

La Actuación del Sacerdote en la Política

Francisco Interdonato, S.J.

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

No el sí, sino el cómo

El problema no es *si* el sacerdote debe ocuparse y actuar en política, sino el *cómo* y en *qué* clase de política. Que el sacerdote, igual que la Iglesia toda, debe dar su contribución a la política en cuanto acontecer y fenómeno humano es claro para todos; y los cristianos en particular aguardan de la Iglesia que les enseñe cómo acomodar al Evangelio toda su vida y que, por tanto, les anuncie, además del mensaje sobrenatural, el natural, puesto que Ella (la Iglesia) reivindica el conocimiento y tutela de la Ley Natural; tiene una "Doctrina social de la Iglesia", revalorada ahora por la Conferencia de Puebla (nn. 793; 1008; 1196); y posee esa singular Constitución en que un Concilio Ecuménico descendió al terreno de la historia humana. El Vaticano II, sin buscar precedentes en los Concilios anteriores, que sólo habían definido a la Iglesia "ad intra (internamente)", lo hizo también "ad extra" (externamente). Y no de paso. Le consagró su Constitución más larga y característica, la *Gaudium et Spes*. Allí enseña oficialmente que el misterio inefable de Dios no basta vivirlo en un idilio a solas o en el simple cumplimiento dominical; hay que objetivarlo en el mundo, por cierto secularizado, de hoy. El don sobrenatural y las relaciones con Dios tienden a configurar la vida terrenal y las relaciones sociales, nacionales e internacionales; y no serán verdaderos sin un esfuerzo serio para aplicarlos a estas realidades. Se atrevió a describir la situación del hombre, a enseñarle la posibilidad de creer en Dios. Habló del ateísmo, pero también descendió a los problemas naturales, urgentes, como la familia, el progreso, la vida económico-social, la comunidad política nacional e internacional, etc.

Resulta, pues, retórica la pregunta de si el sacerdote, y más el latinoamericano, puede desentenderse del destino de sus hermanos los hombres, en particular los pobres, marginados y oprimidos. Su situación tiene que barrenar todo conformismo indolente y punzar nuestro propio estado y entorno privilegiado. Si otros hombres han experimentado y experimentan esta vivencia, no es presunción que el Sacerdote se diga: "¡Cuánto más yo"! Al leer expresiones como las siguientes: "¿Tiene uno derecho a ser feliz en una ciudad dominada por la peste?" (A. Camus); o la célebre frase de Bertoldt Brecht: "¿Qué mundo es éste donde hablar de las flores es un delito, por ser al mismo tiempo un silencio sobre tantos males?"; o los versos de Unamuno: "Mira Señor, que mi alma — jamás ha de ser libre — mientras quede algo esclavo — en el mundo que hiciste"; y

mucho antes —porque los hombres del pasado también juzgaron a la suya como la más calamitosa de las épocas— Hölderlin había escrito algo semejante: “¿... y para qué los poetas en tiempo de miseria?” (...und wozu Dichter in dürftiger Zeit?). Si nos remontamos a Dante y a Hesíodo, hallaremos parecidos interrogantes y parecidas actitudes. Ninguno de ellos, sin embargo, renunció a hablar de las flores o a su poesía y vocación propia. Aun cuando su trágica situación fué y tuvo que ser el tema inspirador, el verdadero literato (de estos son los ejemplos tomados, pero podíamos haber escogido cualquier otro), lo transpuso poéticamente, sin disolver su arte en tratados socio-políticos.

Paralelamente el “¡Cuánto más el sacerdote!” significa que debe preocuparse y ocuparse de los pobres, marginados, oprimidos... , pero ¡como sacerdote, no como político! Esta es la tentación de nuestra época que debe vencer, como enseña la Conferencia de Puebla: “Como Pastor que se empeña en la liberación integral de los pobres y de los oprimidos, obra siempre con criterios evangélicos. Cree en la fuerza del Espíritu para no caer en la tentación de hacerse líder político, dirigente social o funcionario de un poder temporal” (n. 696).

La diferencia con el pasado puede consistir en que las causas del malestar, pobreza, opresión, sean distintas (tal vez no tanto y quizás no más), pero no puede determinar un cambio en el actuar del sacerdote tan fundamental que lo prive de identidad. En las épocas iguales o peores del pasado, el sacerdote no experimentó menos el dolor de sus hermanos, no dejó de identificarse con ellos; pero ¡no trastrocó su ministerio! Antes bien, cuanto más el mundo se ha parecido a un “valle de lágrimas”, más plena y exclusivamente *sacerdotes* se han considerado, y como tales han actuado. Si se les puede achacar algún defecto, es precisamente el de haber lanzado amenazas y predicciones de mayores cataratas de azotes sobre el mundo “pecador”; pero jamás se le había ocurrido a nadie ni el reducir los males socio-político-económicos a causas puramente socio-económicas ni suspender el oficio propiamente sacerdotal para remediarlas, cambiando lo específico del sacerdote por lo socio-político-económico.

Esto es, pues, lo que queremos decir: El Sacerdote, mucho menos que cualquier otro hombre, no puede desentenderse de la suerte de sus hermanos en el mundo, especialmente de los más necesitados. Esto pertenece tan claramente a la esencia del Cristianismo que resulta patente incluso a un autor profano, aunque muy excepcional, como Toynbee, que da el hecho y el motivo profundo: “En última instancia, un nivel superior de vida espiritual no es compatible con una chocante injusticia social; y en el pasado la coexistencia de la santidad y la injusticia, explica por qué una aceptación voluntaria de la pobreza —cosa que dura hasta ahora— representó siempre una parte importante en la experiencia y vida de los Santos de todas las grandes religiones”. Pero, añade, por otra parte: “Es cierto que una mera elevación del nivel de vida no es satisfactoria si se la persigue como un fin en sí misma. Al propio tiempo es también cier-

to que el nivel espiritual no puede elevarse para la humanidad en general a menos que se eleve el nivel de la vida material de las "clases sumergidas; y hoy las tres cuartas partes del género humano, están aún sumergidas"².

Si no bastara el sentido humano, "el amor de Cristo nos apremie" (2 Cor. 5,14) para elevar el nivel de vida material y cultural, rápida y eficazmente de las "tres cuartas partes del género humano". No está, entonces, esto ni puede estarlo sobre el tapete, y no es lícito capitalizarlo amparándose en el repertorio socialista. Honesta, serena y sacerdotalmente hablando, el problema es el cómo. Y el cómo propuesto o practicado por un cierto número de teólogos, sacerdotes y agentes pastorales que parecen querer transformar o haber transformado la teología en sociología, la predicación en política, el culto en vehículo de concientización, no es el cómo cristiano, o por lo menos sacerdotal. Independientemente de para qué se concientiza, el usar el culto, sobre todo el eucarístico, para ello, es una perversión intrínseca; como lo es el haber cambiado, en buena parte, la misión y el ser del sacerdote y, en su tanto, del Cristianismo.

Entre el Magisterio y el Cristiano Laico

Para establecer cómo debe actuar el sacerdote, es preciso distinguir lo que puede y debe hacer él de lo que puede y debe hacer, por un lado la Iglesia en cuanto tal, y por otro, el laico; puesto que efectivamente el sacerdote está (en un sentido verdadero) colocado entre ambos. Correspondientemente debe situarse su tarea: Entre lo más general y principista, propio del Magisterio oficial y universal; y lo concreto y particular, que es misión del laico.

El Magisterio será tanto más universalmente doctrinal cuanto más elevado es su órgano manifestativo. Por eso los Concilios se expresan en la forma más parecida a como lo hizo el mismo Señor. Proponía la verdad, pero no la explicaba a manera de un escriba o de un teólogo. El Vaticano II es sólo en apariencia una excepción. Su singularidad estuvo únicamente en que tocó problemas desacostumbrados en los Concilios, pero lo hizo según el mismo espíritu y método: No "científicamente" sino "aseverativamente", es decir, basado en la autoridad de Dios, no en el raciocinio humano o en disciplinas profanas. Y sólo dió doctrinas y normas generales. *Generales* no significa etéreas, abstractas o confusas. Son muy claras y precisas en su orden de principios, pero no especializadas y menos partidistas. No proponen un plan concreto de llevarlas a la práctica ni reducen las posibles maneras de hacerlo a una sola, optando por ella y vinculando, por eso mismo, las conciencias, no sólo al fin sino al medio y al método. Este estilo está claramente indicado por el Vaticano II; "El Concilio se limita a recordar —dice— tan sólo algunas verdades fundamentales y exponer sus fundamentos a la luz de la Revelación. A continuación subraya algunas consecuencias que de aquellas fluyen y que tienen extraordinaria importancia en nuestros días" (G S 23). Para no llamarse a engaño, léanse en los números siguientes cuáles son esas *consecuencias* que subra-

² Ib., p. 115.

ya, y se comprobará que el Concilio se limita estrictamente a dar la doctrina general sobre la índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios, sobre la dignidad de la persona humana, el bien común, etc., que ciertamente no son "certidumbres de otro mundo" en el sentido peyorativo que le da J. L. Segundo³; pero tampoco, ni mucho menos, política-praxis.

Los otros órganos del Magisterio que han dicho su palabra en la materia, son las Encíclicas Sociales de los Papas (a partir de León XIII) que constituyen fundamentalmente la llamada "Doctrina Social de la Iglesia". En ésta se subrayan más consecuencias que en el Concilio; pero siempre dentro de la misma orientación. Igual hay que decir de los Sínodos Particulares de Obispos y, en concreto, de la Conferencia de Puebla. Esta, por la especial tentación que representa el dramático estado social de América Latina, y no obstante haber formulado enérgicas denuncias en lo socio-económico, creyó necesario puntualizar claramente que: "Los Pastores, puesto que deben preocuparse de la unidad, se despojarán de toda ideología político-partidista" (n. 526). Y no sólo los Obispos: "Los Sacerdotes, también ministros de la unidad y los Diáconos, deben someterse a idéntica renuncia personal. Si militaran en política partidista, correrían el riesgo de absolutizarla..." (n. 527). Y finalmente de los Religiosos en general dice que: "Deberán, pues, resistir igualmente a la tentación de comprometerse en política partidista, para no provocar la confusión de los valores evangélicos con una ideología determinada" (n. 528).

A esas razones profundamente religiosas, "desde arriba", que da Puebla para excluir la participación en política-praxis o partidista (es decir, la que se ejerce en las Cámaras, en los Partidos, a veces en los Sindicatos, en la organización del Estado, en la economía, mediante la prensa afiliada, etc.) que los Obispos Latinoamericanos excluyen de los sacerdotes por ser "Ministros de la unidad", para "no absolutizar la política", "no confundirla con valores evangélicos"; se deben añadir las razones "desde abajo" a partir de lo extraordinariamente complejo de la política nacional e internacional hoy, de la estructura del Estado y, sobre todo, de la superespecialización de la economía moderna que no puede ser objeto de fácil comentario sino de sutil tratamiento que sólo puede proceder de directiva de expertos. Ahora bien los sacerdotes y teólogos (ni tampoco un Sínodo de Obispos ni la Iglesia entera) son una directiva de expertos en esos campos.

La ilusión contraria (de creerse expertos) está en la base de la implacable crítica por parte de tantos teólogos y sacerdotes actuales contra la acción social de la Iglesia, a la que se acusa de no haber hecho o de no hacer en lo socio-político lo que ellos estiman que debió o debe hacer; y pasan de largo el presupuesto en el que, en realidad, todo el problema reside: Si la Iglesia efectivamente *debió* hacerlo y si tuvo la capacidad —o si la tiene— para llevarlo a cabo. A los que les interesa utilizar políticamente a la Iglesia les resultará artificial o cándido oír que la Iglesia, Sínodo, Sacerdotes, no son *expertos* en lo socio-político-económico;

³ J. L. Segundo, *Liberación de la Teología*, C. Lohlé, 1975, p. 126.

pero gracias a Dios es la verdad. El que llega a ocupar un sitio en el Magisterio de la Iglesia, no es por ser experto en esas áreas (las excepciones son defectos), sino en la Revelación.

Por consiguiente nada extraño, al contrario muy eclesialístico, que, fuera de su campo la Iglesia tenga más limitaciones que los Partidos Políticos y los Estados, como dice muy bien Rahner: "Si se comprenden estas limitaciones suyas (de la Iglesia), que en el fondo constituyen su fuerza, porque en último término la Iglesia es precisamente la Iglesia del Evangelio y de la gracia redentora y perdonadora de Dios"⁴. La Iglesia tiene obligaciones y normas de comportamiento distintas del Estado, políticos y economistas. Un sacerdote particular por una especial competencia y en circunstancias particulares, puede ir más allá de la Iglesia oficial, es decir, descender a más especificaciones (sin caer en política-praxis), pero sin acusar a la Iglesia de "cómplice del orden establecido" (¡cuando el "orden establecido" no es el comunista!) y sin pretender hablar en nombre de Ella.

Claro que con esto no hemos resuelto todos los problemas y casos de la historia de la Iglesia. No es posible ni hace falta; pero tampoco hace falta ese constante evocar dichos problemas y limitaciones de la Iglesia, que hace sospechar que en definitiva lo que más les duele a esos críticos de la Iglesia no es que se hayan dado intervenciones en lo socio-político-económico con desmedro del fin del sacerdocio, sino que no se hayan dado en favor de lo que ellos llaman "la revolución". Creemos que la raíz tanto de la crítica al pasado de la Iglesia como de la expectativa para el presente y el futuro, es el mismo error, ahora más inexcusable que antes, de atribuir a la Iglesia un fantástico potencial revolucionario político. Como quiera que haya sido antes, ahora salta a la vista la radical impotencia de la Iglesia en el complejo mundo socio-económico-político de hoy. Esto debe ser reconocido sin lamentarlo, antes bien, como la condición para que el potencial que sí tiene y debe tener en su misión, se despliegue. Piénsese qué exacta es esta reflexión: "La sobrevaloración de las posibilidades de la Iglesia para una estructuración directa del mundo (común al triunfalismo clerical y al derrotismo seglar) está fundada en una infravaloración de su verdadera tarea"⁵. Lo mismo confirma el fenómeno muy común de *no-creyentes* partidarios decididos de la teología de "izquierda" o de "derecha". ¿A quién sirven tales teologías? ¿A quién debe servir la teología? Si la teología no se considera fabricante de verdades y no manipula la Revelación, sino que se limita a ser lo que es *testigo* (no inventor) de lo que hay y de lo recibido, está fuera de la categoría de "izquierda" y "derecha", válidas sólo en el campo de lo libre y legible.

Si de aquí algunos quieren deducir que el Cristianismo ha fracasado en la historia, sea. En tal caso, igual que el fracaso de Cristo, hay que atribuirlo al respeto a la libertad humana. Ni Cristo ni el Cristianismo aspiran a otra victoria que no sea la interior y espiritual contra el mal.

⁴ Karl Rahner, *Peligros en el Catolicismo Actual*, Cristiandad, 1964, p. 150.

⁵ *Ib.*, p. 148.

La verdad divina, precisamente por ser la más elevada, es la más desarmada; el hombre puede afirmarse ante ella hasta la posibilidad de rechazarla. Creer es escuchar la voz que mana, precisamente, de esta "debilidad" divina. Lo esencial de su mensaje corre peligro cuando la violencia, la riqueza, o la astucia, intervienen en su difusión. Si el hombre exige y ama su propia libertad, no debe acusar a Dios y a la Iglesia de las consecuencias de su mal uso. Berdiaeff en un valioso libro suyo refiere este episodio: "Hay en Wells un diálogo entre los hombres y Dios. Los hombres se quejan ante Dios de que la vida está llena de sinsabores, de sufrimientos, de guerras, de calamidades, etc., de que es insoportable. Y Dios contesta a los hombres: Si esto no os agrada, no lo hagáis"⁶.

Como Cristo

El cómo de la intervención del sacerdote en política ha de ser fundamentalmente un trasunto del actuar de Cristo. Y ¿cómo descubrimos cuál fué el actuar de Cristo? ¡Hemos visto tantas lecturas del Evangelio! Sin acudir aquí —por método, no porque no sea el argumento definitivo— a la instancia del Magisterio, creemos que teológicamente no es imposible sino muy posible conocer el actuar de Cristo. De lo contrario no habría sido subjetivamente (para nosotros) salvífico. La diversidad de *lectura* es el resultado de aplicar al Evangelio los métodos interpretativos de la literatura en que la doctrina se separa del acontecimiento, porque efectivamente es separable. En el Evangelio la doctrina de Cristo está esencial e inseparablemente encarnada en el acontecimiento, y no cabe interpretar lo uno sin lo otro. Para conocer el efecto de la conversión a Cristo, por tanto, no basta considerarlo teóricamente y concluir que tiene que ser de esta manera o de la otra, producir estos efectos o aquellos según esquemas míos. Es necesario ver y oír, contemplar cuál fué, y experimentar cuál es. Tomemos el ejemplo de una conversión narrada por el Evangelio y conectada con nuestro tema: ¿Cuál fué el efecto? ¿Qué experimentó?: "Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo" (Lc 19,8). Según las épocas las diferentes *lecturas* traducirán concretamente el propósito externo de Zaqueo en repartir acciones, fundar o socializar una fábrica, etc.; pero el carácter fundamental y la disposición de ánimo producida por la conversión a Cristo no podrá variar: Esta por su naturaleza se dirige a todo el hombre en sus relaciones con Dios, consigo mismo y con los demás. Y esto ha sido igual en el pasado, por eso la crítica a la Iglesia de antes, suele estar desfasada.

Por tanto el sacerdote que busca su ubicación en el proceso socio-político actual, no tiene por qué aplicar cánones y criterios recibidos desde fuera para edificar la teoría de que el Cristianismo implica el socialismo o el capitalismo. Lo que el Cristianismo implica o no implica tiene que verse y experimentarse desde dentro tanto por la Palabra oída como por la

⁶ Citado por Nicolás Berdiaeff, *El Cristianismo y la Lucha de Clases*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1942, p. 140.

vivencia recibida. No basta la sola vivencia (la interpretación existencial a lo Bultmann), ya que la vivencia puede ser avasallada por la vida; ni la sola Palabra anunciadora que, desligada de la genuina experiencia de Dios correspondiente, puede designar otra cosa, convertirse en ideología. De esta índole sería, por ej., considerar como un ejemplo de socialismo lo narrado en el cap. 5 de los Hechos. Porque, además de haber estado localizado en el tiempo (dura muy poco) y en el espacio (en una sola Comunidad, la de Jerusalén), fué esencialmente libre como lo atestigua la conminación de S. Pedro a Ananías: "Has mentido al Espíritu Santo, quedándote con parte del precio del campo. ¿Es que mientras lo tenías no era tuyo, y una vez vendido, no podías disponer del precio?... No has mentido a los hombres sino a Dios" (Hch 5, 3-4).

Desde luego el mundo puede evolucionar y configurarse de manera que el socialismo sea duradero y universal o que desaparezca. Lo que ninguna evolución podrá producir es que tal socialismo o no-socialismo pertenezca a la Revelación eterna y sea vinculante por mandato del Evangelio. Aunque hipotéticamente se llegara a la conclusión de que ser plenamente humano implica ser socialista o capitalista; ser cristiano no podrá consistir nunca en eso. Todo lo más podría ser un presupuesto, como otros, por ej., la libertad. En otras palabras: Podrá haber un cristiano socialista o capitalista, pero no un socialismo o capitalismo *cristiano* a la manera como hay (el ej. mismo aparece ridículo) un Credo cristiano, Sacramentos, etc. Paralelamente, no puede haber una política cristiana en el mismo sentido, es decir, que se identifique con el Cristianismo o que sea la única manera como se puede realizar el Cristianismo. En cambio (¡por desgracia!) es posible una política *anticristiana*, cuando, sobrepasando su propia esfera, ataca o niega positiva y programáticamente al Cristianismo.

Lo cual no significa que el Cristianismo no tenga nada que ver con el mundo socio-político o que no influya en él. Influye, pero indirectamente, derivadamente. Entiéndase, empero, bien: Ese influjo no debe concebirse como una consecuencia lógica, unívoca, que determina una sola posibilidad política o económica. En tal caso dicho influjo, por mucho que se llame indirecto y derivado, equivaldría a una acción ejercida sobre la política-praxis y no sobre aquello en que únicamente puede acontecer, la política ampliamente dicha (o impropriamente dicha) la principista, común a todos los Partidos políticos bien intencionados. En concreto, para poner un ejemplo, esa política "ampliamente dicha" sería todo lo contenido en el Título 1º de la nueva Constitución del Perú sobre los "Derechos y Deberes fundamentales de la persona"⁷. Sólo en este sentido pueden tener validez esas expresiones tan sumariamente repetidas: "Cristo, liberador de la injusticia... del hambre... del subdesarrollo... etc.". Es evidente que el Señor no asumió en forma directa estas tareas. A Dios no le hubiera faltado talento para formular un programa y poder para

⁷ Cfr. *Nueva Constitución Política del Perú*, promulgada por la Asamblea Constituyente el 12 de julio de 1979. La mayor parte de los primeros 78 Artículos —diríamos que especialmente los 11 primeros— contienen lo que aquí llamamos "política ampliamente dicha".

ejecutarlo. Esas tareas las entregó a los hombres. El Dios-Hombre vino para librar de aquello de que *sólo* El puede liberar, del *pecado*. Pero pecado entendido teológicamente, como la decisión libre, existencialmente radical, contra el orden de la naturaleza y de la Gracia, y contra la voluntad de Dios manifestada en la Revelación oral (Dz. S. 1544; 1577; 1578). Primaria y esencialmente es algo interior; sólo secundaria y derivadamente tiene efectos exteriores, como dijo el mismo Señor: "De dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias" (Mt 15.19). De donde, si Cristo directamente libera de la causa interior (el pecado), indirectamente liberará de los malos efectos exteriores que de allí brotan.

Naturalmente con eso no se ha suprimido el pecado original ni se ha resuelto el misterio del mal. Pero son absurdas antes de ser panfletarias, expresiones como "Cristo guerrillero... revolucionario..." Porque es simplemente contradictorio liberar del pecado violentamente. Ni la omnipotencia de Dios podría lograrlo. Si respeta la libertad del hombre que El creó, no puede eliminar la posibilidad de lo arbitrario, lo injusto, lo malo, lo contradictorio, en el actuar del hombre. La fuerza sólo puede ejercerse sobre los efectos externos del pecado, sobre los actos imperados, no sobre los actos ilícitos. Es posible obligar a poner los actos que normalmente deberían proceder del amor, mas no a *amar*, es decir, a la conversión interior.

Pero hay más. Cristo no quiso usar la violencia, no obligó con coerción física ni aun en esa esfera exterior donde de suyo era posible. No pensaría al Dios Encarnado el que imaginara que Cristo quiso suprimir coercitivamente las injusticias, el hambre, el subdesarrollo, y no *pudo*. No quiso invocar "más de doce legiones de Angeles" (Mt 26,53) porque con eso no se aniquilaría la fuerza del mal sino al hombre, que es de por sí bueno, con capacidad de obrar mal; pero ni aun contra los que así obran Cristo es violento: "No sea que al arrancar la cizaña, arranquéis a la vez el trigo" (Mt 13,29). Este fue el *cómo* de Cristo para suprimir las injusticias; *cómo* que pertenece a la Revelación perennemente vinculante. No al sacerdote y al teólogo pertenece imponer compulsivamente límites a las manifestaciones externas de la mala voluntad, sino al Estado y a los políticos. Estos deben impedir el triunfo *externo* de la injusticia.

Podrá objetarse que este último, el método coercitivo, es más efectivo, que "Los filósofos han interpretado el mundo; el marxismo, lo transforma". Lo que han hecho los filósofos y lo que ha hecho el marxismo, son cosas de ellos. Alcanzar la justicia con métodos arbitrarios, puede ser más fácil. Nosotros no lo creemos, por lo menos a la larga. Pero, sea como sea, el Cristianismo no compite con el Marxismo (como con ningún otro sistema político) porque no los puede considerar sus iguales. Acata la voluntad de Dios que renunció al triunfo exterior de la justicia, que no usó la policía, como puede y debe usarla el Estado. El Reino de Dios no se impone, requiere renacer "de agua y de Espíritu" (Jn 3,5). Nacer del Espíritu supone la libertad del espíritu. El cristiano, el sacerdote, el teólogo, enseñados por el rechazo de Cristo de la 2a. y 3a. tentación (Lc 4,6ss.), sabe además que el Reino de Dios no será posible sin cruz; que

la Redención es por el sufrimiento; y que la verdadera justicia, la verdadera, requiere purificación interior.

No tiene, pues, el sacerdote por qué sentirse acomplejado a causa de su pretendidamente menor contribución en lo socio-político, ni necesita cambiar de tienda, ni añorar epítetos de "revolucionario", "izquierdista", etc., o aceptar que el cómo del cambio social sea mediante la lucha de clases. Tampoco será ingenuamente triunfalista, creyendo que con ser cristiano se han resuelto todos los problemas. Esto no es verdad porque, en primer lugar, *ser cristiano* es siempre estar en camino de serlo; y, en segundo lugar, porque el cristiano como tal —y menos el sacerdote—, no lo sabe todo y no puede ni debe hacerlo todo.

La "Concretización"

La "concreción" o descenso a lo socio-político del Sacerdote, si no es mediante un sistema social y económico ni mediante partidos políticos, ¿cómo es? Porque evidentemente, tiene que bajar a la vida de cada día y en este mundo. La respuesta fundamentalmente está dada: Debe hacerlo en nombre de lo espiritual y lo moral; tender a unir y reconciliar como Cristo que "de dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad" (Ef 2,14 y cfr. Gal 3,28; Rom 8, 19-23), y cuya misión fue "hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza" (Ef 1,10), a fin de que "Dios sea todo en todos" (I Cor 15,28). Ahora bien, esta misión, que es y tiene que ser directamente espiritual, moral, religiosa, interior, no puede dejar de irradiar en toda la realidad humana, en particular la socio-económica-política, ni puede contentarse con una irradiación probable, indeterminada en que todo cabe.

Tiene que descender a lo concreto. Esta es una exigencia clamorosa ahora y en Latinoamérica. Pero tiene el peligro (apuntado tácitamente por Puebla) de que acepte el falso supuesto de que existe una sola llave para abrir todas las puertas de lo socio-económico-político, que sería el materialismo económico y dialéctico y de acabar identificándose con él. El proceso no es rápido ni reflejo. Se comienza por afirmar que no es posible hablar más que en nombre de un partido político o de un sistema socio-económico y que pretender lo contrario es *ideología*. Ninguna teoría ni ninguna Religión —incluido el Cristianismo— se libra de ser *ideología*, es decir, estructurada a imagen y semejanza de su propia praxis y puro reflejo de ella, excepto, naturalmente, la teoría materialista!

Que a Marx la mera posibilidad de una Revelación le resultara indigna de toda consideración, no justifica que gente entrenada en raciocinio riguroso y sobre todo que sabe teología, ignore que cuando S. Pablo atestigua: "Yo recibí del Señor lo que os he transmitido..." (I Cor 11,23), aquello que "les ha transmitido" (en este caso, la institución de la Eucaristía, pero vale para cualquier verdad propiamente revelada) sólo pudo haberlo recibido del Señor y que es absolutamente imposible que haya una clase dominante o una casta de intelectuales alejada del pueblo trabajador que pueda producirlo. El que sabe lo que es la doctrina de la Eucaristía, y en general la Revelación propiamente dicha, sabe que ninguna criatura puede no digamos producirla, pero ni pensarla.

La opinión de Marx de que los motivos económicos nos determinan, o la de Freud de que son más bien los motivos inconscientes los que lo hacen, son simples variantes de opiniones muy antiguas y muy falsas. No porque no se den motivos económicos, inconscientes, y muchísimos otros; o porque efectivamente no haya acciones del hombre determinadas por ellos; sino porque, además de esas acciones *del hombre*, se dan acciones *humanas* libres, autoconscientes, en que se *elige* el motivo. Rechazar por tanto esa manida cháchara escéptica —que era más digna en su origen, en el viejo Pirrón—, no significa que neguemos el poderoso influjo de la economía; ni lo que tiene de objetiva la teoría del inconsciente de Freud. Pero ni el hallazgo marxista destruye el hecho de la existencia de motivos e influjos iguales o más fuertes que los económicos, como son los religiosos y otros del dinamismo humano (aunque no de tan inmediata exigencia como los biológicos de comer) ni el descubrimiento freudiano anula la demostración de la psicología racional de que el hombre que sabe por qué actúa de tal o cual modo, sabe por lo mismo que no actúa movido por ninguna fuerza desconocida, como sería el inconsciente. Si se da —como efectivamente se muestra que se da— el libre albedrío; queda sabido que su contradictorio, el determinismo (económico o psicológico) no puede ser verdad al mismo tiempo, y menos bajo la forma del “cuco” conocido sólo por el señor Marx y el señor Freud.

El hombre es el ser dotado de cerebro pre-frontal —según la expresión favorita de Chauchard— capaz de llevar a la luminosidad de ese cerebro, los temores oscuros del subconsciente y los móviles de la clase dominante. Tampoco el término *socialismo* debe usarse como un *cuco*. Tiene un sentido verdadero descrito por el teólogo Moltmann mejor que por los socialistas de profesión: “Si el socialismo quiere decir satisfacción de las necesidades materiales y justicia social, y en la medida en que lo haga, en una democracia material, el socialismo es el símbolo de la liberación del hombre de la maldición de la pobreza”². Pero junto con ésta, existen otras maldiciones: La del círculo de la violencia, cuyo símbolo de liberación es el movimiento democrático; la del infierno de la alienación, cuyo símbolo de liberación es la emancipación; y la maldición que sintetiza todas las demás que Moltmann llama “la crisis o carencia de sentido”, de la que sólo libera la presencia de “Dios todo en todo”, sin el Cual las contradicciones se mantienen aun en la sociedad mejor organizada.

Todas estas “maldiciones” (sin presumir haberlas agotado) son los campos de la actuación del Sacerdote en el mundo que ampliamente hemos llamado político; pero todos esos campos son lo *penúltimo* que, afrontados con Fe, hacen merecer lo *último* que el cristiano cree y espera. El sacerdote en su predicación y actuación debe explicitar la diferencia que hay entre lo último y lo penúltimo, y no emitir sobre esto juicios absolutos ni permitir que el pueblo lo crea así, acostumbrado como está a considerar a su Ministro mensajero de la Revelación. La experiencia y la naturaleza de las cosas da que si el sacerdote no separa su opinión vertida en la esfera de la política, aun la ampliamente dicha, de la que profiere

² Jürgen Moltmann, *El Dios Crucificado*, Sígueme, 1975, p. 460.

en el ámbito sagrado, el pueblo fiel toma la una por la otra, con lo que, además de la perversión que eso supone, consagra la peor especie de atropello y dominio clerical.

Por la misión recibida de Dios y su función cerca del pueblo creemos que el sacerdote sólo podrá evitar dichos malentendidos y abusos en lo socio-económico-político si se mantiene estrictamente en el nivel de los principios. ¿Es esto concretización?, se dirá. No inmediatamente, pero sí mediatamente. A la larga se mostrará cierto que según sean los principios serán las realizaciones. El progreso avanza a impulsos de la apropiación de principios. El hombre racional no puede prescindir de los principios, menos (por su formación) el sacerdote; por eso se ha visto y se ve que después de dejados los grandes principios de la Ley Natural se ha caído, en mayor o menor grado, en los del materialismo dialéctico.

Una mayor concretización no sólo no es conveniente y propia sino que no es seria y honestamente posible. Un sacerdote y teólogo que realmente sean tales, no podrán estar al mismo tiempo capacitados para pronunciarse en concreto y proponer planes inmediatos con la competencia especializada que hoy se requiere. Si hay excepciones, confirman la regla; a menos que el sacerdote actual todavía abrigue esta ilusión: "El clero tiene frecuentemente la sensación de que la Iglesia no debe proclamar meramente los muy rectos principios de la vida social, cultural y política, sino que posee también, con ellos, los imperativos concretos para todas las cuestiones de alguna importancia, imperativos que no hay más que seguir para crear un estado de paz y felicidad universal en el mundo"⁹.

Si a pesar de todo alguien insistiera en que debe darse una mayor concretización, se podría preguntar: ¿Cuál? Porque de suyo todos los principios universales y primarios de la Ley Natural y de la Doctrina Social de la Iglesia, admiten diversas realizaciones concretas, esto es, pueden ser respetados y cumplidos por diversos Partidos políticos y sistemas socio-económicos. ¿No sería violar la autonomía del laico en un dominio que el Vaticano II le reconoce propio?

Es sabido que la teología de la liberación y cristianos por el socialismo sólo admiten este modelo socio-económico como única opción y que no ponen en duda la competencia de su juicio. Pero lo cierto es que así como ningún teólogo reconoce al economista como verdadero teólogo, tampoco el economista especialista reconoce al teólogo como economista en el sentido profesional y cosmovisional de la palabra. Realmente, tener dos profesiones técnica y cosmovisionalmente ahora, supone un entendimiento de arcángel, como dice Rahner, puesto que a duras penas cada uno conoce *parte* de su profesión. Sin rigor científico hoy no se hace ni teología ni economía ni sociología ni política. Los buenos tiempos en que una comisión clerical podía juzgar a Galileo, al Evolucionismo, etc., y en nombre de la teología se eliminaba una hipótesis realmente probable de otras ciencias, ha pasado.

Pero aun poniéndose en la gratuita hipótesis de que fuera *cierto* que entre los diversos modelos económicos el único elegible sería el propuesto

⁹Karl Rahner, Op. cit., p. 122.

por los cristianos por el socialismo (dichos "cristianos" son en su mayor parte sacerdotes y teólogos), no se seguiría que le toque al sacerdote, al teólogo o a la Iglesia, el enunciarlo y menos el propugnarlo, por la siguiente razón indiscutible teológicamente: "Puede ocurrir que un modelo determinado, entre esos muchos existentes (todos ellos legítimos desde el punto de vista de los principios universales, en una situación determinada), sea o bien el único modelo adecuado para conseguir realmente el fin humano de una economía, o bien el único modelo que deba elegirse entre todos en una situación histórica, si es que no se quiere que una economía salga dañada en el caos de tendencias contrapuestas... En cuanto Iglesia que habla oficialmente, la Iglesia no puede decir cuál de esos múltiples modelos es el correcto en este o en el otro sentido. Y, sin embargo, el dar respuesta a esta cuestión puede ser un problema de vida o muerte para una cultura o para un mundo en su totalidad"¹⁰. Conclusión aparentemente inhumana; pero ¿acaso Cristo no pudo idear el mejor sistema? ¿Acaso la Iglesia o el teólogo o el sacerdote recibe de la Revelación la capacidad de discernir entre sistemas económicos? El laico lo sabrá y decidirá.

Lo dicho no significa que el cristiano laico no pueda o no deba aplicar también en ese campo, como en toda su vida, las normas de conducta de su religión; o que para él elegir un modelo u otro de economía sea moralmente indiferente porque la Iglesia carezca de capacidad y competencia para mandarle cuál debe elegir. La Iglesia tampoco está capacitada para mandarle con quién debe casarse, pero no se sigue que sea moralmente indiferente la elección de la esposa o esposo. El laico debe elegir por razones económicas o socio-políticas que él debe saber; pero siempre iluminado por sus convicciones religiosas y morales. Estas, en casos realmente extremos, deben actuar como norma *negativa* que señale cuál sistema es directamente incompatible con la Fe, quedando empero bien entendido que ninguno de los compatibles se podrá identificar con la Fe.

En otras palabras, positivamente el sacerdote, el teólogo, la Iglesia, no puede hacer otra cosa que proclamar los principios universales de la Ley Natural y de la Tradición Apostólica. Pero el "no poder hacer otra cosa" no significa que sería mejor o más eficaz descender a lo inmediato y concreto. Una prueba de esto —permítasenos citar este ejemplo— podría ser la ponencia de Rahner en el más importante de los Diálogos entre Cristianos y Marxistas, el de Salzburgo, titulada: "El Cristianismo como Religión del Porvenir Absoluto"¹¹, que Garaudy más tarde reprodujo en su libro *Del Anatema al Diálogo*. El influjo que ejerció esa ponencia eminentemente teológica y principista en esa gran asamblea debe contarse como central en el viraje del llamado "eurocomunismo"; cosa que no se puede decir de los congresos de "cristianos por el socialismo" en quienes el diálogo desapareció, no porque se llegara a una síntesis armoniosa sino porque el diálogo se absorbió en monólogo, al diluirse uno de los dialogantes en el otro.

¹⁰ *Ib.*, pp. 143-144.

¹¹ Cfr. *Marxistes et Chrétiens: Entretiens de Salzbourg*, Mame, 1968, pp. 219-235, y los debates subsiguientes donde se percibe el efecto de esas palabras en los filósofos marxistas.

El permanecer en el orden de los principios se entiende no sólo cuando el sacerdote habla en público y al público, sino también al individuo, máxime si lo hace en el ejercicio del ministerio. Lo contrario sería una triquiñuela para recuperar por la ventanilla del Confesionario aquello a que se renunció por el gran claustro doctrinal. Tampoco, pues, a nivel de la conciencia y en el foro sacramental, cuando tenga que juzgar o aconsejar en el orden socio-político, puede hacerlo con imperativos *positivos*, como serían: ¡Escoge tal partido! ¡Entra en tal sociedad! ¡Adopta tal sistema socio-económico! ¡Solidarízate con tal clase! En seguida se ve que así iría irremediablemente más allá de su misión y de sus propias posibilidades; y su opción no sería preferencial sino *excluyente* (Puebla, nn. 1145; 1165) y en contra de otros. El sacerdote en particular y el discípulo de Cristo en general se sitúa a lado del pobre y oprimido no en nombre de la *clase*, del *partido*, sino en nombre del hombre, de su dignidad, de sus derechos humanos y de su alma inmortal. Aun cuando por una moral caprichosamente entendida se convenciera que el *otro*, el burgués, el capitalista, es sin más pecador, lo distinguiría del pecado. Sólo en Dios el actuar se identifica con el ser; no en el hombre. A ejemplo de Cristo, ni excluye al rico ni canoniza al pobre por el hecho de serlo. Pero aquí no caben subterfugios. El Cristianismo debe tomarse en serio, y aun cuando uno no tenga fuerza para observarlo, debe confesar que cristianamente "no condenar, no rechazar al otro" no pide sólo abstenerse de hacerlo sino positivamente "amarlos como Cristo nos ha amado" (Jn 13,34; 15,12). Cristo murió por todos y cada uno. Cada hombre es todo un mundo para El; y en cada uno Jesús conquista o pierde enteramente su misión. Lo mismo debe sentir o por lo menos a lo mismo debe aspirar el sacerdote de Cristo.

El Sacerdote no puede identificarse con nadie

La razón que da Puebla es porque "los Pastores deben preocuparse de la unidad" (n. 526). Sin embargo Cristo, y después de El los Santos, se han identificado con los pobres y oprimidos. Aquí vamos a intentar conciliar ambas verdades a primera vista opuestas: "El sacerdote no debe identificarse con nadie" y "El sacerdote debe identificarse con el pobre y oprimido". Si estas son verdades cristianas, lo han sido siempre; sin embargo nunca se presentó el problema de armonizarlas porque jamás se le ocurrió a los Santos y Sacerdotes del pasado, y menos a Cristo, que para identificarse con el pobre y oprimido había que hacer política partidista; entendiéndose por "política partidista" no el caso extremo de afiliarse a un partido político, sino el apoyarlo, el poder ser asimilado a él aunque sea bajo la denominación común de "izquierdista" o "derechista", el ser, como dice Puebla, "excluyente", "hacer una opción exclusiva" (nn. 1145; 1165).

En otras palabras, el problema es cómo el Sacerdote deba identificarse con el pobre y oprimido sin hacer política partidista. El problema no es de ninguna manera puramente especulativo, teórico, hipotético; es un problema *real* y no *aislado*, como cada uno puede ver y lo confirma Puebla: "Fenómenos nuevos y preocupantes son también la participación

por parte de sacerdotes en *política partidista*, ya no solamente en forma individual como algunos lo habían hecho, sino como *grupos* de presión y la aplicación a la acción pastoral en ciertos casos por parte de algunos de ellos de análisis sociales con fuerte connotación política" (n. 91), (el subrayado es nuestro). Naturalmente ningún sacerdote o teólogo suele reconocer (y no hay por qué dudar de su buena fe) que actúa en política partidista en el sentido dicho. Y esto es lo singularmente peligroso en la Iglesia. Cuando es fácil identificar una actitud o pensamiento como ajena a la Iglesia o así él mismo se identifica, por este solo hecho desaparece el peligro de corrupción interna del Cuerpo de la Iglesia, que es lo único realmente peligroso.

Pero ese no es el caso de la tendencia actual, parapetada detrás de una muralla de señales de precaución: "De alguna manera", "en cierto modo", "casi", "a veces"... que hace imposible identificar su ubicación al no iniciado y no preparado para un análisis y crítica interna de sus escritos y pronunciamientos. Escritos y pronunciamientos *¿de quién?* Puebla, en cuanto expresión del Magisterio hizo muy bien en no mencionar a la teología de la liberación; pero es evidente que es el interlocutor presente por ausencia, lo mismo que los "cristianos por el socialismo". Aquí, en un escrito que pretende ser de teología, es claro que tenemos que ser explícitos, aunque no menos respetuosos. Nos preguntamos, pues, si estos movimientos Latinoamericanos se identifican con el pobre sin hacer política partidista según la acepción dada; y si no lo logran, cómo podría armonizarse.

Véamoslo en algún texto representativo del estilo de toda esa teología: "...la manera de ser hombre y de ser cristiano en el presente de la realidad latinoamericana; esa manera se da hoy en la identificación con las *clases* oprimidas de este Continente de injusticia y despojo"¹². Hemos subrayado la palabra *clases*, que no se usa aquí casualmente sino constantemente, porque allí se encierra el sutil desplazamiento del centro de atención que para la Religión es siempre el individuo, el sujeto con nombre propio, a lo colectivo y anónimo. Directa y primariamente la interpe-lación y la preocupación de la Religión es al sujeto concreto, personal, en sí, al bien individual. En cambio el Estado y la política esencial y primariamente miran al bien común, se dirigen a la colectividad. Por tanto, aunque pudiera parecer pequeña la diferencia entre decir "las *clases* oprimidas" en vez de "los *hombres* oprimidos"; es en realidad enorme. Baste evocar el lenguaje del Evangelio que siempre usa el demostrativo del hombre o de los hombres (independientemente de su condición socio-económica, aunque entonces no se denominara "clase"), dice: "Aquel (o Aquellos) que me confesare..." (Mt 10,32; Lc 12,8; Mc 1,5; Jn 9,22 y todo el resto del N T); o: "El que cree..."; "El que se bautizare..."; "El que come mi Cuerpo...", etc. Todo el Evangelio, pues, habla de hombres concretos; no de estratos, de grupos, a no ser derivadamente. Pero es el hombre individual que denomina al grupo, no al revés; por eso puede

¹² Gustavo Gutiérrez, "Praxis de Liberación. Teología y Anuncio", en *Concilium*, 1974 (96) p. 372.

absolver a una prostituta (Jn 8,3ss.); canonizar a un ladrón (Lc 23,43); comer con publicanos tenidos como colaboracionistas del Ocupante (Mt 9,11); traer la salvación a la casa de un rico (Lc 19,9), etc. Tampoco se podrían hallar antecedentes de este desplazamiento en la era apostólica o en cualquier etapa posterior del Cristianismo; es fruto de la reciente aplicación a la Pastoral de lo que Puebla llama "análisis social con fuerte connotación política", que evidentemente es la política marxista¹³.

Es verdad que la teología no puede limitarse a repetir mecánicamente lo dicho por el Evangelio y la Tradición; tiene que aplicarlo (no sólo explicarlo) de modo que alcance salvíficamente al hombre de cada época. Es también verdad que el actual clamor por la justicia social es una "señal de los tiempos" que reclama una modalidad *nueva* de ser cristianos. Pero en el Cristianismo cualquier manera *nueva* de serlo, si es auténtica, coincidirá substancialmente con su ser antiguo y eterno. Hay nuevos problemas, pero en el Cristianismo no hay una nueva Revelación, nuevos principios para enfrentarlos y darle valor salvífico. Cuando se dice que la Revelación cristiana se cerró con la muerte del último Apóstol, no quiere decir que quedaron otras cosas por decir y el Verbo Encarnado no las supo o no quiso decirlas. "Se cerró" significa "se completó", llegó a su cima, restando, naturalmente, el explicarla y aplicarla en diálogo con las necesidades y disciplinas de cada época. Qué duda cabe que hoy identificarse con el pobre pide rasgos distintos que en tiempo de Cristo o de S. Francisco de Asís; pero no podrá pedir nada que esté en desacuerdo y menos que contradiga la enseñanza de Cristo, bien entendida y no manipulada ni por la izquierda ni por la derecha.

Hoy —y también antes!— no puede decirse cristiano el que no se identifica con el pobre y oprimido; pero tampoco lo será el que se identifique "excluyentemente" (Puebla 1145; 1165) y menos si excluye a enteras "clases" sociales. El escritor siempre puede ser mejor (o peor) que sus ideas; por eso aquí no se juzga a la persona que escribe la frase sino a la frase escrita. Pues bien, ¿cómo justificar teológica y aun cristianamente una fórmula como ésta: "Optar por el pobre es optar por una clase social contra otra"¹⁴? Sin embargo la frase está ahí y también —por supuesto—

¹³De intento hemos omitido a autores no latinoamericanos. No obstante es ilustrativo tener en cuenta la pendiente que recorrió G. Girardi, que tanto influjo ejerce sobre los de aquí: "El análisis del materialismo histórico muestra que las verdades religiosas no pueden ser pensadas más que en función de la experiencia y la cultura profana de la comunidad creyente, de sus opciones antropológicas y políticas, y más exactamente de su posición de clase... Por tanto la supremacía de lo espiritual coincide de hecho con la primacía de las clases dominantes; y la trascendencia de lo espiritual es, de hecho, la transposición religiosa y moral de opciones políticas". Giulio Girardi, "Novedad Cristiana y Novedad del mundo", en *Sal Terrae* 1976 (57), vol. 15, p. 45; es decir, igual que el más cerrado marxista (que ni siquiera es el caso de Bloch, Gardavski, Machovec, Garaudy y otros) aplica a raja tablas, dogmáticamente, el materialismo histórico y dialéctico a la existencia del espíritu y aún de la Religión Revelada, que serían producto de opciones políticas, interés de las clases dominantes... Posición que recrudece en su libro posterior *Fe Cristiana y Materialismo Histórico*, Ed. Sígueme, 1978.

¹⁴Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y Praxis de Liberación", en el volumen en colaboración *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, Ed. Sígueme 1973, p. 264.

en Documentos de "cristianos por el socialismo", por ej., el de Quebec¹⁵ donde se lee: "Convertirse es afrontar el poder opresor... es dejarse cuestionar por las exigencias de las luchas populares. Esta ruptura política y espiritual es la presencia de la resurrección (n. 17)... La identificación con los intereses y las luchas de clases... es una nueva manera de acoger el don de la Palabra del Señor... será una teología hecha desde una opción de clase (n. 18), etc.". Que en todos estos escritos haya un "análisis social con fuerte connotación política" y ¡de qué tienda! no lo duda ningún iniciado¹⁶; mas nuestro propósito aquí no es insistir en ello sino destacar que ese no es el *cómo* del aporte del Sacerdote en lo socio-político; que todo ese lenguaje no se puede considerar un eco ni aun lejano del evangélico: "Os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt 5,20).

Claro que uno puede decir que la justicia de los "cristianos *no* por el socialismo", tampoco es mayor que la de los fariseos. Sea. Esta no es nuestra aserción. Lo que decimos es que el teólogo y el sacerdote deben distinguir la opción política de la opción religiosa. Y la opción socialista o la capitalista son opciones socio-político-económicas concretas y deben permanecer tales. No sacralizarlas. No convertirlas en un subrogado religioso.

El entrenado en la dialéctica marxista objetará que lo que nos duele no es que hay una "fuerte connotación política" sino que ésta sea *marxista*. Efectivamente; esto tenemos que reconocerlo sin reticencias gazmoñas ni complejo de "izquierdista". Pero no sin matices. Lo que filosóficamente —antes de hacerlo cristianamente— rehusamos de la política marxista no es el que esta política sea socialista. La organización de la economía implantada a base de un puro análisis económico, nos encontraría de parte del sistema que mejor realiza el destino de los bienes de este mundo creados para el hombre (Gen 1, 28-30). Si socialismo es poner la economía al servicio del hombre —de todos los hombres, no de un grupo o de un partido— todo sacerdote y teólogo debe ser socialista. No tenemos intereses privados o de grupo que defender. Si filosóficamente rehusamos la política marxista es porque ésta —aún en lo económico— se deriva no de un análisis de la producción y distribución, sino de una filosofía e incluso de una teología. Y —nótese bien— el rechazo de esta filosofía y teología no se debe formalmente a que sea atea y que considere a la doctrina cristiana resultado de una "posición de clase", de una alienación, etc. ¡Ha habido y hay tantas filosofías y teologías que han dicho y dicen cosas peores del Cristianismo y por cierto con un fundamento mucho más estremeedor! Lo absolutamente repudiable del marxismo no es su filosofía y

¹⁵ Cfr. *Documento de Québec*, Cap. II, "Nueva Práctica de la Fe", 13 de abril de 1975.

¹⁶ Cfr. el comentario de Pierre Bigo, S. J. al "Nuevo Documento de los Cristianos por el Socialismo" en *Medellín*, Vol. 2, 1976, pp. 36-49. Como se sabe, Bigo es un experto en la materia, y no duda en decir taxativamente: "El marxismo se nombra una sola vez en el Documento (n. 18). Pero todos los criterios son marxistas: ninguna persona informada puede tener duda sobre este punto y los redactores son manifiestamente muy conscientes de ello... Es lisa y llanamente marxista" (pp. 36-37).

su teología como fruto del pensamiento sino como fruto de la espada. Si el "Arcángel furioso de la esperanza marxista"; como la llama Maulnier¹⁷ usara el raciocinio y aun la invocación para implantarla, y no todos los medios de represión —abiertos o solapados— que tiene un Estado moderno, ningún cristiano tendría derecho a *repudiarlo* más de lo que lo hace con el ateísmo que también se da entre los capitalistas, etc.

Llegados a este punto es preciso decir dos palabras sobre una situación que se ha creado y ha confundido todo este asunto, perjudicando gravemente la imagen del sacerdocio católico en un aspecto —su sinceridad y veracidad— hasta ahora nunca puesta en tela de juicio, ni por los incrédulos. Nos referimos a la pregunta que constantemente resuena en nuestros oídos si es cierto que hay "curas comunistas". Nosotros creemos que mucho más grave que el problema real de si hay o no hay sacerdotes y obispos marxistas, es que se pueda formular tan repetida e insistentemente la pregunta a lo largo y lo ancho del Continente y que no pueda tener una respuesta suficientemente clara y honrada que ponga fin a la pregunta, no necesariamente porque tenga una respuesta negativa, sino —negativa o positiva— elimine lo perturbador de la incertidumbre que versa más que sobre el hecho objetivo sobre la honradez del estado sacerdotal y su credibilidad. Esto es lo perturbador de la pregunta no resuelta. No es fácil atribuir a la obstinación del que formula la pregunta, a su obtusidad, la carencia de respuesta. Los que preguntan son demasiados y de todas las condiciones y tendencias. En todo caso el Cristianismo que pretende ser la plenitud de toda Religión, insuperable dentro de la historia, tiene que ser capaz de dar una respuesta definitiva acerca de su propio ser, del cual es constitutivo su sacerdocio, al menos satisfactoria para las personas de buena fe e inteligentes.

Esa respuesta satisfactoria no se ha dado porque *no se puede dar*. Y no se puede dar simplemente porque la pregunta, una vez dados los motivos para formularla, ya no tiene respuesta. Por consiguiente la única respuesta a la pregunta de si hay sacerdotes y obispos comunistas y marxistas es suprimir la pregunta, suprimiendo los motivos que la originan. Si se piensa en la quiebra que ese estado de cosas ha introducido en la credibilidad y vigencia del sacerdocio católico en los creyentes y no creyentes, no se vacilará en suprimir los motivos, aun sacrificando valores reales, que en todo caso serán menores. Esos motivos objetivos se eliminarán ciertamente si el descenso del sacerdote (y del obispo) a lo socio-económico-político se limita a los grandes principios y sin merma ni silencio acerca de su preocupación específica, la religiosa, sino al servicio de ella. ¿Y cuál es la preocupación específica, *religiosa*?

