

# Evangelización

Fr. Boaventura Kloppenburg, O. F. M.

Rector del Instituto Teológico-Pastoral del CELAM.

Teniendo como tema general "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", era evidentemente necesario que la Conferencia de Puebla debía hacer una reflexión más sistemática y profundizada sobre la evangelización como tal. Con este fin el Documento de Puebla presenta el Capítulo II de la Segunda Parte, después de ya haber tratado en el Capítulo I el contenido de la evangelización. Este Capítulo II tiene como título: "¿Qué es evangelizar?" (tomado de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*) y es dividido en cinco artículos, abriendo así en un amplio abanico toda la rica complejidad de la acción evangelizadora de la Iglesia. Dentro de este extenso contexto se ubica el artículo que será ahora el objeto especial de nuestra consideración: "Evangelización, dimensión universal y criterios" (nn. 342-384).

Para la redacción de este artículo se constituyó en Puebla la Comisión de Trabajo N° 5, con los siguientes componentes: Moderador: Mons. Ivo Lorscheiter (Brasil y Secretario General de la Conferencia de los Obispos de su nación); Relatores: Mons. Roger Aubry (Bolivia y Presidente del Departamento de Misiones del CELAM), Mons. Sergio Obeso (México); Miembros: Card. Agnelo Rossi (brasileño y Prefecto de la S. Congregación para la Evangelización de los Pueblos, pero que a pocos días enfermó gravemente), Mons. Javier Ariz (Perú), Mons. Alfredo Torres R. (México), Mons. Enrique Bartolucci (Ecuador), Mons. Jorge Manuel López (Argentina), Pbro. Ricardo Ferrara (Argentina), P. Guillermo Saelman (Holanda, Provincial de los Agustinos, con larga experiencia misionera en Bolivia), P. Boaventura Kloppenburg, O. F. M. (Brasil) y Hna. Ludovic-Marie de la Sagesse (Haití, Superiora General de la Congregación de Hijas de la Sabiduría Montfortianas).

En la descripción de la situación (nn. 342-347) se comprueba que la fe de nuestros pueblos se expresa con evidencia, pero que no siempre ha llegado a su madurez y que en nuestros días está amenazada por cuatro factores: por la presión secularista, por las sacudidas que traen consigo los cambios culturales, por las ambigüedades teológicas que existen en nuestro medio y por el influjo de sectas proselitistas y sincretismos foráneos (n. 342); que nuestra Evangelización está marcada por tres preocupaciones particulares y acentos más fuertes: la redención integral de las culturas (de ésto se tratará en los nn. 385 ss), la promoción de la dignidad del hombre y su liberación de todas las servidumbres e idolatrías (de ésto se trata en los nn. 304 ss, 470 ss y 1254 ss) y la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión (de ésto se tratará

en los nn. 1206 ss); y que nuestros evangelizadores padecen en algunos casos cierta confusión y desorientación acerca de su identidad, del significado de la Evangelización, de su contenido y de sus motivaciones profundas (n. 346).

Para responder a esta situación y dar un impulso a la Evangelización, los Obispos proponen su doctrina en tres puntos: 1) el sentido de la Evangelización; 2) la dimensión y el destino universal de la Evangelización; y 3) los criterios y signos que manifiestan la autenticidad de la Evangelización (n. 347).

## I. El Concepto de la Evangelización

### A. El carácter misterioso de la Evangelización:

El título general de esta primera parte es: "El misterio de la Evangelización". La intención era hacer uso del término "misterio" en el mismo sentido en que el Concilio titula el capítulo I de *Lumen Gentium*: "El misterio de la Iglesia". El Vaticano II quería con esta palabra presentar a la Iglesia como objeto de la fe y no sólo en su manifestación externa. La Relación oficial consignada a los Obispos en Concilio en 1964 explicaba el término así: "La palabra 'mysterium' no indica simplemente algo inconocible o abstruso, sino, como ya lo reconocen muchos, designa una realidad divina, trascendente y salvífica, que se revela y manifiesta de alguna manera visible. De ahí que el vocablo, absolutamente bíblico, aparece muy apto para designar a la Iglesia"<sup>1</sup>.

Según eso, la expresión "la Evangelización es un misterio" significa que ella es una realidad divina trascendente y salvífica visiblemente presente entre los hombres: en la parte externa y visible de la Evangelización al mismo tiempo se esconde y revela su realidad divina e invisible. Es, pues, una realidad impregnada de presencia divina. Exactamente como la Iglesia, que es humana y divina a un tiempo (cf. LG 8a, SC2). Se puede decir que la Evangelización es la misma Iglesia en acción. Por eso su alma es el Espíritu Santo. Como no hay Iglesia sin Espíritu Santo y sin íntima y constante ligazón con Cristo (cf. Puebla nn. 221-223), tampoco hay Evangelización sin Espíritu Santo o desligado de Cristo. La Exhortación *Evangelii Nuntiandi* tiene páginas bellísimas sobre esta necesaria presencia del Espíritu Santo en la Evangelización (n. 75). "No habrá nunca Evangelización sin la acción del Espíritu Santo", comienza el Papa. Citando el texto "Gracias al apoyo del Espíritu Santo la Iglesia crece" (Hch 9, 31), Pablo VI concluye: "El es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio. El es quien, hoy igual que en los comienzos de la Iglesia, actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por él, y pone en los labios las palabras que por sí sólo no podría hallar, predisponiendo también el alma del que escucha para hacerla abierta y acogedora de la Buena Nueva y del Reino anun-

<sup>1</sup> Cf. Boaventura Kloppenburg, O.F.M., *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1974, p. 22.

ciado". Incisivamente se nos dice: "Las técnicas de Evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin él. Sin él, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin él, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas se revelan pronto desprovistos de todo valor".

Por eso puede proclamar el Papa que "el Espíritu Santo es el agente principal de la Evangelización": él es quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio; él es quien en lo hondo de las conciencias hace aceptar y comprender la Palabra de salvación; él es el término de la Evangelización: solamente él suscita la nueva creación, la humanidad nueva a la que la Evangelización debe conducir.

El Papa recuerda que los Obispos del Sínodo de 1974 expresaron el deseo de que Pastores y Teólogos estudien profundamente la naturaleza y la forma de la acción del Espíritu Santo en la Evangelización.

No olvidemos jamás que la respuesta más inmediata a la predicación del Evangelio es la fe como virtud teologal, es decir: producida por Dios (cf. DV 5). Esta realidad interior obrada en el creyente por el Espíritu Santo no se opone a una predicación exterior, sino que la supone. No hay oposición entre la predicación de la fe y el acto de fe, entre el objeto de la fe y el sujeto de la fe, entre lo que la Teología llama "fides quae" y "fides qua". San Pablo es claro: "La fe viene de la predicación" (Rom 10, 17).

Para ilustrarlo todo, tiene San Agustín un hermoso texto en su Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos: "Ved ya, hermanos, en ésto un gran misterio: el sonido de nuestras palabras hiere el oído, pero el maestro está dentro. No penséis que alguno aprende algo del hombre. Podemos llamar la atención con el ruido de nuestra voz; pero si dentro no está el que enseña, vano es nuestro sonido. Hermanos, ¿queréis daros cuenta de ésto que digo? ¿Acaso no oísteis todos este sermón? ¡Cuántos saldrán de aquí sin instruirse! Por lo que a mí toca, a todos hablé; pero aquellos a quienes no habla aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña interiormente, salen sin instrucción. El magisterio externo consiste en ciertas ayudas y avisos. Quien instruye los corazones tiene la cátedra, en el cielo... Luego el maestro interior es quien enseña. Donde no están su inspiración ni su unción, vanamente suenan en el exterior las palabras"<sup>2</sup>.

Por eso puede afirmar Puebla que el Espíritu Santo "es el principal evangelizador, quien anima a todos los evangelizadores y los asiste para que lleven la verdad total sin errores y sin limitaciones" (n. 202).

### *B. Conceptos unidimensionales o falsos de la Evangelización:*

Nuestro texto informa que en algunos casos "hay cierta confusión y desorientación" acerca de la identidad de los evangelizadores y del significado de la Evangelización (n. 346), pero sin revelar en qué consiste la confusión o la desorientación. En un contexto anterior el Documento de

<sup>2</sup>Véase el texto español en la edición BAC n. 187, p. 245. En este sentido tiene también el Vaticano II una preciosa nota en PO 11, nota 66.

Puebla había señalado más concretamente ciertas tensiones en el interior mismo de la Iglesia: "Tensiones producidas por grupos que, o bien enfatizan 'lo espiritual' de su misión, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana" (n. 90).

Es evidente que "Evangelización" y "misión de la Iglesia" son expresiones que se podrían considerar casi como sinónimas y que discusiones sobre la misión de la Iglesia tendrán necesariamente su repercusión sobre el debate acerca de la naturaleza de la Evangelización. En su Discurso inaugural en Puebla el Papa Juan Pablo II se refería a esto cuando decía: "En la amplia documentación, con la que habéis preparado esta Conferencia, particularmente en las aportaciones de numerosas Iglesias, se advierte a veces un cierto malestar respecto a la interpretación misma de la naturaleza y misión de la Iglesia. Se alude por ejemplo a la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios. Este, vaciado de su contenido total, es entendido en sentido más bien secularista: al Reino no se llegaría por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero compromiso socio-político. Donde hay un cierto tipo de compromiso y de praxis por la justicia, allí estaría ya presente el Reino"<sup>3</sup>.

En la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, sobre la Evangelización del mundo contemporáneo, el Papa Pablo VI dedica el capítulo II al problema "¿qué es evangelizar?" (nn. 17-24). Desde el comienzo el Papa llama la atención por la complejidad del concepto, que, dice, es una noción "rica, compleja y dinámica", compuesta de muchos elementos y aspectos. No todos estos elementos son de igual valor. Y algunos son tan importantes que se tiene la tendencia de identificarlos con la Evangelización simplemente. Tenemos entonces conceptos parciales e incompletos. Sería lo que podríamos llamar conceptos "unidimensionales" de la Evangelización.

Los principales conceptos unidimensionales propuestos o defendidos en estos últimos años parecen ser éstos:

1) *Evangelización como testimonio mudo*. Esta tendencia ya no quiere usar la palabra "Evangelización" y prefiere hablar de "presencia cristiana", "servicio a los hombres" o expresiones equivalentes. Todo signo o testimonio ya sería no sólo evangelizar, sino la sola evangelización hoy<sup>4</sup>.

El testimonio, sin duda, es muy necesario para la Evangelización. Es incluso "el primer modo de proclamar la Buena Nueva", decía Pablo VI (nn. 21 y 41). Se manifiesta en la capacidad de comprensión y de aceptación; en la comunión de vida y de destino con los demás; en la solidaridad con los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno; en irradiar su esperanza en algo que no se ve ni se osaría soñar. Semejante presencia y testimonio sin palabras tendrá necesariamente como efecto que los otros se plantearán interrogantes irresistibles, como: ¿por qué son así? ¿por qué viven de esa manera? ¿qué es o quién es el que los inspira? ¿por qué están con nosotros?

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Mensajes a Latinoamérica*, México 1979, Discurso inaugural, p. 82, n. 37.

<sup>4</sup> Cf. Jesús López-Gay, S.J., *Corrientes actuales sobre la Evangelización* (Separa), p. 300.

Este testimonio —sigue Pablo VI— constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy eficaz, de la Buena Nueva. Hay en él un gesto inicial de Evangelización. Y todos los cristianos son llamados a este testimonio y, en este sentido, pueden ser verdaderos evangelizadores (n. 21, véanse los nn. 41 y 76).

Sin embargo, *el testimonio mudo no es suficiente* y a la larga es impotente, subraya Pablo VI (n. 22): debe ser esclarecido y justificado; debemos dar “razón de nuestra esperanza” (1 Pd. 3, 15); debe ser explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. Si no se anuncia el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios, no hay Evangelización verdadera. El anuncio adquiere toda su dimensión cuando es escuchado, aceptado, asimilado con adhesión de corazón y cuando lleva a entrar visiblemente en la Iglesia (n. 23).

2) *Evangelización determinada por el mundo o la praxis*. Quiere partir de la “situación”, del “aquí y ahora”, de los “signos de los tiempos”. Parte del justo afán de no ser “ahistórico”, “atemporal” o abstracto. De ahí el deseo de encarnarse en el aquí y ahora de las situaciones concretas. Puede llegar a extremos de afirmar que “sólo la situación actual del mundo ofrece el criterio para definir la Evangelización”<sup>5</sup>. O, como afirmaba la Cuarta Asamblea General del Consejo Mundial de las Iglesias, en Upsala (1968): “El mundo fija la agenda de la Iglesia”.

Desde luego, la Iglesia no puede prescindir del hombre y del mundo, donde trabaja, con todos sus condicionamientos. La Iglesia tiene el deber de “escrutar los signos de los tiempos” (GS 4a), para conocer el mundo de hoy, sus aspiraciones, sus situaciones, y así encontrar nuevos métodos de evangelizar y caminos para contactos<sup>6</sup>. Es la forma de lograr una “Evangelización adaptada”, porque la adaptación es la ley constante de cualquier Evangelización (GS 44b).

Según la letra y el espíritu del Concilio no se trata de aceptar sin discriminación todos los signos, aunque auténticos, de nuestro tiempo, sino de “escrutarlos a fondo e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4a). “Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra Divina” (GS 44b); “debemos discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos... los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11a).

El evangelizador, ante los signos de los tiempos, debe asumir una posición crítica de discernimiento y la luz decisiva, para seguirlos o no, será siempre la de la fe, del Evangelio, *anterior a los signos mismos y superior a ellos*. El optimismo con el cual consideramos el mundo y sus acontecimientos y las iniciativas seculares, no debe llevarnos a olvidar la pre-

<sup>5</sup> López Gay, op. cit., p. 294.

<sup>6</sup> Sobre la situación como “lugar teológico”, cf. Boaventura Kloppenburg, *Salvación Cristiana y Progreso Humano Temporal*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978, p. 54s.

sencia y la acción del "Mysterium iniquitatis" al lado del "Mysterium salutis", dificultando o hasta imposibilitando el necesario espíritu de discernimiento, para no tomar como obra de Dios lo que es simplemente obra humana o hasta obra del Maligno. El grupo español-portugués A del Sínodo de los Obispos de 1974 ponderaba: "Porque la historia de los hombres es salvíficamente ambigua, oscilando entre reino y no reino, la interpretación de los signos de los tiempos es difícil y debe ser cumplida en humildad y sencillez. Un optimismo fácil en esta interpretación puede llevar a sobrevalorar el significado salvífico de la historia, a una 'inflación' de los signos, aceptando que el paso de Dios en la historia se puede expresar en acontecimientos ambiguos. Dios no se manifiesta en hechos ambiguos y negativos"<sup>7</sup>.

El optimismo de Upsala 1968 ("el mundo fija la agenda de la Iglesia"), fue corregido en Nairobi 1975 por otra formulación más prudente y teológica. "La consideración de lo que Dios hace en el mundo indica lo que debemos hacer"<sup>8</sup>.

Supuesto este trabajo de discernimiento, la fuente de inspiración del contenido y de la forma de evangelizar no será primaria ni únicamente el mundo<sup>9</sup>. Recordemos el ejemplo de Jesucristo, Palabra de Dios, encarnado en un mundo politizado, socialmente en situación de "ocupación" o "dependencia" de un poder extranjero, y a la vez lleno de aspiraciones por la libertad política, económica, social y cultural. En este ambiente Cristo se presentó evangelizando: su misión era "evangelizar" (Lc 4, 18), "anunciar el Evangelio" (Mc 1, 14; Mt 4, 23; 9, 35), "evangelizar el Reino, pues para eso he sido enviado" (Lc 4, 43). ¿Cuál era el Evangelio de Jesús? ¿De dónde había tomado el contenido de su mensaje? "Yo no hablo por mi cuenta", repetirá públicamente, "sino que el Padre que me envió es quien me ha encargado lo que tengo que decir y enseñar" (Jn 12, 49). Su mensaje se fundaba en la fidelidad al mensaje recibido del Padre: "Mi doctrina no es mía sino del que me ha enviado" (Jn 7, 16). "Yo enseñé al mundo lo que he oído del Padre" (Jn 8, 26). Y repetía: "Mi palabra no es mía, sino del que me ha enviado" (Jn 14, 24). Cristo no olvidó las realidades concretas de los hombres que lo rodeaban, como lo demuestran innumerables milagros. Pero no fueron las situaciones políticas o sociales del mundo la fuente de inspiración de su evangelización. Su evangelización tenía la característica de ser una *transmisión* de lo que había recibido del Padre, con una tensión hacia el futuro capaz de cambiar el mundo. Pero no para cambiarlo en su vida o él mismo.

3) *Evangelización postergada*. En el Sínodo de 1974 muchos Obispos denunciaban la tendencia de introducir una radical dicotomía entre evangelización y promoción humana. Según esta tendencia la Iglesia debe *primero* trabajar en la promoción humana y *después* en la evangelización.

<sup>7</sup> Ib., pp. 53-54; véase también pp. 68ss el concepto de los Ortodoxos.

<sup>8</sup> Ib., p. 79.

<sup>9</sup> López-Gay, op. cit., p. 302.

Mons. Sangu, portavoz de los Obispos africanos, exclamaba: "Nosotros repudiamos la 'teología moderna' según la cual la Iglesia africana debe primero asumir y efectuar la promoción humana terrestre de los pueblos y sólo entonces hacer su propia evangelización"<sup>10</sup>. También el Episcopado italiano hablaba de los cristianos ("que no son pocos") que afirman que la misión esencial y primera de la Iglesia es la "liberación de los pobres"; algunos, decían estos Obispos, hacen consistir en ésto únicamente la evangelización; otros defienden que la Iglesia debe primero liberar a los pobres y después evangelizar. Según los Obispos italianos, en los días de hoy es este "el problema más crucial y más discutido entre los católicos y motivo de graves divisiones en la Iglesia"<sup>11</sup>.

En su mensaje al Consejo Mundial de Iglesias, reaccionando contra semejantes posiciones, el Patriarca Pimen de Moscú y el Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa (de 7-8-1973), declaran que, sin negar el derecho inalienable que tiene el hombre de beneficiarse de unas condiciones favorables a su desarrollo en su lucha por una vida digna de este nombre, "no podemos admitir que no se puede hablar siquiera de salvación hoy hasta el momento en que el hombre no disfrute de unas condiciones válidas de vida"<sup>12</sup>. En efecto —continúa el documento del Patriarca Pimen— "la salvación no es un suplemento o un complemento del vivir humano, accesible únicamente a quienes ya conocen unas condiciones favorables, sino un medio para que el hombre acceda a la plenitud de la vida, independientemente de la situación en que ahora se encuentra". El Dr. M. M. Thomas, entonces Presidente del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias, en su respuesta al mensaje del Patriarca Pimen (22-2-1974), dice: "Estoy plenamente de acuerdo en que la experiencia de la salvación no depende de la justicia en la sociedad. ¿Acaso no han tenido los cristianos sus más profundas experiencias de la paz y del poder de Dios cuando se veían perseguidos y privados de los derechos humanos? Quizá sea la más rica herencia de la tradición cristiana, la que nos han transmitido los creyentes que tuvieron que sufrir situaciones muy duras".

Sin embargo, saber que la gracia de Dios es fuerte en los débiles y en los que sufren, no nos excusa de trabajar por la mejora de las condiciones sociales.

4) *Evangelización puramente espiritualizante*. En el Sínodo de 1974 el Cardenal Jubany denunciaba la existencia, en la Iglesia ("la más ampliamente extendida entre los católicos de España"), de una tendencia que él cualificaba como de "tipo espiritualista", con estas características: el Reino de Dios es una realidad exclusivamente trascendente, sin relación explícita con los problemas de la sociedad humana; y la vida cristiana debe quedar reducida al culto y a la moral individual. La preocupación de los cristianos debe ser, por lo tanto, la de "vivir en gracia", sin explicitar

<sup>10</sup> Kloppenburg, op. cit., p. 43.

<sup>11</sup> Ib., p. 43-44.

<sup>12</sup> Ib., p. 72.

más las consecuencias que de ello derivan en el orden temporal; la acción cristiana en el mundo debe orientarse sólo hacia los individuos (con el fin de que obren según su propia conciencia), no hacia las instituciones, grupos o estructuras. Los problemas sociales, políticos o económicos de la sociedad son de orden puramente técnico, que deben ser resueltos por los individuos; la esfera de influencia de la moral queda reducida al matrimonio, la familia, el trabajo profesional, como testimonio de vida, y la práctica de la beneficencia. De todo eso nace un dualismo rígido entre evangelización y promoción humana<sup>13</sup>.

El Documento de Puebla aclarará que “anunciar un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas” sería mutilar el mismo Evangelio y, por ende, la Evangelización (n. 558).

5) *Evangelización temporalizante y politizante*. A este concepto, que no es solo unidimensional sino simplemente falso, se refería el Papa Juan Pablo II en el citado texto de su Discurso inaugural en Puebla, cuando denunciaba a los que separan la Iglesia del Reino de Dios, vaciándolo de su contenido total y sustentando que a este Reino se llegaría no por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero compromiso socio-político: donde hay un cierto tipo de compromiso y de praxis por la justicia, allí estaría ya presente el Reino de Dios anunciado por Jesucristo.

Existen en nuestro ambiente latinoamericano católico, numerosos grupos de sacerdotes y cristianos, que se dicen “de izquierda”, con una clara opción por un socialismo de tipo marxista, y que tratan de “evangelizar” a base de este concepto. En mi informe sobre la Iglesia Popular he reunido una amplia documentación de estos grupos y de su pensamiento<sup>14</sup>. Sería fácil multiplicar ejemplos posteriores a la fecha de la redacción del informe. Por ejemplo, el Pbro. Ernesto Cardenal, de Nicaragua, afirma sin más: “El comunismo según Marx, la sociedad en la que ya no habrá egoísmos ni injusticia de ninguna clase, es lo mismo que los cristianos entendemos por Reino de Dios en la tierra”<sup>15</sup>. Otro sacerdote expone su concepto de Reino de Dios con tres afirmaciones textuales: 1) “Es sabido que cuando Jesús habla de ‘Reino de Dios’ no está hablando de ‘reino de los cielos’ más allá de toda realidad terrena”; 2) “tampoco el Reino de Dios de que habla Jesús se refiere a la Iglesia”; 3) “Reino es una realidad social, un modo de expresar una sociedad configurada según la hermandad y la justicia”<sup>16</sup>. Semejante dicotomía está latente en una afirmación tajante como ésta: “El Jesús histórico no ha predicado sistemáticamente ni a sí mismo, ni a la Iglesia, ni a Dios, sino el Reino de Dios”<sup>17</sup>. Este mismo autor insis-

<sup>13</sup> Ib., p. 45s.

<sup>14</sup> B. Kloppenburg, *Iglesia Popular*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1977.

<sup>15</sup> Ernesto Cardenal, *La Santidad de la Revolución*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1976, p. 57.

<sup>16</sup> Cf. *Liaisons Internationales* de mayo-junio 1977, p. 19. Véase también el libro de Jon Sobrino, S. J., *Cristología desde América Latina*, Ediciones CRT, México 1976, pp. 46ss y 52.

<sup>17</sup> Leonardo Boff, O. F. M., “Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida”, en *Jesucristo en la Historia y en la Fe* (Semana Internacional de Teología, marzo de 1977), Ediciones Sigueme, Salamanca, p. 188, n. 2. 1.

te en esta aclaración: "En la Cristología de la liberación se presupone una opción por la tendencia dialéctica en el análisis de la sociedad y por el proyecto revolucionario de los dominados. Cuando se dice liberación, se expresa una opción bien definida que no es reformista ni progresista, sino exactamente liberadora e implica una ruptura con la situación vigente. ¿De qué liberación se trata? Aquí hay que estar alerta para no caer en una transferencia semántica, esto es, conferir a las mismas palabras significados distintos. Se trata de una liberación que atañe a las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas. Se trata de actuar sobre estructuras y no solamente sobre personas, intentando cambiar las relaciones de fuerza entre grupos sociales y haciendo que nazcan estructuras nuevas, que comportan más participación de los excluidos. La Cristología de la liberación toma partido por los oprimidos y cree que la fe en el Jesús histórico la impulsa a ello. En nuestra situación un no-compromiso significaría la aceptación de la situación y una toma de partido muy sutil en favor de los favorecidos"<sup>18</sup>. En la página anterior esta "tendencia dialéctica en el análisis de la situación" se explica más claramente: "Los grupos dominados utilizan el método dialéctico que pone en el centro la idea de conflicto y de lucha y ve la sociedad como un todo contradictorio".

Esta nueva manera de entender la Evangelización y de evangelizar es señalada por el Documento de Puebla como un "fenómeno nuevo y preocupante" (cf. n. 91): aplican a la acción evangelizadora el análisis marxista, que tiene como motor de su dialéctica la lucha de clases (cf. n. 544). El rechazo de este concepto por parte de los Obispos reunidos en Puebla es muy categórico: "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 trascendental de la salvación cristiana" (n. 545).

El centro del mensaje evangelizador será siempre nuestra salvación en Jesucristo. Por eso insistía el Papa Pablo VI: "La evangelización también debe contener siempre —como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo— una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia. No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta tierra, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad" (EN 27). Lo repite el Documento de Puebla (n. 351).

En su Carta a todos los Sacerdotes de la Iglesia con ocasión del Jueves Santo de 1979, el Papa Juan Pablo II escribe: "Nuestra tarea es la de servir a la *verdad* y a la *justicia* en las dimensiones de la temporalidad hu-

<sup>18</sup> Ib., p. 184.

mana, pero también dentro de una perspectiva que sea la de la salvación eterna. Esta tiene en cuenta las conquistas temporales del espíritu humano en el ámbito del conocimiento y de la moral, como lo ha recordado admirablemente el Concilio Vaticano II (GS 38-39, 42), pero no se identifica con ellas y, en realidad, las supera”.

### C. La visión global de la Evangelización:

De modo general se entiende por Evangelización toda actividad de la Iglesia por la que ésta suscita (“primera evangelización”) y alimenta la fe, provoca la conversión y conduce a los hombres a la participación en el misterio de Cristo proclamado en el Evangelio y realizado en la Iglesia por la vida cristiana.

En cada uno de los conceptos que hemos llamado unidimensionales hay elementos válidos, que no pueden ser olvidados cuando tratamos de entender la acción evangelizadora de la Iglesia. Por eso Pablo VI termina sus consideraciones sobre “qué es evangelizar” diciendo: “La Evangelización es un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado a los otros. El mérito del reciente Sínodo (de 1974) ha sido el de habernos invitado constantemente a componer estos elementos, más bien que oponerlos entre sí, para tener la plena comprensión de la actividad evangelizadora de la Iglesia” (EN 24). Esta, dice, es la “visión global” de la Evangelización.

Puebla retoma esta plena comprensión del dinamismo evangelizador, y describe el rico proceso por él generado (nn. 356-360):

1) *Da testimonio* de Dios, revelado en Cristo por el Espíritu que clama en nosotros “Abbá”, Padre. Así comunica la experiencia de su fe en Dios (n. 356). En otro capítulo el Documento dedica al testimonio un artículo entero (nn. 964-976) y enseña que es “elemento primero de la Evangelización y condición esencial en vista de la eficiencia real en la predicación” (n. 971): “Sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de pastores” (n. 1221).

2) *Anuncia* la Buena Nueva de Jesucristo mediante la palabra de vida: anuncio que suscita la fe, la predicación y la catequesis progresiva que la alimenta y educa (n. 357). La Evangelización no puede ser reducida a un puro y mudo testimonio de servicio a los hombres o al mundo. Hay también un “servicio a la Palabra” (cf. Hch. 6, 4) y un servicio al Espíritu Santo (cf. 2 Cor. 3, 4-6). Este servicio de la Palabra tenía para los Apóstoles una importancia superior al servicio de las necesidades corporales o sociales: “No está bien que nosotros dejemos la Palabra de Dios para servir en las mesas” (Hch 6, 2). Este servicio sacerdotal (“leiturgós”: Rom. 15, 16) tiene necesariamente su influjo en el mundo y por esta razón la Evangelización no es extraña al mundo, sino que se convierte necesariamente en un servicio o diaconía al mundo.

3) *Engendra la fe* que es conversión del corazón, de la vida; entrega a Jesucristo; participación en su muerte para que su vida se manifieste en cada hombre. Son elementos importantes para el concepto de conversión (n. 358). *Evangelii Nuntiandi* los había subrayado en los nn. 10 y 18-19: evangelizar significa para la Iglesia transformar con la Buena Nueva desde dentro y así renovar a la misma humanidad. Pues "no hay *humanidad nueva* si no hay en primer lugar *hombres nuevos*, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio" (n. 18). Conseguir este cambio interior, la "metanoia", es la finalidad de la Evangelización. Es necesario transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación. Puebla lo explica en el n. 350: "A partir de la persona llamada a la comunión con Dios y con los hombres, el Evangelio debe penetrar en su corazón, en sus experiencias y modelos de vida, en su cultura y ambiente, para hacer una nueva humanidad con hombres nuevos y encaminar a todos hacia una nueva manera de ser, de juzgar, de vivir y de convivir".

4) *Denuncia* lo que se opone a la construcción del Reino, lo que implica rupturas necesarias y a veces dolorosas (n. 358). Hay en las estructuras o en los comportamientos de la sociedad, en las mismas culturas o hasta en la religiosidad o piedad popular latinoamericana elementos o actitudes incompatibles con las exigencias del Evangelio. Ante ellos la Evangelización cumple su deber de denuncia y presenta sus exigencias de rupturas y cambios, que pueden ser dolorosos. Puebla menciona muchas veces este deber. Por ejemplo en el n. 405: "La Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que el reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que, sin serlo, una cultura asume como absolutos. La Iglesia tiene la misión de dar testimonio del verdadero Dios y del único Señor". Sobre nuestros ídolos latinoamericanos véanse también los nn. 491, 493-506.

5) Conduce a la *entrada en la Iglesia* o al ingreso en la comunidad de los fieles que perseveran en la oración, en la convivencia fraterna y celebran la fe y los Sacramentos de la fe, cuya cumbre es la Eucaristía (n. 359). En nuestra época es necesario reafirmar con el Concilio Vaticano II que el mismo Jesús, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y del Bautismo (cf. Mc. 16, 16; Jn. 3, 5), "confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el Bautismo como por una puerta. Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella" (LG 14a).

6) *Santifica*. Está implícito en este mismo número 359, cuando menciona la celebración de los Sacramentos. Estos "están ordenados a la san-

tificación de los hombres" SC 59a). Pero vale la pena insistir. Pues la Iglesia existe para la santificación de los hombres en Cristo. Para la Iglesia de los tiempos de los Apóstoles el bautizado era "santo", palabra que, según los mismos Apóstoles, designa un estado u hombre nuevo, realizado gratuitamente por Dios, en Cristo, mediante el Espíritu Santo; un verdadero renacimiento, una regeneración, una transformación radical, una renovación profunda, una restauración total; indica liberación del poder de las tinieblas, el perdón o la remisión de los pecados, redención y purificación, un estado irreprochable e intmaculado; revela una situación nueva de justificación, de unión íntima con Dios, inclusive de glorificación, con infusión de la gracia divina, sobre todo del Espíritu Santo, con predestinación para reproducir la imagen del Hijo, con el privilegio de la adopción; de hijos de Dios y la capacitación para la herencia divina y la alabanza del Dios vivo. Véanse los nn. 250-253 sobre la Iglesia como "Pueblo santo".

7). *Envía* como misioneros a los que recibieron el Evangelio, con el ansia de que todos los hombres sean ofrecidos a Dios y que todos los pueblos le alaben (n. 360). Si la labor evangelizadora no consigue transformar a los convertidos en nuevos evangelizadores, es señal de que le falta algo muy importante. Pues la misión evangelizadora es de todo el Pueblo de Dios: es su vocación primordial, su identidad más profunda, su gozo (cf. n. 348). *Evangelii Nuntiandi* veía en este elemento "la prueba de la verdad, la piedra de toque de la Evangelización: es impensable que un hombre haya acogido la Palabra y se haya entregado al Reino sin convertirse en alguien que a su vez da testimonio y anuncia" (n. 24).

#### D. Elementos esenciales e integrantes de la Evangelización:

En el texto de la tercera redacción, la Comisión V había resumido con estas palabras la idea central de este primer apartado: "Estamos precisando 'qué es evangelizar', cuál es el contenido esencial de la Evangelización y su contenido integral, destacando algunos aspectos necesarios para toda Evangelización". En la segunda redacción había este párrafo: "Esta proclamación de que en Jesucristo recibimos la salvación trascendente, es el contenido esencial de la Evangelización; lo referente a la promoción humana, desarrollo, liberación, forma parte del contenido integral de la misma".

Sin embargo, esta fundamental e importante distinción entre "contenido esencial" y "contenido integral" de la Evangelización ya no es explícitamente formulada en la presente sección del Documento de Puebla. Pero es supuesta (cf. nn. 351 y 355) y explícitamente afirmada en otro capítulo, en la sección sobre la Educación, "parte integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia" (n. 1012), cuando el Documento aclara que "la educación en cuanto tal no pertenece al contenido esencial de la Evangelización, sino más bien a su contenido integral" (n. 1013).

En el Capítulo I de esta Segunda Parte que tiene por título "Contenido de la Evangelización", se propone en el n. 166 anunciar "las verdades centrales" de la Evangelización presentando entonces en tres secciones la verdad sobre Jesucristo (n. 170-219), la verdad sobre la Iglesia (nn.

220-303) y la verdad sobre el hombre (nn. 304-339). Estas "verdades centrales" serán, pues, lo que nuestro n. 351 llama "contenido esencial de la Evangelización", que es completado por el empeño en favor de la promoción humana que, en sus aspectos de desarrollo y liberación, es presentado como "parte integrante de la Evangelización" (n. 355).

También en otros capítulos del Documento se hace o supone esta distinción: de la defensa de los derechos humanos se dice que es un "aspecto integral" de la Evangelización (n. 338); nuestra conducta social es proclamada como "parte integrante" de nuestro seguimiento de Cristo (n. 476); la promoción de la justicia es "parte integrante e indispensable" de la misión evangelizadora de la Iglesia (nn. 827 y 1254); crear en común con todos los hombres de fe y buena voluntad una conciencia ética en torno a los grandes problemas internacionales es "parte integrante" de la misión evangelizadora y misionera de la Iglesia (n. 1283).

El Sínodo de los Obispos de 1971 había declarado que la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo era una "dimensión constitutiva" (*ratio constitutiva*) de la Evangelización. En el Sínodo de 1974 se pidió una aclaración sobre el sentido exacto de esta expresión. Esta aclaración fue dada por Mons. Ramón Torrella Cascante, que había sido el Secretario especial para esta parte sobre la justicia en el Sínodo de 1971. Explicó que la expresión "ratio constitutiva" debe entenderse en el sentido de "parte integrante". "Este era el pensamiento auténtico de los Padres Sinodales de 1971", añadió Mons. Torrella. Y aclaró más: "Con esta expresión no quisieron decir que era parte esencial, por lo menos no consta claramente que lo quisieron decir"<sup>19</sup>. En su Discurso inaugural de Puebla el Papa Juan Pablo II cita el Documento del Sínodo de 1971 cuando dice: "La Iglesia ha aprendido en estas y otras páginas del Evangelio que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre"<sup>20</sup>. El Papa evitó la palabra "constitutiva" y la tradujo por "indispensable".

De hecho estamos ante una distinción y terminología que es importante para la misma jerarquía de verdades y de valores en nuestra labor pastoral, ya sea para no olvidar jamás lo que es esencial, ya sea para no transformar en esencial lo que es simplemente integrante. Decía Pablo VI: "En el mensaje que anuncia la Iglesia hay ciertamente muchos elementos secundarios, cuya presentación depende en gran parte de los cambios de circunstancias. Tales elementos cambian también. Pero hay un contenido esencial, una substancia viva, que no se puede modificar ni pasar por alto sin desnaturalizar gravemente la Evangelización misma" (EN 25).

Es cierto que cada evangelizador no puede hacer todo a la vez y que, por lo tanto, debe haber especializaciones según la capacidad o el carisma recibido. Uno tiene el carisma de dedicarse a la educación de los ignorantes, otro el de entregarse a la promoción humana temporal de los hom-

<sup>19</sup> Cf. Kloppenburg, *Salvación Cristiana...*, p. 47-48.

<sup>20</sup> Juan Pablo II, Discurso inaugural, p. 90, n. 61. Este texto es citado también en el n. 1254, nota, del Documento de Puebla.

bres disminuídos por carencia de toda índole, otro a la liberación de los oprimidos, otro a la asistencia inmediata de los que sufren, otro a la defensa de los perseguidos o de los derechos humanos, etc. Es la maravillosa variedad y riqueza de servicios y dones en la Iglesia en favor de los hombres. Cada cual, sin embargo, debe tener la conciencia de que su servicio no es el único, ni, tal vez, el más importante. El que hace una opción por los pobres y se compromete a vivir con ellos cumple ciertamente una tarea urgente, pero jamás olvidará que en la Iglesia, siempre al servicio de la salvación y santificación de todos los hombres, hay también otras tareas más o menos importantes y no debe pensar que los que no hacen exactamente lo que él está haciendo no son cristianos "comprometidos". Hay muchas maneras de vivir la riqueza del Evangelio. Cuando una tarea evangelizadora, por buena y necesaria que sea, aunque centrada en un elemento esencial, es absolutizada, comienza a surgir un concepto unidimensional inevitablemente causador de tensiones, conflictos o hasta divisiones. Lo hemos visto todos en estos últimos años en América Latina. "Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído, ¿dónde el olfato?" (1 Cor 12, 17).

Nuestra cultura secularizada (es decir: formada y dominada por la ciencia y la técnica o por el dominio del hombre sobre casi toda la naturaleza) tiende cada vez más a las especializaciones en casi todos los campos de la actividad humana. El perito o especialista, que sabe mucho de poco y vive en un campo muy limitado, está bajo la amenaza constante de dos tentaciones: la de hipertrofiar su sector y la de desinteresarse de las otras dimensiones de la vida, de la verdad, del bien y de la belleza. Pero como son los principales impulsores de las ciencias y de las técnicas, son también los asesores indispensables en la organización, en la dirección y en el gobierno de la sociedad actual. Tenemos entonces la tecnocracia. También en la Iglesia ya son indispensables las especializaciones con sus respectivos expertos, que así mismo saben mucho de poco y de esta manera tienden a hipertrofiar los sectores de sus especializaciones y a no dar a las otras ramas la importancia que merecen. También en la Iglesia los especialistas son hoy los asesores indispensables y ellos comienzan a ocupar los puestos más importantes en la organización, en la administración y en el gobierno de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares. Si son especialistas llenos de sabiduría, siempre conscientes de los necesarios límites de sus sectores y abiertos a la globalidad de la vida y de la doctrina de la Iglesia, serán los colaboradores más necesarios y excelentes en la viña del Señor. Si les falta la sabiduría, que resulta no del estudio sino de la oración y de la contemplación, si se cierran en su pequeño mundo especializado o hasta lo consideran como el único realmente válido, serán más dañosos que ventajosos, más peligrosos que útiles.

## II. La Universalidad de la Evangelización.

El redactor principal de este trozo (nn. 362-369) fue Mons. Roger Aubry, entonces todavía Presidente del Departamento de Misiones del CELAM. Este Departamento inició en octubre de 1977 un programa conjunto con las Comisiones de Misiones de las 22 Conferencias Episco-

pales de América Latina con el fin de preparar un aporte especial para Puebla. El texto fue publicado en el Libro Auxiliar N° 4, pp. 275-316. En él se inspiró la redacción de esta parte titulada "Dimensión y destino universal de la Evangelización".

El texto comienza subrayando dos aspectos, ambos importantes para la Evangelización hoy y mañana en América Latina: que ella debe calar hondo en el corazón del hombre y de los pueblos, para conseguir la conversión personal y la transformación social; y que ella debe extenderse a todas las gentes, buscando la universalidad del género humano.

A. *Lo que fundamenta esta dimensión universal* (n. 363):

1) El mandato del Señor: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes" (Mt 28, 19). Como el Hijo fue enviado por el Padre, así también El envió a los Apóstoles. De éstos recibió la Iglesia el solemne mandato del Señor de anunciar la verdad salvadora hasta los confines de la tierra. Por eso hace suyas las palabras del Apóstol: "Ay de mí si no evangelizare!" (1 Cor 9, 16). La Iglesia también sabe que la voluntad de Dios es que "todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Por que uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos" (1 Tim 2, 4-6), y "en ningún otro hay salvación" (Hch 4, 12). En tales textos se basa el Vaticano II para afirmar la necesidad de las misiones (LG 17, AG 7) y, por ende, de la misma Iglesia para la salvación de los hombres. Pues "aunque Dios, por los caminos que El sabe, puede traer a la fe, sin la cual es imposible complacerle, a los hombres que sin culpa propia desconocen el Evangelio, incumbe, sin embargo, a la Iglesia la necesidad, a la vez que el derecho sagrado, de evangelizar" (AG 7a).

2) El origen y el destino común de los hombres: todos, creados por el mismo Dios, constituyen la familia humana. El Dios que los creó también quiere su salvación y les ofrece su gracia.

3) Cristo, muerto por todos, los atrae a todos por su glorificación en el Espíritu. En uno de los más preciosos textos enseña el Concilio Vaticano II que la esperanza de llegar a la resurrección vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Pues Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre es en realidad una sola: llegar a la participación en la naturaleza divina. Enseña entonces el Concilio: "En consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual" (GS 22e). Claro que, además de los caminos de salvación que sólo Dios conoce, "Dios mismo manifestó al género humano *el camino* por el cual los hombres, sirviéndole a El, pueden salvarse y llegar a ser bienaventurados en Cristo" (DH 1b). Este camino revelado es la Iglesia y "los hijos de la Iglesia no olviden que su *excelente condición* no deben atribuirla a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo" (LG 14b).

4) Cuanto más convertidos a Cristo, tanto más somos arrastrados por su anhelo universal de salvación. La mayor profundidad de la conversión y de la experiencia cristiana, hace al cristiano más misionero.

5) La misma vitalidad cristiana de la Iglesia particular la empuja hacia otros pueblos.

B. *El dinamismo evangelizador va a todos, hombres y pueblos* (nn. 364-368):

El Documento considera varias categorías de situaciones que piden nuestra acción evangelizadora y misionera:

1) La *situación común* de nuestros cristianos. A pesar de la religiosidad y piedad popular latinoamericana, reconocidas y alabadas por Puebla (nn. 448, 454, 913), el Documento también constata que el indiferentismo ha pasado a ser un problema enraizado en grandes sectores de grupos intelectuales y profesionales, de la juventud y aún de las clases obreras (n. 79); y que la ignorancia y el indiferentismo llevan a muchos a prescindir de los principios morales, sean personales o sociales y a encerrarse en un ritualismo, en la mera práctica social de ciertos Sacramentos o en las exequias, como señal de su pertenencia a la Iglesia (n. 82). Puebla proclama rotundamente: "América Latina está insuficientemente evangelizada" (n. 911). Y al describir los aspectos negativos de la piedad popular, denuncia: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; poca vida sacramental; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación al sincretismo, espiritismo y a prácticas religiosas del Oriente (n. 914; véase también el n. 456). El mencionado aporte del Departamento de Misiones para Puebla informa que las mayorías latinoamericanas generalmente se consideran "católicas, apostólicas y romanas", pero que la adhesión eclesial de ellas frecuentemente se basa más en una pertenencia costumbrista a la Iglesia que en convicciones profundas de fe (p. 292); y algunos Episcopados se preguntan si la mayoría de la población de sus países se identificará como católica dentro de unos veinte años (p. 293). Considerando todo eso, dice nuestro n. 364 de Puebla: "Nuestro primer servicio, para formar una comunidad eclesial más viva, consiste en hacer a nuestros cristianos más fieles, maduros en su fe, alimentándolos con una catequesis adecuada y una liturgia renovada".

2) *Situaciones "permanentes"* (n. 365). El Documento indica dos grupos: los indígenas, "habitualmente marginados", y los afroamericanos, "tantas veces olvidados".

