la liberación, "la fuente más profunda de la liberación del hombre". Es esencialmente obra de Jesucristo, según el texto de los Gálatas 5, 1, al cual se refiere con frecuencia el Papa cuando habla de libertad. En este sentido la libertad es una "realidad de fe".

4. También en este sentido, la liberación es un tema bíblico tradicional, igualmente unido por el Papa a la terminología tradicional de salvación y de redención. En este sentido en fin, "este tema nunca ha cesado de constituir el contenido de la vida espiritual de los cristianos" —una anotación que contradice la pretensión de algunos que consideran haber redescubierto y "liberado" el tema después de siglos de olvido..

5. El Papa se regocija al ver a los Obispos de América Latina estudiar este tema en el contexto histórico moderno. Pero lo hace para invitarlos también a incorporarlo a sus dimensiones fundamentales: Tradición (enseñanza de la Iglesia, teología y pastoral), profundidad propia y autenticidad evangélica, universalidad. Otros tantos rasgos que son, de hecho, cuestiones puestas a la "teología de la liberación" que el Papa, por lo demás, desengasta de América Latina. Se necesita buen humor para hacer de Urs von Balthasar un modelo para los teólogos de la liberación...

6. Vincular la liberación a la verdad revelada, según el texto de Juan 8, 32 —texto también él central en el pensamiento de Juan Pablo II— es otra rectificación decisiva para los que se dejan llevar a juzgar inversamente la teología, partiendo de una *praxis* humana de liberación.

7. Una vez más se pone el acento sobre la liberación interior del hombre y sobre el movimiento que va decididamente del interior hacia las diferentes liberaciones en la vida social.

8. Estas son mencionadas aquí con un vigor excepcional, como participación al servicio profético de Cristo. Pero es significativo que Juan Pablo II, al pedir que se llamen por su nombre a las diversas injusticias, se sale del esquema que, con demasiada frecuencia, las junta indistintamente para hacerlas derivar de una única causa estructural (como las ve el marxismo; un marxismo, por otra parte, simplificado al extremo). Es significativo, además, que el Papa pida de buscar en Cristo la sensibilidad por el hombre y su dignidad —no en las ideologías—. Es significativo, por último, que El ponga toda la liberación social bajo el signo de la verdad, no bajo el signo de una ideología particular.

9. La insistencia sobre el hombre "caña pensante" acentúa todavía más el carácter primariamente interior de la liberación.

10. Y siempre de nuevo se vuelve a Cristo como sujeto activo de la verdadera liberación y como contenido de esta liberación, en oposición a las corrientes que pretenden por el contrario "liberarnos de Cristo".

11. De todo lo dicho se deduce que Juan Pablo II no ofrece ninguna

caución a los temas habituales, ni a las tendencias de las teologías más llamativas de la liberación: acoge la preocupación fundamental que hay en ellas, pero invita sobre todo a darle un contenido de fe auténtica, a liberarla de las limitaciones y desviaciones que, con demasiada frecuencia, sofocan y desvían esta preocupa-

c) *Alocución a los jóvenes del Movimiento Italiano*
"Comunione e Liberazione" (31-03-1979).

1. El Papa se había encontrado ya en varias ocasiones con este movimiento, que regularmente ha realizado peregrinaciones en Polonia. Esto explica el tono particularmente espontáneo y libre de este encuentro, cuya parte central versa sobre el nombre del movimiento, y, de aquí, sobre el tema de la liberación (O. R., e.e., n. 16/1979, p. 13):