"Instaurar el Reino de Dios en el Corazón de los Hombres"

Este es el fin directo y primario de la Iglesia de Cristo y por consiguiente del sacerdote y del teólogo. En vista de este fin no debe identificarse con nadie, no por neutralidad indiferente o cobarde. La teología

¹⁷ Thierry Maulnier, *La Maison de la Nuit*, París 1954.

de la liberación y cristianos por el socialismo han difundido largamente la especie de que no se puede ser neutral es decir, no se puede abstener de tomar parte en política partidista. No suelen usar, naturalmente, la palabra "partidista", pero es claro que no se pueden referir a la política ampliamente dicha, como fenómeno cultural humano, que hemos descrito varias veces en estas páginas, sobre lo cual no habría duda posible de que ni se puede ni se debe ser neutral, ni nunca la Iglesia —ni Cristo— lo ha sido. El problema se plantea acerca de la política *partidista*, como también lo registra Puebla (nn. 91; 527; 696 y otros). Respecto de ésta, afirma la teología de la liberación que no se puede ser neutral, lo cual —se reconozca o no explícitamente— equivale a subordinar el fin de la Iglesia y del Cristianismo a la política.

Lo que Berdiaeff¹⁸ decía del Marxismo —que había transferido la misión redentora del Mesías al Proletariado— la teología de la liberación lo viene a decir de la política en general. ¿Qué otro alcance puede tener una aseveración como ésta: "Lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano... En el contexto de lo político, el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que toma las riendas de su destino en la historia"¹⁹. Si un sacerdote y teólogo le asigna a la política la tarea de "condicionar exigentemente *todo* el quehacer del hombre" si éste "surge por la política como ser responsable y libre", que por la política "toma las riendas de su destino y de la historia..." ¿qué queda para la Religión sino una función a lo más subordinada y al servicio de la política y que puede ser sacrificada a este nuevo Moloch? Este endose a lo político del carácter absoluto de la Religión no está dicho en estos términos, pero ésta es la punzante impresión que deja la teología de la liberación por mucho que en ella también se pueda espigar un florilegio de frases como: "Jesús, el señor de la historia", etc., etc. No lo dice el Escritor, pero parece decirlo el escrito que la neutralidad ya no es imposible ante Aquél que dijo "El que no está conmigo, está contra mí" (Mt 12,30) sino ante lo político: "Por o contra el sistema"²⁰; más aún, ante lo político partidista como se ve en el contexto y por la aclaración que allí mismo se añade: "...más sutilmente, reforma o revolución"²¹; y por cierto revolución que no ha de hacerla el laico. Allí no hay solución de continuidad entre el actuar político y revolucionario del laico y el del sacerdote, teólogo e Iglesia en general.

No tenemos que alargarnos en mostrar que el fin y el método que Cristo le asignó a la Iglesia y al sacerdote corre por otros derroteros; que más allá del cambio de sistemas y estructuras, apunta directa y primordialmente a "cambiar el corazón". Tampoco hace falta mostrar que esta tarea

¹⁸ Nicolás Berdiaeff, *El Cristianismo y el Problema del Comunismo*, Espasa-Calpe, Madrid 1961, pp. 27ss.

¹⁹ Gustavo Gutiérrez, *Evangelio y Praxis de Liberación*, Op. cit., p. 235.

²⁰ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, C.E.P., Lima 1971, p. 172.

²¹ *Ib.*

es privativa y exclusiva de la Religión. En lo que hay que detenerse algo más es en realzar que no es una misión ni inocua ni menos eficaz; desde luego relativa, pero aun absolutamente hablando. Cambiar el corazón se entiende como lo realizó Cristo, llevando al encuentro con Dios en fe y en la adoración litúrgica, por los Sacramentos y la oración. Es eficaz porque "lo que sale de la boca viene de dentro del corazón; y eso es lo que hace impuro al hombre. Porque de dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos..." (Mt 15,18). No puede ser inocua la Palabra de Aquél que "habló como jamás lo hizo hombre alguno" (Jn 7,46), no porque tuviera una oratoria excitada, violenta o simplemente técnica y especializada, sino porque su palabra tocaba el centro del corazón, confrontaba con uno mismo y con Dios. No hacía violencia, ni siquiera esa violencia que procede de la sugestión de las grandes personalidades. Su lenguaje, no menos que su método, fue manso, humilde, por el religioso respeto a la libre respuesta del hombre.

El que mide la eficacia con los criterios de la espectacularidad, visibilidad, inmediatez propios de la política que es exterior y tiende al éxito tangible y cuantificable con métodos compulsivos —comenzando por la propaganda—; y aunque obtenga democráticamente la autoridad, la ejerce coercitivamente porque tal es por esencia la autoridad civil; ese tal no reconocerá eficaz el "cambio del corazón" y aun tendrá un menosprecio compasivo por los que usan la expresión. Este es exactamente uno de los espacios por donde entra lo trágico en la existencia sacerdotal. Por lo mismo debe ser aceptada conscientemente, como una participación en el destino de Jesús, completamente ineficaz según esos criterios, puesto que terminó en la Cruz. Pues bien, justamente allí comienza la diferencia. Terminó en la Cruz, pero dejando la convicción insuprimible de que una inmensa cantidad de energías y posibilidades se quedaron sin utilizar. Sin utilizar; *no* perdidas. Cristo vive y su vida se despliega eficazmente, con la eficacia "ex opere operato" a través del sacerdote. Este tiene la posibilidad ontológica, la capacidad activa de hacer real la eficacia inagotable de Cristo. Posibilidad y capacidad vicaria; por tanto según la institución, las intenciones y el método de Aquél de quien es vicario, y en el nivel interior, de conciencia, "el corazón", donde El actuó.

Esto es menos tangible, menos fulminante. Así fue también la acción de los Santos. La obra de S. Pedro Claver en favor de los esclavos medida con criterios inmediatos no se compara con la del Mariscal Castilla o con la de Lincoln. Su identificación con ellos fue de otra manera, mas no menos efectiva. Evidentemente no bastan los Pedros Claveres para el efecto de que se trata. El sacerdote no suple al político y al estadista. Parece haber caído un poco en el olvido que también según los designios de Dios la autoridad civil, coercitiva, es necesaria e irremplazable. De ésta S. Pablo dice: "...no en vano lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar" (Rom 13,4). Implantar la justicia en la tierra no es ni puede ser obra exclusiva del Sacerdote. El también tiene su parte necesaria e irremplazable. Pero *su parte* debe entenderse claramente. El Estado, la política, y el sacerdote no son como causa primera y causa segunda o dos causas independientes en el sentido de que cada una

realiza la obra entera. Son concausas estrictamente dichas, ambas necesarias y ambas concurren haciendo *su* parte. Todo está, pues, en que el sacerdote sepa ser sacerdote y se contente con la acción y la parte de la obra que le corresponde, creyendo en ella porque cree en la acción de Cristo y en la fuerza de la Gracia. Si el Sacerdote y el teólogo se despoja de todo triunfalismo y cae reflejamente en la cuenta de que él no es el único en comprometerse con el oprimido, y no se ilusiona con que puede y debe hacerlo todo (en lo socio-político-económico), entonces hará efectivamente lo suyo, que no será poco, que valdrá la pena. Claro que no todos vamos a ser S. Pedro Claver o S. Francisco de Asís; pero ésta es cuestión inevitable de más o menos, no de orientación y convicción. Tampoco los otros son todos Castillas o Lincolns.

No tienen, pues, los sacerdotes y teólogos por qué correr a otras tiendas en busca de relevancia. El ir al encuentro de aquellas alienaciones modernas que no son de orden sacerdotal y teológico, sino político estrictamente dicho, tiene que creer humildemente que lo saben y pueden hacer mejor los políticos, sin querer enseñarles cómo deben ser políticos. El sacerdote y teólogo será irrelevante en cuanto tal, y con razón será devorado por la política, si en este campo quiere competir con el laico; pero sobre todo privará al pobre y oprimido del aporte liberador propiamente sacerdotal y teológico, y habrá esterilizado su acción específica en favor del Reino de Dios propiamente entendido, con su dimensión escatológica, que no consiste, según la expresiva fórmula de Moltmann, en la asíntota utópica de las revoluciones. Estas, aunque crearan como decía Paulo VI: "Las mejores estructuras sociales y los sistemas más idealizados, se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión del corazón y de la mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen" (E N n. 36).

No hay humanidad nueva si no hay *hombres* nuevos, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio. Tal es el inmenso campo de acción del sacerdote y del teólogo. Si no queremos pactar definitivamente con nuestro fracaso, tenemos que vivir y anunciar el perenne sacrificio de Cristo que *ya* salvó al mundo, pero *todavía no*, porque espera, necesita (por Sus designios) del sacerdote y del teólogo la continuación de *esa* liberación y salvación.

La Iglesia Particular según el Nuevo Testamento

Pedro Ortiz, S.J

Profesor de Sagrada Escritura en las Facultades
Eclesiásticas de la Javeriana, Bogotá

El tema del presente breve estudio no es la Iglesia en general, en su dimensión universal, sino solamente la "Iglesia particular". No se trata por tanto de esbozar una eclesiología bíblica general, sino únicamente de hacer resaltar aquellos aspectos propios que se refieren a la Iglesia particular.

1. Antecedentes de la Concepción Neotestamentaria

Antes de estudiar lo que el mismo Nuevo Testamento nos puede decir sobre la Iglesia Particular, me parece conveniente ver algo sobre sus antecedentes, ya que la comunidad cristiana no aparece en un vacío religioso y cultural, sino en continuidad con el pueblo de Israel. La Iglesia cristiana nació en el seno del pueblo de Israel.

A primera vista parecería que los fundamentos israelíticos de la Iglesia nada nos aportarían para una comprensión de la Iglesia particular neotestamentaria. En realidad, el Antiguo Testamento casi todo exalta mucho más el aspecto global del pueblo de Dios. Los dos términos hebreos principales para designar la comunidad (*gahal* y *'edah*) se refieren ordinariamente a todo el pueblo, y cuando tienen un sentido particular no coincide con lo que pudiera ser un antecedente de la "Iglesia particular".

Los antecedentes no hay que buscarlos tanto en los textos cuanto en las realidades históricas de Israel, y especialmente en el desarrollo de la vida de Israel en el período inmediatamente anterior y contemporáneo del Nuevo Testamento.

Dos fenómenos, a este respecto, me parecen que hay que tener en cuenta en la vida de Israel en esa época:

1. *La diáspora o dispersión*

Uno de los fenómenos que contribuyeron al desarrollo de comunidades judías locales bien definidas y cohesionadas fue la dispersión del judaísmo fuera de Palestina, especialmente a partir del destierro, fenómeno que era una realidad muy notoria en tiempos de la Iglesia naciente. Si la unidad geográfica y política del pueblo de Israel en los tiempos más antiguos servía para fortalecer sobre todo la unidad religiosa y la cohesión de todo el pueblo de Israel, la dispersión en un mundo cuyas costumbres, cultura y reli-

gión rechazaban los judíos llevaba necesariamente al fortalecimiento de las comunidades locales. Se puede decir que en el siglo I los judíos estaban dispersos por todo el imperio romano y aun en otros lugares. Este judaísmo se sentía por una parte fuertemente vinculado a la tierra de Israel, especialmente en su vida religiosa y cultural, pero por otra parte, las diversas comunidades formaban grupos compactos que mantenían una distancia rigurosa respecto del mundo pagano. Esta separación del mundo en que vivían no pudo ser tanta que impidiera una cierta asimilación a la cultura ambiente: la lengua, la organización social, incluso hasta cierto punto las ideas, como lo muestra el judío Filón de Alejandría en su intento de conciliar la religión de Israel con el pensamiento griego.

2. *El culto post-exílico*

Otro fenómeno muy importante en el judaísmo tardío (básicamente después del destierro) fue el desarrollo de ciertas formas de culto distintas del culto sacerdotal en el templo. Me refiero principalmente al culto sinagogal. El culto sinagogal, a diferencia del culto centralizado en el templo de Jerusalén, era un culto de comunidades locales. Tal culto no aparece aun regulado en el Antiguo Testamento y ni siquiera es seguro que se halle mencionado en él. Su origen no es bien claro, pero es cierto que en el tiempo de Cristo ya desempeñaba un papel muy importante en la vida del pueblo judío. A diferencia del culto en el templo, que era esencialmente sacerdotal y sacrificial, además de estar centralizado en Jerusalén y localizado en el templo, el culto sinagogal era un culto que se celebraba fuera del templo, en todos los sitios en que había una comunidad judía suficiente, dentro y fuera de Palestina, y consistía esencialmente de lectura de la Escritura, comentario y oración. Aunque la obligación de acudir a Jerusalén con ocasión de las principales fiestas ofrecía a los judíos la oportunidad de reavivar el sentido de pertenencia a todo el pueblo de Israel, el culto sinagogal servía a fortalecer la pertenencia a la comunidad local y la cohesión religiosa y aun social y cultural de la misma. Es comprensible que este culto desempeñara una función especialmente importante en el judaísmo de fuera de Palestina. Por otra parte la asistencia mucho más frecuente (normalmente semanal) a este culto se prestaba a mantener vivo ese espíritu. El culto sinagogal vino a ser, así, un complemento importante del culto sacrificial en el templo, y después del año 70, cuando el templo fue destruido por los romanos y cesaron los sacrificios, quedó como la única forma de culto público en el judaísmo. Su influencia en el culto cristiano (liturgia de la Palabra) es clara.

II. El Nuevo Testamento

En su origen mismo, no se puede distinguir entre "Iglesia particular" e "Iglesia universal". La Iglesia particular era la Iglesia universal. La primitiva comunidad, compuesta de los apóstoles y los otros creyentes primitivos, eran toda la Iglesia. Indudablemente sobre todo la Iglesia de Jerusalén. Probablemente existieron comunidades cristianas también en

Galilea, y en otras localidades de Judea (Lida, Jope, Asdad, Cesarea...), y aún en Samaria. Desafortunadamente, es poco lo que sabemos históricamente de estas otras comunidades. Ciertamente, la comunidad de Jerusalén ocupaba un puesto primordial, como lo muestran algunas cartas de Pablo (cfr. Gal 1, 15-2, 10; Ro 15,26) y los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-7).

1. Difusión del evangelio

Para nuestro tema no es de importancia decisiva el tratar de precisar cómo se desarrollaron las creencias, el culto y las demás manifestaciones de la vida de la Iglesia cristiana primitiva.

En cambio, me parece importante reconocer que muy pronto la fe cristiana salió fuera de los límites de Palestina y que no muchos años después de la muerte de Jesús la Iglesia empezó a difundirse entre los no judíos. De esta manera fueron naciendo las comunidades de las diversas ciudades de fuera de Palestina, como Antioquía, Damasco, etc. No tenemos casi datos históricos concretos sobre la formación de estas comunidades cristianas de fuera de Palestina. Los Hechos de los Apóstoles nos dan a entender que existían en muchos lugares y nos hablan de la actividad misionera sobre todo de Pablo. Lo cierto es que ya para los años 50-60, en que se escribieron la mayor parte de las cartas paulinas, estas comunidades estaban ya firmemente establecidas en muchas ciudades del imperio romano. Los escritos del Nuevo Testamento nos atestiguan que ya en el siglo I había comunidades en las siguientes ciudades:

Antioquía de Pisidia	(Hch 13,14ss)
Antioquía de Siria	(Hch 11,19ss)
Asdod	(Hch 8,40)
Atenas	(Hch 17,34)
Berea	(Hch 17,10ss)
Céncreas	(Ro 16,1)
Cesarea	(Hch 8,40; 21,8)
Colosas	(Col 1,2)
Corinto	(1 Cor 1,2 etc.)
Creta	(Tit 1,5)
Damasco	(Hch 9,10; 2 Cor 11,32; Gál 1,17)
Derbe	(Hch 14,20ss)
Efeso	(Ef 1,1; 1 Cor 16,8)
Esmirna	(Ap 1,11)
Fenicia	(Hch 15,3)
Filadelfia	(Hch 1,11)
Filipos	(Flp 1,1; Hch 16,12ss)
Frigia	(Hch 18,23)
Galacia (varias Iglesias)	(1 Cor 16,1; Gál 1,2)
Hierápolis	(Col 4,13)
Iconio	(Hch 14,1)
Iéiria	(Ro 15,19)
Jerusalén	(Hch <i>passim</i> ; Ro 15,25s; Gál 1,17ss)
Judea (además de Jerusalén)	(Hch 9,31; 11,1; Gál 1,22; 1 Tes 2,14)
Laodicea	(Col 4,16)
Lida	(Hch 9,32)

Listra	(Hch 14,21s; 16,1)
Mileto	(Hch 20,17ss)
Pérgamo	(Ap 1,11)
Perge	(Hch 14,25)
Ponto	(1 Pe 1,9)
Putéolos	(Hch 28,13s)
Roma	(Ro 1,7; Hch 28,15)
Salamina	(Hch 13,5)
Samaria	(Hch 8, 1,5ss)
Sardes	(Ap 1,11)
Sarón	(Hch 9,35)
Sidón	(Hch 27,3)
Siria	(Hch 15, 23.41; 21,3s)
Tesalónica	(1 Tes 1,1; Hch 17,1ss)
Tiatira	(Ap 1,11)
Tiro	(Hch 21,3ss)
Tolemaida	(Hch 21,7)
Tróade	(Hch 20,6ss)

Tenemos, en total, más de 40 nombres de comunidades cristianas mencionadas expresamente en el Nuevo Testamento. Indudablemente que no todas las que existían aparecen mencionadas. Se puede dar por seguro que, además de éstas, ya en el siglo I existían otras que conocemos por los escritos posteriores.

Esta difusión de la fe cristiana, en un mundo en que las comunicaciones eran mucho más lentas y difíciles que ahora, llevaría necesariamente al desarrollo de una vida cristiana centrada muy primordialmente en la comunidad local, aunque nunca —como lo veremos— de manera exclusivamente local o particular.

2. Características de la fe cristiana

Además de esta difusión geográfica del evangelio, que es una realidad histórica fácilmente comprobable, hay otros aspectos del cristianismo que a este propósito son dignos de consideración.

En primer lugar está el hecho central del cristianismo: la fe en el único Dios que en Jesucristo su Hijo ofrece la salvación a todos los hombres.

Indudablemente la Iglesia tuvo que recorrer un camino hasta llegar al pleno esclarecimiento de que la comunidad cristiana no se identificaba simplemente con el pueblo de Israel. La aceptación de la fe cristiana por Judíos de la diáspora, la admisión de no judíos en la comunidad, las discusiones sobre la obligatoriedad de la ley mosaica, debieron de ser pasos importantes a través de los cuales se entendió más claramente qué significaba el que Dios en Cristo ofrecía su salvación a todos los hombres. De estas vicisitudes tenemos reflejos claros en los Hechos de los Apóstoles y en las Cartas Paulinas. El Nuevo Testamento en su redacción final nos muestra que muy pronto la Iglesia llegó a esa convicción de ser por una parte la heredera de las promesas salvíficas hechas por Dios a Israel, pe-

ro por otra de no identificarse ni racial ni política ni geográficamente con la nación judía.

Una de las cosas que más cohesionan a una comunidad es el culto. Aunque la comunidad cristiana en un principio debió de continuar compartiendo muchos de los actos de culto del pueblo judío (como lo muestran muchos textos de los Hechos; cfr. Hch 2,46; 3,1ss; 5,12), sin embargo paulatinamente la esencia misma de la fe cristiana llevó a los cristianos a desarrollar sus formas de culto propias. Sin duda ya antes del año 70 (como se puede deducir de las cartas paulinas), pero ciertamente después de esta fecha, cuando el templo de Jerusalén fue destruido, el culto cristiano no estaba centrado en el templo de Jerusalén sino en la celebración de la cena del Señor, en que se unieron los elementos del culto sinagoga con el recuerdo de la cena pascual reinterpretada a la luz de la fe cristiana.

Este desplazamiento del centro del culto, respecto del culto judío, favorecía el fortalecimiento y la cohesión de las comunidades locales. Cada Iglesia particular podía tener todos los elementos necesarios para la celebración del culto, no estaba orientada necesariamente hacia un templo material que fuera por antonomasia "la casa de Dios".

La unidad de los cristianos no se basaba ni en la unidad política, ni en la unidad racial o lingüística, ni en la referencia a un centro material para el culto, se basaba en la unidad de Dios, Padre de todos, en la unidad de Cristo, el único Señor y en la unidad del Espíritu que daba vida a la comunidad: era sobre todo la unidad en la fe, la esperanza y la caridad la que creaba esa comunidad universal (cfr. I Cor 12, 4-13; Ef 4, 1-6).

Teniendo en cuenta estos aspectos, podemos entender fácilmente que la teología bíblica de la Iglesia incluye necesariamente estos dos aspectos: por una parte la unidad de todos los creyentes en el único pueblo de Dios y por la otra la valoración de cada comunidad particular como una "Iglesia", como una porción del pueblo de Dios con pleno derecho.

Veamos ahora los principales rasgos que según el Nuevo Testamento caracterizan estas comunidades locales.

3. *Para una teología neotestamentaria de la Iglesia particular.*

A) *El uso del término ecclesia en el Nuevo Testamento*

Un primer acercamiento a la teología neotestamentaria sobre la Iglesia particular lo tendremos al ver el uso que en el Nuevo Testamento se hace del término ecclesia.

Este término aparece un total de 114 veces en el Nuevo Testamento.

Y es importante anotar que este término es usado en singular (Iglesia) 79 veces, y en plural (Iglesias) 35 veces. De estos 114 textos sólo en tres casos (Hch 19,32. 39.40) no tiene sentido religioso, sino que se aplica a la asamblea del pueblo en general (no cristiano). En un caso (Hch 7,38) se refiere a la comunidad del pueblo de Israel. En todos los demás casos (110) se aplica a la comunidad o comunidades cristianas.

Por otra parte, es de notar que aun en muchos textos en que el término es usado en singular, el contexto más o menos claramente indica que se refiere a la comunidad particular. De los 79 textos en que "Iglesia"

aparece en singular unos 46 se refieren a la Iglesia particular, en algunos casos especificada con un nombre geográfico (especialmente en las cartas paulinas y el Apocalipsis).

Se puede decir, en resumen, que de los 110 textos en que el término "Iglesia" se refiere a la comunidad cristiana, 81 veces se refiere a la Iglesia particular y 29 veces a la Iglesia en general.

Esta frecuencia relativamente grande de la palabra "Iglesia" para referirse a la Iglesia local no deja de tener su importancia. Nos está indicando que esa era una realidad básica primordial: la existencia de muchas comunidades particulares dispersas en muchos lugares.

Como no trataremos de hacer una eclesiología bíblica no estudiaremos todos los caracteres que según el Nuevo Testamento distinguen a la Iglesia cristiana en general, es decir aquellos rasgos que valen tanto para la Iglesia particular como para la Iglesia universal. Estos pueden verse en estudios que ya se han hecho. Véase, por ejemplo:

- K. L. Schmidt, art. ecclesia Theol. Wörterb. Z. N. T. III, 502-539.
- L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise Suivant saint Paul (París, 1948) (La Iglesia en San Pablo, Bilbao 1959).
- R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 14) (Freiburg-Basel-Wien 1961) (La Iglesia en el Nuevo Testamento, Madrid, 1965).
- P. Faynel, L'Eglise. 2 vols. (París 1965).
- H. Schlier, Eclesiología del Nuevo Testamento en *Mysterium salutis* IV/I, 107-229 (Madrid 1973).
- Angel Antón, La Iglesia de Cristo (Madrid 1977).
- Henri de Lubac, Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle (París 1971).

Nos fijamos aquí solamente en aquellos aspectos en que aparece la pluralidad, la diversidad, las particularidades de la Iglesia junto a la unidad en esa diversidad.

B) *Pluralidad en la unidad*

El Nuevo Testamento nos muestra de muy diversas maneras que el nuevo pueblo de Dios reunido por Cristo presenta —como uno de sus aspectos esenciales— una verdadera *pluralidad*. Pero es necesario precisar mejor cuál es esa pluralidad.

a) Obviamente la primera forma de pluralidad es la de los individuos que lo forman. Esto es tan claro que no necesita una demostración especial y basta con citar algunos textos que la expresan claramente: Mc 14,24; Mt 28,19; Hch *passim*; Ro 5, 12-21; 1 Cor 10,17; 12,12ss.; Hb 2,10; 9,28; Ap 5,9; 7, 4-8.9; etc. El Pueblo de Dios se compone de muchas personas.

b) El nuevo pueblo de Dios se compone de creyentes del judaísmo y del paganismo. Lo que a nosotros actualmente nos parece tan obvio y evidente, fue en los primeros años del cristianismo un hecho de capital

importancia: la salvación que Dios ofrecía en Cristo estaba destinada no solo al pueblo de Israel sino a todos los hombres. Este carácter universal de la salvación, y por consiguiente de la Iglesia, aparece especialmente claro en algunos escritos del Nuevo Testamento: evangelio de Lucas (cfr. Lc 2,32; 3, 23-38; 24-47), pero especialmente los Hechos de los Apóstoles muestran la difusión del evangelio a partir de Jerusalén a todas las naciones; las cartas paulinas son precisamente el documento de aquel que de manera especial fue llamado por Dios a ser "apóstol de los gentiles" (cfr. Gal 2,8), y de este ofrecimiento de salvación a los gentiles habla en todas sus cartas (cfr. Ro 1,16; 9,24; 10,12; 1 Cor 1,24; 12,13; Gal 3,28; Ef 2, 11-22; Col 3,11).

No nos interesa aquí discutir cómo la Iglesia llegó a la percepción clara de esta verdad. No es necesario suponer que ya Jesús en su vida terrena haya hablado claramente del anuncio del Reino de Dios a los paganos; él ciertamente predicó su mensaje al pueblo de Israel y envió sus discípulos a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 10,6), pero ya Jesús mismo mostró que su actividad se dirigía a congregar al pueblo escatológico de Dios, que no está limitado por barreras creadas por los hombres, que la voluntad salvífica de Dios es universal. La Iglesia, después de la muerte y resurrección del Señor, iluminada por el Espíritu Santo, llegó a entender claramente las consecuencias concretas y prácticas de esos principios (cfr. Hch 11,17; 15, 7-21; Gal 2,9).

Esta pluralidad de pueblos que forman la Iglesia aparece anunciada de manera especial en el relato de Pentecostés (Hch 2, 1-11), para mostrar que la confusión de lenguas queda anulada por el don del Espíritu. La diversidad de lenguas ya no es signo de división sino elemento de riqueza en la unidad (Véase también Ap 5,9; 7,9).

c) Esta pluralidad de la Iglesia se extiende también al orden social y cultural. El principio expresado por S. Pablo en Gal 3, 27-28 "Todos los que por el bautismo habéis sido incorporados en Cristo, os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús" no significa la supresión física de estas diferencias sino su superación por la integración de ellas en una unidad superior: la unidad en Cristo. En realidad las mismas cartas paulinas nos revelan que las diferencias sociales persistían de hecho en las comunidades (cfr. 1 Cor 12,13; Ef 6, 5-9; Col 3,22; 4,1; toda la carta a Filemón); a pesar del ideal presentado en Hch 2, 44-45; 4,32. 34-35.

C) *Las comunidades locales*

En este contexto de pluralidad en la unidad total de la Iglesia vemos también la pluralidad de las iglesias locales.

Esta pluralidad es ante todo una pluralidad geográfica. Los cristianos se hallan dispersos por el mundo (al menos por lo que era el mundo conocido entonces), como lo vimos anteriormente. Esta dispersión de los creyentes en Cristo por el mundo se integra en una doble unidad: la unidad de todos en una Iglesia universal, en el único pueblo de Dios, en el único

cuerpo de Cristo, por una parte, y por otra en una unidad más inmediata, la comunidad local.

El que todos los cristianos se integren en un solo pueblo es lo que se expresa por el hecho de que en muchos casos el término "Iglesia" se refiere a la Iglesia universal (Mt 16,18; 1 Cor 10,32; 12,28; Ef 1,22; 3,10.21; 5, 23-32; Col 1, 18,24; 1 Tim 3,15; Hb 12,23). El término "pueblo", entendido como el pueblo escatológico de Dios, normalmente se refiere a la Iglesia universal (Mt 1,21; Hch 15,14 Ro 9, 24-26; Tit 2,14; Hb 4,9; 13,12; 1 Pe 2, 9-10; Ap 18,4). Otro tanto hay que decir del término "cuerpo de Cristo" referido a la Iglesia (Ro 12,5; 1 Cor 10,17; 12,27; Ef 1, 22-23; 4, 4.12. 15-16; 5,23.30; Col 1, 18,24; 2,19; 3,15), o las imágenes del "templo de Dios" (2 Cor 6,16; Ef 2, 20-22), de la "ciudad de Dios" (Ef 2,19; Ap 21,2ss). del rebaño (Jn. 10,16).

Pero junto a esa unidad global de todos los creyentes, y sin que se oponga a ella sino que al contrario la complementa, existe una unidad inferior: la unidad en la comunidad local. Por esta razón el mismo término "Iglesia" se utiliza para referirse a la comunidad universal y a la comunidad particular. La comunidad local forma y construye la comunidad universal. La comunidad universal se concretiza en la comunidad particular.

Podría uno preguntarse qué es primero: la comunidad local o la comunidad universal. Pero en realidad la pregunta es inútil. Son simultáneas y ninguna puede existir sin la otra. Las Iglesias particulares no se formaron porque una Iglesia universal se hubiera disgregado en núcleos menores; ni la Iglesia universal existe porque las comunidades particulares, previamente existentes, hubieran decidido unificarse. El Nuevo Testamento fundamenta tanto la unidad de la Iglesia como la pluralidad de sus miembros en Cristo. Eso es precisamente lo que quiere expresar la imagen del cuerpo, que no puede existir si no tiene varios miembros, pero esos miembros a su vez no pueden existir si no son miembros de un Cuerpo (véanse los textos citados antes). Lo que Pablo aplica a los individuos, puede aplicarse igualmente a las comunidades. Por eso la pregunta: ¿Qué es antes, la Iglesia universal o la Iglesia particular? es tan absurda como la pregunta: ¿Qué es antes, el Cuerpo o los miembros?

Es, pues, de gran importancia recalcar que la unidad de la Iglesia no se debe a la iniciativa de los individuos o de las comunidades particulares sino a Cristo: El es quien crea la unidad de la Iglesia y El es el principio que la hace crecer. Otro tanto se deduce cuando esta unidad se fundamenta en la unidad de Dios y del Espíritu (1 Cor 12,13; Ef 4, 3-6; 1 Tim 2, 4-6). Siguiendo estos principios, la difusión de la Iglesia se entiende mejor como un crecimiento que como una fragmentación o división.

La unidad frontal es la unidad de Dios, la unidad de Cristo y la unidad del Espíritu y de esa unidad y de su voluntad salvífica universal se deriva tanto la unidad de la Iglesia universal como la pluralidad de sus miembros, entendida como pluralidad de individuos y como pluralidad de comunidades particulares.

¿Cuál es, pues, en resumidas cuentas, el fundamento teológico de las comunidades particulares? Es doble: por una parte la necesidad de que los hombres *comunitariamente* participen de la salvación ofrecida por

Dios en Cristo y por otra la *universalidad* de esa salvación. Veamos esto más despacio.

Carácter comunitario de la salvación. Ya la etapa israelítica de la historia de salvación realizaba grandemente este carácter comunitario. Dios no se comunica a individuos aislados, sino a todo un pueblo, a todo el pueblo, lo llama, a todo el pueblo se le revela, con él entra en la alianza, a él da sus promesas. Este carácter comunitario no excluye sino que integra funciones diversas dentro de ese pueblo, ministerios diversificados, personas con vocaciones especiales.

La nueva alianza sellada con la sangre de Cristo crea también un nuevo pueblo de Dios (Mc 14,24 y paralelos; Hb 7, 22-25; 8, 6-13). En el nuevo orden instaurado por Cristo la salvación tampoco es cuestión puramente individual sino comunitaria. Naturalmente que esa salvación es algo personal, afecta a la persona en todas sus dimensiones. Una de las dimensiones de la persona humana es la dimensión social.

El Reino de Dios anunciado por Jesús incluye como una de sus dimensiones esenciales la dimensión comunitaria: no es asunto solamente de Dios con el interior del individuo, sino llamamiento a todo el pueblo.

Un cristianismo puramente individual no puede existir. Todo el Nuevo Testamento recalca por una parte la dimensión de la fe como respuesta y decisión personal del hombre al llamamiento de Dios y por otra su dimensión comunitaria. La fe nace del testimonio, de la predicación (Ro 10,17) y se vive en la comunidad de los hermanos: por eso es inseparable del amor (cfr. 1 Cor 13,13; Gal 5,6; 1 Tes 1,3; etc.).

Llamamiento universal a la salvación. A diferencia de la etapa israelítica de la historia de salvación, que sólo germinal e implícitamente se presenta como ofrecimiento de salvación para todos los hombres y que de hecho con frecuencia fue interpretada como una voluntad particularista y exclusivista de parte de Dios (a pesar de que ya en el mismo A. T. se encuentran los fundamentos del ofrecimiento universal de salvación y tenemos textos particulares que lo expresan, véase por ejemplo el libro de Jonás), el Nuevo Testamento expresa con toda claridad la universalidad del ofrecimiento divino de salvación.

Pero este ofrecimiento universal no se queda así, como mero ofrecimiento, sino que se hace universal de hecho, por la difusión del evangelio con rapidez asombrosa, por la constitución de las comunidades locales, que como veíamos antes llegan para fines del siglo I a un número considerable. Es en estas comunidades donde se vive a la vez la unidad y la pluralidad del pueblo de Dios.

Características esenciales de la Iglesia particular son en realidad esas dos: el que en ellas se haga posible vivir por una parte la unidad y por otra parte la pluralidad del pueblo de Dios.

La Iglesia particular y la unidad de la Iglesia. Ya hemos dicho que la unidad de la Iglesia no es algo creado por un acuerdo de los hombres, sino que tiene un origen y un fundamento mucho más hondo, más esencial: se funda en la unidad misma de Dios, de Cristo, del Espíritu.

De ahí deriva inmediatamente el Nuevo Testamento la unidad del Cuerpo de la Iglesia (Ro 12,5; Ef 4,4), la unidad de la fe (Ef 4,5), la unidad del bautismo (Ef 4,5), la unidad de la eucaristía (1 Cor 10, 15-17), la unidad de los ministerios y carismas (1 Cor 12, 4-30; Ro 12, 4-8).

Diversas manifestaciones de esa unidad aparecen inculcadas en el Nuevo Testamento expresamente con respecto a las diversas comunidades locales. Recordando Pablo a la Iglesia de Corinto el kerygma central sobre la muerte y resurrección de Cristo y haciendo alusión a los otros predicadores, dice: "Tanto ellos como yo así lo predicamos y así lo creísteis" (1 Cor 15,11) y a los gálatas les asegura que su evangelio es reconocido también por los dirigentes de la comunidad de Jerusalén (Gal 2, 1-10). Esta unidad en la fe de todas las comunidades aparece indicada más o menos claramente también en Col 1- 3-6.

Pero esta unidad de las comunidades se manifiesta más notablemente en el Nuevo Testamento en la caridad y especialmente en la ayuda que las comunidades paulinas ofrecieron a la comunidad de Jerusalén, especialmente necesitada materialmente (véase Hch 24,17; Ro 15, 26-28; 1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8,9; Gal 2,10).

San Pablo también habla de la uniformidad entre las diversas comunidades en algunos asuntos disciplinares (1 Cor 4,17; 7,17; 11,16; 14, 33-34).

Las Iglesias particulares signo de pluralidad. Pero, sin menoscabo de la unidad de todo el pueblo de Dios, las comunidades particulares ponen especialmente de manifiesto la pluralidad de aquel.

Esta pluralidad surge precisamente de la universalidad del evangelio, del ofrecimiento de salvación en Jesucristo. La gracia de Dios se ofrece a todos los hombres de todas las razas, de todos los pueblos, de todas las religiones, culturas, y estratos sociales.

Pero como la fe cristiana no se puede vivir en forma puramente individual sino comunitaria y por otra parte la comunidad universal de todos los creyentes no puede expresarse explícitamente en cada momento, debido a la dificultad o imposibilidad de comunicación frecuente entre todas, la formación de las comunidades locales, de las Iglesias particulares, aparece como la manera concreta e inmediata de vivir la fe cristiana. En la Iglesia particular es donde el creyente

— Escucha la palabra de Dios (1 Tes 2,13; 1 Cor 15, 1-11; Gal 1,8; etc.).

— escucha el llamado a la reconciliación con Dios (2 Cor 5, 18-20).

— recibe el bautismo (Hch 2,41; 8,12; 10,47; etc; Ro 6,3; 1 Cor 12-13).

— participa de la cena del Señor (1 Cor 11, 17-34; Hch 2, 42; 20,7).

— experimenta la actividad del Espíritu (1 Cor 12-14; Gal 3,5).

— ora al Señor (Hch 2,42; Ro 12,12; Flp 4,6; Col 4,2; 1 Tim 2, 1-4).

— experimenta y ejercita la operosidad del amor fraterno (Hch 2, 44-45; 4, 32-35; Ro 12, 9-21; 1 Cor 13; Flp 1,9; 1 Tes 1,3; 3,6.12; 1 Jn passim).

— de acuerdo con la diversidad de ministerios (1 Cor 12, 27-30; Flp 1,1; Hch 14,23; 1 Pe 5, 1-4; 1 Tim 3, 1-13; 5, 17-22).

D) *Pluralidad y diversidad*

Uno de los aspectos que ocurren al hablar de las Iglesias particulares y que es preciso tratar de aclarar es el de la diversidad en la unidad. Que el Nuevo Testamento presente la unidad de todo el pueblo de Dios como uno de los valores esenciales nos parece perfectamente claro, como ya lo vimos antes. Que la universalidad del llamamiento divino conlleve necesariamente a una multiforme pluralidad, es igualmente claro: pluralidad de individuos, de comunidades, de ministerios y carismas, pluralidad geográfica, lingüística, étnica, cultural, social, etc. Sobre estas formas de pluralidad y diversidad no hay verdadero problema. El problema aparece cuando se trata de ver si el Nuevo Testamento reconoce o supone otras formas de pluralidad más profundas, es decir, una diversidad que afecta la misma manera de vivir la fe cristiana, diversidad en la fe misma, en aspectos sustanciales de la disciplina eclesiástica. La dificultad para dar una respuesta precisa a estos interrogantes surge ante todo del hecho de que la pregunta, tal como hoy nos la planteamos, no aparece aún en el Nuevo Testamento (aunque aparecen elementos para responderla) y luego del hecho de que la Iglesia no aparece en el Nuevo Testamento como una realidad ya terminada, estática, acabada en todos sus perfiles ya desde el primer momento, sino como una realidad que, aunque tiene ciertos caracteres esenciales bien claros, en muchos aspectos va buscando la forma concreta de realizarse. Lo importante será tratar de ver cuáles son esos elementos esenciales y cuáles los que dependen de la concreción histórica.

Obviamente no es nuestro intento hacer aquí una eclesiología bíblica completa. Como lo hemos repetido, nos interesa aquí solamente indicar algunos aspectos más importantes relacionados con la existencia y la naturaleza de las Iglesias particulares.

El Nuevo Testamento, reflejo de la diversidad de las Iglesias. Uno de los primeros aspectos que se pueden ver consignados en el Nuevo Testamento, dentro del tema que estamos estudiando, es que el conjunto de libros que forman lo que llamamos el "Nuevo Testamento" es un reflejo de diferencias reales dentro del cristianismo naciente. Estas diferencias podrían considerarse (y en parte lo son) como diferencias personales: reflejan diversos puntos de vista de los diversos autores de esos escritos. En parte esto es cierto, ya que todo escrito supone a alguien que se puede considerar como "autor". Sin embargo, el estudio de las literaturas antiguas, especialmente del mundo semítico, nos muestra que no siempre podemos aplicar el concepto moderno de "autor" a la literatura bíblica. La literatura bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento es en gran parte literatura de tipo tradicional. Tanto la forma como el contenido dependen muchas veces del medio socio-cultural y religioso en que vive y actúa el autor. En buena parte, mayor o menor según los casos, reflejan las ideas y la vida de la comunidad. En este

sentido se puede decir que en buena parte los escritos del Nuevo Testamento reflejan diversas perspectivas existentes en las diversas comunidades de la Iglesia primitiva. Ciertamente es muy difícil en cada caso distinguir con precisión lo que proviene de la comunidad o la refleja y lo que depende de los puntos de vista personales del autor o redactor de un escrito.

Sin entrar en una discusión detallada de estos problemas, podemos decir que los escritos del Nuevo Testamento reflejan estas principales perspectivas diversas:

(1) *La comunidad palestinese y especialmente la comunidad de Jerusalén.* Debió de ser la comunidad en que se originaron las tradiciones básicas acerca de Jesús, sobre todo aquellas relativas a su muerte y resurrección. Parece que ninguno de los escritos que tenemos sea la consignación inmediata de las enseñanzas y prácticas de esta comunidad. Ellas se encuentran más bien en el substrato de los escritos actuales, en el fondo que como tradición oral sirvió de base a gran parte de las tradiciones evangélicas y otras. El uso de la lengua aramea aparece reflejado en algunas expresiones que se conservan en dicha lengua (abbá, maranata, talita kum, elohí elohí lemá sabaktani, etc.).

Además de la comunidad de Jerusalén debieron de existir varias comunidades en otros lugares. Una comunidad o un grupo de comunidades con perspectivas y tradiciones propias pudo ser el de Galilea. Es posible que algunas de las tradiciones conservadas en los evangelios, especialmente en los sinópticos, se hayan desarrollado en estas comunidades. Sin embargo no podemos individualizarlas con exactitud. En los Hechos de los Apóstoles no aparecen mencionadas.

En Hechos, en cambio, sí se menciona la aceptación del evangelio en Samaria (Hch 1,8; 8, 1-25; 9,31; 15,3). Pero de igual manera nos faltan datos históricos seguros para conocer los rasgos propios de estas comunidades.

(2) *Las comunidades helenísticas.* Es necesario distinguir dos tipos de helenismo: el judaísmo helenístico y el helenismo no judío. El judaísmo helenístico se encontraba tanto en Palestina como fuera de ella. Los Hechos nos hablan de una comunidad cristiana helenística (es decir de habla griega) en Jerusalén y de dificultades surgidas entre los "helenistas" y los "hebreos" "porque sus viudas (las de los helenistas) eran desatendidas en la asistencia cotidiana" (Hch 6,1). Los siete "diáconos" con Esteban a la cabeza son escogidos para atender indudablemente no sólo a las viudas en la asistencia material sino a toda la comunidad judío-helenística. La importancia, en la historia de la Iglesia primitiva, de estos cristianos judeo-helenistas de Palestina tuvo que ser considerable, pues ellos debieron de ser quienes conservaron en lengua griega y transmitieron las antiguas tradiciones evangélicas.

De igual importancia fueron los grupos de cristianos de origen judío de la diáspora. Aparecen representados en el catálogo de Pentecostés (Hch 2, 5-10). Entre ellos indudablemente los que desempeñaron papel

más importante fueron los judeo-helenistas (de habla griega). En Hch se mencionan muchas comunidades cristianas de fuera de Palestina, en las que los judíos eran un grupo importante (véase Hch 11,19; Antioquía; Hch 17, 10-12; Berea; Hch 15,3; Fenicia; etc.). La comunidad de Roma debía incluir cristianos de origen judío y pagano (cfr. Ro 16). La importancia de estos judíos helenistas de la diáspora convertidos al cristianismo fue muy grande, si se tiene en cuenta que ellos fueron probablemente los que dieron el impulso decisivo (quizás el primero también) para la predicación del evangelio a los no judíos. (Véase especialmente Hch 11,19).

Por último tenemos los grupos de cristianos de origen pagano, especialmente de cultura y lengua griega (llamados generalmente "griegos" en el Nuevo Testamento: Hch 11,20; 14,1 etc.; Ro 1,14; 1 Cor 1,22 etc. o en forma más general "las naciones": Hch 10,45; 11,1; etc.; Ro 1,5.13; 9,24 etc.). Este grupo fue creciendo gradualmente hasta hacerse mayoría.

Indudablemente que en los primeros años del cristianismo debió de haber comunidades cristianas formadas por creyentes de origen exclusivamente judío (por ejemplo la primitiva comunidad de Jerusalén y seguramente otras); en otras ciudades se formaron pronto (sin que podamos precisar fechas) comunidades mixtas (por ejemplo Antioquía, Roma, etc.), y en fin hubo comunidades completamente de origen pagano (por ejemplo la de Tesalónica, según 1 Tes 1,9; 2,14; la de Galacia: Gal 4,8ss.; 5,2; 6,12; etc.).

Todas estas diferencias en las comunidades indudablemente se reflejan en el Nuevo Testamento. Esto podría analizarse en detalle, por ejemplo, en las diversas perspectivas en que son vistas la cristología y la soteriología (cosa que no podemos hacer aquí). No hay duda de que por ejemplo la cristología del evangelio de Marcos, la del evangelio de Juan, la de las cartas paulinas, la de la carta a los Hebreos, la del Apocalipsis, presentan perspectivas muy diferentes, que en parte al menos reflejan diferentes enfoques en las iglesias particulares. Otro tanto se puede mostrar en otros aspectos tanto de la doctrina como de la práctica o disciplina.

Sin embargo, para no sacar conclusiones indebidas de este hecho, es necesario considerar algunos aspectos importantes.

(a) ¿Esas diferencias que nosotros encontramos fueron percibidas como tales en la Iglesia primitiva? ¿Cómo fueron valoradas? La pregunta no es si ya en el Nuevo Testamento se reflejan disensiones doctrinales y disciplinares o prácticas. Es claro que tales doctrinas o prácticas discordantes se mencionan en el Nuevo Testamento y son rechazadas claramente. Véanse estos ejemplos: 1 Cor 1,12; 5,1ss; 5,12ss; 15,12; Gal 1, 6-10; Col 2,4ss; 1 Tim 1,3ss; 4,1ss; 2 Tim 2,14ss; Ti 1,10ss; Hb 13,9ss; 2 Pe 2,1ss; 3,3ss; 1 Jn 2,18ss; 4,1ss; 2 Jn 7ss; 3 Jn 9ss; Jud 5ss; Ap 2,14ss; 2,20ss. Pero estas diferencias de doctrina o de praxis son rechazadas como erróneas, contrarias a la fe cristiana. Por otra parte, ellas aparecen como opiniones, doctrinas o prácticas de individuos o de grupos particulares, no como características de determinadas Iglesias.

A este propósito la diferencia que indudablemente fue percibida en

la Iglesia primitiva como más importante fue la diferencia que resultaba de la relación con la ley mosaica. Este fue percibido indudablemente como uno de los principales problemas que afectaba la unidad de la Iglesia. El problema apareció cuando los gentiles, en número cada vez mayor, empezaron a abrazar la fe cristiana. Hch 15 habla detenidamente de este asunto, lo mismo que Gal 2. El problema se centraba en la obligatoriedad de la ley mosaica para los gentiles que abrazaban la fe cristiana. Tanto Hch 15 como Gal 2 hablan de que los apóstoles y demás dirigentes de la Iglesia llegan a la conclusión de que no hay que exigir a los gentiles la circuncisión y el cumplimiento en general de la ley mosaica. No es del caso entrar a discutir los problemas suscitados por la comparación de Hch 15 con Gal 2, sobre todo en cuanto a las cláusulas disciplinarias que aparecen en Hch 15, 20-29. En estos textos no se dice nada explícito sobre la práctica que debían seguir los cristianos de origen judío. Parece que, al menos durante un cierto tiempo, estos cristianos conservaron muchas de las prácticas judías (Mt 24,20; Hch 2,46; 5,12; Hch 16,3 presenta una serie de problemas comparado con 1 Cor 7,18).

Desafortunadamente, no podemos conocer todos los detalles de la vida de las primeras comunidades. Podemos suponer que durante algún tiempo las comunidades de origen judío tenían sus costumbres propias, diferentes a las de las comunidades de origen pagano. Esto se refleja en textos como Gal 2, 11ss, etc.

Sin embargo, nos parece que no se puede decir con certeza que algunos de los escritos del Nuevo Testamento propugne un punto de vista claramente judaizante. Así, por ejemplo, la carta a los Hebreos enseña claramente la superación del culto israelita por el sacrificio de Cristo. El evangelio de Mateo propone sin ambages una justicia superior a la de la Ley antigua (Mt 5, 20-48). La carta de Santiago no defiende un cristianismo apegado a la ley mosaica.

Hay que decir que, aunque los escritos del Nuevo Testamento reflejan las diversidades existentes en el cristianismo primitivo, no fueron escritos para propugnar esas diversidades sino más bien para integrarlas en la unidad de la fe y la vida cristiana.

(b) La segunda consideración que nos parece oportuno hacer es la siguiente: la Iglesia actual no podría basarse en el hecho de las diversidades existentes en la Iglesia primitiva para propugnar un cristianismo parcializado, una fe que hiciera una selección (que tendría que ser arbitraria) dentro del Nuevo Testamento, que tomara una posición unilateral. Para nosotros todo el Nuevo Testamento tiene valor como expresiones diferentes pero complementarias de la fe cristiana. La Iglesia nunca ha creído necesario hacer una selección entre esos testimonios, aunque sean diferentes. Una Iglesia particular no podría justificarse por la elección de una sola de las perspectivas que aparecen reflejadas en el Nuevo Testamento.

Otras diversidades dentro de la Iglesia pudieron existir también, pero son más difíciles de precisar. Algunos autores han defendido que las iglesias paulinas eran de un tipo carismático, ajenas a lo institucional, frente a otras comunidades de tipo más institucional. Lo primero que ha-

bría que decir es que no hay ningún indicio de que tal diversidad fuera percibida como tal por los cristianos del siglo I y quedara consignada en alguna parte. Esto nos hace creer que tal diversidad existe más en la visión moderna de los intérpretes. Lo que aparece claro es que los elementos institucionales de la Iglesia fueron desarrollándose paulatinamente, en un crecimiento natural, pero no hay indicios de que existiera una Iglesia puramente carismática. De otra parte las manifestaciones de la actividad del Espíritu en la Iglesia debieron de ser diferentes en las diversas comunidades, pero no debieron de faltar en ninguna.

En resumen, creemos que se puede decir que las iglesias particulares aparecen fundadas en el Nuevo Testamento en la necesidad de vivir comunitariamente el llamamiento universal de Dios a la salvación en Jesucristo y como el lugar concreto de vivir la unidad y la pluralidad del pueblo escatológico de Dios. Estos dos elementos, la unidad y la pluralidad, son igualmente esenciales y no se puede sacrificar el uno en bien del otro. Las formas concretas de vivir esa unidad y pluralidad han ido variando, pero los elementos esenciales han quedado consignados en las diversas expresiones de la fe de la iglesia apostólica.

Abandono de Cristo en la Cruz

Teología Actual y Futuro de la Iglesia

Enrique Cambón, Pbro.
Avellaneda, Bs. As. Argentina

“Jesús murió gritando a Dios: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’ Toda teología y toda existencia cristianas responden, en realidad, a esta pregunta del Jesús moribundo. También el ateísmo de las protestas y las rebeliones metafísicas contra Dios responde a esta pregunta. El Jesús abandonado de Dios, o es el fin de toda teología, o marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristianas”¹.

El *misterio pascual* —muerte y resurrección de Cristo— es el centro clave del cristianismo. Y cada vez son más los cristianos que perciben a su vez el abandono de Cristo en la cruz como el momento culmen de su pasión y, lo que es más decisivo, encuentran allí estímulo y energías inusitadas para la vida concreta de los hombres. El abandono de Cristo estaría preñado de significado y consecuencias para la vida personal y comunitaria de los cristianos (incluida la teología), y para la transformación del mundo y de la historia.

Por eso puede ser sumamente útil una referencia —breve, no completa, pero claramente indicativa— sobre el pensamiento de autores cristianos de renombre en estos últimos tiempos sobre ese misterioso grito de Cristo en la cruz.

Abandono como “noche oscura” de Dios

Ya Romano Guardini en su famosa obra *El Señor*² decía: “Nadie ha caído tan hondo en la nada —hondura terrible evocada por las palabras ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado’—, porque era el Hijo de Dios (Mt 27,46). Fue realmente ‘aniquilado’. (...) No tenía nada y ya no era nada”.

Así también otros autores más recientes: “Jesús no se desmoronó en su fe, pero gustó la noche y el aprieto de la fe más profundamente que cualquier otro hombre. Porque al clamar moribundo a Dios, clama no sólo al Dios del Antiguo Testamento, sino al Dios al que llamó Padre en sentido exclusivo y con el que se había unido de manera incomparable. O sea, experimentó a Dios como aquel que se retira precisamente

¹ J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Ed. Sigueme, Salamanca 1975, p. 13.

² Rialp, Madrid 1960⁴, vol. II, p. 172.

en la cercanía, aquel que es el totalmente distinto. Experimentó el insondable misterio de Dios y su voluntad. Pero superó esta noche por la fe. De forma que en este vacío insuperable se convirtió en el hueco para la plenitud de Dios. Su muerte se convirtió en fuente de vida"³.