El aporte del Departamento de Misiones del CELAM dedica páginas a los pueblos indígenas de América Latina (pp. 280-285), a los pueblos afroamericanos (pp. 285-287) y a los pueblos asioamericanos (pp. 287-289). De cada grupo señala los aspectos que deben interesar a la acción misionera latinoamericana:

— De los indígenas mesoamericanos y centroandinos, que constituyen más del 90% de la población indígena total (36.396.000), informa que sociológicamente se consideran católicos e incorporan ciertos ritos católicos en su sistema religioso tradicional, pero que los esquemas valorativos e interpretativos de su vida socio-religiosa proceden más de sus costumbres ancestrales y pre-cristianas que del Evangelio: “la profesión consciente de una fe en Cristo no es el factor determinante en su vida religiosa” (p. 282).

— De los afroamericanos informa que “son más numerosos que los indígenas”, pero que lo más inquietante de la situación de estas poblaciones es nuestro desconocimiento general de ellas (p. 285). Sabemos que algunos grupos expresan su religión al margen de la cultura occidental, particularmente a través de cultos con fuerte elemento africano, como el Vudú en Haití y el Umbanda en Brasil: “Sería ingenuo minimizar el impacto de estos cultos” (p. 286). Tales cultos se difunden también entre la gente blanca de los países limítrofes, como Uruguay, Argentina, Paraguay y Bolivia.

— De los asioamericanos nos sorprende con esta revelación: Su número total oscila entre 4 y 5 millones. Lo más impresionante fue constatar que la población musulmana en América Latina se aproxima a un millón de personas.

3) *Situaciones “nuevas”* (n. 366, véase también el n. 419). La expresión es tomada de *Ad Gentes* n. 6e: “Los grupos humanos en medio de los cuales vive la Iglesia, con frecuencia, por diversas razones, se transforman totalmente, de suerte que pueden crearse situaciones por completo *nuevas*”. Nuestro n. 366 dice que estas nuevas situaciones nacen de cambios socio-culturales y requieren una nueva Evangelización; y enumera: emigrantes a otros países; grandes aglomeraciones urbanas en el propio país; masas de todo estrato social en precaria situación de fe; grupos expuestos al influjo de las sectas y de las ideologías que no respetan su identidad, confunden y provocan divisiones<sup>21</sup>.

El citado aporte del Departamento de Misiones del CELAM nos ofrece datos muy precisos:

— De los migrantes dice que se nota actualmente un movimiento masivo de muchos grupos, que llegan a varios millones, aunque sea difícil establecer su número con exactitud. Algunas migraciones se circunscriben dentro de los límites del mismo país; otras se extienden a otros países y continentes. Por ejemplo la inmigración internacional a la Argentina constituye un verdadero desafío: unos 600.000 bolivianos, 200.000 brasileños, 550.000 chilenos, 700.000 paraguayos y 500.000 uruguayos.

— De las migraciones internas hacia las grandes ciudades afirma que transforman las mismas ciudades y también la vida cultural de los migrantes. El crecimiento demográfico de algunas ciudades es asombroso y

<sup>21</sup> El citado aporte del Departamento de Misiones del CELAM les dedica las pp. 289-295.

resulta no sólo en problemas de servicios básicos sino también en cambios culturales y en nuevas formas de relaciones humanas. Tanto los migrantes como los habitantes originales son afectados. Experimentan cambios profundos en su manera de vivir y son, por eso, muy susceptibles a cambios religiosos y fácilmente víctimas de nuevas formas de sincretismo religioso. Se puede afirmar que en estas últimas décadas ha surgido una nueva subcultura popular urbana en América Latina, que integra nuevos elementos con otros tradicionales en sus sistemas de valores.

— De los grupos expuestos al influjo de las sectas y de las ideologías, las Comisiones misioneras de nuestras Conferencias Episcopales manifestaron su sorpresa al constatar el extraordinario éxito de los movimientos religiosos libres (sectas de todo tipo) o de las actuales corrientes secularizantes y secularistas en América Latina precisamente en el ambiente de esta nueva subcultura popular urbana. Ellos ven en el éxito de estos movimientos sectarios y secularistas no solo un signo de su fuerza atractiva, sino —y eso es lo grave— un signo de debilidad de muchos en la adhesión a la Iglesia Católica: son multitud los que tienen relaciones muy tenues con la Iglesia. En la consulta a las Conferencias Episcopales se les pidió señalar aquellos grupos humanos cuya cultura no haya sido penetrada por el Evangelio. Y fue impresionante ver cuántas de ellas espontáneamente mencionaron las clases rectoras, adineradas y patronales de la sociedad.

4) *Situaciones "particularmente difíciles"* (n. 367). Son los grupos cuya evangelización es urgente pero queda muchas veces postergada: universitarios, militares, obreros, jóvenes, mundo de la comunicación social, etc. Ya en el n. 345 se había dicho que la evangelización de los centros de decisión es una de las preocupaciones principales de nuestra tarea pastoral. En otro capítulo Puebla señala que en el espacio de "construcción de la sociedad" (obreros, campesinos, empresarios, técnicos, políticos, etc.) la presencia de la Iglesia es muy débil; y que es casi total la ausencia en el espacio de creación y difusión cultural (intelectuales, artistas, educadores, estudiantes y comunicadores sociales) (n. 823); que la catequesis no logra llegar a todos los cristianos en medida suficiente ni a todos los sectores y situaciones, como: amplios ámbitos de la juventud, de las élites intelectuales, de los campesinos y del mundo obrero, de las fuerzas armadas, de los ancianos y de los enfermos (n. 987).

Por eso Puebla anuncia la instauración de una nueva presencia evangelizadora de la Iglesia en el mundo obrero, en las élites intelectuales y entre las artísticas (n. 442); estimula a los Religiosos y a las Religiosas a que con su acción evangelizadora lleguen a los ámbitos de la cultura, del arte, de la comunicación social y de la promoción humana, a fin de ofrecer su aporte evangélico específico, acorde con su vocación y su peculiar situación en la Iglesia (n. 770); insiste en la atención especial que todos debemos dar al ambiente intelectual y universitario: "Se puede decir que se trata de una opción clave y funcional de la Evangelización, porque de lo contrario perdería un lugar decisivo para iluminar los cambios de estructuras" (n. 1055). Con esta preocupación Puebla presenta un capítulo

sobre la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (nn. 1206-1253)<sup>22</sup>.

5) *Proyección "ad gentes"* (n. 368). En estos últimos años se pudo constatar en algunas Iglesias particulares de América Latina una renovada conciencia de la misión universal. Por eso dice Puebla: "Ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre las Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras: ad gentes". Es un nuevo desafío para nuestra labor de Evangelización. Es cierto que nosotros mismos necesitamos misioneros y el Documento de Puebla no pierde la oportunidad para agradecer la generosa ayuda recibida de otros continentes, pidiendo que nos sigan ayudando (n. 369). Sin embargo:

— Podemos dar desde nuestra pobreza, reconociendo las interpelaciones que surgen de las situaciones en otros continentes aún más urgentes que las nuestras. El aporte del Departamento de Misiones del CELAM también recuerda que semejante ayuda misionera corresponde a una oportunidad histórica única, "ya que muchas puertas cerradas a misioneros de Europa y de Norteamérica se abren a un aporte de otro continente del Tercer Mundo" (n. 315).

— Podemos ofrecer algo original e importante: nuestro concepto de salvación y de liberación, la riqueza de nuestra religiosidad popular, la experiencia de nuestras Comunidades Eclesiales de Base, la floración de nuestros ministerios no ordenados, nuestra esperanza y la alegría de nuestra fe.

Todo esto supone la promoción entre nosotros de una mística misionera y la capacitación de los misioneros para esta tarea. Por eso, en otro capítulo, Puebla recomienda "despertar, promover y orientar vocaciones misioneras pensando ya en Centros o Seminarios especializados con esta finalidad" (n. 891).

### III. Los Criterios y Signos de la Evangelización

El n. 347 había prometido criterios y signos "que manifiestan la autenticidad de la Evangelización". Con este fin Puebla nos ofrece los nn. 370-384. En el n. 371 garantiza que estos criterios y signos "son inspiradores de una Evangelización auténtica y viva. Las distorsiones y perplejidades frenan o paralizan su dinamismo".

La constatación de que la Iglesia es enviada y tiene el mandato de evangelizar a todo el mundo, decía el Papa Pablo VI, debe despertar en nosotros dos convicciones:

Primera convicción: "Evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado, sino profundamente eclesial. Cuando el más humilde predicador, catequista o pastor, en el lugar más apartado, predica el Evangelio, reúne

<sup>22</sup> La Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil elaboró un documento especial titulado "Ayuda para la Pastoral de los Grupos de Influencia"; véase el texto español en la revista *Medellín* 1977, pp. 137-143.

su pequeña comunidad o administra un Sacramento; aun cuando se encuentre solo, ejerce un acto de Iglesia y su gesto se enlaza mediante relaciones institucionales ciertamente, pero también mediante vínculos invisibles y raíces escondidas del orden de la gracia, a la actividad evangelizadora de toda la Iglesia. Esto supone que lo haga, no por una misión que él se atribuyé o por inspiración personal, sino en unión con la misión de la Iglesia y en su nombre" (EN 60b).

Segunda convicción: "Si cada cual evangeliza en nombre de la Iglesia, que a su vez lo hace en virtud de un mandato del Señor, ningún evangelizador es el dueño absoluto de su acción evangelizadora, con un poder discrecional para cumplirla según criterios y perspectivas individualistas, sino en comunión con la Iglesia y sus Pastores" (EN 60c).

Así se pone la cuestión de los criterios. Nuestro texto de Puebla también parte de estas dos fundamentales convicciones: "El evangelizador participa de la fe y de la misión de la Iglesia que le envía. Necesita criterios y signos que permitan discernir lo que efectivamente corresponde a la fe y misión de la Iglesia, es decir, a la voluntad de su Señor" (n. 370). Y cita dos textos de San Pablo:

— "Mire cada cual cómo construye! pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo" (1 Cor 3, 10-11).

— "Vivid, pues, en Cristo, tal como lo habéis recibido; enraizados y edificados en El, apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebozando en acción de gracias" (Col 2, 6-7).

Dividiremos nuestras consideraciones en dos partes, tratando primero los criterios (elementos objetivos) y después los signos o las actitudes (elementos subjetivos):

#### A. Criterios fundamentales de la Evangelización:

El Documento de Trabajo, de preparación inmediata para Puebla, en el apéndice de Notas sobre algunos temas, había presentado ocho páginas bajo el título "Criterios de Evangelización", desarrollando seis temas: 1) la Fe del Pueblo de Dios; 2) la Sagrada Escritura; 3) las Profesiones de Fe y el Dogma de la Iglesia; 4) el Magisterio jerárquico; 5) función de los Teólogos en la Iglesia; 6) Profetismo.

Los nn. 372-377 resumen esta parte del Documento de Trabajo y, por ende, deben ser entendidos a la luz de aquel texto, que es mucho más ampliado.

1) *La Palabra de Dios* (n. 372). Superando el "biblismo excluyente", Puebla no identifica la Palabra de Dios simplemente con la Biblia. La encuentra en la Biblia y en la Tradición, según la doctrina constante de la Iglesia Católica, expresada autorizadamente por el Concilio Vaticano II en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, n. 9: "La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición recibe la Palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a

los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación. Por eso la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza acerca de todo lo revelado. Y así ambas se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción”.

Puebla insiste: “La Escritura debe ser el alma de la Evangelización. Pero no adquiere por sí sola su plena claridad. Debe ser leída e interpretada dentro de la Fe viva de la Iglesia. Nuestros Símbolos o Profesiones de Fe resumen la Escritura y explicitan la sustancia del Mensaje, poniendo de relieve la ‘jerarquía de verdades’”.

2) *La Fe del Pueblo de Dios* (n. 373). El Vaticano II había enseñado: “La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree” (LG 12a). Por lo tanto, cuando se habla de la “Fe del Pueblo de Dios”, se trata de la fe de la comunidad, a la vez universal y particular: la fe que la Iglesia universal vive y expresa concretamente en sus comunidades particulares. Una comunidad particular concretiza en sí misma la fe de la Iglesia universal y deja así de ser comunidad privada y aislada: supera su propia particularidad en la fe de la Iglesia total, cuando acepta pertenecer al todo de la Iglesia y se integra en él; cuando vive de la fe total de la Iglesia; cuando consiente en ser discernida en la fe de la Iglesia total. Por Iglesia “total” se entiende a ésta, considerada como el conjunto *actualmente* existente de las Iglesias particulares, también como comunidad que ha vivido y transmitido su fe a través de un *pasado* que se remonta hasta Cristo. El Pueblo de Dios es el pueblo universal que viene existiendo, peregrinando desde que el Señor, en su Pascua, fundó la Nueva Alianza. El Documento de Trabajo concluye: “Se excluye así la concepción subjetiva de la comunidad y la visión relativa de la fe. La Fe del Pueblo de Dios o de la comunidad entera de la Iglesia, basada en una Tradición que se remonta a Cristo, no es lo que en cada momento histórico piense una u otra comunidad particular o local, como fruto de una experiencia subjetiva, aceptada por los miembros de esa comunidad, pero no suficientemente confrontada con la fe de la Iglesia universal”.

La fe cristiana es, pues, inseparable de la inserción del creyente en la Iglesia por el Bautismo. Cuando hace un acto de fe, el cristiano no cree en mera soledad: él cree con toda la Iglesia. El verdadero Yo del Credo es la Iglesia entera.

3) *El Magisterio de la Iglesia* (n. 374). La discusión sobre el sentido de los “textos” de la Escritura, de los Símbolos, de los Dogmas sería interminable sin el sujeto vivo, la comunidad, cuya fe expresa. En el seno de la comunidad sería también interminable la discusión, si no hubiera una instancia de decisión y de interpretación auténtica y fiel de la doctrina de la fe y de la ley moral. Es el servicio específico del Magisterio eclesialístico.

Sobre este Magisterio véanse los nn. 257-259 del Documento, Habrá comentarios aparte. Aquí basta recordar que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, el Magisterio tiene como tarea específica

estar al servicio de la Palabra de Dios para enseñar lo transmitido, escuchándolo devotamente, custodiándolo celosamente, explicándolo fielmente (DV 10b). Debe, pues, proteger la integridad católica y la unidad de la fe y las costumbres; interpretar auténticamente la Palabra de Dios oral y escrita; proponer verdades más actualizadas para cada tiempo; y condenar doctrinas peligrosas para la fe y las costumbres. Ante presentaciones de la doctrina ambiguas o incompatibles con la Tradición, el Magisterio tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal como remedio extremo para salvaguardar la fe del Pueblo de Dios que, aunque sea infalible en su universalidad, puede sucumbir en el error en comunidades particulares.

4) *La función de los Teólogos en la Iglesia* (n. 375). Sobre este tema el Documento de Trabajo había recordado que la fuerza del Espíritu Santo no se agota en el Magisterio jerárquico: se dá también, de un modo diverso, en el carisma del teólogo, que ejerce su función en la Iglesia para enriquecerla, a la vez que él mismo se enriquece. Como el mismo Magisterio jerárquico, también el teólogo es regido por el conjunto de criterios necesarios para discernir el contenido de la fe: la Palabra de Dios, la Fe del Pueblo de Dios, las Profesiones de Fe y los Dogmas de la Iglesia. Puebla resume la función de los teólogos en los siguientes servicios:

—Sistematizar la doctrina y las orientaciones del Magisterio en una síntesis de más amplio contexto.

—Formular la doctrina cristiana en un lenguaje adaptado al tiempo: “Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época” (GS 62b).

—Someter a una nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situaciones socio-culturales. Puebla cita AG 22, que de hecho propone un amplio programa, válido también para América Latina: “Es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicada por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación. Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se evitará toda apariencia de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura, y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada familia de pueblos, ilustrada con la luz del Evangelio”.

—Hacer nuevas investigaciones teológicas a partir de los nuevos problemas suscitados por los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía (GS 62b).

El párrafo termina con una exhortación pastoral de gran valor: “En

su servicio, cuidarán (los teólogos) de no ocasionar detrimento a la fe de los creyentes, ya sea con explicaciones difíciles, ya sea lanzando al público cuestiones discutidas y discutibles". Pues Puebla lo sabe: "No se respetan, a veces, las competencias que corresponden a los teólogos y a los catequistas en sintonía con el Magisterio; por lo cual, se han difundido entre los catequistas conceptos que pertenecen a hipótesis teológicas o de estudio" (n. 990). El Papa Juan Pablo II les diría apostólicamente: "Grava sobre todos en la comunidad eclesial el deber de evitar magisterios paralelos, eclesialmente inaceptables y pastoralmente estériles"<sup>23</sup>.

Véase también el Documento de la Comisión Teológica Internacional, de 1975, sobre las relaciones entre el Magisterio Eclesiástico y la Teología<sup>24</sup>.

5) *El pluralismo* (n. 376). El texto es breve y habla de "cierta pluralidad" en la labor teológica. De hecho el término "pluralismo" es hoy un vocablo ambiguo, al menos desde 1970, pudiendo significar "pluralismo de cohesión" y "pluralismo de división". El Vaticano II usaba palabras como "diversidad", "particularidad", "multiplicidad", "peculiaridad", etc. Hay ciertamente un pluralismo bueno y necesario: el centrípeto, el de la cohesión o concordia, que insiste en las diversidades en la vida de la Iglesia y de los cristianos, pero conserva la convicción de que la Revelación cristiana es la misma para todos y en todas las épocas y que la Iglesia es una y única. A ésto se opone el pluralismo centrífugo, el de la discordia o división, capaz de llevar a la herejía y a la escisión.

Unidad no es sinónimo de uniformidad. En la unidad de comunión de la una y única Iglesia debe haber variedades. En el mismo texto del Credo del Pueblo de Dios quiso Pablo VI declarar esta doctrina: "En el seno de esta Iglesia la rica variedad de ritos litúrgicos y la legítima diversidad de patrimonios teológicos y espirituales y de disciplinas particulares, lejos de perjudicar su unidad, la manifiesta mejor". La catolicidad, la apostolicidad, y la misión de la Iglesia piden el pluralismo (cf. LG 23d; UR 4g. 16, 17). Esta exigencia vale también para la Teología cuando trabaja con "métodos y modos diferentes para conocer y expresar los divinos misterios" (UR 17a). El pluralismo consiste en métodos y modos y no en contenidos o doctrinas. En su primera Encíclica, *Redemptor Hominis*, el Papa Juan Pablo II escribe: "Si es lícito —y es necesario incluso desearlo— que el enorme trabajo por desarrollar en este sentido tome en consideración un cierto *pluralismo de métodos*, sin embargo dicho trabajo no puede alejarse de la unidad fundamental en la enseñanza de la Fe y de la Moral, como fin que le es propio. Es, por tanto indispensable una estrecha colaboración de la Teología con el Magisterio. Cada teólogo debe ser particularmente consciente de lo que Cristo mismo expresó, cuando dijo: 'La palabra que oís no es mía, sino del Padre que me ha enviado' (Jn. 14, 24). Nadie, pues, puede hacer de la Teología una especie de colección de los propios conceptos personales" (n. 19).

<sup>23</sup> Juan Pablo II, Discurso inaugural, p. 88, n. 54.

<sup>24</sup> El texto español de este Documento fue publicado en *Medellín* 1976, pp. 570-580.

Refiriéndose a la necesidad de encontrar una más plena expresión de la fe que corresponde a las condiciones de las razas, sociedades y culturas, Pablo VI decía a los Padres Sinodales de 1974<sup>25</sup>, que "ciertamente esta es una exigencia muy necesaria para la autenticidad y eficiencia de la evangelización; sin embargo, no sería seguro, ni exento de peligro, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe o es católico o ya no es tal".

Nuestra América Latina tiene "su" tradición, desarrolló "su" modo de vivir el Evangelio, expresa a "su" manera el contenido de la fe cristiana. Habrá en todo eso elementos inauténticos, hasta verdaderas supersticiones; y ésto sugiere a nuestros teólogos una labor de purificación. Pero, y sobre todo, hay también elementos humanos e incluso cristianos auténticos, hay experiencias religiosas válidas, hay vivencias místicas, hay una profunda sabiduría popular, hay literatura y arte inspirados en la misma vida cristiana recibida del viejo mundo, hay problemas exclusivamente nuestros: toda esa riqueza cultural puede y debe ser asumida en nuestra reflexión teológica. Así el único Cristianismo tendrá en este Continente su rostro propio y será al mismo tiempo un motivo de crecimiento y enriquecimiento de la una y única Iglesia de Cristo.

Vale la pena estudiar el documento de la Comisión Teológica Internacional sobre pluralismo teológico<sup>26</sup>. Su novena tesis es especialmente importante para nosotros:

"A causa del carácter universal y misionero de la fe cristiana, los acontecimientos y las palabras reveladas por Dios deben ser cada vez repensadas, reformuladas y vueltas a vivir en el seno de cada cultura humana, si se quiere que aporten una respuesta verdadera a los interrogantes que tienen su raíz en el corazón de todo ser humano y que inspiren la oración, el culto y la vida cotidiana del Pueblo de Dios. El Evangelio de Cristo conduce de este modo a cada cultura hacia su plenitud y la somete al mismo tiempo a una crítica creadora. Las Iglesias locales que, bajo la dirección de sus pastores, se aplican a esta ardua tarea de la encarnación de la fe cristiana, deben mantener siempre la comunidad y la comunión con la Iglesia universal del pasado y del presente. Gracias a sus esfuerzos, dichas Iglesias contribuyen tanto a la profundización de la vida cristiana, como al progreso de la reflexión teológica de la Iglesia universal, y conducen al género humano en toda su diversidad hacia la unidad querida por Dios".

6) *El profetismo* (n. 377). El texto afirma sencillamente que "todos participamos de la misión profética de la Iglesia". El Concilio hubiera dicho que todos "participan también de la función profética de Cristo" (LG 12a); o que Cristo cumple su misión profética no sólo a través de la Jerarquía, sino también por medio de los laicos, "a quienes, consiguientemente constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra" (LG 35a).

<sup>25</sup> Discurso de clausura, día 26 de octubre de 1974.

<sup>26</sup> Edición BAC, Madrid 1976. El Documento es de 1972.

En otro capítulo Puebla dice que "en fuerza de la consagración mesiánica del Bautismo" somos enviados como Pueblo profético "que anuncia el Evangelio o discierne las voces del Señor en la historia. Anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu. Denuncia dónde opera el misterio de iniquidad, mediante hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en goce de los bienes que Dios creó para todos" (n. 267).

Cuando Pablo pregunta a los corintios "¿acaso todos son profetas?" (1 Cor 12, 29), insinúa un tipo de profetismo que no es común a todos los bautizados. Sería el "carisma del profetismo". Es en este sentido específico como muchos se consideran o hasta se proclaman hoy "profetas" y como Puebla constata que en los últimos diez años hubo una "intensificación de la función profética" (n. 268).

Habría que anotar que en la Iglesia apareció muy pronto también el peligro de los falsos profetas: personas que afirmaban poseer el Espíritu y hablar en su nombre. Este peligro no será solo una amenaza al final de los tiempos (Mc. 13, 22), sino que puede serlo en cada momento histórico (cf. Mt. 7, 15; 22 s; 1 Jn. 2, 18 s; 2 Pd. 2, 1; Ap. 2, 10). Es un peligro constante inherente a la situación humana en que vive la Iglesia.

Hay necesidad de criterios para distinguir el verdadero del falso profeta:

—Conformidad con la Fe recibida: "Si recibiste el don de la profecía, úsalo conforme a la fe" (Rom 12.6).

—El juicio de la comunidad. Pues el Espíritu fue dado a toda la Iglesia y a todos los fieles y no puede haber oposición entre el consentimiento general de la fe y los profetas particulares. Ya decía Didaché (12, 1): "Recibiréis a todo aquel que viene en nombre del Señor. Después le pondréis a prueba, pues vosotros poseéis el discernimiento hacia la derecha y hacia la izquierda".

—Vida verdaderamente cristiana. Otra vez dice Didaché (11, 8): "No todo aquel que habla en Espíritu es profeta, sino sólo aquel que sigue los pasos del Señor. Por su vida conoceréis al falso y al verdadero profeta". Es el criterio dado por Jesucristo cuando nos advierte: "Guardaos de los falsos profetas": "por sus frutos los conoceréis" (Mt 7, 15, 16).

—La autoridad en la Iglesia es indicada por nuestro n. 377: "El juicio de su autenticidad y la regulación de su ejercicio, corresponde a la autoridad en la Iglesia, a la cual compete, ante todo, no sofocar al Espíritu, sino probarlo todo y retener lo bueno".

### B. *Signos de la autenticidad de la Evangelización:*

Estos "signos" son simplemente presentados en los nn. 378-383. La idea de hablar también de signos o actitudes (subjetivas) vino del Discurso inaugural de Juan Pablo II (p. 96, n. 81). Los signos que Puebla presenta son:

1) Una vida de profunda comunión eclesial (n. 378). Sin más palabras, Puebla manda simplemente ver Gálatas 2, 2, donde escribe el Apóstol Pablo que al cabo de catorce años fue nuevamente a Jerusalén: "Subí

movido por una revelación y les expuse el Evangelio que proclamo a los gentiles —tomando aparte los notables— para ver si corría o había corrido en vano”. Era un signo de “comunidad eclesial”. Puebla habla otras veces de este importante signo: en el n. 470 alienta a todos los cristianos a seguir prestando su servicio evangelizador y a discernir sus criterios de reflexión y de investigación, “poniendo particular cuidado en conservar y promover la comunidad eclesial, tanto a nivel local como universal”; en el n. 655 ruega a la Iglesia Particular poner de relieve su carácter misionero “y la comunidad eclesial”, compartiendo valores y experiencias; en el n. 667 manifiesta su satisfacción al verificar que “se ha afianzado la comunidad eclesial, tanto de los Obispos con el Santo Padre, como de los Obispos entre sí; igualmente la de los Presbíteros y Religiosos con el Obispo y entre las diversas familias eclesiales”; en el n. 923 declara que no basta recibir los Sacramentos en forma pasiva, “sino vitalmente insertados en la comunidad eclesial”.

En una solemne exhortación a los Presbíteros el Concilio Vaticano II ruega considerar todas sus empresas, “examinando cuál sea la voluntad de Dios, es decir, hasta qué punto se conforman sus empresas con las normas de la misión de la Iglesia. Porque la fidelidad a Cristo no puede separarse de la fidelidad a la Iglesia. Así, pues, la caridad pastoral pide que, para no correr en vano, trabajen siempre los Presbíteros en vínculos de comunión con los Obispos y con los otros hermanos en el sacerdocio” (PO 14c). Pues “el ministerio sacerdotal, por el hecho de ser ministerio de la Iglesia misma, sólo puede cumplirse en comunión jerárquica con todo el Cuerpo” (PO 15b). También Puebla insiste mucho en esta unión indisoluble entre la fidelidad a Jesucristo y la fidelidad a la Iglesia (cf. nn. 221, 222, 223, 995).

2) La fidelidad a los signos de la presencia y de la acción del Espíritu en los pueblos y en las culturas que sean expresión de las legítimas aspiraciones de los hombres. Esto supone respeto, discernimiento, actitud caritativa y operante (n. 379). Al tratar del concepto unidimensional de la Evangelización determinada por el mundo y por los signos de los tiempos, ya fue comentado suficientemente la cuestión del discernimiento, sus dificultades, problemas y posibles soluciones.

3) La preocupación porque la Palabra de verdad llegue al corazón de los hombres y se vuelva vida (n. 380). En efecto, una Teología conscientemente pastoral parte del principio de que la doctrina nos fue dada para ser vivida, para ser anunciada a los hombres, para demostrar su virtud salvadora en la realidad histórica concreta en la cual vive; que es preciso unir la actividad de la inteligencia a la de la voluntad, el pensamiento al trabajo, la verdad a la acción, la doctrina al apostolado, el magisterio al ministerio; que es necesario imitar la figura inefable, bondadosa y heroica del Buen Pastor, su misión de conductor, de maestro, de guardián, de salvador; que la ciencia de la Iglesia está enriquecida con poderes y carismas especiales para salvar a los hombres, ésto es: conocerlos, acercarse a ellos, instruirlos, conducirlos, servirlos, defenderlos, amarlos, santificarlos. Una Teología conscientemente pastoral busca percibir las relaciones

entre los valores eternos de la verdad cristiana y su inserción en la realidad dinámica, hoy extremadamente cambiante de la vida humana tal como es, continua y diversamente enmarcada en la historia presente, inquieta, conturbada y fecunda; busca percibir el aspecto relativo y experimental del ministerio de la salvación, cuya eficacia está condicionada por el estado cultural, moral y social de los hombres que deben ser salvados; tiene miedo de las costumbres superadas, del casancio que frena, de las formas incomprensibles, de las distancias neutralizantes, de las ignorancias presuntuosas e inconscientes de los nuevos fenómenos humanos. La presentación doctrinal sea de hecho misionera, dominada por el cuidado apostólico de la Evangelización del mundo, por la voluntad determinada de llegar a los hombres, a todos los hombres, doquiera que estén, de iluminarles sus inteligencias, de tocarles sus corazones, de atraer sus voluntades libres para conducirlos a la salvación en Jesucristo, en la Iglesia, su Cuerpo Místico. Cristo no dijo solamente: "Yo soy la verdad"; añadió: "Yo soy la vida". El no declaró solamente: "Yo vine para dar testimonio de la verdad"; agregó: "Yo vine para que ellos tengan la vida y la tengan en abundancia". El cristianismo no es solo la revelación de verdades, es también la comunicación de vida, de la vida misma de Jesucristo. La doctrina cristiana no es un conjunto de verdades abstractas, es una verdad viva, una doctrina de vida, de la vida divina del Verbo hecho carne que debe animar toda la vida de los hombres. El cristianismo es la adhesión, mediante una fe viva, a una persona viva; es el encuentro con Dios en Cristo que salvó históricamente al mundo por su encarnación, muerte y resurrección y sigue realizando misteriosamente el acto salvador, de manera permanente, en la Iglesia.

4) Aporte positivo a la edificación de la comunidad (n. 381). Es la pregunta por los frutos reconocidos o verificables.

5) El amor preferencial y la solicitud por los pobres y necesitados (n. 382). Sobre este tema el Documento de Puebla nos ofrece un capítulo entero (nn. 1134-1165), que fue comentado en el número anterior de esta revista.

6) La santidad del evangelizador (n. 383). Puebla manda ver EN n. 76: "Es necesario que nuestro celo evangelizador brote de una verdadera santidad de vida... Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre riesgo de hacerse vana e infecunda".

Puebla apunta como notas características de la santidad de los evangelizadores: el sentido de la misericordia, la firmeza y la paciencia en las tribulaciones y persecuciones, la alegría de saberse ministro del Evangelio. Y manda ver otra vez EN n. 80, que termina así: "Ojalá que el mundo actual —que busca a veces con angustia, a veces con esperanza— pueda así recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el Reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo".

Nuestro Capítulo termina con una llamada a la fidelidad (n. 384): Lo que se pide al servidor del Evangelio es que sea encontrado fiel (1 Cor. 4, 2). El Papa Juan Pablo II había pronunciado una hermosa Homilía en la Catedral de México sobre la fidelidad, señalando sus cuatro dimensiones: la búsqueda, la acogida, la coherencia y la constancia. Esta última es su prueba más exigente: "Es fácil ser coherente por un día o algunos días. Difícil e importante es ser coherente toda la vida. Es fácil ser coherente en la hora de la exaltación, difícil serlo en la hora de la tribulación, y solo puede llamarse fidelidad una coherencia que dura a lo largo de toda la vida... Ser fiel es no traicionar en las tinieblas lo que se aceptó en público"<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Juan Pablo II, Homilía en la Catedral de México, p. 33, n. 9.

# Lectura Catequética de Puebla

Francisco Merlos A., Pbro.

Director de la Sección de Catequesis del Instituto del CELAM.

## Introducción.

El aporte que pretendo ofrecer quiere ser apenas una aproximación al documento de Puebla, desde una perspectiva que allí se define como "proceso dinámico, gradual y permanente de educación en la fe" (984), es decir, desde la catequesis.

Es evidente que el documento puede abordarse desde ópticas distintas según las premisas que se adopten o el interés que en él busque.

Desde el principio formulo una pregunta que da como el hilo conductor de estas reflexiones: ¿Cómo ve un catequista el documento de Puebla? ¿Cómo leerlo desde la perspectiva de la catequesis? Desde el principio deseo situarme ante Puebla como catequista.

En realidad, cuando un catequista contempla el documento hace una constatación fundamental que al mismo tiempo es un escollo: Sin ser especialista en historia, en antropología, etc., el catequista debe ser un profundo conocedor de todo aquello que de hecho entra en juego en el quehacer de la catequesis. El no puede realizar lo específico sin estar abierto al todo. No puede sacrificar ninguna porción de realidad mientras ella sea destinataria de salvación o sea fuente de la misma. Por otra parte el catequista sabe que su quehacer no es una actividad autónoma en la Iglesia. La concibe como una incesante comunicación de la fe ad intra y ad extra, condicionada por la forma en que la totalidad de la Iglesia define su presencia en el mundo.

De allí que, al acercarse catequéticamente al documento, el catequista siente la necesidad de englobarlo todo en su mirada sin exclusivizarse en su postura. Aún más, intuye que sólo en la medida en que sea capaz de mirar en todas direcciones, podrá asegurar el dinamismo de su propio ministerio. De allí brota la necesidad de hacer lo que podría llamarse "una lectura catequética de Puebla", es decir, que *asuma y se proyecte* a la totalidad del documento.

Esto concretamente es lo que desearía proponer: Algunos elementos para una lectura catequética del documento de Puebla.

## Algunos presupuestos de lectura catequética.

1. *El Documento de Puebla es totalmente catequético.* Desde la óptica de la catequesis puede afirmarse que el documento en su conjunto puede llamarse catequético. En efecto, sin la catequesis no puede com-

prenderse la misión. En términos de profetismo —que es el marco global del documento— la evangelización no termina en sí misma. Debe desembocar en una fe en proceso continuo de maduración como exigencia interna de la misma Palabra que conduce a la estatura de la edad adulta.

La palabra evangelizadora que propicia la fe como un don, se consume en la palabra catequética que modeló esa fe asumida con todas sus implicaciones. La Palabra entregada como Buena Nueva que se proclama, (Evangelización) se traduce en Palabra entregada como Buena Nueva que se interioriza y se asimila (catequesis). De la Palabra evangelizadora que se plasma en Iglesia naciente, hay que llegar a la Palabra catequética que se traduce en Iglesia en crecimiento continuo.

Ello explica por qué el documento de Puebla, en su parte catequética y desde la entrada, vea en la catequesis una acción prioritaria para América Latina, si queremos llegar a una renovación profunda de la vida cristiana, y por tanto, a una nueva civilización que sea participación y comunión de personas en la Iglesia y en la sociedad (977).

2. *Asumir las insuficiencias de lo específicamente catequético del documento.* Lo que el documento consagra a la catequesis es cuantitativamente poco. Apenas 35 números marginales en un total de 1310.

Si sólo nos atenemos a lo propuesto en esos números se puede tener la impresión de que es pobre y sin avances significativos. No hay realmente novedad en los pronunciamientos programáticos para la catequesis del futuro.

Vista globalmente la parte catequética del documento se constata lo siguiente:

—Señala algunos fenómenos de signo positivo hoy existentes. (No todos).

—Anota algunas carencias que afectan seriamente la integridad del ministerio catequético. (No todas).

—Propone criterios teológicos fundamentales que aseguran la identidad de este ministerio en la Iglesia.

—Pone énfasis en algunos aspectos que en este momento parecen más urgentes.

—Sugiere algunos rumbos, acciones y compromisos concretos.

Todo lo anterior lo hace en un estilo un tanto precipitado y apenas insinuante.

Pero el catequista no puede detenerse ahí. Se ve obligado a descubrir los trasfondos que están en la base de la concepción catequética que Puebla ofrece para América Latina.

3. *Comprender las insuficiencias de lo catequético de Puebla.* En una tentativa de comprensión pueden señalarse dos razones fundamentales que explican las insuficiencias anteriormente anotadas. Ello nos ayuda a "reconciliarnos" con el documento, si es que en una primera lectura produce una cierta decepción.

*Una razón extrínseca: Su proceso de elaboración.* Entre las 22 comisiones, la décima sexta, que elaboró esta parte del documento, fue la más

numerosa (22 miembros); debía elaborar lo relativo a la catequesis, pero también lo que se refiere a testimonio, educación y M. C. S. La liturgia que en el documento final forma parte de los medios de comunión y participación fue objeto de la comisión décima quinta.

Esto supuso que la comisión décima sexta debía dividirse en subcomisiones para tratar cada uno de los cuatro temas a ella asignados. A cada comisión se le había pedido que su redacción final no sobrepasara las 5 páginas. (A nuestra comisión le permitieron hasta 12 como excepción). No todas las comisiones acataron esta norma, pero aquellas que sí la acataron se vieron obligadas a sintetizar al máximo. Y ya se sabe que no siempre la síntesis es lo mejor para expresar la complejidad de la vida. Así en unas cuantas páginas la comisión décima sexta debió hablar en síntesis de cuestiones tan complejas como esos cuatro temas ya mencionados. Y ello lo hizo no en 12, sino en 18 páginas. A catequesis le correspondieron cuatro.

*Una razón intrínseca: La catequesis de Puebla como secuencia del movimiento renovador.* Quien lee la parte catequética del documento percibe de inmediato que no puede entenderse si no se está enterado del movimiento renovador de las últimas décadas. Ellas nos han aportado en todas las regiones del mundo y en todo nivel de la Iglesia unas premisas pastorales que entroncan con la catequesis de Puebla. El movimiento kerygmático, las semanas internacionales de catequesis, los diversos sínodos, la aparición de centros y de figuras de catequetas prominentes, etc., todo ha contribuido para que la catequesis haya llegado a lo que es hoy. La catequesis de Puebla se inscribe profundamente en esta corriente y es a su luz como puede ser valorada en todos sus alcances.

De ahí que su inteligencia suponga un conocimiento de otros pronunciamientos sobre el tema, donde se observan las diversas acentuaciones, los avances, la secuencia y los imperativos de un ministerio que se define progresivamente a sí mismo.

4. *Lo catequético de Puebla en el contexto global del Documento.* Para darle toda su dimensión pastoral es necesario ubicar lo catequético de Puebla en el contexto global del documento.

Existen relaciones intrínsecas e inseparables.

*En un sentido convergencial:* Lo catequético de Puebla no podemos ni explicarlo ni operacionalizarlo si no lo tomamos como punto de convergencia de la totalidad del documento: Si lo antropológico, lo teológico, lo histórico, etc., no sustentan el ministerio y el acto mismo de la catequesis. ¿Cómo se puede verificar una catequesis así llamada integral? En lenguaje de Puebla se diría que no hay catequesis válida si ésta no hunde sus raíces en "la verdad sobre Cristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre". En este sentido ninguna parte del documento es extraña a la catequesis como ministerio eclesial.

*En un sentido proyectivo:* Por su parte la catequesis no parece que pueda ser fiel a sí misma sino en la medida en que se proyecte a toda realidad ligada con el designio salvador de Dios. Toda realidad intra y ex-

traeclesial expresada en el documento es destinataria de la acción catequética, es objeto de su quehacer salvífico.

Volviendo a la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre, la catequesis como "educación ordenada y progresiva de la fe" (977), se despliega en acciones tendientes a profundizar en aquellas realidades donde la fe se inserta, madura y se compromete como expresión de plenitud.

Se diría así que existe una especie de dinamismo de influencia recíproca, una suerte de sístole y diástole que va de la catequesis a todo el documento y de éste hacia la catequesis.

5. *La catequesis en su contexto inmediato*: Por último es necesario ubicar la catequesis en su contexto más próximo. Ello nos ayuda a reconocer mejor su dinámica propia y su naturaleza específica. La catequesis está ubicada en el contexto inmediato de los *Centros, Agentes, Medios y Diálogo* para la comunión y participación. Este contexto nos enseña cosas tan importantes como las siguientes:

— Todo espacio eclesial es lugar donde la catequesis debe verificarse, como experiencia de comunión y participación. (Centros de comunión y participación).

— La catequesis está en el orden de los ministerios. Es un ministerio por el cual la Iglesia se edifica a sí misma (993). (Agentes de comunión y participación).

— La catequesis se encuentra en el rango de las mediaciones proféticas y comunicativas de la fe. Por tanto es un lenguaje unido a otros lenguajes o mediaciones de fe. (Medios para la comunión y participación).

— Como acción comunicativa —y por tanto dialogal— ya más allá de las fronteras visibles de la catolicidad. (Diálogo para la comunión y participación).

#### Esquema de lectura catequética de Puebla.

Partiendo de estos presupuestos a modo de plataforma para una lectura catequética del documento, propongo ahora un esquema que quiere abarcar las dimensiones mayores o exigencias fundamentales de la catequesis, como óptica de lectura. Este esquema se inspira sobre todo en lo que antes mencioné sobre el movimiento renovador de la catequesis en las últimas décadas. Hay que advertir que éste, como todo esquema, es convencional y por lo mismo puede parecer incompleto. Sin embargo, también señalo que toda otra dimensión o aspecto que se atribuya a la catequesis puede ubicarse en alguna de las que se proponen en este esquema de lectura. En todo caso es susceptible de ser perfeccionado personalmente. Estas serían las dimensiones esenciales de la catequesis:

- |                   |                               |                |
|-------------------|-------------------------------|----------------|
| 1. Antropológica  | 2. Histórica                  | 3. Bíblica     |
| 4. Cristocéntrica | <i>Dimensiones esenciales</i> | 5. Eclesial    |
| 6. Litúrgica      | <i>de la catequesis.</i>      | 7. Moral       |
| 8. Doctrinal      | 9. Testimonial                | 10. Pedagógica |

Cada una de estas *dimensiones esenciales se expresa sintéticamente* en la parte catequética del documento (nn. 977-1011). De ahí partimos en las páginas siguientes para una explicitación con otros textos dispersos en el documento.

### I. Dimensión Antropológica.

*La fidelidad al hombre latinoamericano exige de la catequesis que penetre, asuma y purifique los valores de su cultura (996). Que asuma además sus situaciones humanas y los acontecimientos de su vida. (997).*

Textos explicitadores:

- Visión socio-cultural de la realidad de América Latina (15-71).
- Visión de la realidad eclesial en América Latina (72-126).
- Tendencias actuales (127-161).
- Antropologías. Antropología cristiana (304-339).
- Religiosidad Popular (444-467).
- Ideologías (535-561). Secularización (421-436).

La nuestra es sin duda la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo (Juan Pablo II, Disc. Inaug. 1, 9). En efecto, las ciencias humanas se multiplican para mejor comprenderlo. Las ideologías lo ponen como centro de sus postulados. Para los sistemas políticos es bandera de sus luchas. El arte, la novela, el teatro, el cine lo exploran y lo asumen como objeto de sus búsquedas existenciales.

Existe una especie de intensa praxis antropológica de dimensiones planetarias que pretende perfilar una imagen del hombre sobre sí mismo, concibiéndolo como un proyecto histórico permanente.

En una visión de conjunto del documento de Puebla, uno se alegra al comprobar la extensión que ocupa en él el interés antropológico. Es uno de sus *temas mayores*, presente de principio a fin. No hay prácticamente una sola parte donde no se vea esta constante como una idea recurrente, porque "es la persona del hombre la que hay que salvar" según expresión solemne de *Gaudium et Spes* (n. 3).

La catequesis asume esta vertiente antropológica como uno de sus postulados fundamentales. Pero es aquí justamente donde comienzan sus grandes cuestionamientos.

¿Desde qué perspectiva humanista la catequesis procede a educar en la fe?

¿Qué premisas antropológicas establece para desencadenar el proceso de madurez cristiana?

¿Qué antropología está subyacente en su quehacer?