"Cada uno de los cristianos está llamado a participar en esta conciencia y en los compromisos que de ella se derivan. También vosotros, jóvenes, queridísimos jóvenes, que en el mismo nombre elegido para calificar vuestro Movimiento 'Comunión y Liberación' (debo decir que me gusta mucho este nombre, me gusta por muchos motivos: por un motivo teológico y por uno, diría, eclesiológico. Está muy unido este nombre con la eclesiológica del Vaticano II. Me gusta además por la perspectiva que nos abre: la perspectiva personal interior, y la perspectiva social: Comunión y Liberación. Por su actualidad, esta es la tarea de la Iglesia hoy: una tarea que se expresa precisamente en el nombre 'Comunión y Liberación'). Con este nombre, pues, habéis mostrado ser conscientes de las expectativas más profundas del hombre moderno. La liberación que el mundo anhela —habéis razonado— es Cristo; Cristo vive en la Iglesia; la verdadera liberación del hombre se realiza, pues, en la experiencia de la comunión eclesial; edificar esta comunión es, por lo mismo, la aportación esencial que los cristianos pueden dar para la liberación de todos".

"Es una intuición profundamente auténtica: no puedo menos de exhortaros a sacar de ella con coherencia todas las consecuencias lógicas. La Iglesia es esencialmente un misterio de comunión: diría que es una invitación a la comunión, a la vida en la comunión, digamos, vertical y en la comunión horizontal; en la comunión con Dios mismo, con Cristo, y en la comunión con los otros. Es la comunión que explica una plena realización entre persona y persona. La Iglesia es esencialmente un misterio de comunión: comunión íntima y siempre renovada con la fuente misma de la vida que es la Santísima Trinidad; comunión de vida, de amor, de imitación, de seguimiento de Cristo, Redentor del hombre, que nos inserta estrechamente en Dios; de quien brota la operante auténtica comunión de amor entre nosotros, en virtud de nuestra asimilación ontológica con El".

"Invitación a la comunión. Vivid con decisión generosa las exigencias que brotan de esta realidad. Por esto tratad de lograr unidad en los pensamientos, en los sentimientos, en las iniciativas en torno a vuestros párrocos

² Al recibir a la Comisión Teológica Internacional, el 26 de octubre de 1979, Juan Pablo II evocó los trabajos precedentes de esta Comisión y en especial los trabajos de 1977 sobre la teología de la liberación: "un tema que suscita el interés de muchos, especialmente en algunas regiones de la Iglesia católica, y que puede abrir el camino a conclusiones que merecen ser puestas en cuestión".

y con ellos en torno al obispo, que es 'principio visible y fundamento de unidad en las Iglesias particulares' (cf. Lumen Gentium, 23). Mediante la comunión con vuestro Obispo podéis alcanzar la certeza de estar en comunión con el Papa, con toda la Iglesia; de estar en comunión con el Papa que os ama, que tiene confianza en vosotros y que espera mucho de vuestra acción al servicio de la Iglesia y de tantos hermanos a quienes no ha llegado todavía Cristo con la luz de su mensaje".

"Entre los criterios de autenticidad que mi gran predecesor Pablo VI señalaba a los Movimientos eclesiales en su Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi, hay uno que merece ser meditado atentamente: 'Las comunidades de base —decía Pablo VI— serán lugar de evangelización y esperanza para la Iglesia, si permanecieren firmemente unidas a la Iglesia particular, en la que se insertan y a la Iglesia universal, evitando así el peligro de aislarse en sí mismas, de creerse después la única auténtica Iglesia de Cristo, y por lo tanto, de anatematizar a las otras comunidades eclesiales' (n. 58)".

"Son palabras dictadas por una gran experiencia pastoral, y vosotros estáis en condición de apreciar toda su sabiduría. Habitúos a confrontar con ellas cada una de vuestras iniciativas concretas: de tal compromiso constante de prueba depende la eficacia apostólica de vuestra actividad, que será entonces expresión auténtica de la misión salvadora de la Iglesia en el mundo"

"Dije que el nombre, *Comunión y Liberación*, os abre una perspectiva interior y a la vez social. Interior porque nos hace vivir en comunión con los otros, con los más cercanos; nos hace buscar esta comunión en nuestro camino personal, en nuestra amistad, en nuestro amor, en el matrimonio, en la familia. Después en diversos ambientes".