"Al abrazarse a nuestra realidad, Dios nos proporciona la paz absoluta. Pero la paz se le arrebató por completo al mismo Señor que nos proporciona una paz absoluta. "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"⁴.

"Todas las 'noches oscuras' de la antigua y de la nueva alianza son en el mejor de los casos aproximaciones, lejanos indicios del inaccesible misterio de la cruz: por ser irreplicable el Hijo de Dios, irreplicable es su experiencia de verse abandonado por el Padre. (...) Esto no es mística. Es el centro del mensaje bíblico"⁵.

Jesús "prueba el dolor más lacerante cuando, poco antes de morir, se siente abandonado por el Padre"⁶.

¿Abandonado por Dios o por los hombres?

Algún autor piensa que es un error hablar de que el Padre haya "abandonado" a Cristo. "No me parece teológicamente correcto decir que Jesús siente en la cruz el abandono de su Padre, sino más bien el abandono de los hombres"⁷.

Lo mismo parece afirmar una de las "cristologías" más serias y actualizadas publicadas últimamente. Luego de señalar que "hay que distinguir tres etapas de desamparo: el fracaso de una tarea, la angustia del justo, la lejanía de Dios o su abandono", termina el capítulo dedicado a "el abandonado" expresando: "Jesús no muere rechazado por Dios: muere apartado por los hombres de una sociedad que no ha podido tolerar sus palabras"⁸.

¿Pero se trata acaso de una real alternativa, de un "aut-aut", de una disyuntiva?

Por una parte negar que se haya dado un "abandono" de parte del Padre contradice el dato explícito de la Sagrada Escritura (a la cual, si bien con la ayuda de todos los recursos de la ciencia, debemos servir humildemente, aun cuando constituya un misterio altísimo para nuestra inteligencia y un desafío para nuestra experiencia), y niega las afirmaciones autorizadas o respetables de Padres, teólogos, místicos y santos de

³ W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978², p. 146.

⁴ K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, p. 23.

⁵ H. U. von Balthasar, "El Misterio Pascual", en *Mysterium Salutis*, Ed. Cristiandad, Madrid 1971, III/2, pp. 192, 220; cfr. pp. 185, 193, 196, 209, 230, 231, 222, 224, 187, 189-192, etc.

⁶ G. Rocca, *Teología dogmática: II Mistero di Cristo e della Chiesa*, Istituto Internazionale Mystici Corporis, Loppiano, Florencia 1977 (mimeog.), p. 20.

⁷ O. Santagada, *Criterio*, 1803-4, 25.1.1979, p. 35.

⁸ Ch. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974, p. 314.

todas las épocas. En el fondo sería, como bien se ha dicho, "bagatelizar", no tomar en serio, minimizar el misterio del abandono de Cristo, mutilando sus extraordinarias consecuencias para el pensamiento y la vida práctica.

Pero en realidad, acentuar el hecho de que Cristo fue abandonado por los hombres, ¿no estará en último término dándonos una indicación positiva, es decir, que el misterio del abandonado es necesariamente profundizarlo en su doble vertiente, humana y divina?

"El verbo griego 'enkataleipo' expresa: ¿por qué me dejas en esta situación dolorosa? Por eso desde un punto de vista filológico, se comprende que Jesús en aquel momento sintió el abandono del Padre, en el sentido que el Padre no intervino en su favor, dejándolo en una situación terrible y dolorosa. Nos dice además que este dolor indicaba también la relación personal de Jesús con el Padre"⁹.

Destacando el abandono por parte de los hombres, es decir el conflicto humano que vivió Jesús, se quiere hoy hacer resaltar la incomprensión que encontró Cristo ante su misión, y cómo sin embargo llevó esa misión y su mensaje hasta sus últimas consecuencias. De esta forma los cristianos tenemos señalado nuestro camino, porque "el discípulo no será mayor que su maestro": seremos incomprendidos y perseguidos, pero debemos afrontar la realidad en manera activa y creadora, dispuestos a pagar personalmente para superar el mal en la humanidad y construir un mundo según el Amor de Dios. Es en el fondo un esfuerzo por evitar los efectos paralizadores de una teología y una espiritualidad de la cruz mal entendidas. "Predicar la cruz hoy, —afirma un autor latinoamericano— es predicar el seguimiento de Jesús. No es pasividad ante el dolor, ni magnificación de lo negativo. Es anuncio de la positividad, del compromiso para hacer cada vez más imposible que unos hombres continúen crucificando a otros hombres. Esta lucha implica asumir la cruz y cargarla con valor y también ser crucificado con valor. (...) Predicar la cruz significa: seguir a Jesús. Y seguir a Jesús es perseguir su camino, pro-seguir su causa y con-seguir su victoria"¹⁰.

Esto encierra una gran verdad. Pero al mismo tiempo sería demasiado poco y demasiado pobre reducir la experiencia vivida por Cristo en la cruz, a su dimensión exclusivamente humana. "Como 'blasfemo' fue rechazado Jesús por los legistas de su pueblo. Como 'revolucionario' lo crucificaron los romanos. Pero en definitiva, y conforme con la más profunda verdad, murió como el 'abandonado de Dios'. (...) También fueron malentendidos otros hombres y se hundieron por la incomprensión humana. También hubo profetas maldecidos como blasfemos por su propio pueblo. A muchos hombres valientes se les ejecutó mediante crucifixión y torturas más terribles aún. Todo esto no distingue a la muerte de Jesús de las otras cruces en la pasión de la humanidad. Sólo entendiendo su abandono por parte del

⁹ P. Foresi, "Jesús Abandonado", en *Conversaciones teológicas*, Ed. Ciudad Nueva, Buenos Aires 1970, p. 85.

¹⁰ L. Boff, "Cómo anunciar hoy la cruz de Nuestro Señor Jesucristo", en *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, Indo-American Press Service, Bogotá 1978, p. 41.

Dios y Padre, cuya cercanía había predicado de un modo único, gratuito y festivo, es como comprendemos la especificidad de su muerte. Jesús murió en un abandono incomparable por parte de Dios en el contexto de la también incomparable comunión con él reflejada en su vida y predicación. (...) la cruz de Cristo se hace comprensible en el contexto de su vida primariamente por razón de su misión, que despertó la contradicción. Pero en ella se encierra, además de la contradicción de la ley y la sociedad, también el mismo abandono de Dios"¹¹.

Todas las dimensiones de la experiencia de Cristo son decisivas —más adelante tendremos ocasión de poner de relieve la importancia de la experiencia humana de Jesús—, pero en realidad lo más importante que sucedía en la cruz escapa a un análisis sociológico, político o económico, y puede ser comprendido sólo desde la visual teológica y espiritual. "Esta tercera dimensión (el '*abandonado de Dios*') es la más importante en el contexto teológico de su vida"¹².

Seguir profundizando la riqueza inefable del misterio del abandono, y sus implicancias teóricas y prácticas, es seguramente la tarea más urgente para los cristianos de hoy. Esperamos mostrarlo de alguna manera con las reflexiones siguientes.

Difficultades

¿Cuáles son las causas que llevan a algunos a dudar o negar el hecho de que Cristo haya pasado la experiencia del abandono del Padre? La dificultad no es nueva, y un sacerdote estudioso me la sintetizaba así: "Para mí Jesús 'siente' el abandono de los hombres y en eso está el dolor... Pero Dios Padre, jamás nos abandona. Yo no podría afirmar eso nunca. Y menos de su Hijo tan amado...".

En otras palabras, decimos que Cristo era hombre y Dios. Dios no abandona jamás, pero si Cristo se sintió abandonado por El quiere decir que era sólo hombre, y esto podría ser un buen fundamento del ateísmo. Y si en cambio Cristo era Dios, cómo pudo "dividirse", cómo admitir esa "esquizofrenia", ese dualismo en Cristo...?

Está implicado aquí lo más hondo de la teología trinitaria y cristológica. Creo que en el fondo, respecto a la Trinidad, se trata de un malentendido, y cristológicamente topamos con aspectos de la realidad de Cristo no suficientemente profundizados. Tratemos de explicarnos.

El malentendido, aún si parece una banalidad, que a mi juicio está en la base de toda la discusión, es *en qué sentido se puede hablar* —y de hecho se habla— de "*abandono*" por parte de Dios. Es cierto que "Dios Padre jamás nos abandona". Negarlo sería negar el Amor de Dios. Pero también es innegable que Dios *hace sentir* su lejanía. Cuando alguien pasa una prueba, siente a Dios silencioso, escondido, lejano, la realidad es que Dios está más cerca de él que nunca. "Dios prueba a los que ama". A Santa Catalina de Siena, por ejemplo, después de una prueba muy difícil, se le apareció Jesús crucificado: "Hija mía Catalina —le dijo— ¿ves

¹¹ J. Moltmann, Op. cit., pp. 216, 212, 84.

¹² Ib., p. 216.

cuánto he sufrido por tí? No te arrepientas por lo tanto de sufrir por mí. . .” Y ella: “Mi Señor, dónde estabas cuando mi corazón se encontraba atribulado por tantas tentaciones?”. Y el Señor: “Estaba *en tu corazón*”¹³.

Así es siempre. En la puerta de un templo de Mendoza se lee: “Cuando te parezca de estar lejos de mí, yo estaré más cerca que nunca de tí”. Pero esta realidad no nos evita el sufrimiento. Dios permite la sensación de abandono por motivos “pedagógicos”, y aunque la realidad objetiva sea distinta, la sensación que prueba quien sufre es *real*. Así también cuando se habla del “abandono” de Cristo por parte del Padre, nadie pensará que Dios se “dividió”, se “partió”, “abandonó” efectivamente a su Hijo amado, etc. La realidad es que “Dios no nos abandona jamás”. Pero también puede ser real que, como nosotros (sólo que en un grado incomparable), Cristo sintió el abandono, la “no-intervención” del Padre, su “lejanía”. . .

El Padre abandonó al Hijo *sin separarse de El*. Así se cumplieron sus designios de amor. Así la revelación y el Amor de Dios llegaron a su punto más alto. “Muere como ‘abandonado’, pero en realidad es acogido por Dios. Así Dios confunde la sabiduría y la justicia de este mundo”¹⁴.

Sólo comprender esto creo que haría caer la dificultad de tantos: cuando se habla del abandono de Cristo, no se quiere por supuesto ni “seccionar” a Dios, ni afirmar que el Amor del Padre “se canceló” o dejó de actuar en algún momento. Se afirma que Cristo *experimentó*, efectivamente, el abandono del Padre. A veces el lenguaje de los teólogos o de los espirituales lo afirma así explícitamente. Otras veces se habla, sin matizar o aclararlo, directamente “del abandono de Dios”. Pero la realidad que se desea expresar no puede ser otra. Si así no fuera sería una “caricatura” de Dios, no sería el Dios cristiano.

Un misterio más profundo aún

Pero esta aclaración, elemental y liberadora al mismo tiempo, sólo concede un momento de alivio. Porque de inmediato abre crudamente a una profundidad aún mayor del misterio.

¿Cómo pudo probar, Dios Hijo, la *separación* de Dios Padre?

Aquí nuestra razón siente vértigo, porque se adentra en las profundidades insondables e inefables de Dios. Pero algo se puede intuir. “Nos hallamos ante el misterio más grande de nuestra religión: la *encarnación*”¹⁵.

Creo que uno de los aspectos más importantes de la teología actual, es la clarificación que está produciendo de la *humanidad* de Jesús. El descubrimiento o la acentuación fundamental se podría sintetizar así: “Hemos insistido demasiado en el hecho de que *Dios* se ha encarnado, y demasiado poco en el hecho de que *Dios se ha encarnado*”¹⁶.

Se lo ve sobre todo al afrontar el problema del conocimiento de Cristo.

¹³ R. de Capua, *Caterina de Siena*, Ed. E. Cantagalli, Siena 1952, p. 150.

¹⁴ L. Boff, *Op. cit.*, p. 39.

¹⁵ P. Foresi, *Op. cit.*, p. 86.

¹⁶ R. C. Kwant.

Dado que Cristo es al mismo tiempo hombre y Dios, la teología —siguiendo a S. Tomás— distinguía en Jesús: a) un conocimiento “beatífico” (ya que veía a Dios clara e inmediatamente); b) una ciencia *infusa* (conocimiento dado directamente por Dios, sea de las cosas más santas que de las realidades de este mundo); c) conocimiento *experimental* (adquirido a través de su propia experiencia como hombre).

Esta doctrina, con matices y riquezas distintas según los varios manuales, no dejaba de tener sus aspectos sugestivos. Y permitía además responder al problema que presenta el hecho de que Jesús a veces manifestara ignorancia o dudas, otras veces un conocimiento sobrehumano. Se decía entonces: “es que en tal caso habla como Hijo de Dios, en tal otra circunstancia habla como hombre”. Pero no sólo un Jesús así, hecho “a diversos niveles”, resultaba siempre menos comprensible y aceptable, sino que sobre todo se descubría como una elucubración inteligente pero gratuita: no tenía un asidero seguro en el Evangelio. Era más bien una elaboración teológica basada en el hecho de que si Cristo era Dios, debía poseer como hombre todas las perfecciones concebibles. Pero una vez más se nos exige fidelidad a la Palabra de Dios así como es, lo cual a la larga es siempre una “ganancia” para comprender mejor.

Me parece clave al respecto el artículo de R. E. BROWN, “¿Cuánta era la ciencia de Jesús?”, en *Jesús, Dios y hombre*.¹⁷

Conocimiento y humanidad de Jesús

El autor va mostrando en su trabajo, con puntilliosidad, perspicacia y competencia, que existen en la Escritura:

a) Numerosos textos que parecen indicar que Jesús participaba de la ignorancia normal humana: “crecía en sabiduría”, hacía preguntas mostrando de no saber o deseoso de aprender, cita pasajes de la Escritura sin manifestar ningún sentido crítico especial sino reflejando las ideas equivocadas de su tiempo, o comete confusiones, o utiliza interpretaciones de citas de la Escritura que hoy resultarían inaceptables. Asimismo no desmiente las inexactitudes de ideas populares de su tiempo, como en el caso de atribuir a demonios enfermedades naturales. Utiliza imágenes materiales para hablar de la vida ultraterrena (fuego inextinguible, gusanos duraderos, llanto y rechinar de dientes, sed insaciable, espacio que separa el lugar de felicidad del lugar de tormentos, etc.). Algo similar sucede con el lenguaje figurativo con que describe el fin de los tiempos, utilizando las concepciones populares de entonces: se oscurecerán el sol y la luna, las estrellas caerán de los cielos, etc. También sus afirmaciones respecto al futuro desconciertan, porque por un lado dice “ignorar el momento”, en otras ocasiones parece haber creído que sucedería dentro de un corto espacio de tiempo... El elenco no es completo, pero resumiendo, se desprende que la Escritura no desaprueba una teoría que establezca un conocimiento *progresivo* en la vida de Cristo.

¹⁷ Ed. Sal Terrae, Santander 1973.

b) Al mismo tiempo hay otros textos que indican conocimiento extraordinario o sobrehumano. Aún aquí el autor aconseja ser cautos en atribuir tal conocimiento a la divinidad de Cristo. Ya en el Antiguo Testamento se atribuye tal tipo de conocimiento a muchos profetas, a veces podría interpretarse simplemente como una penetrante visión del carácter de las personas o de la dirección que llevaban los acontecimientos, etc.

Frente a este panorama, el estudioso hace reflexiones sobre el conocimiento y la humanidad de Cristo que juzgamos de suma importancia, esclarecedoras, y que sintetizan algunas adquisiciones que parecen definitivas en la teología actual. Esto nos servirá luego para enmarcar mejor la comprensión del abandono de Cristo.

“Algunos teólogos —dice Brown— están convencidos de que, a causa de la unión hipostática o a causa de la iluminación especial que le fue concedida por la visión (o infusión) beatífica, Jesús no podía estar limitado en lo que conocía, al menos en materias de religión, materias del futuro y materias tocantes a sí mismo. Si una investigación escriturística pone de manifiesto las limitaciones en las afirmaciones de Jesús sobre estas materias, estos teólogos pueden decir simplemente que, conociendo Jesús de hecho lo que era correcto y lo que había de suceder, se adaptaba a las circunstancias de su tiempo. Su conocimiento de la Biblia era perfecto, pero se adaptaba a la hermenéutica de su tiempo porque eso compaginaba con sus intenciones. Era perfectamente capaz de formular afirmaciones exactas acerca de su divinidad, pero evitaba proceder así para no ocasionar escándalo.

“Otros teólogos prefieren mantener que ni la unión hipostática ni otros posibles privilegios extendidos al Dios-Hombre le dotaban necesariamente de conocimiento extraordinario en las materias que se acaban de mencionar. Tienden a atribuir a Jesús cierta intuición o una inmediata percepción de lo que era, pero reconocen que la capacidad para expresar esto de un modo comunicable tenía que adquirirse gradualmente. Así, pues, distinguen entre dos formas de conocimiento (o, como se ha sugerido antes, entre la auto-ciencia y el conocimiento expresable). Estos teólogos no tendrían dificultad alguna en aceptar las limitaciones de conocimiento que la crítica bíblica científica encuentra en las afirmaciones de Jesús. Para ellos, sea cual sea la ignorancia supuesta en tales afirmaciones, es real, más que fingida como lo era para el primer grupo de teólogos. El exégeta no tiene medios para resolver tal disputa, aunque los exégetas católicos más recientes estarían mucho más con la segunda solución teológica que con la primera” (p. 137-8).

Sin embargo esto “no quita nada a la dignidad de Jesús”. Tal limitación simplemente mostraría “hasta qué profundidad llegó la divina condescendencia en la encarnación: *mostraría precisamente qué humana era la humanidad de Jesús*” (p. 139). Cita al respecto el importante testimonio de Cirilo de Alejandría, Doctor de la Iglesia: “Nosotros hemos admitido su bondad en cuanto que por amor nuestro no ha rehusado descender a tan baja posición como ser portador de todo lo que pertenece a nuestra naturaleza, *en lo cual está incluida la ignorancia*” (p. 140).

¿Qué importancia tiene reconocer esto en la persona de Jesús? Es que “a no ser que entendamos que Jesús era *verdaderamente humano*, no podemos comprender la profundidad del amor de Dios. Y si los teólogos

vinieran, en definitiva, a aceptar las limitaciones del conocimiento de Jesús que hemos visto reflejadas 'prima facie' en las pruebas bíblicas, entonces mucho más entenderemos que *Dios nos amó tanto que se sometió a sí mismo a nuestras más humillantes debilidades*. Un Jesús que caminara por el mundo conociendo exactamente lo que mañana habría de suceder, conociendo con certeza que tres días después de su muerte su Padre le habría de resucitar, es un Jesús que puede suscitar nuestra admiración, pero todavía un Jesús muy lejos de nosotros. Sería un Jesús lejano de una humanidad que sólo puede esperar en el futuro y creer en la bondad de Dios, lejano de una humanidad que tiene que hacer frente a la suprema incertidumbre de la muerte, con fe, pero sin conocimiento de lo que hay detrás.

"Por otra parte, un Jesús para quien el futuro era tan misterioso, tan temido y tan esperanzador como lo es para nosotros y, sin embargo, al mismo tiempo, un Jesús que diría: No mi voluntad, sino la tuya, este es un Jesús que puede, efectivamente, enseñarnos cómo vivir, pues este es un Jesús que ha caminado a través de las reales pruebas de la vida. Entonces podemos conocer la plena verdad de esta frase: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13), pues podemos conocer que ha dado su vida con toda la 'agonía' con que la damos nosotros. Podemos conocer que para él la pérdida de su vida fue, como lo es para nosotros, la pérdida de una gran posesión, una posesión que sólo puede ser cedida por amor" (p. 142-3).

Jesús hombre verdadero

Hemos tomado este problema de la extensión del conocimiento que Jesús poseía, porque sin duda es allí donde aparece más claramente la realidad y plenitud de la humanidad de Cristo. Pero hay otros aspectos sumamente reveladores.

Si en Cristo no hubiera habido un verdadero crecimiento humano progresivo, ¿se habría "escapado casualmente" en la Escritura aquello de que "Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres"? (Lc 2,52).

Si Cristo no hubiera sido tentado, probado realmente, no sólo no habría podido sernos plenamente guía y modelo, sino además haría inútiles o falsas expresiones claras y fuertes de la Escritura como éstas: "aunque era Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia; y hecho perfecto, se convirtió para todos aquellos que le obedecen en principio de salvación eterna" (Heb 5, 8-9). Se trata, como dice J. GALOT¹⁸ de "un desarrollarse en todos los campos, incluso el de la santidad y las relaciones con el Padre". Y si no fuera así, ¿qué valor tendría la *obediencia* absoluta, perfecta, permanente de Jesús, a la Voluntad del Padre? ¿También ella sería "fingida"? La entrega completa de Jesús en las manos del Padre resulta posible, cercana a nosotros, y paradigmática para nuestra vida, precisamente porque en la vida de Cristo

¹⁸ J. Galot, *Una nuova Cristologia?*, Apes, Roma 1970, p. 38.

existió, como en la nuestra, ignorancia, desarrollo y conquista progresiva¹⁹. Fue libremente como Cristo llevó adelante su misión y fue al encuentro de su pasión (Jn 10,18; 12,27; 14,31):

Jesús sufrió realmente. Es precisamente "por el hecho de haber sufrido y haber sido probado" como "está capacitado para venir en ayuda de aquellos que están sometidos a la prueba" (Heb 2,18). "No tenemos un sumo Sacerdote que no sea capaz de compadecer nuestras debilidades, ya que fue probado en todo, a semejanza nuestra, a excepción del pecado (Heb 4,15).

Cristo no vino en auxilio de los ángeles, dice la misma carta a los Hebreos, sino de los hombres, "por eso debió hacerse en todo semejante a sus hermanos" (2,17).

Las mismas tentaciones de Jesús, no fueron aparentes sino verdaderas (Lc 4, 1-13 y par.).

Es precisamente la debilidad, la humanidad de Cristo, la que explica y hace que no sea una ficción por ejemplo su vida de oración (Lc 3,21; Lc 6,12: pasaba la noche rezando; Mc 1,35: iba a orar a lugares desiertos; etc.). Y lo mismo su agonía en el huerto de los olivos: "Padre, si quieres, aleja de mí este cáliz..." (Lc 22,42); "El, que en los días de su vida mortal, habiendo presentado con violento clamor y lágrimas oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte..." (Heb 5,7). Sin contar los pasos en que los Evangelios describen con gran realismo la turbación, el miedo y la angustia de Cristo (Jn 12,27; Mc 14, 32-36; Lc 22,44).

Humanidad y divinidad

Esta descripción de la humanidad de Cristo no hace sino seguir la fe de la Iglesia: Cristo verdadero Dios y verdadero hombre.

Una figura así, "más humana", de Jesús, es liberadora, porque se la siente verdadera y más acorde con los datos de la Escritura, no "apologética", no unilateral, no "forzada". El cristiano que descubre así la figura de Cristo, siente un "alivio", porque es lo que advertía en forma inconsciente, o consciente pero inconfesada, cuando leía las Escrituras. El asunto está en no perder, contemporáneamente, nada de la riqueza de la divinidad de Cristo. Y bien, esta figura de Cristo, más cercana a lo que fue su realidad histórica, no "quita" nada a su divinidad. Por el contrario: pone de relieve las dimensiones verdaderas e inauditas del Amor de Dios. Cristo no sólo vino "para dar su vida" (Mc 10,45), sino antes aún de ese gesto supremo mostró las dimensiones de su amor porque se hizo realmente uno de nosotros, compartiéndolo todo excepto el pecado. Y ya que es típico de la vida humana "afrontar el riesgo, marchar hacia campo abierto, confiarse a lo imprevisible, tener que enfrentar la oscuridad del propio origen y del propio fin"²⁰, Cristo no eludió estos aspectos en su vida de hombre. ¿No es así tanto más grande alguien que "siendo rico se hizo pobre por Uds., para enriquecerlos

¹⁹ Cfr. H. U. von Balthasar, *Lafoi du Christ*, Aubier, París 1968; Id., *Chi é il cristiano?*, Queriniana, Brescia 1966, pp. 62-66.

²⁰ K. Ranher, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Paoline, Roma 1967, pp. 212-213.

con su pobreza" (2 Cor 8,9)? "Procuren tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús, el cual, teniendo la naturaleza gloriosa de Dios, no retuvo como un tesoro codiciable el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y en su condición de hombre se humilló así mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz" (Fil 2, 5-8).

"Cuanto más se reflexiona sobre estos textos, (dice G. ROCCA en sus apuntes ya citados, p. 21-22), y sobre los aspectos profundamente humanos de la persona de Jesús, más nos sentimos impulsados a concluir que (...) el Jesús histórico no fue la revelación de aquella imagen que instintivamente nos sentimos llevados a formarnos (es decir, el Hijo de Dios glorioso, que manifiesta su omnipotencia a través de la naturaleza humana), sino que fue la encarnación de la verdadera imagen de Dios-Amor, que se anonada para salvar al hombre. (...) El Verbo, aun escondiéndose en una humanidad concreta, ejercitaba, debido a la unidad personalizadora con la cual ha unido a sí mismo esta humanidad, inevitables reflejos sobre ella. Sin embargo, estos reflejos deben ser concebidos de una manera nueva, de tal forma que sean compatibles con una humanidad concreta y, sobre todo, con la condición de anonadamiento y de ocultamiento que el Jesús histórico eligió.

"Ciertamente Jesús poseía una santidad, una plenitud de Espíritu Santo, una comunión con el Padre, la más plena e íntima que se pueda pensar, que jamás haya existido y jamás pueda existir. Pero tal santidad debe poderse armonizar con las leyes de un normal desarrollo humano. Como consecuencia de esta singular comunión con el Padre, debemos admitir que Jesús vivía normalmente en una *condición de "beatitud"*. Sin embargo, esta beatitud debe poder coexistir con el estado de prueba y de dificultad en el cual se encontraba Jesús sobre esta tierra, y como tal, poder estar sujeta a momentos de mayor o menor intensidad, e incluso de desolación y de abandono por parte del Padre".

Conocimiento divino en Cristo

No pueden negarse los aspectos positivos de esta visión. Pero necesariamente queda pendiente la pregunta: si Cristo era el "Verbo que existía desde siempre", la "imagen visible del Dios invisible", donde "habita corporalmente la plenitud de la divinidad", el "Hijo de Su Amor", el "Hijo de Dios", ¿qué margen debemos reconocer a la "visión beatífica" de Cristo, a su "ver cara a cara" al Padre ya que era "una sola cosa" con El?

La teología hoy intenta varias respuestas. Damos alguna indicación, también aquí muy breve.

1) R. E. Brown en su obra ya extensamente citada, dice: "Se podría entonces decir que este conocimiento (de Cristo) estaba limitado, pero tal limitación en ningún modo excluiría una *conciencia* intuitiva de una relación única con Dios y de una misión hacia los hombres. La lucha de su vida debió de ser la de encontrar los conceptos y las palabras para expresar esa relación y esa misión" (p. 131).

El mismo autor cita a varios teólogos que con distintas expresiones tratan de ilustrar esto de alguna manera: Galot habla de una "percepción intuitiva" de Dios en Cristo, que incluye un conocimiento intuitivo de su propia divinidad; Rahner habla de una autopercepción procedente de la unión hipostática, una conciencia inobjetivada más bien que una visión objetiva de la esencia divina; Lonergan habla de un inefable conocimiento humano, no obtenido mediante una acción corporal o sensible y no capaz de manifestarse mediante tal acción.

O sea que una cosa sería en Cristo la conciencia intuitiva, real, de su divinidad, y otra la posibilidad progresiva, ardua incluso, de encontrar una significativa formulación de esa conciencia. Era la capacidad para expresar su ser de un modo comunicable e inteligible por los hombres la que tenía que adquirir Jesús gradualmente.

2) El desarrollo humano o la ignorancia "objetiva" que encontramos en el conocimiento de Jesús, excluye —en virtud de quién era El— todo error que pudiera provenir de la ira, la sensualidad, una precipitación en el juicio, o sea de todo aquello que en nosotros está vinculado al pecado ("semejante en todo... excepto en el pecado").

3) Las palabras de Cristo eran "palabra de Dios" como lo es la palabra escrita de la Sagrada Escritura, de la cual la Iglesia afirma que "no contiene error". Aún si se manifiesta a través de un "ropaje" humano, de expresiones humanas, nos da lo absoluto. Puede equivocarse en un dato histórico, o científico, pero no en su finalidad religiosa (*propter nostram salutem*). "Cristo asumió una condición humana ignorante, *en la medida en que esta ignorancia era compatible con su misión reveladora y salvífica*"²¹.

4) No debemos atribuir al Jesús histórico la omnipotencia, la ubicuidad, o la omnisciencia *que poseyó luego de su resurrección*. Pero en Cristo había santidad y amor absolutos, y la plenitud de la verdad para revelarnos el señorío absoluto de Dios, su *ser* y su *querer*, y con eso el sentido último de toda la realidad.

"Hemos visto precedentemente —afirma Brown— que, cuando Jesús hablaba de la vida venidera o de los signos de los últimos tiempos, parece haber repetido las descripciones corrientes en su época, pero cuando hablaba del dominio de Dios sobre los hombres, hablaba con una impresionante originalidad. Este era su 'oficio' y aquí no toleraba oposición.

"El podía y declaraba perdonados los pecados, modificaba la Ley de Moisés, violaba las ordenaciones del sábado, iba contra las normas de pureza legal (comía con publicanos y pecadores), hacía extremas exigencias (prohibía el divorcio, invitaba al celibato y a renunciar a los lazos familiares), desafiaba el sentido común (exhortación a volver la otra mejilla); en una palabra, enseñaba como no enseñaba ningún otro maestro de su tiempo. Y si se concede que obraba milagros (...) entonces lo que hizo en interés de la realeza de Dios era también impresionante, pues actuaba contra el mal con un poder que iba más allá del rango de la experiencia ordinaria.

²¹ Ch. Duquoc, Op. cit., p. 149.

“Todo esto supone, ciertamente, una conciencia de un ministerio único para con los hombres. Entre todos los hombres santos del pasado de Israel, uno encuentra paralelos con Jesús por lo que se refiere a dichos o hechos individuales (Jeremías, Elías), pero la pintura total de Jesús rompe los moldes. Además, la seguridad con que Jesús hablaba y actuaba supone una conciencia de una relación única con Dios. Hemos visto precedentemente que esta convicción acerca del éxito definitivo de su misión (tal vez acompañada por una falta de conocimiento sobre cómo precisamente esa victoria había de realizarse) se asemeja en cierto modo a la convicción de los profetas del Antiguo Testamento. Pero ningún profeta rompió con el sacrosanto pasado de un modo tan radical y con tanta seguridad como lo hizo Jesús. *Las tradiciones evangélicas concuerdan en pintarle como a un hombre que piensa que él puede actuar y hablar por Dios.*

“Así, pues, mientras que un estudio científico puede hacer resaltar muchas limitaciones en el modo de expresión atribuido a Jesús en el más fidedigno material evangélico, tal estudio retrata también a un hombre que desafiaba los límites ordinarios en su reclamación de ser el agente único para establecer el dominio regio de Dios. Y al considerar esta prueba muy importante para la conciencia de Jesús respecto a sí mismo, tenemos que acentuar que *no hay indicio en los Evangelios de un desarrollo de la convicción básica de Jesús*”²².

5) Se debe admitir en Cristo “la inmediatez de la posesión de Dios”; sin embargo, “no es necesario que se deba experimentar siempre en modo claro e inmediato como beatificante...”²³.

“El hijo, en su peregrinación terrenal, no goza de la visión beatífica como a la derecha del Padre”²⁴.

El abandono de Cristo en la cruz

¿Se puede en el contexto de la *real* humanidad de Cristo, seguir sintiendo reservas para admitir la posibilidad de que Cristo haya *experimentado* el abandono del Padre en la cruz?

“La revelación cristiana habla del Dios que dialoga, pero también del Dios que calla. (...) Sabemos que en lo cristiano se da el primado del Logos, de la palabra sobre el silencio: Dios *ha* hablado, Dios es Palabra. Pero con eso no hemos de olvidar la verdad del ocultamiento permanente de Dios”²⁵.

¿Por qué Cristo habría podido asumir todos los aspectos de nuestra experiencia humana, *menos* la posibilidad de sentir la lejanía, el silencio, el abandono de Dios, que es una de las más típicas, profundas y lacerantes experiencias del hombre?

²² R. E. Brown, “Cuánta era la ciencia de Jesús?” en *Jesús, Dios y hombre*, Ed. Sal Terrae, Santander 1973, pp. 133-134.

²³ K. Ranher, Op. cit., p. 39.

²⁴ O. Karrer, comentando Mc 13, 32, en *Neues Testament*, Munich 1959, p. 152.

²⁵ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1970, p. 258.

Jesús abandonado no es más que un aspecto, el punto más alto, de la necesidad de pasar por el dolor para llegar a la vida, a la unión con Dios, a la unidad entre los hombres. Penetrar el misterio del abandono es penetrar en lo más profundo del "misterio de la cruz", del misterio pascual. "Jesús abandonado es el símbolo, el signo, la indicación precisa de esta redención. Aún cuando la redención haya ocurrido en todos y cada uno de los dolores espirituales y físicos de Jesús, el dolor más grande, el que simboliza toda la redención es el momento en que siente la separación del Padre (...) Ya que todos los tormentos se acrecentaron con el dolor de la separación del Padre, expresada en aquel grito: 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'. Algunos se preguntan: ¿cuál es el mayor momento de dolor de la pasión de Jesús? Y afirman: cuando gritó 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'. Porque los dolores espirituales, afirman, son mucho mayores que los físicos, y el mayor de ellos es experimentar la separación de Dios (...) El alma de Jesús, cuando ha experimentado el abandono (...) sintió el mayor dolor que jamás pudiera experimentar ningún otro hombre, porque quien vivía aquel dolor era un hombre unido personalmente con la divinidad, el hombre-Dios"²⁶.

¿Cómo pudo suceder ésto, seguirá siendo siempre un misterio en esta vida. Pero si aceptamos la humanidad concreta y verdadera de Cristo, al menos no escandaliza. Negar que Cristo haya podido experimentar el abandono del Padre, sería como negar que haya podido sufrir ignorancia, incertidumbre, oscuridad, miedo, angustia, etc. Escandalizarse de que el Padre haya podido permitir por Amor que el Hijo pasara esta prueba, esta "noche" del abandono, equivaldría a escandalizarse de la condición que *de hecho* asumió el Hijo de Dios y de todo el sufrimiento que pasó Cristo para salvarnos. Si eran posibles todos los otros aspectos de la humanidad y del sufrimiento de Cristo, ¿por qué no éste? En el fondo sería negar la *solidaridad real* de Jesús con los hombres, o ignorar el *valor del sufrimiento* en los planes de Dios. ¿Por qué querríamos poner límites al "amor que supera todo conocimiento"? (Ef 3,19). Negando el abandono del Padre experimentado por Cristo, ¿no estaremos cercenando el misterio, haciéndole perder riqueza, anteponiendo nuestras categorías humanas apriorísticas a la manera en que Dios obró concretamente, dentro de su actuar libre y soberano? Reduciendo el abandono a la defección de los hombres, ¿no estamos anulando la parte más importante de esa experiencia de Cristo? Si así fuera, nos mereceríamos el reproche hecho a Pedro, que no comprendía la pasión que Jesús anunciaba: "me eres un obstáculo, porque piensas como los hombres, no como Dios" (Mc 8,33; Mt 16,23).

Preguntar: "¿cómo el Padre pudo hacer probar el abandono?", sería lo mismo que preguntar "¿cómo pudo permitir que sufriera?". Si no nos escandalizamos de que "a quien no conoció pecado, *le hizo pecado* por nosotros" (2 Cor 5,21), y de que haya llegado a hacerse "*maldición* por nosotros" (Gal 3,13), ¿por qué habríamos de negar que haya llegado a

²⁶ P. Foresi, Op. cit., pp. 92-93.

compartir nuestra naturaleza y los aspectos dramáticos o trágicos de nuestro destino, hasta el punto de experimentar el abandono de Dios?

"Dios quiso hacer la 'experiencia' (cfr. Heb 2,18; 4,15) de la existencia humana 'desde dentro', para 'desde dentro' restaurarla y sanarla, hubo de poner el acento decisivo en el punto en el que el hombre pecador y mortal llega 'al final' —perdido en la muerte— sin por eso encontrar a Dios; hundido en la 'fosa', en el abismo de tristeza, pobreza y tiniebla, sin poder salir de ahí por sus propias fuerzas (...) Sólo cuando Dios mismo ha recogido esta última experiencia de su mundo (...), sólo entonces deja de ser alguien que juzga a sus criaturas desde fuera y desde arriba"²⁷.

Salmo 22 (21)

Alguno cree ver una confirmación de que Cristo no fue "abandonado por Dios" en el hecho de que la frase de Cristo corresponde al comienzo del Salmo 22, que termina siendo un canto de confianza en Dios que no abandona al justo y triunfará.

"La exégesis puede, por supuesto, mostrar que el grito de Jesús: 'Dios mío, ¿por qué me has abandonado?' proviene del Salmo 22, que imprimió su sello a todo el relato de la pasión. La cita del comienzo del salmo está remitiendo, conforme al modo de citar de aquel tiempo, al salmo íntegro. Este salmo es una lamentación que acaba en una acción de gracias. El sufrimiento del justo se experimenta como abandono de Dios, pero en el sufrimiento y la angustia de muerte el justo siente que Dios es señor desde el principio y que lo salva para una vida nueva"²⁸.

El hecho de recordar que "la oración que comienza con la más profunda angustia por el ocultamiento de Dios, termina alabando su grandeza"²⁹, dice solamente que Cristo, a pesar de todo, no perdió su confianza absoluta en Dios. Por algo se lo llama "el" Fiel por excelencia. No desesperó, sino puso toda su esperanza en el Padre. Cristo encarna al Servidor de Yahvé de Isaías, sufriente, perseguido, quebrantado, *pero finalmente vencedor!* Significa en su sentido más profundo, que el suyo era un sufrimiento "cristiano", es decir, que la pasión es el *camino para la resurrección*, y no fin en sí misma. Pero este contexto y final positivo que señala el salmo, no contradice al hecho de que Jesús haya sentido el abandono del Padre. Si fue elegido *ese* salmo, fue porque expresaba los sentimientos de Cristo, sea en su confianza absoluta en el Padre, que en el desgarró que sentía por el abandono. No hay que olvidar ninguno de los dos aspectos verdaderos de ese momento. "No hay que dulcificar lo que toca a la cruz de Cristo, como si el crucificado, sin sufrir conmoción ninguna en su unión con Dios, se hubiera dedicado a recitar salmos y hubiera muerto en la paz de Dios"³⁰.

²⁷ H. U. von Balthasar, *Mysterium Salutis*, op. cit., pp. 145-146.

²⁸ W. Kasper, Op. cit., p. 146.

²⁹ J. Ratzinger, Op. cit., p. 259.

³⁰ H. U. von Balthasar, Op. cit., p. 220.

“He aquí —dice otro autor— el punto culminante de la tentación: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?’. Se siente, como Dios, abandonado de los hombres; como hombre, abandonado de Dios. (...) Pertenecen sus palabras, es verdad, a un salmo que en conjunto más bien representa una oración magnífica de confianza; se trata del salmo 22, en el cual abundan versículos tan confortadores como éste: ‘No desdeñó (Yahvé) ni despreció la miseria del afligido, ni apartó de él su rostro, antes oyó al que imploraba su ayuda’. ¿Quiere decir esto, sin embargo, que no existe fundamento para atribuir al alma de Jesús un verdadero abandono?

“Lo que falta no es base para atribuirlo, sino inteligencia para explicarlo, palabras para enaltecerlo, corazón para compartirlo. Jesús hace suyas las primeras palabras del Salmo, Jesús habla sinceramente, Jesús se queja desde el fondo del abismo. Hace falta que todo muera para que todo resucite. Sólo la Omnipotencia pudo llegar a esa impotencia; su posibilidad extrema toca el límite exacto de lo imposible que ninguna criatura alcanzará jamás. Nadie sabrá nunca como el Hijo, qué es ser abandonado por el Padre”³¹.

Teología del dolor y praxis del amor

Decíamos al principio que ignorar la profundidad y riqueza del abandono de Cristo, significa perder luces inestimables para el *pensamiento* cristiano. De hecho Moltmann llega a hablar de una “revolución en el concepto de Dios”: “¿Quién es Dios en la cruz de Cristo por él abandonado?” Pero además Jesús abandonado nos revela más plenamente también quién es el hombre: “¿Quién es el verdadero hombre a la luz del hijo del hombre rechazado y resurgido...?”. Más aún: “¿Qué significa el recuerdo del Dios crucificado en una sociedad oficialmente optimista que camina por encima de muchos cadáveres?”³².

Dijimos también que penetrar la realidad del abandono de Cristo comporta innumerables consecuencias *para la vida* personal, eclesial y social (por eso el título habla de la importancia del abandono de Cristo para *el futuro* de la Iglesia).

Es imposible afrontar aquí el argumento extensamente. Pero algo pueden hacernos entrever dos testimonios actuales, que hablan del significado y las consecuencias que encierra la realidad de Jesús Abandonado.

El primero es de Carlos Carretto, Hermano de Foucauld, conocido autor de numerosas obras y escritos. Los presentes son fragmentos de un capítulo de su libro *Padre mío, mi abbandono a te*:

“Existe una ‘no medida’, un amar ‘sin medida’.

Es el aceptar de parte de Jesús —el hijo— de ser abandonado por el Padre.

El grito trágico cuyo eco se escucha a través del tiempo es el grito mismo de Dios crucificado: Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado (Mt 27,46).

³¹ J. M. Cabodevilla, *Cristo vivo*, BAC, Madrid, pp. 816-817.

³² J. Moltmann, *Op. cit.*, p. 18; sobre el tema de la cruz como “revelación”, conocimiento del verdadero rostro de Dios y de los hombres, cf. G. Rosse, “Gesù crocifisso nella vita di Paolo. Riflessioni”, en *Nuova Umaita*, 1/2 1979, pp. 39-44.

No existen razonamientos que puedan explicar ésto. Es inútil intentar comprender.

(...) No es cosa de poco el sufrimiento del hombre, la agonía de sus noches sin sueño, su carne atormentada por el fuego del dolor, el terror de su fe oscura. (...) ¿Es para sorprenderse si el sufrimiento arranca gritos al hombre y lo hace temblar hasta las fibras más íntimas de su ser? ¿Es para maravillarse si fija sus ojos con ardor en la oscuridad gritando: "Dios mío, Dios mío, dónde estás? ¿Por qué no respondes desde tus cielos cerrados?"

(...) Es terrible el silencio de Dios sobre la oscuridad del hombre.

Diría que se convierte en el sufrimiento más grande.

Ciertamente es la prueba más heroica.

Es el 'sin medida' que El nos pide tarde o temprano.

Es la noche.

Y es una noche que descende sobre el cuerpo y el espíritu del hombre destrozándolo y atormentándolo.

(...) ¿Y qué dicen de Dios los moribundos?

Los reclusos en manicomios, los inmovilizados en los hospitales, los cuerpos esqueléticos de los viejos, los deformes, los mongólicos, los marginados, los lisiados y los ciegos que andan por los caminos del mundo?

¿Qué dicen de El los que buscan sin encontrar, los que carecen de esperanza, los que no tienen fe, los que parecen vivos pero están ya muertos?

No sé.

Cada uno trata de dar una respuesta, pero Dios no pone ni siquiera la pregunta.

Calla.

Y calla también cuando se trata de su amado, su Hijo unigénito Jesús.

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?, este grito es la síntesis de todos los gritos de la humanidad.

Dios calla.

Y la esfera de arcilla que es la tierra continúa siendo trabajada por las manos del fuego.

los vivos mueren,

los jóvenes envejecen,

albas y ocasos se subsiguen,

el cielo refleja la tierra

y las estrellas nos miran como si nada fuera.

Todo está inmóvil.

En el silencio, lejano se siente el eco doloroso del grito de Jesús: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"

Se lo dije, no traten de comprender, no lo lograrán.

No traten de ver, no verán.

Traten de amar.

Es en el amor y sólo en el amor que podemos acercarnos a Jesús Abandonado y con El a todos los abandonados de la tierra.

Pero, acercarnos por caridad, no para hacer lloriqueos inútiles!

No bastan las lágrimas delante de tanto misterio; es necesario el Espíritu que me hable y me diga el por qué de tal precio, que me ayude a comprender qué hay escondido debajo de la arcilla ardiente del hombre.

(...) la esperanza nace justamente cuando el hombre toca el abismo de su impotencia, como fué para Israel en Babilonia, como fué para Jeremías en la cisterna de la prisión, como fué para Jesús en la cruz.

Ahora me acerco con más comprensión a Jesús Abandonado. En El veo

sinetizado el dolor del mundo, el fuego redentor de la humanidad en camino, la clave del más grande secreto del amor.

En El tengo la respuesta a las cosas que no tienen respuesta, en El se aplacan todas mis preguntas, allí encuentro el receptáculo de todos los sufrimientos de mis hermanos".

El segundo testimonio son algunos pensamientos de Chiara Lubich, fundadora del Movimiento de los Focolares, entresacadas de las numerosas páginas, —publicadas algunas, inéditas la mayoría—, que ha escrito sobre el tema. Hoy son muchas las personas en todo el mundo que se inspiran ideológica y existencialmente en esta línea de pensamiento.

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"

Para que tuviéramos la Luz Te hiciste ciego.

Para que tuviéramos la unión, probaste la separación del Padre.

Para que poseyéramos la Sabiduría Te hiciste "ignorancia".

Para que nos revistiéramos de inocencia, Te hiciste "pecado".

Para que esperáramos, casi Te desesperaste.

Para que Dios estuviera en nosotros los experimentaste alejado de Ti.

Para que fuera nuestro el Cielo sentiste el infierno.

Para darnos un pasar gozoso sobre la tierra entre multitud de hermanos, fuiste podado del cielo y de la tierra, de los hombres y de la naturaleza.

Eres Dios, mi Dios, *nuestro* Dios de amor infinito"³³.

"Jesús abandonado es el modelo de quienes aman a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, de los 'enamorados' de Dios. De hecho Jesús abandonado ama a Dios cuando Dios lo abandona.

Jesús abandonado es el modelo de quien debe construir la unidad con los hermanos. De hecho yo no puedo entrar en otro espíritu si el mío es rico. Para amar a otro hermano tengo que hacerme constantemente pobre, a tal punto, que no posea otra cosa que el amor. Y el amor se vacía de sí mismo. Jesús abandonado es el modelo perfecto de un pobre de espíritu: es tan pobre que no tiene ni siquiera a Dios, por decirlo así. No lo siente.

Jesús abandonado es modelo de renegación de sí mismo y de mortificación. De hecho él no es sólo mortificado en todo sentido externamente, ya que fué crucificado, sino también mortificado en el alma; renuncia a lo más querido que tiene: su unión con Dios.

Es la renuncia a sí mismo de un Hombre-Dios.

Es el modelo perfecto de quien pierde la propia alma en Dios. Modelo de aquellas personas, por ejemplo, que deben renunciar a sus propias ideas, e incluso a las inspiraciones de la gracia, para someterlas a sus propios superiores. Es modelo por lo tanto de verdadera unidad con quien nos representa a Dios. Como Jesús y el Padre son una sola cosa, así cada persona con el propio superior que le representa a Dios, debe ser una cosa sola.

Jesús abandonado es quien da luz a quien espera contra toda esperanza. Jesús abandonado es el modelo de aquél que confía: "Confíen —había dicho— yo he vencido al mundo!" (Jn 16,33). De hecho nadie tuvo una confianza más grande que él que, abandonado por Dios, confió en Dios; abandonado por el Amor confió en el Amor.

³³ *Città Nuova*, XIX/3, 10.2.1975, p. 35.

Jesús abandonado es el modelo de quien quiere dar gloria a Dios. De hecho él en el abandono, anulándose completamente a sí mismo, está diciendo que Dios es todo.

Jesús abandonado es el modelo de los 'muertos que mueren en el Señor' (Apoc 14,13). De hecho él murió místicamente y como tal muere en Dios. Dice el Apocalipsis: "sus obras van detrás de ellos". Y la obra de Jesús fué la de haber dado al Padre muchos hijos, regenerándolos con su propia vida.

Si pudiéramos de relieve cada exhortación de Jesús en el Evangelio, veríamos que las ha vivido todas en aquel momento.

Jesús abandonado revive en sí, en ese instante: "quien pospone padre, madre... y aún su propia vida" (Lc 14,26).

El Evangelio dice: "si el grano de trigo no cae en tierra y muere, permanece solo; pero si muere da mucho fruto" (Jn 12,24). Dice: muere. Jesús abandonado es realmente la figura del grano de trigo que muere. Pero no queda solo porque da como fruto el pueblo de Dios, la Iglesia.

Jesús abandonado puede repetir en sí mismo todas las bienaventuranzas.

En Jesús abandonado resplandecen de manera única la fortaleza, la paciencia, la templanza, la perseverancia, la justicia, la magnanimidad...

Jesús en el abandono aparece sólo como hombre: jamás por lo tanto estuvo tan cerca del hombre como en este momento y por eso nunca lo amó tanto. Y al mismo tiempo jamás estuvo tan cerca del Padre; es por amor a El que muere y muere de esa manera. Por lo tanto sí en el amor a Dios y al prójimo está "la ley y los profetas" (Mt 7,12), Jesús aquí cumplió plenamente todo deseo y mandamiento de Dios.

Jesús abandonado es, por lo tanto, el camino directo a la santidad, porque provoca la unidad con el Santo³⁴.

"Luego está el mundo que ya no cree más. Ese mundo que conoció la fe en sus padres, pero la rechazó. En un grito de rebelión, queriendo beneficiar a la humanidad, ha tratado de apropiarse ideas y valores cristianos, ha intentado transferir el cielo sobre la tierra, rechazando lo trascendente. Construyó una sociedad que, bajo ciertos aspectos, puede verse como una Iglesia al revés. Para ellos todo se encuentra aquí sobre la tierra, Dios no existe.

El crucificado que los convertirá no será el que fué presentado en los primeros siglos a los hebreos o a los infieles, porque a estos hermanos nuestros de hoy no les importa la salvación, ni la resurrección, ni el mundo futuro. Es necesario presentar un crucificado en el cual Cristo parezca sólo hombre: es necesario presentar cristianos que amen de tal manera a estos hombres, que sepan probar como Jesús abandonado, si así se puede decir, la pérdida de Dios por los hombres. En síntesis, cristianos que saben hacerse 'como uno sin ley (sin Dios)' (I Cor 9,21), para salvar a sus propios hermanos —como dice San Pablo— crucificados vivos. Entonces estos ateos poco a poco simpatizarán con estos hombres simples pero enteros, como quieren ser ellos. Y de la simpatía nacerá el diálogo. Y del diálogo la comunión: lo divino entrará en sus almas y en la sociedad que, aún no siendo edificada en su nombre, se convertirá en casa de Dios, como los templos paganos se convirtieron en Iglesias en la época del cristianismo primitivo.

Jesús en el abandono es el crucificado de los ateos, porque por ellos se hizo 'ateísmo'.

Más aún, en el mundo nosotros podemos colaborar al desarrollo social,

³⁴ De una conferencia en Rocca di Papa, Roma 1972.

porque vemos en los pueblos en vías de desarrollo el rostro de Jesús abandonado, el 'menos que hombre', el subdesarrollado que se eleva. En el abandono Jesús ha experimentado más que nunca qué es ser hombre, y además sin la dignidad que le es propia. Ha probado la opresión, la esclavitud, la encarcelación, el carecer de techo, de comida, de salud, el ser miserable, moribundo.

Jesús abandonado es la fuerza que puede desencadenar la más potente y divina y universal revolución social.

(...) Desde los primeros años de nuestro Movimiento dije que si tuviera que hablar de El necesitaría tantas palabras como gotas hay en el mar. San León Magno decía que el grito de Jesús 'es una doctrina'. (...) Yo agregaría: Jesús abandonado es el punto central que, uniendo lo creado y lo increado, puede decirnos algo de todos los misterios. Porque Jesús, en su abandono, es el vacío por el cual el hombre toma contacto con Dios y Dios con el hombre. Esa misteriosa herida espiritual del Hombre-Dios es la ventana a través de la cual Dios mira al hombre y el hombre, por cuanto es posible, mira a Dios³⁵.

El "método" de la cruz

En la doctrina y la vida de esos "expertos de Dios" que son los Santos, siempre se vió profundamente el misterio de la cruz como centro de todo. El cristiano se santifica sólo y en la medida en que comprende la cruz. La capacidad de transformar el dolor en amor, es la medida de la madurez cristiana.