Que la catequesis haya tenido siempre un interés antropológico es evidente e históricamente comprobable. Sería interesante un trabajo de investigación histórica para detectar las diversas antropologías que la catequesis ha manejado. Ello daría mucha luz acerca de los distintos tipos de cristiano que ha generado a partir de allí.

Volviendo a la expresión de *Gaudium et Spes*: Es al hombre todo entero a quien hay que salvar, recordando a Medellín que centró su atención en el hombre de este Continente (Conclusiones I. 1), entroncando con EN que habla de "visión evangélica del hombre" (55), Puebla señala que para ser fiel y completa, la catequesis necesita de una "visión integral del hombre" (306) (479).

Esto plantea nuevos interrogantes al catequista:

- ¿Qué significa tomar en cuenta al hombre integral?
- ¿Quién es el hombre integral?
- ¿Cuándo podemos decir que lo asumimos integralmente?
- ¿Qué decir de la antropología cristiana ante las diversas antropologías, antiguas o nuevas, circulantes hoy en América Latina?

Propongo algunos elementos catequéticos de respuesta:

1. La catequesis asume al hombre sin mutilación alguna, lo que significa que no tiene derecho de parcializarlo con tentativas exclusivistas o reduccionistas, que lo desintegran y lo incapacitan de antemano para la vivencia plena del Evangelio. Sería en palabras de Puebla, "atropello a la dignidad del hombre, y a la de Dios, de quien él es imagen" (306).

La catequesis quiere ver al hombre con una mirada que englobe la totalidad de su existencia. Tiene un concepto pleno y rico de lo humano. Nada que pertenezca al ámbito de la humanidad le es extraño.

Su quehacer no puede desenvolverse con visiones antropológicas dualistas, exclusivistas, absolutistas e reduccionistas, por inadecuadas e insuficientes, porque "o atentan contra la identidad y la genuina libertad, o impiden la comunión o no promueven la participación con Dios y con los hombres" (306, 308-315).

2. Ante las antropologías hoy circulantes la catequesis se ve en la necesidad de afrontarlas con realismo y sabiduría evangélicos. Existe en todas ellas el denominador común de poner al hombre en el vértice de todas sus búsquedas. Tenerlo como el hilo conductor del universo y como centro de gravedad de la historia es algo que en sí mismo merece una atención y una simpatía por parte del catequista.

Lo menos que un catequista puede hacer es ubicarse en actitud de discernimiento cristiano para descubrir los "semina Verbi" allí presentes y explicitar mejor la originalidad de su concepción cristiana de la existencia humana.

Ligado estrechamente a lo anterior, el catequista tiene el problema práctico de encontrar los modos concretos para tomar integralmente al hombre en su quehacer.

Es un hecho incontestable que los pastores a nivel de praxis no siempre hemos respondido a este imperativo pastoral. Y uno se pregunta si actualmente, después de varios años de vida postconciliar, el problema está resuelto. (Analicemos, por ejemplo nuestras homilias o las cartas pastorales desde el punto de vista antropológico). Se tiene la impresión de que

se siguen manejando antropologías insuficientes que dan a nuestra acción pastoral un carácter reduccionista inevitable.

3. ¿Cuál es esa visión cristiana del hombre? ¿Quién es ese hombre integral?

Ver los números 316-339 del documento. En ellos se propone una sintética formulación de este punto vital para la catequesis.

A modo de conclusión diremos que, en fuerza de esta dimensión, la catequesis visualiza al hombre inmerso en una realidad concreta, personal y social que modela su existencia de muchos modos. Hombre y realidad se identifican. La realidad es el hombre. Sin él, ella no tiene sentido en sí misma. Ver al hombre es abarcar con la mirada su realidad total. Por eso, cuando él se convierte, es toda su realidad la que se somete al Señorío de Dios.

Así se comprende mejor la preocupación antropológica de Puebla que, en continuidad con Medellín, reafirmará sostenidamente que "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas son parte indispensable del contenido de la catequesis".

Para la catequesis en América Latina eso es vital.

## II. Dimensión Histórica.

*La catequesis de Puebla está en la perspectiva de Medellín (997). Debe integrar historia humana e historia de salvación (979). Asumir acontecimientos (997). Descubrir las instancias socio-políticas de la fe (1008). Reafirmar la unidad del plan de Dios para que el hombre consiga su verdadera liberación (979).*

Textos explicitadores:

- Visión histórica de la realidad latinoamericana (3-14).
- La Iglesia escuela de forjadores de historia (274-281).
- La Historia como lugar donde se realiza el proyecto salvador de Dios (194-210).
- La liberación como reconocimiento del designio de Dios en el hoy de América Latina (480-506).

Es significativo hablar en términos de "Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Desde la entrada se está pensando en un proceso y un dinamismo de carácter histórico. Se diría que la dimensión histórica de la existencia constituye otro de los temas mayores del documento de Puebla. Se reconocen los ecos del Vaticano-II, de EN y de Medellín.

Para un catequista es muy importante explicitar la dimensión histórica de la catequesis. Y no únicamente porque el hombre ha conseguido una mayor conciencia histórica en nuestros días. Tampoco sólo porque la Revelación se hace en acontecimiento histórico. Ni siquiera porque la fe y el Reino de Dios se construyen en el interior de un pueblo llamado peregrinante.

Estas ya son de por sí razones poderosas. Pero el catequista como creyente que desentraña las intenciones de Dios en el acontecer del hombre, como pedagogo que conduce el encuentro del ministerio de Dios en el misterio de la historia, debe hacer de la catequesis aquel lugar donde "se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino" (274).

La dimensión histórica de la catequesis conlleva tres urgencias:

1. *La catequesis como secuencia histórica.* Esto significa que la catequesis forma parte de un proceso sostenido ininterrumpidamente en la vida de la Iglesia. Como elemento constitutivo de su identidad la catequesis siempre buscó asegurar el florecimiento y el futuro de la fe así como el vigor evangélico de la comunidad cristiana.

Como actividad de la Palabra, la catequesis cristiana ha tenido una fisonomía propia a través de la historia, de manera que podemos hablar de un quehacer específicamente distinto de otras acciones eclesiales. Tal como hoy se expresa en la praxis pastoral y tal como se formula hoy puede decirse que la catequesis es tributaria y heredera de la experiencia histórica de la comunidad cristiana.

La catequesis no es hoy un paréntesis en la vida de la Iglesia. Es sólo la secuencia de un proceso inacabado donde la misión se expresa en términos de educación en la fe.

Puebla afirma enfáticamente que la evangelización está en los orígenes de este nuevo mundo que es América Latina (4). La Evangelización constituyente es uno de los capítulos relevantes de la historia del Continente (6), de tal modo que nuestro radical substrato es católico (7), gracias al esfuerzo de todo el pueblo de Dios (9), especialmente de figuras destacadas (7-8), que con extraordinaria capacidad creadora, desencadenaron iniciativas en el campo de la promoción humana, de la asistencia, de la Evangelización, de la cultura, de la catequesis (9). De ahí que invite a la comunidad cristiana a renovar su vocación evangelizadora y catequética, a fin de estar a la altura de lo mejor de nuestra historia, y ser capaces de responder con fidelidad creadora a los retos de nuestro tiempo latinoamericano (10).

2. *La catequesis como historia de Dios en la historia del hombre.* En uno de sus textos clásicos Medellín nos ofreció una premisa que ha sido de las más fecundas en el campo de la catequesis. Partiendo de la convicción de que no hay sino un sólo plan de Dios, señala que, sin confusiones ni identificaciones, la catequesis renovada debe manifestar la profunda unidad existente entre la historia de salvación y la historia humana (8-4).

Puebla constata que se ha realizado un esfuerzo sincero para integrar vida y fe, historia humana e historia de salvación, situación humana y doctrina revelada, a fin de que el hombre consiga su verdadera liberación (979).

Cuando propone a la Iglesia como escuela de forjadores de historia cuestiona seriamente la doble actitud extremista de quienes creen que no pueden o no deben intervenir en ella, refugiándose en un absurdo provi-

dencialismo, o la de quienes se arrojan la responsabilidad absoluta de la historia en una perspectiva secularista (275). El cristiano, en cambio, asume la historia como condición para hacer historia. Pero la asume a la manera de Jesús, inmerso en un pueblo que vive y construye históricamente su fe, en alianza, en libertad y en confianza inquebrantable (276).

Jesús aparece actuando en la historia de la mano del Padre (276). Este es el protagonista principal y Jesús busca seguir sus caminos y sus ritmos, sintonizando fielmente con el querer del Padre (277). Y en ello estriba la gran tarea catequética: Educar hombres capaces de forjar historia según la praxis de Jesús (279).

Dicho de otra manera: La catequesis se avoca a revelar el proyecto salvador de Dios en la historia del hombre; contemplada desde una perspectiva de fe, la historia es lugar de la presencia manifestativa de Dios, que opera la salud desde dentro de ella misma.

Por la irrupción de Dios la historia adquiere un ritmo humano-divino. El tiempo del hombre asumido por Dios recibe un germen de crecimiento que debe llegar a consumación escatológica. Y así la historia fecundada por la presencia irreversible de Dios, es como un Sacramento donde se va realizando progresivamente su proyecto salvador que se resume en Cristo.

La catequesis está llamada a educar al creyente en esta visión de la historia. El quehacer histórico es un postulado de la fe. La historia es un signo donde Dios sigue interpelando a la fe.

3. *La catequesis como respuesta a los desafíos del momento histórico.* América Latina vive hoy un momento histórico que la catequesis no desconoce. Pero ocurre preguntarse: ¿Cómo se define esta coyuntura histórica? En concreto, ¿cuáles son los desafíos que de allí proceden?

Por la incidencia directa que tienen en la catequesis, no quiero dejar de señalar lo que podría llamarse temas prioritarios desde una perspectiva histórica latinoamericana. Hoy en día la catequesis no puede ignorar en ningún momento estos temas que son gestadores de una catequesis para el Continente. Ellos son:

- Los anhelos de vivencia comunitaria (CEB).
- La secularización como clima, convicción, experiencia, praxis.
- El sedimento religioso del Continente, donde se inscribe la religiosidad popular.
- El pluralismo social, como resultante del fenómeno general del cambio permanente.
- Los anhelos de liberación y el compromiso preferencial con los pobres.

Sin entrar en las exigencias pormenorizadas que de aquí se desprenden para la catequesis, sólo hago las siguientes anotaciones de carácter general. Y ello en tres aspectos fundamentales:

*Los contenidos:* Si es verdad que las situaciones históricas son parte indispensable del contenido de la catequesis según Medellín, eso va a suponer que el catequista deberá actuar con una sensibilidad catequética que lo haga capaz de enraizar su catequesis con la misma fuerza en la Pa-

labra de Dios como en la existencia histórica asumida en toda su densidad humana. De ahí que la era de la catequesis exclusivamente doctrinal esté terminando.

*Los métodos:* Las opciones metodológicas para educar en la fe van más allá de toda tentativa de fixismo o absolutización. Se abre un abanico de posibilidades metodológicas enmarcadas de la situación histórica contemporánea y marcadas por una actitud de creatividad sostenida. Las metodologías se diversifican de tal modo que ninguna pueda arrogarse la exclusividad ni menos pretender agotar la eficacia metodológica de la catequesis.

*Los agentes:* La catequesis cada día se torna más compleja. Este "arte superior" (EN 44) no se realiza plenamente sino en la medida en que el catequista se sienta hombre de su época, amando el mundo que le ha tocado en suerte, en el discernimiento, la creatividad y las opciones catequéticas definidas. En América Latina el educador de la fe se convence que su quehacer es intrascendente si no asume aquellas realidades que son como una "matriz" donde se gesta su catequesis.

### III. Dimensión Bíblica.

*La Escritura es fuente primordial de la catequesis (981). Debe ser fiel a la Palabra de Dios entregada en Jesucristo (994), leída y proclamada en la Iglesia (1001). Es esclarecedora de la vida (997). Debe ser proclamada en la integridad del anuncio (1004). La Palabra de Dios es elemento esencial de la catequesis (999).*

Textos explicitadores:

- La Escritura debe ser el alma de la Evangelización (372).
- Necesidad de hacer penetrar el Evangelio hasta los centros de decisión que inspiran y modelan la convivencia social (345, 350, 380, 394).
- Existe un ansia creciente de la Palabra de Dios en América Latina, un anhelo profundo por recibir el Evangelio (150, 347).

Ciertamente la Escritura estuvo siempre presente en la fe del Pueblo de Dios. Pero de una manera insuficiente. Por mucho tiempo la Revelación bíblica fue asunto de doctrinas. Se tuvo la impresión de que la Palabra de Dios tenía como objetivo primordial el ser convertida en formulaciones dogmáticas. A menudo era útil solo para confirmar sistemas.

Haciéndose eco del Vaticano II, Puebla ve a la Escritura como el corazón, la fuente y espina dorsal de toda catequesis. Es como el gran parámetro. Son tan profundas sus relaciones que una no subsiste sin la otra. Pero estas relaciones no deben entenderse únicamente en el sentido de que la catequesis tiene en la Biblia una inspiración para su actuar. Hay algo más que eso.

Por un lado *la finalidad, el contenido y la pedagogía de la Escritura*

convergen y se identifican con los de la catequesis. Por otro es bien sabido que la Escritura (sobre todo el NT.) es en gran medida obra de la catequesis.

*La finalidad de la catequesis coincide con la de la Escritura.* La Revelación bíblica está muy lejos de ser un depósito de categorías conceptuales. Es principalmente el acto vivo de Dios que se comunica incesantemente a los hombres para esclarecerles su existencia, a la luz de la manifestación que de sí mismo hace el Señor. Por eso la fe es la respuesta que el hombre hace a esta incesante comunicación de Dios. Una respuesta que no puede ser otra que la de su propia existencia en todas sus dimensiones. De la misma manera que la Escritura, la catequesis no puede ser tomada como bagaje de fórmulas doctrinales o morales. Participa del acto revelador del Dios vivo que invita a ingresar en un proceso de fe, es decir, de comunicación interpersonal y dinámica con Dios y con los hombres en el hoy de la historia.

*La pedagogía de la catequesis es la pedagogía bíblica de Dios.* La Escritura es modelo de pedagogía para una catequesis que se quiera cristiana. La pedagogía de la catequesis es la misma de Dios que se empeña por rescatar al hombre de su maldad para adentrarlo en el misterio de su intimidad de Amor. Es la acción de Dios que progresivamente enseña al hombre a superar la superficialidad de la vida, a entender la existencia en profundidad. Es la acción de Dios que da "ojos para ver y oídos para entender", que El se encuentra en las entrañas mismas de la historia.

*El contenido de la catequesis es el mismo de la Escritura.* Hablar de contenido puede prestarse a equívocos.

No se trata ciertamente de algo nocional, rígido y estático al modo de ciertas categorías conceptuales. Se trata más bien de algo dinámico, de una persona a revelar, de un mensaje que se identifica con la persona, de una vida que se quiere participar, de un proyecto histórico que se quiere forjar en el sentido de Dios.

Formulando muy sintéticamente este contenido podría decirse que los grandes temas bíblicos y a la vez catequéticos son:

- Un Dios personal, immanente y trascendente a la vez.
- El misterio del hombre y el sentido de su existencia.
- El cosmos como obra inacabada.
- La historia como lugar del Dios presente y actuante.
- La comunión de Dios.
- Cristo, Palabra definitiva de Dios.
- El Espíritu, la vida nueva, la conversión.
- El seguimiento de Cristo.
- La consumación escatológica.

Este contenido muy global se sitúa dentro de la dinámica divina que se expresa como proyecto salvador de Dios a cuyo servicio están la palabra bíblica como la catequética.

*La Escritura es en gran medida obra de la catequesis. Si se dice que la Escritura engendra la catequesis, porque es su "alma", también podemos decir con toda verdad que la catequesis da origen a la Escritura. Toda la Escritura —y más en concreto el NT— tienen un carácter notoriamente catequético. Es de todos sabido el proceso de formación que siguieron muchos escritos del Nuevo Testamento: Una experiencia comunitaria de fe, una interiorización y asimilación de dicha experiencia, una expresión oral diversificada según destinatarios, problemas, etc., la formulación escrita de todo lo anterior, movidos los escritores por la gracia de la inspiración. Por eso se comprende que sin Escritura no puede haber catequesis, como también sin catequesis no parece que pueda haber una lectura cristiana de la Biblia.*

No quisiera terminar sin aludir a unos textos de Puebla que tienen un trasfondo catequético de suma importancia: "La evangelización dará prioridad a la proclamación de la Buena Nueva... como respuesta al *ansia creciente* de la Palabra de Dios" (150, 99, 179, 347).

Un fenómeno que se comprueba hoy en América Latina es justamente este *ansia creciente* de la Palabra de Dios. Existe un despertar bíblico de dimensiones continentales, que ha generado una proliferación de grupos de diversa índole que se refieren a la Escritura como fuente de espiritualidad. Hoy todo el mundo lee la Biblia en esos grupos eclesiales, lo cual alegra sinceramente al catequista.

Pero ocurre una pregunta. ¿Cómo se lee hoy la Biblia en América Latina?

Porque es un hecho que los cristianos latinoamericanos, si bien tenemos la Escritura en las manos, no siempre la leemos de la mejor manera. Existen desde lecturas concordistas y fundamentalistas hasta místicas e ideologizadas. Y el catequista se pregunta: ¿Cómo hacer para que los cristianos lleguen a una lectura auténticamente cristiana? Es claro que no se le puede pedir al catequista que sea un especialista, pero es igualmente claro que debe ser un profundo conocedor de la Escritura y de las leyes que norman su lectura cristiana (372).

#### IV. Dimensión Cristocéntrica.

*La fidelidad a Dios se expresa en la catequesis como fidelidad a la Palabra dada en Jesucristo (995). La fidelidad a Jesucristo se expresa en fidelidad indisoluble a la Iglesia (995). El catequista no se predica a sí mismo sino a Jesucristo y su mensaje (995). Busca formar hombres comprometidos personalmente con Jesucristo (1000) a través de una pedagogía Cristocéntrica (980).*

Textos explicitadores:

- La Iglesia por su ministerio profético anuncia la verdad sobre Jesucristo (170-219).
- Jesucristo es Palabra definitiva del Padre (1114).

- Jesucristo es centro, culmen y contenido esencial de la Evangelización (351). Sacramento primordial y radical del Padre (921).
- Sólo en Él el hombre encuentra su alegría perfecta (1310).

El esquema cristológico del documento está propuesto en dos partes claramente identificables. En la primera establece una serie de constataciones que son como el marco donde quiere inscribir la reflexión sobre Cristo que desarrolla en la segunda.

Primera parte (170-181):

— Señala la experiencia cristológica del pueblo cristiano contemplada en el ámbito más amplio de la religiosidad popular.

— Un mayor acercamiento al Evangelio y la búsqueda del rostro siempre nuevo de Jesús.

— Las tensiones cristológicas que hoy se viven en América Latina entre la integridad del anuncio del misterio de Cristo y los riesgos de parcialización e ideologización.

Segunda parte (182-219):

Propone como hilo conductor de la Revelación y centro de gravedad de la fe a Jesucristo. Allí estriba la más profunda razón de ser de la Iglesia, la realidad frontal y el horizonte de su misión.

En este contexto el educador de la fe se encuentra de cara al Cristocentrismo de la catequesis. De este cristocentrismo vertebral se van a desprender imperativos que resumen la dimensión cristocéntrica de la Catequesis.

*Primer imperativo: La catequesis se consagra a perfilar en el corazón del hombre un Cristo integral.* La catequesis no tiene otro propósito sino el de anunciar a la persona de Jesús que afecta no solo la periferia de la existencia humana, sino sobre todo aquel centro nuclear donde se definen y se generan las opciones fundamentales. La Biblia le llama corazón.

El sistema de valores y las actitudes éticas sólo se expresarán evangélicamente a partir de la *acogida cordial* que el hombre haya hecho de la persona de Jesús en todas sus dimensiones. Por eso se proclama hoy con tanta fuerza que el buen catequista es aquel que preferencialmente introduce y hace crecer la persona de Jesús en el corazón del hombre, mostrando posteriormente que la doctrina tiene un valor no en sí misma sino porque dice relación con la persona de Jesús. Una doctrina tiene valor para el creyente no por su fuerza argumentativa, sino porque a través de ella el cristiano se identifica más con Jesucristo.

*Segundo imperativo: La catequesis revela el sentido inédito que la Encarnación ha dado a la existencia humana.*

La catequesis toma muy en serio, y por tanto proclama con fuerza esa opción de Dios por el hombre que se llama Encarnación. Este acontecer de Dios en la historia revela significaciones nuevas e inaugura un mundo de relaciones que modelan la existencia y le dan otras perspectivas. Los valores implícitos en el misterio de la Encarnación proporcionan al creyente la

originalidad que conlleva el cristianismo como itinerario y proyecto de vida personal y social.

*Tercer imperativo: La catequesis acompaña pedagógicamente en el encuentro vital con Jesucristo.*

Estamos aquí frente a una de las tareas más exigentes derivadas del cristocentrismo de la catequesis: Los modos de presencia de Jesucristo y los signos que lo hacen accesible a la fe.

Hablar de encuentro con Jesucristo puede resultar muy vago. Por honestidad catequética es necesario saber responder a algunos interrogantes vitales para el difícil itinerario de la fe.

¿Dónde se encuentra la persona de Jesús a la cual hay que adherirse?

¿Cuáles son los modos de su presencia en el hoy de nuestra historia personal o comunitaria?

¿Cuáles los signos a los que debemos referirnos incesantemente para salvaguardar el cristocentrismo de la fe?

Seguir repitiendo que Dios está en "el Cielo, en la tierra y en todo lugar", sin dejar de ser verdad, resulta insuficiente. Hay que explicitar pedagógicamente los modos y las mediaciones significativas de su presencia. Es necesario ir por los caminos de una pedagogía que conduzca al Dios irreversiblemente Emanuel en Jesucristo.

La catequesis, por eso, se consagra pacientemente a desentrañar aquellas presencias de Jesús que se revelan en:

- \* El hombre-signo
- \* La comunidad-signo
- \* La historia-signo
- \* El cosmos-signo
- \* La liturgia-signo
- \* La Escritura-signo
- \* La conciencia personal-signo
- \* La tradición-signo
- \* El magisterio-signo.

La catequesis a ello encauza sus mejores energías si quiere llevar a un encuentro vital con Jesucristo.

*Cuarto imperativo: Las exigencias éticas de la conversión se traducen en lo que se ha dado en llamar globalmente "el seguimiento de Cristo". (Cf. dimensión moral de la catequesis).*

*Quinto imperativo: La catequesis revela a Jesucristo como el paradigma del hombre y como horizonte de toda humanización.* El documento de Puebla propone en un denso párrafo (184) este imperativo capital para la catequesis:

"El hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debía (debe) realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos, a través de una acción transformadora sobre el mundo. Sobre la tie-

rra debía (debe) tener, así el hogar de su felicidad, no un campo de batalla donde reinasen (reinen) la violencia, el odio, la explotación y la servidumbre”.

En la perspectiva cristocéntrica de la teología paulina se define la Catequesis como un acompañar al creyente al pleno conocimiento del Hijo de Dios, hasta formar el varón perfecto en la madurez del desarrollo que apunta a la plenitud de Cristo (Ef. 4 13).

Por eso el ministerio catequético capacita al cristiano para que proceda según la vocación a la que fue llamado (Ef 4, 1), agradando al Señor y produciendo toda suerte de obras marcadas por la bondad, la justicia y la verdad (Ef 5, 8-11). Que el creyente sea obediente al Espíritu como germen de humanización (Gal 5, 16-26), en la dinámica pascual de muerte y vida (Rom 13, 8-10).

Y todo ello en América Latina.

## V. Dimensión Eclesial.

*Se ha redescubierto la dimensión comunitaria de la catequesis (983). La comunidad es corresponsable en todo nivel (983), según ministerios y carismas (992). Para lo cual es indispensable la fidelidad a la Iglesia como fidelidad a Cristo (995). Exige la comunión de todos, sin divisiones, en orden a la construcción de la comunidad como una de sus metas prioritarias (992). Así la Iglesia se edifica a sí misma (993), y busca hombres capaces de comunión y participación (1000). El catequista edifica continuamente la comunidad y transmite la imagen de la Iglesia (995).*

Textos explicitadores:

- El ministerio profético anuncia el misterio de la Iglesia (220-305).
- Centros de comunión y participación (567-657).
- La catequesis es inseparable de la comunidad cristiana, y ésta, a su vez, de Jesucristo (992-995).
- Tendencias en la Iglesia de América Latina (142-149).

La eclesiología de Puebla hace un esfuerzo por destacar los aspectos de mayor resonancia en América Latina. Se diría que es una tentativa por explicitar el misterio de la Iglesia a partir de la existencia, la cultura, los valores, los conflictos, las tendencias, la sensibilidad religiosa y la historia de nuestros pueblos.

Tomando como tela de fondo la eclesiología de Puebla, el catequista se ve obligado a destacar el carácter eminentemente eclesial de la catequesis.

En efecto, la fe cristiana es esencialmente comunitaria. El acto de fe que liga personalmente al hombre con Dios, lo vincula simultáneamente y con la misma fuerza a los demás creyentes. Así pasó en Israel. Así acontece en la Iglesia. Desvincular al cristiano de la comunidad es un absurdo. La fe se vive solidariamente, fraternalmente, comunitariamente o no es la fe cristiana.

Por eso toda comunidad cristiana se concibe como educadora en la fe. Todo cristiano, todo grupo, toda institución eclesial tienen el imperativo de proclamar la fe, por que:

- La consagración bautismal es germen de compromiso apostólico.
- Todo carisma se da en función de la comunidad.
- Toda necesidad sentida es un clamor del Señor que incide necesariamente en la comunidad cristiana.

La Iglesia primitiva comprendió y plasmó espléndidamente esta exigencia. De ahí el catecumenado. La catequesis no era asunto de gente aislada ni para gente aislada. Era más bien acción realizada desde la comunidad, por la comunidad, en la comunidad, con la comunidad y para la comunidad.

Como urgencia de eclesialidad la catequesis tiene los siguientes propósitos fundamentales:

1. *Configurar la identidad cristiana en el seno de la comunidad.* En el Continente hay una muchedumbre de cristianos que no saben dar razón de su esperanza (1008). No se sabe dar respuesta suficiente a aquellas preguntas claves de la existencia cristiana que ponen en camino de identidad. ¿Quién eres tú? ¿Qué valores nutren tu vida y tus convicciones? ¿Cuál es tu ubicación en la Iglesia y la substancia de tu vocación? ¿Cuál tu aporte original como cristiano al esfuerzo humano, al progreso y a la historia?

Existe como un caos y una confusión del ser cristiano. Se padece una tremenda ausencia de lucidez cristiana para ubicarse evangélicamente en el mundo pluralista, de tal modo que la personalidad cristiana no resulte disminuída sino fortalecida.

Por eso la catequesis debe proporcionar los elementos conformantes de una identidad cristiana que no se desintegre ante los desafíos del contorno. Sólo desde la comunidad es posible configurar esa identidad. La educación en el sentido crítico constructivo de la persona y de la comunidad (982) de ahí deriva como línea programática para la catequesis.

Por mucho tiempo se ha visto en el cristiano el hombre del conformismo y de la pasividad. Adorador de la tradición entendida como un ciego inmovilismo. Alguien que hace de la obediencia acrítica una religión.

Sin embargo el cristiano que toma en serio su fe y la expresa con libertad se constituye en crítico severo de todo lo que se opone a los planes de Dios. Crítico de sí mismo, sabe que no es auténtico ni libre si no se consagra a la Verdad. Todo lo que desfigure al hombre merece su denuncia. Todo lo que pretenda substituir a Dios merece su condena.

El sentido crítico que la catequesis quiere educar no es la afirmación de una postura de amarga condena, fruto más bien de frustraciones, sino signo de madurez evangélica. Dentro y fuera de la Iglesia es necesario cuestionar y denunciar, pero también convertirse y proponer proyectos nuevos que hagan más factible la presencia del Evangelio.

No olvidar, finalmente, que ante un mundo pluralista que abruma al cristiano con sollicitaciones, éste debe ser educado para una praxis donde la lucidez y el discernimiento se den la mano en las opciones inspiradas por el Evangelio.

2. *Introducir a la vivencia cristiana del misterio de la Iglesia.* La Iglesia de Jesús no es sólo matriz y espacio vital de la catequesis. Es también término y objeto de fe. Es un misterio de múltiples facetas al que introduce la catequesis.

En fuerza de su eclesialidad la catequesis no puede dispensarse de conducir a la vivencia plena del misterio de la Iglesia en todas sus dimensiones. Como el misterio de Cristo, tampoco se puede mutilar o disminuir el misterio de la Iglesia.

Hoy sabemos de las tensiones que se viven en América Latina cuando el pastor se enfrenta a los distintos modelos de Iglesia que hoy circulan y están subyacentes en toda acción pastoral. Desde la Iglesia popular y de los pobres, pasando por una iglesia de corte exclusivamente carismático, hasta la iglesia llamada institucional o identificada con las ideologías en boga. ¿Cuál es la Iglesia que realiza y agota el misterio total?

Para la catequesis es un reto el saber edificar una imagen integral del misterio de la Iglesia. Está de por medio la identidad de su ser y de su vocación en el mundo latinoamericano.

Puebla señala aquellas dimensiones que la catequesis debe cultivar cuando se trata de introducir en el misterio de la Iglesia, a saber:

— El misterio de la Iglesia fluye del mensaje de Jesús cuyo centro es la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene (226).

— La Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios universal (232-237), pueblo peregrino constituido jerárquicamente (254-266), familia de Dios y pueblo santo (238-249), sacramento de comunión (272 ss) al servicio del hombre (270 ss), pueblo con vocación profética que anuncia la presencia incesante del Espíritu y denuncia el misterio de iniquidad (267), que hace de los hombres forjadores de historia y contempla en María la expresión culminante del hombre que se entrega libremente a la obediencia de la fe (296), revelando de paso la posición privilegiada de los pobres en el nuevo orden inaugurado por Jesús (297).

3. *La eclesialidad propugnada por la catequesis se traduce finalmente en la capacidad de llegar a todo grupo humano y de suscitar apóstoles.* Por un lado la fe vivida en situaciones permanentes (indígenas...) (365)), nuevas (emigrantes...) (366) o particularmente difíciles (universitarios...) (367), obligarán necesariamente a la comunidad cristiana a responder como tal a las urgencias de su fe. Toda ella es de por sí catequizadora para crear comunidad; por otro, la continua multiplicación de apóstoles surgidos de su seno será siempre un termómetro bastante exacto para medir la profundidad, la calidad y la madurez evangélica que una comunidad diga tener. Así se podrá comprender que la catequesis no puede ejercitarse sino en el marco de una pastoral orgánica, que es una forma de expresar apostólicamente el misterio de la Iglesia como signo de comunión y participación.

## VI. Dimensión Litúrgica.

*El anuncio catequético de la fe solo culmina en la celebración de la fe como vivencia sacramental y dimensión esencial de la Palabra (999). La catequesis no puede dispensarse de iniciar a los creyentes a la vida litúrgica sacramental y a la liturgia entendida como culto permanente de la existencia (989, 1005).*

Textos explicitadores:

- La presencia de la catequesis en la liturgia (oración particular, piedad popular) y la presencia de la liturgia en toda catequesis (895-963; 444-469).
- Ninguna actividad pastoral puede realizarse sin referencia a la liturgia (927-928).
- La liturgia no siempre ha aparecido con toda su riqueza en la catequesis (901-269, 930).

Partiendo de una constatación fundamental, Puebla ofrece un marco referencial sobre la situación de la pastoral litúrgica en América Latina.

“En general —dice— la renovación litúrgica en América Latina está dando resultados positivos porque se va encontrando de nuevo la real ubicación de la liturgia en la misión evangelizadora de la Iglesia, por la mayor comprensión y participación de los fieles favorecida por los nuevos libros litúrgicos y por la difusión de la *catequesis* presacramental” (896).

Todo ello es resultado de múltiples esfuerzos coordinados en todos los niveles eclesiales, que llevaron a revalorizar y situar la liturgia en su verdadera dimensión pastoral (897).

Sin embargo, no pueden desconocerse las graves carencias y malestares que aún se detectan en este ámbito:

— La necesidad de una más profunda adaptación de los signos a las diversas culturas (899).

— La diversidad de grupos étnicos, dispersión de poblaciones y situación geográfica que de hecho frenan una mejor adaptación o creatividad (900).

— La oposición aún latente entre pastoral de la Palabra y pastoral de los Sacramentos (901).

— La aún insuficiente formación litúrgica de los pastores y catequistas (901).

— La escasa fuerza de la liturgia para que el cristiano sea agente de cambio social (902).

— Los empirismos litúrgicos que desembocan en abuso y desorientación (903).

— La falta de una catequesis específicamente litúrgica (901) y el desconocimiento de una pedagogía que asuma las experiencias de la piedad popular para abrirlas a su dimensión litúrgica (915).

En realidad el panorama no es halagador, sobre todo si se piensa en el entusiasmo desbordante con que se inició una renovación litúrgica que en el momento actual parece haber entrado en un receso preocupante.

Al querer explicitar las profundas relaciones existentes entre catequesis y liturgia es necesario recordar que ambas están supeditadas a dos criterios mayores que norman y animan su quehacer específico: El uno es antropológico y el otro teológico. Es de estos criterios de donde emanan las opciones pastorales concretas. Es sólo a partir de aquí como podemos vislumbrar mejor la dimensión litúrgica de la catequesis y la dimensión catequética de la liturgia.

Propongo algunas reflexiones a modo de explicitación:

1ª *Ninguna actividad pastoral puede realizarse sin referencia a la liturgia (927) y toda celebración litúrgica tiene a su vez una proyección evangelizadora y catequética (928).* Todos hemos padecido un gran desequilibrio entre pastoral de la Palabra y pastoral de los Sacramentos, a tal punto que pudo tenerse la impresión de que eran acciones paralelas. Este grave desenfoque pastoral tuvo efectos lamentables; los signos litúrgicos no dicen mucho a infinidad de cristianos, hay una mirada mágica y supersticiosa hacia los ritos. La consecuencia más grave es el surgimiento de "liturgias populares" al lado de la liturgia oficial. El pueblo, sin comprender la liturgia oficial, no pudo menos que inventar o refugiarse en "sus" liturgias como más aptas para expresar su necesidad de relación y vivencia cultural.

Hoy sabemos —antiguamente también, pero se olvidó— que esta falsa oposición contradice abiertamente el proceso normal de la fe tal como se comprende y se vive en la experiencia original de la Iglesia. La Palabra de Dios que engendra y madura la adhesión a Jesucristo debe necesariamente desembocar en la celebración cultural de esta adhesión. La fe celebrada es obra de la Palabra proclamada. Es la Palabra de Dios quien hace del creyente un auténtico celebrante.

La profunda significación de los acontecimientos salvíficos contenidos en los signos litúrgicos —que no siempre resultan evidentes, accesibles ni familiares a la comunidad— sólo se descubre a condición de que vayan acompañados de una incesante catequesis.

Por otro lado toda acción litúrgica es en sí misma catequética, es decir, educadora de a fe.

— Los signos litúrgicos actualizan celebrativamente las intervenciones salvíficas de Dios. Los "mirabilia Dei" verificados en la historia se hacen "memorial", es decir asumen eficazmente el proyecto salvador de Dios en el hoy de nuestra historia personal o social.

— Toda acción litúrgica reproduce celebrativamente el itinerario de la vida cristiana.

— Los signos litúrgicos son una pedagogía para la vida cristiana, por cuanto entroncan directamente con ella como lugar donde se verifica el proyecto de Dios en fe, esperanza y amor al ritmo de la Pascua de Jesús.

No podemos tampoco olvidar, aunque sea de paso, la concepción que

Pablo y la comunidad primitiva con él, tienen acerca de la liturgia. Ello nos permite ver más hondamente las relaciones entre catequesis y liturgia.

Si la liturgia pudo ser vista como un paréntesis en la vida cristiana, Pablo sostiene que todo su ministerio apostólico es un acto de culto a Dios (Rom 15, 16). Por eso no duda en definir su servicio al Evangelio (evangelización) como una verdadera liturgia de la cual él es ministro calificado. De igual modo toda la vida cristiana animada por la caridad se define en términos de liturgia continua y permanente (Rom 12, 1; Fil 2, 17; 3, 3; 4, 18. II Tim 1, 3).

Lo que significa, entonces, que si la vida cristiana en su totalidad es litúrgica, la catequesis como servicio al Evangelio es un acto de culto, es una auténtica liturgia, y el catequista un liturgo que ofrece a la comunidad cristiana la posibilidad de que viva su fe en actitud de ofrenda permanente y culto ininterrumpido.

2ª *El hombre como "ser sacramental" expresa sus relaciones culturales en un conjunto de signos y de símbolos que entroncan con su contexto cultural.* Los signos, importantes en toda acción litúrgica, deben ser empleados en forma viva y digna (yo añadiría accesible) supuesta una adecuada catequesis (926).

Esto va a significar para el catequista que si desea hacer esa adecuada catequesis deberá tener un profundo conocimiento de los signos como portadores de gracia, pero también un no menor conocimiento de su sentido antropológico.

¿Cómo se comprenderá la significación salvífica de los signos litúrgicos si ni siquiera se comprende su sentido humano y existencial? Hubo una catequesis que fracasó por haber olvidado la dimensión antropológica de los signos. Se pensó que bastaba con explicar que ellos eran portadores de la gracia que salva. Fatal error. Porque todo signo litúrgico, antes de ser significativo a lo divino es significativo a lo humano. Antes de encontrar en él su "carga de gracia", es preciso experimentarlo en su "carga humana". No se queman etapas impunemente.

De ahí que si el catequista quiere que la liturgia llegue al alma popular, necesita de una seria investigación antropológico-teológica de los signos y símbolos del culto cristiano.

Sin lo anterior es dudoso que pueda haber educación litúrgica de la comunidad cristiana, ni adaptación, ni menos una creatividad que vaya más allá de las puras intuiciones o del empirismo pastoral.

3ª *La catequesis asume la liturgia como un elemento de crítica social.* La liturgia es proclamación celebrativa de los valores cristianos, evangélicos, de donde brota la óptica bajo la cual la comunidad contempla y vive su existencia.

La comunidad cristiana celebra la vivencia de su fe en un contexto social donde existe una confrontación permanente de valores distintos que buscan asumir la primacía.

Toda acción litúrgica, en cuanto proclamación de valores evangélicos, cuestiona inevitablemente los valores y las ópticas antievangélicas existentes en un determinado contexto social. Así la liturgia manifiesta su

función profética, pues los valores del Reino que proclama, están revelando lo vulnerable de los valores que se oponen a Dios.

La comunidad cristiana celebrante cuestiona dichos valores por su palabra, por su presencia y por su actitud. (Pensemos, por ejemplo, en los valores evangélicos implícitos en cada uno de los sacramentos).

A modo de conclusión:

- La catequesis en ningún momento es separable de la liturgia.
- Necesita asumir la cultura de los pueblos, y en América Latina en concreto elaborar una pedagogía dentro y a partir de la religiosidad popular en orden a la integración de las expresiones religiosas del pueblo, a la adaptación de los signos y a la creatividad litúrgica.
- Está llamada a descubrir el potencial educador de los signos litúrgicos.
- Debe comprender que todo catequista es un liturgo de la comunidad, un verdadero mistagogo que introduce pedagógicamente en el misterio de Dios a través de la modestia de los signos litúrgicos.

## VII. Dimensión Moral.

*Las exigencias éticas de la vida cristiana son un imperativo de la fe. Son expresión existencial de las bienaventuranzas vividas como seguimiento de Cristo (1008), y aceptación libre de sus preceptos y consejos (980). Ante los ídolos del placer, del poder y de la riqueza, la catequesis propicia una positiva ética sexual cristiana y una formación para la vida política y la doctrina social de la Iglesia (1008).*

Textos explicitadores:

- En América Latina muchos fenómenos niegan la existencia de una ética cristiana coherente con la fe en el orden social y cultural (27-71).
- Los cambios acelerados han puesto en crisis la conciencia moral de los cristianos (76-86).
- La injusticia generalizada, en todas sus formas, es un desafío que demanda de la Iglesia actitudes y acciones eficaces en orden a la liberación (87-109).
- Es necesario crear en el hombre latinoamericano una sana conciencia moral, sentido evangélico crítico frente a la realidad, espíritu comunitario y compromiso social (1308).

Las constataciones que hace el documento a propósito de la crisis moral generalizada son una evidencia en todos los ámbitos de la vida intra y extraeclesial.

La conciencia moral, cuestionada por la aparición de problemas antes desconocidos (demografía, paternidad responsable, compromiso político, etc.), ha desembocado en una crisis sobre el concepto mismo de pecado. Los valores que hoy se proclaman como norma de conducta han contaminado y enrarecido el ambiente de la existencia cristiana. Las distintas

antropologías hoy circulantes han suscitado inevitablemente otros planteamientos éticos. Existen hoy corrientes que se deslizan hacia subjetivismos o relativismos morales.

Por otra parte no se puede ignorar la grave deformación de la moral, presentada a menudo en la predicación y en la catequesis con una gran pobreza bíblica. La moral cristiana ha sido impopular por ser vista como asunto de leyes, prohibiciones y caprichosa represión por parte de Dios o de la Iglesia.

En la Escritura se nos propone la moral como una total aceptación existencial de las exigencias emanadas del seguimiento de Cristo. El es el gran criterio del obrar cristiano. Ser cristiano es construir con el Evangelio las respuestas que piden los problemas diarios de la existencia cristiana.

La moral es entendida como una "vida en Cristo", como una "vida según el Espíritu" cuyos frutos se hacen visibles. Es un revestirse de las costumbres de Cristo. Por eso la moral es un brote normal de la fe, aunque en sí misma no la agota. Es aceptación responsable y gozosa de los imperativos propuestos por Jesucristo como horizonte de la vida.

Por eso, si la catequesis ignora la dimensión moral empobrece la vida cristiana. Igualmente la empobrece si cae en obsesiones moralizantes. La catequesis tiene en cuenta la moral, pero no la que reprima las mejores energías espirituales del hombre, sino la que libere al cristiano de sus miedos al compromiso efectivo. La que lleve a decidir por cuenta propia y con madurez; la que dé posibilidades de criticar desde la fe "el misterio de iniquidad" opuesto al designio de Dios. La catequesis debe mostrar que la moral está lejos de ser una medida caprichosa de Dios o de la Iglesia. Es más bien el mejor fruto del Espíritu que habita en el creyente.

Frente a la dimensión moral de la catequesis la función del catequista puede resumirse de la siguiente manera:

— Ha de proponer con toda claridad los valores evangélicos substanciales configuradores de la identidad cristiana. Revelar cómo en ellos se nutren las propias convicciones. La existencia cristiana se contempla desde la perspectiva de dichos valores a los que el creyente se ha entregado libremente. Por eso sus actitudes y comportamientos éticos no pueden ser sino la expresión cimera del Evangelio radicalmente asumido en el seguimiento de Cristo.

— Por otro lado el catequista educa en el dinamismo y la creatividad del amor evangélico que no se circunscribe ni se agota en una práctica regateadora y matemática de los mandamientos, sino que les otorga la plenitud de su vigencia como expresiones de amor. Desde el dinamismo y la creatividad del amor evangélico el cristiano puede comprender que la moral es un proyecto de vida inacabado, que se consume cotidianamente en la inventiva cristiana, no obstante el caos moral o los problemas inéditos surgidos de situaciones históricas concretas.

Es sólo en esta perspectiva como se puede entender por qué la existencia entera es ámbito de la vida moral como expresión ética del Evangelio. De este modo también se comprende la urgencia que tiene la catequesis de romper con el absurdo dualismo entre fe y vida.