"Es muy importante mantener el nivel de comunión en las relaciones interhumanas e interpersonales: el nivel de la comunión en las relaciones entre los hombres, entre las personas. El nos permite crear una liberación auténtica, porque el hombre se libera en la comunión con los otros, no en el aislamiento; no individualmente, sino con los otros, mediante los otros. Este es el sentido pleno de la comunión de la que brota la liberación".

"Y la liberación, como dije también en un discurso un miércoles en esta sala, la liberación comporta diversos significados. Depende mucho del ambiente social y cultural: liberación quiere decir diversas cosas. Una cosa es en América Latina, otra en Italia, otra en Europa, e incluso otra en Europa Occidental o en Europa Oriental, otra en los países africanos, etc. Se debe buscar esa encarnación de la liberación que sea justa en el contexto concreto en el que vivimos. Pero la liberación se consigue siempre en la comunión y mediante la comunión...".

2. Juan Pablo II subraya diversas razones que le hacen amar ese nombre. El tono es inmediatamente religioso: la liberación, es Cristo; y es Cristo quien conduce a la comunión eclesial; esta comunión eclesial es comunión a la Vida Trinitaria, es unidad de sentimientos en una vida fraternal en torno al Obispo. "Edificar esta comunión es, por lo mismo la aportación esencial que los cristianos pueden dar para la liberación de todos".

3. El Papa insiste seguidamente sobre la universalidad de esta comunión: el movimiento, como toda "comunidad de base" debe insertarse en la Iglesia local, en la Iglesia universal, y no anatematizar a las otras comunidades eclesiales.

4. La perspectiva es a la vez interior y social: la liberación tiene en primer lugar un carácter interpersonal; se difunde en las situaciones históricas más diversas en las cuales debe tratar de encarnarse, pero sin perder nunca la nota central de comunión interpersonal: "la liberación se consigue siempre en la comunión y mediante la comunión".

III. Reflexión general sobre el empleo de la terminología "Liberación" en Juan Pablo II

1. Por lo que sabemos del temperamento del Papa, se puede adelantar fácilmente una primera razón del empleo discreto que hace de la palabra "liberación". El no es una persona que se deja llevar por las corrientes de la moda...; esto no le impide, sin embargo, de individuar las verdades profundas que se manifiestan en ellas; pero, precisamente, une esas verdades y reflexiona sobre ellas partiendo de su pensamiento universal, enraizando en la Tradición y marcado por su personalidad propia.

2. Más profundamente, la actitud del Papa se explica con toda evidencia por su preocupación de evitar las ambigüedades de las cuales El es consciente que el uso de la palabra "liberación" está muy cargado. De aquí su preocupación permanente de calificar la palabra cuando la usa. Su actitud es amplia y habitualmente crítica.

3. La ambigüedad central me parece ser ésta: las teologías de la liberación se refieren a la resonancia religiosa, bíblica de la palabra, atribuyéndole al mismo tiempo como contenido inmediato las diversas liberaciones sociales, económicas, políticas, culturales que los hombres y los pueblos persiguen en nuestro tiempo. La ambigüedad consiste, luego, en el vínculo demasiado inmediato que se establece entre estas liberaciones de orden político y la liberación aportada por Jesucristo. Este vínculo existe, pero exige ser buscado y calificado con exactitud, so pena de conservar todo tipo de confusiones y de reducciones —lo que es tanto más lamentable ya que las corrientes más radicales son las que más fácilmente dominan y arrastran en su estela a las otras, lo quieran ellas o no.

4. Juan Pablo II se desliga de estas ambigüedades mediante una serie de medidas que, me parece, pueden reducirse a tres:

— emplea la palabra con discreción, y cuando lo hace se preocupa prácticamente siempre de explicarla;

— hace resaltar sistemáticamente el uso propiamente religioso de la palabra;

— en la perspectiva de evangelización que les es propia (y que El desea ver compartida por la Iglesia entera), pone las liberaciones políticas (económicas, sociales, culturales...) bajo la dependencia de la liberación religiosa traída por Jesucristo.

Es inútil volver sobre el primer punto. Bastarán algunas observaciones sobre los otros dos.