Según las distintas espiritualidades y las diversas épocas, se privilegiaron uno u otro aspecto de la pasión de Cristo: las llagas, la sangre, el costado abierto, la agonía espiritual del Huerto de los Olivos... Eran distintas angulaciones para reconocer una misma verdad: la profundidad, la sabiduría, las consecuencias decisivas, que encierran la pasión-muerte-resurrección de Cristo para nuestra vida y para nuestra comprensión de las realidades divinas y humanas.

Esto vale hoy como siempre, ya que el dolor es intrínseco a la condición humana. Pero nuestra época tiene algunas características típicas: el fenómeno del ateísmo y la secularización (esa especie de "noche" de la fe que va padeciendo gran parte de la humanidad); una sensibilización cada vez mayor ante las desigualdades, las injusticias y los sufrimientos; una exigencia cada vez más grande, en los cristianos, de lucidez, coherencia, comunión fraterna, sin las cuales la propia fe no podrá resistir los embates de la historia ni sabrá responder adecuadamente a las "hambres" de nuestro tiempo.

"Completo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo" (Col 2,24). La pasión de Cristo continúa hoy en sus miembros que son los hombres. Pero el aspecto *típico* de la pasión que vive hoy la humanidad, parece ser el "abandono" de Dios. Nunca como hoy los hombres se preguntaron ¿"dónde está Dios"?, ¿"por qué el mal y el sufrimiento si Dios es Amor"?, ¿"cómo superar la desunidad y la incomunicación"?

Ante estas y otras preguntas parecidas, el "descubrimiento" y la valorización del abandono de Cristo en la cruz parece de trascendental impor-

³⁵ De una conferencia en Rocca di Papa, Roma 27.12.1971.

tancia. Como Cristo, también los cristianos debemos inmolarnos y padecer para generar vida nueva. Y si el abandono de Dios es el sufrimiento característico de nuestra época, cristianos que sepan revivir el abandono de Cristo en sus vidas se pondrán en condiciones de encontrar las respuestas necesarias para el hombre de hoy.

Si somos capaces de ofrecer a Dios el dolor de nuestra falta de fe, y luego inclinar nuestra inteligencia y seguir creyendo y viviendo como cristianos, aprendemos no sólo a comprender y sostener las dificultades de fe de los demás, sino además encontramos una firmeza y una sabiduría nuevas para comprender las realidades de Dios. Si nos sentimos solos, entre cristianos desunidos o que por mediocridad traicionan la causa de Cristo, pero por amor seguimos en pie y sostenemos a los demás, veremos fortalecerse y crecer la comunidad cristiana como Jesús la deseó. Si nos sentimos angustiados, tristes, pecadores o sin fuerzas, pero sin embargo seguimos preocupándonos por el bien de los demás, generaremos vida nueva en la humanidad como Cristo lo hizo en la cruz. Si preferimos a aquellos hombres que sufren, por amor a Cristo que sufre en ellos, veremos resolverse situaciones que parecían imposibles y encontraremos creatividad y energías impensadas para hallar soluciones. Y así se podría continuar y continuar. Allí donde haya una persona o una situación que grita "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", allí Cristo continúa su sufrimiento en la pasión de la humanidad y reclama nuestro amor total y concreto.

Jesús Abandonado no es un buen recurso oratorio para sermones de Semana Santa, ni algo que tenga qué ver con la espiritualidad o la mística pero sin consistencia teológica. Es una experiencia que Cristo vivió realmente y que continúa en manera especial en nuestro tiempo. Jesús que se siente abandonado por el Padre, es "el Crucificado de hoy". A la espiritualidad y a la teología, a la existencia y al pensamiento cristianos, se les abre aquí un campo inmenso.

Y no hay que temer que la gente se confunda y crea que "Dios abandona". La gente no se confundirá si sabremos proponerles la "sabiduría de la cruz", el "Evangelio de la cruz", que significa reconocer la portada real del hecho de que la cruz —y el abandono, que es el punto culminante y "resumen de la pasión"— es el "método" ineludible del amor de Dios para los hombres.

Demostramos nuestro amor hacia alguien sobre todo cuando compartimos su sufrimiento. La medida y la verdad de nuestro amor a Cristo la demostramos amando sobre todo a quienes sufren y a los abandonados de todo tipo, y transformando en amor hacia Dios y hacia los demás todos nuestros dolores y abandonos.

Por algo los Obispos Latinoamericanos reunidos en Puebla pudieron afirmar con toda claridad y valentía: "Jesús... sabe bien lo que hoy tanto se calla en América Latina: que se debe liberar el dolor por el dolor, esto es, asumiendo la Cruz y convirtiéndola en fuente de vida pascual"³⁶.

³⁶ Documento de Puebla, n. 278.

"Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares"

Documento sobre las Iglesias Populares

José L. Idígoras, S.J.

Profesor de Teología en la Facultad Pontificia y Civil de Lima, Perú

En el número anterior de esta revista (pp. 282-296), se publicó el texto del Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología, celebrado en Sao Paulo, del 20 de febrero al 3 de marzo de 1980. Vamos a hacer ahora algunas breves reflexiones sobre dicho texto, pues creemos que realmente merece nuestra atención. Citaremos también ocasionalmente la ponencia presentada por G. Gutiérrez en dicho Congreso, con el título "Comunidades cristianas de base" y que ha sido publicada en *Páginas*, n. 29 de mayo de 1980.

Lo primero que nos parece que hay que señalar en el texto que comentamos, es su valor positivo y su interpelación viva a las iglesias pobres y concientizadas del continente. Todo él está lleno de vigor, toca los aspectos más candentes y dinámicos de nuestra realidad y los enfrenta con una postura que podemos considerar, dentro de la teología de la liberación, como moderada. No se trata de uno de esos documentos politizados y virulentos que parecen extraños al espíritu evangélico. Hay un serio intento de conciliar las posiciones revolucionarias con una actitud creyente sincera y evangélica. En este sentido, juzgamos que hay aspectos muy logrados.

No me voy a extender en desarrollar los valores positivos del documento que creo saltan a la vista. Valoración de la misión de los pobres en la Iglesia, concepción de una Iglesia formada por los pobres mismos que comienzan a ingresar en la historia, urgencia de la lucha liberadora contra las estructuras actuales de dominación, organización popular de las comunidades de base, compromiso de la Iglesia por las liberaciones parciales que anticipan de alguna manera el Reino, potencial evangelizador de los pobres con respecto a la Iglesia entera, seguimiento de Cristo pobre hacia las aspiraciones de un Reino de paz y de justicia, ecumenismo a partir de las luchas del pueblo, memoria subversiva de la muerte de Cristo y de los mártires del pueblo que han caído en la causa común, urgencia de una conversión de la Iglesia. Creo que hay aportes muy ricos y dinámicos en todos estos puntos que merecen sincera reflexión.

Es también muy valiosa la presentación que se nos hace de la espi-

ritualidad de las nuevas comunidades pobres y comprometidas en la liberación. Espiritualidad que se empeña en superar los viejos dualismos: "fe y vida, oración y acción, compromisos y tareas diarias, contemplación y lucha, creación y salvación" (56). Se insiste en la necesidad de una espiritualidad liberadora que sea "la mística de la experiencia de Dios en todo este proceso". A través de ella se logra "el encuentro con el Dios vivo de Jesucristo en la historia colectiva y en la vida cotidiana y personal. La oración y el compromiso no son prácticas alternativas, se exigen y refuerzan mutuamente. La oración no es una evasión, sino un modo fundamental en el seguimiento a Jesús que nos hace siempre disponibles para el encuentro con el Padre y para las exigencias de la misión" (56).

Podríamos seguir enumerando aspectos positivos que contribuyen a dinamizar la fe y la vivencia cristiana de esas comunidades de base y de los cristianos que se abren a las nuevas exigencias evangélicas. Pero nos parece que el interés de este comentario ha de estar más bien en la visión crítica de la ideología latente en todo el documento. Pues los aspectos positivos son por sí mismos patentes, mientras que la ideología siempre se esconde a través de formulaciones a primera vista inocentes. Vamos a tratar de criticar lo que juzgamos una ideologización del mensaje del documento. Reconocemos que, en la mayoría de los casos, cada una de las frases del texto se podrían defender aisladamente. Pero juzgamos que es el conjunto el que lleva a una clara instrumentalización de las nuevas Iglesias al servicio de ideologías izquierdizantes.

Los "Pobres", la "Lucha", y la "Liberación"

Creo que es en torno a estos tres términos donde se lleva a cabo la ideologización a que aludimos. Los tres términos resultan fundamentales en todo el documento. Los pobres como el sujeto que se va haciendo el protagonista de la historia. La lucha como el medio esencial para alcanzar la victoria contra los opresores. Y la liberación como la meta hacia la que se tiende. De la utilización de estos tres términos resultará un enfoque muy peculiar de la misión de la Iglesia y de los cristianos.

Conviene también tener en cuenta que, aunque no pocas formulaciones se presten a interpretaciones diversas, en la mayoría de los casos se habrán de leer en contextos muy concientizados y proclives a actitudes revolucionarias. Es decir que la ambigüedad de muchas de las fórmulas se pierde en los contextos concretos en que se habrán de leer. Y más teniendo en cuenta que el documento tiende siempre en esa dirección, sin hacer apenas salvedades sobre los posibles peligros o desviaciones que se puedan dar en ese camino. Juzgamos por eso que nuestro documento trata de servir a una cierta visión revolucionaria, presentándola como el único y verdadero camino cristiano.

1. El término fundamental que recorre el documento y en el que se encierra la clave de la ambigüedad es el de los "pobres". Es de su mística y de su fervor de donde se trata de extraer todo el dinamismo del documento. Sin embargo, el término permanece de ordinario en su imprecisión.

sión. Unas veces nos indica a las grandes masas oprimidas del continente. Otras a los cristianos de las comunidades de base. Pero en el fondo se trata siempre de unir a todos en una sola denominación común. Se agranda así el sentido de la causa, aunque en algunos casos puede dejar ya de ser cristiana.

Pero lo curioso es que los redactores del documento, como muchos representantes de la teología de la liberación, se sienten los dueños de la voz de los pobres, aun cuando la mayoría de los pobres no digan lo mismo que ellos. Ellos parecen saber lo que los pobres deben sentir y manifestar. Y en caso de conflicto con el sentir de los pobres, siempre se suele anteponer su visión ideológica de la realidad. G. Gutiérrez en la ponencia que está en la base del documento que comentamos, nos dice: "Lo que hoy tenemos como esbozo de teología de la liberación no es sino una expresión del derecho a pensar que tiene el pobre y el oprimido". Aunque los formuladores de esa teología no sean precisamente los pobres, la teología resultante es expresión viva de los pobres. Se advierte una cierta tendencia acaparadora de la "riqueza" de los pobres que da a veces la impresión de sectarismo.

En el documento que comentamos los pobres son primariamente las grandes multitudes oprimidas y explotadas. No dudamos que haya una razón que fundamente esta equiparación, desde el punto de vista evangélico. Pues las masas de nuestros pueblos están bautizadas y sus culturas tienen no poco de cristianas. Más aún, el mensaje de Jesús no iba dirigido meramente a los que vivían la pobreza como ideal de vida, sino también a las grandes masas abandonadas y ansiosas de una liberación que confiaban recibir de Dios.

Sin embargo el hablar de los pobres, en un mensaje eclesial, sin precisar un poco más claramente lo que son los pobres, como multitudes abandonadas y explotadas y lo que son los pobres a quienes Jesús llama bienaventurados, precisamente por su pobreza, me parece que se presta a una confusión. De hecho, Puebla que ha insistido en la necesidad de una opción por los pobres, hace una distinción clara entre los pobres por su mera situación económica y los que viven la pobreza como un modelo de vida (n. 1148). Pues no cabe duda que en muchos de los movimientos populares de liberación, hay muchos que luchan agresivamente por motivos de amargo resentimiento, de odio y de venganza. Hay muchos que odian y desprecian la fe. Y en esos mismos movimientos hay muchos líderes que se identifican a sí mismos con los pobres, y que están llevados por el ansia de poder un egoísmo ansioso de protagonismo, y suelen manipular e instrumentalizar al pueblo aun más cruelmente que muchos líderes de otros partidos.

Prescindir de esos hechos y hablar líricamente de movimientos populares portadores de la causa justa sin más puede llevar a confundir el mensaje evangélico con las estrategias partidistas y las ideologías de clase. Hubiéramos deseado que el documento, manteniendo su compromiso liberador, hubiera sido en este aspecto más sincero y hubiera insistido más en los genuinos valores y características de la pobreza evangélica. Un dato que nos resulta sintomático es que para nada se alude a las clases medias, donde según el testimonio de Puebla, se da de manera concreta la viven-

cia de la pobreza evangélica principalmente (n. 1151). Quizás la alusión a las clases medias modestas rompería el esquema ideológico que contraponen a los pobres y explotados frente a los dominadores, causantes del actual desorden. Juzgamos que aquí la falta de claridad está al servicio de los intereses ideológicos.

En nuestro documento "los pobres" se suelen equiparar sin más a los oprimidos y a los explotados (20; 44; 47; 49; *passim*). Y en forma clara se nos habla desde el principio del sentido de los pobres a los que se refiere el documento: "Se trata del hecho nuevo, en los términos que hoy reviste, de la irrupción masiva de los pobres en cada sociedad. Ellos son las clases explotadas, las razas oprimidas, los seres que se desea mantener ausentes y desconocidos en la historia humana y que cada vez con mayor decisión muestran su propio rostro, expresan su palabra y se organizan para conquistar por sí mismos el poder que les permita garantizar la satisfacción de sus necesidades y la creación de verdaderas condiciones de liberación" (9). Son estos grupos los que en todo el documento se identifican con los pobres evangélicos. Y esos grupos así descritos con colores idealizados y al margen de las manipulaciones reales de las facciones políticas y las luchas de poder.

Son después esos pobres los que en el resto del documento se nos presentan, como los portadores de los valores cristianos, al margen de sus reales motivaciones. Por eso se nos dice que "los pobres" pueden evangelizar a la Iglesia, "porque a ellos han sido revelados los secretos del Reino de Dios" (42). Y son también esos pobres los que tienen el potencial evangelizador (42). Determinando el sentido de los pobres, en ese mismo número, se precisa: "pueblo oprimido y creyentes". No dudamos que en muchos de los casos se dé esa unidad entre los creyentes de las comunidades de base. Pero de ahí a generalizar los valores evangélicos de todos los movimientos populares que buscan la liberación, creemos que hay un abismo del que nada se dice.

Claro está que el documento no reduce el cristianismo a una clase social, aun cuando en no pocos pasajes ésa sea la primera impresión. Expresamente se nos dice: "Las Iglesias cristianas, como instituciones no deben restringirse a una parcela de la sociedad, en detrimento de la universalidad del mensaje de Jesús" (92). "Ser pobre es vocación de toda la Iglesia. La comunidad eclesial, sin embargo, está abierta a todos —al joven rico y a Zaqueo— siempre que ellos, por exigencia evangélica, estén dispuestos a asumir las aspiraciones liberadoras de los oprimidos" (92). Es evidente que no excluyen a los ricos de la Iglesia, si es que se convierten. Pero no se ve claro si la conversión incluye la aceptación de la visión ideológica, bajo el nombre de "aspiraciones liberadoras de los oprimidos" y tampoco se ve claro si los pobres que no son creyentes ya por el mismo hecho de ser pobres pertenecen a la Iglesia o están igualmente, sin ella, en la vía liberadora que da sentido a la historia.

2. Lo que hemos señalado sobre los pobres, creemos que se repite con el término de "lucha". No cabe duda que el término es en sí muy justo y cabe desarrollar una visión cristiana de las luchas liberadoras. Pero, a lo largo del documento, hay un uso poco matizado de la palabra que

se presta a interpretaciones ideológicas. Si además se ha de leer en comunidades ya de suyo ideologizadas, podemos imaginar los resultados. El esquema clasista está siempre detrás de la concepción de la lucha, aun cuando en algún texto aislado alardeen de la vivencia en las comunidades del amor a los enemigos (42). Y falta toda posible crítica a los abusos que se pueden mezclar en la lucha, al abuso eventual de una violencia cargada de odio, o a los desmanes de luchas populares desenfundadas. Hablan de la lucha con una naturalidad y espíritu evangélico que no dejan de impresionar.

Y es que en el fondo se trata de una "guerra santa", ya que se trata de la causa justa de los pobres contra la opresión inicua de los poderosos. "La Iglesia celebra la presencia del Dios de la vida en las luchas populares por una vida más justa y humana. La Iglesia encuentra al Dios de los pobres enfrentando los ídolos de la opresión" (23). Es Dios mismo el que se halla presente en esas luchas: "aquí y ahora en medio de las masas pobres de América Latina y en todos los pueblos marginados Dios está liberando a su pueblo" (41). ¿No nos parece escuchar ahí los ecos mesiánicos del A. Testamento, de un Dios que se alía con su pueblo y con sus inevitables injusticias a lo largo de una historia humana de guerras y conflictos? También las promesas de la lucha son grandiosas. Como en el A. Testamento, se trata aquí también de un éxodo, "de una situación de opresión en dirección a un espacio y un tiempo de libertad, abundancia y fraternidad" (25). La esperanza y la pasión mesiánicas se unen a "la causa de los pobres" que queda santificada, al margen de las crueles guerras, las violencias e injusticias propias de toda causa humana.

Y lo más curioso es que no sólo se interpreta así el mensaje del A. Testamento, sino que se coloca en la misma dirección del éxodo, el N. Testamento, con dos citas, una de las bienaventuranzas y otra del juicio final (25). Es aquí donde la ideologización me parece que instrumentaliza más claramente el mensaje bíblico. El evangelio significa un cambio radical en la dirección de la lucha que no se dirige ya fundamentalmente contra los adversarios, sino contra el mal que mora en cada uno de nosotros, contra nuestras pasiones egoístas y agresivas. Querer fundamentar las luchas populares con la cita de las bienaventuranzas me parece del todo caprichoso. Allí se trata precisamente de la felicidad que se encuentra en una pobreza acogida y amada contra el consumismo y la soberbia de los ricos. Y lo mismo sucede con la cita del juicio final. Allí nos encontramos con una exhortación a ayudar y servir a los pobres libremente, porque en ellos está la causa de Dios. Pero nada tiene eso que ver con la organización de los pobres para luchar contra los opresores.

En la mente de los redactores del documento me parece que prevalece siempre la visión veterotestamentaria de que el mal está en los adversarios que nos oprimen sobre la neotestamentaria de que el mal está en nosotros (Mc 7,20ss.). Por eso las luchas van siempre dirigidas contra los opresores y es ahí donde arde la mística. Sobre la lucha contra el pecado personal y las propias pasiones que son capaces de corromper la más bella de las causas, sólo se hacen algunas alusiones que carecen de relieve en el conjunto del texto. Indicaciones pasajeras y que en nada cambian el sentido general del documento (35s.).

También la historia de la Iglesia se nos pretende presentar con cierta coloración de lucha contra los adversarios. La primitiva Iglesia aparece como "perseguida y reprimida por los mismos que habían asesinado al Señor. Unidos en la comunidad de vida y en el compartir el pan, los que antes estaban silenciados por el terror, entraron, llenos de Espíritu, en la resistencia y proclamaron que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (68). Hay aquí un tinte en la descripción que parece nos pone ante guerrilleros que luchaban contra el imperio romano. Y sin embargo se silencia el hecho fundamental de que esos primeros cristianos se enfrentaron al imperio con la actitud evangélica de la no-violencia y que en ella estaba su fuerza y novedad.

Hasta el seguimiento de Cristo se nos describe con acentos que nos hacen pensar en la lucha de clases y su táctica. "La buena nueva que anuncia a los pobres el fin de la opresión, de la mentira, de la hipocresía y del abuso del poder, es también mala noticia para quienes lucran por el abuso y la injusticia" (48). En las comunidades de base "el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación" (21). Caben interpretaciones rectas de esas fórmulas, pero su sentido espontáneo lleva a una concepción de las luchas que no se puede, sin más, fundar en el evangelio.

La causa de las luchas populares es descrita también con marcado triunfalismo. Parece tratarse de movimientos puros al servicio de los más evangélicos ideales. "En todo el Tercer Mundo hoy las clases populares y las étnias oprimidas resisten, se organizan y luchan para construir tierras de justicia, de trabajo y de vida, compartidos y humanizantes" (69). En la conferencia de G. Gutiérrez se idealiza aun más la unidad sublime del pueblo: "En esa lucha el pueblo va tomando conciencia de ser una clase social, una raza, una cultura, sujeto activo de revolución y de la construcción de una sociedad distinta". Idealismos mesiánicos que contrastan siempre con los divisionismos egoístas de tantos movimientos populares y con las manipulaciones interesadas de muchos de sus líderes. Pero se prefiere el tono mesiánico y la esperanza utópica a una visión más realista y serena de los hechos modestos.

Para nuestro documento, esas clases populares y étnias oprimidas "están obedeciendo a Dios que quiere que los hombres vivan y dominen la tierra" (69). Una causa tan noble y tan santa no puede menos de arrastrar a la misma Iglesia. "La Iglesia que renace en este pueblo, en lucha espontánea y organizada, comparte esta lucha y muchas veces la impulsa con su fe incommovible en el amor de Dios que garantiza el sentido absoluto de esa lucha" (69). Tenemos aquí la canonización plena de la lucha popular, con toda la vaguedad que este término importa. Es una "guerra santa", pues está al servicio de la causa de Dios. Es la causa justa por excelencia, "la causa de Dios en la causa de las clases explotadas y oprimidas" (71). Sacralización que se puede prestar a graves abusos.

Y uno de los más graves puede ser la proclividad a santificar los medios que llevan a esa lucha. El entusiasmo mesiánico popular suele arrastrar a acciones muchas veces atroces, pero que se consideran dentro del dinamismo salvador al que van unidas. Por eso juzgamos que hubiera sido

necesario en este punto desarrollar una ética de los medios y una reflexión sobre la violencia y sus límites. Pero el triunfalismo de la causa popular parece hacer inútiles todas esas elaboraciones. Del pueblo sólo se esperan acciones liberadoras, justas y nobles. Y aun se sospecha que los abusos que puedan ocurrir quedan justificados por los pasados dolores del pueblo. Demasiada confianza en la espontaneidad popular, o en los medios políticos que deberán dirigirla.

Ciertamente que no faltan algunos textos que insinúan la necesidad de moderación y que aluden a posibles deformaciones. Pero de nuevo aquí se trata de restricciones tan suaves y alusivas que juzgamos que pierden toda su posible eficacia en el conjunto del documento. Así se nos advierte: "La Iglesia debe contribuir, a partir de su fe y de la caridad evangélica, para que esas diferentes luchas sean verdaderas alianzas de fuerza del pueblo oprimido, sin hegemonías absorbentes que a su vez se hacen opresoras. Debemos cooperar para que esa gran alianza y este respeto mutuo se hagan efectivos desde ya en el proceso de lucha global" (88). Juzgamos que ésta y alguna otra alusión tímida no responden a los problemas que se plantean. Y aun en ese texto se nos habla de una "lucha global" que se presta a las más variadas interpretaciones.

Desde el punto de vista cristiano, las reflexiones éticas sobre los medios que se han de emplear en las luchas parecen inevitables. Y lo mismo sobre la forma de superar esos procesos de ideologización y de instrumentalización, llevados a cabo por grupos egoístas y acomplexados. Pero se prefiere guardar un respetuoso silencio cuyas razones no es difícil sospechar. Temor a enervar la energía necesaria para una lucha que se considera impostergable. Desinterés por lo ético en medio de una lucha que se juega fundamentalmente en el plano social. Confianza en el pueblo que se marcha en la causa de Dios. Juzgo que la actitud de Puebla es más realista y más evangélica.

3. Señalamos, por último, el término "liberación", como fundamental para comprender la ideología que se infiltra en el documento. "La liberación es el centro del mensaje bíblico" (94). Este gran principio, con toda su ambigüedad, se extiende por todo el documento. Y es que realmente por liberación se puede entender, o la liberación integral que se identifica con la salvación, o la liberación socio-política que no se identifica con ella, o esa misma liberación alcanzada, según los dogmas ideológicos de determinados partidos de izquierda. Como en el caso de los pobres, también aquí se juega con la equivocidad de los términos para presentarnos un mensaje evangélico y mesiánico-político.

Se nos hace ver que la liberación es mucho más antigua que las ciencias sociales. "Antes de que las ciencias sociales hablasen de liberación, el pueblo de Dios la realizaba en el Egipto de los faraones" (49). Pero en esa alusión también parece que se reduce la liberación a la mera salida de Egipto, prescindiendo de los rasgos esenciales de la ley moral y de la alianza. Y sin ellos, la salida de Egipto se reduce a una de tantas luchas nacionales que empiezan por desterrar una tiranía para terminar en el sojuzgamiento violento y cruel de nuevos pueblos en nombre de la causa sagrada.

De hecho, cuando se nos describe la liberación se suele hacer con términos muy semejantes a los de la ideología marxista. "A medida que el movimiento popular se desarrolla, se coloca la cuestión fundamental de formular un proyecto histórico que se basa hoy en la crítica al capitalismo y a la dominación imperialista. Este proyecto encierra una exigencia radical de democratización, en la construcción de un sistema político en el que el control popular sobre los gobernantes y el poder popular sean una realidad efectiva" (11). La marcha de los pueblos del Tercer Mundo "se hace en el marco del capitalismo dependiente" (12). Se nos habla igualmente de la "construcción de la fraternidad y la solidaridad de todas las clases oprimidas y de las razas humilladas por este anti-Reino de la discriminación, de la violencia y de la muerte que es el sistema capitalista dominante" (23).

Esta crítica repetida contra el capitalismo, sin la menor alusión a los abusos de los regímenes marxistas, nos podría hacer pensar que se debe meramente a que nos hallamos en países de influencia norteamericana. Sin embargo parece que no es esa la realidad, sino que se debe a la concepción ideológica de los redactores. Pues a continuación pasan a hablar de las "sociedades africanas y asiáticas" y otra vez vuelven a citar allí al sistema capitalista, sin la menor alusión a graves abusos de los países marxistas en esas regiones (13). Es decir, que parece que hay una opción ideológica tomada que no se quiere someter a crítica.

Eso mismo es insinuado por algún pasaje que parece atribuir nuestros males "a la existencia de diferentes clases sociales" (93). Y sobre todo, cuando se señalan los países donde la liberación anhelada se ha realizado. El documento hace mención explícita de Nicaragua (7). Pero el texto de G. Gutiérrez que lo ha inspirado es mucho más explícito. Se refiere al miedo de los opresores ante los movimientos populares y añade: "Y no les falta razón al pensar así: los casos de Cuba, Nicaragua y otros procesos en gestación están allí para probar que las cosas están cambiando, que su hora llega". Se ve claro donde se ha realizado ya la liberación, aun cuando el nombre de Cuba haya desaparecido en el documento, por prudencia o quizás mejor por táctica.

La misma descripción que nos hacen del cambio político manifiesta que se trata de tender hacia los socialismos marxistas. G. Gutiérrez, en el texto varias veces citado, lo expresa con bastante claridad. "Es necesario ver que esa situación crea las condiciones objetivas para que el pueblo inicie el camino de la lucha por sus derechos, y que se oriente en último término hacia la toma del poder, hacia el establecimiento de un poder popular". Y naturalmente no dudan de cuál es el camino y el sistema popular, aun cuando sean varios los que se presentan como liberadores, y aun cuando el pueblo no dé en muchos casos su apoyo al sistema propugnado por los teólogos.

Claro está que no reducen la liberación a la mera realización socio-política. Afirman claramente que es trascendente y religiosa. "La liberación y la vida que Dios nos ofrece sobrepasa, pues, todo lo que podemos alcanzar en la historia" (35). En este sentido nunca se muestran reduccionistas. Aunque tampoco se les ocurre pensar en las posibles limitaciones de toda praxis religiosa que se puedan dar en un régimen donde la liberación

socio-política se haya realizado de acuerdo a sus planes. Aquí también muestran una confianza plena en el actuar del pueblo que ha de llevar a realizaciones positivamente liberadoras. Tampoco se plantean el tema de la posible reducción de las libertades, como contrapuesta a los derechos fundamentales de la persona.

La liberación bíblica se nos describe en base al éxodo (25). "Todo el relato bíblico nos revela que la lucha de los pobres por su liberación son signos de la acción de Dios en la historia y como tales son vividos como gérmenes imperfectos y provisionarios del Reino definitivo" (26). Siempre se mantiene la firme seguridad de que su propio camino de lucha es el genuinamente liberador, como el del éxodo y sin dudar, en un campo tan oscuro como el de la política; ni de su proyecto histórico ni de su ideología. También se sienten seguros del éxito de las luchas populares, sin tomar en cuenta no ya posibles fracasos coyunturales, sino la posibilidad de un fracaso global del proyecto ideológico. Y es que mesiánicamente están seguros de estar con la causa de Dios.

Por eso suelen contraponer la triste y miserable realidad del presente con las esperanzas desmesuradas de un futuro histórico feliz. El presente se nos describe como situación de opresión y explotación, "un mundo impío, injusto e idólatra" (65). Las esperanzas mesiánico-apocalípticas nos hablan de fraternidad, de solidaridad universal de todas las razas y clases (23), "el fin de la opresión, de la mentira, de la hipocresía y del abuso del poder" (48), "promesa y exigencia de la justicia, de la libertad y la fraternidad" (61). De esa manera se pretende agudizar el contraste entre la miseria actual y el paraíso futuro lo que ha de extremar el descontento y comprometer en una lucha incondicional.

Comunidades de Base, Martirio y Ecumenismo

Tras estas reflexiones críticas sobre el planteamiento general de la lucha liberadora de los pobres en nuestro documento, vamos a dirigir nuestra atención a otras tres nociones más directamente eclesiales. También aquí vamos a descubrir valores muy positivos en la concepción de estas nuevas comunidades activas y evangelizadoras. Pero en el fondo vamos a encontrar de nuevo tras estas categorías las mismas tendencias ideológicas que hemos señalado en el apartado anterior y que desvirtúan su pleno sentido eclesiológico.

1. La descripción de las comunidades de base es muy valiosa. Se apoya sobre la realidad concreta de comunidades de América Latina, diferentes según sus contextos, pero con rasgos eclesiales comunes. Y trata de comprender su significación y darles una visión más clara de sus tareas y metas. El centro de la reflexión es la misión evangelizadora de los pobres que hacen su irrupción en la historia con una misión liberadora que da sentido a la historia entera. Son por tanto, en primer lugar, centros de convocación del pueblo, pero además centros de vivencia cristiana liberadora.

"Las comunidades cristianas ejercen dentro del pueblo de los pobres,

a través de la formación de la conciencia, de la educación popular y del desarrollo de valores étnicos y culturales, un servicio liberador, asumidos en una misión específica, evangelizadora, profética, pastoral y sacramental" (22). Allí el pueblo encuentra "un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación" (21). Y se celebra la fe en Cristo liberador (21), a la vez que se acoge el Reino, como don gratuito del Padre" (23). Expresiones en sí bellas y dinamizadoras, si no estuvieran marcadas por la concepción básica de la liberación y de sus luchas que hemos visto hasta ahora.

En esas comunidades el Reino "se anticipa y se concretiza en liberaciones históricas" (33). El Reino supera ciertamente cuanto se pueda llegar a realizar en las liberaciones humanas. Pero a su vez no puede prescindir de esa historia de liberaciones, pues sólo por la historia se camina hacia el Reino (35). "Las liberaciones históricas encarnan el Reino en la medida en que humanizan la vida y generan relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia" (33). Nos parece interesante y urgente esta conexión de la historia con el Reino en tensión dialéctica. Es preciso dinamizar la fe de nuestras comunidades creyentes confrontándola con la realidad desafiante. Pero insistimos de nuevo que es preciso evitar la vinculación de las comunidades con visiones ideológicas que pueden desvirtuar su verdadero compromiso cristiano.

Estas comunidades no se identifican con todo el movimiento popular. Pero de alguna manera lo representan y anteceden. "Las comunidades cristianas populares son primicia del pueblo entero a cuyo servicio están. En ellas el pueblo pobre descubre mejor su identidad, su valor, su misión evangelizadora dentro de la historia de liberación de los pueblos" (45). La finalidad de la evangelización no es "la formación de pequeñas élites de grupos privilegiados en la Iglesia" (44). Se ha de dirigir "a la muchedumbre de ovejas sin pastor" (44). Abordan aquí un tema que me parece fundamental y es el de las relaciones entre las minorías y el pueblo en general.

No cabe duda que estas comunidades están siendo en muchos sitios una forma de que el pueblo deje de ser masa y se vaya personalizando, a la vez que se une más conscientemente con sus hermanos. Pero a la vez hay que reconocer que esas comunidades no dejan de ser escasas minorías en el pueblo. El documento exhorta con toda razón a superar un elitismo de grupos que rompería más la unidad popular. Las comunidades han de estar abiertas hacia afuera y ser lugar de acogimiento para los más pobres y abandonados. Pues es de ellos de donde viene una gran fuerza evangelizadora. Hasta aquí estamos en pleno acuerdo con el documento.

Juzgamos sin embargo que cuanto más se inculque la ideología dominante en el documento, mayor será el peligro de sectarismo y de aislamiento del resto de la Iglesia. Y es que esa mística de lucha, ese compromiso totalitario en la lucha contra enemigos tan difusos y omnipresentes, como el capitalismo, esa obsesión por la utopía deslumbrante y esa obsesión por la lucha son rasgos poco populares y muy típicos de minorías propensas a ciertos heroísmos llamativos. El pueblo en sus grandes mayorías busca caminos más sosegados y razonables. Prefiere el sentido común a esas dramatizaciones absolutistas donde se juega el porvenir de la humanidad

en luchas míticas. De hecho, todos los movimientos de ideología sectaria han sido minoritarios.

Por eso vemos ahí un peligro que los redactores del documento tratan de soslayar, insistiendo en la necesidad de una constante apertura de las comunidades. Pero cuanto la ideología sea más dominadora, más peligro existirá de que se elimine a muchos hombres del pueblo por no coincidir con la ortodoxia y la ortopraxis de las comunidades. En este sentido, juzgamos que la fidelidad al Evangelio no sólo ha de ayudar a la genuína conservación de la fe, sino que contribuirá a hacer esas comunidades más abiertas y de hecho más populares. Pues creemos que lo popular no coincide siempre con las ideologías izquierdistas.

En este sentido, Puebla señaló los peligros de la llamada Iglesia popular (n. 263). Pero nuestro documento ni siquiera vislumbra tales posibles peligros. Se nos dice, por ejemplo, que "la Iglesia rescata los símbolos de esperanza del pueblo, manipulados secularmente por el sistema de dominación" (23). Pero muchas veces se introducen en su lugar, no los símbolos populares, sino los de nuevas ideologías de dominación. Se nos dice que las nuevas comunidades son "parte integrante del caminar del pueblo" (22). Uno se pregunta si de esa manera no pueden romper la unidad de la Iglesia. Pero el interés de los redactores no va por ahí. Más bien su preocupación va en otro sentido, pues añaden: "pero no constituyen un movimiento o poder político paralelo a las organizaciones populares" (22). Lo que les preocupa es la unidad del movimiento político popular.

Se podrá decir con razón que la Iglesia no es para sí, sino para el pueblo y que por eso ha de mirar ante todo el bien del pueblo al que sirve. No tenemos ningún inconveniente en admitir esa afirmación. Pero juzgamos que se trata de servir al pueblo real y no a los que se puedan constituir como conciencia del pueblo, señalando lo que es el pueblo, lo que le conviene y los caminos por los que ha de caminar.

2. Sobre el martirio también nos encontramos con bellas y positivas expresiones que no dudamos en acoger con gozo. Pero de nuevo la tendencia ideologizadora lleva a simplificar las cosas y ponerlas al servicio de su causa. No dudamos que las muertes de cristianos y de ministros por defender los derechos humanos es hoy un signo de fe y esperanza para nuestras Iglesias. Pero juzgamos también que hace falta algún discernimiento para valorar esos testimonios. Pues ni todos los que han muerto en nuestros países eran cristianos, ni tampoco apoyaban las concepciones ideológicas de los que los quieren tomar por bandera. Si no se quiere utilizar a los muertos, es preciso comprender el sentido de cada testimonio y darle la significación que merece.

En nuestro documento, hasta los mártires de los primeros siglos se nos presentan con un cierto matiz de lucha social moderna (49). De la misma manera, la lucha de los nuevos mártires se trata de colorear con fórmulas que evocan los dogmas ideológicos. "Rehusan aceptar los mecanismos de dominación que enriquecen a los sectores y países poderosos con la pobreza de los débiles" (49). Y no solamente los cristianos, sino que todos los que mueren por la justicia "son también mártires de la fe,

porque aprendieron del Evangelio el mandamiento del amor fraterno, como signo de los discípulos del Señor" (52).

Juzgamos que hay en esa última afirmación mucho de simplificación. Pues puede ser que muchos de esos que se consideran murieron por la justicia, hayan estado equivocados y además hayan tenido móviles de odio, de resentimiento y de destrucción. Si se nos responde que se trata sólo de los que "dan su vida por la libertad de sus hermanos", juzgamos que ya se hace necesario un criterio de discernimiento. Los redactores del documento, propensos siempre a idealizar la causa de "los pobres", suponen siempre las más nobles motivaciones en cuantos mueren por la causa. Parece como que la causa los canoniza y ya dejan de tener relieve sus sentimientos, o lo descabellado de sus propósitos. Y el Evangelio ensalza al que da la vida por amor a sus hermanos.

Lo mismo se repite en otros contextos, referidos ahora a los mártires del mismo pueblo. "A los torturados, desaparecidos, exilados, presos y asesinados de este pueblo tenemos derecho a celebrarlos como mártires. Son obreros, campesinos, indios y negros, hombres y mujeres, niños inocentes entusiasmados ya por el proyecto histórico de sus padres" (70). No queremos escatimar los méritos de la gente sencilla que muere por su causa justa. Lo único que señalamos es que conviene no generalizar excesivamente, para no confundir la causa de la Iglesia con la de cualquier grupo político. Y el mismo texto que hemos citado ya trata de unir la causa de esos mártires, incluyendo a los niños, al proyecto histórico que defienden los redactores, aunque no haya quizás muchas pruebas de esa coincidencia ni en los padres ni en los hijos.

El que los pueblos tiendan a venerar a sus héroes religiosos es justo y contribuye a alentar sus móviles de vivir. Pero de ahí a la afirmación categórica de que esos muertos son mártires hay mucha diferencia. Se trasluce ahí una afirmación autoritativa que puede suponer la intención de manipular esos nombres y esas memorias subversivas. Si la Iglesia se reservó tradicionalmente el derecho de proclamar a los Santos, fue precisamente por los abusos de todo orden que se cometieron con los héroes del pueblo creyente. Aunque haya que reconocer también que los procedimientos de la Iglesia se han deteriorado con el tiempo y restan con frecuencia actualidad y dinamismo a la memoria de los que realmente dieron su vida por el Evangelio.

3. Como el documento está hecho por católicos y protestantes, es natural que la reflexión sobre el ecumenismo no pueda faltar. Con el triunfalismo que les caracteriza, cuando se trata de la causa de los pobres, nos anuncian: "En el servicio solidario a la causa de los pobres, participando en sus justas luchas, en sus sufrimientos y en su persecución se está rompiendo la primera gran barrera que ha dividido por tanto tiempo a las diversas Iglesias. Muchos cristianos redescubren el don de la unidad, al encontrar al único Cristo de los pobres del Tercer Mundo" (75). Aquí, como en los otros grandes temas, son los pobres los que aportan la solución que antes no se podía prever. Ellos son los que "abren el camino hacia nuestra unidad" (77).

Pero cuando tratamos de ver algunas de las raíces de las que brota esa unidad, nos encontramos con que "las distintas comunidades cristia-

nas, católicas y protestantes, compartimos un mismo proyecto histórico y escatológico" (77). Y el marco en el que se ha de realizar el ecumenismo es "dentro del proceso liberador que viven las Iglesias del Tercer Mundo" (80). Frases que admiten un sentido plenamente aceptable, pero que en el contexto hay que interpretar según los elementos ideológicos que hemos visto más arriba. Surge así la sospecha de si lo que puede primar en ese proyecto histórico es la unificación popular en torno a una ideología, a la que pueda servir la fe de los creyentes sinceros.

Y realmente que cuando nos dicen que el ecumenismo cristiano se realiza sin problemas conflictivos en la vivencia de la fe, por la mera adhesión a un proyecto histórico común, ¿no nos hacen sospechar que esa fe es débil y complaciente y que la eficacia se halla en la causa secular que unifica? Más aún, ¿no prueba lo mismo el hecho de que la unificación se logra igualmente no sólo entre católicos y protestantes, sino entre católicos y no creyentes y aun enemigos de la fe? ¿No se relativizan de alguna manera todas las creencias religiosas ante el proyecto común liberador? ¿No basta la unidad en la causa santa de los pobres para cumplir de suyo la praxis de la fe aun cuando falten la confesión explícita y los sacramentos?

Son preguntas que a uno le inquietan. Claro está que sus afirmaciones explícitas afirman una experiencia cristiana común y explícita. En las comunidades católicas y protestantes "hemos profundizado las raíces de la fe en un solo Señor, una sola Iglesia, un solo Dios y Padre". "En el seguimiento de Jesús confesamos a Cristo como Hijo de Dios y hermano de todos los hombres" (76). Aunque el mismo tono triunfalista es el que nos hace mantener cierta reserva crítica. Y sería interesante también saber a qué confesiones o grupos protestantes se refieren y su significación dentro de su volumen general en nuestro continente.

Dentro de este espíritu de diálogo ecuménico creo que hay que colocar las llamadas que hacen a la Iglesia para su conversión. Nos encontramos aquí con una serie de formulaciones a las que calificaríamos de "espíritu protestante". Aun cuando todas ellas se puedan entender como expresiones plenamente evangélicas, el modo de hablar es contrario a la tradición católica. Por eso algunas agencias noticiosas, al dar cuenta del Congreso, aludieron a estas frases, como las más escandalosas para oídos "católicos". "La Iglesia no está invitada a renovarse, sino llamada a convertirse de sus pecados personales y estructurales" (82). Y se insiste en que la Iglesia no podrá optar por los pobres, "permaneciendo rica y dominadora" (83). El Reino provoca a la Iglesia "a la conversión, denunciando sus contradicciones, su pecado en las personas y en las estructuras" (38). El Reino le hace confesar a la Iglesia "sus yerros históricos, sus complicidades, sus traiciones a la misión evangelizadora" (38).

Repito que católicamente se pueden comprender e interpretar todas estas formulaciones, aun cuando no pertenezcan al lenguaje tradicional. Y quizás es un aporte positivo del documento el que llame a la Iglesia con valentía a esa sincera conversión. Hay en este terreno muchísimo que hacer, a la luz del Evangelio. Pero quizás de quienes menos agrada oír fórmulas tan contundentes es de los que están llenos de espíritu triunfalista de su propia causa. De los que hacen de enérgicos y críticos profetas

ante la realidad de la Iglesia y ensalzan luego con lirismos utópicos sus movimientos ideológicos.

El profetismo es válido y provocador, cuando se ejercita valientemente contra la propia causa y se busca la verdad y la justicia donde esté. Cuando se cuestionan duramente las propias ideologizaciones, las manipulaciones y sacralizaciones de nuestra causa, los mesianismos utópicos y ambiguos. Cuando alguien reconoce y critica sus miserias, es agradable y provoca a conversión escucharle las diatribas que dirige contra nosotros. Pero lo que se hace sospechoso, hoy más que nunca, es la mezcla de triunfalismo en la propia causa y de audaz profecía frente a la ajena.

Conclusión

Terminamos brevemente, resumiendo lo dicho. Insistimos en que se trata de un documento con grandes valores evangélicos y aportes eclesiológicos que merecen la consideración de todos. Por haber remarcado lo que juzgamos sus limitaciones y parcializaciones no queremos desconocer sus grandes méritos. Pero juzgamos, a la vez, que éstos tienden a desvanecerse ante los numerosos rasgos ideologizadores que se manifiestan en toda su extensión. Juzgamos que con una dosis mayor de autocritica y con un esfuerzo mayor de concientizar al pueblo no con esquemas simplistas y dinamizadores, sino de acuerdo a la ambigua y compleja realidad, el documento habría ganado muchísimo. Más que llevarse por un deseo de estimular los entusiasmos populares, deberían los redactores haber alertado contra los peligros de un mesianismo político. Más que ensalzar la unidad popular en su marcha hacia la liberación, deberían haber precavido contra manipulaciones egoístas, protagonismos interesados y escisiones partidistas de la causa que suelen tener su raíz en el pecado personal de los militantes.

Si se hubieran tenido más en cuenta las reflexiones de Puebla sobre la liberación, la opción por los pobres, la violencia y la política, creo que el documento habría ganado en moderación, sin perder su fuerza alentadora. Por eso juzgo que lo que nos hace ver la actitud del documento que presentamos es la necesidad de fomentar un diálogo más amplio y constructivo entre los diferentes grupos de creyentes, que logre acercarnos a la urgente tarea evangélica del presente. Para ello es preciso que todos nos hagamos más críticos frente a nuestras falsas seguridades, teñidas todas de pobres ideologías. De esa manera evitaremos que el evangelio se divida constantemente según los dictados efímeros de los intereses partidistas y las ansias de poder.

Sobre la Historia del Diaconado

Jorge Medina E., Pbro.
Profesor de Teología en la Universidad Católica de
Santiago de Chile

La restauración del diaconado permanente en la Iglesia latina ha sido una decisión importante del Concilio Vaticano II. No cabe dudar de la oportunidad ni de las ventajas de este paso trascendental; pero tampoco cabe duda de que la comprensión cabal de la decisión del Concilio no ha sido inmediata, y llevará un tiempo, tal vez largo y no sin vaivenes, hasta que se produzca la sedimentación y ajuste necesarios.

Puede ser útil considerar algunos datos de cómo se ha vivido el diaconado en la Iglesia latina. Para ello podríamos establecer tres períodos, con la relatividad, reservas y matices que son propios de todo intento de sistematización.

El primer período va desde el Nuevo Testamento hasta el Siglo X, aproximadamente. Este primer período se caracteriza por la vigencia de un diaconado permanente, vitalmente presente en las estructuras pastorales de la Iglesia. El segundo período que podría situarse, también con aproximación, entre los Siglos XI y XX, presenta al diaconado más bien como un simple tránsito hacia el presbiterado: es una etapa, generalmente breve (a veces de un solo día), hacia la única meta apetecida en el ministerio, el sacerdocio. El tercer período comienza con el Vaticano II, a partir de la promulgación de la Constitución sobre la Iglesia, el día 21 de noviembre de 1964.

Primer período

El nacimiento del diaconado ha sido tradicionalmente identificado con la elección de los "siete" (Hch 6, 1ss.); pero la interpretación de ese texto no es absolutamente segura. Sea como fuere, hay otros tres textos en el Nuevo Testamento (Fl 1,1; 1 Tm 3, 8 y 12) en que se nombra este ministerio eclesial, aunque sin especificar explícitamente sus funciones. En estos tres textos aparece el nombre, pero no la función, en tanto que en Hechos no aparece el nombre, pero sí la función, o algunas de ellas, no sólo en el texto del cap. 6, sino también en la actividad de Esteban y Felipe, que predicán, catequizan y bautizan. En 1 Tim se detallan las cualidades de los diáconos.

En la época de los primitivos Padres de la Iglesia hay numerosas menciones de los diáconos y también indicaciones sobre sus funciones. Aparecen nombrados en la Didaché (S. I o II); en la venerable carta de S. Clemente Romano (Papa a fines del S. I) a los corintios; en varias de las cartas de S. Ignacio de Antioquía (comienzos del S. II); en la carta

de S. Policarpo de Esmirna (comienzos del S. II) a los filipenses; en los escritos de S. Justino mártir (mediados del S. II); y, lugar muy importante, en la "Tradición Apostólica" de S. Hipólito Romano, presbítero (comienzos del S. III), obrata en que se contiene el primer rito conocido de ordenación diaconal.

En esos tiempos tan antiguos el diaconado aparece como un *ministerio eclesial*, con *funciones caritativas* en favor de los pobres de la comunidad, con una *participación en la liturgia* (asistiendo al Obispo y a los presbíteros), llevando la *comunión a los enfermos*, sirviendo *directamente al Obispo* y ejercitando el *ministerio de la palabra*. Su característica es el *servicio*. Su papel es considerado tan importante, que S. Ignacio de Antioquía llega a decir que *sin Obispo, presbíteros y diáconos "no se puede hablar de Iglesia"*. Algunas indicaciones que se leen en S. Clemente Romano y en S. Hipólito, permiten afirmar que los diáconos, sin pertenecer al "presbiterio", *forman parte del clero*. Pero se afirma muy nítidamente que *no participan en el sacerdocio*, el que se caracteriza por el servicio de ofrecer la Eucaristía en representación de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote.

Andando el tiempo se va precisando más el oficio diaconal. En los siglos siguientes se fortalece la idea de que los diáconos forman parte del "cuadro permanente" del clero de cada diócesis. Su ministerio aparece como muy flexible, dentro de sus límites. A comienzos del S. IV aparecen diáconos encargados de comunidades que no tienen Obispo ni presbíteros, y administran en ellas el bautismo, como posiblemente ocurría ya en tiempos de S. Hipólito, al menos acompañando al Obispo. También en el S. IV se les reconoce el ministerio de la predicación. En ese siglo se atribuye a los diáconos una amplia participación en la liturgia eucarística, aunque nunca como concelebrantes, sea dirigiendo las oraciones comunes, sea ayudando a la distribución de los dones eucarísticos. El cuidado de los enfermos, de los pobres y de las viudas, era un quehacer propio de los diáconos y la historia ha conservado siempre vivo el ejemplo del diácono mártir S. Lorenzo. En algunos casos fueron los diáconos encargados de recibir a los penitentes a la comunión eclesial, pero no a título de una absolución sacramental. Hay que tener presente que la teología sacramental y especialmente la de la Penitencia, no se clarificó totalmente sino mucho más tarde, en el S. XII, y aún después. Un estudioso de los antecedentes patristicos del diaconado, Mons. Carmelo Giaquinta (argentino, actualmente Obispo), estima que una de las causas de la decadencia del diaconado en occidente fue el haber ido prevaleciendo siempre más su actividad administrativa, dejándose de lado su ministerio litúrgico y de predicación.

La vecindad que tenían los diáconos con respecto al Obispo, hizo que llegaran a ser personajes de gran influencia, con autoridad a veces superior a la de los mismos presbíteros, cosa de la que se queja amargamente S. Jerónimo (S. IV). Su poder fue tan grande que los "archidiáconos" se sentían menoscabados si eran ordenados presbíteros! En Roma eran tan importantes que durante el S. VIII o IX sucede con frecuencia que se elige como Obispo, o sea Papa, no a un presbítero, sino a un diácono, el cual recibe directamente la ordenación episcopal, sin pasar por la presbiteral.

En este primer período se destacan dos grandes figuras de diáconos: S. Lorenzo, auxiliar del Papa S. Sixto II, al que acompañó en el altar, en

el servicio de los pobres y en el martirio; y S. Efrén, sirio, poeta del misterio cristiano y Doctor de la Iglesia. El primero, latino, del S. III; el segundo, oriental, del S. IV.

Este primer período, por su vecindad a los orígenes de la Iglesia, es de suma importancia. En él se precisan ya los rasgos de este ministerio, y, al finalizar, se advierten también las causas de su decadencia posterior.

Segundo período

Sobre esta época tenemos menos información, o al menos pareciera que la investigación no ha sido tan amplia y profunda.

Una cosa es indudable: la ordenación diaconal sigue existiendo, pero cada vez más sólo como un "tránsito" hacia el sacerdocio o presbiterado. Podemos aventurar algunas causas de ésto, aunque sin poder dar pruebas concluyentes de lo que se dirá.

A partir del S. VIII aumentan considerablemente las ordenaciones sacerdotales. Ello, al menos en parte, por la multiplicación de la celebración del sacrificio de la S. Misa. Siglos después, las numerosísimas "fundaciones" de Misas, que garantizan la remuneración del sacerdote que las celebra, harán que sea permitido a cada sacerdote celebrar hasta tres Ss. Misas cada día (S. XIII). La mal llamada "misa privada", sin pueblo, con sólo un ayudante, sin diácono asistente, y frecuentemente para cumplir con una "fundación", se hace muy común: no había diáconos para asistir a cada celebrante. Por otra parte, la misma abundancia de presbíteros hizo que éstos asumieran numerosas responsabilidades que, en la antigüedad, eran propiamente diaconales. No es que los presbíteros no pudieran asumirlas, teológicamente hablando, pero se debilitó el "status" eclesial de los diáconos. Los excesos de poder de los diáconos en las postrimerías del período anterior fueron amargamente sentidos por los presbíteros, y sería extraño que los Obispos no hubieran sido sensibles a ellos.