## VIII. Dimensión Doctrinal.

*En una época la catequesis se exclusivizó en la doctrina minimizando la vivencia; no hay oposición entre doctrina y vivencia de la fe (998). En la integridad del anuncio (1004), propicia también un conocimiento de la misma doctrina (999); los catequistas deben ofrecer certezas de fe (990), respetando y auxiliándose de las diversas competencias de la Iglesia. La doctrina derivada de la Tradición y el Magisterio así como el Símbolo de la fe son signos de comunión eclesial (1001). Ello capacitará para el diálogo ecuménico (1008).*

## Textos Explicitadores:

- Existen desvíos doctrinales en cuanto a fe y moral (851, 80, 676).
- Se difunden doctrinas teológicas inseguras (682).
- La Escritura, alma de la evangelización y catequesis, debe ser leída e interpretada dentro de la fe viva de la Iglesia, que ejerce una función de explicitación doctrinal en orden a la "jerarquía de verdades" (372).
- La función del magisterio en los símbolos y formulaciones dogmáticas (374).
- Dualismo y falsas oposiciones (987).
- Contenido de la evangelización: La verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre (ver capítulo respectivo).

La catequesis que durante casi cuatro siglos heredamos en la Iglesia Latinoamericana fue la emanada de Trento, cuyas condiciones históricas la caracterizaron como preferencialmente dogmática, ortodoxa, apologética y moral. Y era perfectamente explicable, dado el caos y la crisis doctrinal, disciplinaria y de costumbres de la época.

Desde entonces la gran preocupación de la pastoral catequética —como de toda la predicación— fue la formulación dogmáticamente precisa y ortodoxa de la fe, acentuando su aspecto intelectual expresado en las verdades (*depositum fidei*) que deben creerse para permanecer dentro de la Iglesia y conseguir la salvación eterna.

El Catecismo Romano como gran aporte de Trento y la catequesis posterior se articula sobre el mismo esquema de los reformadores protestantes: Credo, sacramentos, oraciones y mandamientos, lo que manifiesta claramente su intención fundamental: Proteger a los cristianos contra los peligros de la herejía en lo que se refiere a fe y costumbres.

Los grandes divulgadores de la catequesis tridentina, como Canisio, Belarmino, Ripalda, Astete, y en América Latina Toribio de Mogrovejo, también se inspiran en el Catecismo Romano que desde entonces se constituye en la fuente indispensable de la acción catequética.

Las consecuencias más significativas que de ahí se derivaron para la catequesis son las siguientes:

- La catequesis se concibe como transmisión de verdades.
- El catecismo es un resumen de la teología dogmática.

- El contenido lo constituyen las verdades de la fe.
- El método es fundamentalmente una enseñanza magistral.
- El catequista es ante todo un maestro.
- La fe es un asentimiento racional.
- La Iglesia es la depositaria de la verdad revelada.
- La moral se expresa en el cumplimiento de los mandamientos.
- La salvación se obtiene por mérito de las buenas obras.
- La liturgia se convierte en ceremonial y ritos.

Sin entrar en una crítica detallada sobre la fuerza y la debilidad de esta catequesis, sólo cabe señalar aquí que todos hemos sido tributarios de ella por largo tiempo. El mismo nacimiento de América Latina a la fe se produjo en este contexto histórico. La educación de su fe se hizo a la sombra de esta catequesis.

La insuficiencia de esta catequesis se hizo patente con la aparición de dos fenómenos fundamentales e irreversibles: Las ciencias modernas que desencadenaron cambios profundos en todos los órdenes de la vida humana por una parte, y por la otra, los movimientos renovadores surgidos en la Iglesia en los campos bíblico, litúrgico, teológico, pastoral.

A partir de allí se va creando la convicción de que la catequesis no podía continuar por los mismos derroteros, porque estaba en juego el porvenir de la fe. Y así, en el ámbito de la pastoral catequética surgen figuras intuitivas (Jungmann), movimientos renovadores (Movimiento Keygmático, semanas internacionales de catequesis...), acontecimientos eclesiales (Vaticano II, Medellín, Sínodos...) que abren nuevas brechas, ponen acentuaciones necesarias, integran elementos olvidados, rompen viejos moldes y ofrecen otras alternativas para la catequesis.

La catequesis se fue definiendo mejor a sí misma. Perfiló progresivamente su identidad en la Iglesia, se enriqueció considerablemente hasta desembocar en una concepción y en una praxis mucho más rica, que Puebla califica de *catequesis integral*. Esta catequesis incluye en el decir de Puebla:

- Un conocimiento del hombre en situación (996-997).
- Un conocimiento de la Palabra de Dios leída en la Iglesia.
- La celebración de la fe en los sacramentos.
- La confesión de la fe en la vida cotidiana (999).

Los últimos años fueron especialmente fecundos para la catequesis en América Latina. Desde Vaticano II, pasando por Medellín, se comprueba que ha ganado en vigor y consistencia, al enfatizar aspectos y asumir elementos antes poco cultivados. Entre otros muchos, hay uno que destaca particularmente: El interés por el hombre y su situación histórica, sus condicionamientos y sus vivencias concretas.

Esta línea dominante e indudablemente rica produjo, sin embargo, planteamientos catequéticos que pretendieron absolutizarse, creando tensiones excluyentes o silenciando aspectos igualmente necesarios a la catequesis: En concreto, se quiso establecer una oposición entre catequesis situacional y catequesis doctrinal. Lo doctrinal no interesa o apenas si tiene algún valor. Lo que importa es la vida, la vivencia, la situación histórica, el acontecimiento.

En estos planteamientos ya se ve la típica reacción contraria y extremista ante los excesos ocurridos. La prolongada experiencia catequética que privilegiaba lo doctrinal es ahora sacrificada en aras de lo vivencial.

Muchos catequistas se preguntan, ¿aún es válida la catequesis sistemática y doctrinal o sólo hay que hablar de catequesis vivencial y situacional?

Sin menospreciar las nuevas experiencias catequéticas "al ritmo de la vida y de la historia", el catequista no puede dejar de lado la presentación sistemática de la fe.

No debemos olvidar que la fe se inicia siempre por una experiencia vital que afecta al hombre en la totalidad de su existencia. Se confiesa primero con el corazón y después se proclama con los labios (Rom 10, 10). Para que las fórmulas sean significativas deben partir de experiencia y de interiorización previa a toda confesión de fe. Deben partir de la adhesión personal a Jesucristo.

Si las formulaciones de la fe sólo son expresión de un saber racional, pero no de una experiencia viva de fe, entonces la catequesis se convierte en cultura y el cristianismo en erudición. La profesión oral de la fe (símbolos y oraciones) es siempre posterior a la confesión existencial y cordial.

La historia de la fe también nos demuestra que ésta se profundiza en la medida en que el cristiano descubre la relación existente entre los diversos aspectos del Misterio cristiano. La inteligencia y valorización de la fe ganan cuando unos aspectos son esclarecidos por otros. Y a ello sirve justamente la sistematización.

Sistematizar no significa necesariamente despojar a la fe de su carácter vital. Tampoco mantener obstinadamente formulaciones doctrinales poco significativas al hombre de hoy.

Será más bien asunto de elaborar un lenguaje que, sin dejar de ser existencial, proponga la integridad del mensaje en formulaciones capaces de establecer la comunicación de fe. Porque si ésta no se propone orgánicamente, se puede caer en un empobrecimiento que impida la inteligencia y la vivencia del mensaje en toda su riqueza.

## IX. Dimensión Testimonial.

*La catequesis debe llevar al creyente a un proceso de conversión y crecimiento permanente en la fe (998). Como adhesión y compromiso personal con Jesucristo, en la fidelidad a la comunidad eclesial y en la entrega al servicio salvífico del mundo (1000). De ahí un testimonio de unidad, de fe adulta y de amor evangélico (992). Nutrido de la Palabra de Dios (1001), y de la oración en todas sus formas (989), el catequista como todo creyente es un confesor de la fe en la vida cotidiana (999). Debe saber dar razón de su esperanza (1008).*

### Textos Explicitadores:

- Naturaleza del testimonio cristiano (968-970; 975).
- Es el elemento primero de evangelización y condición de su eficacia (971).

- Presencia del testimonio en la Iglesia de América Latina (964-965).
- Testimonio y predicación (1221). Se manifiesta principalmente en relación a los pobres (974).

Entre los medios evangelizadores para la comunión y participación Puebla señala explícitamente el testimonio. Constata su presencia o su ausencia en la Iglesia de América Latina. Propone su principio frontal y su más profunda razón de ser. Ofrece derroteros pastorales por los cuales la Iglesia puede expresarse testimonialmente.

Como palabra testimonial la Revelación evoca e invita a una reacción específica: la fe. La palabra testimonial por su naturaleza se consume en la palabra fiducial. Testimonio y fe subsisten en la reciprocidad. Entre ambas existe la mediación del testigo.

La Escritura describe la Revelación como una economía de testimonio. En el Antiguo Testamento se elige a personas privilegiadas cuya función es actualizar testimonialmente una presencia, una voluntad, unos valores que no son directamente evidentes. La autoridad del testimonio no radica en los elegidos, si no en quien los toma por testigos.

Cristo aparece como El Testigo por excelencia de lo que ha visto y oído en el seno del Padre, invitando a la obediencia de la fe. Forma un grupo de testigos que, a su vez, invitan a todos a creer lo que vieron, oyeron y experimentaron del Verbo de Vida. Los que adhieren al testimonio configuran un pueblo de testigos cuya certeza mayor radica en que Jesús ha sido constituido Señor y Cristo.

La Iglesia —pueblo testimonial— recibe, conserva, protege este testimonio, y lo propone, lo explica, lo interpreta, lo asimila y lo entiende cada vez más profundamente. En el corazón de la Iglesia se encuentra el testimonio.

La catequesis, como obra de testigos, se traduce en servicio al testimonio original que articula la fe. Las relaciones que hay entre testimonio y catequesis son resumidas densamente por el documento de Puebla en su número 971:

“Siendo el testimonio elemento primero de la evangelización y condición esencial en vista a la eficacia real en la predicación, es necesario que esté siempre presente en la vida y en la acción evangelizadora de la Iglesia, de manera que en el contexto de la vida latinoamericana sea un “signo” que conduzca al deseo de conocer la Buena Nueva y atestigüe la presencia del Señor entre nosotros”.

1. El Testimonio es *contenido* de la catequesis (elemento primero). Ella no proclama sino el gran acontecimiento del amor del Padre plenamente revelado y atestiguado en la persona de su Hijo.

La historia humana es testimonio viviente del amor de Dios y por eso tiene una dimensión salvífica. Por eso el catequista “no se predica así mismo sino a Jesucristo, siendo fiel al testimonio de su persona, de su palabra y a la integridad de su mensaje” (994). El catequista es testigo-servidor de Jesucristo, parámetro evangélico de todo testimonio.

2. La eficacia real de la catequesis no se verifica si no asume como *condición esencial* el testimonio. Pero no sólo es condición esencial en el orden de los contenidos, sino también en el orden de la existencia personal y comunitaria. El testimonio no es únicamente algo que se trasmite, sino también algo que se asume como una *experiencia* que genera valores y certezas de fe (cfr. n. 75 ss de EN). Por eso el catequista ha de saber que su quehacer no tiene consistencia alguna sino porque enraiza en su calidad de testigo.

3. Para la catequesis el testimonio también se sitúa en el orden de las *mediaciones*, es decir, del lenguaje significativo que interpela a la fe. En este sentido el testimonio es cauce e instrumento que revela en sí mismo la eficacia que deriva de lo que se llama la coherencia de la vida.

Es de todos sabido que el testimonio es una proclamación vigorosa de valores evangélicos existencialmente percibidos. Ellos están en la base de la óptica cristiana ante la vida. Ahora bien, no son perceptibles sino en la medida en que se encarnan de un modo coherente. Y la coherencia de la vida, como potencial catequético, va a consistir en la armonía permanente entre la presencia, la palabra, la actitud y la praxis.

4. Finalmente el testimonio es *horizonte* de la catequesis. Su propósito es "formar hombres comprometidos personalmente con Cristo, capaces de comunión y participación en el seno de la Iglesia y entregados al servicio salvífico del mundo" (1000).

El catequista llega a comprender de esta manera que el testimonio impregna todos los elementos constitutivos de la catequesis. Los contenidos, los métodos, los agentes, los objetivos, los destinatarios.

## X. Dimensión Pedagógica.

*La catequesis es educación ordenada y progresiva de la fe (977). Se tiene cada vez mayor conciencia de que es un proceso dinámico, gradual y permanente de la educación en la fe (984). Como educación de la fe de las personas y de la comunidad, la catequesis se empeña en una metodología en forma de proceso permanente, por etapas progresivas que incluyen la conversión, la fe en Cristo, la vida en comunidad, la vida sacramental y el compromiso apostólico (1007). La pedagogía catequética se inspira y parte de la persona de Cristo (980), pero asume también las técnicas modernas de comunicación (1009), no ignora los textos como recursos metodológicos (986), ni menosprecia lo sistemático (1003). Tiene en cuenta la memoria (1009) y las distintas alternativas metodológicas emergentes de las diversas situaciones, edades y grupos humanos (1008-1011). Hay que dar prioridad pastoral a la adecuada formación y especialización de los catequistas (1-02).*

Textos explicitadores:

- La primera evangelización de América Latina se verifica con una pedagogía creativa (9).
- Pedagogía de la evangelización (356-361).

- Renovar métodos en orden al crecimiento de la vida en Cristo (100).
- La Pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen (272).
- Pedagogía de la Encarnación y Cultura (401-407).
- Religiosidad popular y Pedagogía de la fe (460-469).
- Familia y Pedagogía pastoral (591-596).
- Educación y Catequesis (1027-1038).
- Juventud y Pedagogía de la fe (1193-1204).
- Pedagogía de la Pastoral Vocacional (850-891).
- Toda opción o prioridad pastoral demanda una pedagogía emanada de la Encarnación (Cuarta Parte).
- Tres opciones pedagógicas ante los Medios de Comunicación Social (1080-1082).

Todo quehacer pastoral en cuanto proceso vital debe estar animado por una preocupación esencialmente pedagógica, ya que básicamente se trata de propiciar un crecimiento de la fe. La pedagogía, en su acepción más plena es la ciencia y el arte de ayudar a crecer la vida. Por eso Pablo llama a los evangelizadores "pedagogos" o padres en Cristo (I Cor. 4, 15). Su tarea primordial consiste en comunicar la vida de Dios a los hombres, propiciando su crecimiento hasta la edad adulta de Cristo (Ef 4, 13). Un crecimiento en la fe que necesariamente debe traducirse, si es auténtico, en madurez y mayor liberación humana de la persona, del pueblo o de la cultura a la que se proclama el Evangelio.

La mediación pedagógica de la fe va a entrañar para la catequesis urgencias sin las cuales podría comprometerse seriamente su proceso vital.

### 1. Una visión antropológica cristiana.

Es un hecho que en toda pedagogía subyace siempre una determinada concepción del hombre que genera los procesos educativos y define los objetivos de la educación. Si se piensa, por ejemplo, que el hombre es objeto pasivo y estático, tendremos pedagogías de corte paternalista que configurarán seres dependientes y sin creatividad.

Asumir al hombre como ser dinámico, pero segmentado en su ser, de tal modo que se conciba en evolución, pero anárquica e independiente en el proceso de desarrollo de sus dimensiones, conduce al empleo de pedagogías insuficientes por empobrecedoras de la persona humana.

Concebir al hombre como algo dinámico, indiviso y unitario en su ser y en el proceso de crecimiento, nos llevará a elaborar pedagogías dinámicas y personalizantes, es decir, capaces de engendrar seres creativos y libres, corresponsables en su proceso de realización y aptos para vivir la vida en plenitud. Estas pedagogías no empobrecerán a la persona en su proceso educativo ni sacrificarán una dimensión en provecho de otra.

Si quisiéramos resumir la concepción antropológica cristiana podríamos hacerlo en los siguientes puntos:

— El hombre como ser abierto a la relación y a la comunicación consigo mismo, con el cosmos, con los demás, con el Trascendente. Su

vocación más radical es la relación entroncada en todas las dimensiones de su ser.

— Como ser inacabado asume su existencia como un proyecto a realizar. Es persona, pero se hace persona.

— Un ser que realiza su proyecto vital en la libertad, origen de las pequeñas o grandes opciones de la vida.

— Alguien que se perfecciona personalmente solo por una inserción plena y un compromiso solidario con la comunidad.

— Ser histórico que se realiza en situaciones concretas que lo condicionan y a la vez lo invitan a ser forjador de historia.

2. *Actitudes pedagógicas.* En toda educación las actitudes acentúan existencialmente los valores trasmisibles. Sin actitudes pedagógicas la educación puede verse disminuída gravemente. Por eso el educador debe encarnar en su persona los valores en juego, con el fin de ser oídos al mismo tiempo que vistos. Los valores son expresión de una "mística" que se despliega en fuerzas impulsoras del crecimiento humano. Sin actitudes adecuadas y coherentes el acto educador puede convertirse en manipulación y la educación termina en desintegración de la personalidad. Perdería aquel vigor que en definitiva da consistencia a todo quehacer pedagógico.

La catequesis, dice Puebla, se concibe como un proceso dinámico gradual y progresivo de educación en la fe (1984), y como tal está sometida totalmente a estos imperativos de toda educación. Y ello cobra mayor relevancia desde el momento en que los valores encarnados en actitudes y procedimientos de carácter testimonial, se entienden como condición esencial del dinamismo evangélico, que en la variedad de las vivencias de fe, se ofrece como opción fundamental en favor del Dios Jesucristo.

3. *Una palabra final sobre metodología en catequesis.* En este clima de pedagogía pastoral y desde esta praxis pedagógica, los métodos adquieren su ubicación real y se revelan en su verdadera dimensión catequética.

Por un lado se advierte que toda educación necesariamente conlleva una metodología, es decir, un procedimiento racionalizado que permita y favorezca el seguimiento permanente y continuo del crecimiento vital. Por eso es incuestionable el principio catequético de que no hay educación de la fe con porvenir sin una metodología que la sostenga.

Por otro lado, sin embargo, se llega a la convicción de que la variedad de situaciones humanas obligan a la catequesis a asumir múltiples alternativas metodológicas, siempre cambiantes, nunca definitivas ni pretendidamente absolutas. En último término ellas emergen de los condicionamientos reales que favorecen o retardan la adhesión a Jesucristo.

Porque toda metodología, para que no desvirtúe la educación de la fe, debe estar articulada y ponerse al servicio de dos realidades fundamentales: la vida en todas sus dimensiones y el Evangelio con todas sus exigencias.

# Puebla y los Derechos Humanos

Jorge Jiménez Carvajal, C. J. M.

Director de la Sección de Pastoral Social del Instituto del CELAM.

Una corriente de pensamiento está dando hoy la vuelta al mundo y se siente especialmente en América Latina: el desarrollo y la defensa de los derechos humanos. Es la conciencia de la humanidad que se despierta, que descubre nuevas dimensiones del derecho y exige mayor respeto a la dignidad del hombre: "si los derechos fundamentales del hombre representan para cada cultura un bien social inestimable no debemos olvidar sin embargo, el carácter histórico y el aspecto dinámico de los mismos. La conciencia histórica de cada época descubre nuevas dimensiones del derecho y enfoca los viejos problemas en una nueva luz"<sup>1</sup>.

Atenta a los signos de los tiempos, la Tercera Conferencia Episcopal latinoamericana reunida en Puebla, abocó cuidadosamente este tema, lo estudió, lo discernió a la luz de una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar y dió orientaciones concretas para la acción pastoral en este campo.

Es una reflexión novedosa con respecto a Medellín. La profundización de la antropología cristiana<sup>2</sup>, hecha por Puebla principalmente en el capítulo "Verdad sobre el hombre" (nn. 304 a 339), le permitió ser mucho más sensible a una realidad que hoy por hoy es definitiva en la aspiración que se percibe hacia una nueva sociedad. Porque, ¿puede humanizarse el hombre haciendo caso omiso del respeto de su dignidad humana y de la realización de sus derechos y de sus obligaciones como hombre? ¿Cómo podemos construir una sociedad verdaderamente humana, si no es luchando por los derechos de todos y cada uno de los hombres?

Una sociedad que no reconozca los derechos humanos fundamentales como los derechos básicos de sus ciudadanos es una sociedad inhumana y, por ello mismo, intolerable. Ciertamente no es exagerado decir que el desenlace de las luchas actuales por el pleno reconocimiento de los derechos humanos y por su realización decidirá si surge o no una nueva sociedad latinoamericana y mundial, y en qué medida será humana. En la lucha por los derechos humanos se decide hoy el futuro. Esta conciencia tienen los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla: "nos sentimos urgidos a cumplir por todos los medios lo que puede ser el imperativo original de esta hora de Dios en nuestro continente; una audaz profesión

---

<sup>1</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 121.

<sup>2</sup> Cfr. *Populorum Progressio*, 13.

cristiana y una eficaz promoción de la dignidad humana y de sus fundamentos divinos, precisamente entre quienes más lo necesitan, ya sea porque la desprecian, ya sobre todo porque, sufriendo ese desprecio, buscan —acaso a tientas— la libertad de los hijos de Dios, y el advenimiento del hombre nuevo en Jesucristo” (n. 320).

Sin embargo es importante resaltar que la defensa y promoción de los derechos humanos hecha en Puebla no es una acción meramente estratégica y por lo tanto oportunista. “No es por oportunismo ni por afán de novedad que la Iglesia, “experta en humanidad”, es defensora de los Derechos Humanos. Es por un auténtico compromiso Evangélico, el cual, como sucedió con Cristo, es sobre todo compromiso con los más necesitados”<sup>3</sup>. Por eso la Iglesia latinoamericana tiene conciencia de que “el contenido de los derechos del hombre está en el centro mismo del Evangelio”<sup>4</sup> y por lo tanto su defensa y promoción son parte integrante de la evangelización (n. 338). Porque “si es cierto que las verdades acerca de la dignidad y los derechos humanos son patrimonio común de todos los hombres, nosotros encontramos en el Evangelio su expresión más plena y el motivo más fuerte para comprometernos en su defensa y promoción”<sup>5</sup>. De ahí que la Iglesia Latinoamericana repita con Pablo VI que “ella se siente herida cuando los derechos de un hombre cualquiera sea y en el lugar que se encuentre, son ignorados y violados” (n. 1289).

Dentro de este contexto de realidad latinoamericana, y movida por la misión que recibió de Jesucristo, Puebla aborda el tema de los derechos del hombre. Quiero resaltar en este artículo las cuatro perspectivas que considero fundamentales social, jurídica, antropológica y pastoral, y desde las cuales el Documento analiza, defiende y promueve los derechos humanos en América Latina. Si es cierto que esta reflexión se encuentra principalmente en el último capítulo de la cuarta parte (Acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional), sin embargo tomaremos en consideración el conjunto del Documento.

### 1. Perspectiva Social.

Desde esta perspectiva podemos considerar dos elementos importantes en la comprensión de la problemática que nos ocupa: el problema de los derechos humanos parte de la situación social de América Latina considerada en su totalidad y además se presenta prácticamente imposible de resolver si no se consideran los derechos de los pueblos latinoamericanos frente al mundo desarrollado. Lo podemos ver claramente desde la primera parte del Documento especialmente en sus capítulos segundo y cuarto.

---

<sup>3</sup> Juan Pablo II, Puebla: discurso inaugural, III, 3.

<sup>4</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 70.

<sup>5</sup> *Llamado sinodal sobre los derechos del hombre*, Roma, 1974.

*1. 1. Visión globalizante: La problemática de los derechos humanos en América Latina debe analizarse en el contexto de la problemática global que vive toda la sociedad latinoamericana. Su solución debe partir de la comprensión de este contexto.*

El discernimiento evangélico que la Iglesia latinoamericana hace sobre la realidad de los derechos humanos llega a una conclusión clara: es la situación global de la sociedad la que propicia y acrecienta la violación de los derechos fundamentales. Pero no solamente la situación de injusticia institucionalizada (nn. 509 y 562) al interior de cada una de las naciones sino igualmente la injusticia del sistema internacional que está violando los derechos de las naciones del Tercer Mundo, del que América Latina forma parte (nn. 1264 a 1267).

Teniendo en cuenta esta perspectiva, Puebla plantea el problema de los derechos humanos a partir de lo que acontece en el continente en el plano social. Así encontramos del número 1257 al número 1267 una síntesis de la visión de realidad que analiza detalladamente en la primera parte del Documento (nn. 15 a 71).

A nivel de cada una de las naciones la cuestión de los derechos humanos debe plantearse en el seno de una sociedad:

— Señalada por la injusticia con “evidentes contradicciones existentes entre estructuras sociales injustas y las exigencias del Evangelio” (n. 1257).

— Injusticia que en definitiva encuentra su raíz en el pecado “tanto en su aspecto personal como en las estructuras mismas” (n. 1258).

— Agobiada por toda clase de violencia “que puede llamarse institucionalizada (subversiva y represiva) en la cual se atropella la dignidad humana hasta en sus derechos más fundamentales (n. 1259).

— Pesimista por los fracasos habidos en los planes de desarrollo y por el aumento de marginación de las grandes mayorías (n. 1260).

— Con una concentración cada día más creciente tanto a nivel de lo económico por parte de la empresa rural y urbana como a nivel de lo político por parte de las tecnocracias civiles y militares “que frustran los reclamos de participación y de garantías de un estado democrático” (n. 1263).

En una sociedad tal, las violaciones de la dignidad humana acompañan a los hombres desde antes de su nacimiento y a través de todos los momentos de su vida individual y social: “La falta de realización de la persona humana en sus derechos fundamentales se inicia aún antes del nacimiento del hombre, por el incentivo de evitar la concepción, e incluso, de interrumpirlas por el aborto, prosigue con la desnutrición infantil, el abandono prematuro, la carencia de asistencia médica, de educación y de vivienda, propiciando un desorden constante donde no es de extrañar la proliferación de la criminalidad, de la prostitución, del alcoholismo y de la drogadicción” (n. 1261).

“Se agravan los atentados a la libertad de opinión, a la libertad religiosa, a la integridad física. Asesinatos, desapariciones, presiones arbitra-

rias, actos de terrorismo, secuestros, torturas continentalmente extendidas, demuestran un total irrespeto por la dignidad de la persona humana. Algunas pretenden justificarse incluso como exigencias de la seguridad nacional" (n. 1262).

Pero dijimos que el discernimiento en el caso de los derechos humanos no puede detenerse a nivel de lo que ocurre al interior de nuestros países, requiere un análisis de la realidad internacional:

— Crecen las distancias entre las naciones ricas y las naciones pobres (n. 1264).

— Y "en muchos casos el poderío de empresas multinacionales se sobrepone al ejercicio de la soberanía de las naciones y al pleno dominio de sus recursos naturales" (n. 1264).

— Particularmente grave es el debilitamiento de la integración latinoamericana debido a (1265):

- \* ambiciones económicas nacionalistas,
- \* parálisis de los grandes planes de cooperación,
- \* nuevos conflictos internacionales.

— Estos desequilibrios crean nuevas áreas que atentan contra la dignidad humana. Propician "manipulaciones de la opinión pública, expropiaciones invisibles, nuevas formas de dominio supranacional" (1264). Crean numerosos desubicados, como son los emigrantes cuyo número puede ser magnitud insospechada en el futuro. A éstos deben añadirse desubicados políticos como son los asilados, los refugiados, desterrados y también los indocumentados de todo género. En una situación de total abandono se encuentran los ancianos, los minusválidos, los errantes y las grandes masas de campesinos e indígenas "casi siempre abandonados en un innoble nivel de vida y a veces atrapados y explotados duramente" (n. 1266).

— La deshumanización de los pueblos latinoamericanos se agrava "con el aumento de gastos en armamentos así como la creación artificial de necesidades superfluas, impuestas desde fuera a los países pobres" (n. 1266).

Esta perspectiva adoptada por Puebla para analizar la situación de los derechos humanos en el Continente es definitiva para la orientación de la pastoral en este campo. Las acciones a nivel individual tienen que complementarse obligatoriamente con la influencia sobre las estructuras. Y la defensa de las personas al interior de una nación requiere la búsqueda de un nuevo orden internacional: "La afirmación y la defensa de los derechos del hombre se encuentra cada vez más vinculada a la necesidad de transformaciones estructurales, sociales, políticas y económicas"<sup>6</sup>, transformaciones no solo de cada uno de los países sino igualmente del sistema internacional.

<sup>6</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 28.

1. 2. *Visión estructural: Los derechos humanos en latinoamérica no pueden ser considerados únicamente al nivel de las personas: se requiere que sean planteados a nivel de los pueblos. El pueblo o nación como sujeto de derechos plantea una problemática que exige para la defensa y promoción de los derechos humanos, acciones conjuntas a nivel continental y mundial.*

En la historia de los derechos del hombre podemos entrever diversos procesos dentro de los cuales se han gestado la idea y la defensa de los derechos humanos. Un primer proceso, que podemos llamar de democratización, acentúa los derechos del individuo, su dignidad inalienable y las prerrogativas de la misma. Es la época inicial del liberalismo, cuando se trataba de oponer los derechos individuales al rey, por lo cual las declaraciones muestran un tono individualista y restrictivo de las facultades estatales: los derechos humanos serán la forma de oposición al estado absolutista y garantía de que las autoridades no se inmiscuirán en la vida privada. Así se ha llegado a reconocer la libertad de fe y de conciencia, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la protección de los derechos del individuo frente a las ingerencias del estado, el derecho de propiedad, etc.

Puebla recoge esta tradición que por otra parte ha sido consagrada en las declaraciones clásicas y modernas sobre derechos humanos y en las constituciones de nuestros estados. Acentúa los derechos a la vida y a la libertad religiosa (n. 1271) pero igualmente muestra una sensibilidad especial a promover los derechos individuales no considerados tradicionalmente y sin embargo de gran importancia en el mundo actual dominado por las comunidades y por la intervención del estado hasta en las decisiones individuales. Los formula a partir de un calificativo sugestivo ("derechos emergentes", 1273) y dentro de ellos considera el derecho a la propia imagen, a la buena fama, a la privacidad, a la información y expresión objetiva, a la objeción de conciencia y a una visión propia del mundo.

Pero la historia de los derechos humanos no acaba con esta primera etapa: con el desarrollo de la economía y el aumento de la producción de bienes y el consiguiente bienestar que de ellos se deriva, los hombres esperan que el beneficio económico llegue a todos y cada uno de los hombres por el hecho de pertenecer al género humano y no por consideraciones secundarias como la pertenencia a un grupo de poder económico o político, la habilidad, etc.

Los derechos humanos se basarán pues, en esta etapa, en una aceptable igualdad material, que permita disfrutar realmente a todos de las oportunidades que ofrece el estado moderno. Este proceso lo conocemos con el nombre de socialización. En él no se trata de negar la protección de la dignidad humana y del ámbito personal del individuo frente al estado, pero se subraya que es preciso entender estos derechos tradicionales con más realismo y ponerlos en práctica en forma eficaz, creando unas condiciones sociales favorables al desarrollo personal y comunitario. Esta es una dimensión de los derechos que cobra cada día más importan-

cia; Puebla los formula en el número 1272, como "derechos sociales": derecho a la educación, a la asociación, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la recreación, al desarrollo, al buen gobierno, a la libertad y la justicia social, a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones.

Nuestra época se caracteriza por el anhelo de participación efectiva en todos los campos pero de manera especial en la marcha de los asuntos públicos, de modo que no se estanque el hombre en una sociedad de simple bienestar, sino que —con base en los logros alcanzados— se proyecte una sociedad creadora, que promueva los valores individuales y sociales de sus asociados: los derechos del hombre se expresarán pues en forma de derecho a la participación en su más amplio sentido. Dentro del conjunto de los derechos señalados por Puebla a nivel de la sociedad nacional, son varios los que podríamos señalar en esta línea de participación y comunitariedad: los derechos a la participación a los bienes y servicios, a construir su propio destino (n. 1271), a la justicia social, a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones (1272).

Queda, sin embargo, un último aspecto a considerar en la declaración de los derechos que trae Puebla: es la visión estructural a nivel nacional e internacional. El principio de que los derechos humanos no se pueden limitar al ámbito del solo individuo ya se había establecido en *Pacem in Terris*: "las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos. Porque la misma ley natural que rige las relaciones de convivencia entre los ciudadanos debe también regular las relaciones mutuas entre las comunidades políticas"<sup>7</sup>. Dimensión ésta que la Iglesia a través de su reflexión ha venido urgiendo para que sea incorporada al derecho internacional. Porque "es necesario una apertura de conceptos y de acción que vaya más allá del individuo y abraza los derechos y deberes de la colectividad, de los grupos, de las minorías. En efecto, hablar de derechos y deberes no solo de la persona humana como tal sino también de la comunidad"<sup>8</sup>.

La enunciación de derechos a este nivel es quizá el aspecto más novedoso de este capítulo del Documento de Puebla sobre derechos humanos. El acento está puesto aquí en la urgencia de un nuevo orden internacional (n. 1275) al cual la Iglesia latinoamericana ha de aportar significativamente. La concreción de un nuevo orden internacional con "los valores humanos de solidaridad y de justicia" (1279) y "fundado en las legítimas necesidades sociales del hombre y dentro de un sano pluralismo" (1280), es un derecho que ha de reconocerse a todos los países latinoamericanos. Y dentro de él y precisamente para que sea una realidad ha de urgirse el derecho a una convivencia internacional digna y por lo tanto fundamentada en la autodeterminación económica, política, social y cultural (n. 1276).

Llama la atención en este campo del derecho internacional el número 1277 donde se habla del derecho de defensa frente a las empresas

<sup>7</sup> *Pacem in terris*, 80.

<sup>8</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 8.

multinacionales "haciéndose necesaria la elaboración a nivel internacional de un estatuto que regule las actividades de dichas empresas". No hay duda de la visión prospectiva del Documento. También del realismo. Puebla al final de la enunciación de los derechos en la sociedad internacional vuelve sobre una exigencia real para que estos derechos no se queden a nivel de simple enunciación: la necesidad de promover una legítima integración a nivel de los países latinoamericanos que "supere los egoísmos y los estrechos nacionalismos, respete la legítima autonomía de cada pueblo, su integridad territorial y promuevan la autolimitación de los gastos de armamentos" (1282).

## 2. Perspectiva jurídica.

*"El derecho está continuamente cambiando, siempre sobre una base perenne. Es necesario estar siempre comprometidos en la búsqueda de nuevos aspectos de los derechos humanos al mismo tiempo que se trabaja en institucionalizar los ya adquiridos. Es ésta una de las tareas del rol profético de los cristianos" (Del Coloquio ecuménico de Baden).*

La noción de derechos humanos se refiere a condiciones jurídicas aplicables a todos los hombres por igual; designa una situación jurídica del individuo en el conjunto social derivada del carácter inalienable de la persona humana y debe, en virtud de la dignidad de la persona, imponerse como principio regulador frente a todos los elementos del ordenamiento estatal y social. Sin embargo, no se dan derechos humanos al margen de una configuración histórica concreta: las formulaciones de los mismos no pretenden, como la teoría clásica del derecho natural, tener una validez intemporal, gozan de un carácter marcadamente histórico y son profundamente dinámicos. "La conciencia histórica de cada época descubre nuevas dimensiones del derecho y enfoca los viejos problemas en una nueva luz" (La Iglesia y los derechos del hombre, 121).

Dentro de esta perspectiva se sitúa la reflexión de Puebla sobre los derechos humanos. No se limita a repetir una declaración tradicional de los derechos humanos: hay un esfuerzo manifiesto por desentrañar los signos de los tiempos y por plantear el problema de los derechos en la perspectiva del Tercer Mundo. "La verdad es que va aumentando más y más la distancia entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho. Los valores de nuestra cultura están amenazados" (Mensaje a los Pueblos de América Latina, 2). "El hombre latinoamericano sobrevive en una situación social que contradice su condición de habitante de un continente mayoritariamente cristiano: son evidentes las contradicciones existentes entre estructuras injustas y las exigencias del evangelio" (n. 1257). "El hombre latinoamericano encuentra una sociedad cada vez más desequilibrada en su convivencia" (n. 1264). En tales situaciones, los derechos humanos pasan a ser primariamente exigencias de condiciones de supervivencia en el trabajo y la alimentación, de mayor igualdad de oportunidades vitales, de supresión de la explotación en el plano nacional e internacional. Así pues, la concepción jurídica subyacente en Puebla, nos muestra que los derechos humanos no pueden descubrirse y fijarse

de una vez y para siempre: así como el derecho es una expresión cambiante de la organización social —de acuerdo al desarrollo técnico, científico, social, económico, cultural— así también se van descubriendo nuevas formas de derechos humanos, a medida que el desarrollo de la humanidad permite promover aspectos del hombre descuidados en épocas anteriores. De allí se puede deducir la articulación enriquecedora entre derecho natural, derecho positivo (normas codificadas) y desarrollo social, contexto dentro del cual se hace hoy la reflexión sobre los derechos humanos.

Finalmente, la incorporación de los derechos humanos, tanto en la legislación de cada pueblo como en el derecho internacional, es un punto importante de cristalización de todos los esfuerzos en favor de la justicia y de promoción de la dignidad humana. Puebla señala en este sentido un importante campo de acción para la Iglesia latinoamericana: que sus formulaciones sobre los derechos humanos a nivel nacional (nn. 1271 a 1273) y a nivel internacional (nn. 1275 a 1282) sean urgidas e incorporadas a las legislaciones de nuestros países latinoamericanos y de nuestros organismos regionales y continentales.

No hay duda que una concepción tal de los derechos humanos es un aporte trascendental para nuestro Continente, pero por otra parte es una tarea exigente para la acción pastoral. La lectura de los signos de los tiempos y su reflexión a la luz del evangelio se hace particularmente obligante en este campo.

### 3. Perspectiva antropológica.

*“La Iglesia tiene el derecho y el deber de anunciar a todos los pueblos la visión cristiana de la persona humana... porque profesa que todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen. Por lo tanto, la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina exige de la Iglesia una palabra clara sobre la dignidad del hombre” (n. 306).*

Podemos afirmar que para Puebla, la defensa y promoción de los derechos humanos se deriva necesariamente de poner en práctica la antropología que es propia de la Iglesia, antropología que tiene como fundamento la dignidad de la persona humana (n. 316), principio que debe llevar lógicamente a asumir actividades concretas de defensa y promoción de la misma: “El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales” (n. 327).

La ubicación de este párrafo dentro de la Verdad sobre el Hombre en el documento de Puebla nos indica muy a las claras la relación existente entre la antropología cristiana y la intervención de la Iglesia en el plano de los derechos humanos: Toda la acción pastoral de la Iglesia tiene

como trasfondo una antropología, una "concepción del hombre y de la humanidad que la Iglesia tiene como propia"<sup>9</sup>.

Parte de una peculiar visión de fe, anclada en el misterio de Cristo, que ilumina y da sentido al misterio del hombre, con quien el Señor tiene una alianza eterna. Pero el humanismo cristiano tiene una nota sobresaliente: es integral, no admite ni las reducciones ni mucho menos la unidimensionalidad. Y así aunque mira al hombre desde la fe, no solo ve su vocación sobrenatural, sino también toda su realidad biológica, psicológica y social. Y es esta visión del hombre que posee la Iglesia, la que da más seguridad a su intervención en el campo de los derechos humanos. Quizás también es el poseer ésta visión lo que compromete más directamente a la Iglesia a dar este aporte.

Así lo entendía lúcidamente Pablo VI: "ninguna antropología iguala a la de la Iglesia sobre la persona, aún singularmente considerada, cuando trata de su originalidad, su dignidad, la intangibilidad y la riqueza de sus derechos fundamentales, su sacralidad, su educabilidad, su aspiración a un desarrollo completo, su inmortalidad... se podría hacer con todos ellos un código de los derechos que la Iglesia reconoce al hombre en cuanto tal, y será siempre difícil definir la amplitud de aquellos que derivan para el hombre de su elevación al orden sobrenatural, mediante su inserción en Cristo"<sup>10</sup>.

#### 4. Perspectiva Pastoral.

La reflexión sobre los derechos humanos en Puebla está orientada a promover una decidida voluntad en remediar las causas que generan las situaciones en que se violan actualmente los derechos humanos en América Latina y a "crear las condiciones necesarias para una convivencia auténticamente humana" (1293).

La acción pastoral de la Iglesia, principalmente en su dimensión social, siente esta tarea como prioritaria en su compromiso con el mundo, pues: "La realización de la persona humana se obtiene gracias al ejercicio de sus derechos fundamentales, eficazmente reconocidos, tutelados y promovidos" (1268).

En el pensamiento social de la Iglesia encontramos mucho más que una vaga exhortación al bien, de ahí que las acciones concretas exijan "coherencia, creatividad, audacia y entrega total" (n. 476). Es decisiva en este caso la participación real de toda la comunidad cristiana en la línea del número 4 de *Octogesima Adveniens* donde Pablo VI señala el marco metodológico dentro del cual los cristianos debemos afrontar los problemas de la sociedad.

---

<sup>9</sup> *Populorum Progressio*, 13.

<sup>10</sup> Pablo VI, Audiencia general del miércoles 4 de septiembre de 1968.

4. 1. *Derechos humanos y Evangelización. La defensa y la promoción de los derechos humanos es parte integrante de la Evangelización pues lo que está en juego aquí es la dignidad y la visión cristiana del hombre (nn. 337-338).*

"Es por un auténtico compromiso evangélico" que la Iglesia defiende los derechos humanos. Nace de su misión de justicia y de amor en el mundo. Está fundamentada en la visión cristiana de la persona humana.

Esta es una reflexión que bajo el aspecto de defensa de los derechos humanos solo se ha hecho muy recientemente. El Sínodo de 1971 de una manera explícita ve la relación íntima entre la misión en favor de la justicia y la defensa y la promoción de los derechos humanos: "No pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo. Pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana"<sup>11</sup>. Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* consideraba que la evangelización lleva un mensaje explícito, adaptado a las diversas circunstancias y constantemente actualizado sobre los derechos y deberes de toda persona humana<sup>12</sup>.

Puebla dice que este es un aspecto que pertenece a la integridad del Evangelio (n. 338) por su íntima unión a la justicia (n. 1254) de ahí que "el enunciado de los derechos fundamentales de la persona humana, hoy y en el futuro, es y será parte indispensable de su misión evangelizadora" (1270). La Comisión Justicia y Paz llega a afirmar que "el contenido de los derechos del hombre está en el centro mismo del Evangelio"<sup>13</sup> pues el fundamento cristiano de esta doctrina es el respeto al hombre entendido como fin y no como medio de la sociedad.

Existen sin embargo otras razones que le imponen a la Iglesia esta tarea. Se trata de los signos de los tiempos. En los últimos años podemos hablar que la defensa de los derechos humanos es para la Iglesia un hecho cotidiano para su acción pastoral. No son pocos los lugares del continente en que la Iglesia ha llegado a ser el último refugio donde tiene acogida esta defensa. Y en verdad lo ha sido. Es así como este servicio ha llegado a identificarse con la conciencia de su misión en la sociedad. En este ámbito ha encontrado la Iglesia múltiples posibilidades en su servicio a una categoría de pobres que se señalan como "anónimos sociales" (n. 1289), como los "sin voz". No responder en este momento a las expectativas que crecen cada día más será gran frustración, con detrimento para la evangelización. Se estaría comprometiendo la credibilidad del evangelio.

<sup>11</sup> Sínodo de los obispos de 1971 sobre la Justicia en el mundo, párrafo 39.

<sup>12</sup> *Evangelii Nuntiandi*, 29.

<sup>13</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 70.

4. 2. *Elementos de una pastoral de los derechos humanos. La defensa y promoción de los derechos humanos en América Latina, es asumida por la Iglesia en una actitud de servicio pastoral y no desde el ángulo económico, político o meramente sociológico (n. 1255).*

Una pastoral que proteja y promueva en el pueblo de Dios los derechos humanos puede desarrollarse de muchos modos. Los caminos son múltiples, los métodos y las técnicas necesitan una adaptación consciente y una continua puesta al día.

Atruncio y denuncia son las formas pastorales originarias para la defensa y promoción de los derechos. Sin embargo, de ninguna manera, se puede limitar a ello la pastoral de los derechos humanos. Surgen formas de compromiso concreto, de acciones organizadas y, en varios países, de instituciones de acción permanente. Puebla indica que ésta es una dimensión imprescindible dentro de la pastoral y la señala con el amplio nombre de "servicios" (nn. 1283 a 1293).