5. Puesto que, hablando de *teologías* de la liberación, se quiere insistir sobre esta dimensión teológica y utilizar para las diferentes formas de liberación esta resonancia (garantía, fervor...) religiosa, Juan Pablo II, cuando emplea la palabra, se esfuerza por darle su significado religioso y teológico pleno, rico

de toda la Tradición, por hacerle cubrir una realidad que sea verdaderamente una *realidad de fe*.

En sentido verdaderamente cristiano (bíblico, teológico), la liberación es obra de Dios, obra de Jesucristo (punto central en toda la catequesis de Juan Pablo II sobre este tema, de Gál 5, 1 a Jn 8, 32; es solamente mediante estas dos citas de la Sagrada Escritura como la palabra "liberar" aparece en la *Redemptor Hominis*, número 12, pp. 3 y 4. La palabra está, entonces, de manera muy habitual vinculada explícitamente a las palabras más frecuentes en la teología bíblica y cristiana de *salvación* y *redención*, las cuales, nunca se insistirá bastante, constituyen la terminología usual del Papa. El título y el lenguaje de la *Redemptor Hominis* son muy significativos respecto a este punto.

Esta liberación supera las fuerzas del hombre, es perdón y don de Dios; libera del pecado, cosas que sólo Dios puede hacer, y hace acceder a una vida nueva, la vida misma de Dios, elevando al hombre por encima de sus límites naturales.

El Papa insiste con gusto y constancia en el hecho —otro rasgo común de su catequesis— de que esta liberación toca al hombre en su interioridad, en su centro, en su corazón, desde la fuente de su ser; y que el hombre lo experimenta (las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad) ya ahora, aún antes de que se realicen las otras liberaciones. Desde ahora ya, el hombre es libre en Cristo.

Otra serie de desarrollos frecuentes sobre los frutos y cualidades de esta liberación en el hombre son: la plenitud (en el sentido sin duda más frecuente de profundidad máxima que "íntegra" todo lo demás), la universalidad, la comunión interpersonal; en el mismo sentido, la preocupación de poner en evidencia los criterios de tal liberación, criterios de contenido (cristocentrismo, fidelidad a lo que enseña la Tradición y el Magisterio) y de actitud (comunión con los Obispos y con todos los que componen el Pueblo de Dios, la aportación positiva a la construcción de la comunión eclesial, y no a su disgregación); aún en el mismo sentido, el uso de la terminología en su significado tradicional de orden espiritual y ascético (liberarse renunciando a sí mismo, haciendo penitencia).

6. Esta liberación adquirida, personal e interpersonal, tiende por su propio movimiento de penetrar en todos los sectores concretos de la existencia social (política, económica, cultural) donde se construye la historia de cada uno y la historia de la humanidad.

El movimiento va generalmente del interior hacia el exterior; un interior vinculado el mismo constantemente a Dios, de quien todo trae su origen. También aquí encontramos un rasgo característico de toda la enseñanza de Juan Pablo II.

No es que el Papa ignore la consistencia propia de las estructuras de la existencia social y la importancia de estructuras sanas para el desarrollo de las personas, sino que, situándose decididamente en la perspectiva de la aportación específica de la Iglesia a los esfuerzos del hombre, remite sin cesar a las fuentes divinas, gratuitas, de esta aportación.

Pone en guardia sobre todo contra los peligros de la confusión y reducción: las obras del hombre (las liberaciones que los hombres persiguen) nunca son el signo plenamente adecuado, y todavía menos la fuente propia del crecimiento del Reino de Dios.

Por último, en el campo de su autonomía real pero relativa, las diversas liberaciones, para ser auténticas, no pueden ser sostenidas por ideologías que no respeten todas las dimensiones constitutivas del hombre; y todavía menos ellas pueden pretender liberar al hombre sometiéndolo a cualquier estructura que sea, o sometiéndolo a la *praxis* o, en fin, pretendiendo liberar al hombre de su fe en Dios.