Pero continuó habiendo diáconos más o menos permanentes. Es interesante, desde el punto de vista teológico, que los cuatro principales Abades del Cister recibieron, a fines del S. XV, del Papa Inocencio VIII, la facultad de ordenar diáconos a sus súbditos que creyeran oportuno, y esto sin ser dichos Abades sino simples presbíteros. La razón aducida era para que los monjes no anduvieran vagando fuera de los monasterios, buscando quién los ordenase. Este argumento sugiere la idea de que esos monjes diáconos lo eran con cierta permanencia. Ese privilegio estuvo en vigor durante varios siglos. Hoy está revocado.

El Concilio de Trento (sesión XXIII, 15 de julio de 1563) deja la impresión de que los ministerios inferiores al presbiterado (diaconado, subdiaconado y órdenes menores) estaban en decadencia, al menos como ministerios permanentes, y quiso hacer un esfuerzo por revitalizarlos. Dió disposiciones para la ordenación de diáconos y subdiáconos, pero no parece que esas providencias hayan tenido éxito en cuanto al restablecimiento de esos ministerios con cierta permanencia y no como mero "tránsito" al sacerdocio.

En Roma el diaconado mantuvo cierta vigencia en razón del cardenalato. Al menos desde el S. XVIII no podía ser creado cardenal sino un clérigo que fuera al menos diácono. Así es que algunos eclesiásticos que por su "carrera" llegaban a hacerse acreedores del capelo cardenalicio, decidían, para poder recibirlo, hacerse ordenar diáconos. En épocas anteriores se podía ser cardenal sin haber recibido siquiera el diaconado, como sucedió con Mazarino, cuyo cardenalato, como el de Richelieu por lo demás, tuvo más bien orígenes políticos que méritos eclesiásticos. En el S. XIX hubo al menos dos cardenales que no eran presbíteros y nunca lo fueron, sino sólo diáconos. El primero fue el cardenal Hércules Consalvi, Secretario de Estado de Pío VII. Fue un gran hombre de Iglesia y un defensor valiente y lleno de coraje de los derechos de la Sede Apostólica frente a Napoleón. Espíritu finísimo, diplomático visionario y trabajador infatigable. Cayó en desgracia con el advenimiento de León XII, que sólo demasiado tarde comprendió la valía de Consalvi. El segundo fue el cardenal Giacomo Antonelli, Secretario de Estado de Pío IX. Su figura es muy discutida, y autores serios le reprochan falta de visión hacia los nuevos tiempos. No destacó como hombre religioso. Oí decir a un sacerdote chileno, Mons. Aníbal Carvajal y Aspee, canónigo de Santiago que había sido condiscípulo de Pío XII en sus tiempos de estudiante en Roma, a fines del siglo pasado, que en esa época, cuando él era estudiante en el Colegio Pío Latinoamericano, residía allí un Cardenal de la Curia que era simple diácono. Pero no recuerdo el nombre.

El diácono más conocido de este segundo período, es S. Francisco de Asís. Al menos una tradición venerable señala que no fue nunca sacerdote, y sólo recibió el diaconado.

En Chile hubo, en la primera mitad de este siglo, un diácono permanente. Fue un religioso profeso solemne del Orden de N. Sra. de la Merced, de apellido Piña. Creo que vivió en el convento grande de Santiago, y le decían "Padre".

Tercer período

La restauración del diaconado permanente tuvo como antecedente un movimiento nacido en Alemania, alrededor de 1950.

La restauración fue un tema ampliamente debatido en el Concilio Vaticano II. Puede decirse incluso que fue muy controvertido, tanto, que hubo de ser sometido a una votación exploratoria, la cual resultó positiva a la idea de la restauración.

Los adversarios de la restauración del diaconado permanente aducían dos series de argumentos. La primera consistía en hacer ver que ninguno de los ministerios tradicionalmente atribuidos a los diáconos depende, en cuanto a su validez, de la ordenación diaconal. Y que, por lo tanto, bien podían concederse las autorizaciones canónicas necesarias para que laicos pudieran ejercerlos, sin conferir la ordenación sacramental. La segunda hacía recalcar que la ordenación de diáconos casados sería una puerta abierta para que más tarde se admitieran, en la Iglesia latina, presbíteros casados. La primera serie de argumentos ha sido examinada teológicamente, y puede decirse que se ha descartado su valor. No es ahora el momen-

to de repetir ese examen. La segunda serie recibió una respuesta tajante en el Sínodo Romano de 1971, documento que el actual Pontífice cita con frecuencia.

La doctrina sobre el diaconado restaurado en la Iglesia latina se encuentra en el N.º 29 de la Constitución sobre la Iglesia "Lumen Gentium", aprobada por el Concilio Vaticano II, y ella ha sido precisada por el Motu Proprio "Sacrum Diaconatus Ordinem", promulgado por el Papa Paulo VI, de venerada memoria. No es el objeto de este pequeño trabajo volver sobre la teología del diaconado. Nos limitaremos a subrayar algunas características de este importante ministerio.

Características del Diaconado

Lo que sigue no es más que un ensayo de delimitación. Creemos que está sólidamente fundado, y que responde tanto a la tradición antigua, como a la legislación actualmente en vigor. Pero no pretende ser exhaustivo: muchos aspectos merecerían ulterior desarrollo.

1. El diaconado es *un ministerio eclesial que se comunica sacramentalmente*. El diácono, por lo tanto, es *miembro del clero* y, teológicamente hablando, *no es un laico*. Es verdad que con frecuencia continúan desempeñando una profesión, oficio o trabajo seculares, pero es también cierto que es posible que estén totalmente dedicados a tareas eclesiales, y algunos lo están. Como es también cierto que hay sacerdotes que emplean buena parte de su tiempo en quehaceres seculares, y ello es posible. Lo que no quita que para el diácono permanente y casado, las tareas eclesiales son su "Hauptberuf" como dice el P. Rahner (= oficio principal, cualitativamente hablando) y no sólo un "Nebenberuf" (= oficio secundario o lateral). Es cierto que el trabajador secular, oficio o profesión, ponen con frecuencia al diácono en estrecho contacto con los problemas de los laicos y con su medio de vida: pero él vive en esos problemas y medio *no como laico sino como ministro de la Iglesia*.

2. El ministerio diaconal se estructura alrededor de a) la *predicación de la Palabra de Dios*; b) la *liturgia de la Iglesia*; c) el *servicio de la caridad*; y d) la *participación*, variable en la medida que se la asigne el Obispo, en el *gobierno o conducción pastoral* de la Iglesia. Esto es nítido tanto en "Lumen Gentium" 29, como en "Ad Gentes" 15 y 16 y en el Motu Proprio "Sacrum diaconatus ordinem". El diaconado no confiere la calidad de "super-laico" (esa calidad no existe como constitutiva de ministerio), ni se identifica con la calidad de "líder" o "dirigente" temporal. En un reciente discurso u homilía pronunciada por el Papa en una ordenación diaconal (11 de abril de 1980), dijo: "Estáis llamados a conformaros más íntimamente a Cristo-Siervo, y de ahora en adelante *el ser discípulos suyos se expresará en el ministerio de la Palabra, del altar y de la caridad*. . . Recordad siempre que *el servicio más grande que podéis prestar al Pueblo de Dios es anunciarle su Evangelio de salvación, dador de vida y ennoblecedor*". Las palabras del Papa son un fiel trasunto de lo establecido por el Concilio y por su antecesor Paulo VI. Si alguien creyera

que se recibe el diaconado para ser dirigente político o sindical, eso sería un funesto error, una sacralización indebida y clericalismo anticuado.

3. El ministerio diaconal *debe integrar en cada diácono los diversos aspectos de su misión*, como queda definida en el N° anterior. Puede ser que la dedicación sea variable, pero no sería admisible que uno de esos campos quedara ausente o, peor aún, descartado. La condición de miembros del clero hace particularmente importante que los diáconos asuman con amor la tarea de la alabanza de Dios expresada en la forma oficial de la Iglesia que es la Liturgia de las Horas u Oficio Divino, aún cuando ello no les esté impuesto canónicamente. En la homilía recordada anteriormente, el Papa ha hecho hincapié en este aspecto de la vida diaconal, tan propio del ministerio ordenado sacramentalmente.

4. El diácono debe recordar siempre que *es un consagrado*, es decir, un hombre que está *dedicado perpetuamente al ministerio*. No lo puede dejar a voluntad, como no lo pueden dejar tampoco los Obispos o presbíteros. Esta consagración sacramental que sella la vida hasta la muerte es un signo de la consagración de Cristo a su Iglesia, y los fieles tienen el derecho de ver en los ministros, Obispos, presbíteros y diáconos, la *imagen viviente de la fidelidad de Cristo, Esposo de la Iglesia*. Por lo mismo, el diácono seguirá siempre siéndolo aunque deba cambiar su domicilio a otra diócesis, o aunque el Obispo le cambie sus tareas en la propia diócesis. No se recibe la ordenación diaconal para éste cargo determinado, o para aquel apostolado específico, sino para el servicio de la Iglesia, que puede exigir desplazamientos y cambios, a veces con gran sacrificio. En esta misma línea de reflexiones, no le es permitido al Obispo marginar a un diácono de toda acción eclesial propia de su ministerio, si no es por causas que hagan gravemente nocivo su ministerio. La historia de la Iglesia muestra claramente la paciencia que la Iglesia ha tenido con Obispos y presbíteros que no eran dechados de pastores; el mismo criterio debe aplicarse a los diáconos. Una cosa es la selección de los candidatos y su cuidadosa preparación, y otra muy distinta desconocerlos cuando ya están ordenados. Y es claro que el Obispo tiene la responsabilidad, aunque no sea sólo de él, de sostener, orientar y animar espiritualmente a su clero, incluidos en él los diáconos.

5. El personalismo no es benéfico a la Iglesia. Los ministros tienen como misión *conducir a los fieles a Cristo, y no a formar "partidarios" suyos*. La frase del Precursor, San Juan Bautista: "es preciso que El crezca y yo disminuya", es todo un programa. Exige tanto la humildad del ministro, como la adulez de los fieles. Ya San Pablo se quejaba de las "banderías" eclesiásticas: unos decían "yo soy de Pedro; otros, yo soy de Pablo; otros yo soy de Apolo". La respuesta del Apóstol fue contundente: "¿Acaso yo he muerto por vosotros?". Si todos los ministros son *servidores*, ello vale, especialmente según la constante tradición, del diácono. ¿Qué nos puede alegrar tanto, como saber que nuestros hermanos, por nuestro modesto servicio, han llegado a ser "de Cristo"?

6. En la antigüedad cristiana el diácono era un *servidor directo del Obispo*. Es explicable: las diócesis eran pequeñas y el clero reducido. Las

circunstancias han cambiado, y hoy día los diáconos están generalmente al lado de un presbítero. Pero los presbíteros no deberían olvidar que, salvo aquellos que han recibido una legítima jurisdicción o potestad en el fuero externo, no tienen derecho a erigirse en superiores de los diáconos, como si cualquier diácono, por el hecho de serlo, fuera automáticamente súbdito de cualquier presbítero. Naturalmente si el Obispo asigna a un diácono como auxiliar de un presbítero, como vicario cooperador, por ejemplo, ese diácono estará fraternalmente subordinado a las orientaciones del referido sacerdote. Pero será siempre del Obispo, o de su representante, de quien recibirá el diácono la facultad de predicar y otras, porque la cabeza de la diócesis es el Obispo. En los casos de familias religiosas exentas de la autoridad episcopal, será el Superior, cuya potestad viene del Papa, quien asigne tareas a los diáconos súbditos suyos. Y aunque la historia muestra bien que el asunto presenta indudables riesgos, hay que admitir la posibilidad de que el Obispo pudiera conferir a diáconos cierta autoridad sobre presbíteros. Los cardenales Secretarios de Estado que fueron simples diáconos por ordenación, tuvieron autoridad incluso sobre Obispos.

7. En cuanto a la *acción política*, los diáconos están, en cuanto son miembros del clero, *en la misma situación que los Obispos y presbíteros*. No se ve por qué los principios establecidos en la materia por el Sínodo Episcopal de 1971, en el documento "Sobre el sacerdocio ministerial" 2ª parte, Nº 2, letra b), con respecto a los presbíteros, no se aplicarían también a los Obispos y diáconos. Si no se les mencionó expresamente, ello fue porque el tema del Sínodo eran los presbíteros. Citamos un texto capital: "En aquellas circunstancias en que se presentan legítimamente diversas opciones políticas, sociales o económicas, los presbíteros, como todos los ciudadanos, tienen el derecho de asumir sus propias opciones. Pero como las opciones políticas son contingentes por naturaleza y no expresan nunca total, adecuada y perennemente el Evangelio, el presbítero, testigo de las cosas futuras, debe mantener cierta distancia de cualquier cargo o compromiso político... Hay que procurar que su opción no aparezca ante los cristianos como la única legítima o que se convierta en motivo de división entre los fieles. No olviden los presbíteros la madurez de los laicos, que ha de tenerse en gran estima cuando se trata de su campo específico. El asumir una función directiva (liderazgo) o "militar" activamente en un partido político, es algo que debe excluir cualquier presbítero, a no ser que en circunstancias concretas y excepcionales, lo exija realmente el bien de la comunidad, obteniendo el consentimiento del Obispo, consultando el Consejo presbiteral y —si el caso lo requiere— también la Conferencia Episcopal". Es sabido que últimamente el Santo Padre ha dispuesto el alejamiento de sacerdotes de cargos políticos. Examinando los argumentos en que se fundan las disposiciones del Sínodo, se ve que son perfectamente aplicables a los diáconos, pues no arrancan exclusivamente de la especificidad presbiteral, sino de la naturaleza del ministerio. Sería un error considerar a los diáconos como habilitados para acciones que no deben ejercitar los presbíteros, y lo confirma el Documento de Puebla. Conviene releer los números del 507 al 530. Citamos: Nº 524 "La política partidista es el *campo propio de los laicos* (GS 43). Corresponde a su con-

dición laical el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines". N° 526. "*Los Pastores*, por el contrario, puesto que deben preocuparse de la unidad, se despojarán de toda ideología político partidista que pueda condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán, así, libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones...". N° 527: "Los sacerdotes, también ministros de la unidad, y *los diáconos*, deberán someterse a *idéntica renuncia personal*. Si militaran en política partidista, correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación de ser 'los hombres de lo absoluto' (y cita, a continuación el texto del Sínodo de 1971)". No es necesario ser un teólogo muy perspicaz para advertir que el Documento de Puebla coloca decididamente a los diáconos en el campo del clero, y de sus propias responsabilidades y misión, y no en el campo laical, como no podía menos de ser, atendida la más que milenaria tradición de la Iglesia.

Digamos, a guisa de resumen, que el diácono es miembro del clero, ministro de la Iglesia en su misión propia, y portador de por vida del carácter de signo de la consagración fiel y total de Cristo a su Iglesia.

Conclusión

Esta rápida ojeada a algunos hitos históricos, a la tradición patristica y a las normas canónicas que delinear la figura del diácono, deberían ser una invitación a profundizar en el conocimiento y reflexión sobre una realidad eclesial que hoy es viva y promisoría.

Esa reflexión incumbe en primer lugar a los Obispos, puesto que sobre ellos pesa la responsabilidad de discernir la vocación diaconal y de ordenar para siempre a los candidatos que les parezcan tener las condiciones que pide la Iglesia para el desempeño de este ministerio.

Incumbe también a los presbíteros, que deben ver en los diáconos no una especie de servidores suyos y suplentes que les alivien en el ministerio, sino como hermanos que comparten una buena parte de sus responsabilidades, y cuyo humilde servicio puede ser con frecuencia un testimonio muy fecundo de la modestia y anodamiento de Cristo, que alguna vez en la Escritura es también llamado "diácono" (Rom 15, 8).

Y toca, en forma muy personal, a los candidatos al diaconado y a los diáconos ya ordenados, para discernir, los primeros, los motivos de su ofrecimiento a la Iglesia, y para ajustar, los segundos, su ministerio a lo que verdaderamente debe ser.

Ni deja de tocar a los laicos, para saber pedir a los diáconos lo que de ellos tienen derecho a recibir, y para no pedirles lo que a ellos les compete dar.

La Situación de la Cristología en América Latina

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

En su Discurso de apertura de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 28 de enero de 1979) el Papa Juan Pablo II se refería a medias verdades o errores cristológicos. Dos días después "un grupo de teólogos", reunidos en Puebla, en un amplio comentario, publicado posteriormente en varias revistas, declaraba rotundamente que en América Latina "no ocurren" tales desviaciones cristológicas. Según ellos, el Papa estuvo mal informado.

Veremos que, en realidad, el Papa estuvo muy bien informado. Nuestro informe se basa:

1. En las reuniones regionales de preparación para Puebla, en 1977:

Antes de la elaboración del Documento de Consulta y con miras a su preparación, se organizaron en 1977 cuatro encuentros "regionales" de las 22 Conferencias Episcopales, con el fin de sondear los problemas existentes en el campo de la evangelización, que era el tema indicado por el Papa Pablo VI para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En estas reuniones participaron: los Presidentes de las Conferencias Episcopales, los Secretarios Generales, los Delegados que cada Conferencia tiene junto al CELAM, los Directivos del CELAM residente en cada región, los Representantes Pontificios en el país en que se hacía la reunión y el Obispo del lugar. En cada encuentro se proponían estas tres preguntas: 1) ¿Qué esperan ustedes de la III Conferencia General? 2) ¿Cuál les parece ser la problemática más importante para discutir en la III Conferencia General? 3) ¿Cuáles son los aspectos que América Latina presenta para la acción pastoral de los Obispos?

En las actas de estas reuniones encontramos las siguientes indicaciones relacionadas con problemas cristológicos en América Latina:

1) En la reunión regional de los Países del Cono Sur, en Río de Janeiro, del 26 al 29 de julio de 1977:

Pide que el Documento que será elaborado por la III Conferencia General, "en su contenido, deberá expresar con precisión una clara Cristología". Pues "es necesario tener la verdadera imagen de Cristo, teniendo en cuenta las diversas imágenes erróneas (v. gr. Cristo guerrillero) o parcializadas que en los últimos años se han dado de Cristo en América Latina". "En síntesis: es necesario restaurar la solidez de la fe en Jesucristo".

La delegación argentina pide que el Documento "tenga un trasfondo doctrinal con algún punto especialmente sobre correcta Cristología y Eclesiología (para contrarrestar el influjo de toda clase de literatura teológica que se nos cuele por las librerías católicas)".

La delegación uruguaya pide "que la III Conferencia General elabore una doctrina clara sobre la Cristología y la Eclesiología".

De la delegación brasilera Mons. Cándido Padín insiste: "Se pide precisión en las formulaciones teológicas; hablar de Cristo y de la Iglesia sin ambigüedades. Hay que hablar de la fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Acentuar la dimensión humana de Cristo, pero también su divinidad. Destacar que Cristo vive no solamente en la Iglesia, sino que la ha fundado y dado su organicidad... Señalar también la necesidad de oponerse a falsas cristologías, fundamentándola en la verdadera Cristología".

De la delegación chilena Mons. Piñera dijo: "Será necesario abordar directamente la Cristología: nuestras gentes buscan a Cristo".

2) En la reunión regional de los Países Bolivarianos, Bogotá, del 1º al 3 de julio de 1977:

Pide precisiones doctrinales sobre la Cristología; y en particular: "Es necesario hacer una síntesis bien lograda de los conceptos cristológicos, soteriológicos y eclesiológicos de Cristianos por el Socialismo, lo mismo que la respuesta a estos planteamientos". Desea una exposición sobre: "Cristo, Hijo de Dios. Preexistente. Hombre verdadero. Resucitado, Redentor: instauración y recapitulación de todas las cosas en Cristo".

La delegación colombiana presenta entre los problemas doctrinales: "Recta comprensión de Cristo en la Evangelización".

La delegación de Venezuela espera una "clara exposición de la Soteriología, Cristología y Eclesiología".

3) En la reunión regional de Centro América, Panamá y México, en San José de Costa Rica, del 30 de julio al 1º de agosto de 1977:

Solicita clarificación de la Cristología y describe la situación en estos términos: "Se difunden ideas acerca de Cristo que favorecen tendencias marxistas, revolucionarias. Aberraciones: presentar cuadros de Cristo como guerrillero, armado, o ignorante de su misión, que no tiene idea de Dios, que se retracta, demasiado humano. Teólogos que presentan estas y otras ideas no solo a nivel académico sino divulgándolas entre Religiosas y el pueblo, para su confusión". Piden en particular que se aclare la "cristología latinoamericana (en la situación latinoamericana)". Denunciar: "La Cristología se ha reducido a simbología".

La delegación mexicana espera "una reafirmación de las líneas doctrinales seguras e indispensables a la luz de la 'Evangelii Nuntiandi' en Cristología, Eclesiología y Antropología. (Porque hay confusión doctrinal)".

4) En la reunión regional de las Antillas, en Puerto Rico, del 22 al 24 de agosto de 1977:

Pide "que haya una aclaración de fundamentos doctrinales: cristológicos, eclesiológicos, etc., y también pastorales". "Es necesario presentar un Cristo salvador divino trascendental por encima de una mera salva-

ción temporal. Es necesario presentar un Cristo total que incluye la plenitud de su obra y salvación sin omitir la dimensión intratemporal y la dimensión trascendental”.

II. En el Documento de Consulta, de 1977:

El material recogido en las reuniones regionales y sistematizado por la reunión de Coordinación del CELAM (unas cincuenta personas) del 28 al 30 de agosto de 1977, fue entregado a una comisión de redacción, compuesta por ocho expertos en Teología, Pastoral y Ciencias Sociales, que iniciaron sus trabajos el día 17 de octubre; a partir del 10 de noviembre participaron en esta comisión cuatro Obispos como representantes de las cuatro regiones. El trabajo realizado fue presentado a nueva reunión general de Coordinación del CELAM celebrada del 26 al 29 de noviembre, que lo estudió detenidamente y lo organizó “para que sirviera como instrumento provisional de consulta y en tal calidad fuese enviado a los Episcopados” (n. 13). Era el Documento de Consulta.

Con relación a la Cristología el Documento llamaba la atención de los Pastores latinoamericanos sobre tres tipos de reducciones:

1. La reducción de Cristo a un maestro o profeta (nn. 453-454):

En algunas corrientes secularistas más eficaces y difundidas se niega fundamentalmente que Dios pueda intervenir en forma libre y trascendente en la libertad humana. Por eso también rechazan la idea de que Dios intervenga salvíficamente a través de Cristo. Según esta mentalidad Cristo no es alguien que objetivamente, por su vida meritoria o por su acción poderosa de Señor Glorificado, salve a los hombres, los reconcilie con el Padre y los renueve interiormente. Toda su actuación queda entonces reducida a su mensaje. El sería solamente el profeta o maestro que, de palabras o por su conducta, enseña. Su muerte no es más que una enseñanza.

2. La reducción de Cristo a un modelo (n. 454):

Dentro de esta inspiración básica hay quienes prefieren sustituir la imagen de maestro por la de un Jesús que, no tanto hablando como actuando y entregando su vida por los demás hombres o por los oprimidos, se erige en modelo, testimonio o símbolo del comportamiento o compromiso que han de adoptar los cristianos.

3. La reducción de Cristo a un predicador o sabio humano (nn. 457-459):

Ciertas corrientes secularistas actuales no admiten la posibilidad de una revelación divina y por eso tampoco admiten que la razón humana sea alimentada con verdades que vienen “de fuera” de su propia racionalidad. Por eso también rechazan un Cristo como enviado de Dios para revelar su Palabra. Según esta corriente, el mensaje de Cristo, aún siendo el más sabio y genial, no posee originalidad divina. Y de este modo Jesús es reducido a un mensajero puramente humano, aún cuando, en su dimensión humana, sea considerado el primero y único. Por eso el contenido de su mensaje ha de ser cribado por la racionalidad humana, expresada por sistemas filosóficos regidos, en último término, por el principio de la

pura inmanencia y agravados, en algunos casos, por el supuesto positivista de que la razón humana no puede acceder al conocimiento de verdades de orden metafísico.

III. En los aportes de las Conferencias Episcopales, en 1978:

El Documento de Consulta provocó las deseadas reacciones en todo el Continente. Cada Conferencia Episcopal redactó sobre ellas un aporte especial. El conjunto de estos aportes fue publicado en el *Libro Auxiliar* N° 3, Bogotá 1978, con 1.258 páginas.

De esta amplia documentación presentamos una síntesis que trata de resumir el pensamiento cristológico y las preocupaciones episcopales. Se darán las afirmaciones "constantes" (repetidas por varias Conferencias Episcopales), las "variantes" (hechas por algunas) y las que parecen particularmente "significativas":

A. Las afirmaciones *constantes*:

1. Cristo es el centro de la Evangelización para América Latina. Partiendo de la humanidad de Jesús hay que evangelizar su divinidad.

2. Existe una piedad unilateral que acentúa fuertemente un Cristo paciente.

3. La Evangelización consiste en la predicación del Reino de Dios.

4. Hay que evangelizar la Resurrección como el triunfo de la Nueva Vida.

5. La liberación evangélica se anunciará no reducida a un proyecto meramente temporal sino en toda su integridad.

6. Jesucristo es el centro de la Evangelización con su vida, pasión, muerte y resurrección: éste es el contenido esencial del anuncio.

B. Las afirmaciones *variantes*:

1. El Reino de Dios ya está presente y así hay que evangelizarlo; ésta es la misión de Cristo y de la Iglesia. El Reino se resume en la fuerza del amor del Espíritu. Es la Palabra que se anuncia con palabras y así educa.

2. Hay que evangelizar desde la persona íntegra del Señor, Dios, Unigénito, pre-existente, Jesús Resucitado que es el Reino ya; que inicia la nueva era de salvación, que significa subversión de instituciones viciadas y plenitud de justicia.

3. Se nota cierta fatalidad en la presentación del Señor sufriente; parcialidad y oscuridad de contenido, aunque por otra parte no hay que negar que la fe de nuestro pueblo en la Cruz siempre está llena de esperanza.

4. Jesús no es un luchador social o un revolucionario en el sentido de violencia y política; sino un revolucionario por su doctrina y actitudes

que exige cambio de corazón, juicio radical contra estructuras injustas, y base de un nuevo orden que expresa la comunión de Dios con el hombre y de los hombres entre sí.

5. Hay que entender que aunque Jesús no excluye de su mensaje a los ricos, sus primeros destinatarios son los pobres; y que la mayoría de los latinoamericanos son pobres.

6. Al predicar a Cristo Dios desde Jesús Hombre, hay que insistir en la perfección de su Humanidad, y cómo El es la revelación de Dios.

C. Las afirmaciones *significativas*:

1. Reconciliación como Resurrección.
2. Libertad en la Muerte de Cristo.
3. Necesidad de evangelizar a partir de las circunstancias históricas de Cristo.
4. Opresión latinoamericana como participación en la Muerte de Cristo.
5. Inserción del hombre por el Espíritu en la Muerte de Cristo.
6. Liberación integral que abarca la economía pero la desborda y se centra en el amor. El hombre colabora en ella con Cristo. Esta no es un mero proyecto humano.
7. El Mesianismo como satisfacción de las necesidades del pueblo es eminentemente cristiano pero hoy se seculariza.
8. La Iglesia, por los carismas del Espíritu, realiza la unión de los hombres entre sí y con Cristo.
9. Cristo es objeto de predicación (no sólo sujeto que predica).
10. Hay que partir siempre de la fe del pueblo de Dios.
11. En la Cruz está la esperanza de Resurrección.
12. La Divinidad de Cristo llena el ideal de plenitud que el hombre tiene actualmente.
13. Imitando a Cristo es como se evangeliza. Esta imitación es por la gracia. Imitando sus virtudes humanas se hace posible evangelizarlo como Dios.
14. La Encarnación del Verbo es la máxima expresión de la pobreza de Cristo.
15. Dios concibe su soberanía haciendo justicia a quien se ve privado de sus derechos y así privilegia a los pobres.
16. Cristo es el reunificador de los pueblos en su historia.
17. Hay que hablar del hombre Jesús en tal forma que en El resplandezca su Divinidad.

18. La novedad del mensaje es que se resume en Cristo que desde su Divinidad nos llama a ser hijos de Dios, hermanos de los hombres y señores del universo.

19. La fuerza de liberación y salvación es ser hijos en el Hijo de Dios.

20. El respeto al hombre se funda en que Cristo está en cada uno. Su Resurrección funda la vida de Cristo hoy en nuestro mundo.

21. Hay dos deformaciones cristológicas con sus consecuencias, la secularista y la sácralista. Sus causas consisten en absolutizar ideologías, intereses o formas políticas.

IV. En el Documento de Trabajo, en 1978:

Después del envío, en diciembre de 1977, del Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales y después de las consultas promovidas por las Conferencias Episcopales de enero a mayo de 1978, hubo nuevas reuniones regionales durante el mes de junio, en las cuales se presentó el texto integral y la síntesis de los aportes de las Conferencias. Agrupados los aspectos comunes, se profundizó en los temas y en las cuestiones más sentidas por cada región. Con este material en las manos, hubo nueva reunión general de Coordinación, realizada en Bogotá del 1 al 7 de julio, que ordenó sistemáticamente todo el material y lo entregó a una comisión redactora, compuesta por el Presidente del CELAM, cuatro Obispos, uno por cada región, ayudados por un grupo de teólogos expertos y de los ejecutivos del CELAM. Esta comisión, del 9 al 30 de julio, preparó el proyecto del Documento de Trabajo, para someterlo a la consideración de los Directivos del Consejo. Con la participación de los cuatro Obispos, representantes de las regiones, este proyecto fue examinado por la Presidencia y demás Directivos del CELAM, durante la reunión de Coordinación que tuvo lugar del 1 al 6 de agosto de 1978. Así surgió el Documento de Trabajo.

Este documento es presentado en dos partes: la primera, que es el Documento propiamente dicho, y una serie de Notas "para el esclarecimiento de ciertos conceptos importantes", que habían sido solicitadas por las Conferencias Episcopales.

1. En el texto propiamente dicho el tema cristológico es presentado en el Capítulo I de la Segunda Parte, titulado "El Reino de Dios en Jesucristo" (nn. 281-328). Es más una consideración sobre el Reino de Dios que sobre Nuestro Señor. Pero este Reino "irrumpe a través del mismo Jesucristo" y así "Jesús mismo se convierte en contenido del Reino y por tanto de su propio mensaje: el reinado de Dios, la irrupción de su amor y poder se realizan en y por Jesús. Este es proclamado en el mensaje evangelizador. Por eso Cristo, que revela al Padre e inicia el Reino, constituye para la Iglesia el objeto central de su evangelización" (n. 296).

2. Entre las Notas, hay una titulada "Cristología", que ocupa cuatro páginas. Se describe primero la problemática actual en el tratado teológi-

co sobre Cristo, con sus dos grandes inquietudes: la búsqueda de una imagen de Jesús que responda a la verdad histórica y el interés de hacer relevante y eficaz a este Jesús en la solución de los problemas socio-culturales y económico-políticos que nos afligen.

Sobre esta segunda inquietud, la más sentida en nuestro Continente, dice la Nota en el n. 85: "Dentro de la situación teológica y pastoral de la hora actual en la Iglesia latinoamericana, esta búsqueda de los criterios de una práctica evangelizadora de liberación en la misma práctica liberadora de Jesús ocurre a menudo en el marco de la búsqueda de Jesús histórico, tal como se ha dado en tendencias liberales protestantes, en las cuales se prescinde del sentido pleno de la fe cristiana. Es evidente que este proceder, aunque explícitamente no se excluyan los sentidos de la fe y solo se privilegien los aspectos considerados como históricos en el mensaje y la práctica de Jesús, no se hace justicia ni a la fe cristiana ni, por lo mismo, a la historia de Jesús. La práctica evangélica liberadora así conformada responde más a exigencias de tipo ideológico y político impuestas al Evangelio, que al Evangelio mismo. Además, a menudo ocurre que este proceder no solamente implica una preferencia enfatizada de datos sobre Jesús considerados como históricos, sobre los sentidos expresados en las confesiones cristianas de fe, sino también una absolutización de ciertos datos considerados como históricos, los cuales parecen apoyar cierta práctica liberadora, y el marginamiento u olvido de otros muchos datos que la crítica actual también acredita como históricos en la palabra y obra de Jesús de Nazaret. Este último hecho revela el vicio fundamental del proceder hermenéutico subyacente: se tiene que escoger lo que aparece más conveniente a los fines propuestos y olvidar todo lo demás, porque, finalmente, no se ha captado el sentido de la totalidad, sentido que la sola fe cristiana ha podido confesar y practicar plenamente".

Así surgen nuevas y dudosas "relecturas del Evangelio". Y este hecho es relativamente común en América Latina.

El Documento de Trabajo, siempre en la citada Nota, concede la necesidad de una búsqueda del Jesús histórico y del interés de que su praxis sea para nosotros hoy relevante y afirma la necesidad de apoyar la libertad de los teólogos y exégetas en sus investigaciones, animarles y agradecerles su trabajo (n. 86). Sin embargo, dice, "se cae en posiciones peligrosas" cuando:

1. Se privilegian unos aspectos de la vida y mensaje de Jesús olvidando o excluyendo otros;
2. se insiste en lo humano de Jesús, sin afirmar con claridad su Divinidad; o se confiesa la Divinidad, sin dar a la dimensión humana su verdadero valor;
3. se reduce prácticamente la Cristología al seguimiento de Jesús como una praxis revolucionaria o simplemente política, sin confesión de fe;
4. se interpreta la vida y obra de Jesús dentro de un esquema de lucha de clases de ideología marxista;

5. se opone la fe de la Iglesia en Jesucristo, tildándola de teórica, a las necesidades de una práctica política;

6. se niegan o silencian datos de los Evangelios tan importantes como: la concepción virginal; la conciencia mesiánica y filial divina de Jesús; su preexistencia; su muerte salvífica por todos los hombres, no solamente por su calidad ejemplar o testimonial sino fundamentalmente por su eficacia mediadora ante el Padre; su Resurrección, que lo constituye Espíritu vivificante, fuente de vida nueva para los creyentes en El; la fundación de la Iglesia por la misión de sus discípulos; su sacerdocio; la dimensión ética, social y política de su mensaje.

V. En el Discurso del Papa en Puebla:

Fue en este contexto en el que el Papa Juan Pablo II pronunció su Discurso de apertura de Puebla. La primera parte era dirigida a los Obispos como Maestros de la Verdad, con unas palabras dedicadas a la Verdad sobre Jesucristo: "De vosotros, pastores, —les decía— los fieles de vuestros países esperan y reclaman ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la Verdad sobre Jesucristo". Y después de proclamar que "de una sólida Cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas doctrinales y pastorales", comenzaba a referirse a ciertas "relecturas del Evangelio", "resultado —aclaraba— de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico".

De estas relecturas y de sus "hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes, que de ellas derivan", el Papa afirma que "causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas".

El Papa parecía referirse a dos tipos de relecturas:

1) "En algunos casos": o se silencia la Divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia: Cristo sería solamente un profeta, o simplemente un anunciador del Reino y del amor de Dios, "pero no el verdadero Hijo de Dios, ni sería por tanto el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico".

2) "En otros casos": pretenden mostrar a Jesús como comprometido político, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. "Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia", sentenciaba Juan Pablo II. (La expresión "el subversivo de Nazaret" se encuentra en el Documento de Québec, de 1975, de los Cristianos por el Socialismo, n. 20).

Pasando entonces a hablar directamente de la muerte de Cristo, uno de los temas constantes en ciertas Cristologías latinoamericanas, decía el Papa: "Confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con

la actitud de Jesús mismo —bien diferente— se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su misión redentora”. Recordaba entonces el Papa que “los Evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alteraba su misión de Servidor de Yahvé. No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas. Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos. La perspectiva de su misión es mucho más profunda. Consiste en la salvación integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación”.

Viene finalmente la firme enseñanza: “La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina no puede cesar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace Hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios”.

VI. En el Documento de Puebla:

Estaban, pues, suficientemente motivados los Obispos reunidos en Puebla para dedicar un capítulo especial a “la verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos” (nn. 170-219).

La redacción del texto fue confiada a la Comisión Segunda, así compuesta: Moderador: Cardenal Pablo Muñoz Vega (Ecuador); Relatores: Mons. Bernardino Piñera (Chile) y Mons. Estanislao Karlie (Argentina); Miembros: Mons. Luis E. Enríquez (Venezuela), Mons. Jorge Manrique (Bolivia), Mons. Moacyr Grechi (Brasil), Mons. Alberto Giraldo (Colombia), Mons. Pedro Aranda Díaz (México), Mons. Alfonso Uribe (Colombia), Mons. Tulio Botero Salazar (Colombia), Monseñor Eduardo Martínez (Colombia), Pbro. David Kapkin (Colombia), Pbro. Javier Lozano (México), P. Adolfo Vaner (Bélgica), P. Jerónimo Bermuda (Uruguay).

La Comisión se dividió en tres subcomisiones: una redactó los nn. 171-180 sobre la situación cristológica en América Latina; otra los nn. 181-197 para presentar a Cristo en la perspectiva de la historia de la salvación; y la tercera los nn. 198-219 sobre el envío del Espíritu Santo, la consumación, con un añadido sobre comunión y participación.

Lo que aquí nos interesa es la descripción de la situación. El Documento hace las siguientes afirmaciones:

1. El pueblo latinoamericano cree en su gran mayoría en Jesucristo verdadero Dios y verdadero Hombre (n. 171). Piensan que este hecho se comprueba por los siguientes datos presentados en el n. 172:

- * los múltiples atributos de poder, salud o consuelo que atribuyen a Jesucristo;
- * los títulos de juez y de rey que le dan;
- * las advocaciones que lo vinculan a los lugares y regiones;
- * la devoción al Cristo paciente, a su nacimiento en el pesebre y a su muerte en la Cruz;

* la devoción a Cristo resucitado;

* las devociones al Sagrado Corazón de Jesús y a su presencia real en la Eucaristía, manifestadas en las primeras Comuniones, la adoración nocturna, la procesión del Corpus Christi y los Congresos Eucarísticos.

2. Hubo, sin embargo, una insuficiente proclamación del Evangelio y por eso se constatan carencias de nuestro pueblo en su vida de fe (n. 173; véanse también los nn. 456 y 914).

Con esta afirmación se matiza un poco la rotunda y optimista tesis del n. 171. En sus aportes para Puebla publicados en el *Libro Auxiliar* N° 3 (Bogotá, 1978) algunas Conferencias Episcopales ilustran más concretamente la situación. Por ejemplo la Conferencia Episcopal de Bolivia describía la imagen que tiene el pueblo de Jesucristo en estos términos: "Todos están de acuerdo, jóvenes y menos jóvenes, en el hecho de que Jesucristo es un hombre maravilloso; para unos es un profeta, para otros es un gran reformador político, para otros un super-star, un santo extraordinario. Pero que sea Dios, por distintas razones inherentes a la situación socio-cultural de los diferentes niveles del Pueblo de Dios, no es algo muy claro. Donde la evangelización está lo más intensamente presente, la Divinidad de Jesús no es ningún problema y ello se da especialmente en las comunidades de base... Vemos la necesidad de centrar la pastoral de evangelización en el Misterio de Cristo, profundizando los aspectos de encarnación, de muerte y de resurrección. En particular es en el acontecimiento de su Pascua en donde Cristo es constituido Señor, revela plenamente al Padre, derrama el don del Espíritu, engendra la Iglesia y lo envía a todos los pueblos haciéndose presente en ella para todos los hombres" (pp. 55-56).

La Conferencia Episcopal de Colombia informaba: "Sobre la humanidad de Jesús existen nociones confusas y pobres; no se distingue bien entre Dios y Jesucristo" (p. 95). Además, "la fe de nuestros pueblos en Cristo Dios y Hombre, no deja de tener sus fallas: ante todo, no existe una proporción justa entre esta fe fundamental en Cristo Hijo de Dios y la forma descuidada como se estudian y aceptan sus palabras, sus ejemplos, sus mandamientos" (pp. 95-96). "La presencia invisible de Cristo Resucitado que actúa en su Iglesia tampoco es bien apreciada por los fieles" (p. 96).

3. Con gozo verificamos actualmente, sobre todo después de Medellín, en numerosos sectores del Pueblo de Dios un mayor acercamiento al Evangelio y una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo (n. 173). Este hecho positivo se debe, dicen los Obispos, al abnegado trabajo del clero y las familias religiosas, al desarrollo de las instituciones católicas, a los movimientos apostólicos de seglares, a las agrupaciones juveniles y a las comunidades eclesiales de base.

4. Esta labor renovadora no se realiza sin problemas (n. 174). Nuestros Obispos ubican entonces la actual problemática cristológica latinoamericana en la tensión entre los esfuerzos por presentar a Cristo como Señor de nuestra historia e inspirador de un verdadero cambio social por un la-

do, y los intentos por limitarlo al campo de la conciencia individual, por otro lado.

Dada esta actual situación, declaran nuestros Obispos: "creemos necesario clarificar lo siguiente"; y siguen las normas cristológicas en los nn. 175-179.

Es a partir de estos párrafos que nuestros Pastores se presentan con su autoridad de "Maestros de la Verdad" para cumplir lo que el Papa Juan Pablo II, en su Discurso inaugural, había llamado "el deber primero e insustituible": "vigilar por la pureza de la doctrina, base en la edificación de la comunidad cristiana" (I.1). Estos párrafos 174 ss son evidentemente la expresión del Magisterio auténtico. "Auténtico" en el sentido que le da el Vaticano II en LG 25a, cuando presenta a los Obispos como "los maestros auténticos, o sea los que están dotados de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendada la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida".

Las normas que nuestros Obispos proponen a los que en América Latina buscan un "mayor acercamiento al Evangelio y el rostro siempre nuevo de Cristo" (cf. n. 173) son seis:

Primera norma: "Es nuestro deber anunciar claramente, sin dejar lugar a dudas o equívocos, el misterio de la Encarnación: tanto la divinidad de Jesucristo tal como la profesa la fe de la Iglesia, como la realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica" (n. 175).

El texto quiere dar una fuerza especial a esta norma:

- * es nuestro deber
- * anunciar claramente
- * sin dejar lugar a dudas
- * sin dejar lugar a equívocos,

como para insinuar que en nuestro ambiente no siempre se cumple este deber evangelizador, o que no se habla con suficiente claridad, o incluso se deja lugar a dudas o ambigüedades. Es lo que de hecho se denunciaba en los encuentros regionales de preparación para Puebla.

El "misterio de la Encarnación" que profesamos en nuestra fe cristiana y del cual somos "ni los dueños, ni los árbitros, sino los depositarios, los herederos, los servidores" (cf. EN 78, véase también el n. 60), incluye dos elementos esenciales:

— el anuncio de la fe en la divinidad de Jesucristo "tal como la profesa la fe de la Iglesia" (n. 175), es decir: "verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos" (n. 188); o como lo profesamos tantas veces en el Credo: "Creemos en un solo Señor, Jesucristo, unigénito Hijo de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre".

— el anuncio de la fe en la realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica (n. 175), es decir: "verdadero Hombre, nacido de María la Virgen por obra del Espíritu Santo" (n. 188).

Segunda norma: "Debemos presentar a Jesús de Nazareth compartiendo la vida, las esperanzas y las angustias de su pueblo y mostrar que El es el Cristo creído, proclamado y celebrado por la Iglesia" (n. 176).

Esta segunda norma es de suma importancia para la reflexión cristológica en América Latina. Trata de relacionar el Jesús histórico con el Cristo de la fe. Primero los Obispos nos piden presentar al Jesús histórico: su compartir la vida, las esperanzas y las angustias del pueblo de su tierra y tiempo. De esto hablarán también en el n. 190: Jesús nació y vivió pobre en medio de su pueblo, se compadeció de las multitudes e hizo bien a todos. En otro contexto, en el capítulo sobre la opción preferencial por los pobres, volverán a insistir en este importante aspecto de la Cristología (n. 1141): la Iglesia tiene el deber de mirar al ejemplo de Jesús, como se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos y asumiendo la situación en que se encuentran.

Esta clara visión del Jesús histórico debe ser siempre completada por el Cristo de la fe, "tal como es creído, proclamado y celebrado por la Iglesia" (n. 175). No podemos quedarnos solamente con el Jesús histórico prepasual de los Evangelios. El ni siquiera es lo más importante y de ningún modo puede ser, como se dice ahora, "privilegiado sobre el Cristo de la fe". El Jesús evangelizador debe pasar a ser el Cristo evangelizado, "el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico", había dicho el Papa (I. 4). Si el seguimiento del Jesús histórico no nos llevara a la intimidad del Cristo de la fe como principio de una nueva vida en el Espíritu (véase todo el capítulo octavo de la Carta a los Romanos), todavía no seríamos cristianos. No hay duda que el Jesús histórico es un "modelo de vida" y que, por eso, siempre somos invitados al seguimiento de este modelo (cf. nn. 192-193, 529, 742 ss.); pero El es antes de todo "el Salvador que anunciamos": "Por El y en El ha querido el Padre recrear lo que había creado" (n. 195; cf. nn. 298, 330 ss.). Lo que nos transforma verdaderamente ("recrear") no es nuestro esfuerzo personal o comunitario en el seguimiento de Jesús de Nazareth (sería una sutil forma de autoredección), sino la misma acción redentora, liberadora y santificadora del Jesús "Sumo y Eterno Sacerdote" (véase toda la Carta a los Hebreos).

Tercera norma: Debemos presentar a Jesús de Nazareth "consciente de su misión: anunciador y realizador del Reino, fundador de su Iglesia que tiene a Pedro por cimiento visible" (n. 177).

En su Discurso en Puebla el Papa ya se había referido a los que "callan la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su misión redentora" (I. 4). En la presente norma nuestros Obispos insisten en dos elementos de esta conciencia de Jesús de Nazareth, es decir del Jesús prepasual:

— Su conciencia de ser el anunciador y realizador del Reino. Esto es más ampliamente expuesto en los nn. 190-193. En el n. 191 el Documento recuerda que Jesús unió los hechos a las palabras. Hay en el Jesús histórico acciones maravillosas y actitudes sorprendentes que muestran: 1) que el Reino anunciado ya está presente; 2) que El es el signo eficaz de la nueva presencia de Dios en la historia; 3) que El es el portador del

poder transformante de Dios; 4) que Su presencia desenmascara al maligno; 5) que el amor de Dios redime al mundo y alborea ya un hombre nuevo en un mundo nuevo. Sobre el concepto de Reino de Dios véase el n. 226.

— Su conciencia de ser el fundador de Su Iglesia. Más adelante, en el n. 222, el Documento será más explícito: “La Iglesia es inseparable de Cristo porque El mismo la fundó por un acto expreso de su voluntad, sobre los Doce cuya cabeza es Pedro, constituyéndola como sacramento universal y necesario de salvación. La Iglesia no es ‘resultado’ posterior ni una simple consecuencia ‘desencadenada’ por la acción evangelizadora de Jesús. Ella nace ciertamente de esta acción, pero de modo directo, pues es el mismo Señor quien convoca a sus discípulos y les participa el poder de su Espíritu, dotando a la naciente comunidad de todos los medios y elementos esenciales que el pueblo católico profesa como de institución divina”.

Cuarta norma: Debemos presentar “a Jesucristo vivo, presente y actuante en su Iglesia y en la historia” (n. 177).

Durante el debate público en Puebla, en los días 6-8 de febrero de 1979, varios oradores sugirieron la importancia de presentar a Cristo vivo y operante hoy en América Latina, ofreciendo así una interpretación dinámica del Señorío de Cristo sobre la Historia. De hecho, en las tres primeras redacciones, el capítulo cristológico de Puebla tenía como título “Cristo, Centro de la Historia”. En el n. 196 el texto de Puebla nos dice que “Jesucristo, exaltado, no se ha apartado de nosotros; vive en medio de su Iglesia, principalmente en la Sagrada Eucaristía y en la proclamación de su Palabra; está presente entre los que se reúnen en su nombre y en la persona de sus pastores enviados; y ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres”.

Quinta norma: “No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia” (n. 178).

Con esta exhortación nuestros Pastores tienen la evidente intención de rechazar una serie de medias verdades o errores cristológicos vigentes en América Latina y que ya hemos visto al estudiar el Documento de Trabajo o el mismo Discurso inaugural del Papa. Por eso repiten en el n. 179 las palabras del Santo Padre: “Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia no puede ser contenido válido de la evangelización”.

Sexta norma: Hay que evitar las “relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas” y “las hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan” (n. 179).

Son palabras de Juan Pablo II que el Documento de Puebla quiere asumir explícitamente por considerarlas oportunas para nuestra situación latinoamericana. En efecto la expresión ‘relectura del Evangelio’ es bas-

tante común en ciertos ambientes teológicos de nuestro Continente, principalmente entre los que pretenden transformar la situación, o el lugar social del intérprete, o lo que Rudolf Bultmann llamaba "precomprensión", o los signos de los tiempos, o las aspiraciones o necesidades del "aquí y ahora" en un auténtico lugar teológico, es decir: lugar en que ha de buscarse la verdad o la prueba teológica. Todo el Documento de Puebla es un gran ensayo de leer la situación precisamente a partir de una visión pastoral "con ojos de Fe y corazón de Pastores" (cf. n. 163). A los que pretenden hacer una relectura del Evangelio a partir de una opción política es recordado firmemente este principio: "Es preciso leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario" (n. 559).

Observan nuestros Obispos (n. 170) que la pregunta fundamental del Señor "¿Y vosotros quién decís que soy yo?" (Mt 16,15) se dirige permanentemente al hombre latinoamericano; y que hoy como ayer se podrían registrar diversas respuestas; pero que nosotros, miembros de la Iglesia, no tenemos más que una sola: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16.16).

"¡Sólo tenemos una respuesta!" (n. 170).

Se ha dicho que en la declaración cristológica de Puebla los Obispos no hicieron más que repetir lo que ya sabíamos. Es decir: lo que ya sabíamos en nuestra profesión de la fe cristiana y católica. Y esta profesión hay que repetirla todos los días para vivirla y hacerla vivir. No serían Pastores ni cumplirían sus deberes de Maestros auténticos de la fe, si, en situaciones de dudas, ambigüedades, alteraciones o negaciones del contenido de la fe en Jesucristo, no hubiesen dicho lo que ahora tan firmemente declararon. Ellos mismos confiesan que "falta en algunas ocasiones la oportuna intervención magisterial y profética de los Obispos" (n. 678); y declaran que su servicio de Pastores "incluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y firmeza que sean necesarios" (n. 249). Cuando son tantas las voces discordantes en libros, revistas, hojas mimeografiadas (sobre todo éstas), casetes, cursos, charlas y hasta sermones, la omisión, el silencio o la negligencia de los "sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad" (DV 8b) causa perplejidad y desorientación en los cristianos que sinceramente desean ser "fieles" o, como se decía tan expresivamente en latín, "cristífideles".

Con su declaración cristológica Puebla cumplió un deber profético exigido por la situación.

NOTAS E INFORMES

La Africanización de la Iglesia

Del 2 al 12 de mayo de 1980 el Papa Juan Pablo II visitó seis naciones africanas. En aquellos días pronunció 68 Discursos: 21 en Zaire, 5 en Congo, 12 en Kenia, 14 en Ghana, 5 en Alto Volta y 11 en Costa de Marfil. Todos fueron publicados en español en la edición semanal española de *L'Osservatore Romano*. En muchos de estos Discursos el Sucesor de Pedro, como jefe supremo de las Iglesias que están en África, se refirió a uno de los problemas teológico-pastorales más graves del Continente: la africanización de la Iglesia. Durante el viaje al África, el día 2 de mayo, hablando en el avión con los periodistas, el Papa afirmó que en la historia del Continente africano le parece ver afinidades con América Latina.

También en nuestro Continente hablamos siempre más insistentemente de la "latinoamericanización" de la Iglesia. Pensamos que las normas y orientaciones dadas por el magisterio pontificio a las Iglesias que están en África deben ser consideradas igualmente por las Iglesias que están en América Latina. Es el motivo por el cual hemos tomado de los Discursos pronunciados en África los trozos directamente relacionados con la problemática de la "inculturación". Como, además, tenemos en América Latina unos 40 millones de "afro-americanos" (según la expresión usada por el Documento de Puebla en los nn. 34, 365, 410, 415), nuestra acción pastoral junto a ellos puede y debe recibir inspiración también en las normas y orientaciones dadas por el Papa Juan Pablo II a la acción pastoral africana.