Una pastoral de los derechos humanos lleva necesariamente a considerar las relaciones entre acción pastoral y política, entre acción pastoral y liberación temporal. "La necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político, proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: el señorío de Cristo, que se extiende a toda la vida" (n. 516). Por eso la Iglesia siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad. En definitiva, la presencia de la Iglesia en la vida de una sociedad, su aporte original a la liberación económica, política, cultural y social y a la defensa de los derechos fundamentales parten de la única opción que hace la Iglesia en su actuar: "La Iglesia, quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre. Cualesquiera sean las miserias o sufrimientos que aflijan al hombre, no será a través de la violencia, de los juegos de poder, de los sistemas políticos, sino mediante la verdad sobre el hombre, como la humanidad encontrará su camino hacia un futuro mejor"<sup>14</sup>.

Particular discernimiento exigen las relaciones antes señaladas en la misión pastoral. De allí brotan precisiones importantes para determinar el papel que juega cada miembro del Pueblo de Dios en esta difícil tarea. También brotan exigencias muy comprometedoras, que deben concretarse a través de la creatividad de cada comunidad cristiana. "La misión profética de la Iglesia no se agota, sin embargo, con simples actos de asentimiento o de disenso; ella debe, en virtud de las promesas escatológicas, poner de manifiesto la plenitud del futuro y la provisionalidad del presente. Tal acción profética en materia política será realizada por la Iglesia especialmente mediante la "pastoral". Un testimonio común, la reflexión doctrinal, la sensibilización de las conciencias para descubrir las injusticias, la acción individual y colectiva de los cristianos deben cons-

<sup>14</sup> Juan Pablo II, Puebla: discurso inaugural, III, 3.

tituir las etapas obligatorias de una verdadera pastoral para promover los derechos fundamentales de la persona humana"<sup>15</sup>.

*Pastoral de Anuncio.* Una pastoral de anuncio requiere de parte de la Iglesia testimoniar con la palabra y con el ejemplo que "todo hombre y toda mujer por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones" (n. 317). Esta pastoral encontrará su vigor en la fe en Cristo que nos ofrece los criterios fundamentales para obtener una visión integral del hombre ya que el misterio del hombre solo se ilumina perfectamente por la fe en Jesucristo y su aceptación y seguimiento nos abren a las certidumbres más confortantes y a las exigencias apremiantes de la dignidad humana (n. 319).

Importancia especial en la pastoral de anuncio tiene la enunciación de los derechos humanos para América Latina (n. 1270). Sin duda que es sugestivo el enunciado que trae Puebla del número 1271 a 1279, donde se nos da una proclamación de los derechos humanos, tanto a nivel de lo individual, lo social y los así llamados derechos emergentes como a nivel de los derechos de los pueblos.

Promover una educación alrededor de esta proclamación es tarea concreta para una pastoral de anuncio. Continuar una profundización para determinar derechos humanos emergentes tanto a nivel de los individuos como a nivel de los pueblos es una exigencia para que el anuncio responda de manera oportuna a la defensa de la persona humana.

*Pastoral de denuncia:* "La defensa de los derechos del hombre, que la Iglesia considera un deber irrenunciable, implica la denuncia de las violaciones cometidas o en acto, ya cuando se trata de acciones aisladas, ya de situaciones permanentes"<sup>16</sup>. Esto se hace necesario sobre todo cuando las personas que fueron objeto de esas injusticias no pueden defenderse por sí mismas.

Ante las reales violaciones de los derechos humanos la Iglesia no puede ser neutral pues "todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen" (n. 306). De ahí una de las pocas pero clara y contundente, condenaciones que hace Puebla: "condenamos todo menosprecio, reducción o atropello de las personas y de sus derechos inalienables; todo atentado contra la vida humana, desde la oculta en el seno materno, hasta la que se juzga como inútil y la que se está agotando en la ancianidad; toda violación o degradación de la convivencia entre los individuos, los grupos sociales y las naciones" (n. 318).

La pastoral de la denuncia debe ser objetiva, valiente y evangélica pues, es muy importante anotar, no se trata de condenar sino de salvar al culpable y a la víctima. De ahí que antes de formular juicios o fundamentar una acción sobre presuntas violaciones, es indispensable un serio

<sup>15</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 69.

<sup>16</sup> Pontificia Comisión Justicia y Paz, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Roma, 1975, n. 78.

y objetivo conocimiento de los derechos y de las circunstancias en que han sido violados.

Finalmente, no importa sólo la denuncia en sí, también el modo y el contenido de ella debe ser decididos de común acuerdo con los miembros de la comunidad eclesial y es deseable que las opciones se hagan en colaboración con los hermanos separados y con todos los hombres de buena voluntad. En esta línea, se sugiere la colegialidad en el ejercicio de la denuncia (n. 1269).

*Pastoral de servicios.* La participación en compromisos concretos es un paso obligado en el camino de una pastoral de los derechos humanos verdaderamente válida y auténtica. Además de una pastoral de anuncio y de una pastoral de denuncia, la Iglesia tiene la obligación de hacer algo más por los derechos humanos en su acción pastoral; unas acciones de servicio como parte integrante de la misión evangelizadora y misionera que busquen crear, en común con todos los hombres de fe y de buena voluntad, una conciencia ética en torno a los grandes problemas que aquejan a la dignidad humana en nuestro continente (n. 1283).

La voluntad de eficacia en la acción pastoral es manifiesta en el caso de los derechos humanos; no basta anunciar y denunciar, hay necesidad de acciones verdaderamente comprometidas. Para que nuestra enseñanza social sea "creíble y aceptada por todos debe responder de manera eficaz a los desafíos y problemas graves que surgen de nuestra realidad latinoamericana" (n. 476).

Sin embargo, no cualquier acción responde a esta exigencia de la Conferencia Episcopal latinoamericana. El servicio ofrecido a esta causa será una contribución válida y durable especialmente si se da como acciones organizadas y planificadas (nn. 1222 y 1307) y si igualmente, analiza las causas profundas de estas situaciones y se compromete a afrontarlas y resolverlas correctamente (n. 1293).

Es este un campo propicio para la creatividad. Cada comunidad cristiana queda con la responsabilidad de concretar sus compromisos. En el documento final de Puebla (nn. 1284 a 1288) se indican algunas acciones a las cuales la Iglesia latinoamericana debe responder de manera más urgente: testimonio evangélico, establecimiento de organismos de acción social y de promoción humana, suplencia, en algunos casos especiales, de los poderes públicos, promoción, evaluación y reorientación de instituciones internacionales en función de los desamparados, diálogo y colaboración de las diferentes Conferencias episcopales sobre problemas pastorales que desbordan el nivel nacional.

### Conclusión.

La acción pastoral realizada en el campo de los derechos humanos suele ser considerada por algunos, como una intromisión indebida de la Iglesia en política. Se ha dicho más de una vez, que los derechos humanos son un pretexto para hacer política y así, de paso, se rechaza toda acción que invoque los derechos humanos.

Tales reacciones muestran sobre todo una información deficiente sobre la Iglesia y su misión, aún entre personas que se consideran cristianos. Es clara y definida la doctrina expuesta en la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana. Al asumir la defensa de los derechos fundamentales, la Iglesia entra en el amplio campo de lo político, pero no actúa como partido político ni se deja instrumentalizar por ningún partido: ella no pretende conquistar el poder, ni hacer prevalecer un modelo concreto de sociedad; no tiene programa político, ni usa métodos políticos; lucha por reafirmar una opción histórica en favor de los más débiles y postergados de la sociedad.

Es evidente que esta opción tiene una fuerte influencia en el campo de la vida social y política de un país. Es la influencia que siempre ha tenido la predicación del Evangelio. En efecto: la Iglesia por fidelidad a Jesucristo quiere y debe evangelizar las realidades sociales y políticas, ya que la aceptación del Evangelio suscita una respuesta moral que es social a la vez que personal. Reducir esta moral solo al campo individual, o peor aún, al campo de la intimidad de la persona, significa mutilar el evangelio de Cristo y negar en la práctica la acción que el mismo Dios realiza en la Historia para llevarla hacia su último destino.

En otros términos, como decía Pablo VI, los derechos humanos son considerados por la Iglesia como patrimonio de la humanidad y por eso no acepta que la acción realizada en pro de estos derechos cuando ellos son violados, sea considerada intromisión en los asuntos internos de un país. Los derechos fundamentales de la persona están por encima de cualquier sistema de gobierno y de cualquier gobierno particular. Tarea de la Iglesia es promoverlos, defenderlos y desarrollar una acción educativa continua, permanente y práctica sobre ellos.

# Puebla y la Comunicación Social

## ¿Un reto no Enfrentado?

*Benito D. Spoletini, S. S. P.*

*Director de las Ediciones Paulinas (Bogotá).*

### I. De Medellín a Puebla.

La Iglesia Latinoamericana ha dedicado, dentro de sus preocupaciones pastorales, una atención particular a los Medios de Comunicación Social. Desde la constitución del CELAM (1955) hasta la III Conferencia de Puebla (1979) ha producido unos 30 documentos de alcance continental. En ellos, con los aspectos pastorales, se estudian la formación, la organización, el impacto sobre los receptores, el lenguaje y hasta las implicaciones teológicas y litúrgicas. No es exagerado afirmar que nos hallamos ante un valiosísimo "corpus" doctrinal<sup>1</sup>.

Junto con los estudios han florecido por todas partes iniciativas concretas como fundación de periódicos, revistas, emisoras de radio, estudios de cine y de producción televisiva, con variado éxito.

También la III Conferencia del Episcopado ha dedicado al argumento una sección específica (n. 1063-1095) del documento final.

Aquí me propongo ilustrar someramente el itinerario recorrido en la década 1968-1978, para luego intentar una primera lectura crítica del texto sobre comunicación social ofrecido por Puebla.

#### 1. *La comunicación en Medellín.*

Para entender plenamente lo que pasó en Puebla, es necesario referirse a las "conclusiones" de Medellín, elaboradas por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En Medellín se estructuraron 16 documentos, el último de los cuales (el n. 16) trata precisamente de los "medios de comunicación social".

El modelo desarrollista, entonces en boga, repercute favorablemente en los redactores. A lo "medios" se les reconoce un papel concientizador con relación a las masas, pues suscitan en ellas "aspiraciones y exigencias de transformaciones radicales" (n. 2), al mismo tiempo que se denuncian los grupos de poder que los utilizan para mantener la situación existente (Id.).

---

<sup>1</sup> Cfr. *Comunicación Social e Iglesia* - Documentos de la Iglesia Latinoamericana 1959-1976, por B. D. Spoletini, Ed. Paulinas, Bogotá 1977, pp. 272.

A pesar de ello, la Iglesia confía en que estos medios contribuirán "cada vez más a la promoción humana y cristiana del Continente" (n. 4).

Las iniciativas pastorales en este sector, con frecuencia, han fracasado debido principalmente "a la falta de una clara visión de lo que es la comunicación social en sí misma", y por haber desconocido "las condiciones" de cómo debe utilizarse (cfr. n. 3).

En las "recomendaciones pastorales" (n. 10-24), se pide profundizar en los diferentes aspectos del fenómeno e incluso de la "teología de la comunicación", con vistas a comprender mejor "las dimensiones de esta nueva cultura y sus proyecciones futuras" (n. 17).

La conclusión final raya en la euforia: sin los medios de comunicación "no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano y las necesarias transformaciones del Continente" (n. 24).

Desde entonces se multiplican los encuentros a nivel continental, tocando, además de los aspectos propiamente técnicos y organizativos, sobre todo los aspectos pastorales: catequesis, educación, teología y liturgia<sup>2</sup>.

El cambio de los modelos socio-político-culturales influye también en este sector y orienta la reflexión hacia nuevos parámetros. El discurso se hace más cauto, menos optimista, a veces extremadamente crítico, llegando a asumir actitudes de rechazo total. Se cuestiona el poder que manobra detrás de los medios masivos, su función consumística y manipuladora, la incapacidad de éstos para entablar un diálogo participativo y personalizante con los receptores. Se privilegian, con un candor impresionante, los micro-media y los medios grupales, en base a presupuestos ahistóricos y descaminados<sup>3</sup>.

Esta polémica, no siempre declarada y aparentemente inocua, entre los partidarios de los medios masivos y de los grupales, siembra la confusión y el desconcierto en la pastoral, a la vez que paraliza esfuerzos y actividades y ve menguar la presencia activa de la Iglesia en los medios masivos de comunicación. Por otra parte se produce en ese tiempo, por influjo del Concilio y de Medellín, un hecho nuevo: la Iglesia se hace noticia, precisamente a través de los grandes medios informativos.

A Puebla, la pastoral de la comunicación llega más serena, gracias al encuentro de Lima (julio de 1977), sobre "Evangelización y Medios Grupales" y al Congreso Mundial de Munich de noviembre 1977, sobre el mismo tema. En esta oportunidad, el presidente Mons. Luciano Metzinger, benemérito como pocos de la comunicación social en el Continente, pudo declarar: "El Congreso nos ha ofrecido la ocasión para esclarecer conceptos de medios masivos y medios grupales, y nos ha permitido comprender su necesaria complementariedad, dando así por terminada la oposición que algunos creían entrever entre estos dos tipos de medios"<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 222-262.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 234-241.

<sup>4</sup> En *Audiovisuales y Evangelización* (I Congreso Mundial, Munich 1977), edición hecha en Lima 1978, p. 266.

## 2. *La preparación inmediata.*

La III Conferencia del Episcopado Latinoamericano se ha caracterizado por una larga, amplia y acuciosa preparación en todos los niveles, lo que influyó positivamente también en el sector de la comunicación social.

Me limito, por razón de brevedad, a enumerar algunos hechos de mayor relieve.

El Departamento de Comunicación Social del CELAM (DECOS/CELAM) convocó, durante el año 1977, dos encuentros regionales para estudiar el tema "evangelización y comunicación social". El primero, en Buenos Aires (15-20 de agosto), contó con la participación de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Paraguay y Uruguay. El segundo tuvo lugar en San José de Costa Rica, con la asistencia de Colombia, Costa Rica, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Puerto Rico, Rep. Dominicana y Venezuela.

A la luz del tema común, se profundizó en la problemática continental y en las exigencias que los medios de comunicación urgen a la Iglesia, para responder eficazmente a esa problemática.

Sucesivamente, en la ciudad colombiana de Pereira (7-11 de julio, 1977), hubo una reunión oficial de obispos y expertos, con los representantes de algunas agencias internacionales de noticias, para estudiar el "sistema de información" a utilizarse durante la asamblea de Puebla.

Con estos y otros antecedentes, el Secretariado Ejecutivo de DECOS y sus asesores —W. Uranga, J. Gómez, y el autor de estas páginas— elaboraron, a comienzos de febrero de 1978, un documento de consulta, tomando como marco referencial el tema de la III Conferencia General: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

El texto fue remitido a las Conferencias Episcopales, a numerosos agentes de pastoral, a muchísimos expertos y a organismos internacionales, recibiendo observaciones, críticas, aportes valiosísimos e inclusive documentos alternativos<sup>5</sup>.

En los días 16 y 17 de mayo, atesorando el material recibido, los asesores del DECOS elaboraron una segunda redacción que, propuesta al examen de los expertos, dió lugar a la redacción definitiva de un "documento de trabajo" (26 de mayo).

A primeros de julio, la comisión de obispos, encargados de revisar los documentos del CELAM preparatorios a Puebla, lo aprobó, con algunos retoques en la parte final, y lo presentó como documento oficial del DECOS/CELAM a la III Conferencia de Obispos<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Para limitarnos a los aportes oficiales del Continente, enviaron: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Perú, Uruguay y Venezuela. De los organismos internacionales: UNDA/AL, SAL/OCIC, UCLAJ y JESCOM, junto con muchos expertos.

<sup>6</sup> El texto completo en DECOS/CELAM, *Evangelización y Comunicación Social en América Latina - Problemática y perspectivas actuales*, Ed. Paulinas, Bogotá 1979. Contiene un largo estudio introductorio del entonces Secretario Ejecutivo del DECOS, Washington Uranga, con anexos, etc.

Desde ese momento las Oficinas Nacionales lo difundieron ampliamente a lo largo de todo el Continente e, incluso, en el extranjero.

### 3. - *El documento del DECOS*

Para poder apreciar debidamente este documento, hay que subrayar dos circunstancias: en primer lugar, que nace como un aporte a Puebla de la Oficina de Comunicación del CELAM; y, en segundo lugar, que se trata de una reflexión sobre la problemática continental y su relación con la actividad pastoral de la Iglesia. No pretende, por lo tanto, ser un tratado sobre la materia.

Consta de 125 artículos y se estructura en tres partes. La *primera* (n. 1-58) analiza la situación: los aspectos positivos de la comunicación (integración, culturización, apertura al mundo...) y los negativos (consumismo, manipulación, apoyo al poder...). Al interior de la Iglesia falta todavía una clara conciencia del fenómeno "global" de la comunicación, lo que dificulta una acción coherente y eficaz. La *segunda parte* (n. 50-90) presenta una amplia reflexión teológico-pastoral sobre la comunicación y sus implicaciones en la acción evangelizadora en el actual contexto socio-cultural. A partir de aquí se proponen algunos criterios orientadores.

En la *tercera parte* (91-120), se presentan las "propuestas pastorales": formación, presencia en los medios masivos propios y ajenos, recursos humanos, técnicos y económicos, etc. La "perspectiva" final (n. 121-125) es una declaración muy optimista sobre el rol de la comunicación social en la construcción de un mundo más humano.

La comisión de obispos que lo revisó y aprobó para Puebla, encontró que éste era el mejor documento de los presentados por los Departamentos del CELAM. Llama, en efecto, la atención su enfoque positivo, incluso en el análisis de la realidad. Aun cuando señala los graves inconvenientes que se dan en los medios masivos de comunicación, no cede nunca a una visión apocalíptica ni a fáciles ideologizaciones, tan de moda en años recientes.

La reflexión teológica está muy bien trabajada, con un grande equilibrio y con enfoques que no dejarán de influir positivamente en el futuro.

Muy claras, realísticas y factibles las propuestas pastorales. En ningún momento los redactores se dejaron llevar por proyectos utópicos y descabellados, tan fáciles en trabajos de este género.

No faltan puntos totalmente nuevos e innovadores como la necesidad de una "política de la comunicación"; la creación dentro de los servicios eclesiales del "ministerio del comunicador", y la elaboración de una "espiritualidad del comunicador", con el fin de superar la simple deontología profesional y, reconocer, pública y oficialmente, a los laicos que trabajan en esta actividad evangelizadora con los medios de comunicación, la dignidad de servidores de la Palabra de Dios...

## II. El "Texto" de Puebla.

Puebla, a diferencia de Medellín, ha elaborado un solo documento, en cinco partes: realidad, contenidos, medios, opciones y espíritu de la evangelización.

De la comunicación social se ocupa en la parte tercera, en el capítulo 3, sección 5ª, junto con los otros medios: la liturgia, el testimonio, la catequesis y la educación, a los que considera como "medios principales de evangelización, con los cuales la Iglesia crea comunión e invita a los hombres al servicio de sus hermanos" (n. 893).

El hecho de haber producido un solo documento, impone una lectura integrada de cada una de las partes con relación a todo el documento y al hilo conductor que hilvana las partes entre sí. Aun cuando no hagamos referencias explícitas a éste hecho, no por eso dejaremos de tenerlo presente.

### 1. El contenido: situación y proyectos.

El texto se configura en dos partes: análisis de la situación (n. 1065-1079) y opciones pastorales (n. 1080-1095), con una breve declaración inicial (1063-1065).

Se abre con una declaración de principio: "La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación...; por consiguiente, la evangelización no puede prescindir, hoy en día, de los medios de comunicación", con los cuales ese "acto social vital" ha sido potenciado en la época actual (n. 1063-1064).

En el análisis de la *situación general* se destacan los aspectos positivos de los medios: la integración continental, la expansión y democratización de la cultura, el esparcimiento, la mejora de la enseñanza con las técnicas audiovisuales (n. 1068). Pero se denuncian también los aspectos negativos por el mal uso de ellos por parte de los poderes políticos, económicos e ideológicos que maniobran detrás de los mismos: la manipulación, el mantenimiento del estado de dependencia, el abuso de la publicidad, del deporte, la desorientación sistemática de la opinión pública; y la masificación consumística. Con frecuencia estos medios se reducen a "factores de alienación" y de "desintegración familiar" (n. 1069 y ss). Se señala que al interior de la Iglesia (n. 1074-1079) no existe una verdadera conciencia de la "comunicación como hecho global"; que a los documentos no siempre han correspondido las obras; no se ha sabido aprovechar la posibilidad ofrecida por los medios ajenos ni se han utilizado plenamente los propios; que no ha habido verdadero interés en la formación crítica del público receptor ni se ha favorecido una opinión pública normal y permanente. Hay algunos progresos (¡pocos, en verdad!), entre ellos la producción y utilización de los medios en las catequesis.

Las propuestas pastorales —unas diez en total— se refieren a diversos tópicos: la formación de los agentes de pastoral a todos los niveles, el interés por los profesionales de la comunicación, por el público, la intensificación de los medios grupales —"como más aptos para una evangeliza-

ción de persona a persona"—, la necesidad de agencias informativas propias, la atención a un lenguaje comunicativo, el derecho a la libre información y expresión, los recursos económicos, la introducción de los audiovisuales en la liturgia, la inserción de la comunicación en la Pastoral de Conjunto y la necesidad de que la Iglesia sea cada vez más la "voz de los desposeídos", en la situación de pobreza e injusticia en que viven las masas del Continente.

## 2. *Apreciaciones críticas*

Sin desconocer que Puebla se mueve en un marco referencial diverso del de Medellín, me propongo indicar algunas pistas para una lectura crítica del texto que he resumido.

### A) *Relieves periféricos*

Dejando de lado la accidentada y barroca redacción, señalo algunos aspectos "periféricos" como la desproporción de las partes, la omisión de los criterios doctrinales y la alta votación obtenida por esta sección del documento.

Lo primero que salta a la vista es la desproporción de las partes: sobre un total de 33 párrafos, 15 describen y analizan la situación del Continente y de la Iglesia, en desmedro de aspectos igualmente importantes. Lo que allí se consigna podría haberse dicho en forma más sintética, apelando al largo y oportuno diagnóstico inicial sobre la "realidad latino-americana" (n. 1-161).

Un hecho inexplicable lo constituye la omisión de los "criterios doctrinales". Toda la parte tercera del documento trata de doce aspectos prácticos de la evangelización: centros, agentes y medios, y repite siempre, casi con las mismas palabras, el mismo esquema: situación, criterios doctrinales y proyectos pastorales. ¿Por qué en esta sección se han omitido los criterios doctrinales?

Por último, la altísima votación favorable a este texto, muy modesto por cierto, nos deja perplejos: 163 *placet*, 16 *placet juxta modum* y 5 *en blanco*, sobre un total de 184 votantes. ¿Cómo escapar a una sensación de sospecha? ¿Prisa por salirse de una materia en la que no se cree mucho? ¿Se le dio poca importancia? ¿Incompetencia e insensibilidad? <sup>7</sup>.

### B. *Líneas de fuerza*

Tres líneas fundamentales se aprecian en este texto: la comunicación como categoría, la remotivación de la formación y el imperativo de insertar la comunicación social en la Pastoral de Conjunto.

1) *La comunicación como "categoría"* Nos hallamos ante la verdadera novedad de este texto (¡y tal vez la única!) que presenta la comuni-

<sup>7</sup> Se verificó aquí una situación opuesta a la del Concilio Vaticano II donde el decreto sobre los medios de comunicación *Inter Mirifica* totalizó el mayor número de votos en contra. Cfr. E. Baragli, *Comunicación social y comunión*, Ed. Paulinas, Bogotá 1979, p. 44.

cación como la *categoría* orientadora ya sea del análisis de la situación, ya sea de las propuestas pastorales.

Los redactores han hecho honor al lema de la III Conferencia: "Comunión y participación". Casi siempre, en el pasado, la Iglesia se había preocupado de los medios de comunicación: poseerlos, conocerlos mejor en sus avances técnicos y efectos, para utilizarlos profesionalmente y con eficacia. Aquí hay un vuelco total. Se privilegia la comunicación como "acto social vital" del hombre (n. 1064), que hace posibles las relaciones humanas (n. 1065) y que, especialmente en nuestra época, incide en toda la vida individual y colectiva (n. 1066), gracias a los poderosos instrumentos de la técnica (n. 1064).

La Iglesia reencuentra en esta categoría su vocación primigenia: "la evangelización es comunicación", que hoy, en un mundo crecido, industrializado, urbanizado y secularizado, "no puede prescindir... de los medios de comunicación" (cfr. n. 1063-1064).

Como categoría globalizante, la comunicación afecta, por lo tanto, a toda la acción pastoral (n. 1074); de allí que las diez propuestas pastorales de Puebla estén orientadas por ella:

— El *lenguaje* para ser eficaz en la transmisión del mensaje, debe ser comunicativo, es decir: "actualizado, concreto, directo, claro... cercano a la realidad que afronte el pueblo, a su mentalidad y a su religiosidad" (n. 1091).

— La Iglesia debe poseer *canales informativos propios* (n. 1092) para que su comunicación evangelizadora y catequética no sea desvirtuada. Sólo así podrá iluminar con la Palabra de Dios el acontecer cotidiano del hombre continental (Id.).

— A su vez, en línea con la opción preferencial por los pobres (n. 1134-1165), la Iglesia no debe olvidar que su comunicación se desarrolla en un Continente en el que las grandes masas viven en situación de injusticia, pobreza y violación de los derechos humanos. Esto debe comprometerla a ser, cada día más, la "*voz de los desposeídos*" y aceptar sus consecuencias (n. 1094). Sólo, en efecto, podrá comunicar con solvencia el Evangelio de la liberación.

— La misma *liturgia* —"que es en sí misma comunicación"— debe beneficiarse del influjo de las técnicas audiovisuales, para una más adecuada participación de la gente en los actos del culto (n. 1086).

— Una comunicación auténtica debe poder expresarse con libertad y por lo tanto debe respetarse el "*derecho social a la información*", en los límites de la ética profesional (n. 1095). Esto debe tener más vigencia al interior de la Iglesia (Id.).

— La categoría-comunicación influye también en la elección de los medios. Coherentemente con el nuevo enfoque, se privilegian los *Medios de Comunicación Grupal* (MCG) porque permiten un diálogo participativo, personalizante y comprometido (n. 1090).

— Los mismos *recursos económicos* son exigidos para asegurar la presencia de la Iglesia en el mundo de la comunicación" y deben ser provistos por la comunidad cristiana" (n. 1093).

Es evidente en este cambio de enfoque el influjo de la instrucción pastoral *Communio et Progressio* (cfr. n. 8-18). Es un cambio que, estamos ciertos, no tardará en revelarse fecundo; y abrigamos la esperanza de que muchos pastoralistas, teólogos y biblistas sabrán superar su actitud de rechazo ante la utilización de los medios masivos en la evangelización y en la catequesis.

2) *La formación, acción prioritaria.* Es la segunda línea de fuerza que emerge del texto que estamos examinando. El tema no es nuevo, pues ha sido recomendado en decenas de documentos latinoamericanos. Nueva es la motivación que ha impulsado a los redactores a urgirla como "acción prioritaria" para poder realizar en este sector una labor pastoral eficiente. Se formula a partir de la problemática continental y de la importancia que el fenómeno reviste cada día más, invadiendo todos los ámbitos de la actividad humana. Se toma en cuenta también el hecho de que la Iglesia no parece percibir plenamente el alcance de la comunicación como fenómeno global (n. 1074), al tiempo que se reconoce que en ella no circula una comunicación normal y la consiguiente ausencia de una auténtica opinión pública<sup>8</sup>, con las consecuencias que pueden apreciarse (cfr. n. 1076 y 1079).

Es esta situación la que exige una formación a todos los niveles: obispos, sacerdotes, seminaristas, agentes de pastoral, profesionales de la comunicación y los usuarios. El motivo que se aduce es importante: sólo así se podrán adaptar "las respuestas pastorales a esta nueva realidad" (la comunicación) (cfr. n. 1083, 1085, 1088 y 1089). Y para que esas personas puedan estar siempre al día, en una materia en constante evolución, es necesario que se programen "sistemas de formación permanente" (n. 1085).

Esta posición es muy realista. El balance que la Sub-Comisión XVI, que en Puebla se ocupó de la comunicación social, tenía a la vista no era muy halagüeño y por eso optó por algo fundamental y previo a toda acción seria: ¡que los comunicadores se preparen para una tarea tan comprometedor! Es fácil elaborar buenos planes que quedan puntualmente en el papel si no tenemos gente preparada. ¿No nace de aquí un cierto complejo de inferioridad que paraliza las iniciativas eclesiales en este sector? El texto de Puebla parece sugerirlo.

3) *La inserción en la Pastoral de Conjunto.* El énfasis sobre la necesidad de integrar la comunicación social en la Pastoral de Conjunto (n. 1080), trasciende lo simplemente organizativo.

Las primeras indicaciones al respecto son de 1972, en el Encuentro Regional de Cumbayá (Ecuador), cuando se solicitó a las Comisiones Episcopales su intervención para "integrar las actividades de la comunicación social en el conjunto de la acción pastoral"<sup>9</sup>. Mención explícita se hace

<sup>8</sup> Cfr. V. Iannuzzi, *Opinión pública e Iglesia*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978. El último capítulo trata sobre *La opinión pública en la Iglesia latinoamericana*, por L. A. Orjuela, p. 68-93.

<sup>9</sup> Cfr. *Comunicación Social e Iglesia*, p. 194 y 195.

en el II Encuentro de Liturgia de Radio y Televisión de Porto Alegre, (Brasil) en 1976<sup>10</sup>. En el Encuentro de San José de Costa Rica (1977) se llegó a una formulación definitiva, acorde a la realidad actual: "Tomando como punto de partida la urgente necesidad de una pastoral de conjunto, impulsar un proceso estructurado y dinámico para que en todos los sectores del Pueblo de Dios se conceda a la comunicación el lugar y la función que por su naturaleza le corresponde en la tarea evangelizadora" (*Objetivo General*, n. 2)<sup>11</sup>.

La instancia se fundamenta en la inexistencia de la Pastoral de Conjunto en muchos países y en la desubicación de la comunicación en esa pastoral cuando y donde existe.

El documento de consulta del DECOS/CELAM, preparatorio a Puebla, recoge esa urgencia, explicitándola aún más: "La Iglesia tiene que darle (a la comunicación social) el lugar que le corresponde en todas las áreas de su trabajo pastoral: catequesis, educación, liturgia, acción social, clero y religiosos, laicos y demás, so pena de crear una lamentable y peligrosa dicotomía entre ella y su realidad histórica" (n. 88).

El documento de Puebla, al asumir esta exigencia, provoca un salto de cualidad: una efectiva articulación de la pastoral de la comunicación con la Pastoral de Conjunto exige un organismo específico y *este organismo hay que "incorporarlo en las actividades de todas las áreas pastorales"* (n. 1084).

Se trata de un primer efecto positivo del haber privilegiado la comunicación como categoría globalizante frente a la prepotencia de los medios. La comunicación ya no se la considera como una simple disciplina o una actividad más, sino como una "presencia omnipenetrante", como una "dimensión amplia y profunda", diseminada en todas las actividades humanas y, por lo tanto, también en la acción evangelizadora de la Iglesia.

Si los organismos nacionales y diocesanos que planifican las actividades pastorales, saben comprender y aplicar esta indicación, se podrá esperar que la Iglesia Latinoamericana pase, de una "cierta percepción" de la comunicación, a la comprensión de la misma como "hecho global" (n. 1074). Será un gran avance para una más intensa y más extensa evangelización del Continente.

### III. ¿Un reto no enfrentado?

Como acabamos de ver, no faltan en este texto los aspectos positivos e incluso novedosos. A pesar de ello, las deliberaciones de Puebla sobre la comunicación social no convencen plenamente. Todo el documento definitivo se mueve sobre las pautas de la *Evangelii Nuntiandi*; y es precisamente en esa exhortación apostólica, en el n. 45, donde Pablo VI urge a toda la Iglesia a que recoja el reto que los medios de comunicación lanzan hoy a la evangelización. Pero los redactores de esta sección no parecen haberlo advertido.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 254.

<sup>11</sup> Texto completo en DECOS/CELAM, op. cit., p. 86-89.

### 1. *Lagunas peligrosas.*

Antes de concluir estas notas, quiero referirme a tres aspectos que estimo fundamentales y que prueban estas afirmaciones.

#### A) *La omisión de los criterios doctrinales.*

La omisión de los criterios doctrinales constituye una laguna que no será fácil colmar. Medellín, consciente de su importancia, había recomendado a los estudiosos la elaboración de una "teología de la comunicación" (doc. 16, 17); y el documento del DECOS/CELAM le había dedicado a la reflexión teológico-pastoral toda la parte segunda (n. 59-90). ¡En el texto de Puebla no aparece ni una línea al respecto! Y esto ocurre en el preciso momento en que es más aguda la necesidad de una reflexión teológica sobre el tema, para un desarrollo pleno del mismo.

Son muchos los que atribuyen la actitud de rechazo, de sospecha o de desduido de los medios de comunicación en la tarea evangelizadora, al hecho de que ha faltado "una visión global de su grandeza y de su función" <sup>12</sup>.

¿En cuáles parámetros se inspirarán los expertos y los comunicadores, al momento de fundamentar su pensamiento, orientar su profesión y evaluar los resultados de su actividad *en y con* los medios de comunicación?

#### B) *Los medios "masivos" ignorados*

De los medios masivos se habla en el análisis de la situación para atribuirles todos los males y reconocerles tímidamente algunos efectos positivos (n. 1068-1073). Se señala también que la Iglesia no los aprovecha debidamente (n. 1076). A su vez, en las propuestas pastorales apenas se les nombra (n. 1090), a pesar de la afirmación inicial de que hoy la evangelización no puede prescindir de ellos (n. 1064).

Uno se pregunta si nos hallamos ante una involución que hace retroceder el discurso al tiempo en que a los medios se les consideraba como simples "amplificadores" de la palabra hablada. Los medios, lo sabemos, no son simples canales; son "vectores" del mensaje: influyen en su lenguaje, en su enfoque y en su misma comprensión, más allá de la reducida o multitudinaria audiencia.

Puebla privilegia los Medios de Comunicación Grupal, pero ellos no parecen ser la solución. En efecto, aunque en América Latina éstos se hayan desarrollado mucho en los últimos años, su empleo "no suple la ausencia de los macro-medios cuya presencia continua, masiva y globalizante ejerce un influjo poderoso en un aspecto que no pueden cubrir los medios grupales. Es la formación del hombre al ritmo histórico que lo enfrenta al acontecer sucesivo. La interpretación cristiana del continuo sucesivo es un aspecto fundamental del hombre en comunicación" <sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. A. M. Deskur, *Reflexions Théologiques sur les moyens de communication social*, Asamblea general de UNDA, Dublin, 2. IX. 1974. Ciclostilado, p. 1.

<sup>13</sup> Cfr. Mons. Darío Castrillón H., en *Documentación - Celam*, 9 (1977), p. 833 834.

Esto debe inducirnos a reflexionar, pues no es posible fundamentar una pastoral eficaz de la comunicación sobre la eterna lamentación de los males atribuidos a los medios. Es una actitud muy peligrosa, como lo pone de relieve un estudioso colombiano, el jesuita Gabriel Jaime Pérez: "Surge el interrogante de si, al rechazar los medios "masivos" por condicionados y alienantes, no se estará quizás entregando inocente y definitivamente las armas a quienes manejan estos medios con intereses opuestos a la fe y a la justicia. ¿No se estará encubriendo una posición resignada y conformista, ante la incompetencia profesional de los sectores eclesiásticos para usar esos medios con poder de decisión?"<sup>14</sup>.

En el recordado n. 45 de la *Evangelii Nuntiandi* están consignadas estas palabras: "La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más... En ellos encuentra una versión moderna y eficaz del púlpito para poder hablar a las masas".

Es decir, que la Iglesia para interpelar, en la actualidad, a las masas, tendrá que recurrir a la "predicación instrumental", llamada así porque se realiza con los instrumentos tecnológicos de difusión.

¿Por qué no se le prestó atención a un texto tan comprometedor?

### C) *Minimizados los recursos económicos*

A los recursos económicos se les presta poca atención (un par de líneas genéricas), mientras que el documento preparatorio abunda en especificaciones concretas de tipo financiero-administrativo, desde la justa distribución de los recursos hasta la adecuada retribución de los profesionales (cfr. n. 120).

El tema de la economía es difícil y muy delicado, pero es necesario en este tipo de actividad, pues, como decía el P. Santiago Alberione, apóstol de la comunicación social, "el apostolado de los medios se hace con los... medios". Hay dinero para todo, pero no para asegurar una presencia decente, continua y eficaz de la Iglesia en el mundo de la comunicación. El énfasis que se pone en los medios grupales parece originarse, entre otros, en el hecho de que son "menos costosos" (n. 1090).

De no producirse un cambio de mentalidad, será cada vez más difícil, si no utópico, para la Iglesia asegurar "la necesaria y urgente presencia en los medios masivos" (n. 1090), "tener canales propios de información y de noticias que aseguren la intercomunicación y el diálogo con el mundo" (n. 1092), y "ser cada día más la voz de los desposeídos" (n. 1094). Es decir: se le reduciría muchísimo la posibilidad "de hacer llegar la Buena Nueva a millones de personas" (EN n. 45).

## 2. *Una ecología de los Medios de Comunicación*

El hecho infortunado, objeto de mi análisis, no autoriza a cruzarse de brazos. Es una buena oportunidad para replantear más realísticamente toda la problemática comunicacional, pues Puebla ha revelado que el problema es más profundo.

<sup>14</sup> Cfr. *Evangelización y medios de comunicación social en América*, en *Teológica Xaveriana* 2 (1978), p. 231.

En esa perspectiva me propongo avanzar una hipótesis de trabajo, largamente meditada y que estimo prioritaria a la misma reflexión teológica. Reza así: En la situación actual del mundo de la comunicación, es urgente y necesario por parte de la Iglesia poner en marcha una "ecología" de los medios de comunicación social.

Puebla, hablando de la función relacional de la comunicación, anota que ella expone al hombre "al influjo de la civilización audio-visual y a la contaminación de la *polución vibrante*" (n. 1065). Esta sería producida por la propaganda "del materialismo reinante pragmático y consumista" que crea en el pueblo "falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y un afán competitivo" (n. 1073).

Para superar la contaminación ambiental no basta con inmunizar a las personas; se impone una acción más profunda y global que restablezca el perturbado equilibrio de la naturaleza. Lo demuestran a las claras los esfuerzos mancomunados de gobiernos y organismos regionales y mundiales, pues está en juego la salud y la misma supervivencia de la raza humana.

Una política análoga se impone con el complejo mundo de la comunicación social. Para ello no basta reconocer que se ha descuidado a los propietarios y técnicos del ramo (n. 1078), y que no ha habido preocupación por la educación del público al sentido crítico (n. 1088). De poco sirven las denuncias genéricas y no siempre científicamente comprobadas; y, menos aún, el ingenuo entusiasmo y la opción por los medios grupales (n. 1099), en un mundo superpoblado e industrializado.

Lo que se impone y urge aquí es una verdadera conversión<sup>15</sup> que, superando la tradicional desconfianza y asumiendo actitudes positivas, lleve a atacar el problema en la misma raíz donde se genera la "polución vibrante" (una expresión que hará historia!) que contamina la atmósfera cultural en la que respiramos.

Son muchas las iniciativas que habría que emprender al respecto: estudios, cursos, preparación de la gente, actuación en los medios, etc. Pero, entre tantas, hay una iniciativa irrenunciable, directa, prioritaria si de veras queremos afrontar el reto y atacar el problema en su raíz: *entrar en diálogo con el mundo de la comunicación en todos sus niveles*.

Una efectiva ecología de los medios de comunicación pasa a través de un diálogo franco, cordial y clarificador con los propietarios. Los productores, los autores, los artistas, los técnicos y operadores; en fin con ese

<sup>15</sup> Creo oportuno subrayar esta necesidad, con una reflexión de autores actuales: "Al enfrentarnos con el mal empleo de la técnica y de la frecuente alianza con poderes opresivos, no podemos olvidar que responde al egoísmo personal del hombre, cristalizado socialmente en unas estructuras injustas. Es necesaria una conversión personal de todo hombre para transformar la ciencia y la técnica en servidoras de la humanidad. Y al mismo tiempo es imprescindible un cambio en las estructuras de nuestra sociedad para que este servicio sea verdaderamente posible. Nuestro esfuerzo como hombres creyentes tiene que encaminarse en la lucha por estos objetivos" (*Fe del hombre y fidelidad de Dios*, por Tejedor-Cortés-Herraiz, Ed. SM, Madrid 1977, p. 45).

“nosotros”, verdadero sujeto colectivo<sup>16</sup> que produce los mensajes y pone en marcha los procesos que los hacen llegar al público consumidor. Es en esta fuente generadora donde la Iglesia, experta en humanidad, puede aportar ese suplemento de alma que tal vez le falte al mundo de la comunicación<sup>17</sup>. Ese servicio “ecológico” contribuirá a que los maravillosos instrumentos de difusión se utilicen en favor del hombre, de su promoción y liberación y no se sigan rebajando a factores de alienación y masificación, como en la actualidad<sup>18</sup>.

### *Evangelizar es comunicar.*

En estos términos, me parece, se plantea el desafío que la comunicación social lanza hoy a la Iglesia en su misión evangelizadora. ¿Lo dejaremos caer en el vacío? ¿Seguirán los pastoralistas, los teólogos y biblistas mirando con desdén a esta nueva cultura que, a pesar de todo, está plasmando un hombre y un mundo diversos?

Abrigamos la esperanza que nuestra Iglesia, tan maravillosa y valiente en seguir los impulsos del Espíritu, encuentre el camino adecuado también en este sector vital.

La salvación de nuestros semejantes está ligada al anuncio del Evangelio y “no podrá considerarse fiel al mandato de Cristo quien no aprovechara las facilidades y oportunidades que estos medios proporcionan para

<sup>16</sup> La idea del sujeto colectivo en la comunicación social es muy subrayada en la obra de Marshall McLuhan. Un estudioso de su pensamiento así la sintetiza: “La ideología de McLuhan se basa en particular en la idea de que no es tan fácil aislar al artista, y que el conjunto de los que hacen funcionar un “medium”, constituye el verdadero creador (de la obra)... Cuando McLuhan abandona la noción de “creador individual” para hablar de radio o de televisión, mezclando todas las categorías de técnicos o de animadores, no lo hace necesariamente por negligencia o por ignorancia. Lo hace porque percibe la unidad de este grupo nuevo cuyos límites son todavía muy imprecisos, por estar atravesado por otras divisiones sociales, pero cuyo “nosotros” empieza ya a expresarse” (A. Bourdín, *Marshall McLuhan profeta o mistificatore?*, SEI, Turin 1974, p. 116).

<sup>17</sup> No se trata de invadir los ámbitos de las realidades temporales (cultura y actividades), sino, como ha recordado Juan Pablo II, en su discurso a la ONU (2 de octubre 1979), que “es esencial que nos encontremos en nombre del hombre tomado en su integridad, en toda la plenitud de su existencia espiritual y material...” (n. 5). Cfr. también las conclusiones de Puebla sobre la “Evangelización de la cultura” (n. 385-443).

<sup>18</sup> Un dato significativo al respecto lo constituye una encuesta de la UNESCO. Se refiere a los programas televisivos de 8 países industrializados: Alemania Federal, Austria, Canadá, Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Italia, Japón; y 8 naciones latinoamericanas: Argentina, Colombia, Chile, Guatemala, México, Rep. Dominicana, Uruguay y Venezuela. He aquí el resultado:

<i>Programas</i>	<i>Países industrializados</i>	<i>Países Latinoamericanos</i>
Educación	espacios: 21,5%	9%
Información	” 21,5%	15%
Entretenimiento	” 46,0%	67%
Infantiles	” 9,5%	8%
(Otros)	” 1,5%	1%

(De S. Alberlone, *Mensajes a los comunicadores*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1977, p. 27).

hacer llegar las verdades y preceptos evangélicos al mayor número posible de hombres" (*Communio et Progressio*, n. 126).