7. La reserva que muestra el Papa en el uso de la terminología "liberación" no impide que algunos empleen con más abundancia este término. Sobre este punto es suficientemente elocuente la profunda comunión que se manifestó en Puebla entre Juan Pablo II y el Episcopado Latinoamericano, el cual, —como es sabido— hace un uso mucho más frecuente de la terminología "liberación". Es, empero, significativo que la asamblea de Puebla, aun empleando con frecuencia la palabra "liberación", haya descartado con una votación explícita de más de dos tercios de los votantes la referencia velada que uno de los capítulos del documento final hacía a las *teologías* de la liberación. Es ciertamente misión del Papa provocar a las Iglesias a situar continuamente su terminología y sus elaboraciones teológicas y pastorales dentro de toda la Tradición de la Iglesia; de "confrontarlas" al contacto vivo de esta Tradición y de su expresión secular; de liberarlas de sus limitaciones y, eventualmente, de sus insuficiencias: esta es la condición para que tales experiencias desarrollen todas sus riquezas y fecunden a su vez a la Iglesia universal.

Espíritu con que los Cristianos hemos de hacer la Liberación

(Tomado del Documento de Trabajo, de preparación para Puebla,

nn. 555-560)

La liberación humana en A.L. reclama la atención y la dedicación generosa de todos los que se sienten llamados al Reino de Cristo. Por un lado, las urgencias físicas, sociales y morales son demasiado patentes; el misterio de iniquidad que opera a través de hombres y mujeres culpables se fija en estructuras que, por eso, pueden llamarse "de pecado". Por otro lado, el llamado reiterado y el mensaje de liberación impulsan a la acción responsable de todos para conseguir la justicia. 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 Ad).

El mensaje cristiano de liberación no pierde sino que gana energía, validez y efecto por el hecho de entenderse en toda su dimensión y, sobre todo, por el esfuerzo de vivir su espíritu de amor.

El Santo Padre Pablo VI ha trazado la amplitud de este mensaje cuando recuerda que la salvación en Jesucristo, centro de nuestra liberación, nos libera,

en primer lugar a nosotros mismos, de todo pecado, para que, evangelizados y situados en el camino de la liberación, podamos llevar la Buena Nueva a los demás. La liberación del pecado y de sus ídolos que postergan al único Dios, coloca al hombre en el ambiente del amor, bajo el impulso del Espíritu Santo, agente principal de la Evangelización (EN 75).

El amor es más fuerte que la muerte y que la violencia; porque es Dios mismo.

Este Espíritu de amor urge a mayores esfuerzos y sacrificios que cualquier predicación o proclamación de la sola justicia. Así lo hacen a través del Continente, miles de cristianos consagrados al servicio de los hermanos más pobres.

Al mismo tiempo, el Espíritu de amor, rechaza todo método, medio o estrategia de cambio social que se base en el odio, en la exclusión sistemática e inapelable de cualquier sector de la sociedad, en el juicio y condenación sin piedad ni perdón; en la aceptación de la violencia como medio necesario y legítimo de cambio social. Las palabras de Pablo VI, pronunciadas en Bogotá en 1968 y repetidas poco después en los Documentos de Medellín, fueron claras: "La violencia no es cristiana ni evangélica" (Paz, 15). El Papa invitaba a "transformar las angustias (de los pobres), no en cólera y violencia, sino en energía fuerte y pacífica de obras constructivas". En aquel momento, su voz y la de Medellín sobre la violencia, se perdieron a menudo en el desierto de la incompreensión. Ahora, a diez años de tristes experiencias y violencias, se comprenden mejor. Tantas energías gastadas, tantas vidas rotas, tantos valores envenenados por la violencia que, en espiral destructiva, suscita la contraviolencia. La conciencia cristiana y humana lanza un grito de alarma ya que el pueblo sencillo es la primera víctima de tal violencia. En el Espíritu de Cristo, de amor y de paz, no de violencia ni odio, los cristianos han de saber rechazar la violencia como medio de cambio social. Ella genera una sociedad tan violenta e inhumana como la que se pretende sustituir.