La importancia del África contemporánea (de la Alocución de despedida, en Roma, 2 de mayo de 1980): "... El África contemporánea tiene una importancia indudable y un papel original en el contexto de la vida internacional de hoy, por sus problemas de carácter político, social, económico; por su dinamismo, inherente a las fuerzas llenas de vigor y vitalidad de sus habitantes. Ese gran Continente está construyendo, aun en medio de muchas tensiones, la propia historia. Los católicos africanos, como también todos los creyentes en Cristo, junto con todos los que creen en Dios, podrán ofrecer ciertamente una válida y preciosa aportación de ideas y de obras para la construcción de un África que, dentro del respeto a los antiguos valores culturales, sepa vivir en la solidaridad, en orden y en la justicia".

Africanización de la Iglesia (del Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980): "... Uno de los aspectos de esta evangelización es la inculturación del Evangelio, la africanización de la Iglesia. Muchos me habéis confiado que tenéis esto muy en el corazón, y es justo. Esto forma parte de los esfuerzos indispensables para encarnar el mensaje de Cristo. El Evangelio, ciertamente, no se identifica con las culturas y las trasciende todas. Pero el Reino que el Evangelio anuncia es vivido por hombres ligados profundamente a una cultura; la construcción del Reino no puede desentenderse de incorporar elementos de las culturas humanas (cf. E.N. 20). La evangelización, incluso, puede ayudar a hacer surgir de su propia tradición viviente expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento (cf. C.T. 53). Desead ser a la vez plenamente cristianos

y plenamente africanos. El Espíritu Santo nos pide que creamos, en efecto, que la levadura del Evangelio, en su autenticidad, tiene la fuerza de suscitar cristianos en las diversas culturas, con todas las riquezas de su patrimonio, purificadas y transfiguradas... La africanización recobra aspectos amplios y profundos que todavía no han sido suficientemente explorados; y hay que valerse del lenguaje para presentar el mensaje cristiano de modo que llegue al alma y al corazón de los zaireños; así como también de la catequesis, de la reflexión teológica, de la expresión más adecuada en la liturgia o en el arte sacro, de formas comunitarias de vida cristiana. A vosotros, los Obispos, os compete promover y armonizar los avances en este terreno, tras madura reflexión, con gran entendimiento entre vosotros, en unión también con la Iglesia universal y con la Santa Sede. La inculturación, para el conjunto del pueblo, no podrá ser, por otra parte, sino el fruto de una progresiva madurez en la fe. Porque vosotros estáis convencidos, como yo, de que esta obra, sobre la cual quiero expresar toda mi confianza, requiere mucha lucidez teológica, discernimiento espiritual y prudencia; y también no poco tiempo”.

Africanización en la teología (del Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980): “...En lo que respecta a la fe y a la teología, todo el mundo ve que están en juego importantes problemas: el contenido de la fe, la búsqueda de su mejor expresión, la relación entre la teología y la fe, la unidad de la fe. Mi venerado predecesor Pablo VI hizo alusión a ello al finalizar el Sínodo de 1974 (cf. AAS 66, 1974, pp. 636-637; cf. revista *Medellín* 1975, pp. 289-290). Y había recordado ciertas reglas a los delegados del S.C.E.A.M. en septiembre de 1975: a) Cuando se trata de la fe cristiana, hay que atenerse al patrimonio idéntico, esencial, constitucional de la misma doctrina de Cristo, profesado por la tradición auténtica y autorizada de la única verdadera Iglesia; b) Es importante entregarse a una investigación profunda de las tradiciones culturales de las diversas poblaciones, así como también de los datos filosóficos que actúan como presupuestos, para encontrar en ellas los elementos que no están en contradicción con la religión cristiana y las aportaciones capaces de enriquecer la reflexión teológica (AAS 67, 1975, p. 572). Yo mismo, el año pasado, en la Exhortación sobre la catequesis, llamaba la atención sobre el hecho de que el mensaje evangélico no es aislable de la cultura bíblica donde se incluyó en un principio, ni incluso, sin graves deterioros, de las culturas en que ha venido expresándose a lo largo de los siglos; y que, por otro lado, la fuerza del Evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora (cf. n. 53)”.

Africanización en la catequesis (del Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980): “...En el terreno de la catequesis pueden y deben hacerse presentaciones más adecuadas al alma africana, sin dejar de tener en cuenta los intercambios culturales cada vez más frecuentes con el resto del mundo; conviene procurar simplemente que los trabajos se realicen en equipo y sean controlados por el Episcopado, para que la expresión resulte correcta y que sea presentada toda la doctrina”.

Africanización en la liturgia (del Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980): “...En el ámbito de los gestos sacros y de la liturgia es posible todo un enriquecimiento (cf. SC 37 y 38), a condición de que el significado del rito cristiano se conserve siempre y que el aspecto universal, católico, de la Iglesia aparezca claramente (“unidad substancial del rito romano”), en unión con las otras Iglesias locales y de acuerdo con la Santa Sede”.

Africanización en la moral (del Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980): "...En el aspecto ético conviene poner de relieve todos los recursos del alma africana que son como el engranaje del cristianismo. Pablo VI los había recordado ya en su mensaje a Africa, del 29 de octubre de 1967, y vosotros los conocéis mejor que nadie, porque se refieren a la visión espiritual de la vida, al sentido de la familia y de los niños, de la vida comunitaria, etc. Como en toda civilización, hay otros aspectos menos favorables. De todas formas, como vosotros habéis recordado muy bien, hay que realizar siempre una conversión, de cara a la persona de Cristo, único Salvador, y de sus enseñanzas, tal como la Iglesia las transmite. Solo así se produce la liberación, la purificación, la transfiguración, la elevación que El vino a traer y realizó en su misterio pascual, de muerte y de resurrección. Hay que considerar a la vez la Encarnación de Cristo y su Redención. Vosotros mismos habéis hecho notar que el recurso a la autenticidad no permite 'oponer los principios de la moral cristiana a los de la moral tradicional' (carta del 27 de febrero de 1977). En cierto sentido, el Evangelio colma las aspiraciones humanas, pero examinando las profundidades de lo humano para que se abran al llamamiento de la gracia y en especial a un acercamiento más confiado hacia Dios, a una fraternidad humana ampliada, universal. La autenticidad no dispensará al hombre africano de su deber de conversión. En resumen: se trata de llegar a ser cristianos auténticos, y auténticamente africanos".

Inculturación en la unidad eclesial (del Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980): "...En esta labor de inculturación, de indigenización, bien comenzada ya, así como en el conjunto de la obra de evangelización, pueden surgir en el camino muchas cuestiones particulares, referentes a tal o cual costumbre —pienso concretamente en problemas difíciles del matrimonio—, tal o cual acto religioso, tal o cual método. Cuestiones difíciles, cuya búsqueda de solución queda confiada a vuestra responsabilidad pastoral, a vosotros los Obispos, en diálogo con Roma. No podéis desentenderos de ello. Para eso, hace falta ante todo una cohesión perfecta entre vosotros. Cada Iglesia tiene sus problemas; pero por encima de todo —no temo jamás repetirlo— como les decía a los Obispos de Polonia: 'Esa unidad es fuente de fuerza espiritual'. Una solidaridad así vale para todos los ámbitos: el de la investigación, el de las grandes decisiones pastorales y también el de la estima mutua; sin olvidar el de la mutua ayuda, en la vida ejemplar que se os pide y que puede exigir a veces correcciones fraternas".

Sacerdotes plenamente africanos y auténticamente cristianos (del Discurso a los sacerdotes y religiosos, en Kinshasa, 4 de mayo de 1980): "...He aquí esbozada en algunos rasgos la fisonomía esencial del sacerdote, tal como nos ha sido legada por la tradición venerable de la Iglesia. Ella posee un valor permanente ayer, hoy y mañana. No se trata de ignorar los problemas nuevos que plantea el mundo contemporáneo, así como el contexto africano, pues es necesario preparar sacerdotes que sean a la vez plenamente africanos y auténticamente cristianos. Los interrogantes planteados por la cultura en que el ministerio sacerdotal está inserto requieren una reflexión madura. Pero he recordado que de todos modos hay que abordarlos y darles solución, ante todo, a la luz de la teología fundamental".

Inserción en la Iglesia universal (de la Homilía durante la Misa en Brazzaville, Congo, 5 de mayo de 1980): "...Finalmente, queridos amigos, pienso en vuestra inserción en la Iglesia universal. Es un hermoso y gran misterio.

El árbol de la Iglesia plantado por Jesús en Tierra Santa, no cesa de desarrollarse. Todos los países del viejo Imperio Romano fueron injertados en él. Mi propia patria polaca conoció su hora de evangelización y la Iglesia de Polonia fue injertada en el árbol de la Iglesia, para hacerle producir nuevos frutos. Y he aquí que vuestra comunidad de creyentes congoleños ha sido injertada en el árbol de la Iglesia. El injerto vive de la savia que circula por el árbol; solo puede sobrevivir estrechamente unido al árbol. Sin embargo, desde el momento en que está injertada aporta al árbol su patrimonio y produce frutos propios. Esto es solo una comparación. La Iglesia hace vivir con su vida a los nuevos pueblos que vienen a ella. Ninguna comunidad nueva injertada en el árbol de la Iglesia puede vivir su vida de manera independiente. Solo vive cuando participa de la gran corriente vital que da la vida a todo el árbol. La Iglesia recoge dentro de sí, por tanto, nuevos tesoros de vitalidad y puede manifestar así al mundo una mayor variedad de frutos. Tales son mis deseos para la Iglesia que está en Congo”.

“*Culturación*” o “*inculturación*” (del Discurso a la Conferencia Episcopal en Kenia, 7 de mayo de 1980): “...La “*culturación*” o “*inculturación*” que promovéis con razón será verdaderamente un reflejo de la Encarnación del Verbo, cuando una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, genere de su propia tradición viva expresiones originales de vida, celebración y pensamiento cristianos (cf. *Catechesi tradendae* 53). Respetando, preservando y fortaleciendo los valores particulares y ricos de herencia cultural de vuestro pueblo, estaréis en posición de conducirlo hacia una mejor comprensión del misterio de Cristo, que ha de ser vivido en las experiencias nobles, concretas y cotidianas de la vida africana. No se trata de adulterar la Palabra de Dios, o de vaciar de su poder a la cruz (cf. 1 Cr 1, 17), sino más bien de llevar a Cristo al centro mismo de la vida africana y de elevar toda la vida africana a Cristo. De este modo no solo el cristianismo será relevante para Africa, sino que el mismo Cristo será africano en los miembros de su Cuerpo”.

La cultura africana (del Discurso al Presidente de Ghana, 8 de mayo de 1980): “...Africa tiene algo especial que ofrecer al mundo. Uno de los aspectos originales de este Continente es su diversidad, pero una diversidad que se conserva intacta por la unidad innegable de su cultura: una concepción del mundo en la que lo sagrado ocupa un puesto central; una profunda conciencia del vínculo existente entre el Creador y la naturaleza; un gran respeto por toda forma de vida; un sentido de familia y de comunidad, que florece en la acogida y en la hospitalidad abiertas y gozosas; una reverencia por el diálogo como medio para arreglar los contrastes y para compartir puntos de vista; espontaneidad y alegría de vivir, expresadas en el lenguaje poético, en el canto y en la danza. Todos estos aspectos manifiestan una cultura rica y una dimensión espiritual que comprende todo. He aquí el rasgo distintivo que determina la unidad de la cultura africana. He aquí lo que une a tantos pueblos africanos, sin menoscabar en modo alguno esa inmensa riqueza de expresiones locales, o el patrimonio de cada uno de los grupos y regiones”. “Digo a Ghana y a toda Africa: preserva tu cultura, enriquecéla a través del intercambio con otras culturas, pero no permitas que tu cultura muera. Consérvala viva, y ofrécela como tu aportación a la comunidad mundial. Cada nación da su aportación cultural a la familia de las naciones, y a través de la expresión legítima de los valores y tradiciones se hace posible crear una armonía entre los pueblos que trascienden las diferencias de cada parte, los prejuicios y las rivalidades. Esta armonía edificada sobre el respeto y sobre la apertura respecto a los valores

de los otros, y de modo especial, a los valores morales y espirituales, contribuye a hacer posible una acción concertada para tratar los problemas que sobrepasan las fronteras de cada una de las naciones. Africa está llamada a hacer surgir ideales nuevos y nuevas instituciones en un mundo que manifiesta signos de cansancio y de egoísmo. Estoy convencido de que vosotros, africanos, podéis realizar ésto”.

Normas para la inculturación (del Discurso a la Conferencia Episcopal en Kumasi, Ghana, 9 de mayo de 1980): “... Una reflexión sobre el patrimonio esencial y constitucional de la fe católica, idéntica para todos los pueblos de todos los tiempos y lugares, sirve de gran ayuda a los Pastores de la Iglesia, cuando piensan en las exigencias de la ‘inculturación’ del Evangelio en la vida del pueblo. Os resulta familiar lo que Pablo VI definió ‘la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de transvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden’ (E.N. 63). El indicó como susceptibles de ciertas adaptaciones los sectores de la expresión litúrgica, de la catequesis, de la formación teológica, y secundariamente las estructuras eclesiales y los ministerios. Como Pastores locales, vosotros sois los más adecuados para realizar este trabajo, al ser hijos del pueblo al que habéis sido enviados para anunciar el mensaje de la fe; además, en vuestra ordenación episcopal habéis recibido el mismo ‘Espíritu de gobierno’ que ha sido comunicado a Jesús y, por medio de El, a los Apóstoles para la edificación de su Iglesia. Esta es obra de Dios; es una actividad del cuerpo vivo de Cristo; es una exigencia de la Iglesia en cuanto realmente es medio universal de salvación. Y así, con serenidad, confianza y profunda apertura a la Iglesia universal, los Obispos deben realizar la obra de la ‘inculturación’ del Evangelio para el bien de cada uno de los pueblos, precisamente para que Cristo pueda ser comunicado a todo hombre, mujer y niño. En este proceso las culturas mismas deben ser elevadas, transformadas y penetradas por el original mensaje cristiano de verdad divina, sin perjuicio de cuanto hay en ellas de noble. Por eso las dignas tradiciones africanas deben ser conservadas. Además, de acuerdo con la plena verdad del Evangelio y en armonía con el Magisterio de la Iglesia, las vivas y dinámicas tradiciones cristianas de Africa deben ser consolidadas. Al realizar este trabajo en estrecha unión con la Sede Apostólica y con toda la Iglesia, resulta para vosotros fuente de energía saber que la responsabilidad por esta actividad la comparten también vuestros hermanos Obispos esparcidos por el mundo. Esta es una consecuencia importante de la doctrina de la colegialidad, en virtud de la cual cada Obispo participa en la responsabilidad del resto de la Iglesia; por la misma razón su Iglesia, en la que por derecho divino él ejerce la jurisdicción ordinaria, es también objeto de una común responsabilidad episcopal en la doble dimensión de la encarnación del Evangelio en la Iglesia local: 1) preservar inalterado el contenido de la fe católica y conservar la unidad de la Iglesia en el mundo, y 2) sacar de las culturas expresiones originales de vida cristiana, de celebración y de pensamiento por medio de las cuales el Evangelio arraigue en el corazón de los pueblos y de sus culturas”.

La Iglesia local solidaria con la universal (de la Homilía en el estadio de Abidján, Costa de Marfil, 10 de mayo de 1980): “... Toda la Iglesia local, como la que vosotros formáis aquí, debe permanecer siempre solidaria con la Iglesia universal; y ésto, mediante el signo visible de la comunión con el Sucesor de Pedro. Porque no hay más que una Iglesia de Jesucristo, que es como un gran árbol, en el cual habéis sido injertados, como los cristianos de Roma,

como los cristianos de Polonia. La rama no podría vivir fuera del árbol, ni el sarmiento fuera de la vid. Vosotros vivís participando de la gran corriente vital que hace vivir a todo el árbol. Pero vuestro injerto va a permitir a la Iglesia conocer una nueva floración, nuevos frutos. Y el Papa se alegra de ello. Y se alegra de la primavera de la Iglesia que florece en Costa de Marfil”.

Ser africanos auténticos (de la Homilía durante la Misa para los estudiantes en Yamoussoukro, Costa de Marfil, 11 de mayo de 1980): “...Dejadme todavía subrayar un aspecto muy importante de vuestra preparación humana, intelectual, técnica, para vuestras tareas futuras. Eso también forma parte de vuestros deberes. Conservad bien vuestras raíces africanas. Salvaguardad los valores de vuestra cultura. Los conocéis y os sentís orgullosos de ellos: el respeto a la vida, la solidaridad familiar y la ayuda a los padres, la deferencia para con los ancianos, el sentido de hospitalidad, el juicioso mantenimiento de las tradiciones, el gusto de la fiesta y del símbolo, la utilización del diálogo y la palabra para arreglar las diferencias. Todo ésto constituye un verdadero tesoro del que podéis y debéis sacar algo nuevo para la edificación de vuestro país, sobre un modelo original y típicamente africano, hecho de armonía entre los valores de su pasado cultural y las más aceptables prestaciones de la civilización moderna. En este plan preciso, estad muy vigilantes ante los modelos de sociedad que se fundan sobre la búsqueda egoísta del bienestar individual, o sobre el poderoso dinero, o sobre la lucha de clases y los medios violentos. Todo materialismo es una fuente de degradación para el hombre y de servidumbre de la vida en sociedad. (...) Seguid los consejos de los capellanes y colaboradores apostólicos puestos a vuestra disposición. Con ellos tratad de hacer la síntesis entre vuestros conocimientos humanos y vuestra fe, entre vuestra cultura africana y el modernismo, entre vuestro papel de ciudadanos y vuestra vocación cristiana. Celebrad vuestra fe y aprended a rezar unidos”.

Adiós a Africa (del Discurso de despedida en el aeropuerto de Abidján, Costa de Marfil, 12 de mayo de 1980): “...Sois la Iglesia en Africa. ¡Qué honor y también qué responsabilidad! Sois toda la Iglesia y, al mismo tiempo, una parte de la Iglesia universal, un poco como el Evangelio que es bien de cada uno y se refiere igualmente a todos. Un poco como Jesucristo mismo que, habiéndose encarnado en un determinado pueblo, porque El vino para todos, es el don maravilloso del Padre a toda la humanidad. Creo verdaderamente y profeso que vino para los africanos, para elevar y salvar el alma africana, igualmente en espera de salvación, mostrarle su belleza enriqueciéndola también por dentro, predicarle la vida eterna con Dios. Vino para los africanos como para todos los hombres, es decir, con el mismo motivo, porque no es extraño a ningún sentimiento nacional, a ninguna mentalidad, e invita a sus discípulos, de cualquier Continente que sean originarios, a vivir entre sí el admirable intercambio de la fe y de la caridad”.

La Iglesia africana madura (de la entrevista a “L'Osservatore Romano” y Radio Vaticana, durante el vuelo de regreso de Africa): “... Esa madurez (de la Iglesia africana) es madurez de juventud, madurez de gozo, madurez de fuerza, madurez de sentirse ellos mismos, de encontrarse en esta Iglesia como en su Iglesia. No es la Iglesia importada de fuera, es su Iglesia, la Iglesia vivida auténticamente, africanamente. Todos nosotros hemos visto, oído y observado ésto; de ahí que experimentamos también nosotros un gran gozo por esa africanidad, porque una Iglesia que fuese una cosa importada, extraña, no propia, no sería todavía una Iglesia auténtica y auténticamente madura”.

Elementos africanos asumidos (de la Alocución, ya en Roma, el día 25 de mayo): "... Y no solo se expresan en las propias lenguas los pueblos de Africa, que han recibido el Bautismo y el Evangelio, sino que buscan también, para su fe y para todo el mensaje cristiano, una expresión adecuada en la propia cultura. Al mismo tiempo esos pueblos tratan de introducir los elementos de la cultura nativa, iluminados por los rayos de la verdad del Evangelio y transformados por ella, en su propio modo de vivir la liturgia y las grandes obras de Dios, como expresión de su presencia viva en la comunión universal de la Iglesia, como una gran familia espiritual que acoge con amor en su tesoro espiritual todo lo que es bueno, noble y bello".

Liturgia en Televisión: Realidad y Fundamentación

Maucyr Gibin, S.S.S.

Secretario Ejecutivo del Departamento de Liturgia del CELAM, Bogotá

El asunto no es para ser justificado o invalidado desde el punto de vista teológico. Tiene una realidad en la vida de la Iglesia de nuestros días: muchas emisoras de radio transmiten la santa misa y algunas emisoras de televisión ofrecen un horario para presentar al público la celebración de la Eucaristía.

La constitución conciliar sobre la liturgia prevé la posibilidad de acciones sagradas y aún la celebración de la misa transmitida por esos medios de comunicación (cf. SC 20).

Lo que pretendemos en las páginas que siguen es enfocar, desde el punto de vista pastoral-litúrgico, tales celebraciones y buscar una fundamentación teológico-litúrgica para las mismas. Queremos también distinguir las diferentes partes de la celebración y discutir la posibilidad de una acción pastoral a través de radio y de televisión que se sitúe dentro del sentido sacramental de la Iglesia.

1. *La Relación a través de los Medios de Comunicación Social*

La asamblea litúrgica se constituye por la comunión entre las personas fundada en el amor y por la comunión en Cristo y con Cristo basada en la fe en su presencia, "donde dos o tres se reúnen en su nombre". Se ha insistido mucho sobre la unidad de la Iglesia, manifestada y vivida en la liturgia. Resta aclarar el sentido de esta comunión, de la comunicación entre las personas, de la relación.

Hasta hace un tiempo el mundo dividido en pequeñas aldeas cultivaba un tipo de relación primaria fundada en la mutua confianza y el conocimiento

recíproco. El transeunte era siempre visto a cierta distancia hasta que lograra ser admitido en familiaridad. El mundo rural del interior aún vive esta especie de familia ampliada.

La movilidad urbana hasta cierto punto universal creó los encuentros especializados, relación secundaria que no compromete la persona en su globalidad ni exige confianza en la persona. Es la relación limitada al campo de interés operacional u ocasional. Dentro de este contexto que invade lo cotidiano la relación total y personal deja de ser un condicionamiento ambiental y se vuelve una selección consciente, llega aún a distanciar a familiares y vecinos para aproximar a extraños que se seleccionan como amigos e íntimos. El ambiente de encuentro ocasional solamente ofrece ocasión de relación pero no determina el grado de intimidad ni aún lo condiciona.

Es dentro de este segundo contexto donde debe analizarse la relación creada por los Medios de Comunicación Social.

En efecto, los Medios de Comunicación Social, conforme al parecer de especialistas como Mc Luhan, son "una extensión del sistema nervioso del ser humano". Así el teléfono y la radio prolongan nuestro oído y nuestra voz, el cine prolonga nuestra vivencia del tiempo y el espacio sintetizados en la pantalla, y la televisión prolonga hasta nuestro hogar las realidades que ocurren a la distancia.

Fundamentalmente el espectador que participa de este tipo de comunicación no puede entrar en diálogo verbal con quien envía el mensaje; puede sin embargo responder de manera vivencial, testimonial y relacional.

El telespectador de hecho responde adoptando comportamientos que significan aceptación o rechazo de los mensajes recibidos. Esta aceptación o rechazo se traduce como la adopción de valores en el comportamiento para con semejantes en el medio ambiente en que vive.

Los Medios de Comunicación Social son un mensaje que diariamente va modelando su modo de pensar, reaccionar y obrar.

2. *Los Medios de Comunicación Social y la Comunicación de la Palabra*

La Iglesia hoy es apostólica no por la presencia de los apóstoles que convivieron con Jesús de Nazareth, sino por la identidad de mensajes que ellos anunciaron y que continúa siendo anunciado hoy, por otros apóstoles fieles a la palabra recibida a través de los tiempos. La comunidad eclesial se hace una por el mensaje común. La Iglesia ahora se concretiza en muchas "comunidades, esparcidas por el mundo entero". Trátase sin embargo de reunir las personas con la misma fe cuya fuente inspiradora es la palabra anunciada y vivenciada. La misma fe hace de las comunidades esparcidas la Iglesia de Jesucristo una en la esperanza y en el amor. La misma fe hace también a las personas reunirse en comunidades y convivir en la participación de sus dones, bienes, amor. La asamblea de los cristianos manifiesta la pertenencia a la Iglesia y se vuelve señal de la Iglesia en una determinada localidad.

Dos realidades pues se vuelven indispensables para que se pueda afirmar la presencia de la Iglesia: por una parte la palabra anunciada para crear la unanimidad en la fe y por otro lado la comunicación entre las personas cuya fe es común en asamblea, en oración, en coparticipación. ¿Cómo encarar la participación sacramental?

El anuncio de la fe ha sido hecho por la palabra del Obispo sucesor de los Apóstoles, de los presbíteros, miembros de este cuerpo ministerial, dedicado a la palabra y a la oración. La unanimidad de fe entre los ministros de la

palabra, es la que va a asegurar la unanimidad en la oración. La división entre los mismos, va a insidir sobre la dispersión de los fieles.

Aquí surge la pregunta al respecto de los Medios de Comunicación y de los niveles de comunicación de que ellos son capaces. ¿Sería posible hacer de los Medios de Comunicación Social instrumento válido para una mayor unanimidad en la fe y en la oración? La respuesta parece tan evidente, que no merece discusión. Vamos a explicar algunos aspectos que relacionan la predicación de la palabra en el contexto de la liturgia.

3. *Los Niveles de Participación en la Liturgia de los Medios de Comunicación Social*

Los Medios de Comunicación Social son aptos para crear la opinión. Forman una conciencia colectiva gracias a la repetición y a la fuente unificada. La misma fuente emisora alcanza en las situaciones más diversas y en circunstancias constantemente repetidas, las personas receptoras. ¿Es posible llegar a una participación en la liturgia cuyo objetivo es "hacer la unidad" en torno de Cristo en la Iglesia? ¿En qué niveles la liturgia es capaz de permitir la participación?

Sucede que la liturgia tiene niveles de realización. Podríamos estratificando un poco, decir que hay tres niveles distintos en que la liturgia se realiza.

1. *El nivel de la unanimidad en la fe.* En efecto si la predicación de la palabra es la que constituye a la Iglesia en la unanimidad de la fe, la unificación de la fuente emisora podrá dar una unidad a la predicación y la consiguiente unidad en la recepción del mensaje. Un Obispo a través de los Medios de Comunicación Social, pudiese llegar regularmente y con perseverancia a los fines de su Iglesia particular estaría en condiciones de decir que los fieles se están alimentando de la palabra que procede del Obispo, de los apóstoles más directamente.

Los efectos de este anuncio unificado no solamente darían a la imagen del Obispo significación más evangélica ya que el mismo dejaría de ser visto como el administrador de la diócesis y pasaría a ser aquel que toma la palabra en la asamblea de la Iglesia, como también contribuiría a la unificación de la fe en una ortodoxia más universal ya que el Obispo es, antes Obispo para la Iglesia católica al servicio de una Iglesia particular.

En cuanto a la constitución de la comunidad unida en la misma fe, por cierto la respuesta de los fieles no sería una respuesta al Obispo en una dimensión "verbal", más es cierto que la respuesta por actitudes que se fueron formando la respuesta por comportamientos comprobables por la conversión de la comunidad se tornarían verificables. La proclamación de la fe hecha en el interior de la comunidad podrá suplirse y aún considerarse. Los presbíteros aparecerían juntamente con los diáconos y otros ministros, mucho más como cooperadores del Obispo ya que éste anuncia la palabra y aquellos unidos en la misma fe presidirían la asamblea de la Iglesia y confirmarían en la fe comunitaria a los hermanos oyentes de la palabra.

Queda por lo tanto patente que para la unanimidad de la fe los Medios de Comunicación Social tendrían una eficacia comprobable y los frutos se manifestarían visiblemente.

2. *El nivel de la unanimidad en la oración.* "Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y constantes en la oración" (Hch 2, 42). Rezar con el Obispo en

comuni3n, no significa solamente tener la presencia del Obispo en la asamblea de los fieles. Efectivamente Pablo varias veces se une a sus Iglesias en oraci3n y dice que participa en la oraci3n de la comunidad, a pesar de estar preso o en viajes. Paralelamente el propio Pablo llama la atenci3n de los fieles sobre la necesidad de permanecer en la proclamaci3n de la fe com3n de no desviarse con la predicaci3n de otros ap3stoles o a3n de "otros 3ngeles". Que la proclamaci3n de la fe de la Iglesia reunida sea fiel a la palabra que ella anunci3 cuando evangeliz3.

Estar unidos en la oraci3n no significa necesariamente estar recitando oraciones en com3n, hay una experiencia de comunicaci3n profunda entre personas tanto en los momentos en que las circunstancias permiten cambio de palabras y expresiones, como en la ausencia f3sica en que los corazones permanecen vueltos el uno al otro. La comuni3n en la oraci3n es m3s la unanimidad en la fe que hace mi oraci3n semejante a la de los dem3s cristianos tanto en el contenido, como en la esperanza. La oraci3n de la Iglesia "esposa de Cristo hablando al esposo", hace de todos los cristianos un solo cuerpo cuya voz de diferentes timbres y tonos es tenida verdaderamente como una sola voz, cantando santo, santo, santo.

Hay, pues, real posibilidad de unanimidad en la oraci3n a distancia bajo la presidencia del Obispo, o de un presb3tero a trav3s de los Medios de Comunicaci3n Social. No es necesariamente la respuesta verbal al interlocutor la que caracteriza la uni3n en la oraci3n, sino el mismo tenor, la misma esperanza, el mismo contenido, el mismo esp3ritu es el que da la unidad.

En este sentido se puede hablar de oraci3n com3n de la Iglesia cuando muchas comunidades rezan, a3n permaneciendo diseminadas en las varias partes del territorio de una parroquia, de una Iglesia particular, de la Iglesia universal. Todav3a la unidad real gana realismo si esta oraci3n est3 presidida y orientada por un ministro que a trav3s de los Medios de Comunicaci3n Social pueda canalizar, motivar y presidir la oraci3n de muchas comunidades. Y si bien es verdad que esto acontece, el aspecto de una oraci3n de muchas comunidades que rezan bajo la presidencia de un ministro, nos parece de menor densidad, aunque importante, el hecho de muchas comunidades que toman conciencia de unanimidad de su oraci3n, nos parece m3s valioso y determinante en la formaci3n de la conciencia eclesial de los cristianos. Poder afirmar que una di3cesis entera est3 rezando con la misma Biblia es consolidar un sentimiento que lleva hasta comovernos. Es 3sta la sensaci3n que tengo cada domingo: pensar que esta palabra de Dios, que estas oraciones, que esta misma y 3nica Eucarist3a, est3 siendo celebrada en todas las lenguas por comunidades de todos los pueblos, me hace cat3lico en la vivencia de mi fe. Es pues un punto que parece claro y pac3fico el de la eficacia de los Medios de Comunicaci3n Social en el crecimiento de la Iglesia en cuanto a la unanimidad en la fe y en la oraci3n. La consecuencia l3gica es que la comuni3n espiritual de los cristianos crece y la unidad de la Iglesia efectivamente se consolida.

3. *El nivel de participaci3n sacramental.* La participaci3n sacramental a trav3s de los medios ofrece particular dificultad. Por otra parte esta cuesti3n incide sobre la naturaleza de la liturgia. La complejidad es pues mucho mayor.

Si la liturgia se entiende como espect3culo ritual motivando y captando la uni3n interior y espiritual de los espectadores se puede hablar de participaci3n. Mas si analizamos la naturaleza de la liturgia cristiana como una acci3n, como una se3al eficaz, como expresi3n de la comunidad, como manifestaci3n de fe la comunidad cristiana y no de una fe en algo o alguien, la problem3tica se sit3a de manera diferente, tentemos de profundizar esta concepci3n de la li-

turgia sacramental. El catolicismo popular y aún una cierta teología pastoral vivenciada por largos años acostumbra considerar los sacramentos como una señal para ser vista por el pueblo, o para ser hecha por el sacerdote. Esta simplificación no es ridiculizante, tiene auténtica sinceridad de convicción en este modo de obrar. Es suficiente verificar con que piedad, recogimiento, aptitud orante, las personas ven los sacramentos. Una verdadera participación litúrgico-sacramental, instituyendo ministerios diversificados, convocando a los fieles a tomar parte activa, no sólo por la interioridad y por la fe sino también por la acción.

La liturgia en los Medios de Comunicación Social no permite este tipo de participación y consiguientemente no se puede discutir la cuestión sin suscitar el problema de base, éste es, el concepto sobre la naturaleza de la liturgia sacramental.

Así es como aún reconociendo todo el valor pedagógico de las liturgias sobre todo de las misas por radio y por televisión, aún sin ignorar la oportunidad pastoral de tal práctica, no podemos afirmar que tiene un nivel de participación sacramental en el sentido estricto del término. Las celebraciones Eucarísticas de radio y de televisión gozan de mayores recursos para educar al pueblo, en la acción litúrgica son aceptadas y aún pedidas por las empresas que tienen la propiedad de estos medios, son eficaces para elevar el nivel de unanimidad en la fe y en la oración, pero no significan una participación sacramental satisfactoria.

Grandes esfuerzos se han hecho para vencer o mejor para contornear la situación a través de la creación de tele-puestos y/o radiopuestos comunitarios donde por turno se llega a la distribución de la Eucaristía, por un ministro de la comunión eucarística (acólito) que dirige el grupo reunido en la participación en la liturgia de los medios. Esto ciertamente significa un paso adelante en la pastoral, los frutos para la evangelización la oración en la unidad, la conciencia de Iglesia son patentes. Cierta participación sacramental puede afirmarse pero no a partir de los medios y sí debido a la presencia de un ministro litúrgico que posibilita la acción sacramental en la comunidad reunida.

Sin invalidar ninguno de estos éxitos pastorales aún permanece la cuestión desde el punto de vista teológico: ¿Sería legítimo transmitir por los medios una acción sacramental de la cual los telespectadores y radioescuchas no pueden participar efectivamente?

La respuesta queda en suspenso pues la cuestión aún deberá ser estudiada con mayores fundamentos. Vuestra opinión personal apenas problematiza el hecho: Mirando las imágenes a lo descripción de lo que ocurre en acción sacramental, ¿qué tipo de presencia sacramental se podría afirmar que existe? Por ejemplo en el momento de la consagración las imágenes plásticas del cáliz constituyen un espectáculo para quien ve un closset bien angulado. Lo mismo se da con la proyección de la elevación del pan, pero para los que ven esa imagen en video, ¿qué tipo de presencia sacramental se realiza? La cuestión queda abierta aún en el caso de adoptar la posición de los especialistas de que la televisión prolonga el sistema nervioso del comunicador. ¿Prolongaría la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía? Si la respuesta es negativa, éste es, si la presencia Eucarística puede afirmarse con relación a los fieles reunidos en el estudio, pero no para los telespectadores y radioescuchas volvemos entonces a la pregunta respecto de la participación sacramental a través de los Medios de Comunicación Social. No es esta nuestra opinión llevar hasta las últimas consecuencias la afirmación de los especialistas de que los medios prolongan el sistema nervioso del comunicador de manera casi física, pues que entonces

tendríamos una presencia sacramental y consiguientemente una posible participación. Mas ¿cómo comulgar comiendo y bebiendo la sangre de Cristo a distancia? En el caso de distribuirse la Eucaristía a los fieles reunidos en telepuestos, es de otra acción sacramental que lo hacen y no de la acción que presencia. Llegaríamos aún a afirmar la posibilidad de la consagración a distancia como parece opinar algunos, esto es afirmar que las palabras consagradorias del Obispo o Presbítero en televisión, o radio, alcanzarían sacramentalmente los signos de pan y de vino colocados por los participantes a través de los medios. Habría en este caso posibilidad de participar plenamente.

La cuestión no nos parece todavía suficientemente madura. Por otra parte esto traería consecuencias serias no solo para la pastoral, sino para la propia legislación eclesiástica. ¿Hasta qué punto los estudios sobre los Medios de Comunicación y la Teología están en condiciones de aclarar los fundamentos de una respuesta?

4. *Consecuencias Pastorales para la Liturgia de los Medios de Comunicación Social*

Por lo expuesto anteriormente, resulta evidente que tienen innumerables ventajas para la unanimidad en la fe, la emisión de liturgias de la palabra a través de los Medios de Comunicación.

Sería sumamente valiosa la iniciativa de momentos de oración de la Iglesia particular bajo la presidencia del Obispo. Los Medios de Comunicación ofrecen una oportunidad única e insustituible. Es evidente que el hecho de tales tipos de emisión no dependería solamente de las cualidades del liturgo por parte de quien preside, sino de todo el equipo de producción de una celebración litúrgica y técnicamente concurrentes con las demás producidas por semejantes canales de comunicación.

En la medida de lo posible se debe dar preferencia para celebraciones no sacramentales cuyas bases teológicas no dejan dudas respecto de su eficacia pastoral, ritualmente gozan de mayor libertad y técnicamente ofrecen mayores posibilidades. Creo que este trabajo está por comenzar.

En el caso de transmitirse la misa, un cuidado enteramente especial se recomienda por la constitución de la liturgia (SC 20). La persona idónea, con todo, no puede ser entendida como persona segura en cuanto a ortodoxia, solamente idónea será la persona que a más de una fe, reuna condiciones de comunicación y de conocimientos técnicos de los Medios de Comunicación Social (*Inter mirifica* 2 y 14).

Es necesario que los "camara man" sean particularmente asistidos en lo tocante al lenguaje de imágenes apto para respetar el sentido litúrgico de la parte propiamente eucarística o sea del prefacio hasta la post-comunión, mediante el enfoque de la comunidad que celebra en el estudio, con la utilización de "vox office", evitando los closs sobre las señales sacramentales o sobre el presidente de la acción sacramental, es importante que se haga énfasis en la invitación a participar en la vida de la Iglesia. No es el caso de dejar la impresión de que habiendo visto la acción Eucarística por la televisión u oído por la radio ya se sientan participantes de la vida sacramental de la Iglesia. Este peligro es real y en el estado de reflexión en que se encuentra el asunto, sería inducir a posible error alimentar tal convicción.

Una etapa que parecería ideal sería llegar a emitir la primera parte de la celebración eucarística hasta el fin de la oración de los fieles donde los Medios de Comunicación Social ofrecen verdaderas condiciones de una parti-

icipación integral y en seguida se pasase a transmitir algo que ayudase a los espectadores a dar continuidad y conclusión a la acción litúrgica de la cual participaron a través de los Medios de Comunicación Social, ésto es, una conclusión a la oración penitencial, a la participación de la palabra, a la oración en la Iglesia. Por ejemplo si después de las preces de los fieles la televisión o radio motivase a los espectadores sobre algún gesto que debería ser hecho por ellos, propondría una acción con miras a atender a la problemática suscitada por los Medios de Comunicación Social, o que la propia comunidad pudiese identificar dentro de su realidad. Aquí se sitúa un campo amplísimo para la imaginación creadora de los comunicadores y liturgos.

En fin, parece de peculiar urgencia que las reflexiones en torno del tema tengan continuidad, a fin de ir esclareciendo el asunto. Los Medios de Comunicación Social, en efecto, pusieron de presente tantas cuestiones para la educación, para los comportamientos dentro del mundo de hoy. La Iglesia y más específicamente la liturgia están alcanzadas en profundidad. Los criterios de participación ya no son suficientes para responder a la nueva problemática suscitada por esta revolución implantada en el mundo contemporáneo por los Medios de Comunicación Social.

Ultimas Publicaciones Teológico-Pastorales

Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario. Por Rudolf Schanäckenburg. Traducción del original alemán de 1974. Editorial Herder, Barcelona 1980. 14 x 21, 412 pp. La presente obra consta de una amplia introducción que trata detalladamente lo que concierne al estudio teológico e histórico de las cartas de San Juan. El cuerpo de la obra está constituido por un amplísimo comentario filológico y exegético, en el que el autor despliega sus profundos conocimientos del sagrado texto. No hay problema que no quede desmenuzado y objetivamente tratado, lo cual permite al estudioso adquirir una imagen global y enjuiciar los problemas por cuenta propia.

Religión y Revolución en el Perú, 1824-1976. Por Jeffrey L. Klaiber, S. J. Traducción del original inglés. Universidad del Pacífico, Lima 1980. 16 x 20, 311 pp. El objeto de este estudio es examinar la relación mutua entre el mundo religioso de la élite reformista y las clases populares del Perú desde el período de la Independencia hasta el gobierno militar que tomó el poder en 1968, inclusive. Se constata que en la medida en que los reformistas se acercaron al pueblo acabaron adoptando los símbolos religiosos del pueblo con el fin de poder comunicarse con él; y que muchos peruanos de clase popular, impulsados por la necesidad de luchar por sus derechos, han reinterpretado su propia religiosidad, identificándola con la causa de la justicia social.

Historia Moderna de la Iglesia Colombiana. Una versión dinámica y actual a la Historia de la Iglesia, enlazada con la Historia de Colombia. Por el Dr. Humberto Bronx. Edición del Autor, Medellín, sin fecha (pero parece ser de 1980). 11 x 16, 546 pp. Contra cierta tendencia de deformar odiosamente la obra de la Iglesia, este libro toma un tono claramente apologético en favor de la Iglesia

y su pasado en Colombia. Dice el Autor: "Amo a mi Iglesia, la que me ha dado lo máximo de mi vida y a la que en estos momentos, más que nunca debemos defender, con voluntad, con amor, y por qué no decirlo, con agresividad de la buena, por cuanto hay agresividad de la peor, para calumniarla, tergiversar su vida y su caminar por los campos de esta patria querida, con fines preconcebidos y sistemáticos". El Autor ha dictado curso de Historia de la Iglesia Colombiana en la Facultad de Teología de la Universidad Bolivariana (Medellín), es miembro de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica y ha sido Presidente en varios períodos de la Academia Antioqueña de Historia.

Evangelio Popular. Ediciones Trípode (Caracas), 1980. 22 x 14, 222 pp. Publicado por la Conferencia Episcopal de Pastoral y Catequesis de Venezuela. Reune las narraciones de los cuatro evangelios en un texto único sobre la vida de Jesucristo. Constituye un valioso instrumento para hacer llegar al pueblo el mensaje evangélico original en un lenguaje claro y sencillo. Son los mismos evangelios presentados en una estructura que permite conocer mejor la Persona de Jesús y su mensaje. Las notas puestas al final de cada capítulo favorecen el estudio y la reflexión en forma personal o comunitaria; y orientan hacia un compromiso de vida. También los dibujos que aparecen en algunos pasajes, facilitan la comprensión del tema por su sencillez y actualidad. El libro trae al final una buena selección de algunos aspectos del documento de Puebla en especial aquellos que permiten una toma de conciencia del ser y el quehacer de la Iglesia en el momento actual. No se trata por lo tanto de una publicación más de los evangelios sino de un esfuerzo catequético para hacer llegar a nuestro pueblo los evangelios de una manera viva y eficaz.

Pedro de Betancur. El Hombre que fue Caridad. Por Carlos E. Mesa, C.M.F. Medellín 1980. 15 x 22, 330 pp. El día 22 de junio último fue beatificado Pedro de Betancur, misionero franciscano, natural de la isla Canaria de Tenerife y fundador de la Orden Bethlemita en la Guatemala colonial. Es un Santo del siglo XVII con mensajes y actualidades para el siglo XX. Sin ser presbítero, encontró su puesto y su hacienda en el servicio de Dios por los caminos y mesteres de la caridad heroica, sin exclusivismo de ninguna clase. Pues fue amigo y bienhechor de nobles y plebeyos, de blancos, negros, indios y enfermos...

Una Buena Noticia: La Iglesia que Nace en el Pueblo. Identidad de la Iglesia en América Latina. Sin indicación de autores. Indo-American Press Service, Bogotá 1979. 13 x 21, 97 pp. Es una obrita totalmente anónima. En la p. 45 los autores se presentan como "un grupo de cristianos comprometidos con la liberación en diversos países de América Latina". El Editor informa en la p. 9 que se trata de "un grupo numeroso de teólogos, pastoralistas, expertos sociales, etc.". Pretenden presentar "el nuevo modo de vivir de la Iglesia en Latinoamérica" (p. 11). De hecho es un modelo perfecto de una opción exclusiva y excluyente por los pobres, enteramente contrario a la opción de Puebla. Es imposible saber si estas páginas fueron escritas antes o después de Puebla. El hecho claro es que el Documento de Puebla es totalmente ignorado. Es un típico ejemplo de magisterio paralelo.

Puebla ¡sí! Por Virgilio Levaggi Vega. Edita: Misión Jurídica y Social de Paz, Lima 1979. 13 x 21, 71 pp. El autor estuvo en Puebla como periodista. Reúne en estas páginas los artículos que publicó en "El Comercio" y "Expreso" de Lima y en "El Heraldo" de México, más algunos inéditos. Su nota constante es la lúcida fidelidad al Magisterio de la Iglesia. A diferencia de muchas notas

sensacionalistas y ambiguas en su intencionalidad, Levaggi mantiene siempre la clara definición de un catolicismo optimista y, en ocasiones, es juvenilmente polémico.

Cambio Estructural y Ministerial de la Iglesia. Una respuesta a la Iglesia que está cambiando ministerialmente. Por Mario Morin, M. Ss. A. Ediciones Theologica Xaveriana, Bogotá 1979. 16 x 23, 169 pp. El autor pretende buscar una nueva eclesiología de la Iglesia-Comunión y a partir de ella sugerir cambios estructurales y ministeriales. Lo hace siempre "a la luz del Nuevo Testamento", sin otros criterios. Lo que propone puede ser una útil "questio disputata" entre especialistas, pero sólo entre ellos.

La Santa Iglesia. Su estructura mística y su misión salvífica. Por Guillermo González Quintana, S.J. Pontificia Universidad Javeriana. Colección Profesores Nº 9. Ediciones Theologica Xaveriana, Bogotá 1979. 16 x 24, 429 pp. Hay como dos partes: primero seis densos capítulos de exposición sobre la Iglesia (pp. 11-223); después tres apéndices, uno con programas de temas tomados de los Documentos del Concilio Vaticano II (pp. 223-252), otro para presentar las enseñanzas de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* (pp. 253-278) y el último con una amplia presentación del Documento de Puebla (pp. 279-424). No es una obra de discusión: el autor se dirige al lector como un buen profesor conscientemente católico que desea enseñar a estudiantes que supone igualmente católicos.

Una Iglesia que Nace del Pueblo. Ediciones Sígueme, Salamanca 1979. 13 x 21. 523 pp. De la revista brasileña SEDOC (= Servicio de Documentación, de la Editorial Vozes, Petrópolis, dirigida por Franciscanos) se reproducen, en español, los textos de dos Encuentros realizados en la ciudad de Vitoria (capital del Estado de Espíritu Santo, al norte de Río de Janeiro). El primer encuentro, celebrado en enero de 1975, era llamado "Encuentro Nacional de Comunidades de Base", con unos 70 representantes de "diversas diócesis brasileñas"; el segundo, programado como continuación del primero, celebrado en la misma ciudad, se llamó "encuentro inter-eclesial de la Iglesia que nace del pueblo a impulso del Espíritu Santo", con la participación de casi 100 representantes de "24 iglesias del Brasil". Es por eso bueno subrayar que todo lo que se encuentra publicado en este volumen no es la voz de la Iglesia Católica que está en Brasil.

Cantos de Fiesta Cristiana. Por Víctor Manuel Arbeloa. Ediciones Sígueme, Salamanca 1979. 12 x 18, 102 pp. Estos textos, inspirados en salmos e himnos latinos de la Liturgia de las Horas, están hechos para ser utilizados en diversas circunstancias de la vida del creyente y en los diferentes tiempos del año litúrgico. Por eso hay cantos para la celebración del Encuentro con Dios, para la celebración del Día y de la Noche, para la celebración del Amor entre los hombres, para la celebración de la Vocación Ministerial, para la celebración de la Muerte y para la celebración del Año Litúrgico. Son cantos de expresión muy personal que en alguna forma ayudan a la reflexión.

Obediencia a la Autoridad. Un punto de vista experimental. Por Stanley Milgram. Traducción del original inglés. Biblioteca de Psicología. Desclee de Brouwer, Bilbao 1979. 14 x 21, 208 pp. El exterminio de los judíos por parte de los nazis constituye para el autor el ejemplo extremo de acciones detestables llevadas a cabo por miles de personas en nombre de una obediencia ciega e irresponsable. En tal tipo de obediencia la persona se entrega plenamente a la autoridad y no se considera ya a sí misma causa de sus propias acciones. Es este el

tipo de obediencia estudiado en este libro, desde un punto de vista experimental y sin hacer ningún juicio desde el punto de vista moral. Las conclusiones las debe sacar el propio lector.

La Reencarnación. Respuesta a Espiritistas, Umbandistas, Rosacruces, Teósofos, Antropósofos, Gnósticos, Ocultistas, Sincretistas Orientales, de Boaventura Kloppenburg, O.F.M. Traducción del original portugués por Darío Vanegas, O.F.M. Colección "Cuadernos de Teología y Pastoral", Nº 6. Ediciones Paulinas, Bogotá 1980. 14 x 21, 172 pp. Esta obra llena una necesidad pastoral. Pues en estas tierras católicas de Latinoamérica hay de hecho una insospechada cantidad de movimientos y organizaciones que hacen de la idea de la reencarnación su mensaje principal. Además, en el campo católico, no hay casi orientación escrita ni sobre lo que es el reencarnacionismo en sí, ni sobre la actitud que un fiel católico debe tomar ante el aluvión de la propaganda reencarnacionista. Por este motivo los mismos Pastores, que frecuentemente se encuentran con personas que les manifiestan sus dudas causadas por esta propaganda o les hacen preguntas relacionadas con este tema, no están suficientemente informados sobre el conjunto de esta doctrina, ni sobre la crítica que se le puede o debe hacer. El libro, con una buena documentación, constituye un menfís para cuantos piensan que pueden ser a la vez cristianos y reencarnacionistas, cualquiera que sea su forma.

Comunicación Social y Comunión. Historia, Teología, Pastoral y Liturgia de los Medios de Comunicación. Por Enrique Baragli. Ediciones Paulinas, Bogotá 1980. 13 x 21, 159 pp. El libro es una traducción del original italiano, realizada por José E. Fuquen C. En esta obra el autor profundiza las relaciones históricas y doctrinales de la Iglesia y los medios que han ido apareciendo sucesivamente, en los últimos siglos: prensa, cine, radio y televisión. Afronta también el análisis de las diversas hipótesis que se han esbozado sobre una posible "teología de los medios de comunicación social" y estudia pistas de utilización de los mismos medios para la transmisión del mensaje evangélico. En este trabajo, como afirma su autor, "se trata de conocer aquellas dinámicas totalmente modernas, como son la información, la propaganda-publicidad y la llamada opinión pública —condiciones y a un mismo tiempo efectos en máxima medida de los mass media— que hoy plantean en términos absolutamente nuevos, respecto de todas las épocas pasadas, el problema de la evangelización: adaptar el perenne e inmutable Mensaje de la salvación y el ejercicio del irrenunciable deber-carisma magisterial de la Iglesia a un mundo que psicológicamente ha llegado a ser otro".

Evangelización y Comunicación Social en América Latina. Problemas y perspectivas actuales. DECOS-CELAM. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 13 x 21, 110 pp. Después de una introducción, hecha por Washington Uranga sobre la incidencia de los medios de comunicación social en la pastoral latinoamericana, se presenta un documento que es el aporte de DECOS-CELAM para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla en 1979. En la presentación del libro, realizada por Mons. Darío Castrillón Hoyos, presidente del Departamento de Comunicación Social (DECOS), se expresa así: "La Comisión Episcopal ha querido ser rigurosamente fiel al pensamiento de las Iglesias, de tal manera que las líneas marcadas por las Conferencias Episcopales, aparecieran claramente en este trabajo. El acento de este documento ha sido puesto sobre el fenómeno global de la Comunicación Social, más que sobre los medios técnicos que comprende este fenómeno".

Catequesis Bautismal. Guía bíblica y pastoral para el sacramento del bautismo, por un equipo de pastoral. Ediciones Paulinas 1979. 13 x 20, 248 pp. La obra es fruto de varios años de trabajo pastoral en las parroquias. Está dirigido a los catequistas (sacerdotes, religiosos o laicos), como una ayuda para su ministerio; también va dirigido a los padres de familia y a los padrinos que se preparan para bautizar a su niños. El libro consta de ocho capítulos: en el primero encontrará el lector una visión general sobre el bautismo; en los siete restantes, los aspectos principales del sacramento. Cada capítulo está dividido en dos partes: la primera, de carácter expositivo, procura ofrecer en lenguaje sencillo y próximo a la vida cotidiana, una visión global del tema; la segunda, dedicada a la llamada "reunión de reflexión" proporciona el desarrollo de una reunión catequística sobre el tema expuesto. El catequista encontrará también en este libro, diversas celebraciones, encuentros de oración e indicaciones sobre el rito. Al final se halla una "Guía catequística" sobre el empleo del material del libro, según se trate de reuniones con padres de familia, con padrinos, con adultos que se preparan al bautismo, etc. Todo ello hace que el libro sea realmente una ayuda eficaz para una acción pastoral bautismal.