Nos lo atestigua un gran profeta de nuestro tiempo y extraordinario realizador en el campo de la comunicación social, el P. Santiago Alberione (1884-1971). "Los más grandes de nuestros santos —escribe— se pegarían hoy al micrófono para lanzar con el fervor del espíritu y la alegría del corazón su mensaje de verdad, justicia y paz. Imposible no pensar en el mandamiento de Cristo: ¡Predicad el Evangelio a todas las criaturas; lo que yo os digo en la intimidad, predicadlo sobre los tejados!: Reflexionemos: estaba reservado a nuestros tiempos el cumplimiento, a la letra, del mandato divino de Jesucristo: 'Mi palabra será predicada por todo el mundo'"<sup>19</sup>.

Se trata, por lo tanto, de un compromiso de fidelidad a Cristo a la Iglesia y al hombre latinoamericano.

---

<sup>19</sup> G. Alberione, *Carissimi in San Paolo*, Ed. Paoline, Roma 1971, p. 805. El P. Alberione ha fundado 10 institutos que, inspirándose en San Pablo, se dedican a la evangelización con los "medios más rápidos y eficaces", en el contexto social en que actúan. Los medios de comunicación, en todas sus expresiones, ocupan en ellos un lugar de privilegio. En la actualidad los *Paulinos* de las diversas ramas (masculinas, femeninas y mixtas) están presentes en 30 naciones.

# NOTAS E INFORMES

## Perspectivas Sociales en el Documento de Puebla

*Luis Bambarén G., Mons.  
Obispo de Chimbote (Perú).*

En este breve trabajo queremos poner de relieve el tema de lo social, dentro de la unidad del Documento de Puebla. En primer lugar queremos explicar qué entendemos por "lo social". Luego estudiaremos cómo está presente lo social en el Documento de la III Conferencia, no sólo en cuanto a contenidos explícitamente referidos al tema, sino también como actitud, espíritu o perspectiva, desde donde son tratados otros temas. Los números entre paréntesis se refieren a los del Documento de Puebla o a otros del Magisterio pontificio.

### I. Qué es lo social.

La dimensión social del hombre es tan esencial a él, como la perspectiva de lo individual y personal. No deben separarse una de la otra. En una concepción cristiana lo social es una dimensión del hombre, vinculada a su libertad y responsabilidad. Los hombres somos libres, "no sometidos inexorablemente a los procesos económicos y políticos, aunque humildemente nos reconocemos condicionados por estos y obligados a humanizarlos" (n. 335). A diferencia de otras ideologías y concepciones del hombre y de la sociedad, que privilegian lo social de tal manera que se constituye casi en una esfera absoluta y autónoma, en la concepción cristiana, lo social debe ser juzgado por su relación a la libertad humana. Al cristianismo cabe no pequeña parte de la valoración del individuo en la cultura occidental. En último término la persona y sólo ella es la última responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado, por los que educan y lo rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso; por sólo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, cada hombre puede crecer en humanidad, "valer más, ser más" (PP 15). La persona humana puede vivir, pues, una libertad radical, incluso en situaciones de opresión y esclavitud. "Cristo libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia. ¡Qué confirmación tan estupenda de lo que han dado y no cesan de dar aquellos que, gracias a Cristo y en Cristo, han alcanzado la verdadera libertad y la han manifestado hasta en condiciones de constricción exterior" (RH 12c).

No hay que deducir de estas afirmaciones, sin embargo, que el cristiano se contenta con esta libertad meramente interior. Hay que superar la ética individualista, nos advierte el Concilio Vaticano II (GS 30). "La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo" (ibid). Hay que estar atentos a las exigencias del amor social (tres veces usa el Papa esta expresión en RH 15c, 16a, 16c) de la justicia social (MM 122. Juan XXIII aplica los preceptos de la justicia en relación de sectores económicos, zonas y países. Cf. PP 56-58), de la moral social, como "Cristo (que) no permaneció indiferente a este vasto y exigente imperativo de la moral social" (Juan Pablo II: Disc. Inaug. III Conf. Gen. Ep.).

Lo social es, pues, campo de moralidad, de conciencia, de decisiones de las que respondemos ante Dios y ante los demás. Entendemos lo social, en una primera aproximación, como la dimensión de la libertad humana que se vincula con lo colectivo, con situaciones, condiciones, estructuras, producidas objetivamente por la convivencia social. A este ámbito pertenece la cultura, como conjunto de valores que animan la vida de un pueblo y de desvalores que lo debilitan, así como las formas a través de las cuales esos valores o desvalores se expresan o configuran (n. 387); a lo social pertenecen también, las formas establecidas de producción, distribución y consumo de los bienes económicos o el ejercicio del poder político; en una palabra, las estructuras sociales. Igualmente pertenece a la dimensión social del hombre, la acumulación de estos fenómenos estructurales a lo largo de una tradición, de una historia; y por ello mismo, el sentido que a esta historia quiera dársele.

También usamos la expresión "problema social" para referirnos a situaciones o realidades que obstaculizan el ideal de una sociedad desarrollada, justa, equilibrada. La pobreza, la marginación social, las condiciones infrahumanas de vida, son problemas sociales, no solamente porque existan en el seno de una sociedad, sino porque demandan cambios en las propias estructuras y no meramente decisiones de personas individuales de buena voluntad.

No hemos pretendido ofrecer una definición técnica o científica, sino descubrir el modo de presentar la realidad latinoamericana a partir de una visión pastoral que caracteriza el Documento de Puebla.

## II. La perspectiva social en el Documento de Puebla.

Podríamos equivocarnos si limitáramos nuestra reflexión sobre lo social sólo a los textos dedicados explícitamente a este tema. Lo particularmente valioso en el Documento de Puebla es la perspectiva global de todo el Documento, que se sitúa marcadamente en lo social, aunque siempre en su vinculación con la libertad humana, como corresponde a la visión cristiana enunciada arriba. Tomamos, para nuestro análisis, los temas centrales de la III Conferencia: Cristo, la Iglesia y el hombre.

a) *La Cristología de Puebla*. Los Obispos explícitamente afirman que quieren presentar la realidad total de Jesucristo: "Lo que nos interesa como Pastores es la proclamación integral de la verdad sobre Jesucristo" (Mensaje, 3). "Es nuestro deber anunciar claramente y 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).

La verdad total sobre Jesucristo implica afirmar, pues, que es verdadero Dios y verdadero hombre. Como Hijo de Dios, Jesús de Nazaret es el Verbo, en quien el Padre "planeó y creó el mundo" (n. 182) y en quien el hombre fue "eternamente ideado y eternamente elegido" (n. 184), comparte verdaderamente "la vida, las esperanzas y las angustias de su pueblo" (n. 176). "Nació y vivió pobre en medio del pueblo de Israel, se compadeció de las multitudes e hizo el bien a todos" (n. 190).

La verdad total sobre Jesucristo, como Dios y como hombre implica afirmar también que su acción no se reduce a los cambios puramente interiores e individuales, sino que abarca la historia misma para transformarla de raíz. No se puede reducir "al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la historia" (n. 178). Sin reducir, tampoco, la persona de Jesús a "un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta" (n. 178), hay que presentarlo sin embargo como inspirador de un verdadero cambio social (cf. n. 174) y por ello la Iglesia legitima su presencia en lo político, ya que ésta "proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: del señorío de Cristo que se extiende a toda la vida" (n. 516).

No sólo como Dios, Jesucristo es Señor de la historia. También en cuanto hombre ofrece el ejemplo de un compromiso por transformar la historia. Realizó acciones y actitudes sorprendentes, objetivas y visibles por "desenmascarar al maligno" (n. 191), y sufrió el impacto de las resistencias ofrecidas por "las fuerzas del mal" manifiestas por "la incredulidad del pueblo y de sus parientes, las autoridades políticas y religiosas de su época y la incomprensión de sus propios discípulos" (n. 192). El resultado de este drama es la cruz, que Cristo acepta libremente (cf. n. 194). Pero la Resurrección revela el triunfo del amor del Padre (cf. n. 195), de la justicia de Dios sobre la de los hombres (cf. n. 197).

Es imposible encerrarse en una Cristología individualista, intimista, a partir del texto de Puebla. Las dimensiones sociales del Reino de Dios, de la soberanía de Cristo sobre la historia, están fuertemente marcadas y no dejan lugar a la duda. Es verdaderamente una "mutilación" del mensaje de Cristo anunciar un "Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas" (n. 338), y tal tipo de acción pastoral es complicidad con el orden establecido, aunque a veces no se tengan estas intenciones.

b) *La Eclesiología de Puebla.* De la misma manera que en lo relativo a la Cristología el Documento de Puebla quiere reivindicar el carácter divino de Jesús, también en la Eclesiología se observa la intención de afirmar la naturaleza divina del misterio de la Iglesia. La Iglesia nace de "un acto expreso" de la voluntad de Cristo. No es un resultado posterior ni una simple consecuencia desencadenada por la acción evangelizadora de Jesús (n. 222). Tiene, por naturaleza propia un carácter público ya que es Pueblo. Afirmar esta verdad permite "completar el proceso de tránsito, acentuado en Medellín, de un estilo individualista de vivir la fe a la gran conciencia comunitaria a que nos abrió el Concilio" (n. 235). Aunque la naturaleza de este pueblo es distinta de los demás, ya que "los ciudadanos de este pueblo deben caminar por la tierra, pero como ciudadanos del cielo" esta actitud, de modo alguno debe significar "fuga frente a lo terreno" (n. 251); todo lo contrario, la Iglesia "debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia" (n. 274), evitando los extremos del pasivismo o del activismo (n. 275), pero sabiendo muy bien que el pecado imprime "su huella destructora" en las estructuras creadas por el hombre (n. 281) y que el culto, que como pueblo consagrado debe dar a Dios, exige "el cultivo tanto de las virtudes sociales como la moral

personal' (n. 252). La Iglesia, pues, es un "pueblo histórico" que exige "visibilidad a nivel de estructuración social" (n. 255). En sí misma, y que la hace signo visible de salvación y fermento transformador de la comunidad humana.

En este nivel de presencia histórica, la Iglesia actúa en sus miembros y como comunidad. Tiene aciertos y también errores. Es "perfectible bajo muchos aspectos" (n. 228), "realidad humana formada por hombres limitados y pobres, pero penetrada por la insondable presencia y fuerza del Dios Trino que en ella resplandece, convoca y salva" (n. 230). "La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser" (n. 231), más aún, "en este mundo la Iglesia nunca logrará vivir plenamente su vocación universal a la santidad" (n. 253). Los Obispos en su mensaje inicial, junto con toda la Iglesia reconocen "que aún estamos lejos de vivir todo lo que predicamos" (Mensaje, 2).

Los distintos miembros de la Iglesia tienen diversas responsabilidades en el campo de lo social, de las transformaciones de la historia. Las estructuras sociales tienen aspectos técnicos y en cuanto a esta dimensión corresponde en particular a los laicos el transformarlas ya que ellos son "enviados... en medio de la vida del mundo, para rehacer las estructuras sociales, económicas y políticas, de acuerdo con el plan de Dios" (n. 154). Se trata de "su específica vocación secular" (n. 671), "su campo específico de acción" (n. 789, cf. 827, 1216-1226-649, 553). Pero las exigencias de cambio de la estructura, tienen también dimensiones éticas, en cuanto que las estructuras expresan "la huella destructora" del pecado (n. 281) tanto de la persona, como de la sociedad y del mundo (Juan Pablo II en Zapopán). Por esta razón las motivaciones y actitudes ante el cambio de la sociedad y de sus mecanismos, caen plenamente bajo el ámbito de la misión evangelizadora y profética de la Iglesia. Ella, en todos sus niveles, mediante la transmisión explícita de la Buena Nueva, y el testimonio de vida, está llamada a anunciar una tierra nueva, formada por hombres nuevos capaces de ejercer un liderazgo evangelizador, por la toma de conciencia de las exigencias sociales de la fe y de las realidades injustas e inhumanas que las contradicen.

Por lo mismo, los Pastores denuncian la situación de brecha entre ricos y pobres, como injusticia, como pecado. Se trata de una "realidad escandalosa" (n. 1154) ya que "son evidentes las contradicciones existentes entre estructuras sociales injustas y las exigencias del Evangelio" (n. 1257). América Latina está marcada por agudos problemas (n. 793) y son muchas las causas de ella, "pero en la raíz de todas se encuentra el pecado, tanto en su aspecto personal como en las estructuras mismas" (n. 1258, cf. 70, 73, 517, 186, 267, 437).

La evangelización supone el anuncio del Salvador y la denuncia del pecado. "La Iglesia de América Latina quiere anunciar... el verdadero rostro de Cristo, porque en él resplandece la gloria y la bondad del Padre providente y la fuerza del Espíritu Santo que anuncia la verdadera e integral liberación de todos y cada uno de los hombres de nuestro pueblo" (n. 189, cf. 187, 204, 320).

Hemos mencionado también como "problema social" la existencia de marginación y pobreza. Los Obispos hablarán claramente de una opción preferencial por los pobres, que sin negar la universalidad del amor cristiano, refleja sin embargo una de las características más nítidas del amor de Cristo: su solicitud por los más pobres. (n. 192, 270, 522, 670, 707, 711, 733, 709). Esta opción lleva a los Obispos de la III Conferencia a condenar "como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro Continente" (n. 1159).

No se trata simplemente de que la Iglesia opte por los pobres, como si éstos le fueran ajenos o exteriores a ella. Por el contrario, se trata de que la Iglesia sienta que los pobres la forman, la constituyen. "Las Comunidades eclesiales de base son expresión del amor preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo" (n. 643). Estas comunidades permiten una "vida más evangélica en el seno del pueblo, colaboran para interpelar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad..." (n. 642). Más adelante podremos explicar los textos que revelan la contribución social de la Iglesia a través de sus comunidades de base. Baste señalar que la perspectiva de lo social atraviesa toda la eclesiología de Puebla.

c) *La Antropología de Puebla.* También la doctrina sobre el hombre se sitúa plenamente en la perspectiva de lo social, que en una concepción cristiana, es inseparable de la clara afirmación de la libertad de la persona, por ser imagen de Dios, llamada a la filiación y fraternidad. Por esta razón se ponen de relieve los riesgos de los conocimientos científicos cuando extrapolan sus conclusiones y pretenden explicar al hombre y su conducta como regidos únicamente por determinismos psicológicos o sociológicos (n. 309-315, cf. 335). Pero hacer esta legítima advertencia no significa en modo alguno, que el Documento de Puebla rechaza la contribución positiva de las ciencias sociales para detectar los condicionamientos objetivos de la conducta humana. Por el contrario, puede decirse que toda la primera parte, que describe la realidad (cf. n. 15-109), aunque sin tomar posición ante teorías científicas, supone, sin embargo, un alto aprecio por las ciencias del hombre y sus posibilidades para detectar las causalidades estructurales que explican los fenómenos descritos. Más aún, la Iglesia sabe que no puede cumplir su misión fundamental de evangelizar "sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad" (n. 85), y la acción pastoral debe incluir una "metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio" (n. 1307).

La casi totalidad de temas abordados por el capítulo segundo, de la segunda parte, tienen como presupuesto la dimensión social de la Evangelización. Sólo desde este presupuesto se comprende por qué se trata el tema de la cultura y de la evangelización, ya que ésta debe llegar a la totalidad de la vida humana; es decir, no sólo a los individuos en cuanto tales, sino también la misma cultura (n. 385-390). La religiosidad popular es también un fenómeno social, colectivo, estrechamente vinculado a la expresión cultural. Los dos temas restantes, a su vez, sólo se entienden desde una perspectiva social: la relación entre evangelización liberadora y promoción humana, y las relaciones entre evangelización, ideología y política. Notemos que estos temas dan por supuesto que el Evangelio debe llegar a todos estos ámbitos, transformarlos y purificarlos. Lo que está en cuestión no son los alcances sociales, públicos, políticos del Evangelio, sino los criterios de discernimiento para la auténtica evangelización.

### III. Lo social como contenido explícito en el Documento de Puebla.

Podemos distinguir tres aspectos, ya clásicos en los documentos eclesiales latinoamericanos: lo social en la realidad (ver); en el juicio teológico (juzgar) y en la acción pastoral (actuar):

a) *Lo social como realidad.* Llama fuertemente la atención el relieve que el Documento de Puebla da al problema social. "Nadie puede negar la concentración de la propiedad empresarial, rural y urbana en pocas manos, haciéndose imperioso el reclamo de verdaderas reformas agrarias y urbanas, así como la concentración del poder por las tecnocracias civiles y militares que frustran los reclamos de participación y de garantías de un estado democrático" (n. 1263). Se trata de una "distancia" (Mensaje, 3), de una "creciente brecha entre ricos y pobres" (n. 28, 452) "brecha entre el lujo desmedido y la indigencia" (n. 133), "contraste notorio e hiriente de los que nada poseen y los que ostentan opulencia" (n. 138), "el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos..." (n. 29). Estos problemas, ya señalados en Medellín, han adquirido en los últimos diez años una gravedad aún mayor (n. 487, 1260).

De la constatación de este hecho innegable, los Obispos pasan a señalar sus raíces estructurales, aunque en esta materia no quieren invadir un terreno que no les corresponde. "Al tratar los problemas sociales, económicos y políticos no lo hacemos como maestros en la materia, sino como intérpretes de nuestros pueblos..." (Mensaje, 3). A la realidad, los Obispos se aproximan como pastores (n. 14, 15, 16, 127, 1255), sin pretender ofrecer modelos alternativos (n. 1211). Pero esta visión pastoral no es ingenua, es decir, no se queda al nivel de constatar hechos aislados sociales, sin comprenderlos dentro de un cuadro de fuerza, de causas y efectos, de raíces estructurales. "... esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria" (n. 30).

El Documento de Puebla denuncia con claridad la raíz ideológica y el tipo de sistema económico que está causando la brecha entre ricos y pobres. "La economía de mercado libre en su expresión rígida, aún vigente como sistema en nuestro Continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social..." (n. 47). La crisis que produce este sistema, se resuelve también de acuerdo a la ideología propia del sistema liberal, "cuando una fría tecnocracia aplica modelos de desarrollo que exigen de los sectores más pobres un costo social realmente inhumano, tanto más injusto cuanto que no se hace compartir por todos" (n. 50). "El liberalismo económico, de praxis materialista, nos presenta una visión individualista del hombre. Según ella, la dignidad de la persona consiste en la eficacia económica y en la libertad individual. Encerrada en sí misma y aferrada frecuentemente a un concepto religioso de salvación individual, se ciega a las exigencias de la justicia social y se coloca al servicio del imperialismo internacional del dinero, al cual se asocian muchos gobiernos que olvidan sus obligaciones en relación al bien común" (n. 312). En el fondo, la ideología liberal propicia "la idea errónea de que los hombres no son fundamentalmente iguales... de aquí, con frecuencia, la situación de desigualdad en que viven obreros, campesinos, indígenas, empleadas domésticas y tantos otros sectores" (n. 309).

Juan Pablo II y el Documento de Puebla son claros al reconocer la acumulación de la riqueza en pocas manos a costa de la pobreza de las inmensas mayorías; pero al mismo tiempo llaman la atención sobre el peligro del colectivismo marxista que "conduce igualmente —por sus presupuestos materialistas— a una idolatría de la riqueza, pero en su forma colectiva...". Sin lograr "... ir a la raíz de esta idolatría que consiste en el rechazo del Dios de amor y justicia, único Dios adorable..." y con "su objetivo de una sociedad sin clases... establece la dictadura del partido... dentro del marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y rectificación" (n. 544).

Para un cristiano surge, además, "el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" con el peligro de su fe al "aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología... dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso" (OA 34).

Ciertamente que en América Latina se siente el peso estructural del mundo capitalista con sus contravalores y su ateísmo práctico, pero de ninguna manera la crítica a dicho sistema conlleva la aceptación del colectivismo marxista o su análisis de la realidad como alternativa.

Esta premisa da libertad a los Obispos para señalar como problema estructural de fondo, el hecho de la dependencia, ya enunciado por Pablo VI en *Populorum Progressio* 56-58, por Medellín (doc. Paz) y por Juan Pablo II al referirse a los mecanismos impregnados de materialismo que producen a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres (Juan Pablo II, Disc. Inaug. III Conf. Gen. Ep.). Los Obispos denuncian "la condición de satélites" (Mensaje, 8), "la presencia de conglomerados multinacionales que muchas veces velan sólo por sus propios intereses a costa del bien del país que los acoge" (n. 66), "el poderío de empresas multinacionales se sobrepone al ejercicio de la soberanía de las naciones y al pleno dominio de sus recursos naturales" (n. 1264). Pero esta relación de dominación no se podría lograr si no existieran también "grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos" que "se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios" (n. 47). Se produce una grave distorsión de los poderes públicos: "muchos gobiernos que olvidan sus obligaciones en relación al bien común" (n. 319) se asocian al imperialismo internacional del dinero y se someten a "centros más poderosos que operan a escala internacional" (n. 501). Es tan grande el sometimiento que incluso de estos centros de poder mundial emanan directivas concretas para la regulación de la natalidad, impuestas con la complicidad de algunos gobiernos (n. 575, 610).

b) *El juicio teológico sobre la realidad social.* La situación social descrita por los Obispos y atribuida a causalidades sociales, económicas y políticas bien definidas, no es considerada como efecto de un destino fatal, o como resultado casi mecánico de fuerzas naturales incontrolables, o de oscuras leyes económicas o políticas inexorables. Precisamente la insistencia a enfrentarse a determinismos de todo tipo, sean psicológicos o sociológicos, evita que los Obispos caigan en la trampa de un fatalismo histórico. Por el contrario, son categóricas sus afirmaciones sobre la posibilidad y la obligación de transformar la injusticia existente. Existe un "avance económico significativo que ha experimentado el Continente", sería pues, posible "desarraigar la extrema pobreza y mejorar la calidad de vida de nuestro pueblo" (n. 21). Precisamente el pecado social es considerado "de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar" (n. 28).

La concepción cristiana de la persona humana y de su relación con lo social ha enfatizado la dimensión de la libertad. Por coherencia con esta afirmación, los Obispos pueden descender hasta la raíz última de la injusticia y de la opresión: el pecado. Esta clásica afirmación de Medellín (Doc. Paz) es aquí repetida y retomada muchas veces. "Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la fe, por el pecado que tiene dimensiones personales y sociales muy amplias" (n. 73). El pecado es raíz y fuente de toda

opresión, injusticia y discriminación (n. 577, 1258, 186). Existe verdaderamente un "misterio de iniquidad, mediante hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en el goce de los bienes que Dios creó para todos" (n. 267). El pecado social es obstáculo para la tarea específica de la Iglesia, de implantar el Reino de Dios. El contraste entre ricos y pobres "es un obstáculo insuperable para establecer el Reinado de la paz" (n. 138), así como "la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la venalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, de justicia vivida y de solidaridad, la fuga de capitales y de cerebros",... debilitan e incluso impiden la comunión con Dios y la fraternidad" (n. 69). La situación de pecado es un desafío para la evangelización (n. 90, 281, 328, 358, 864).

La Iglesia, sin embargo, no mira esta situación con pesimismo, precisamente porque confiesa que Cristo es el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo y que ofrece la auténtica libertad. La libertad humana es integral, en una visión cristiana, Evangelizar es hacer una sociedad de hermanos. "La Iglesia está generosamente dispuesta a evangelizar para contribuir a la construcción de una nueva sociedad más justa, y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos" (n. 12). "Nuestra misión de llevar a Dios a los hombres y los hombres a Dios implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna" (n. 90, cf. 187, 193, 204, 320, 335).

c) *Pistas para la acción pastoral en el campo social.* Si la situación de injusticia es fruto del pecado y la Iglesia quiere anunciar a un Cristo Liberador, es evidente entonces que tenga como campo muy propio de su acción evangelizadora todo el ámbito de lo social en cuanto tal. Esta acción pastoral debe ser planificada, tener sus medios y canales de acción. "Para lograr la coherencia del testimonio de la comunidad cristiana en el empeño de liberación y de promoción humana, cada país y cada Iglesia particular organizará su pastoral social con medios permanentes y adecuados que sostengan y estimulen el compromiso comunitario, asegurando la necesaria coordinación de iniciativas, en diálogo constante con todos los miembros de la Iglesia" (n. 478).

Por muy meritorias que puedan ser las expresiones de esta "acción social" de la Iglesia no hay que olvidar que su mejor "acción" es contribuir a una sociedad verdaderamente justa. "Es de suma importancia que este servicio al hermano vaya en la línea que nos marca el Concilio Vaticano II: cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia; suprimir las causas y no sólo los efectos de los males y organizar los auxilios de tal forma que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos" (n. 1146, cit. AA 8).

Precisamente en esta línea de suprimir las causas más que remediar los efectos, el Documento de Puebla nos hablará de la opción por el pobre. Los Obispos entienden por esta opción, el asumir la causa de los marginados, de los excluidos de la sociedad de consumo, de producción, de utilización de bienes. La existencia de tantos millones de marginados constituye un problema social, no solo por darse en el seno de la sociedad, como hemos indicado, sino sobre todo porque la solución de este problema reside en la transformación de la sociedad misma. Ahora bien, la transformación de estas estructuras supone el compromiso de todas las clases de la sociedad dispuestas a asumir la causa

de los pobres como propia, y más aún, como la causa del mismo Cristo (Mensaje, 3). Pero, sobre todo, es el propio esfuerzo de los sectores oprimidos y marginados el que llevará a cabo la transformación deseada.

Sin que la Iglesia tenga una función de liderazgo en lo sindical y en lo político, ya que el fin que el Señor asignó a su Iglesia es de orden religioso y de él "se derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42).

Para ello la Iglesia ilumina y respeta el buen uso del don de la libertad en el crecimiento personal y comunitario mediante la libre organización para promover responsablemente el obrar común, y denuncia los atropellos contra este don de Dios y contra la dignidad de la persona y la sociedad. "La falta de respeto a la dignidad del hombre se expresa, también, en muchos de nuestros países en la ausencia de participación social a diversos niveles. De manera especial nos queremos referir a la sindicalización. En muchos lugares de la legislación laboral se aplica arbitrariamente o no se tiene en cuenta. Sobre todo en los países donde existen regímenes de fuerza, se ve con malos ojos la organización de obreros, campesinos y sectores populares y se adoptan medidas represivas para impedirla. Este tipo de control y de limitación no acontece con las agrupaciones patronales que pueden ejercer todo su poder para asegurar sus intereses" (n. 44).

También pertenece a la acción social de la Iglesia el apoyo a las organizaciones populares: "Apoyamos las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a participar en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro, y animamos a todos a su propia superación. Defendemos su derecho fundamental de "crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común" (n. 1162, 1163; cit. Juan Pablo II a obreros en Monterrey). "Sabemos que es el pueblo en su dimensión total y en su forma particular a través de sus organizaciones propias quien construye la sociedad pluralista" (n. 1220).

Es parte de la misión de la Iglesia favorecer y apoyar "Los valores que deben inspirar la política, interpretando en cada nación las aspiraciones de sus pueblos, especialmente los anhelos de aquellos que una sociedad tienda a marginar" (n. 522). "Los pobres, también alentados por la Iglesia han alcanzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y por tanto para reclamar sus derechos" (n. 1137).

La opción por los pobres, entendida según el Documento de Puebla, no responde a un mero hecho sociológico (que constituyan la mayoría de nuestro Continente), ni a preferencias de orden moral (por sus cualidades personales, su virtud, etc.) (n. 1142), sino a una motivación evangélica. A imitación de Jesucristo, el amor de su Iglesia y de sus miembros debe ser universal (n. 15, 205, 270, 1922), pero mostrando una preferencia por los pobres (id. además 522, 27, 1143, 670, 707, 711, 733, 754, 769). Más aún, fiados en la Palabra de Jesús, hemos de saber descubrir su presencia en los pobres (n. 1140, Mensaje, 3), ya que Jesucristo vive hoy "en su Iglesia, sobre todo entre los más pobres" (n. 330).

Los pobres entienden el Evangelio de Jesucristo, porque están "abiertos a las Bienaventuranzas y a la predilección del Padre" (cfr. n. 1147). Existe un potencial evangelizador en los pobres (n. 1147, 132, 414, 443, 466), de modo

que la opción por ellos llega a ser un criterio de la autenticidad de la evangelización (n. 383, 327).

De esta manera, el Documento de Puebla es una verificación visible de lo que el Papa Juan Pablo II recomendaba en su mensaje inaugural de la III Conferencia: "La Iglesia no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida" (Juan Pablo II, Disc. Inaug. III, 2). Como el propio Sumo Pontífice lo hará después en *Redemptor Hominis* desde la perspectiva de la fe, es posible admirar la dignidad del hombre, enjuiciar las estructuras que la ultrajan y ofenden, animar a la construcción de una sociedad nueva (RH 13-17).

La pastoral social de la Iglesia debe educar la conciencia para motivar evangélicamente para la transformación de la sociedad. "El Evangelio nos debe enseñar que ante la realidad en que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales" (n. 327).

Al mismo tiempo la pastoral social debe hacer llegar a todos los miembros de la Iglesia las orientaciones doctrinales y criterios de acción que constituyen "el aporte de la Iglesia a la liberación y promoción humana" (n. 472); debe permitir que todos los miembros de la Iglesia contribuyan a enriquecer la tradición doctrinal (n. 474, 488, 525, 795, 832, 1033, 1196, 1226, 1224, 1281); debe ofrecer el auténtico concepto de la liberación cristiana (n. 479, 480, 517, 477) como liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad, y que tiene su fuente en el misterio de iniquidad, y como liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres (cf. n. 482, 321, 322, 353, 485, 491, 918). A la pastoral social cabe la inmensa tarea de traducir las orientaciones en una práctica eficaz frente a los desafíos y problemas de la realidad; esto es de vital importancia para que la enseñanza social sea creíble y aceptada por todos (n. 476).

La presentación de la enseñanza social debe ejercitar también un efecto cuestionador en las limitaciones y ambigüedades de las ideologías (n. 538, 540). El Documento de Puebla, parte de la enseñanza social de la Iglesia, él mismo hace ya un discernimiento de las ideologías más frecuentes en América Latina, el liberalismo (n. 28, 438, 642, 47, 55, 56, 64, 66, 95, 185, 309, 311, 312, 494, 493, 501, 542, 550, 92), el marxismo (n. 48, 313, 543, 318, 544, 546, 561, 545), la seguridad nacional (n. 541, 548, 42, 1262, 510, 49, 314, 547, 560), la tecnocracia (n. 129, 315, 1240). A este discernimiento habrían de referirse los cristianos que buscan confrontación de su fe con esas corrientes ideológicas.

Cuando se considera, por tanto, lo que el Documento de Puebla dice explícitamente sobre lo social, y también lo que supone en cuanto perspectiva desde donde se presentan las verdades de Cristo, de la Iglesia y del Hombre, se tiene la impresión de que esta perspectiva y tema están muy en el corazón

de Puebla. No podía ser de otra manera. El vigoroso impulso dado por Juan Pablo II a esta perspectiva en su mensaje inaugural al referirse a la tarea de los Obispos de defender y promover la dignidad humana, queda reafirmado nuevamente por *Redemptor Hominis* que merece considerarse al lado de las grandes encíclicas sociales, por más que no ha sido esa la intención ni el objetivo directo de la encíclica programática de Juan Pablo II. Debemos alegrarnos de que el Documento de Puebla se sitúe en esta línea de pensamiento.

Pero no olvidemos que Puebla no quiere ser un texto de bibliotecas, sino un impulso para la vida y la acción de nuestras comunidades de fe. En el juicio final se nos tomará cuenta no de lo bien que pensamos, sino del hambre, de la sed, de la miseria, de la soledad, es decir, de todas esas realidades que están delante de nosotros, y en las que Cristo nos espera y nos llama.

# Elementos para un Seminario sobre los Sincretismos en América Latina.

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

Sincretismo es una mezcla no asimilada, yuxtaposición o superposición de cristianismo con paganismo, supersticiones, brujerías, magia y otras manifestaciones religiosas locales o exóticas. Sin profundización personal sobre el contenido de una doctrina o el significado de un rito, la mentalidad sincretista acepta o mezcla fácilmente principios o prácticas ajenas y caracterizadamente incompatibles con el mensaje cristiano.

Los sincretismos surgen del encuentro de las culturas con religiones distintas. Según el Documento de Puebla (n. 307), América Latina constituye el espacio histórico donde se da el encuentro de tres universos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecidos después por diversas corrientes migratorias. Se da, al mismo tiempo, una convergencia de formas distintas de ver el mundo, el hombre y Dios y de reaccionar frente a ellos. Se ha fraguado una especie de mestizaje latinoamericano. Aunque en su espíritu permanece una base de vivencias religiosas marcadas por el Evangelio, emergen también y se entremezclan cosmovisiones ajenas a la fe cristiana. Véanse también los nn. 409 ss.

Por todo eso América Latina es una realidad compleja: no podemos hablar sin más de un "cultura latinoamericana". Es necesario hablar de pueblos y culturas en plural. Esta diversidad socio-cultural es más marcada en unos países que en otros. No es fácil llegar a una visión clara de la diversidad étnica existente en los diversos países. Pues los censos y otras fuentes demográficas oficiales u oficiosas generalmente tienden a usar criterios minimizantes para determinar el número de indígenas u otros grupos étnicos, valorando la "integración nacional", la unicidad de idioma, la blancura de la piel o aún el mestizaje por encima de la diversidad cultural y religiosa. La no integración a la cultura general de una nación es muchas veces considerada como índice de sub-desarrollo.

El Departamento de Misiones del CELAM inició en octubre de 1977 un programa conjunto con las Comisiones de Misiones de las 22 Conferencias Episcopales de América Latina con el fin de preparar un aporte específico para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se realizó en Puebla, México, del 27 de enero al 13 de febrero de 1979. Este precioso aporte fue publicado en el Libro Auxiliar N° 4: *Visión Pastoral de América Latina* (Secretariado General del CELAM, Bogotá 1978). De este aporte sacamos algunos datos sobre los distintos grupos culturales en América Latina:

## Los Pueblos Indígenas de América Latina

"Indígenas" (el término "indio" es despectivo, menos en Brasil) son personas y grupos originarios del Continente Americano que siguen esquemas

propios y originales para la organización de su vida socio-cultural. Actualmente el número de indígenas, llamados también "amerindios", llega aproximadamente a unos 36 millones de personas, reunidas en casi 600 grupos lingüísticos. Muchos de ellos son verdaderos pueblos y no meramente tribus. Pueden ser divididos en dos grandes grupos:

1. *Los indígenas mayoritarios.* Más del 90% de la población indígena total de América Latina vive en cinco países: tres en el área andina (Bolivia, Perú y Ecuador) y dos en Mesoamérica (Guatemala y México). La gran mayoría de ellos habita las altas tierras de estos países. Los pueblos indígenas más numerosos son:

a) Los Aymarás: constituyen el mayor pueblo homogéneo y habitan el altiplano alrededor del Lago Titicaca: un millón en Bolivia y medio millón en Perú.

b) Los Quechuas: los andinos que hablan el quechua se reparten en una vasta zona que se extiende desde el norte del Ecuador hasta el norte de Argentina, pasando por Perú y Bolivia. Su número total llega a 10 millones, la mayoría de ellos peruanos. De hecho son diversos pueblos, muchos de los cuales originalmente hablaban otros idiomas propios antes de ser integrados al imperio incaico.

Estos dos grupos, a pesar de su diversidad original, comparten entre sí un fondo cultural común.

c) Los Mapuches o Araucanos: habitan las partes sureñas de Chile (casi 600.000) y de Argentina (unos 300.000). Resistieron con fuerza a las incursiones de los ejércitos de los Incas, de los Españoles y de la República de Chile hasta fines del siglo pasado.

d) En los países de Guatemala y México hay nueve grupos con una población que va desde 100.000 hasta un millón: los Nahuas, Yucatecos, Zapotecos, Cachikeles, Kekchies, Mames, Mixtecos, Quichés y Totonacos. Otros nueve grupos cuentan entre 50.000 y 100.000 personas. Doce entre 20.000 y 50.000. Otros doce entre 10.000 y 20.000. Y once con más de 1.000 pero menos de 10.000. En estos grupos se hablan más de cincuenta idiomas principales, sin contar las diferencias dialécticas.

Desde el punto de vista *religioso* la situación de los indígenas mesoamericanos es relativamente semejante a la de los centroandinos. Sociológicamente se consideran católicos e incorporan ciertos ritos católicos en su sistema religioso tradicional, pero los esquemas valorativos e interpretativos de su vida socio-religiosa proceden más de sus costumbres ancestrales y pre-cristianas que del Evangelio. No se puede decir que sus valores sean anti-evangélicos ni carentes de un sentido cristiano, pero la profesión consciente de una fe en Cristo no es el factor determinante en su vida religiosa. Su participación masiva en la pastoral general es más bien pasiva, ocasional y ritualista. Están abiertos a una acción más evangélica, aunque existen muchos conflictos entre sus costumbres y las exigencias de la fe cristiana. Sólo durante esta última generación la Iglesia Católica ha renovado e intensificado su presencia misionera entre ellos. Esta nueva acción misionera tiene algunas características comunes: la valoración de la historia cultural de los pueblos, el anuncio más interpelante de la Palabra de Dios, una evangelización integral que se interesa también por su promoción humana, la formación de evangelizadores autóctonos y la vivencia de la fe en pequeñas comunidades llamadas "de base". Los ministerios laicales son numerosos, pero los ordenados son todavía pocos.

2. *Los indígenas minoritarios.* Menos del 10% de los indígenas latinoamericanos viven repartidos en más de 400 grupos menores (tribus) esparcidos por los territorios tropicales del Continente: en Centroamérica, en las costas del Caribe y del Pacífico, en las cuencas del Amazonas y del Orinoco, en las Guayanas y en el Gran Chaco.

a) Aparte de Guatemala, los países centroamericanos tienen una población indígena que varía entre 100.000 y 250.000 personas. Belice y Costa Rica tienen menos de 10.000 cada uno. Los grupos principales son los Miskitos de Nicaragua y Honduras (50.000) y los Guaynías de Panamá (40.000).

b) En el norte de Suramérica los únicos grupos numerosos son los Guajiros de Colombia y Venezuela (80.000), los Paeces de Colombia (60.000) y los Caribes de Venezuela y las Guayanas.

c) Unos 100.000 indígenas viven en el Gran Chaco: 30.000 en Argentina, 20.000 en Bolivia y 55.000 en el Paraguay. El único grupo numeroso es el de los Isoceños (Chiriguano) de Bolivia (17.000).

d) Casi la mitad de los indígenas minoritarios viven en la región amazónica. Cada país del área (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) cuenta entre 130.000 y 220.000. Estos están repartidos en casi 360 tribus. Existen además 267 grupos de menos de 1.000 personas, en vía de extinción, o cuyo número no se conoce. Hay otros 65 grupos con menos de 5.000 personas; 14 grupos entre 5.000 y 10.000; y 9 grupos cuya población queda entre 10.000 y 20.000. Los grupos mayores son: los Shuares de Ecuador y Perú (60.000), los Guahibas de Colombia y Venezuela (35.000), los Campas del Brasil y Perú; y los Chiquitanos de Bolivia (30.000).

La situación humana y religiosa de estos grupos minoritarios es diversa: algunos optan voluntaria o forzosamente por una integración a la sociedad occidental, adaptándose lo mejor que pueden a procesos que parecen inevitables; otros optan por la afirmación de su identidad propia y la defensa de sus derechos básicos, ya sea por una actitud de lucha o, en algunos casos, de fuga o de evasión del mundo de los blancos.

Es evidente que la religión de los grupos particulares depende mucho de estas circunstancias sociales. Aunque hay algunos grupos que entraron en contacto con el cristianismo hace unos siglos, como los afectados por las reducciones de los jesuitas, la evangelización es menos marcada entre estos indígenas minoritarios que entre los mayoritarios. La respuesta misionera también depende de diversos factores: el seguimiento de ciertos modelos históricos de la misión, el grado de inevitabilidad del proceso de integración nacional, la posibilidad de modelos alternativos y la respuesta a las exigencias actuales.

## Los Pueblos Afroamericanos

El neologismo "afroamericano", usado por el Documento de Puebla (nn. 34, 365, 410, 415), quiere designar la gente "de color" cuya identidad se establece con referencia a dos polos: sus raíces africanas y su inserción en la realidad de nuestro Continente. Dice el informe del Departamento de Misiones del CELAM para Puebla que los afroamericanos son más numerosos que los indígenas, pero que lo más inquietante de la situación de estas poblaciones es nuestro desconocimiento general de ellos. Los datos estadísticos comprobados son todavía escasos e insuficientes. Lo cierto es que su número global es considerable:

La población de Haití es casi exclusivamente de origen africano, como también la décima parte de la del Brasil (sin contar los mestizos o "mulatos") y una mayoría en las Antillas. La proporción de negros y mulatos en Colombia, Ecuador y Venezuela es notable pero minoritaria (entre 10 y 20%). Otros países del área del Caribe tienen poblaciones morenas en diversas proporciones y con diversos grados de mestizaje.

Pero nuestra gente "de color" se identifica no como africana, sino como nacionales de sus países: brasileños, dominicanos, haitianos, panameños, etc. La misma apelación "afroamericanos" les parecería extraña. Su cultura es más propiamente "mestiza" y muchos expresan su religiosidad a través de un catolicismo popular semejante al de otros grupos latinoamericanos.

Algunos grupos expresan su religión al margen de la cultura occidental, particularmente a través de cultos con fuerte elemento africano, como el Vudú en Haití y la Umbanda en Brasil.

El mencionado informe del Departamento de Misiones del CELAM subraya que sería ingenuo minimizar el impacto de estos cultos también sobre la población banca y cita el caso de la Diócesis de Nova Iguaçu (Estado de Río de Janeiro, Brasil). Vale la pena conocer y considerar este caso particular pero excepcional, pues de él tenemos un estudio largo y cuidadoso hecho por el P. Francisco Cartaxo Rolim, O.P. y su grupo de investigadores en 1973. El estima en 14.000 el total de centros umbandistas en esta Diócesis suburbana de Río de Janeiro. Estos centros son llamados "terreiros". En cada "terreiro" hay 25, 40, 100 y aún 200 asistentes (verdaderas "comunidades de base"). Suponiendo un promedio ciertamente bajo de 30 personas por terreiro, habría aproximadamente 420.000 o más personas acudiendo cada semana a los terreiros sólomente en aquella Diócesis. Comparando con la población total no protestante (pues los protestantes que frecuentan los terreiros no pasan del 5%) y descontando los de menos de 15 años de edad (que no pueden participar por disposición policial), tendremos aproximadamente cerca de 48% a 50% de la población total de más de 15 años, no protestante, que van a los terreiros de Umbanda. Dice él textualmente: "En el período de un mes no sería exageración afirmar que el 75% o algo más frecuentan los terreiros". La revista brasilera *Sem Fronteiras* calcula que en Brasil, en 1977, 30 millones frecuentan "terreiros" umbandistas y que de cada tres católicos uno participa en estos cultos sincretistas.

Estos cultos están difundiendo también entre la gente blanca de los países limítrofes, como Uruguay, Argentina, Paraguay y Bolivia.

Según un Obispo colombiano, el "Islam negro", importado de los Estados Unidos, se está convirtiendo en símbolo de identidad africana en algunas partes de su país.

Lo que no sabemos es la proporción de los que optan por una afirmación de una identidad socio-religiosa a través de símbolos de origen africano. A base de informaciones recibidas de los organismos misioneros de diversas Conferencias Episcopales, podemos sospechar la existencia de cierta tendencia a la afirmación de raíces africanas, lo que parece coincidir con una marginación socio-económica y con una atención evangelizadora nula o mínima.