¿Entiendes el Mensaje? Colección Biblia y Catequesis. Ediciones Paulinas 1979, 20 x 13. 119 pp. El libro está escrito por un equipo de misioneros que trabajó durante cuatro años con los campesinos cristianos de Rama (Nicaragua); y que ahora nos ofrecen el fruto de sus reflexiones compartidas. Trata los temas claves de la Biblia e intenta descubrir el sentido y el contenido de la misma en un lenguaje sencillo y con una proyección vital. Es por lo tanto, un valioso instrumento de trabajo para quienes se dedican a la evangelización del pueblo. Cada tema, va acompañado al final, de un cuestionario que facilita no sólo la comprensión del mensaje sino su aplicación a la vida cotidiana. Al final del libro se encuentra además, una bibliografía bíblico-teológica orientada a la profundización de dichos temas. Por ser una obra que surge desde la experiencia pastoral y en fidelidad al Vaticano II en la Divina Revelación, es altamente recomendable; en ella se percibe el dinamismo de la Palabra y su fuerza transformadora.

Teología Latinoamericana. ¿Teología de la Liberación? Por Francisco Interdonato. Colección "Liberación Pro y Contra". Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 12 x 21, 165 pp. El autor examina en este ensayo hasta que punto es legítima la identificación de la "teología de la liberación" con la "teología latinoamericana". Pone de relieve los aspectos válidos. Indica, en forma documentada, las insuficiencias, las parcialidades, los límites y los éxitos. En el último capítulo analiza la posición del Documento de Puebla ante la teología de la liberación.

En el Día del Señor. Guías para la Celebración Dominical de la Eucaristía. Ciclo C. Por Felicísimo Martínez Díez. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 13 x 21, 239 pp. Es una guía, tanto para el celebrante como para los fieles que participan de la celebración dominical. En la forma tradicional, que parece la más adecuada para orientar la celebración, se dan esquemas para introducir las lecturas, el acto penitencial, la oración de los fieles y un tema central que ha de desarrollar el presidente de la Asamblea. Los esquemas van precedidos de una breve instrucción sobre los ciclos litúrgicos del año cristiano y de una orientación sobre el tema de los difuntos. Ya el autor había presentado en la misma colección "Biblia y Catequesis" los temas correspondientes al Ciclo B del Año Litúrgico.

Hacia una vida religiosa más comprometida, Conferencia de Religiosos de Colombia. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 11,5 x 21,5, 112 pp. Se trata de la presentación del Primer Seminario de Reflexión Teológica de la C.R.C. como un aporte al tema de la pastoral vocacional. Afirma que antes de revisar las tácticas vocacionales, hay que renovar la imagen del religioso y de la comunidad. Porque una comunidad no se renueva, no se hace actual por el sólo hecho de recibir jóvenes. Sólo un espíritu renovado puede hablar con palabras, con testimonios, el lenguaje joven del mundo. Ilustra la reflexión desde las CEB, la perspectiva de los pobres y el mundo de los jóvenes. Termina con un marco referencial del tema de la pastoral vocacional con pistas muy agradables para correr el riesgo de buscarlas.

La Palabra cambió mi vida, por Manuel Díaz Alvarez. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 13,5 x 21, 128 pp. Es una obrita de ayuda pastoral para la orientación de los grupos de oración en donde presenta el Evangelio de S. Mateo de una manera muy sencilla y descomplicada. Consta de un comentario al Evangelio de San Mateo y añade unas preguntas prácticas para crear diálogos de grupos. Todos los cristianos, pero especialmente los más sencillos cuando entran en contacto con Jesucristo mediante la Palabra, crecen en el amor interpersonal y en el interés por la Iglesia y la Persona de Jesús.

Mi Cristo de cada día. El Evangelio en lo cotidiano, por Virgilio Ciaccio. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979, 13 x 21, 96 pp. El autor en comentarios muy sencillos a pasajes bíblicos va colocando experiencias de vida que impresionan por su sencillez pero sobre todo por su realismo. Puede ayudar mucho a los grupos que se reúnen para reflexionar sobre la biblia y sobre la vida. Con un capítulo de este pequeño libro se puede favorecer un diálogo muy fecundo en las pequeñas comunidades en las que se necesita el entusiasmo de una pauta que ilumine la presencia de Jesús como un compañero de camino, y que exige un compromiso para vivir esa voz que se ha escuchado en la Palabra y se ha profundizado en la oración, pero debe terminar con una acción eficaz que ayude al crecimiento de los componentes del grupo.

Carismas y Vida según el Espíritu, por César Herrera. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979, 13 x 21. 64 pp. En este librito el autor, que es un biblista, da a conocer el Movimiento de la Renovación carismática, y presenta el contexto en que se desarrolla y la respuesta que trae para los hombres de hoy. Presenta lo fundamental del Bautismo en el Espíritu en su contexto bíblico. Hace una presentación de lo carismático y lo institucional de una manera muy precisa (p. 38). Presenta el aspecto bíblico de la glosolalia, la sanación y el discernimiento y deja una luz sobre todos los carismas y el crecimiento de la fe en los cristianos.

Liberación de la vida religiosa, por Carlos Bazarra Sánchez, Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 11,5 x 21,5, 200 pp. En estas páginas se recoge el pensamiento de una minoría militante, que expone sus inquietudes a una mayoría institucionalizada. Estoy convencido de la utilidad de saber leer libros como éste, que aunque ocurre en el interior de una comunidad muy concreta y aparentemente podría considerarse de poca importancia, tenemos que pensar que en las mismas circunstancias que este grupo se encuentran muchos otros, y por lo mismo lo considero una luz valiosa. A primera vista pueden aparecer estos escritos como contestatarios, pero a la hora de la verdad recogen la experiencia

de muchos que quieren vivir a fondo su entrega al Señor. Se requiere un sereno dictamen y un discernimiento profundo para ayudar a los que hicieron su opción fundamental por el Señor.

Los pecados de la vida religiosa, por Manuel Díaz Alvarez. Ediciones Paulinas, Bogotá 1979. 11,5 x 21,5, 112 pp. El que quiera leer este libro tiene que tener un mínimo de madurez espiritual. Como bien se dice es un libro en el que se va a hablar de los pecados de la vida religiosa y por lo mismo tenemos que afirmar que objetivamente es verdad el enunciado general. Lo que no parece ser tan evidente es el dolor con que están escritas estas páginas, y por lo mismo al ir tomando cada una de estas páginas se nota la amargura de tantos religiosos que no han podido soportar la situación de pecado que le tocó a este tiempo. Pero sí es un libro que se debe conocer, para no cometer al menos los pecados que allí aparecen enunciados con ese tinte de dolor.

La animación de la comunidad religiosa, Conferencia de religiosos de Colombia. Ediciones Paulinas, 1979. 11,5 x 21,5, 72 pp. Contiene unas pistas muy iluminadoras para el momento que experimenta la vida religiosa en este tiempo. Es una buena ayuda para los que estamos convencidos de que la renovación de la vida Consagrada no nos la garantiza sino un seguimiento atento de los procesos planificados que secunden la acción de la gracia y no unos meros esfuerzos esporádicos y luces aisladas. Presenta un real conocimiento de los problemas actuales de la vida religiosa y lo que se está haciendo frente a éstos. Abre pistas en cuando a diferentes maneras de hacer una animación y al mismo tiempo ofrece algunas líneas de acción, que aunque están meramente enunciadas servirán de guía al ser tomadas en serio por las mismas comunidades.

Puebla. Análise, perspectivas, interrogações. Doce colaboradores. Ediciones Paulinas, S. Paulo 1979. 16 x 23, 154 pp. Son estudios organizados por el Seminario Mayor de S. Paulo, coordinados por Beni dos Santos. Exceptuado L. Boff, todos los más citan los textos y numerales del texto provisional, lo que hace muy difícil descubrir los textos de Puebla en su edición definitiva. Prevalece una actitud de crítica al Documento de Puebla, como si fuera todavía algo como un documento "de consulta" y no ya de aceptación de una enseñanza del Magisterio auténtico de la Iglesia en América Latina.

Evangelización y Religiosidad Popular. Por Maximino Arias Reyero. Colección "Cuadernos de Teología y Pastoral", Nº 5. Ediciones Paulinas, Bogotá 1978. 14 x 21, 124 pp. No se evangeliza sino en un determinado lugar o pueblo. Esta determinación es lo que se quiere expresar con la idea de "religiosidad popular". La Religión que no esté germinada y conducida por el Evangelio terminará en superstición y hechicería. Se da así, sin paliativos, una relación entre Evangelio y Religiosidad Popular a vida o muerte. Los capítulos presentados en este libro han sido escritos como artículos independientes y publicados en diversos medios. No pretenden abarcar el tema en su totalidad. En la parte final se adjunta una amplia bibliografía recogida y ordenada en el Seminario Latinoamericano de Chile.

Los Medios de Comunicación Social. La Iglesia ante el desafío de la Prensa, del Cine, de la Radio y de la Televisión, desde Pío XII al Concilio Vaticano II y Pablo VI. Por Benito Spoleitini. Ediciones Paulinas, Bogotá 1978. 13 x 21, 187 pp. Benito Spoleitini, de la Sociedad de San Pablo, recoge los documentos más importantes de la Iglesia sobre la Comunicación Social. Esta recopilación

está precedida de un amplio estudio sobre la situación actual de la comunicación, al interior de la Iglesia. Asimismo, antes de iniciar cada documento hace una breve presentación en la que plantea interrogantes que inducen al lector a la reflexión y a la toma de conciencia acerca de lo mucho que queda por hacer en un campo que interfiere tan decididamente en la evangelización, en la catequesis y en toda la pastoral de la Iglesia.

Santa Teresita, Apóstol y Profeta en el corazón de la Iglesia, por Gustavo Vallejo Tobón. Ediciones Paulinas, 1978. 13 x 21, 102 pp. En este libro el autor quiere comunicar la fuerza del mensaje de esta persona extraordinaria por su madurez humana y personal para afrontar la vida, a veces muy dura y difícil, que el hombre de hoy necesita para poder vivir la vida cristiana. En estilo ágil y afortunado ya dando un paseo por su vida y presenta a Teresita como una traducción del Evangelio y con una lectura hecha en la vida que entusiasma porque en una vida tan sencilla nos demuestra que se puede vivir la grandeza del cristianismo con una intensidad que no tiene más medida que la del amor de Dios por los hombres y la generosidad que cada hombre tenga para asumirla.

Disponibles para amar, por Juan Esquerda Bifet, Ediciones Paulinas, Bogotá 1978. 13 x 21, 80 pp. Se recogen en este libro ideas que han ayudado al autor en las reflexiones para retiros y ejercicios. Intenta dos líneas de fuerza a través de estas páginas: hacerse disponible para amar, y aprender a decir: "Padre". Para entender los temas presentados hace falta comenzar por un acto de reconocimiento en el que nos brote de lo más profundo: no he amado bastante... Y dice el autor que en tanto se entenderán los temas cristianos en cuanto se conviertan en oración o diálogo con Cristo. Divide cada tema en tres partes: objetivo, pauta de trabajo y sugerencias.

DOCUMENTOS PASTORALES

Discurso del Papa en el Jubileo de Plata del CELAM

Venerables y queridos hermanos en el Episcopado:

En el marco de mi visita pastoral a Brasil, vengo con verdadero gozo a encontrarme con vosotros, Obispos de América Latina, que os reunís en esta hermosa y acogedora ciudad de Río de Janeiro donde nació el CELAM.

I. *Nacimiento del CELAM: sus Etapas*

1. Han pasado 25 años desde aquella Conferencia de 1955, en el transcurso de la cual maduró la idea de pedir a la Santa Sede la creación de un Consejo Episcopal Latinoamericano, que recogiera y diera cauce a las nuevas necesidades que se sentían a tan amplio nivel.

Con gran visión de futuro y con gozosa esperanza ante los abundantes frutos eclesiales que se anunciaban, mi Predecesor Pío XII anticipaba una favorable respuesta: "Estamos seguros de que los beneficios ahora recibidos serán devueltos más tarde considerablemente multiplicados. Llegará un día en que América Latina podrá restituir a toda la Iglesia de Cristo lo que haya recibido" (*Ad Ecclesiam Christi*, ASS, XXXXVII, pp. 539-544).

Hoy, el Sucesor de Pedro y los representantes de la Iglesia en Latinoamérica, que se aproxima a ser la mitad de toda la Iglesia de Cristo, nos reunimos para conmemorar una fecha significativa y evaluar los resultados con mirada de futuro.

A la vista de los copiosos frutos cosechados en estos años, a pesar de las inevitables deficiencias y lagunas; a la vista de esta Iglesia Latinoamericana, verdadera Iglesia de la esperanza, mi ánimo se abre en agradecimiento al Señor con las palabras de San Pablo:

"Continuamente doy gracias a Dios por todos vosotros, recordando sin cesar ante Dios nuestro Padre la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y el tesón de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo" (Tes 1, 2-4).

Es el agradecimiento que se brota también de vuestros corazones de Pastores, porque el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, inspiró en el momento oportuno aquella nueva forma de colaboración episcopal que fraguó el nacimiento del CELAM.

2. Organismo, primero en su género en toda la Iglesia por su dimensión continental, pionero como expresión de la colegialidad cuando las Conferencias Episcopales no se habían consolidado todavía, instrumento de contacto, refle-

xión, colaboración y servicio de las Conferencias de Obispos del continente Latinoamericano, el CELAM tiene consignada en sus anales una rica y vasta acción pastoral. Por todo ello, con razón lo han calificado, los Pontífices que me han precedido, como un organismo providencial.

3. La vida del CELAM está enmarcada, como es sabido, por tres grandes momentos, correspondientes a las Conferencias Generales que el Episcopado Latinoamericano ha efectuado.

La Primera Conferencia General constituye un hito histórico de particular importancia, porque durante la misma surge la idea de fundar el CELAM. Esta primera etapa está ligada especialmente a las personas del Cardenal Jaime de Barros Camara, Arzobispo insigne de esta Arquidiócesis de San Sebastián de Río de Janeiro, primer Presidente del CELAM, y de Monseñor Manuel Larraín, Obispo de Talca, presidente igualmente del Consejo. El Señor los recompense a ellos, que se encuentran en la casa del Padre, y a cuantos hicieron posible la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano o lo han servido con encomiable y generosa entrega.

La segunda Conferencia General, convocada por el Papa Pablo VI y celebrada en Medellín, refleja un momento de expansión y crecimiento del CELAM. Fue su tema: "La Iglesia en la transformación presente de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II". El Consejo, en estrecha colaboración con los Episcopados, ha contribuido a la aplicación de la fuerza del Concilio.

La tercera Conferencia General, que tuvo la dicha de inaugurar en Puebla, es fruto de la intensa cooperación del CELAM con las diversas Conferencias Episcopales. De ella volveré a hablar más adelante.

4. En las sucesivas etapas ha habido una progresiva adaptación en las estructuras del Consejo y han sido establecidas o potenciadas nuevas modalidades de participación por parte de los Obispos, para quienes es y trabaja el CELAM. Las Conferencias Episcopales en cuanto tales han estado presentes, desde el inicio, a través de sus Delegados; y a partir de 1971, también con sus Presidentes, miembros de iure. Mucho han ganado las formas de coordinación mediante las reuniones Regionales y con los nuevos servicios distribuidos en las diferentes áreas pastorales. Numerosos Pastores han tomado parte en su conducción, convencidos de que su gran misión, en la solicitud por todas las Iglesias, supera las fronteras de sus Iglesias Particulares (cf. Vaticano II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos, 6).

Me es grato constatar que se ha mantenido una frecuente y cordial colaboración con la Sede Apostólica y sus distintos Dicasterios, muy especialmente con la Pontificia Comisión para la América Latina que, desde el corazón de la Iglesia —según la feliz imagen que empleara Pablo VI (*Sollicitudo omnium ecclesiarum*)— sigue con diligente interés las actividades del Consejo, animando y sosteniendo sus iniciativas en orden a una eficiencia mayor en todos los sectores del apostolado.

II. *Un Espíritu al Servicio de la Unidad*

Si todo esto ha sido posible a lo largo de estos 25 años, es porque al CELAM lo ha animado una orientación básica de servicio, que tiene características bien definidas:

1. El CELAM, un espíritu.

El CELAM, en su espíritu colegial, se nutre de la comunión con Dios y con los miembros de la Iglesia. Por eso ha querido mantenerse fiel y disponible a la Palabra de Dios, a las exigencias de comunión en la Iglesia, y ha procurado servir a las diversas comunidades eclesiales, respetando su situación específica y la fisonomía particular de cada una de las mismas. Ha tratado de discernir los signos de los tiempos, para dar respuestas adecuadas a los cambiantes retos del momento. Este espíritu es la mayor riqueza y patrimonio del CELAM y es a la vez la garantía de su futuro.

2. El CELAM, servicio a la unidad.

La Iglesia es un misterio de unidad en el Espíritu. Es el anhelo que emerge en la oración de Jesús: "Que todos sean uno como Tú, Padre, en mí y yo en Tí, que ellos sean también uno para que el mundo crea que Tú me has enviado" (Jn 17, 21). Por ello también San Pablo exhorta a "conservar la unidad del Espíritu, por medio del vínculo de la paz. Un solo cuerpo, un solo Espíritu, como es una sola la esperanza a la que habéis sido llamados, la de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos..." (Ef 4, 3-6).

Ahora bien, esta unidad no consiste en algo recibido pasivamente o estático, sino que hay que ir construyéndolo dinámicamente, para consolidarlo en esa rica y misteriosa realidad eclesial, que es premisa indispensable de fecundidad pastoral. Esta es la actitud que distingue a la primitiva comunidad eclesial: "Día tras día, con un solo corazón, frecuentaban asiduamente el templo y partían el pan en sus casas, con alegría y simplicidad de corazón" (Act 2, 46-47). "La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma" (Ib. 4, 32). Y así "cada día el Señor agregaba a la comunidad a los que serían salvados" (Ib. 2, 47).

Por ello, cuanto más graves sean los problemas, tanto más profunda ha de ser la unidad con la Cabeza visible de la Iglesia y de los Pastores entre sí. Su unidad es un signo precioso para la comunidad. Sólo de esta forma se lograrán eficazmente los frutos de la evangelización. Este es el motivo por el que con verdadera alegría observé, al aprobar las conclusiones de Puebla: "La Iglesia de América Latina ha sido fortalecida en su unidad, en su identidad propia..." (Carta del 23 de Marzo de 1979).

3. La unidad "en el Espíritu", una unidad de Fe.

Ella, arranca, en efecto, del misterio de la Iglesia, construida sobre la voluntad del Padre, mediante la obra salvadora del Hijo, en el Espíritu. Es una unión que desciende luego a los miembros de la comunidad eclesial, asociados entre sí de manera sublime por los vínculos de fe, sostenidos por la esperanza y vivificados por la caridad. A nosotros se nos confía la grave responsabilidad de tutelar eficazmente esta unidad en la verdadera fe.

El primer servicio del Sucesor de Pedro es proclamar la Fe de la Iglesia: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16). En ella el Papa, como Sucesor de Pedro, debe confirmar a sus hermanos (cf. Lc 22, 31). Por parte vuestra, también vosotros, Pastores de la Iglesia, debéis confirmar en la fe a vuestras comunidades.

Ello debe constituir una permanente preocupación vuestra, bien conscientes de que es una exigencia fundamental de vuestra misión, guiándoos por los

criterios del Evangelio y sin otras motivaciones ajenas a él. Así podréis orientar con claridad a los fieles y evitar peligrosos confusionismos.

Que vuestra unidad se siga nutriendo de la caridad que brota de la Eucaristía, raíz y quicio de la comunidad cristiana (Cf. P. O. 6), signo y causa de unidad. Es evidente, por lo demás, que esa unión que ha de existir entre vosotros, los Obispos de la Iglesia, ha de reflejarse también en los diversos sectores eclesiales: presbíteros, religiosos, laicos.

4. La unidad de los Presbíteros con los Obispos surge de la misma fraternidad sacramental. Bien habéis afirmado en la Conferencia de Puebla: "El ministerio jerárquico, signo sacramental de Cristo Pastor y Cabeza de la Iglesia, es el primer responsable de la edificación de la Iglesia en comunión y de la dinamización de su acción evangelizadora" (Puebla, 659). Y agregábais: "El Obispo es signo y constructor de la unidad. Hace de su autoridad evangélicamente servida un servicio a la unidad... infunde confianza en sus colaboradores (especialmente en los Presbíteros) para quienes debe ser un padre, hermano y amigo" (Puebla, 688).

Con ese espíritu, la unidad en el trabajo pastoral, en los distintos centros de comunión y participación en la Parroquia, en la comunidad educativa, en las comunidades menores, debe seguir siendo estimulada y fortalecida.

5. La unión con la Jerarquía de quienes han abrazado la Vida Consagrada, tiene una gran importancia. Tantos aspectos positivos señalados en Puebla, como "el deseo de interiorización y de profundización en la vivencia de la fe" (Puebla, 726) y la insistencia en que "la oración llegue a convertirse en actitud de vida" (Puebla, 727); el esfuerzo de solidaridad, de compartir con el pobre, deben ser vistos en la perspectiva de una plena comunión.

De esta manera la vida Consagrada es "medio privilegiado de evangelización eficaz" (*Evangelii Nuntiandi*, 69). Por ello señalaba en mi Discurso Inaugural de la III Conferencia General que a los Obispos "no les puede, no les debe faltar la colaboración, a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de los religiosos" (II, 2).

Corresponde a los Obispos la orientación doctrinal y la coordinación de la acción pastoral. Todos los agentes de apostolado deben por ello secundar, generosa y responsablemente, las directrices marcadas por la Jerarquía, tanto en campo doctrinal como en el resto de las actividades eclesiales. Esto se aplica a la competencia de los Obispos en su Iglesia Particular y, según los principios de una sana eclesiología, a las Conferencias Episcopales o, en el debido modo, al servicio prestado por el CELAM. Por otra parte, es evidente que un solícito cuidado por el bien espiritual de los religiosos y religiosas ha de brillar en la pastoral diocesana o supradiocesana.

6. La comunión eclesial con los Pastores no puede faltar tampoco en un campo tan importante como es el mundo de los laicos. La Iglesia necesita el aporte formidable del laico, cuyo radio de acción es muy amplio.

La Conferencia de Puebla insistió en que el laico "tiene la responsabilidad de ordenar las realidades temporales para ponerlas al servicio de la instauración del Reino de Dios" (Puebla, 789) y que "los laicos no pueden eximirse de un serio compromiso en la promoción de la justicia y del bien común" (791). Con especial énfasis en la actividad política (cf. 791), el laico debe promover la defensa de la dignidad del hombre y de sus derechos inalienables (792).

En esta misión propia de los laicos, hay que dejar a ellos el puesto que les compete, sobre todo en la militancia y liderazgo de partidos políticos, o en el ejercicio de cargos públicos (Cf. Puebla, 791). Es un sólido criterio, inspirado en la Conferencia de Medellín (Sacerdotes, 19) y en el Sínodo de los Obispos de 1971, el que habéis indicado: "Los Pastores... puesto que deben preocuparse de la unidad, se despojarán de toda ideología político-partidista... Tendrán así libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde el Evangelio, sin partidismos ni ideologizaciones" (Puebla, 526). Son directrices, éstas, de densas consecuencias pastorales.

7. La búsqueda de la unidad eclesial nos lleva al corazón del ecumenismo: "Tengo también otras ovejas que no son de este redil; es preciso que yo las traiga; ellas escucharán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo Pastor" (Jn 10, 16). En tal perspectiva es menester situar el diálogo ecuménico, que reviste en América Latina características especiales. La oración, la confianza, la fidelidad, ha de ser el clima del auténtico ecumenismo. El diálogo entre hermanos de distintas confesiones no cancela nuestra propia identidad, sino que la supone. Sé bien que os esmeráis por crear una atmósfera de mayor acercamiento y respeto, obstaculizada por algunos con métodos proselitistas no siempre correctos.

8. La unidad de la Iglesia, al servicio de la unidad de los pueblos.

La Iglesia se inscribe en la realidad de los pueblos: en su cultura, en su historia, en el ritmo de su desarrollo. Vive, en honda solidaridad, los dolores de sus hijos, compartiendo sus dificultades y asumiendo sus legítimas aspiraciones. En tales situaciones anuncia el mensaje de salvación que no conoce fronteras ni discriminaciones.

La Iglesia tiene conciencia de ser portadora de la Palabra eficaz de Dios, Palabra que creó el universo y que es capaz de recrear en el corazón del hombre y en la sociedad, en sus diversos niveles, actitudes y condiciones en las que se pueda gestar la civilización del amor. Con esa finalidad, el documento de Puebla fue presentado oficialmente a la ONU y a la Organización de los Estados Americanos.

En virtud del anuncio del Evangelio, cuando el hombre es conculcado en su eminente dignidad, cuando se mantiene o prolonga su postración, la Iglesia denuncia. Es parte de su servicio profético. Denuncia todo lo que se opone al plan de Dios e impide la realización del hombre. Denuncia para defender al hombre herido en sus derechos, para que se restañen sus heridas y para suscitar actitudes de verdadera conversión.

Sirviendo la causa de la justicia, la Iglesia no pretende provocar o ahondar divisiones, exasperar conflictos y potenciarlos. Antes bien, con la fuerza del Evangelio la Iglesia ayuda a ver y respetar en todo hombre a un hermano, invita al diálogo a personas, grupos y pueblos, para que se salvaguarde la justicia y se preserve la unidad. En ciertas circunstancias llega incluso a servir de mediadora. Es éste también un servicio profético.

Por ello, cuando en el ejercicio de la propia misión siente el deber de la denuncia, la Iglesia se ajusta a las exigencias del Evangelio y del ser humano, sin servir a intereses de sistemas económicos o políticos ni a las ideologías del conflicto. Ella, por encima de grupos o clases sociales, denuncia la incitación a cualquier forma de violencia, el terrorismo, la represión, las luchas de clases, las guerras, con todos sus horrores.

Frente al doloroso flagelo de la guerra y de la carrera armamentista, que producen crecientes subdesarrollos, eleva la Iglesia en América Latina y en

cada uno de los pueblos engendrados al Evangelio, el grito del venerado Papa Pablo VI: "¡Nunca más la guerra!". De él yo mismo me hice eco ante la Asamblea de las Naciones Unidas. Que no se acumulen sobre penosas circunstancias nuevos conflictos, que agravan la postración, sobre todo de los más pobres.

La Iglesia, como lo demuestra la historia con elocuentes ejemplos, ha sido en América Latina el más vigoroso factor de unidad y de encuentro entre los pueblos. Seguid pues prestando todo vuestro aporte, dilectos Pastores, a la causa de la justicia, de una bien entendida integración latinoamericana, como un esperanzado servicio a la unidad. Y así en esa tarea de elevarse alguna vez vuestra voz crítica, sobre todo en un servicio colegial al bien común, siga presidiendo siempre vuestras actuaciones la rigurosa objetividad y la oportunidad, para que dentro del obsequio debido a las legítimas instancias, la voz de la Iglesia interpele las conciencias, tutele las personas y su libertad, reclame los debidos correctivos.

III. *El CELAM y Puebla, en la Huella de Medellín*

1. En esta circunstancia en que miramos a los pasados 25 años del CELAM, para proyectarlos hacia el futuro, hay que detener el recuerdo en dos Conferencias igualmente importantes y significativas: Medellín y Puebla.

Demos gracias a Dios por lo que ellas han dado a la Iglesia. La primera "quiso ser un impulso de renovación pastoral, un nuevo "espíritu" de cara al futuro, en plena fidelidad eclesial en la interpretación de los signos de los tiempos en América Latina" (Homilía en la Basílica de Ntra. Sra. de Guadalupe). Por ello yo mismo os decía que había que "tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tiene de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición" (Discurso inaugural en Puebla, 28 enero 1979).

La segunda recogió y asumió la herencia de la precedente, en el nuevo contexto eclesial. Este presente es el que nos ocupa como Pastores. Pero al querer orientar el momento actual, somos bien conscientes de que en él revive, prestándole raíces e inspiración, el pasado. En este sentido permitidme que me refiera ahora de manera especial a algunos aspectos relacionados con la Conferencia de Puebla.

Lo considero tanto más importante cuanto se bien que en el CELAM, en sus reuniones regionales y en no pocas Conferencias Episcopales las grandes orientaciones de la III Conferencia General han sido asumidas en sus propios Planes Pastorales. Lo mismo se observa en las Relaciones quinquenales de tantas diócesis.

Me ha complacido mucho la rápida difusión y penetración en las comunidades de América Latina, y fuera de ella, del Documento de Puebla. Confiaba en que así ocurriría. En efecto, la Conferencia de Puebla, como lo he expresado en otras ocasiones, es en cierta forma una respuesta que supera las fronteras de este amado continente.

Al Documento de Puebla, que conocí en detalle y aprobé gustoso tras precisar algunos conceptos, he recurrido con frecuencia en los encuentros tenidos durante vuestras visitas Ad Limina. He querido de esta manera subrayar sus densas orientaciones doctrinales y pastorales.

2. Os insistí, al comienzo de la Conferencia, en vuestra noble misión de Maestros de la Verdad.

¿Habría, en la cercanía pastoral con nuestras comunidades, una forma de presencia que más ame el pueblo que ésta de Maestro? ¿Podría una auténtica acción pastoral, o una genuina renovación eclesial, cimentarse sobre fundamentos diferentes a los de la Verdad sobre Jesucristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre, tal como nosotros lo profesamos? La coherencia ante esas verdades otorga el sello pastoral a las directrices y opciones que la Conferencia formuló. A estas verdades dispensásteis gran atención, como se aprecia en los distintos capítulos del Documento.

3. Abordásteis, en efecto, serias cuestiones sobre Cristología y Eclesiología, que habían sido solicitadas por los mismos episcopados y que causan preocupación también entre vosotros.

La fidelidad a la fe de la Iglesia respecto de la persona y de la misión de Jesucristo, tiene una importancia capital, con enormes repercusiones pastorales. Seguid pues exigiendo un compromiso coherente en el anuncio del "Redemptor Hominis". Que esa fidelidad resplandezca en la predicación, en sus diversas formas, en la catequesis, en la vida toda del Pueblo de Dios.

4. La Iglesia es para el creyente objeto de fe y de amor. Uno de los signos del real compromiso con la Iglesia es acatar sinceramente su Magisterio, fundamento de la comunión. No es aceptable la contraposición que se hace a veces entre una Iglesia "oficial", "institucional", con la Iglesia-Comunión. No son, no pueden ser, realidades separadas. El verdadero creyente sabe que la Iglesia es pueblo de Dios en razón de la convocación en Cristo y que toda la vida de la Iglesia está determinada por la pertenencia al Señor. Es un "pueblo" elegido, escogido por Dios.

5. Atención particular merece el trabajo de los teólogos. Ese ministerio es un noble servicio, que la inmensa mayoría cumple fielmente. Su labor entraña una firme actitud de fe. Junto con la libertad de investigación, la comunicación oral o escrita de sus investigaciones y reflexiones debé hacerse con todo sentido de responsabilidad, de acuerdo con los derechos y deberes que competen al Magisterio, puesto por Dios para la guía en la fe de todo el pueblo fiel.

6. La Conferencia de Puebla ha querido ser también una gran opción por el hombre. No se puede oponer el servicio de Dios y el servicio de los hombres, el derecho de Dios y el derecho de los hombres. Sirviendo al Señor, entregándole nuestra vida al decir que "creemos en un solo Dios", que "Jesús es el Señor" (I Cor 12,3; Rom 10,9; Jn 20,28), rompemos con todo lo demás que pretenda erigirse en absoluto, y destruimos los ídolos del dinero, del poder, del sexo, los que se esconden en las ideologías, "religiones laicas" con ambición totalitaria.

El reconocimiento del señorío de Dios conduce al descubrimiento de la realidad del hombre. Reconociendo el derecho de Dios, seremos capaces de reconocer el derecho de los hombres. "Del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión... de cada hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre..." (Redemptor Hominis, n. 13).

7. Dada la realidad de tan vastos sectores golpeados por la miseria y ante la brecha existente entre ricos y pobres —que señalé al comienzo de las históricas jornadas de Puebla— habéis justamente invitado a la opción preferencial por los pobres, no exclusiva ni excluyente (Cf. Puebla, 1145, 1165). Los pobres son, en efecto, los predilectos de Dios (Cf. Puebla, 1143). En el rostro de los pobres se refleja Cristo, Servidor de Yahvé. “Su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús” (Cf. Puebla, 1142). Oportunamente habéis indicado que “el mejor servicio al hermano es la evangelización, que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente (Puebla, 1145). Es, pues, una opción que expresa el amor de predilección de la Iglesia, dentro de su universal misión evangelizadora y sin que ningún sector quede excluido de sus cuidados.

Entre los elementos de una pastoral que lleve el sello de predilección por los pobres emergen: el interés por una predicación sólida y accesible; por una catequesis que abrace todo el mensaje cristiano; por una liturgia que respete el sentido de lo sagrado y evite riesgos de instrumentalización política; por una pastoral familiar que defienda al pobre ante campañas injustas que ofenden su dignidad; por la educación, haciendo que llegue a los sectores menos favorecidos; por la religiosidad popular, en la que se expresa el alma misma de los pueblos.

Un aspecto de la evangelización de los pobres es vigorizar una activa preocupación social. La Iglesia ha tenido siempre esta sensibilidad y hoy se fortalece tal conciencia: “nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo” (Puebla, 476). A este propósito, en obsequio a las directrices que os di al iniciar la Conferencia de Puebla, habéis hecho hincapié, amados Hermanos, en la vigencia y necesidad de la Doctrina Social de la Iglesia cuyo “objeto primario es la dignidad personal del hombre, imagen de Dios, y la tutela de sus derechos inalienables” (Puebla, 475).

Una faceta concreta de la evangelización y que ha de orientarse sobre todo hacia quienes gozan de medios económicos —a fin de que colaboren con los más necesitados— es la recta concepción de la propiedad privada, sobre la que “grava una hipoteca social” (Discurso inaugural, III, 4). Tanto a nivel internacional como al interior de cada País, quienes poseen los bienes deben estar muy atentos a las necesidades de sus hermanos. Es un problema de justicia y de humanidad. También de visión de futuro, si se quiere preservar la paz de las naciones.

Manifiesto por ello mi complacencia por el mensaje enviado desde Puebla a los pueblos de América Latina y confío asimismo en que el “Servicio operativo de los derechos humanos”, del CELAM, se hará eco de la voz de la Iglesia donde lo reclamen situaciones de injusticia o de violación de los legítimos derechos del hombre.

8. Tema importante en la Conferencia de Puebla ha sido el de la liberación. Os había exhortado a considerar lo específico y original de la presencia de la Iglesia en la liberación (Discurso inaugural, III, 1). Os señalaba cómo la Iglesia “No necesita, pues, recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre” (III, 2). En la variedad de los tratamientos y corrientes de la liberación, es indispensable distinguir entre lo que implica “una recta concepción cristiana de la liberación” (III, 6), “en su sentido integral y profundo como lo anunció Jesús” (Ib.), aplicando lealmente los criterios que la Iglesia ofrece, y otras formas de liberación distintas y hasta reñidas con el compromiso cristiano.

Dedicásteis oportunas consideraciones a los signos para discernir lo que es una verdadera liberación cristiana, con todo su valor, urgencia y riqueza, y lo que toma las sendas de las ideologías. Los contenidos y las actitudes (Cf. Puebla, 489), los medios que utilizan, ayudan para tal discernimiento. La liberación cristiana usa "medios evangélicos, con su peculiar eficacia y no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases..." (Puebla, 486) o a la praxis o análisis marxista, por "el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son 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 trascental de la salvación cristiana" (Puebla, 545).

9. Una de las aportaciones pastorales más originales de la Iglesia Latinoamericana, como fue presentada por el Sínodo de los Obispos de 1974 y asumida en la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, han sido las Comunidades eclesiales de Base.

Ojalá estas comunidades sigan mostrando su vitalidad y dando sus frutos (Cf. Puebla, 87, 156), evitando a la vez los riesgos que pueden encontrar y a los que aludía la Conferencia de Puebla: "Es lamentable que en algunos lugares intereses claramente políticos pretendan manipularlas y apartarlas de la auténtica comunión con los Obispos" (Puebla, 98). Ante el hecho de la radicalización ideológica, que en algunos casos se registra (Cf. Puebla, 630), y por el armonioso desarrollo de estas comunidades, os invito a asumir el compromiso suscrito. "Como Pastores queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades Eclesiales de Base, según el espíritu de *Medellín* y los criterios de la *Evangelii Nuntiandi*" (Puebla, 648).

10. La Conferencia de Puebla ha querido dar impulso a "una opción más decidida por una pastoral de conjunto" (cf. Puebla, 650), necesaria para la eficacia de la evangelización y para la promoción de la unidad de las Iglesias particulares (Puebla, 703). Articulense, pues, en ella los distintos aspectos de la pastoral, con dinámica unidad de criterios teológicos y pastorales. Mucho puede hacer el CELAM a este respecto.

11. En esa perspectiva de una adecuada pastoral de conjunto, permitidme que os insista en las prioridades pastorales que indiqué en Puebla y que con tan marcado interés asumisteis. Conservan toda su vigencia y urgencia. Me refirió a la pastoral familiar, juvenil y vocacional.

Hacer que la familia, en América Latina, cohesionada por el sacramento del matrimonio, sea verdadera Iglesia doméstica, es una tarea urgente. La civilización del amor debe construirse sobre la base insustituible del hogar. Esperamos del próximo Sínodo un fuerte estímulo para esta prioridad.

La juventud, lo compruebo a menudo en mis contactos ministeriales y en mis viajes apostólicos, está dispuesta a responder. No se ha agotado su generosa capacidad de entrega a ideales nobles, aunque exijan sacrificio. Ella es la esperanza del mundo, de la Iglesia, de América Latina. Sepamos pues transmitirle, sin recortes ni falsos pudores, los grandes valores del Evangelio, del ejemplo de Cristo. Son causas que el joven percibe como dignas de ser vividas, como modo de respuesta a Dios y al hombre hermano.

La pastoral vocacional ha de merecer una especialísima atención, como he indicado repetidamente a los Obispos latinoamericanos durante su visita Ad

Límina. Las vocaciones al sacerdocio han de ser el signo de la madurez de las comunidades; y han de manifestarse también como consecuencia de la floración de los ministerios confiados a los laicos y de una oportuna pastoral familiar, que prepare a escuchar la voz de Dios.

Póngase por ello toda diligencia en la sólida formación espiritual, académica y pastoral en los Seminarios. Sólo con esa premisa podremos tener fundada garantía para el futuro. Necesitamos sacerdotes plenamente dedicados al ministerio, entusiastas de su entrega total al Señor en el celibato, convencidos de la grandeza del misterio del que son portadores.

Y ojalá que pudiérais un día incrementar el envío de misioneros que ayuden en zonas desprovistas, en vuestras propias naciones y en otros continentes.

IV. *Conclusión*

Quiero ahora concluir estas reflexiones haciendo una apremiante llamada a la esperanza. Ciertamente no es poco el camino que falta por recorrer en la construcción del reino de Dios en este continente. Muchos son los obstáculos que se interponen. Pero no hay razón para la desesperanza. Como lo prometió, Cristo está con nosotros hasta el fin de los tiempos, con su gracia, su ayuda, su poder infinitos. La Iglesia por la que luchamos y sufrimos, es su Iglesia, en la que el Espíritu Santo continúa viviendo y derramando las maravillas de su amor. En fidelidad a sus inspiraciones, vayamos adelante con renovado entusiasmo, en la tarea de evangelizar a todos los pueblos.

Esta invitación a la esperanza la extiendo, hecha cordial gratitud por tantos desvelos consagrados a la Iglesia, a todos los Obispos de América Latina, a cuantos trabajan en el CELAM, a los sacerdotes, a los miembros de los distintos Institutos de vida consagrada y del laicado, que en formas tan diversas manifiestan de modo admirable, con frecuencia oculto, la magnífica variedad del amor al Señor y al hombre.

Asocio en este sentimiento de merecida gratitud a todos aquellos organismos de Europa y de Norteamérica, que tan valiosamente colaboran, con personal apostólico y con medios económicos, en la vida de numerosas Iglesias particulares. El Señor les recompense con creces esta solicitud eclesial.

Que la Virgen Santísima, Nuestra Señora de Guadalupe, a cuyos pies depositásteis con inmensa confianza el Documento de Puebla, os acompañe en el camino, os alivie maternalmente la fatiga, os sostenga en la esperanza, os guíe hacia Cristo, el Salvador, el premio imperecedero.

Con la Bendición y afecto del Sucesor de Pedro, con dilatado amor a la Iglesia, llevad a Cristo a todas las gentes. Así sea.

Iglesia y Problemas Agrarios

Documento Aprobado por la 18a. Asamblea de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB), Itaici, 14 de febrero de 1980

Introducción

1. La situación de los que sufren por cuestiones de tierras en nuestro país es extremadamente grave. Por todas partes se escucha el clamor de ese pueblo sufrido, amenazado de perder su tierra o imposibilitado para conseguirla.

2. Reunidos en el 18a. Asamblea General, nosotros, Obispos de la Iglesia Católica en Brasil, decidimos dirigir una palabra a nuestros hermanos en la Fe, a todas las personas de buena voluntad y responsabilidad, especialmente a los trabajadores rurales y a los pueblos indígenas, sobre el problema de la tierra y de los que en ella viven y trabajan.

3. Este documento trata de la problemática de la posesión de la tierra en nuestro país. No es un estudio sobre agricultura ni sobre la cuestión técnica de la producción, sino sobre la cuestión social de la propiedad agraria.

4. Enfocamos directamente el problema de la tierra como se presenta en el medio rural. La gravedad y la complejidad del problema en el medio urbano, que merecerá oportunamente nuestra atención, son aquí examinadas en su relación con el problema del campo.

5. Procuramos valorizar, preferencialmente, el punto de vista, el modo de pensar y la experiencia concreta de los que sufren por causa del problema de la tierra.

6. Es misión de la Iglesia convocar a todos los hombres para que vivan como hermanos superando toda forma de explotación, como quiere el único Dios y Padre común de los hombres. Movidos por el Evangelio y por la gracia de Dios, debemos no solamente oír, sino asumir los sufrimientos y angustias, las luchas y esperanzas de las víctimas de la injusta distribución y posesión de la tierra.

7. Conscientes de que este problema nos llama a la práctica de la justicia y de la fraternidad, esperamos que nuestro pronunciamiento, acompañado de acciones concretas, sea un motivo de ánimo y de esperanza para todos los que en el campo, necesitan de la tierra para el trabajo, o en la ciudad, para morada. Hacemos igualmente una advertencia evangélica a los que quieren "acumular casa sobre casa, campo sobre campo, hasta que no quede más lugar libre y que sean los únicos propietarios de la tierra", como ya lo denunciaba el profeta Isaías (Is 5,8). Convidamos también a todas las personas de buena voluntad a que se unan y apoyen a nuestros labradores, no solo para que ellos

reconquisten la tierra, sino para que puedan trabajar, mantenerse dignamente y producir los alimentos de que todos necesitamos, y que se unan y apoyen a los que viven en condiciones infrahumanas en los tugurios y periferias de las ciudades.

1. La Realidad de los Hechos (*)

1. *La tierra de todos como tierra de pocos*

La concentración de la propiedad de la tierra en el Brasil

8. El Censo Agropecuario de 1975 reveló que el 52.3% de los establecimientos rurales tienen menos de 10 hectáreas y ocupan tan solo la escasa área del 2.8% de toda la tierra poseída. Por el contrario, el 0.8% de los establecimientos tienen más de 1.000 hectáreas y ocupan el 42.6% del área total. Más de la mitad de los establecimientos agropecuarios ocupan menos del 3% de la tierra y menos del 1% de los establecimientos ocupan casi la mitad.

9. Si tenemos en cuenta que, probablemente, muchos de los grandes propietarios tienen el dominio de más de una propiedad, estaremos ante una concentración latifundista aún mayor. Además de eso, la propiedad de la tierra se ha tornado inaccesible a un número creciente de labradores que necesitan de ella para trabajar y no para negociar.

10. Los establecimientos registrados en el censo incluyen los que son dirigidos por propietarios y los que son dirigidos por labradores que no tienen la propiedad de la tierra: arrendatarios, socios autónomos y poseedores de hecho.

11. En 1950, tan solo el 19,2% de los labradores no eran propietarios de sus establecimientos rurales. En 1975, ese porcentaje había subido al 38,1%. En 1950, por cada labrador no propietario había 4,2 que eran propietarios. En 1975, por cada labrador no propietario había solo 1,6 propietarios.

12. Esos números, constantes de los censos oficiales, no incluyen aquellos que son trabajadores rurales propiamente dichos y, por tanto, sin tierra, asalariados permanentes, asalariados temporales, socios subordinados, sino solamente a los responsables de los establecimientos.

13. Si analizáramos la situación en relación con los pequeños productores agrícolas, verificaremos que ella es aún más grave. En 1975, por cada labrador propietario había un no propietario de la tierra, en lo que se refiere a establecimientos con menos de 20 hectáreas. Si nos limitáramos a los establecimientos con menos de 10 hectáreas, que constituyen más de la mitad de las unidades de producción del país, notaremos que por cada labrador propietario hay 1,3 labradores no propietarios. Desde 1950 se viene agravando esa proporción, lo que indica que un número creciente de labradores no tienen tierra y, para conseguirla, deben pagar renta o se ven forzados a invadirla.

14. Además de eso debemos considerar los millares de labradores que han tenido que salir de la tierra, sea propia, sea arrendada, sea tierra ocupada. Entre 1950 y 1970, las oportunidades de trabajo para terceros en el campo, asalariados y socios subordinados, descendió en cerca de un millón y medio de empleos.

15. La opresión de la pequeña agricultura, por su parte, está íntimamente asociada a la expansión de los pastales y a la política inadecuada de reforestación. En 1970, los establecimientos agropecuarios con más de 20 hectáreas habían empleado el 50,6% de su área para pastos y solo el 8,5% para labranza. Ahora los pequeños productores, con establecimientos de menos de 20 hectáreas, dedican el 50,1% de sus tierras a la labranza y en 21,1% a la ganadería.

16. Además, la política de distribución del crédito beneficia a los grandes más bien que a los pequeños, que son más numerosos, y el riesgo de ejecución de hipotecas ha contribuido aun más a agravar la situación. Medidas recientes para alterar esa situación, declaradamente conyuntural no representan una reorientación de la política económica.

17. De modo especial, recordamos la triste situación en que se encuentra el trabajador rural en el Nordeste. Dos décadas de intervención gubernamental, a través de DNOCS (Departamento Nacional de Obras y Sanidad) y SUDENE (Superintendencia para el Desarrollo del Nordeste), en aquella región con el objetivo de superar el desequilibrio socio-económico, beneficiaron a los grandes propietarios en detrimento de los trabajadores rurales. La estructura agraria del Nordeste agravó la situación de opresión y esclavitud. El mismo riesgo corren proyectos similares destinados a otras regiones.

El modelo político al servicio de la grande empresa

18. La política de incentivos fiscales es una de las causas fundamentales de la expansión de las grandes empresas agropecuarias a costa y en detrimento de la agricultura familiar. Hasta julio de 1977, la Superintendencia de Desarrollo de la Amazonia había aprobado 336 proyectos agropecuarios, en los cuales serían invertidos 7 billones de cruzeiros. De éstos, 2 billones correspondían a recursos propios de las empresas; en cuanto a los restantes 5 billones, más del 70% del total, provenían de los llamados incentivos fiscales.

19. La política de incentivos fiscales desvía dinero de todos para el uso de una minoría, sin atender a las exigencias del bien común. Ese dinero deja de ser aplicado a obras de interés público para ser disfrutado, como cosa propia, por la gran empresa. No obstante se reconozca oficialmente que la mayor parte de la alimentación en nuestro país proviene de los pequeños productores, hasta hoy no se ha promovido una política de incentivos fiscales o de renta en su favor. Esa política revela al Estado comprometido con los intereses de los grandes grupos económicos.

20. Esa orientación oficial estimuló el ingreso de la gran empresa en el campo. Un voluminoso programa oficial, el PROALCOOL, basado en subsidios gubernamentales, ya está aumentando la concentración de la tierra, la expulsión de los labradores, cuando podría ser una oportunidad privilegiada para una redistribución de las tierras.

21. La política de incentivos, en la Amazonia, no aumentó la productividad de las grandes haciendas de ganado, que representan una tasa de utilización de la tierra inferior a la de los pequeños productores. Se concluye de ahí que, por ahora, los grandes grupos económicos solo se ven beneficiados por los incentivos fiscales.

22. Todavía en la Amazonia, grandes empresas invaden los ríos con navíos pesqueros equipados con sistema de refrigeración. Multiplicando la pesca llevan el hambre a los pueblos ribereños que completan su pobre dieta con la pesca artesanal. Pescadores artesanales de áreas costaneras son igualmente perjudicados por proyectos turísticos y por residuos industriales.

La cuestión de las tierras de los pueblos indígenas

23. Ninguna de las comunidades indígenas, en contacto con la sociedad nacional, escapó a las embestidas sobre sus tierras.

24. A pesar de la vigencia del Estatuto del indio, los conflictos en áreas indígenas se tornan cada vez más violentos y generalizados. Tales conflictos se unen a los siguientes factores: la no determinación oficial de sus tierras; la invasión de sus territorios ya demarcados; la comercialización y apropiación por la FUNAI de los recursos de sus tierras; el preconceito de que el indio es un estorbo para el desarrollo; el no reconocimiento de que sus tierras les pertenecen, por derecho, como pueblos; el desconocimiento de las exigencias específicas de la relación del indio con la tierra según su cultura, sus usos, costumbres y su tradición histórica; en fin, la total marginación del indio de la propia política indigenista, en su planeamiento y en su ejecución.

Migraciones y violencia en el campo

25. Hay en el país millones de inmigrantes, muchos de los cuales obligados a salir de su lugar de origen, a lo largo de los años, debido principalmente a concentración de la propiedad de la tierra, a la extensión de los pastales y a la transformación en las relaciones de trabajo en labranza. Sin contar los millares de inmigrantes que, por extensión de migración interna, se han dirigido a los países vecinos.

26. Una gran parte de los labradores migró a las grandes ciudades en busca de una oportunidad de trabajo, yendo a engrosar la masa marginada que vive en condiciones infrahumanas en las "favelas", invasiones y cordones de miseria, en parcelas piratas, casuchas y habitaciones al lado de las modernas construcciones civiles. El desarraigo del pueblo engendra inseguridad por la ruptura de los vínculos sociales y por la pérdida de los puntos de referencia culturales, sociales y religiosos, llevando a la dispersión y a la pérdida de identidad.

27. Otra parte se dirige a las regiones agrícolas pioneras en busca de tierras. Mientras tanto, con frecuencia, en la tentativa por poseer la tierra, chocan con una serie de obstáculos: dificultades para obtener el título definitivo de la tierra, en el caso de compra; la falta de apoyo o el propio fracaso de las compañías colonizadoras; nueva expulsión de la tierra, ante la llegada de nuevos invasores o de reales o supuestos propietarios.

28. En casi todas las unidades de la Federación, bajo formas distintas surgen conflictos, de una parte, grandes empresas nacionales y multinacionales, invasores y hacendados y de otra, poseedores e indios. Se cometen violencias de

todos los órdenes para expulsar a estos últimos de la tierra. En esas violencias, se ha comprobado ampliamente, están comprometidos desde guardaespaldas y pistoleros profesionales hasta las fuerzas policivas, oficiales de la justicia y hasta jueces. No es raro ver la anomalía gravísima de unión de fuerzas de guardaespaldas y policías para ejecutar sentencias de desalojo.

29. La situación se ha agravado con mucha rapidez. Tomando como referencia la región de Conceicao de Araguaia, en el sur de Pará, podemos tener una idea de la velocidad y amplitud de la situación de conflicto. A principios de 1979 había 43 conflictos identificados y registrados en el catastro. Seis meses después, los conflictos ya eran 55. Al final del año pasaban de 80. En el Estado de Maranhao, tradicionalmente conocido como el Estado de las tierras libres, abiertas a la entrada de los labradores pobres, fueron inventariados, en 1979, 128 conflictos, algunas veces comprometiendo a centenares de familias. En tres casos, por lo menos, el número de familias implicadas pasó del millar, siendo palpable la concentración de violencia en los valles de Mearim y de Pindaré.

30. Estudios recientes mostraron que cada tres días en promedio, los grandes diarios del sudeste publican una noticia del conflicto por la tierra. Se comprueba que tales noticias corresponden a menos del 10% de los conflictos registrados en el catastro por el movimiento sindical de los trabajadores agrícolas. Una estadística del número de las víctimas que sufrieron violencia física, hecho a través de los diarios, indica que más del 50% de las muertes pasan desapercibidas.

31. Eso muestra la extrema violencia de la lucha por la tierra en nuestro país, con características de una guerra de exterminio, en la que las bajas más significativas están del lado de los labradores pobres. Ese proceso se acentúa en la llamada Amazonia Legal, pero ocurre también en otras regiones.

2. Responsabilidad por la situación

32. Ciertamente todos nosotros tenemos alguna responsabilidad en relación con esta situación de sufrimiento y miseria. Para que se puedan unir las fuerzas y transformar la realidad, se deben identificar las verdaderas causas de la situación.

33. La responsabilidad no cabe a Dios, como se da a entender cuando se dice que "las cosas están así porque Dios quiere". No es voluntad de Dios que el pueblo sufra y viva en la miseria.

34. La responsabilidad del propio pueblo trabajador podrá estar en la falta de mayor unión y organización. Por otra parte, el pueblo ha sido impedido para participar y decidir de los destinos del país.

35. La responsabilidad mayor cabe a los que montan y mantienen, en el Brasil, un sistema de vida y trabajo que enriquece a unos pocos a costa de la pobreza o de la miseria de la mayoría. La injusticia que cae sobre los que tienen poco, los indios y muchos trabajadores rurales no es solo la acción de un delegado y sus policías, de un juez y sus oficiales de justicia, de un notario y sus escribanos; es, más bien, la concretización localizada de la "injusticia institucionalizada" de que habla el documento de Puebla.

36. Esto acontece cuando la propiedad es un bien absoluto, usado como instrumento de explotación. Esa situación se torna exacerbada con el camino del desarrollo económico que viene recorriéndose en nuestro país, decidido sin la participación popular. El modelo de desarrollo económico adoptado favorece el lucro ilimitado de los grandes grupos económicos. Técnicas más modernas fueron incorporadas en muchos sectores de producción a costa de fuerte dependencia externa, en lo que se refiere a tecnología, al capital y a la energía. El rápido crecimiento de la deuda externa, que, según se anuncia, llega a 50 billones de dólares, representa un débito correspondiente a cerca de ocho salarios mínimos en promedio, para cada brasileño, inclusive aquellos que están al margen de la fuerza del trabajo, como es el caso de los niños, ancianos e inválidos, e incluyendo aquellos que, aún trabajando, jamás recibirán siquiera el salario mínimo por su trabajo.

37. Esa deuda, cuya existencia y crecimiento tiene su raíz en nuestra dependencia en relación a las multinacionales, agrava poderosamente las condiciones de vida y de trabajo de la población rural, pues sobre la agricultura recae gran parte de ese pesado tributo. Se intensificaron las exportaciones sin la contrapartida de un volumen creciente en la misma proporción, de mercancías importadas o disponibles para el consumo o los tiempos de escasez. Excedentes agrícolas han sido extraídos a costa de la reducción de las condiciones de vida de los labradores. Con incentivo oficial, las áreas de labranza se transformaron en pastales. Programas de colonización, como el de la Transamazónica, prácticamente desactivados, pasaron a segundo plano en favor de la pecuaria extensiva. Bienes, tradicionalmente producidos aquí, como el caso del maíz y el frijol, se están importando ahora.

Concentración del capital y concentración del poder

38. El deseo incontrolado de lucros lleva a concentrar los bienes producidos con el trabajo de todos en las manos de poca gente. Se concentran los bienes, el capital, la propiedad de la tierra y sus recursos, concentrándose aún más el poder político, en un proceso acumulativo resultante de la explotación de trabajo y de la marginación social y política de la mayor parte de nuestro pueblo.

39. Estamos delante de un amplio proceso de expropiación de los labradores, llevada a cabo por los grupos económicos. Lamentablemente, la propia definición de la política gubernamental en relación con los problemas de la tierra se fundamenta en un concepto de desarrollo social inaceptable desde una visión humanista y cristiana de la sociedad.

40. No se puede aceptar que los objetivos económicos, también en una cierta fase del desarrollo, sacrifiquen la atención de las necesidades y de los valores fundamentales de la persona humana, como lo da a entender el documento del Ministro de Agricultura que fijó las directrices para el sector agrícola (Documento publicado por "O Estado de Sao Paulo", de 19.08.79).

41. La política de los incentivos fiscales dió ocasión a la especulación fundiaria y a los grandes negocios con la propiedad de la tierra. La expulsión atañe no solo a los "posseiros", que llegan hoy en el país a cerca de un millón de

familias y a los pueblos indígenas, sino también a los arrendatarios e inquilinos, a través de la substitución de la labranza por la pecuaria. En el caso de los "posseiros", cuando intentan permanecer en la tierra, no tienen medios para pagar los despilfarros judiciales, las demarcaciones y peritazgos, iniciando las acciones ya derrotados.

42. En donde la expropiación no ocurre directamente, no por eso la gran empresa deja de hacerse presente, estrangulando económicamente a los pequeños labradores. Datos del Ministerio dl Interior, recogidos en el puesto de migraciones de Vilhena, en Rondonia, indican que los millares de migrantes llegados a aquel territorio proceden de áreas de pequeña labranza de Minas Gerais, Espírito Santo, Paraná y Santa Catarina, principalmente. Millares de pequeños agricultores se han trasladado de Rio Grande do Sul en dirección a Mato Grosso. En razón de la escasez y del precio exorbitante de la tierra en sus lugares de origen, esos agricultores no gozan de condiciones para ampliar sus propias oportunidades de trabajo ni para garantizar a sus hijos que crecen y forman familia, la posibilidad de continuar en la agricultura. Solo les queda migrar.

43. En gran parte, la falta de recursos para cubrir el precio de la tierra en las regiones de origen de esos migrantes, procede del hecho de que el rendimiento de su propio trabajo agrícola es ampliamente absorbido por las grandes empresas de las que se vuelven proveedores, que están creando mecanismos casi compulsorios de compromiso y comercialización de cosechas. En esos casos, aunque las grandes empresas no expropian directamente al labrador, subyugan el producto de su trabajo. Así ha sucedido con los grupos económicos implicados en la industrialización de productos hortenses y otros. En verdad, los labradores pasan de hecho a trabajar como subordinados de esas empresas, en los llamados "sistemas integrados", aunque conservando la propiedad nominal de la tierra. Solo que en ese caso la parcela principal de las ganancias no les pertenece.

44. Otro factor que desanima al agricultor es la absoluta falta de salida de la producción y el precio irrisorio de su trabajo.

45. Es necesario considerar, también, la práctica sistemática del monopolio en la comercialización de los productos agrícolas. En muchos productos destinados al consumo urbano, como acontece con los géneros alimenticios esenciales, los sectores comerciales intermediarios —transportadores, mayoritarios, revendedores— acostumbran obtener, y no es raro, más del 50% del precio final pagado por el consumidor.

46. No se puede hacer caso omiso de un cierto carácter perverso en el mecanismo de precios de los géneros alimenticios de origen agrícola. El alimento considerado caro por el consumidor urbano y que el productor agrícola considera barato e insuficientemente pagado por el comprador, todavía beneficia a una y otra categoría económica. En verdad, el costo de los alimentos consumidos por el trabajador urbano es caro frente al salario bajo recibido por él, pero es barato para el patrón que usufructúa su trabajo. Aquello que falta en el pago de los productos del trabajo del labrador aparece, de hecho, como mano de obra barata en la contabilidad y en el lucro de la empresa nacional y multinacional. Cuando el labrador compra alguna cosa producida por la industria —como condimentos, el insecticida, la ropa, el calzado, las drogas— paga caro, en comparación con sus propias ganancias; cuando vende su producto, que va a ser consumido en la ciudad, solo consigue venderlo barato en comparación con los

lucros de la grande industria beneficiada por el bajo precio pagado por el esfuerzo de su trabajo. Estamos delante de una clara transferencia de renta de la pequeña agricultura, productora de la mayor parte de los alimentos, al gran capital. Semejante mecanismo opera en el caso del confisco cambial.

47. Hasta organismos del Estado tienen su implicación a través de empresas públicas, en conflictos por la tierra. Esa implicación se ve mucho más clara en las disputas en torno a las desapropiaciones de los labradores para la construcción de vías de acceso y de represas como acontece en Itaipu y en el valle de San Francisco, Raciocinando como empresarios de empresas privadas, en el supuesto objetivo de disminuir los costos, los representantes del Estado en estos empeños olvidan que los labradores de esas regiones no tienen tierra para negociar, sino para trabajar. Las indemnizaciones que el Estado paga son generalmente insuficientes para que el labrador retome en otra parte su vida de trabajo, en las mismas condiciones en que se encontraba antes. O entonces es transferido a áreas donde son malas las condiciones de vida y trabajo, precipitándose rápidamente en una situación de gran miseria. Es lo que ocurre en la represa de Sobradinho, en Bahía, y amenaza repetirse en la región de la represa de Itaparica, en Pernambuco y Bahía implicando a 120 mil personas. Los agricultores no han sido atendidos en su exigencia de indemnización por los lucros cesantes, reubicación en condiciones iguales o mejores, indemnización justa, o pago de tierra con tierra cuando así fuere de su deseo.

Acumulación y degradación

48. Los que no logran resistir a esas diferentes presiones y agresiones, no consiguen continuar como pequeños propietarios, colonos, aparceros, arrendatarios, moradores; se transforman en proletarios, en trabajadores en busca de trabajo no solo en el campo, sino también en la ciudad. Es conocida la situación de los trabajadores sueltos en amplias regiones del país, denominados "bóias-frias" en Sao Paulo, Minas Gerais, Paraná, Río de Janeiro, Goiás; o como "clandestinos" en Pernambuco; o "volantes" en Bahía y en otras regiones. Las oportunidades de empleo para esos trabajadores son temporales, lo que les impide trabajar todos los meses del año. Para atenuar las dificultades que enfrentan aceptan trasladarse a grandes distancias, llevados por el "gato", lejos de la familia, sin derecho alguno laboral asegurado. Trabajadores de Sao Paulo son encontrados, en ciertas épocas del año, trabajando en Paraná o en Minas Gerais.

49. Más grave aún es la situación de los peones en la Amazonia Legal. Son trabajadores sin tierra, reclutados por los "gatos" en Goiás, en el Nordeste y en el mismo Sao Paulo y después vendidos como una mercancía cualquiera a los empresarios encargados de la tala de la selva.

50. El "gato", como es conocido en amplias regiones, opera como un agenciador de trabajadores. Generalmente posee o alquila un camión para transportar los peones, reclutándolos bajo promesas de salarios y regalías que no serán cumplidas. Como no tiene ninguna fiscalización, cuanto más se aproxima el trabajador al lugar de trabajo, más lejos se ve de cualquier protección o garantía en cuanto a sus derechos laborales. No es diferente la situación de muchos trabajadores rurales en las otras regiones del país en cuanto a estos derechos.

51. Se justifica la venta de peones por las deudas que el trabajador está

obligado a contraer, durante el viaje, con la alimentación y el propio transporte. La deuda es transferida del "gato" al empresario que, en nombre de ella, esclaviza al peón en cuanto de él necesita. Los policías, los dueños de "bolichos" y los dueños de pensiones en los poblados lejanos están casi siempre implicados en ese tráfico humano. Cuando el trabajador intenta huir es casi siempre castigado o asesinado en nombre del principio de que se trata de un ladrón —está intentando huir con lo que ya pertenece al empresario que lo compró: su capacidad de trabajo.

52. Con el programa de aprovechamiento del caucho natural, el propio Estado estimula el reclutamiento de millares de caucheros para formar nuevos "soldados del caucho" sin preocuparse por cambiar las relaciones patrono-trabajador.

53. Hubo sin duda iniciativas por parte de los responsables de la política de desarrollo agrícola, especialmente en algunas regiones del país. Pero por no haber alcanzado el conjunto de las situaciones de los trabajadores rurales y por haber obtenido una proporción relativamente pequeña de los interesados, esos programas no han respondido efectivamente a las necesidades de los hombres del campo. De cualquier manera, la estructura fundiaria y sus aspectos sociales es fundamental y condiciona el resultado de cualquier política de desarrollo económico y social.

54. Derechos conquistados penosa y legítimamente a lo largo de nuestra historia, identificados con muchas de nuestras leyes —como es el caso de las garantías fundamentales de la persona, la igualdad jurídica de los ciudadanos, la previsión social, las garantías laborales y la propia legislación fundiaria— han sido observados precariamente, sobre todo en relación con los "bóias frías", con los "posseiros", los arrendatarios, los aparceros, los peones, los caucheros, los pescadores, los mineros, los carboneros.

55. Merecen mención especial los pueblos indígenas, diezmados a través de los siglos y despojados de sus legítimos derechos y ahora nuevamente amenazados cuando, bajo el pretexto de exigencias de Seguridad Nacional, se pretende reservar una faja de 150 kilómetros a lo largo de la frontera oeste, lo que significaría la destrucción del habitat de las naciones indígenas que allí residen.

II. Fundamentación Doctrinal

1. *La tierra es un don de Dios para todos los hombres*

56. En esta parte doctrinal, en la cual procuramos descubrir los criterios para discernir nuestras opciones pastorales a partir de la realidad antes descrita, es claro que no pretendemos elaborar un tratado exhaustivo de todo el mensaje bíblico y doctrinal de la tradición cristiana que la Iglesia recibió, enriqueció y fielmente conservó para nosotros. Queremos solamente recordar algunos temas, explicitar algunas ideas, que nos puedan ayudar a comprender el problema de la posesión y uso de la tierra desde una visión cristiana, socialmente justa y más fraterna.

57. Es claro también que los textos a los cuales nos referimos fueron formulados en contextos sociales, culturales y religiosos diferentes de aquellos en

que vivimos hoy. No queremos caer en el simplismo de sacar conclusiones infundadas a partir de transposiciones meramente literales. Más allá de la letra de los textos, queremos llegar al espíritu que los anima, al gran mensaje religioso que ellos nos transmiten y que, en su pureza y simplicidad es fácilmente comprendido por los puros y simples de corazón.

58. La Iglesia, en su doctrina social, trató muchas veces el problema de la propiedad, y explícitamente, de la propiedad de la tierra.

59. Esa doctrina no la ha formulado la Iglesia solamente en respuesta a los desafíos que el problema hace surgir en nuestra sociedad, sino también en consonancia con una larga tradición que tiene sus raíces en la Biblia, en el mensaje de Jesús, en el pensamiento de los Santos Padres y Doctores. Con amor y fidelidad, ella meditó en estos textos y de ellos supo extraer sus implicaciones sociales para la sociedad en que vivimos.

60. Dios es el creador y soberano Señor de todo. "Sí, el gran Dios es el Señor, el gran Rey, mayor que todos los dioses; en sus manos está la tierra entera, desde los valles hasta las cimas de las montañas; suyo es el mar, fue El quien lo hizo, y sus manos modelaron la tierra" (Sl 94).

61. Como Creador y Señor, es Dios quien tiene poder de definir el uso y la destinación de la tierra. Desde el principio El la entregó a los hombres para que la sometiese y de ella sacara su sustento (Gn 1, 23-30).

62. Al formular hoy su doctrina social, la Iglesia conserva el recuerdo de las severas advertencias de los Profetas de Israel, que denunciaban la iniquidad de los que usaban la tierra como instrumento de despojo y opresión de los pobres y de los humildes. No se olvida del designio de Dios de que la tierra debe ser el soporte material de la vida de una comunidad fraternal y servicial.

63. Pero especialmente en las enseñanzas de Jesús busca ella las fuentes de su doctrina social.

64. Jesús, el Hijo de Dios, inaugura la Nueva Alianza y constituye el nuevo Pueblo de Dios y la nueva fraternidad por la participación en su vida divina. El nos reconcilia con el Padre, realiza la liberación total de la esclavitud del pecado y nos hace a todos herederos de Dios y sus co-herederos.

65. Todo el Nuevo Testamento, la Nueva Alianza de Dios con sus hijos, hermanos de Jesús, nos orienta en el sentido de la distribución y de la práctica de la justicia, en la repartición de los bienes materiales, como condición necesaria de la fraternidad de los hijos del mismo Padre, conforme a la enseñanza del Sermón de la Montaña (Mt 5; 6; 7). La conversión sincera encuentra luego la expresión del gesto del don y del restablecimiento de la justicia, tan bien retratada en el episodio de Zaqueo (Lc 19, 1ss). El apego exagerado a los bienes materiales, el rechazo a repartirlos con los pobres, puede significar una barrera para el seguimiento radical al Señor (Mt 19, 16ss).

66. El ideal evangélico que ha de alcanzarse, la prefiguración en la tierra del reino definitivo, cuando Dios será todo en todos, es la construcción de una sociedad fraterna, fundada en la justicia y en el amor. Para el Evangelio, los bienes materiales no deben ser causa de separación, de egoísmo y de pecado,

sino de comunión y de realización de cada persona en la comunidad de los hijos de Dios.

67. La Iglesia tiene presente la experiencia de la primitiva comunidad de Jerusalén, cuando la fraternidad en Cristo, venciendo las barreras del egoísmo, se expresaba en gestos distributivos: "Todos los fieles tenían todo en común; vendían sus propiedades y sus bienes y lo dividían para todos según la necesidad de cada uno" (Hch 2, 44-45).

68. En la elaboración de su doctrina, la Iglesia, hoy, procura aprender de la experiencia de los Santos Padres Antiguos, que procuraban traducir para sus sociedades, las lecciones de la Sagrada Escritura. Ella oye aún el eco de las expresiones de gran vigor con que ellos también denunciaban la iniquidad de los poderosos.

69. "Fue la avaricia la que repartió los pretendidos derechos de posesión" (San Ambrosio, P. L. Vol. 42, Col. 1046). "La tierra fué dada a todos y no solo a los ricos" (San Ambrosio, citado por *Populorum Progressio*, n. 23, De Nabuthe, C. 12, n. 53 P. L. 14, 747).

70. "Por el derecho de gentes, se implantó la distinción de las propiedades y el régimen de servidumbre. Por el derecho natural, sin embargo, se fortalecía la posesión común de todos y la misma libertad para todos" (Dec de Graciano, L. II, D. 13). Texto particularmente expresivo por el hecho de asociar la apropiación individual al régimen de servidumbre. El egoísmo impulsa a que los fuertes se apropien no solo de las cosas sino también de las personas de los más débiles.

71. Aun hoy la Iglesia va en procura de luz y orientación en el pensamiento de los grandes Doctores que intentaron también hacer la síntesis entre la fidelidad y la Tradición y las nuevas realidades sociales con que se encontraban. Ella consulta con especial atención el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quien viera en la propiedad particular no un obstáculo a la comunicación de los bienes, sino más bien un instrumento para la realización de su destinación social: "La comunidad de los bienes es atribuída al derecho natural, no en el sentido de que el derecho natural prescriba que todo deba ser poseído en común y nada sea poseído como propio, sino en el sentido de que, según el derecho natural, no existe distinción de posesiones, que es el resultado de la convención entre los hombres y emana del derecho positivo. De donde se concluye que la apropiación individual no es contraria al derecho natural, pero se añade a él por invención de la razón humana" (*Summa Theologica*, II, IIae q. 66 art. 2, ad. 1). Así la apropiación individual sería, para Santo Tomás, uno de los medios de realizar la destinación social de los bienes para todos. Es lo que él mismo explicita en el texto citado, con mayor precisión: "En cuanto a la facultad de administrar y regir, es lícito que el hombre posea cosas como propias; en cuanto al uso, no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, a saber, de manera que las comunique a los otros".

72. Con la evolución de la Sociedad, el derecho positivo tuvo también que evolucionar y explicitar normas jurídicas para reglamentar la creciente complejidad de la vida en sociedad y específicamente con relación al problema de la propiedad, de la posesión y del uso de la tierra.

73. La Iglesia, aun respetando siempre la justa autonomía de las ciencias jurídicas y del derecho positivo, considera su deber pastoral la misión de proclamar las exigencias fundamentales de la justicia.

74. Es así que, para ser fiel a esa larga tradición brevemente recordada, la Iglesia, en su doctrina social, cuando defiende hoy la propiedad individual de la tierra y de los medios de producción, enfatiza siempre en su función social. Así, Pío XII denuncia el capitalismo agrario que expulsa del campo a los humildes agricultores forzados a abandonar su tierra a cambio de ilusiones y frustraciones en el medio urbano: "El capital se apresura a apoderarse de la tierra (...) que se vuelve así, no más objeto de amor, sino de fría especulación. La tierra, generosa alimentadora tanto de las poblaciones urbanas como de las campesinas, pasa a producir solamente en favor de esta especulación y en cuanto el pueblo sufre hambre, el agricultor oprimido por las deudas, camina lentamente hacia la ruina, la economía del país se agota, para tener que comprar a precios elevados el abastecimiento que se ve obligado a importar del exterior" (Alocución a los miembros del Congreso de la Confederación Italiana de Agricultores, 15 de noviembre de 1946, n. 14).

75. "El conjunto de los bienes de la tierra se destina, antes que nada, a garantizar a los hombres un decente modo de vivir" (Juan XXIII, *Mater et Magistra*, n. 119).

76. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, explicitó las exigencias del derecho natural con relación al problema de la tierra en un texto de impresionante actualidad para la situación brasilera. "En muchas regiones económicamente menos desarrolladas existen extensísimas propiedades rurales, mediocremente cultivadas o reservadas para fines de especulación, mientras la mayor parte de la población carece de tierras o posee solo parcelas irrisorias y, por otra parte, el desarrollo de las poblaciones agrícolas se presenta con carácter de urgencia evidente. No raras veces, aquellos que trabajan por cuenta de los amos o cultivan una parte de sus bienes a título de arriendo, reciben un salario o retribución indignos de un hombre, no tienen habitación decente y son explotados por los intermediarios. Viviendo en la mayor inseguridad, es tal su dependencia personal, que les niega toda posibilidad de actuar espontáneamente y con responsabilidad, toda promoción cultural y toda la participación en la vida social y política. Por tanto, son necesarias reformas en los diferentes casos: aumentar las remuneraciones, mejorar las condiciones de trabajo, aumentar la seguridad en el empleo, estimular la iniciativa en el trabajo, y, por consiguiente, distribuir las propiedades insuficientemente cultivadas por aquellos que las pueden volver productivas. En este caso, les debe asegurar los recursos y los instrumentos indispensables, particularmente los medios de educación y las posibilidades de una justa organización cooperativista" (GS n. 71).

77. Pablo VI insiste en el principio de que "la propiedad privada no constituye para nadie derecho incondicional y absoluto" (*Populorum Progressio*, n. 23).

78. Juan Pablo II, dirigiéndose a los agricultores de Oaxaca, afirma: "De vuestra parte, responsables de los pueblos, clases poderosas que mantenéis a veces, improductivas las tierras que guardan el pan que falta a tantas familias, la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el clamor de los desvalidos y,

sobre todo, la voz de Dios, la voz de la Iglesia, vosotros repetid conmigo: No es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas" (Aloc. en Oaxaca, AAS, LXI, p. 210).

79. "Los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según la voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y al provecho de cada uno de los hombres y de los pueblos. Por eso a todos y a cada uno compete el derecho primario y fundamental, absolutamente inviolable, de usar solidariamente esos bienes, en la medida de lo necesario para una realización digna de la persona humana". Todos los otros derechos, también la propiedad y el libre comercio, le son subordinados, como nos enseña Juan Pablo II: "Sobre toda propiedad privada pesa una hipoteca social".

80. Una hipoteca es una garantía de cumplimiento de obligaciones asumidas. De la expresión del Santo Padre se concluye, pues, que toda propiedad privada está, de cierto modo, empeñada, gravada por el compromiso de su destinación social.

81. "La propiedad compatible con aquel derecho primordial es más que nada un poder de gestión y administración, que si bien no excluye el dominio, no lo hace absoluto ni ilimitado. Debe ser fuente de libertad para todos, jamás de dominación ni privilegios. Es un deber grave y urgente hacerlo retornar a su finalidad primera" (Puebla, n. 492).

2. Tierra de explotación y tierra de trabajo

82. Ese mensaje de Dios está vivo en la mente de gran número de nuestros trabajadores rurales. Los propietarios lo expresan cuando luchan por la "posesión y uso" de su tierra, más que por la "propiedad". Esta, la propiedad, en muchos casos, está representada por los caucheros, por los grandes hacendados, por las empresas agropecuarias y agroindustriales. Estas "negocian con la tierra": un bien dado por Dios a todos los hombres.

83. Esta conciencia del pueblo nos alerta para la distinción entre los dos tipos de apropiación de la tierra que merecen nuestra atención: tierra de explotación, que nuestro labrador llama "tierra de negocio", y "tierra de trabajo". Esa distinción, por otra parte, no desconoce la existencia de la tierra como *tierra de producción*, de la propiedad rural que respeta el derecho de los trabajadores, según las exigencias de la doctrina social de la Iglesia.

84. *Tierra de explotación* es la tierra de la que el capital se apropia para crecer continuamente, para producir siempre nuevos y abundantes lucros. El lucro puede venir tanto de la explotación del trabajo de aquellos que perdieron la tierra y sus instrumentos de trabajo, o que nunca tuvieron acceso a ellos, como de la especulación, que permite el enriquecimiento de algunos a costa de toda la sociedad.

85. *Tierra de trabajo* es la tierra poseída por aquel que trabaja en ella. No es tierra para explotar a los otros ni para especular. En nuestro país, la concepción de "tierra de trabajo" aparece fuertemente en el derecho popular de propiedad familiar, tribal, comunitaria y en el de la posesión. Esas formas de propiedad alternativas a la explotación capitalista, abren claramente un am-

plio camino, que hace viable el trabajo comunitario, aún en extensas áreas y con la utilización de una tecnología adecuada, volviendo dispensable la explotación del trabajo ajeno.

86. Hay en el país una clara oposición entre dos tipos de regímenes de propiedad: por una parte, el régimen que lleva el conflicto a los labradores y trabajadores rurales, que es la propiedad capitalista; por otra, aquellos regímenes alternativos de propiedad, mencionados antes, que se están destruyendo o mutilando por el capital: el de la propiedad familiar, como la de los pequeños labradores del sur y de otras regiones; o de la posesión en la cual la tierra es concebida como propiedad de todos y cuyos frutos pertenecen a la familia que en ella trabaja, régimen difundido en todo el país y sobre todo en la llamada Amazonia Legal; la propiedad tribal y comunitaria de los pueblos indígenas y de algunas comunidades rurales.

87. Es oportuna la advertencia de Juan XXIII: "No es posible establecer, a priori, cuál es la estructura que más conviene a la empresa agrícola, dada la variedad de los medios rurales en el interior de cada país y, más aún, entre los diversos países del mundo. Con todo, cuando se tiene un concepto humano y cristiano del hombre y de la familia, no se puede dejar de considerar como ideal la empresa que funciona como comunidad de personas: entonces las relaciones entre sus miembros y estructuras, corresponden a las normas de la justicia (...). De modo particular, debe considerarse como ideal la empresa de dimensiones familiares. No se puede dejar de trabajar para que una y otra lleguen a ser realidades, de acuerdo con las condiciones ambientales" (*Mater et Magistra*, n. 139).

88. En el caso de los pequeños y medianos productores, evidentemente se ve que muchos son involuntariamente transformados en instrumentos de explotación de sus semejantes, a través de la subordinación de su producción a los intereses de las grandes empresas que ejercen un control creciente, directo e indirecto, sobre la economía agropecuaria y que son las beneficiarias en última instancia de su trabajo y de la riqueza extraída de la tierra.

89. Es útil distinguir entre propiedad capitalista de la tierra y propiedad privada de la tierra. En cuanto a la primera es utilizada como instrumento de explotación del trabajo ajeno, la segunda es usada como instrumento de trabajo del propio trabajador y de su familia, o cultivada por el propietario con mano de obra asalariada, teniendo función social y respetando los derechos fundamentales del trabajador. "La propiedad particular o algún dominio sobre los bienes exteriores confiere a cada uno el espacio absolutamente necesario a la autonomía personal y familiar; deben ser considerados como una prolongación de la libertad humana" (*Gaudium et Spes*, n. 71).

90. No pretendemos, con las anteriores distinciones, trazar una formulación jurídica con la precisión técnica que los textos legales deben tener. Queremos, más bien, indicar cuáles son los valores positivos que se incluyen en el derecho de la propiedad privada y cuáles son los contra-valores que fueron introducidos por la ganancia opresora de los poderosos. Confiamos a la objetividad de los juristas la misión de encontrar fórmulas jurídicas adecuadas para la defensa del derecho de acceso a la propiedad de la tierra para aquellos que efectivamente quieren cultivarla de modo productivo.

91. "La tierra es un don de Dios". Ella es un bien natural que pertenece a todos y no un producto del trabajo. Mas es el trabajo sobretodo el que legitima la posesión de la tierra. Es lo que entienden los poseedores cuando se atribuyen el derecho de abrir sus posesiones en tierras libres, desocupadas y no trabajadas, pues entienden que la tierra es un patrimonio común y que en la medida en que trabajén en ella, no podrán ser expulsados.

92. Importa, por último, no olvidar la *tierra de habitación o morada*, problema particularmente angustioso en las periferias urbanas, en donde las familias son obligadas a vivir en condiciones inhumanas de promiscuidad e inseguridad, y de donde, muchas veces, son expulsadas, hasta en forma violenta, para atender los intereses de empresas estables o por razones de urbanización.

93. Esa expulsión de la tierra de habitación se presenta más injusta e inhumana, porque las familias se ven expuestas al total desalojo y abandono.

III. Nuestro Compromiso Pastoral

94. Dios continúa cuidando a su pueblo. Y por medio de la vida de su pueblo, El nos interroga: ¿Qué haremos para que la tierra sea un bien de todos? ¿Qué haremos para que la dignidad de la persona humana sea respetada? ¿Qué haremos para que la sociedad brasilera consiga superar la injusticia institucionalizada y rechazar las opciones políticas antievangélicas? Consideramos como algo positivo el cuestionamiento aquí formulado. Entretanto, entendemos que sin acciones concretas que respondan a esos desafíos, la Iglesia no será señal de amor de Dios por los hombres. Por eso:

95. 1º - Queremos, como primer gesto, procurar someter el problema de la posesión y uso de los bienes de la Iglesia a un examen y a una constante revisión en cuanto a su destinación pastoral y social, evitando la especulación inmobiliaria y respetando los derechos de los que trabajan en la tierra.

96. 2º - Asumimos el compromiso de *denunciar situaciones abiertamente injustas y violencias* que se cometen en áreas de nuestras diócesis y prelaturas y combatir las causas generadoras de tales injusticias y violencias, en fidelidad a los compromisos asumidos en Puebla (n. 1160).

97. 3º - Reafirmamos *nuestro apoyo a las justas iniciativas y organizaciones de los trabajadores*, poniendo nuestras fuerzas y nuestros medios al servicio de su causa, también en conformidad con los mismos compromisos (Puebla, n. 1162).

98. Nuestra actuación pastoral, que cuida de no substituir las iniciativas del pueblo, estimulará la participación consciente y crítica de los trabajadores en los sindicatos, asociaciones, comisiones y otras formas de cooperación, para que sean realmente organismos autónomos y libres, defendiendo los intereses y coordinando las reivindicaciones de sus miembros y de toda su clase.

99. 4º - Apoyamos los *esfuerzos del hombre del campo por una auténtica Reforma Agraria*, ya definida en varias oportunidades, que le posibilite el acceso a la tierra y condiciones favorables para su cultivo. Para llevarla a cabo, queremos valorizar, defender y promover los regímenes de propiedad familiar, de

posesión, de propiedad tribal de los pueblos indígenas de la propiedad comunitaria en que la tierra es concebida como instrumento de trabajo. Apoyamos igualmente la *movilización de los trabajadores para exigir la aplicación y/o reformulación de las leyes existentes*, que tienda a conquistar una política agraria, laborista y previsoría que salga al encuentro de los anhelos de la población. Apoyamos también la creación del Parque Yanomami en la medida en que evite la reducción o fragmentación de aquel territorio tribal, e insistimos en la urgente demarcación de las demás reservas indígenas, inclusive de aquellas que se sitúan en las áreas fronterizas de nuestro país.

100. 5º - Nos empeñamos en defender y promover las legítimas *aspiraciones de los trabajadores urbanos* —muchos de ellos expulsados del campo— en relación a los derechos necesarios para una existencia digna de la persona humana, especialmente en lo que se refiere al derecho *tierra y morada*, alterando el régimen de propiedad urbana y de la especulación con bienes inmuebles, y *al derecho fundamental al trabajo y justa remuneración*.

101. 6º - Nos comprometemos a condenar, de acuerdo con el documento de Puebla, tanto el capitalismo, cuyos efectos funestos fueron en parte anotados en este documento, como el colectivismo marxista de cuyos maleficios tenemos conocimiento en otros países (cf. Puebla, nn. 312, 313 y 546).

102. 7º - Renovamos nuestros compromisos de profundizar en las comunidades eclesiales, rurales y urbanas, la vivencia del Evangelio —convencidos de su fuerza transformadora— como manera más eficaz de colaboración por parte de la Iglesia con la causa de los trabajadores. En esas comunidades, los cristianos, impulsados por la gracia de Dios, iluminados por el Evangelio de Jesús y animados por la palabra de la Iglesia —por ejemplo, por la Encíclica *Mater et Magistra* del Papa Juan XXIII— entran en un proceso de constante concientización y adquieren, cada vez más, una visión crítica de la realidad. Con los hermanos en la fe y todos los trabajadores, procuraremos organizar una nueva sociedad. Con ellos, apoyados en Dios, despertaremos un nuevo espíritu de convivencia.

103. Asumiendo un compromiso serio con los trabajadores, necesitamos alimentar su coraje y nuestro coraje, su esperanza y nuestra esperanza, especialmente en la hora de las dificultades y de las persecuciones. Así constantemente reanimados por el recuerdo de la promesa y de la certeza de la liberación traída por el Señor, vivida en la comunidad y celebrada en el misterio de la Eucaristía, los cristianos cumplirán entre sus hermanos trabajadores, su misión de fermento, sal y luz.

104. Así, la Iglesia contribuirá permanentemente en la construcción del hombre nuevo, base de una nueva sociedad.

Conclusión

105. Hacemos ese pronunciamiento exactamente cuando se concede hoy a la agricultura una grave responsabilidad en atención a las exigencias energéticas alternativas y a la urgencia de aumentar nuestras exportaciones.

106. Tememos que el desempeño de esas tareas sirva de nuevo pretexto

para atropellar los derechos de los humildes, en cuya defensa asumimos nuestro compromiso de pastores. Ese recelo no es infundado. Entre las formas de neocolonialismo denunciadas por Juan Pablo II, aparece hoy como amenazadora una organización de la economía internacional que concede al Brasil y a otras naciones subdesarrolladas la función de abastecedores de alimentos y materias primas de origen agrícola para las naciones que controlan aquella economía. En ese contexto, grandes estrategias intensivas de capital reforzarían la condición de dependencia de la economía brasilera y habría de precipitar el proceso de proletarianización de nuestros hombres del campo.

107. Entendemos que la problemática de los trabajadores rurales y urbanos y la problemática de la tierra solo tendrá solución verdadera si fueren cambiadas la mentalidad y la estructura en que funciona nuestra sociedad. Mientras el sistema político-económico esté a favor de los lucros del pequeño número de capitalistas, y mientras el modelo educacional sirva de instrumento de manutención de ese sistema, inclusive desestimulando la vida rural y sus valores, no habrá solución verdadera a la situación de injusticia y de explotación del trabajo de la mayoría.

108. Por otra parte, reconocemos que la experiencia y la creatividad de nuestro pueblo que cultiva la tierra puede indicar caminos nuevos para el aprovechamiento de tecnologías alternativas y de formas comunitarias y cooperativas del uso de los instrumentos de trabajo.

109. Esa sociedad será construida con el esfuerzo de todos, con la necesaria participación de los jóvenes, con la unión y organización de los débiles, aquellos que el mundo tiene por despreciables y que Dios escogió para confundir y juzgar a los poderosos (cf. 1 Cor 1, 26ss).

110. Finalmente, expresamos nuestro especial apoyo y estímulo a todos los animadores de la comunidad, agentes pastorales y miembros de organismos y entidades que, a lo largo de los últimos años, realizaron tareas de Pastoral de la Tierra, Pastoral Indigenista, Pastoral Obrera y otras formas de Pastoral junto a los marginados y sumamos nuestro trabajo al de otras Iglesias Cristianas unidas por el mismo ideal.

111. Pedimos al Señor que nos ilumine, y nos de fuerza y coraje para poner en práctica los compromisos que hicimos.

112. Pedimos a nuestros hermanos en la fe y en la esperanza, los cristianos todos de nuestras comunidades que asuman juntamente con nosotros esos compromisos. La tarea será de toda la Iglesia. Que el Señor nos fortalezca y nos ayude a dar aquel testimonio de unidad que El mismo pidió en la hora de ofrecer su vida por nosotros (cf. Jn 17).

Primer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur

Declaración de Caacupé

1. Al comenzar en Paraguay el mes de María de 1980, suscribimos junto al Santuario de Caacupé esta Declaración. Ella es una súplica al Padre de los cielos y es un propósito pastoral dictado por el amor a nuestros pueblos.

2. Somos un grupo de Obispos, responsables de Santuarios y algunos pastoralistas, todos provenientes de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. Nos hemos reunido con motivo del Primer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur. Con nosotros están los responsables de los Santuarios nacionales de Luján, Aparecida, Maipú, Caacupé y el de la Virgen de los Treinta y Tres.

3. Nos hemos congregado a la sombra del Santuario de Caacupé, que con su sencillez, su arraigo popular y su fervor creyente, nos une a todos los Santuarios donde en la geografía continental se venera a Aquella de quien Puebla dijo: toda América Latina "se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe, que se yergue al inicio de la evangelización" (Puebla n. 446).

4. La confrontación de nuestras experiencias de pastores en los Santuarios, nos ha llevado a renovar con gratitud la afirmación de Puebla, que señala como meta general de la acción evangelizadora de nuestra Iglesia "la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (Puebla n. 395). "Para ello, es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora" (Puebla n. 396 y cir. n. 450).

5. La Iglesia Latinoamericana redescubre y asume con el mayor interés los valores específicamente cristianos, que se encuentran en la religiosidad de nuestros pueblos como fruto de la evangelización.

6. La Iglesia necesita ser evangelizada siempre de nuevo para cumplir su misión específica, según la cual, se siente enviada "para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad" (Puebla n. 425). Pero también está consciente que "al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorcisa los desvalores. Establece por consiguiente una crítica de las culturas" (Puebla n. 405). En concreto, nuestra cultura latinoamericana está debilitada y amenazada y en ella se constata la realidad del pecado personal y social "de aquí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación" (Puebla n. 452).

7. En este largo y sufrido esfuerzo, el pueblo creyente busca y crea en su seno, para una convivencia más estrecha, algunos espacios de fraternidad y liber-

tad, que le permiten afirmar su identidad cristiana y nacional, y algunas veces, expresar en coyunturas oportunas su aspiración de una unidad mayor en el continente americano.

8. Los Santuarios han recogido esta herencia cultural y religiosa de nuestras naciones y hoy aparecen como lugares privilegiados de expresión de la fe católica, que convocan a grandes multitudes. En ellos nuestro pueblo creyente tiene esos espacios propios donde confirma su dignidad de hijo del Padre y procura una fraternidad cimentada en el Evangelio.

9. El Santuario es el lugar de la memoria católica de nuestros pueblos, es donde la Iglesia recuerda algún hito notable de su historia de alianza con Cristo. Algunos Santuarios son simultáneamente memoriales de la historia de salvación y de la historia nacional y americana de nuestros pueblos. (cfr. Puebla n. 445). La Iglesia es custodia de esa memoria y en los Santuarios entra en diálogo con ella, para dinamizarla en la procura de integrar los nuevos desafíos de la evangelización y la cultura.

10. En los Santuarios la Iglesia está en una condición particular para asumir en Cristo todo lo humano y para redimirlo en El (cfr. Puebla nn. 400, 468, 469). En el final del milenio, y cuando se aproximan los quinientos años del inicio de la evangelización en el continente, desde los Santuarios, queremos asumir de nuestros pueblos su avidez de Dios y su clamor por una liberación integral.

11. Puebla nos ha mostrado que, en su conjunto, el continente se dirige a las formas culturales del mundo urbano-industrial. En ese proceso de transición, nuestras naciones y ciudades se encuentran estremecidas y confundidas en su identidad. Por eso, es de un valor incalculable que los Santuarios se constituyan en aquellos lugares propicios donde el pueblo se siente identificado con su ser nacional o regional y donde percibe su vocación eclesial de Pueblo de Dios peregrino. En sus ámbitos las multitudes no son masa informe, son pueblo, sujeto de todas las vinculaciones del orden natural y de la fe. Como Iglesia encuentran allí a pastores, entran en contacto con una institucionalidad que los personaliza, y se reconocen en los santos, que son los testigos en los cuales se manifiesta el sentido de la existencia.

12. El hombre urbano está desgarrado por sollicitaciones diversas, la ciudad tiende a disgregarlo interiormente y a desarraigarlo. Lo toma en un vértigo de prisas y agitaciones, que lo llevan a cumplir funciones inmediatas sin motivaciones hondas y valederas. Es allí donde el Santuario está llamado a ejercer una tarea clave en la acción futura de la Iglesia en América Latina. Debe ofrecer un espacio religioso y cultural, que permita a los habitantes del mundo urbano reencontrar la experiencia de la Trinidad y de la creación, en tal forma que le confiera sentido y coherencia a la vida y a la historia. Esto exigirá de los agentes pastorales saber suscitar en los fieles una conciencia de misión para construir en la ciudad una nueva cultura al servicio del hombre.

13. Vemos con alegría como numerosos Santuarios se han ido transformando en centros servidores de la unidad eclesial. En esa dirección, queremos aportar nuestra contribución para superar tensiones desgastadoras entre los agentes de pastoral. También, buscar caminos para una más feliz integración mutua entre las parroquias y los Santuarios. En los próximos años, será de gran valor, en

dependencia de nuestros Obispos Diocesanos y de nuestras respectivas Conferencias Episcopales, procurar definir el papel de los Santuarios en la pastoral orgánica o de conjunto en los distintos países.

14. Creemos que el servicio de unidad de los Santuarios tiene una dimensión muy actual. La pastoral posconciliar ha traído una diversidad en la vida eclesial. Esa multiplicidad debe ser convocada, reunida, en momentos de comunión. El no estar nunca juntos, en ningún lugar y en ningún día, produce extrañamiento entre los diversos grupos sociales y eclesiales. Los Santuarios están llamados a ser uno de los centros donde cristalice la comunión y la historia. En ellos, las parroquias, los movimientos laicos, las comunidades eclesiales de base tienen la oportunidad de vivir la catolicidad de la Iglesia. Por otra parte, el Santuario da una respuesta a la privatización individualista y a la atomización de la fe en el mundo urbano-industrial. En suma, el Santuario puede ser un signo global de una Iglesia que vive en la diversidad.

15. El Espíritu atrae con predilección a los Santuarios a quienes no encuentran otra forma de inserción eclesial: a los participantes ocasionales. Los Santuarios son los brazos misericordiosos de la Iglesia madre, —que se extienden para acoger pecadores, marginados, analfabetos, inconstantes, enfermos, recargados de trabajo, desarraigados y oscilantes—. Allí se les acoge, no para absorberlos, sino para integrarlos pedagógicamente en las formas eclesiales de vida que sean dables. En todo caso, sólo el acoger ya es un misterio cristiano propio de una Iglesia, que no se cierra como secta (cfr. Puebla n. 462) y que es la prolongación de Quien vino al mundo para salvarlo y no para condenarlo (cfr. Jn 12, 47).

16. Los Santuarios son espacios de escucha, reconciliación y fortalecimiento. En el dinamismo pastoral, tienen que ser lugares donde el pueblo es escuchado en sus profundos anhelos y donde, a su vez, él escucha la única Palabra salvadora. Donde se les ofrece a los peregrinos la reconciliación con el Padre y con los hermanos, especialísimamente por el sacramento de la Penitencia (cfr. Juan Pablo II, Homilía en Zapopán, México). Donde los fieles son fortalecidos por la Gracia y por el don culminante de ese vigor que la Eucaristía regala a la Iglesia peregrina en su caminar hacia el Santuario del cielo.

17. En conclusión, los Santuarios en América Latina están llamados a constituirse en lugares privilegiados de la evangelización popular post-Puebla (cfr. Puebla n. 463). Esa pastoral popular no es primariamente la de un sector determinado, es la evangelización del pueblo entero, la evangelización de su cultura: de su historia y de su esperanza. En esa pastoral, bajo el manto de María, los pobres y sencillos serán siempre los preferidos. En el corazón de la pastoral latinoamericana viven los Santuarios, porque en ellos late el corazón del pueblo.

Caacupé, 1º de Mayo de 1980.

Firman los 23 participantes del Encuentro.

Sacerdotes en Política Partidista

Comunicado Pastoral de la Conferencia Episcopal de Nicaragua

Desde hace algún tiempo ha sido motivo de reflexión de esta Conferencia Episcopal la participación de sacerdotes en política partidista y en cargos públicos. Nos hemos preguntado varias veces sobre la necesidad de la presencia del sacerdote en tales funciones. Mientras tanto hemos estado estudiando el caso a la luz del Magisterio de la Iglesia y de la realidad nicaraguense.

En estos últimos días se ha desarrollado en el país un intercambio de opiniones acerca del mismo asunto; sentimos, como Pastores de la Iglesia, el deber de orientar a los sacerdotes, religiosos, religiosas y a todo el Pueblo de Dios, puesto que "el Obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey; de él se deriva y depende, en cierto modo, la vida en Cristo de sus fieles" (Puebla n. 919).

a) *Responsabilidad del laico.* El Concilio Vaticano II exhorta a los cristianos a comprometerse en la construcción de la ciudad temporal. En América Latina "la persistencia de cierta mentalidad clerical... ha dificultado la participación activa y responsable de los laicos en campos tan importantes como el político, el social y el cultural, particularmente en los sectores obreros y campesinos" (Puebla nn. 784-785).

El cristiano no puede descuidar su compromiso político. Tiene que ayudar con su fe, iluminada por el Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia, a que la política se preocupe por construir una sociedad más justa.

b) *Función de la Jerarquía.* Los Obispos y los sacerdotes no deben militar en política partidista, pero deben ayudar y orientar a los cristianos en su compromiso político. Obispos y sacerdotes deben ejercer la función profética. Esto quiere decir que no deben identificarse con una forma particular de gobierno o de política. Deben conservar la libertad para denunciar el mal y el pecado, ahí donde aparezcan.

c) *Tarea específica del Sacerdote.* "Como el Obispo y en comunión con él, el Presbítero evangeliza, celebra el Santo Sacrificio y sirve a la unidad. Como Pastor que se empeña en la liberación integral de los pobres y de los oprimidos, obra siempre con criterio evangélico" (Puebla nn. 695-696).

Recordemos las palabras del Papa Juan Pablo II en México: "Sois sacerdotes y religiosos: no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal. Por eso os repito: No nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si tratamos de diluir nuestro carisma a través de un interés exagerado hacia el amplio campo de los problemas temporales" (Discurso a los sacerdotes diocesanos y religiosos, 27 de Enero de 1979).

En realidad, ésta es la figura del sacerdote que la Iglesia requiere y nuestro pueblo anhela: hombre de Dios, ministro de la Palabra y de la Gracia, servidor ejemplar y entregado a la comunidad.

d) *Misión de la Iglesia.* "La evangelización es la misión propia de la Iglesia" (Puebla n. 4). Queremos manifestar nuestro aprecio y satisfacción a la gran mayoría de los sacerdotes, religiosos y religiosas que, haciendo práctica la opción preferencial por los pobres, se entregan a tiempo completo en llevar el mensaje redentor de Cristo a las parcelas que se les han encomendado.

Desafortunadamente en nuestro país existen numerosas comunidades que no tienen esta misma dicha por escasez de evangelizadores. Muy oportunas nos parecen a este respecto las palabras del Santo Padre: "Querría ahora llamar vuestra atención especialmente sobre la importancia de una sistemática y sólida obra de catequesis, de una extensa labor de instrucción religiosa, que se valga de todos los recursos disponibles, para que los estupendos valores espirituales de vuestro Pueblo sean vividos con profundidad y pujanza cada vez mayores" (En la audiencia a los Obispos de Nicaragua del 17 de Abril de 1980).

e) *Conclusiones:*

— Consideramos que, habiendo transcurrido las circunstancias de excepción, laicos cristianos pueden desempeñar con no menor eficacia, los cargos públicos que actualmente están desempeñando algunos sacerdotes.

— Queremos esclarecer que el delegado de la Asociación del Clero Nicaragüense (ACLEN) al Consejo de Estado representa solamente a dicha Asociación y no a la Iglesia como tal.

— Finalmente insistimos en que los sacerdotes, religiosos y religiosas, que lleguen al país, no están autorizados a ejercer ninguna labor pastoral sin que antes sean presentados al Ordinario del lugar y obtengan de él la debida autorización.

Rechazamos de antemano toda eventual instrumentalización política o partidista de lo antes dicho; ello tiene como único objeto el fortalecimiento de la unidad y de la eficacia en el servicio eclesial, conforme a las palabras del Santo Padre: "Es necesario que para obtener la debida eficacia en el servicio eclesial, se mantenga siempre bien firme la unidad entre los Obispos y los sacerdotes, sean diocesanos o religiosos. Esa unidad, que debe ser de inspiración y de acción pastoral, no puede menos de fundarse en la conciencia de que estamos llamados a servir a la causa del Evangelio, que es a la vez la causa del hombre en cuanto vive en la verdad, la justicia y el amor" (En la audiencia a los Obispos de Nicaragua del 17 de Abril de 1980).

Que en este mes de Mayo la Virgen fiel nos ayude a los Obispos, sacerdotes, religiosos y a todo el Pueblo de Dios a ser fieles a Cristo, a la Iglesia y a los hombres.

Dado en Managua el 13 de Mayo de 1980, Fiesta de Ntra. Sra. de Fátima.

Obstáculos en el Ecumenismo en América Latina

Con la fecha de 29 de abril de 1980 la Presidencia del CELAM ha enviado una carta al Señor Philip Potter, Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra, Suiza). De esta carta reproducimos aquí la parte principal:

Como usted sin duda sabe, dicha Conferencia de Puebla se ocupó, entre otros muchos problemas también de los propios del diálogo ecuménico e inter-religioso, proponiéndose encararlos en la doble perspectiva típica de la Conferencia misma, de la evangelización, por una parte, y de la comunión y participación, por la otra.

Esto demuestra, una vez más, la sincera voluntad de buscar la unidad que anima a la Iglesia de América Latina, en la línea de un auténtico compromiso ecuménico, basado en la oración, en el ejercicio de la caridad fraterna y en una viva confianza en la acción del Espíritu, que mueve a todos los cristianos ante los hombres.

A esta luz es fácil percibir también los obstáculos que existen en ese camino, y que el Documento en cuestión, en el correspondiente capítulo, no deja de señalar adecuadamente. Son ellos, entre otros, el problema de un agresivo proselitismo de ciertos grupos cristianos y no cristianos, menos respetuosos de las conciencias individuales y de la identidad de cada Iglesia; el desnivel entre una Iglesia ampliamente mayoritaria, íntimamente vinculada a la historia y la cultura del continente, y las diversas minorías representadas por las otras Iglesias y comunidades, y finalmente la confusión que a veces se hace entre lo estrictamente ecuménico, y por eso religioso, con todas sus implicaciones sociales, y algunas formas de compromiso político en diversas líneas y tendencias —que a veces llevan a una cierta apología y apoyo a la violencia—, propias de otros registros de la actividad humana. Esto produce serio malestar y enturbia la relación ecuménica y la misma claridad en el anuncio evangélico. Acerca de ello, también el Documento de Puebla ha dicho una palabra serena y valiosa, que representa la línea de consenso del Episcopado católico latinoamericano.

No dejó de verse entorpecida la Conferencia de Puebla en su preparación y desarrollo por "Servicios Ecuménicos" (se presentaban como tales) que sembraron perplejidad y confusión. Algo similar ocurre con cierto tipo de Congresos que hacen de la Teología y del Ecumenismo instrumentos de ideologización y objetivos políticos.

Un ecumenismo, edificado sobre las bases antedichas y conscientes de los obstáculos señalados, resuelto además a superarlos, no podrá sino dar buenos frutos en la vida cristiana de nuestro continente, en orden a la recomposición de la unidad. Confiamos que el Consejo Mundial participa de estos sentimientos, y que el haberlos expuesto así, en la línea del Documento de Puebla, no dejará de favorecer las relaciones entre el mismo Consejo y el CELAM, que deseamos sean claras, mutuamente sinceras y fecundas.