En este contexto no debemos desconocer los actuales movimientos en África que promueven su "independencia cultural" con el deseo "de ser ellos mismos": Leopold Sédar Senghor, Presidente del Senegal, con su teoría sobre la "negritud", pretende que la cultura africana será el equilibrio armónico entre los valores africanos y la cultura occidental. Sekou Touré, Presidente de Guinea, sustenta que a los africanos no les queda más que un camino para llegar a ser

“ellos mismos”: repudiar todas las influencias culturales occidentales; sería una revolución cultural. Mobutu, Presidente del Zaire, con su política de “autenticidad”, propone este slogan: “Debemos ser genuina, auténticamente zaireños”: por eso prohíbe los nombres extranjeros, incluso en el Bautismo. Es muy probable que esos movimientos tendrán su fuerte influencia también sobre la población de origen africano en América Latina.

Por eso el informe del Departamento de Misiones del CELAM recomendaba a los Obispos reunidos en Puebla: “Nos parece urgente que la Iglesia llegue a un conocimiento más preciso de la situación de estos grupos tan importantes, para descubrir dónde y hasta qué punto sus expresiones culturales y religiosas piden una respuesta misionera específica. Como los indígenas, estos grupos no son meramente el sólo objeto de una pastoral dirigida a sus problemas socio-económicos; son más bien pueblos vivientes capaces de enriquecer a la Iglesia y a la sociedad con los valiosos aportes de sus culturas. Asimismo, el reconocimiento del rostro africano de una proporción considerable de nuestra población invita a una nueva colaboración con las Iglesias del Africa: proceso ya iniciado por la Iglesia del Brasil”.

### Los Pueblos Asioamericanos

Es una variedad de grupos étnicos frecuentemente olvidada en las descripciones demográficas del Continente latinoamericano. También el Documento de Puebla los desconoce. Su número total oscila entre 4 y 5 millones.

Muchos, especialmente en la región del Caribe, son descendientes de trabajadores contratados de la China, la India e Indonesia en el siglo pasado, para trabajo en colonias británicas y holandesas, Panamá, Perú y otros países.

El número de indios orientales (de la India) queda entre 800.000 y 900.000: unos 340.000 en Guayana, 300.000 en Trinidad-Tobago, 140.000 en Surinam, 25.000 en Jamaica y un número no establecido en Panamá. Aproximadamente el 80% de estos son hindúes, o sea entre 600.000 y 700.000. Los hindúes están relativamente más abiertos a la conversión que los musulmanes.

Algunos japoneses llegaron a este Continente a fines del siglo pasado para colonizar ciertas áreas de la Amazonía y otras partes de Suramérica y muchos se han integrado a la sociedad nacional y a la Iglesia. Solo en Brasil, principalmente en los Estados de S. Paulo y Paraná, existen unos 700.000 japoneses y unos millones de “nisei” (nipo-americanos nacidos en el país pero con una cultura propia). El número de católicos japoneses en Brasil es mayor que en el Japón. Pero existen problemas fuertes de sincretismo religioso. Por ejemplo el Seicho-no-je (la Casa de la Plenitud) es un movimiento de las “nuevas religiones” japonesas y esencialmente sincretista y cuenta en Brasil con unos 800.000 practicantes, la mayoría de ellos no son de origen japonés. Otro movimiento sincretista de origen japonés, “La Perfecta Libertad”, tiene en Brasil 300.000 miembros. La secta Mesianica cuenta con 100.000 adeptos.

En estos últimos años hubo también inmigración de coreanos, notablemente en Bolivia, Brasil y Paraguay. Pero no hay datos sobre su número ni su situación religiosa. Tampoco conocemos el número de los chinos ni las características de su situación religiosa.

Fue impresionante para el Departamento de Misiones del CELAM saber que la población musulmana en América Latina se aproxima a un millón de personas. El Documento de Puebla los menciona (cf. nn. 1104, 1111). La Conferencia Episcopal de las Antillas informa que el número de musulmanes descendientes de inmigrantes de la India es entre 150.000 y 200.000. Allá hay

también unos 60.000 javaneses de Indonesia. En Argentina hay unos 700.000 musulmanes árabes. En Brasil también están presentes, pero no hay datos exactos al respecto.

Estos grupos asiáticos frecuentemente constituyen factores importantes en el comercio y generalmente no experimentan la pobreza que es tan común entre los indígenas y los afroamericanos.

### Las nuevas situaciones

El Documento de Puebla habla de "situaciones nuevas", expresión tomada de *Ad Gentes* n. 6, que nacen de cambios socio-culturales, como: emigrantes a otros países, grandes aglomeraciones urbanas en el propio país, masas de todo estrato social en precaria situación de fe, grupos expuestos al influjo de las sectas y de las ideologías que no respetan su identidad, confunden y provocan divisiones (n. 366).

El informe del Departamento de Misiones del CELAM para Puebla había dedicado una parte a los grupos humanos en estado de migración, con estos datos:

Hay un movimiento masivo de muchos grupos como fenómeno actual nuevo que requiere la atención de la Iglesia. Los migrantes llegan a varios millones, aunque sea difícil establecer su número con exactitud.

Estas migraciones se extienden en diversas direcciones. Algunas se circunscriben dentro de los límites del mismo país. Otras se extienden a otros países y continentes. El movimiento tiene dos principales focos de atracción: primariamente hacia las grandes ciudades y secundariamente hacia nuevas zonas de explotación (la Amazonía y otras zonas tropicales, zonas poco pobladas como Patagonia y La Guajira).

La inmigración internacional a la Argentina constituye un desafío: unos 600.000 bolivianos, 200.000 brasileños, 550.000 chilenos, 700.000 paraguayos y 500.000 uruguayos.

Las migraciones internas hacia las grandes ciudades transforman las mismas ciudades y también la vida cultural de los migrantes. El crecimiento demográfico de algunas ciudades es asombroso y resulta no sólo en problemas de servicios básicos sino también en cambios culturales y en nuevas formas de relaciones humanas. Los indígenas que migran a las ciudades, por ejemplo, normalmente pierden algo de los valores humanizantes de su cultura tradicional, gravitando hacia nuevas subculturas indio-urbanas o hacia una mestización con una fuerte dosis de materialismo, si no se encuentran en un estado sin normas (anomia).

Las migraciones hacia nuevas zonas de explotación en el interior de los países afectan a los migrantes como a los habitantes originales de la región, por ejemplo los indígenas minoritarios. Dondequiera que se abren caminos de penetración o que se inicien proyectos de explotación agrícola, ganadera, petrolífera o minera de las regiones tropicales antes marginadas, siguen los migrantes.

Los migrantes experimentan cambios profundos en su manera de vivir y son muy susceptibles también a cambios religiosos y fácilmente víctimas de nuevas formas de sincretismo. Y no hay duda de que en estas últimas décadas ha surgido una nueva subcultura popular urbana en América Latina, que integra elementos tradicionales y nuevos en sus sistemas de valores.

Las Comisiones misioneras de las Conferencias Episcopales manifestaron su sorpresa al constatar el extraordinario éxito de los movimientos religiosos libres (sectas de todo tipo) o de las actuales corrientes secularizantes y secularistas en América Latina precisamente en el ambiente de esta nueva subcultura popular urbana. Ellos ven en el éxito de estos movimientos sectarios y secularistas no solo un signo de su fuerza atractiva, sino —y eso es lo grave— un signo de debilidad en la adhesión de muchos a la Iglesia Católica: son multitud los que tienen relaciones muy tenues con la Iglesia. Las mayorías latinoamericanas se consideran “católicas, apostólicas y romanas”, aunque la adhesión eclesial de ellas frecuentemente se basa más en una pertenencia costumbrista a la Iglesia que en convicciones profundas de fe. Algunos Episcopados se preguntan si la mayoría de la población de sus países se identificará como católicos dentro de unos veinte años.

Sin embargo, no se debe pensar que esta situación de adhesión precaria y superficial a la Iglesia y, por ende, de apertura fácil a actitudes sincretistas se encuentre sólo o principalmente en los sectores populares. En la consulta a las Conferencias Episcopales se les pidió señalar aquellos grupos humanos cuya cultura no haya sido penetrada por el Evangelio. Y fue impresionante ver cuántas de ellas espontáneamente mencionaron las clases rectoras, adineradas y patronales de la sociedad: las clases medias y altas.

También el Documento de Puebla constata que el indiferentismo ha pasado a ser un problema enraizado en grandes sectores de grupos intelectuales y profesionales, de la juventud y aún de las clases obreras (n. 79); y que la ignorancia y el indiferentismo llevan a muchos a prescindir de los principios morales, sean personales o sociales y a encerrarse en un ritualismo, en la mera práctica social de ciertos sacramentos o en las exequias, como señal de su pertenencia a la Iglesia (n. 82).

Señalando los aspectos negativos de la religiosidad o piedad popular latinoamericana, el Documento de Puebla (nn. 914, 456) es bastante acusador:

- falta de sentido de pertenencia a la Iglesia;
- desvinculación entre fe y vida;
- no conduce a la recepción de los Sacramentos;
- valoración exagerada del culto a los Santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio;
- idea deformada de Dios;
- concepto utilitario de ciertas formas de piedad;
- inclinación al sincretismo religioso;
- infiltración del espiritismo y de prácticas religiosas del Oriente;
- superstición;
- magia;
- fatalismo;
- fetichismo y ritualismo;
- arcaísmo estático;
- reinterpretación sincretista;
- reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios.

Pero el Documento de Puebla conoce también los elementos positivos de esta religiosidad (nn. 454, 448, 913) y, consciente de que “el cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial somete la religión del pueblo a una crisis decisiva” (n. 460), propone todo un plan pastoral constructivo y positivo (nn. 460-468).

# La Palabra de Dios en Puebla \*

*Maria Teresa Porcile Santiso*

En una visión panorámica del Documento se destacan los puntos más explícitamente relacionados con las Escrituras.

El gran tema de Puebla, el que involucra a todos, el que focalizó la atención durante el período de preparación anterior a la Conferencia, como durante su misma celebración y el que ocupa, ya ahora, a los diferentes Episcopados y a las respectivas Iglesias particulares del Continente, es el tema de la Evangelización; la Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina. ¿Cómo podría, entonces, no estar el Evangelio ocupando su lugar de preeminencia, de fuente, todo a lo largo del Documento?

En realidad todo el Documento de Puebla no es, en cierto modo, sino una búsqueda orante, válida, de comunión eclesial y portadora de esperanza, del Evangelio en América Latina, la actualidad (o no) de su profunda vivencia en los diferentes medios, y su establecimiento prioritario como pilar primero del quehacer misionero, como "alma de la Evangelización".

Pero la Biblia entera es Evangelio, pues toda ella es testimonio de la Buena noticia de un Dios que es Padre y se revela y comunica a los hombres, saliendo en sus páginas a entablar un diálogo amoroso, con sus hijos (D.V. 21): por lo tanto, hablar de Evangelio, de Palabra de Dios, de Sagradas Escrituras, de Biblia es mencionar, en distintos términos una realidad casi sinónima.

Sería imposible en el breve espacio de este artículo, considerar todos los aspectos de la Biblia que han sido tenidos en cuenta en el Documento; el hambre que de ella se tiene en América Latina: su fontalidad como criterio principal de la Evangelización, la importancia del apostolado bíblico, los distintos ministerios de la Palabra que han ido surgiendo —como ministerios laicales, las más de las veces—; también los multiplicadores y delegados de la Palabra que encontramos en diversos países generando las Comunidades Eclesiales de Base; la referencia bíblica para la oración, la piedad popular y la liturgia; el entusiasmo por su conocimiento y estudio entre los jóvenes; la importancia de su difusión; su instrumentalidad —la más adecuada— para la tarea del "Testimonio Común", a dar con los hermanos de otras Iglesias y confesiones cristianas, frente a los no-creyentes y a la Sociedad Secularizada; su fuerza original como alma de toda la acción y la doctrina social de la Iglesia; los signos de alegría y esperanza que se recogen en estos diez años transcurridos entre Medellín y Puebla y que, indudablemente son años de general fecundidad en el conocimiento de la Palabra, puesto al alcance de todos (cf. D.V. 22), en la Iglesia.

Creemos que esta enumeración es suficiente como testimonio para no caer en la impresión de que para considerar el "lugar de la Biblia" en Puebla, bastará fijarse en el capítulo referente a Catequesis; ciertamente es central,

pero mucho reduciríamos su papel si limitáramos la presencia de la Palabra, solo a ese capítulo.

Brevemente, y más bien a título de indicaciones y sugerencias que deberán ser completadas y enriquecidas por un estudio más profundo, iremos descubriendo la Palabra que es Espíritu y Vida en cada una de las cinco partes del Documento, viendo cada una de estas partes desde el punto de vista de su explícita referencia a la Biblia.

## 1ª Parte del Documento: Situación de América Latina respecto de la Biblia.

En medio de la peculiar realidad latinoamericana, la Iglesia se ve "urgida por un pueblo que pide el Pan de la Palabra" (n. 93) y por el mandato de Cristo de predicar el Evangelio (n. 84), constatando que si bien en otras épocas la tradición ayudaba al conocimiento del Evangelio (n. 76), hoy, el crecimiento demográfico ha desbordado las posibilidades de llevar la Buena Nueva ya que los ministros de la Palabra —aunque crecientes—, son insuficientes para satisfacer "el hambre de Evangelio del Pueblo Latinoamericano" (n. 78). De allí y ante la necesidad de todos de transformar mentes y corazones según la "escala de valores del Evangelio" (n. 148), y la Buena Nueva, a la Catequesis Bíblica, ... como respuesta al ansia creciente de la Palabra de Dios" (n. 150).

## 2ª Parte del Documento: La Biblia frente al contenido y a la tarea de la Evangelización.

Toda la tarea de la Evangelización, que es tarea del Señor a través de la Iglesia por el impulso que recibimos en el envío del Espíritu, es anuncio y proclamación de la Palabra (n. 220, cf. E.N. 75), anuncio que hoy quiere llegar hasta la raíz y la cultura del pueblo, hasta que el Evangelio "se haga más carne y más corazón de América Latina", como en María (cf. n. 303). De allí que evangelizar implique convertirse cada día a la Palabra para transmitirla fielmente a los hombres (n. 349) anunciándola como Palabra de Vida (n. 357). El "Id... haced discípulos" (Mc. 16, 15; n. 348 y 363) se da en continuidad y comunión con la Tradición viva de la Iglesia, dando la Palabra contenida en la Biblia, pero al mismo tiempo desbordándola; y siendo la Escritura el alma de la Evangelización, cuando es recibida en la fe viva de la Iglesia (cf. n. 372).

Esta preocupación porque "la Palabra de Verdad llegue al corazón de los hombres y se vuelva vida" (n. 380), es, justamente, una de las actitudes que nos revela la autenticidad de la Evangelización (cf. n. 377).

En este mismo capítulo, el Documento particulariza algunos aspectos específicos de la Evangelización; veremos allí el lugar de la Biblia;

1. Frente a la cultura, (parte 2a., cap. II n. 2), la Iglesia siente que está presente con el Evangelio (n. 393) y que al proponer "la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas" (n. 405), así como los modelos de vida que están en contraste con el Evangelio (n. 394). Todo el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, requiere un discernimiento "que debe inspirarse en la Biblia" (n. 429).

2. Frente a la Religiosidad Popular (parte 2a., cap. II n. 3), que contiene la Palabra de Dios encarnada" (n. 450), se impone una labor de pedagogía

pastoral en la que "el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio" (n. 457).

3. *Frente a la liberación y promoción humana (parte 2a., cap. II n. 4)*, la Iglesia aporta su doctrina propia que tiene "su fuente en la Sagrada Escritura..." (n. 472): de allí la necesidad de una "plena fidelidad a la Palabra", para alentar una liberación cristiana que no se confunda en ambigüedades ni quede sujeta a reduccionismos (n. 488 cf. E.N. 32).

4. *Frente a las ideologías y la política (parte 2a., cap. II n. 4)*, la necesidad de que la Iglesia discierna e ilumine "desde el Evangelio" (n. 511), sabiendo que la originalidad siempre nueva del mensaje evangélico debe ser permanentemente clarificada y definida frente a los intentos de ideologización" (n. 540).

### 3º Parte del Documento: La Biblia en la Comunión y Participación de la Evangelización en América Latina.

I. *En los centros de Comunión y Participación*, todo el misterio de la Iglesia es presentado como la comunidad fraterna fruto del encuentro de la Palabra, en la Celebración Eucarística, confiada al Colegio Apostólico (n. 567). Ese misterio se cristaliza en dos realidades que son como su "sacramento". 1. la familia; 2. las Comunidades Eclesiales de Base, la Parroquia, y la Iglesia Particular.

1. *En la familia*, el lugar de la Palabra es fundamental para que adquiera su propia identidad cristiana como "Iglesia Doméstica" (n. 580, 589, 590, 601), pues el ambiente de pascua florece al "contacto con la Palabra" (n. 585) y toda la Pastoral familiar parte de la Palabra. (599), para llegar al anuncio del Evangelio conyugal (n. 591).

2. *En las C.E.B., Parroquias e Iglesias Particulares*. La Biblia ocupa un lugar especialísimo, en las C.E.B., por ejemplo (n. 629), donde es profundizada (n. 640): pero además en estas "pequeñas células de la gran comunidad" (n. 641), es el deseo de establecer relaciones humanas más profundas —deseo tan característico de América Latina— el que se comprueba sostenido y animado por la Palabra (n. 619).

II. *En los Agentes de Comunión y Participación*. Es fundamental la perspectiva de relación constante a la Sagrada Escritura en los Agentes de la Evangelización; en los Obispos que como "maestros de la Verdad, en una Iglesia totalmente al servicio de la Palabra" (n. 687), en los presbíteros, que darán "prioridad en su ministerio al anuncio del Evangelio" (n. 711): en la Vida Consagrada "que encarna la Palabra en su vida" (n. 745), en los laicos, que deben obrar "guiados por el Evangelio" (n. 793), en la Pastoral Vocacional, sabiendo que es Dios quien llama en su Palabra (cf. n. 862).

III. *En los Medios de Comunicación y Participación*. Ante el buen uso de estos medios, la preocupación primera parece ser "hacer llegar al Hombre latinoamericano la Palabra de Dios de tal modo que sea escuchada, asumida, encarnada, celebrada, transmitida a sus hermanos". (n. 892), sabiendo que es el mismo Dios quien lo hace crecer (n. 893). Ahora bien, hay diversos medios para "...catequizar, educar y comunicar la Buena Nueva" (n. 894).

1. *La liturgia, la Oración y la Piedad Popular*

a. la liturgia, donde la Palabra se celebra (n. 900, 944 y 946) y se predica (n. 927 y 930).

b. la oración, que se ha visto enriquecida por el Movimiento Bíblico (n. 905).

c. la piedad popular, que manifiesta verdadera "disponibilidad a la Palabra de Dios" (n. 913, 935 y 960) y que debe conducir a "su vivencia" (cf. n. 963).

2. *El testimonio*, que debe crear "el deseo de conocer la Buena Nueva" (n. 971).

3. *La Catequesis*, cuya fuente principal es la Sagrada Escritura (n. 981), que debe ser integralmente anunciada (n. 1004) y leída en la vida y a la luz de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia (n. 1001). De allí la importancia del apostolado bíblico, de la difusión de la Biblia de los grupos bíblicos (n. 1001).

4. *La Educación*, uno de cuyos fines es crear en el hombre "el lugar donde pueda revelarse y ser escuchada la Buena Nueva" (n. 1027).

5. *La Comunicación Social*, que "debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena Nueva" (n. 1063).

IV. *En el Diálogo para la Comunión y la Participación*, aquí se tiene en cuenta que el esfuerzo conjunto frente al mandato del Señor (Mc. 16, 15) del que son depositarios todos los cristianos (n. 1097), tiene en la Biblia un privilegiado instrumento de "testimonio común" (cf. 1120). De allí la importancia de promover las acciones bíblicas conjuntas (cf. n. 1120).

4ª Parte del Documento: La Biblia en la Iglesia Misionera al Servicio de la Evangelización.

1. *En una opción por los pobres*, cuyo anuncio del Evangelio es uno de los signos mesiánicos (n. 1130).

2. *En una opción por los jóvenes*, en cuya pastoral se buscará un crecimiento de la Palabra de Dios (n. 1195).

3. *En una acción con los constructores de la Sociedad Pluralista en América Latina*, que exigirá la defensa y promoción de la dignidad humana, que se alimentará con la meditación de la Palabra de Dios (cf. n. 1225) en la que los hijos de la Iglesia encontrarán la fuente y la fuerza para una acción transformadora (cf. n. 1253).

4. *En una acción por la persona en la Sociedad Nacional e Internacional*, defendiendo la dignidad humana como valor evangélico (n. 1254), siendo conscientes de que la Iglesia ha aprendido del Evangelio, que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre (cf. n. 1254, y nota).

### 5ª Parte del Documento: Opciones Pastorales — Conclusión.

Puebla ha delineado el modo de ser eclesial para América Latina alrededor de dos ejes principales; la comunión y la participación, y ha elegido una perspectiva; la de la Iglesia entregada al dinamismo de la Palabra:

*“... una Iglesia evangelizada que escucha, profundiza y encarna la Palabra y una Iglesia evangelizadora que testimonia, proclama y celebra esa Palabra de Dios, el Evangelio, Jesús Cristo en la vida, y ayuda a construir una nueva sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo”... (n. 1305).*

Este texto nos induce a una reflexión: se ha mencionado reiteradas veces el énfasis mariano tanto del Acontecimiento — Puebla, como del Documento de Puebla, y, justamente, nos parece ver en este texto un paralelismo entre el modo de ser eclesial aquí elegido y el modo de ser eclesial del que María es tipo y modelo. Ella escucha (Anunciación), profundiza (meditación del corazón) y encarna (Encarnación-Fiat); Ella da testimonio (Visitación), proclama y celebra (Magnificat); Ella ayuda a construir una nueva sociedad atenta a las necesidades de los hombres (Caná) en total fidelidad a Cristo (hasta la Cruz) y en el Espíritu Santo (Pentecostés). Que Ella sea entonces nuestra “pedagoga de la Evangelización en América Latina” (n. 290) para que la Iglesia que peregrina en este Continente en que germina una “Civilización del amor”, dócil a la creatividad impulsada por el Espíritu, pueda hacer del hombre latinoamericano “el portador de una nueva esperanza para sus hermanos” (n. 1296).

# DOCUMENTOS PASTORALES

---

## Pastoral de la Unción de los Enfermos

*Comisión Nacional de Liturgia del Brasil*  
*(Documento aprobado por la Asamblea General de la CNBB)*

### I. Introducción.

#### 1.1. *Documentos del Episcopado Brasileño*

El Episcopado Nacional ha ofrecido ya a los agentes de pastoral diversos documentos litúrgico-pastorales, aprobados en la Asamblea General. Se refieren a la Pastoral del bautismo, de la confirmación, de la eucaristía, de la penitencia, del matrimonio y de la música litúrgica, y han sido publicados en la colección de "Documentos da CNBB", con los números 2, 2a, 6, 7, 11 y 12.

El presente documento se ocupa de la unción de los enfermos. La Comisión Nacional de Liturgia ya preparó un opúsculo sobre la pastoral de la salud, publicado en la colección de "Estudos da CNBB" con el número 9. La 17a. Asamblea General de la CNBB reunida en Itaicí, SP, del 18 al 27 de 1979, presenta y asume este documento que se restringe a la liturgia de los dolientes bajo el título "Pastoral de la Unción de los Enfermos".

#### 1.2. *Razón de ser del documento*

Muchos de nuestros agentes de pastoral, obispos, presbíteros, diáconos, religiosos y laicos, se dedican con gran celo, dentro del país, a la atención de los hermanos enfermos. Sin embargo, nuestra mentalidad, nuestros métodos pastorales y la manera de celebrar el sacramento de la unción de los enfermos, reservado exclusivamente al ministerio de los sacerdotes, pueden perfeccionarse realmente para el mayor bien del Pueblo de Dios. Ayuda a ello, entre otros factores, la publicación, relativamente reciente, del nuevo "Ritual de la unción de los enfermos y su asistencia pastoral", que abre perspectivas nuevas en este campo.

#### 1.3. *La unción de los enfermos y el conjunto de la pastoral*

Puede aplicarse a la liturgia de los enfermos lo que se dice de los demás sacramentos: por una parte, no se puede separar la pastoral de la unción de los enfermos del resto de la pastoral, particularmente de la pastoral de la

salud; por otra, hay aspectos propios de este sacramento que reclaman una atención especial.

El opúsculo de estudios de la CNBB, "Pastoral de la salud", amplía su objeto, de modo que incluye el campo extralitúrgico, desde la medicina preventiva y la higiene hasta la ayuda en el campo de la previsión social y jurídico y el conjunto de las estructuras en que se encuentra el enfermo.

## II. Situación de la pastoral de la salud.

### 2.1. *El contexto general de la situación*

Omitimos expresamente la descripción de la situación sanitaria general de nuestro pueblo y nos contentamos con recordar los múltiples problemas relacionados con ella, tales como: falta de recursos, en amplias capas de la población, en proporción a la mala distribución de las riquezas; falta de educación sanitaria; condicionamientos culturales que, en sus aspectos negativos, impiden o retardan, muchas veces, el debido recurso a los medios ya conquistados por la medicina; la desnutrición, la polución en sus diversas modalidades, las dolencias endémicas, la mala distribución de los recursos materiales y humanos reconocidamente limitados, la administración hospitalaria inadecuada, la comercialización del sufrimiento, la despersonalización de la atención en hospitales demasiado grandes o dedicados a la investigación científica y a la formación profesional, el precio de los medicamentos, el desconocimiento de los mecanismos jurídico-administrativos de la inmensa organización de previsión social, y otros, ya mejor elencados y descritos en el estudio de la CNBB sobre "Pastoral de la salud".

### 2.2. *La situación específica de la unción de los enfermos*

2.2.1. *Aspectos negativos.* Además de los problemas de la pastoral global y de la pastoral de la salud, en el sector específico de la unción de los enfermos, se observan los siguientes fenómenos:

— desconocimiento, entre los fieles, del sentido exacto del sacramento de la unción de los enfermos, debido, en gran parte, a una evangelización y a una práctica pastoral deficientes;

— comprensión errónea de la "voluntad de Dios" acerca del dolor, con el consiguiente fatalismo y desaliento frente a los desafíos que la vida y la muerte nos plantean;

— la creencia popular que asocia la visita del sacerdote al paciente con la inminencia de la muerte, resultante de una pastoral que administraba el sacramento de la unción de los enfermos solamente a los moribundos, presentándole como "extrema-unción" y "sacramento de los que se van";

— la falta de visitas regulares a los pacientes, sea por parte del sacerdote, sea por parte de otros agentes de pastoral;

— la insuficiente distribución de tareas pastorales ante los enfermos, sobre todo no estimulando ni aprovechando a los laicos;

— la deficiente preparación teológico-pastoral de ciertos agentes, aún de ministros ordenados, en relación a la unción de los enfermos;

— el creciente secularismo que hace insensibles a los hombres ante la salvación y lleva a los pacientes a rechazar o, por lo menos, a no interesarse por cualquier forma de asistencia religiosa; a ello contribuye una malentendida secu-

larización de la medicina, que acaba por disociar el tratamiento médico del paciente de sus necesidades como persona humana y consiguientemente de sus necesidades de orden espiritual, ignorando su valor para el bienestar del enfermo;

— una malentendida secularización que provoca en los agentes de pastoral una cierta desvalorización del sacramento de la unción de los enfermos y a juzgar que el pueblo piense de la misma manera;

— la pasividad de muchos agentes de pastoral que sólo esperan ser llamados para la atención domiciliaria u hospitalaria de los enfermos;

— las promesas de curación corporal, hechas por círculos espiritistas, cultos afro-brasileños y otros grupos religiosos, sea de extracción cristiana sea de proveniencia oriental, con explicaciones sobre el origen de los sufrimientos que no conciben con la ciencia ni con una visión cristiana de la realidad, “sino comprensión del don de curación”;

— el modo mecánico de administrar el sacramento, sin la debida preparación, conciencia y participación, tanto del enfermo como de los asistentes;

— la falta de valorización de la Palabra de Dios en la celebración de la unción;

— la falta de solicitud en localizar a los pacientes y a las personas ancianas para la organización de una eficiente pastoral de la salud, con la participación de los laicos y de los mismos enfermos en los diversos niveles de Iglesia, en la zona urbana y rural, en el sector domiciliario y en el sector hospitalario;

— el recurso a los medios espirituales antes e independientemente de los medios naturales, motivado muchas veces por la pobreza en que vive gran parte de la población.

2.2.2. Es justo resaltar igualmente los *valores positivos*, para incrementar los y ampliarlos debidamente, tales como:

— la gran confianza que muchos enfermos tienen en el valor del sacramento;

— la renovación actual en la pastoral de la salud con sus reflejos positivos en la pastoral de la unción de los enfermos;

— el interés sensible de algunos movimientos hacia los enfermos, en una actitud de servicio y con sentido evangelizador;

— cierta superación, por parte de las familias y de los enfermos, del temor causado por la visita del sacerdote, lo que se debe, ciertamente, al esfuerzo evangelizador que renueva la vivencia y la conciencia eclesial;

— los cursos, encuentros y otras promociones de la Iglesia, en el servicio de la pastoral de la salud, que unifica al personal hospitalario y a los agentes pastorales que actúan con enfermos;

— la distribución de la comunión eucarística en hospitales y domicilios, hecha con frecuencia por ministros extraordinarios, aproximando al doliente con la comunidad, propicia un clima favorable para la unción de los enfermos.

Los capítulos siguientes van a tratar de iluminar esta situación, con la ayuda de la reflexión antropológica y teológica, a fin de encontrar orientaciones pastorales en la administración de los sacramentos de los enfermos como acto comunitario, en las parroquias, en los hospitales y en los asilos de personas ancianas.

### III. Sentido del Sacramento de la unción de los enfermos.

#### 3.1. Aspectos antropológicos del dolor

3.1.1. *Ruptura de la unidad subjetiva.* En una visión bíblica, el hombre es presentado como una unidad viva, expresada con términos diversos, pero que no se contraponen entre sí como principios distintos.

Designado el ser humano entero, las expresiones "basar" (carne), "nefesh" (alma), "ruach" (espíritu), "leb" (corazón) resaltan aspectos diferentes de un individuo concreto complejo.

Por otra parte, la experiencia humana ofrece la profunda certeza de la unidad vivida con el cuerpo: toda persona se considera espontáneamente sujeto único de acciones espirituales y físicas.

El dolor, sin embargo, lleva la conciencia a percibir el cuerpo como un "otro", independiente, rebelde, opresor; el enfermo experimenta su cuerpo como un "otro" dentro de sí mismo, un objeto entre objetos. Se rompe, pues, la unidad personal, subjetiva.

3.1.2. *Crisis de relación con los demás.* No se haría justicia al ser humano si se le considerara como una naturaleza racional cerrada o bien como una conciencia individual autosuficiente, orientada, primariamente, al conocimiento objetivo y al dominio del mundo material, mediante la ciencia y la técnica.

Ser hombre es estar con los otros en el mundo; es interpelarse por la presencia del otro y de los otros; es ser capaz de responsabilizarse frente al otro, realizándose en comunión con él, en una palabra, en el amor y en las demás acciones con que el hombre construye su vida.

El hombre, creado a imagen de Dios —que se revelará progresivamente como una comunión de personas— no puede estar solo (Gn 2, 18-20); la sociabilidad, el ser con los otros y para los otros pertenece al núcleo de la existencia humana; la diferenciación sexual (Gn 2, 21-24) realiza la vocación social de la persona humana.

El enfermo, sin embargo, forzado a la inactividad, apartado de sus compromisos, entregado a los cuidados de otros, encerrado en un ambiente reducido a una habitación o a un lecho, experimenta intensamente la soledad y la dependencia que rompen la reciprocidad y la dedicación mutua habituales, pues, en mayor o menor grado, engendra una crisis de comunicación con los otros.

A ello se suma la conciencia que el doliente tiene a veces sobre la incapacidad de los otros para comprender su situación real, sus angustias e inseguridades íntimas.

3.1.3. *Experiencia de la finitud.* En la Sagrada Escritura, el hombre, visto siempre en relación con Dios, es presentado, antes que nada, como una creatura. El ser humano depende radicalmente de Dios, no tiene en sí mismo su origen ni su razón de ser. El Antiguo Testamento expresa simbólicamente esta extrema dependencia de Dios absoluto y la fragilidad de la vida humana cuando habla del hombre modelado del barro (Gn 2, 7) y cuando, en otro lugar, le designa como polvo y ceniza, débil y caduco como las plantas y los animales (cf. Sab 90, 6; Ecl 3, 19).

La enfermedad pone en evidencia la fragilidad y la precariedad del ser humano, le lleva a comprenderse existencialmente como ser finito y limitado, obligando a la persona enferma a tomar conciencia de los valores trascendentes.

El dolor, aún benigno, evoca la muerte, punto final de un proceso de disolución biológica, aplazable, pero inevitable.

Apartado de sus actividades y desembarazado de sus compromisos familiares y sociales, el enfermo percibe la contingencia de los objetivos pretendidos antes de la enfermedad y su poca necesidad personal para la marcha del mundo, que continúa su camino sin su participación. Obliga a una evaluación de sí mismo y de su proyecto personal en relación al mundo y a la historia. La finitud se vive entonces radical e intensamente.

3.1.4. *La enfermedad como desafío a la libertad.* El estado patológico, si es un hecho que, por una parte, se impone a la libertad como algo prácticamente inevitable, por otra parte, se presenta como un desafío que se ofrece a la libertad para que lo asuma, consciente y responsablemente, y le dé un sentido a partir de su propia configuración. La triple tarea que se le propone es la reunificación subjetiva, la restauración de la comunicación y la integración de la finitud y de la muerte.

—La *reunificación subjetiva* consistirá, a un primer nivel, en la reconciliación, por parte del enfermo, con el cuerpo, aceptando la corporeidad como dimensión necesaria de la realidad humana, integrando las deficiencias corporales y reorganizándolo, en un nuevo equilibrio, los propios comportamientos. A un segundo nivel, la enfermedad podrá provocar una revisión del sentido global de la vida, donde lo biológico, relativizado, se incorpore en un cuadro de valores cuya primacía no le compete.

—En relación a la *comunicación*, el enfermo podrá descubrir la intersubjetividad como constitutiva de su ser y de su existir, y la solidaridad como esencial para la realización humana, en todos los sentidos. El enfermo, entregado a las manos y al desvelo de los demás, podrá llegar a descubrir el carácter único e insustituible del otro, así como su propia originalidad subjetiva. El reconocimiento de la esencialidad del otro exige una ruptura con la superficialidad de las relaciones habituales, banalizadas e indiferenciadas por la rutina del estado de salud.

La reciprocidad se podrá restablecer desempeñando alguna tarea accesible al enfermo y útil a los que le rodean, tomando conciencia de las enfermedades y otros sufrimientos que afligen a otras creaturas, profundizando, cuando fuere posible, los problemas económicos, sociales y políticos con que se enfrenta la comunidad humana, y reconociendo que otras personas también son limitadas y que hay que aceptarlas como tales.

La *finitud* habrá que afrontarla no como un obstáculo para la realización de una libertad absoluta, sino como una dimensión necesaria de la existencia humana en cuanto libertad creada. Se pasa a aceptar la enfermedad como una situación original que la libertad debe tener en cuenta en la elaboración de sus proyectos.

Enfocándolo así, la eventualidad de la muerte será aceptada como situación necesaria del ser vivo que se integra en su existencia total. Al enfermo toca darle un último sentido: puede afrontarla como vaciedad de la existencia o como acceso al absoluto de la eternidad, capaz de reconstruir, en plenitud, las relaciones interpersonales evidentemente limitadas por los condicionamientos del tiempo y del espacio, y restablecer la unidad intrapersonal.

La recuperación de la salud puede asumir el aspecto de una "resurrección", de una novedad de vida. La curación se considerará no sólo como restauración del equilibrio psíquico y social anterior, ni será un simple retorno al tipo de

existencia vivido antes de la enfermedad. La persona mirará el mundo con otros ojos; su vida quedará orientada con otra escala de valores; lo esencial emergerá al primer plano. Se trata en verdad de un nuevo nacimiento, de una resurrección, de una situación que habrá que asumir para la libertad y enchida de sentido.

### 3.2. Aspectos teológicos de la enfermedad

3.2.1. *Dios crea al hombre para la vida.* La creación es la primera intervención de Dios en vistas a la Alianza con la humanidad. Creado a imagen de Dios (Gn 1, 26), el hombre recibe la bendición de Dios —el conjunto de bienes necesarios para la vida (Gn 1,29)— y la misión de acrecentar las cosas creadas, de modo que pueda servirse de ellas y ser su dueño (Gn 1,28bss), para gloria de Dios y bienestar de la humanidad.

El regalo de la vida implica, para el hombre, la responsabilidad de vivir, reconociendo y queriendo la vida, en una palabra, previniendo, conservando y restaurando la salud. “No matar” (Ex 20,13) es el mandamiento divino que sanciona la intangibilidad natural e inalienable de todo ser humano y prescribe la obligación de preservar y promover la salud.

La enfermedad, a su vez, está al menos virtualmente inscrita en el ser creatural del hombre, cuyas energías físicas y psíquicas se van deteriorando en el decurso del tiempo.

3.2.2. *La enfermedad y el designio de Dios.* Dios no creó al hombre para la muerte, sino que lo destinó a la vida y a una vida en abundancia (cf. Jn 10, 10). De ahí que esté llamado a esforzarse por preservar la vida y la salud; la enfermedad se muestra como algo que contradice, disminuye, obstaculiza o paraliza la voluntad de vivir. Para obedecer al mandamiento de Dios, se exige que el hombre quiera hacer todo lo que es necesario y posible para asegurar la continuidad de la propia vida psíquica y física, luchando contra todo lo que pueda paralizarla.

Salud y enfermedad adquieren su pleno significado en el ámbito de la Alianza, constituida por dos listas de bendiciones y, respectivamente, de maldiciones que la integran (cf. Exodo y Levítico). Son parte integrante del designio salvífico.

En la actual economía de la salvación, la enfermedad está referida al pecado. Como el resto de males humanos, la enfermedad contraría la intención profunda de Dios, que creó al hombre para la felicidad (cf. Gn 2); entró en el mundo, con todas sus manifestaciones disgregadoras y dolorosas, como consecuencia del pecado (cf. Gn 3, 16-19). No es, sin embargo, producto de faltas familiares o personales (cf. Jn 9, 3; Lc 13, 2), sino síntoma de un desordenamiento que afecta al hombre entero y a todo hombre. Es uno de los males que pertenecen a la condición pecadora de la humanidad; es el símbolo de esta condición.

Afirma el “Rito de la unción de los enfermos y su asistencia pastoral”, en su Introducción, que “la enfermedad, aunque ligada íntimamente a la condición del hombre pecador, casi nunca habrá que considerarla como un castigo infligido por sus propios pecados (cf. Jn 3, 3). No sólo el propio Cristo, que no tuvo pecado, cumpliendo lo escrito en el profeta Isaías, soportó las llagas de su pasión y participó de los dolores de toda la humanidad (cf. Is 53 4-5) como continúa todavía padeciendo y sufriendo en sus miembros, más configurados a El cuando son alcanzados por las pruebas, que sin embargo nos parecen efíme-

ras y hasta leves, comparadas con el pesado caudal de gloria eterna que se nos tiene preparada (cf. 2Co 4, 17)". (cf. Rito, Introducción, n. 2).

Y a continuación, concluye: "Por disposición de la divina providencia, el hombre debe luchar ardentemente contra toda enfermedad y buscar con empeño el tesoro de la salud, para que pueda desempeñar su papel en la sociedad y en la Iglesia, con tal de que esté siempre preparado para completar lo que falta a los sufrimientos de Cristo para la salvación del mundo, esperando la liberación de la creatura en la gloria de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 19-21; Col 1, 24)" (cf. Rito, Introducción, n. 3).

3.2.3. *La voluntad de Dios referente a la enfermedad.* Aun teniendo un sentido, la enfermedad continúa siendo un mal. Será abolida con la aparición de los tiempos escatológicos (cf. Is 35, 5-6; 57, 18-19; 61, 1-2; 65, 19; Jr 30, 17; 33, 6), cuando la curación será una señal de la salvación perfecta y completa.

Todo fatalismo, que llevase a omitir la atención indispensable de la salud, alegando que la enfermedad es voluntad de Dios, sería contrario al mandamiento divino además de prejuzgar la recuperación de las fuerzas perdidas.

Es claro que las energías del cuerpo humano se van desgastando en el decurso del tiempo. En esta vida no poseemos el don de la inmortalidad. Algún día, como consecuencia de las enfermedades, heridas o simple vejez, todos morirán. Pero esta muerte es un paso hacia más vida y condición para la futura resurrección. Es la marcha pascual del hombre que sigue a Cristo: "Si morimos con Cristo, creemos que viviremos también con El, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más" (Rm 6, 8-9; cf. 1Co 15, 36-38. 42-44).

En la medida en que, a pesar de todo, las enfermedades y la muerte son inevitables, y en la medida en que persisten, a pesar de todo nuestro esfuerzo en evitarlas y combatir las, tenemos que aceptarlas y asumirlas, a la luz de la fe y de la esperanza escatológicas, que nos abren horizontes inaccesibles a la razón y a las demás fuerzas humanas, repitiendo las palabras de Cristo al ver aproximarse la sombra de su muerte: "Padre, si es posible, que pase de mi este cáliz; pero no se haga lo que yo quiero sino como tú quieres" (Mt 23, 39). En la salud y en la enfermedad, el cristiano debe tener conciencia de que la voluntad de Dios es siempre el bien del hombre, oscuro a veces, pero siempre real.

3.2.4. *Cristo, el libertador escatológico.* En la plenitud de los tiempos, cuando se inauguran los tiempos finales Jesús se encuentra con la enfermedad, se compadece (cf. Mt 20, 34) y, ante la fe (cf. Mt 9, 28; Mc 5, 36; 9, 23), cura. La actividad terapéutica de Jesús tiene un profundo valor salvífico. Más que gestos del poder sobrenatural que residía en él para confirmarlo como Mesías, las curaciones son el signo de que el Reino de Dios, la salvación escatológica ha irrumpido en el mundo. La enfermedad no desaparecerá todavía en el mundo, pero la fuerza divina que finalmente la vencerá ya está presente y actuante en el mundo.

Las curaciones de Jesús no tratan de implantar desde ahora y en forma gloriosa una era de felicidad sobre la tierra. Jesús conserva, a pesar de las tentaciones (cf. Mt 4 p), los rasgos del Siervo paciente de Yahweh. El carga la miseria humana (cf. Mt 8, 16-17). El signo decisivo de la salvación no son las curaciones, sino que la señal de Jesús contra las enfermedades se inscribe en el dinamismo pascual de su vida, cuyo vigor salvífico asume la debilidad humana en su condición de impotencia ante el mal. Acepta y vive esta condi-

ción como autodonación al Padre y a los hermanos. La flaqueza humana, asumida hasta la Pasión y la Muerte en la Cruz, adquiere su valor redentor para tornarse, en las condiciones adversas creadas por la libertad humana, medio de expresión de un amor fiel y total (cf. Fil 2, 6ss).

En el Reino plenamente realizado, no habrá pecado, ni dolor ni muerte. En nuestra situación presente, todavía no transfigurada totalmente, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte ya están radicalmente vencidos, no en sí, sino en Cristo resucitado y en todos aquellos que, semejantes a Cristo por la fe y por el bautismo, en el seguimiento de Cristo (cf. Fil 2, 5), llamados a participar de la cruz del Señor, hacen del sufrimiento, de la enfermedad y de la muerte expresión de un amor filial y fraterno, en una autodonación completa de sí, mientras esperan activamente la liberación plena (cf. Rm 8, 19-21).

3.2.5. *La Iglesia, Sacramento de Cristo.* La Iglesia, continuadora de la misión de Cristo, que pasó haciendo el bien (Act 10, 38), para que todos tuviesen más vida (cf. Jn 10, 10), en un mundo marcado por la enfermedad y por la muerte, se revela como "sacramento universal de salvación" (LG 48; GS 45) y, como tal, asume como suyas las "alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias" de los hombres, preferentemente de los más pobres y oprimidos. Imitando a Cristo, que vino a liberar al hombre del pecado y de sus consecuencias, que afectan a la sociedad humana y a cada uno de los hombres, la Iglesia tiene que luchar también contra todo lo que impide al hombre alcanzar su plena realización, anunciando eficazmente la vida y la resurrección en Cristo, esto es, "manifestando y al mismo tiempo actuando el misterio de amor de Dios para con el hombre" (GS 45).

Para ello Cristo, sea en la primera misión de los discípulos (cf. Mt 10, 1s), sea en su misión definitiva (cf. Mc 16, 17 p), hace partícipe a sus colaboradores de su poder de curar las dolencias. Innumerables pasajes de los Hechos de los Apóstoles dan testimonio de este poder (cf. Act 3, 1ss; 8, 7; 9, 32ss; 14, 8ss; 28, 8ss).

A través de su Espíritu enriquece a la Iglesia de un sin número de carismas para beneficio de todos; entre esos carismas se menciona el de curación (cf. 1Co. 12, 9. 28. 30).

La gracia de Dios, sin embargo, llega ordinariamente a los enfermos en la fragilidad de un gesto de asistencia a los mismos, simbolizado por la unción y por la oración de la fe (cf. Sant 5, 14-15). Como dice la *Lumen Gentium*, "por la sagrada unción de los enfermos y por la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve (cf. Sant 5, 14-16), e incluso les exhorta a que, asociándose voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo (cf. Rm 8, 17; Col 1, 24; 2Tm 2, 11-12; IPtr 4, 13), contribuyan así al bien del Pueblo de Dios" (LG 11).

Consciente, sin embargo, de que, mientras dure el tiempo presente, la humanidad tendrá que cargar las consecuencias del pecado, la Iglesia enseña que la enfermedad y la muerte no son obstáculos insuperables al proyecto de vida de Dios sobre el hombre, y pueden tornarse medios de salvación, desde que se afronten con los mismos sentimientos de Cristo (cf. Fil 2, 5).

De esta forma, la Iglesia —no solamente la gran familia de todos los bautizados en el mundo, sino también las comunidades locales— se presentan como sacramento de la "multiforme gracia de Dios" (cf. IPtr 4, 10). La unción de los enfermos es una de las concretizaciones de este sacramento multiforme, que es la Iglesia.

3.2.6. *El respeto al enfermo.* Para la Iglesia la enfermedad no disminuye la dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios (Gn 1,26) y llamada a la comunión de vida con este mismo Dios y con los hermanos en Cristo, el Hijo y el Hermano (cf. GS 15.17.22).

Los enfermos son signos e imágenes de Cristo Jesús, pues servir a los enfermos es servir al mismo Jesús en sus miembros sufrientes: "Estuve enfermo y me visitasteis... cada vez que lo hicisteis a uno de esos mis hermanos más pequeños, a Mí me lo hicisteis" (Mt 25, 36-40).

Además, los enfermos son útiles al mundo y a la comunidad eclesial, tanto por testimoniar la transitoriedad de la vida presente, cuanto porque al vivir la enfermedad con espíritu de fe y de amor, "completan en su carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo, por su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1,24). El nuevo Rito aclara que "también es papel de los enfermos en la Iglesia, a través de su testimonio, no sólo llevar a los hombres a no olvidar las realidades esenciales y más altas, como mostrar que nuestra vida mortal debe ser redimida por el misterio de la muerte y resurrección de Cristo" (cf. Rito, n. 3).

3.2.7. *Enfermedad y misterio pascual de Cristo.* Por la constancia y fidelidad de su amor, el enfermo se asocia al Cristo paciente y con él se ofrece al Padre como hostia viva y dádiva de amor (cf. 2Co 4,10; Gal 6,14; Ef 5,2; Fil 3,10) a fin de participar también de su resurrección.

El cristiano sufriente, injertado en Cristo por el bautismo, se insiere, ahora, en esta condición peculiar de enfermo, en el misterio de la muerte y de la resurrección del Señor: "Llevamos en nuestro cuerpo los sufrimientos mortales de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (2Co 4,10). En el cristiano enfermo se puede verificar lo que Pablo decía de sí mismo: "Aunque se destruya en nosotros el hombre exterior, sin embargo el hombre interior se va renovando de día en día" (2Co 4,16). De esta forma, el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo se torna el misterio pascual del cristiano.

3.2.8. *Enfermedad y esperanza cristiana.* En la vida, en la muerte y, particularmente, en la resurrección de Cristo, y en el don del Espíritu Santo, que completó la realización de las promesas (cf. Act 2,33.33), "ya llegó para nosotros la última fase de los tiempos" (cf. 1Co 10,11; LG 48). En su resurrección, Cristo fue constituido principio activo de la liberación del hombre y del mundo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2Ptr 3,10; LG 48); en el Espíritu de Cristo resucitado la realidad última ya está presente en la historia, aunque no completamente; el mal, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte ya quedaron mortalmente heridos en su raíz (cf. 1Co 15, 25-27).

Mientras la creación gime, esperando la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8,19) y se ansía la posesión del paraíso donde los hombres serán curados para siempre con los frutos del árbol de la vida (cf. Apoc 22,2; Ez 47,12), el cristiano lucha contra el mal y la enfermedad, pero con espíritu de fe, poniendo su esperanza en Dios y en Cristo, "nuestra esperanza" (Col 1,27). En el misterio pascual, que es un misterio de fidelidad constante en el amor y de autodonación al Padre y a los hermanos, adquiere sentido la aceptación y la paciencia, porque son expresiones de fe y de esperanza. Convencidos de que nuestra transformación en Cristo es el término final de nuestra esperanza, podemos afirmar con San Pablo: "Mi expectativa y esperanza es que en nada seré confundido, sino que con toda osadía, ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida y por mi muerte, pues para mí la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia" (Fil 1, 20-21).

### 3.3. *El sacramento de la unción de los enfermos*

3.3.1. *Institución por Nuestro Señor Jesucristo.* “Los Evangelios testifican ampliamente cómo el mismo Señor se preocupó por curar corporal y espiritualmente a los enfermos, mandando a los fieles que hicieran lo mismo” (Rito, n. 5).

En el testimonio de Marcos respecto a los Doce —“ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban” (Mc 6, 13)— la Iglesia entiende como sugerida la institución del sacramento de la unción de los enfermos por nuestro Señor Jesucristo, “promulgado y recomendado a los fieles por Santiago, apóstol y hermano del Señor. ‘¿Alguno de vosotros está enfermo?’, pregunta él. ‘Llame a los presbíteros de la Iglesia, para que oren sobre él, ungiéndole con aceite en nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, el Señor le aliviará; y si estuviera en pecado, será perdonado’ (Sant 5, 14-15)” (Sacram Unctionem Infirmorum, n. 1)

Se justifica la necesidad de este sacramento porque “el que está enfermo gravemente necesita de una gracia especial de Dios a fin de que, oprimido por la ansiedad, no se desanime, y, sometido a la tentación, no pierda la misma fe. Por eso Cristo fortalece con el sacramento de la unción a los fieles enfermos, concediéndoles un poderoso auxilio” (Rito, n. 5).

3.3.2. *En qué consiste el sacramento de la unción de los enfermos.* Obediendo a lo establecido en el Concilio de Florencia, la Introducción al “Rito de la Unción de los Enfermos y su Asistencia Pastoral” explica que “la celebración de este sacramento consiste sobre todo en la oración de la fe y en la unción de los enfermos con aceite santificado por la bendición de Dios después de la imposición de las manos de los presbíteros de la Iglesia; por este rito se santifica y confiere la gracia de los sacramentos” (Rito, n. 5).

3.3.3. *La realidad y los efectos de la unción de los enfermos.* Al seguir haciéndose eco de la doctrina de Trento y del Vaticano II, el nuevo Ritual aclara la realidad y los efectos del sacramento de la unción de los enfermos: “Este sacramento confiere al enfermo la gracia del Espíritu Santo, que contribuye al bien del hombre entero, reanimado por la confianza en Dios y fortalecido contra las tentaciones del maligno y los dolores de la muerte, de forma que pueda no sólo soportar, sino combatir el mal y conseguir, si fuera conveniente para su salvación espiritual, su propia curación. Este sacramento proporciona también, en caso de necesidad, el perdón de los pecados y la consumación de la penitencia cristiana” (Rito, n. 6).

3.3.4. *Signo de la gracia del Espíritu Santo.* Por la unción de los enfermos y por la oración de los presbíteros, que presencian sacramentalmente los gestos salvíficos de Cristo y la solicitud de toda la Iglesia, se comunica al enfermo la gracia del Espíritu Santo, demostrando que, en esta situación particular del enfermo, la presencia divina no le abandona y le hace posible acogerla en la fe, en la esperanza y en la caridad, que brotan de su libertad divinizada. Por el ministerio de la Iglesia que se manifiesta solidaria con un miembro suyo enfermo, el Espíritu Santo se hace presente en la persona del enfermo, santificándole en esta circunstancia particular de su vida.

3.3.5. *Contribuye a la salvación del hombre entero.* El ser humano es un todo; constituye una unidad viva, al mismo tiempo corporal y espiritual. En

esta unidad corpóreo-espiritual, los aspectos anatómico, fisiológico, psíquico y espiritual están profundamente unidos en profunda interdependencia.

La enfermedad abarca al hombre entero, cuerpo y espíritu, desequilibrándolo y debilitándolo, no sólo biológica sino también espiritualmente.

La unción de los enfermos hace que la fuerza salvadora de Cristo alcance al hombre enfermo en su totalidad, para que pueda vivir, en la fe y en el amor, la comunión consigo mismo, con los otros y con Dios, precisamente en esta situación en que la debilidad general provocada por la enfermedad hace más difícil vivir esta vida de comunión para la cual todo hombre es llamado y que al cristiano se le concede vivir consciente y activamente en comunión eclesial.

De esta forma, el sacramento contribuye a la salvación del hombre entero ("totus homo ad salutem adjuvatur") reanimando su confianza en Dios y fortaleciéndole contra las tentaciones del maligno y las angustias de la muerte.

3.3.6. *La posibilidad de curación corporal.* "La posibilidad de curación corporal", como efecto condicional de la unción de los enfermos y la oración de la fe, es conforme a la doctrina y a la praxis tradicional de la Iglesia en conformidad con las palabras del Apóstol Santiago (Cf. Sant 5, 14-16). El mayor bien de la persona parece ser la condición para la curación, vista la persona en su totalidad, o sea, "si fuere conveniente para su salvación espiritual" (Rito, n. 6).

La sanación, pues, aunque se relacione con la salvación (totus homo ad salutem adjuvatur), no es la salvación total y plena; la restauración integral y plena del hombre pertenece al mundo escatológico en cuanto tal. La curación corporal, cuando se realiza, es símbolo de la liberación de la condición de pecador —que introduce al hombre en la comunión filial y fraterna, con Dios y con los hermanos— y remite a la liberación integral del hombre y del cosmos, en el Reino plenamente realizado, patria de la comunión total y definitiva.

3.3.7. *Eventualmente, la unción puede perdonar los pecados.* "En caso de necesidad", afirma el nuevo Ritual, "este sacramento proporciona también (...) el perdón de los pecados y la consumación de la penitencia cristiana" (Rito, n. 6).

El sacramento específico para el perdón de los pecados es la penitencia; solamente cuando el enfermo estuviere imposibilitado de recurrir a aquel sacramento, la unción reconcilia con Dios y con la Iglesia.

En efecto, la unción de los enfermos, a diferencia del sacramento de la penitencia, no trata de restablecer la comunión con Dios y con los otros, rota por el pecado; pretende más bien la consolidación y preservación de la comunión, realizada por el dinamismo teologal. Dependiendo normalmente el perdón de los pecados del sacramento de la penitencia, el enfermo debe acudir a este sacramento, si tuviere necesidad de renovar su comunión con Dios y con los demás. Sólo en la medida en que le fuere imposible recibir el sacramento de la penitencia, es cuando la unción tendrá el efecto de concederle el perdón que, reconciliando con Dios y con los hombres, le permite fortalecer su organismo teologal. Conviene, además, tener presente que toda infusión de la gracia es también una purificación renovada, con tal de que el fiel tenga las debidas disposiciones.

3.3.8. *La necesidad de la "oración de la fe".* Como sacramento, a través de gestos y palabras, la unción nutre, fortalece y expresa la fe (cf. SC 59).

Para que se preserve y se realce la naturaleza cristiana y eclesial del gesto sacramental, como "sacramento de la fe" (cf. SC 59), se supone la fe, tanto del ministro y de los participantes, como sobre todo, de quien recibe el sacramento.

El sacramento no es un rito mágico con el cual se manipula lo sagrado, sino un encuentro del hombre con Dios en Cristo y en la Iglesia, que exige una respuesta personal, consciente y libre del hombre, la respuesta de la fe. Por otra parte, y en consecuencia, el sacramento de la unción de los enfermos es una afirmación testimonial de que Dios interviene salvíficamente en el mundo en favor del hombre, su creatura, el cual no está abandonado a sus propias fuerzas y condenado a la limitación de sus explicaciones racionales, sino envuelto en una bondad y un poder que, sin substituirlo o disminuirlo, viene en su ayuda para potenciarlo y salvarlo.

Por eso el nuevo Ritual afirma que "en la sagrada unción, unida a la oración de la fe (cf. Sant 5, 15), esta fe se expresa, y por ello debe despertarse tanto en el ministro del sacramento, como sobre todo en el que la recibe; el enfermo, efectivamente, se salvará por su fe y por la fe de la Iglesia, que contemplan la muerte y la resurrección de Cristo, de donde viene la eficacia del sacramento (cf. Sant 5, 15), al mismo tiempo que se vuelven hacia el Reino venidero, cuya prenda se da por los sacramentos" (Rito, n. 7).

3.3.9. *Sacramento de la esperanza cristiana.* La unción de los enfermos es el sacramento de la esperanza cristiana. El hombre es un ser de esperanza. La existencia cristiana, a su vez, es esperanza de vida eterna (cf. 1Co 15, 53-54).

La esperanza no se refiere, sin embargo, solamente a la eternidad, sino también al futuro de la vida terrena. Se refiere al continuo crecimiento del hombre entero hasta la plenitud.

La situación existencial del enfermo, amenazada por el dolor, ayuda a revelar el sentido pleno de la existencia humana, que trasciende la vida presente (cf. 1Co 15, 19).

Al celebrarse la unción, unida a la oración de la fe, se espera una reafirmación del fiel que, dada la enfermedad, se encuentra en una dificultad concreta de creer y esperar en la bondad y en la misericordia de Dios, esperando contra toda esperanza (cf. Rm 4, 18). La respuesta de Dios, a través de su Espíritu vivificante (cf. 1Co 15, 45), alcanza a la persona en su totalidad. Este clima de esperanza se hace transparente en las oraciones del nuevo Ritual de la unción y debe expresarse también en los demás elementos que componen la celebración del sacramento.

3.3.10. *Acontecimiento pascual de salvación.* Como todo sacramento, la unción de los enfermos hace presente a Cristo en su misterio pascual, en una celebración adaptada a la situación particular del cristiano. Por eso, la unción se administra al enfermo que se hizo partícipe de la comunidad de fe, animada por el Espíritu Santo, a través de los sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía. El sacramento está destinado a los miembros de la comunidad cristiana ("alguien de entre vosotros") que haya caído enfermo (cf. Sant 5, 14a).

La unción inserta al enfermo, y precisamente en cuanto enfermo, en el misterio pascual de Cristo, del cual ya participa por su vida de bautizado. Comparada con las demás formas de asistencia al enfermo, la unción constituye el culmen de su inserción, como enfermo, en el misterio pascual. Es como una consagración del enfermo para su unión con el Cristo pascual, en el paso del

dolor y, eventualmente, de la muerte hacia la vida eterna. Todo lo que constituye la existencia del enfermo, el sufrimiento diario, los sentimientos de ruptura y angustia, todo está colocado bajo el misterio pascual de Cristo, para sacar de él el rumbo cierto y el dinamismo cristiano.

El enfermo está ungido "en nombre del Señor" (Sant 5, 14), así como fue bautizado en nombre del Señor. Reconciliado con el Señor y con la comunidad eclesial, por el sacramento de la penitencia, si fuere necesario, el cristiano enfermo, que había recibido la unción del Espíritu Santo en el bautismo y la confirmación, es ungido de nuevo, para asemejarse a Cristo en su condición particular de paciente.

3.3.11. *Dimensión eclesial de la unción.* Uno de los elementos de la enfermedad está en apartar al hombre de la comunión social y dificultar su participación en la vida eclesial, particularmente en el culto comunitario. Por ello la Iglesia, va a arrancar al hermano enfermo de este aislamiento, acudiendo a él y llevándole el recurso de la caridad, de la oración, de la Palabra de Dios y de los sacramentos.

El sacramento de la unción, además de revelar al enfermo que el aislamiento no rompe su pertenencia a la Iglesia, manifiesta la comunión que existe entre la comunidad eclesial y su miembro enfermo. Es el sacramento de la solidaridad y de la animación, celebrado por la comunidad eclesial en beneficio de un miembro en situación existencial amenazada.

En la comunión de los santos, la Iglesia encomienda los enfermos al Señor, y éstos son invitados a ofrecer sus sufrimientos, unidos a la oblación de Cristo, al Padre, para bien de todo el Pueblo de Dios (cf. Rito, n. 5).

La manera de celebrar la Unción tendrá que evidenciar este carácter comunitario del sacramento. El nuevo Ritual insiste, por eso, en la presencia y participación de la comunidad eclesial, sea en la liturgia domiciliar, sea en su celebración comunitaria en el hospital o en la Iglesia.

3.3.12. *A quién se destina la unción de los enfermos.* "En la carta de Santiago", dice el nuevo Ritual, en su Introducción, se afirma que "la unción debe conferirse con todo empeño y cuidado a los fieles que adolecen gravemente por enfermedad o vejez" (cf. n. 8). No es, pues, el sacramento de los moribundos o agonizantes, sino de los gravemente enfermos. El nuevo Ritual incluye expresamente los casos de enfermos que necesitan una intervención quirúrgica, cuya causa sea una dolencia grave (cf. n. 10), de las personas ancianas, cuyas fuerzas se encuentren sensiblemente debilitadas (cf. n. 11), y de los niños enfermos que puedan recibir el sacramento fructuosamente (cf. n. 12).

"Para evaluar la gravedad de la enfermedad, es suficiente que se tenga de ella un juicio prudente o probable, consultándose al médico, si fuere el caso, eliminando con su opinión cualquier duda" (cf. n. 8).

El sacramento puede repetirse tratándose de enfermedad distinta o intensificación de la misma enfermedad (cf. n. 9).

Por no ser la unción de los enfermos un sacramento preparatorio para la muerte, sino un sacramento que da sentido cristiano a la enfermedad, su recepción no debe retrasarse indebidamente.

3.3.13. *El ministro de la unción de los enfermos.* El Ritual afirma enfáticamente que "el ministro propio de la unción de los enfermos es solamente el sacerdote" (n. 16), sea presbítero u obispo.

Específica, a continuación, las normas jurídicas relativas al ministro y a las normas litúrgicas concernientes a la celebración del sacramento (nn. 16-19),

la materia, la forma y la fórmula del mismo (nn. 20-25), cuya lectura recomendamos.

Aunque se refiera a las "funciones y ministerios en relación a los enfermos" de un modo general, sin especificar la unción de los enfermos, será igualmente útil un estudio atento de la tercera parte de la Introducción. Los pastores cuidarán celosamente para que todos los enfermos graves reciban el sacramento que les compete.

#### IV. Pistas pastorales.

##### 4.1. *Observaciones generales*

Pasando al campo práctico, se imponen inicialmente algunas observaciones de orden más general.

4.1.1. *Pastoral permanente de conjunto.* La pastoral de la unción de los enfermos representa solamente un aspecto de la pastoral orgánica de la Iglesia en sus varios niveles, siendo, más exactamente, un sector de la pastoral de la salud.

Necesita el apoyo permanente de los demás servicios y sectores, con los cuales tendrá que inter-relacionarse orgánicamente, por dos motivos principales:

En *primer lugar*, porque el cristiano, que experimenta constantemente la solicitud materna de la Iglesia en todas las dimensiones de la vida humana y cristiana —proclamación del amor de Dios y del prójimo, defensa de la justicia, interés por la promoción humana, lucha por mejores niveles de vida— aceptará más fácilmente el ministerio de la Iglesia, y hasta exigirá su ejercicio, como un derecho, cuando se encuentre enfermo. La comunidad clesial será, entonces, para él, una presencia familiar, fraterna y amiga, como lo fue a lo largo de todo su caminar.

En *segundo lugar*, porque no se puede suplir fácilmente, en el tal vez breve y siempre difícil período que dura la enfermedad, una atención pastoral deficiente. Sucede que la situación de debilitamiento del enfermo hace todavía más difícil un trabajo pastoral que debería realizarse en condiciones normales, a lo largo de toda la vida. Teniendo, pues, este empeño permanente y global, en la enfermedad, se tratará solamente de ayudar al enfermo, a través de una preparación próxima o inmediata, a vivir evangélicamente este momento difícil y nuevo.

Es necesario, por lo tanto, anticipar esta evangelización, preparando a los fieles en el tiempo de buena salud, para cuando llegue la enfermedad.

De hecho, la conciencia de que lo patológico forma parte de la condición actual del hombre, y de que el cristiano está llamado a vivir en ella y en función de la fe, la esperanza y la caridad, cuando esté enfermo, es necesario ampliarla a través de los diferentes medios: predicaciones de carácter misionero, catequético y litúrgico, cursos y encuentros, medios de comunicación social, etc. A ello podrá contribuir la celebración de la unción, con la participación de toda la comunidad, sobre todo si se hace dentro de la celebración eucarística.

4.1.2. *Dimensiones importantes de toda acción pastoral.* Conviene recordar igualmente, que se aplica a la pastoral de la unción de los enfermos, dentro de la pastoral de la salud, todo lo que, en general, se dice en la pastoral sobre la relación personal que debe estar en la base del trabajo evangelizador; la

necesidad de hacer de la recepción de los sacramentos una verdadera celebración de la fe; la creación de núcleos de vida cristiana en las "Iglesias domésticas" y en las comunidades eclesiales de base, que tendrán en la parroquia y en la Iglesia diocesana su punto de referencia y el apoyo necesario para su desarrollo; una mayor y más efectiva participación de los laicos en la tarea pastoral de la Iglesia.

#### 4.2. Observaciones específicas

4.2.1. *Formación teológico-pastoral de los agentes eclesiales.* La renovación de la práctica eclesial en relación al sacramento de la unción de los enfermos exige, previamente, una preparación teológico-pastoral de todos aquellos que, o como ministros laicos, o, sobre todo, como ministros ordenados, desarrollarán alguna actividad pastoral junto a los enfermos.

Difícilmente se dará una válida renovación pastoral en este campo sin que, a nivel de reflexión y formación teológicas y de preparación propiamente pastoral, haya un esfuerzo serio.

A ello contribuyen las ya numerosas iniciativas en el sentido de integrar a los mismos enfermos —especialmente los crónicos y carentes físicos— para que tampoco sean en el campo pastoral meros pacientes, sino "verdaderos agentes".

Ante el carácter universal y dramático de la enfermedad, que interpela a la fe con cuestiones de orden intelectual y existencial apremiantes, el tratado de la unción de los enfermos no puede reflejar, en forma alguna, la mentalidad, lamentablemente todavía existente, de un autor medieval que inicia así su tratado: "En último lugar, vamos a tratar del último de los sacramentos, es decir, de la extrema-unción, incluso porque no hay casi nada para discutir sobre él" (Pedro de Poitiers, *Sentent. Lib. V c. 17, PL 211, 1164*).

4.2.2. *Formación de la comunidad eclesial en relación a la unción.* En la presentación del sacramento de la unción de los enfermos, para formar la conciencia de toda la comunidad eclesial a su respecto, en las ocasiones y en las formas más adecuadas que la vida de la Iglesia ofrece, además de tenerse en cuenta lo que el presente documento propone en su tercera parte y lo que el "Rito de la unción de los enfermos y su asistencia pastoral" prescribe, habría que subrayar lo siguiente:

- hablar de sacramento que anima al hombre entero en su situación existencial de debilidad y no de un rito preparatorio para la muerte o como sucedáneo del sacramento de la reconciliación;

- explicar en la catequesis que este sacramento inserta al individuo enfermo en la vida comunitaria, a pesar del aislamiento causado por la enfermedad;

- aclarar a los fieles la posibilidad de la curación, sin transformar, sin embargo, la unción, indebidamente, en "sacramento de curación", obscureciendo o debilitando su significado primordial de gracia que ayuda al cristiano enfermo a vivir la fe, la esperanza y la caridad dentro de las condiciones propuestas por lo patológico;

- deshacer la mentalidad dejada por la denominación de "extrema-unción" y por la pésima costumbre de retrasar la unción hasta el momento de la muerte;

- concientizar a toda la comunidad sobre sus responsabilidades con relación a sus miembros enfermos como modalidad de vivir la exigencia evangélica de amor preferencial por los pobres.

4.2.3. *Celebración del sacramento de la unción de los enfermos.* En relación a la celebración del sacramento de la unción de los enfermos, que debiera propiciar una participación cada vez más consciente, fructuosa y activa de la comunidad, conviene tener en cuenta lo que sigue, además, evidentemente, de lo que manda o sugiere el nuevo Ritual:

— adaptar las oraciones a las diversas circunstancias, como prescribe el Ritual;

— evidenciar, en toda celebración, que se trata del sacramento de la esperanza y no de la desesperación o desenlace final;

— evitar que el sacramento se confiera a los que no comprenden o no lo aceptan, prejuzgando su naturaleza de "sacramento de fe" e induciendo en los asistentes una mentalidad tendiente a desvalorizar el sacramento por su banalización;

— dar a la celebración un carácter pedagógico, de auténtica catequesis, tanto para los enfermos como para la comunidad presente;

— cuidar que el enfermo reciba el sacramento tan pronto se tenga conciencia de la gravedad de su enfermedad, a no ser en casos muy excepcionales, resaltando así que la unción es el sacramento que da sentido cristiano a la enfermedad, cuidando que este sentido sea querido y asumido consciente y libremente por el enfermo;

— evitar, en la celebración del sacramento, cualquier idea o apariencia de superstición o rito mágico, creando un clima dialogal entre el celebrante y los participantes y el enfermo, y de ellos con Dios;

— promover celebraciones comunitarias de la unción, con la presencia de la comunidad hospitalaria, familiar o religiosa, siempre que sea posible;

— introducir o mantener la costumbre de dar la unción en determinado día del mes o de la semana, preferentemente en una celebración litúrgica, sin excluir los casos de emergencia;

— dar la debida importancia a las bendiciones y otros sacramentos, desde que: realmente signifiquen una forma de comunión con Dios; sean una manera de orar en común; no se les dé ningún sentido mágico;

— valorizar en toda celebración, la Palabra de Dios, proclamándola y ayudando al enfermo, así como a los demás participantes, a interpretar y vivir la enfermedad cristianamente.

4.2.4. *La unción de los enfermos en el contexto de la pastoral de la salud.* La pastoral de la salud, que se refiere a la salud individual y social a partir de una visión evangélica del hombre y de la misión de la Iglesia, es el contexto necesario e inmediato de la pastoral de la unción de los enfermos, que constituye un momento privilegiado de aquella.

Integrada en el amplio proceso de la pastoral de la salud, la pastoral de la unción de los enfermos y, principalmente, la misma celebración del sacramento adquiere pleno significado y especial relieve. En relación a la unción de los enfermos, la acción pastoral general de la Iglesia y la pastoral específica de la salud deben posibilitar la realización de la afirmación conciliar según la cual "la liturgia es culmen hacia el cual tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde emana toda su fuerza" (SC 10).

La pastoral de la salud sale al encuentro de los enfermos tanto en los hospitales como en los domicilios. De ahí la importante distinción entre pastoral de la salud hospitalaria y pastoral de la salud domiciliaria. Son dos ambientes completamente diversos que exigen procedimientos igualmente distintos en la

acción pastoral. Para que sea eficiente y eficaz, la pastoral de la unción de los enfermos debe tener en cuenta estas dos situaciones peculiares en que se pueden encontrar los enfermos.

—*La pastoral de la salud hospitalaria* será tanto más fácil cuanto mejores fueren las relaciones entre los agentes de pastoral y el equipo hospitalario.

Otra condición es que haya —o trabajese para que la haya— estructuras humanas y cristianas que aseguren al enfermo, a los visitantes y a los agentes de pastoral un ambiente acogedor y un clima propicio a la religión. Los agentes eclesiales, a su vez, deben respetar la organización de la casa con sus normas vigentes.

En cuanto sea posible, haya un equipo, formado con elementos del mismo hospital, encargado de la pastoral de la salud en cada hospital, que dinamice las diversas actividades de este servicio: evangelización, catequesis, liturgia, ecumenismo, promoción humana, recreación.

Dado que en los hospitales se encuentran personas en los más diversos grados de participación eclesial y de vida cristiana, es necesario conocer a cada enfermo en particular, antes de ofrecerle alguna forma de asistencia pastoral y, principalmente, algún sacramento.

Incluso, antes de tratar de los sacramentos, hay que ayudar al enfermo a situarse ante la enfermedad y encontrar el equilibrio emocional suficiente para comenzar a asumirla humanamente, de modo que se propicien las condiciones naturales para vivirla cristianamente. La participación en los sacramentos, a la que habrá que conducir pedagógicamente al enfermo, en un proceso de profundización vivencial de la fe, debe ser consciente y libre.

Esto se conseguirá con más seguridad, si se ayuda al enfermo a reflexionar sobre su vida y sobre su peculiar situación, a la luz de la fe, durante las horas largas de inactividad en el hospital.

El agente de la pastoral de la salud hospitalaria y, sobre todo, el sacerdote, tiene que saber escuchar al enfermo con calma y paciencia, sin medir el tiempo, preparando la hora de la gracia.

A veces los familiares interpretan erradamente la intención del enfermo, asegurando al sacerdote o al agente laico de pastoral que el enfermo acepta o rechaza el sacramento, cuando el deseo del paciente es muy otro. Para cada caso se requiere, por consiguiente, un prudente discernimiento.

—*Pastoral de la salud domiciliaria*. Realizando lo específico del hospital, todo lo que antes se dijo sobre la pastoral de la salud hospitalaria se aplica también a la salud de la pastoral domiciliaria.

Aunque sea mayor el número de enfermos domiciliares que hospitalizados, para el sacerdote es más difícil encontrar los enfermos en sus casas que en los hospitales. También la atención pastoral, a la que el enfermo tiene derecho, se dificulta más, puesto que es necesario visitar a cada enfermo en su residencia. "No obstante, la atención casera ofrece ventajas pastorales que no se dan en los hospitales: atención más personal, mayores contactos con la familia y los vecinos del enfermo, mayor comunión con la comunidad parroquial, mejores posibilidades de pastoral general".

Por eso en el sector domiciliario de la pastoral de la salud, al igual que en el sector hospitalario, un buen equipo de laicos y laicas, que se sientan con vocación para este ministerio, presta un servicio incalculable. Si es verdad que estos agentes laicos no substituyen al sacerdote en sus funciones propias, realizan, sin embargo, tareas preparatorias y concomitantes de la acción sacerdotal con incalculable valor: descubren dónde están los enfermos, los notifican al

equipo de promoción humana de la comunidad cuando es necesario, visitan a los enfermos y los preparan y disponen para los sacramentos, sirven de lazo de unión entre el enfermo y el sacerdote. Algunos de ellos, como ministros extraordinarios de la distribución de la eucaristía instituidos por el obispo o solicitados "ad hoc" por el párroco, pueden llevar la eucaristía a los que la desearan, incluso diariamente, como de hecho conviene.

Se espera de los agentes que tengan los dotes humanas naturales y sobrenaturales necesarias, sobre todo una gran caridad y paciencia, además de la capacidad y preparación suficiente para desempeñar sus funciones, que tiene un valor propio e insustituible.

4.2.5. *La reconciliación, la eucaristía y el viático.* Entre las otras formas de asistencia espiritual que están relacionadas con el sacramento de la unción de los enfermos o caminan hacia él, pueden mencionarse las visitas de los hermanos y de los responsables de la comunidad, el servicio de la oración común en favor del enfermo, la participación frecuente en la eucaristía, las misas y bendiciones de la salud, las liturgias domésticas, elementos todos que, de alguna forma, se reencuentran en el mismo rito de la unción.

El sacramento de la penitencia habrá que revalorizarlo, distinguiéndolo, siempre que las condiciones del enfermo lo permitieren, de la unción. Si el enfermo necesita acudir al sacramento de la reconciliación, debe hacerlo antes o, por lo menos, al comienzo de la celebración de la unción.

La participación en la eucaristía, alimento en el caminar, expresión privilegiada de la comunidad eclesial a la que los enfermos continúan ligados, enriqueciéndola misteriosamente con su sufrimiento, hay que propiciarla lo más posible, dada la importancia que reviste para este momento crítico de la vida.

A los moribundos debidamente preparados ofrece la Iglesia, en el tránsito de esta vida hacia el banquete en la casa del Padre en la eternidad, la Eucaristía bajo forma de viático, o sea, de alimento para la última jornada, la última etapa, según la palabra del Señor: "Quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día" (Jn 6, 54-55). El viático es una participación real en el misterio eucarístico, memorial de la muerte y resurrección del Señor, de su tránsito de este mundo al Padre (cf. Rito, n. 26). En ese momento, más que nunca, la liturgia terrena es la "degustación de la liturgia celeste (SC 8), de la unión definitiva con Dios en Cristo y por Cristo; si fuere posible, el viático sea recibido en la propia misa que, en tales circunstancias, puede ser celebrada en casa del enfermo. El nuevo Ritual recuerda que "conviene igualmente que el fiel renueve, en la celebración del viático, las promesas del bautismo, por el cual recibió la adopción de los hijos de Dios y se hizo coheredero de las promesas de la vida eterna" (cf. Rito, n. 28).

## V. Conclusión.

Pasamos este documento, a través de los diversos agentes de pastoral, a las manos del Pueblo de Dios que nos fue confiado. Deseamos que esta nuestra palabra sirva de real ayuda para todos: como tema de estudios y encuentros, también para sacerdotes, como parte de la formación litúrgica en los seminarios y como elemento integrante de la catequesis. Ediciones resumidas y sobre todo en lenguaje adaptado a los diversos ambientes y personas, podrán ayudar a hacer llegar estas orientaciones a todo el Pueblo de Dios para que ilumine sus mentes, mueva los corazones y lleve a la Iglesia a una acción más consciente y ordenada en favor de sus miembros enfermos.

# Proposiciones sobre la Doctrina del Matrimonio Cristiano.

*Comisión Teológica Internacional.*

Como ayuda y ambientación para el próximo Sínodo Episcopal que tendrá lugar en Roma, presentamos este documento, traducido directamente del francés y publicado en *La Documentation Catholique*, n. 1747, 6 y 20 de agosto de 1978.

A cada una de las cinco series en que se presentan las "proposiciones teológicas" de la CTI se le añade el pequeño Comentario del Secretario Ph. Delhaye, que transcribimos en cuerpo tipográfico diverso para mejor distinguirlo. (La Redacción).

## Introducción.

Aunque dispersa en diversos documentos, como *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio y la familia ha sido la causa de una renovación teológica y pastoral en estas materias, en la línea, además, de las investigaciones que habían preparado estos textos.

Por otra parte, la enseñanza conciliar no tardó en ser objeto de las contestaciones del "meta-Concilio" en nombre de la secularización, de una severa crítica de la religión popular juzgada demasiado "sacramentalista", de la oposición a las instituciones en general, así como de la multiplicación de matrimonios de divorciados. Algunas ciencias humanas, "orgullosas de su gloria nueva", han jugado también un papel importante en este campo.

La necesidad de una reflexión, a la vez constructiva y crítica, se impuso a la atención de los miembros de la Comisión Teológica Internacional (CTI).

Desde 1975, con la aprobación de su presidente, S. Em. el Cardenal Seper, decidieron someter a su programa de estudios algunos problemas doctrinales referentes al matrimonio cristiano. Una sub-comisión puso inmediatamente manos a la obra y preparó los trabajos de la sesión de diciembre de 1977. Esta sub-comisión estuvo compuesta por los profesores B. Ahern, C.P., C. Caffarra, Ph. Delhaye (presidente), W. Ernst, E. Hamel, K. Lehmann, J. Mahoney (moredator discussionis), J. Medina-Estévez, O. Semmelroth.

La materia se dividió en cinco grandes temas que fueron preparados por algunos documentos de trabajo: "relaciones" y "documentos". El profesor Ernst se responsabilizó de la primera jornada dedicada al matrimonio como institución.

La sacramentalidad del matrimonio, como su relación con la fe y el bautismo, se estudiaron bajo la dirección del profesor K. Lehmann. Antes de que el P. Hamel orientara los trabajos sobre la indisolubilidad, el profesor Caffarra aportó nuevas pistas sobre el viejo problema "contrato-sacramento" examinándolo en la óptica de la historia de la salvación, en particular en relación con la Creación y la Redención. El status de los divorciados vueltos a casar proviene ante todo de la pastoral, pero incide también sobre el problema de la indisolubilidad y de los poderes de la Iglesia en este campo; fue examinado bajo la dirección de Mons. Medina-Estévez, teniendo presente además un documento del Comité pontificio de la familia.

Al término de cada uno de estos estudios, la sub-comisión formuló en latín cierto número de proposiciones que sometió, evidentemente, a los sufragios de todos los miembros de la CTI. Sin duda, los modos se multiplicaron y se propusieron nuevas redaccio-

nes. La última formulación de estas proposiciones —repartidas en cinco series, para ser fieles a su origen— es lo que ahora publica la CTI. Estas proposiciones han adquirido la mayoría absoluta de votos de los miembros de la CTI. Lo que quiere decir que esta mayoría las aprueba no sólo en su inspiración fundamental, sino también en sus términos y en su forma actual de presentación.

Esperamos publicar próximamente una obra que contenga las relaciones referentes a los temas tratados, así como los comentarios escritos por los mismos que, con la ayuda de todos los miembros de la sub-comisión, redactaron las proposiciones. Aquí, junto con su traducción francesa, proponemos solamente algunas glosas que facilitarán su lectura y estudio. Estas proposiciones han querido ser concisas; ojalá no sea inútil añadir su sentido y dimensión.

Ph. Delhaye,  
Secretario General de la CTI,  
presidente de la sub-comisión para  
los problemas doctrinales del matrimonio cristiano.

## 1. Institución.

1.1. *Visión divina y humana del matrimonio.* La alianza matrimonial se basa sobre las estructuras preexistentes y permanentes que fundan la diferencia entre el hombre y la mujer. Es aceptada por los esposos como institución, aunque, en su forma concreta, sea tributaria de diversos cambios históricos y culturales, así como de particularidades personales. De esta forma, es una institución querida por el mismo Dios creador, con vistas a la mutua ayuda que los esposos quieren asegurarse en el amor y la fidelidad y a la educación que deben dar, en la comunidad familiar, a los hijos nacidos de esta unión.

1.2. *El matrimonio "en Cristo".* Como bien muestra el Nuevo Testamento, Jesús confirmó esta institución que existía "desde el principio" y la curó de sus defectos posteriores (Mc 10, 2-9. 10-12). Le devolvió, así, su dignidad total y sus exigencias iniciales. Jesús santificó este estado de vida (GS 48,2) insertándolo en el misterio de amor que le une como Redentor a su Iglesia. Por este motivo, a la Iglesia misma le fue confiada la orientación pastoral y la organización del matrimonio cristiano (cf. 1Co 7, 10s).

1.3. *Los apóstoles.* Las Cartas del Nuevo Testamento exigen para el matrimonio el respeto de todos (Hbr 13, 4) y, en respuesta a ciertos ataques, lo presentan como una obra buena de Dios creador (ITm 4, 1-5). Resaltan el valor del matrimonio de los fieles cristianos por su inserción en el misterio de la alianza y del amor que unen a Cristo y a la Iglesia (Ef 5, 22-33; cf. GS 48,2). En consecuencia quieren que el matrimonio se haga "en el Señor" (1Co 7, 39) y que la vida de los esposos esté guiada según su dignidad de "creatura nueva" (2Co 5, 17), "en Cristo" (Ef 5, 21-23). Previene a los fieles contra las costumbres paganas en este campo (1Co 6, 12-20; cf. 6, 9-10). Las Iglesias apostólicas se fundan sobre un "derecho emanado de la fe" y quieren asegurar su permanencia; en este sentido formulan algunas directrices morales (Col 3, 18ss; Tt 2, 3-5; 1Ptr 3, 1-7) y algunas disposiciones jurídicas para hacer vivir el matrimonio "según la fe" en las diversas situaciones y condiciones humanas.

1.4. *Los primeros siglos.* Durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia, los cristianos celebraron su matrimonio "como los demás hombres" (*A Diognetes*, V, 4), bajo la presidencia del padre de familia, por los solos gestos y ritos domésticos, como por ejemplo el de unir las manos de los futuros esposos. Sin embargo, no perdieron de vista "las leyes extraordinarias y en realidad

paradógicas de su república espiritual" (*A. Diognetes*, V, 4). Eliminaron de su liturgia doméstica todo aspecto religioso pagano. Dieron una importancia particular a la procreación y a la educación de los hijos: (*ibid.* V, 6) aceptaron la vigilancia ejercida por los obispos sobre los matrimonios (Ignacio de Antioquía, *Carta a Policarpo* V, 2). Manifestaron hacia su matrimonio una especial sumisión a Dios y una relación con su fe (Clemente de Alejandría, *Stromates* IV, 20). A veces también, con ocasión del matrimonio, se beneficiaron de la celebración del sacrificio eucarístico y de una bendición especial (Tertuliano, *Carta a su mujer*, II, 9).

1.5. *Las tradiciones orientales.* Desde una época antigua, en las Iglesias de Oriente, los pastores tomaron parte activa en la celebración de los matrimonios, en lugar de los padres de familia o al mismo tiempo que ellos. Este cambio no fue una usurpación. Por el contrario, se realizó a petición de las familias y con la aprobación de las autoridades civiles. En razón de esta evolución, las ceremonias primitivamente celebradas en el seno de las familias progresivamente fueron incluidas en los mismos ritos litúrgicos. Así se formó la opinión de que los ministros del rito del "mysterion" matrimonial no eran solamente los creyentes, sino el pastor de la Iglesia también.

1.6. *Las tradiciones occidentales.* En las Iglesias de Occidente, se hizo el encuentro entre la visión cristiana del matrimonio y el derecho romano. De allí nació una cuestión: "¿cuál es el elemento constitutivo del matrimonio del punto de vista jurídico?". Se resolvió en el sentido de que el consentimiento de los esposos fue considerado como el único elemento constitutivo. De ahí que hasta la época del concilio de Trento, los matrimonios clandestinos fueron considerados como válidos. Sin embargo, desde hacía tiempo la Iglesia había deseado se reservara un lugar también a ciertos ritos litúrgicos, a la bendición del sacerdote y a la presencia de éste como testigo de la Iglesia. Por el decreto "Tametsi" la presencia del párroco y de otros testigos llegó a ser la forma canónica ordinaria, necesaria para la validez del matrimonio.

1.7. *Las nuevas Iglesias.* Se pretende que, bajo el control de la autoridad eclesiástica, se instauren nuevas normas litúrgicas y jurídicas del matrimonio cristiano entre los pueblos recientemente evangelizados. Es el mismo deseo del concilio Vaticano II y del nuevo *Ordo* para la celebración del matrimonio. Así se armonizarán la realidad del matrimonio cristiano y los valores auténticos que ocultan las tradiciones de estos pueblos.

Una tal diversidad de normas, debida a la pluralidad de las culturas, es compatible con la unidad esencial. No sobrepasa los límites de un pluralismo legítimo.

El carácter cristiano y eclesial de la unión y de la donación mutua de los esposos puede, en efecto, expresarse de diferentes maneras, bajo la influencia del bautismo que han recibido y por la presencia de testigos entre los cuales el "sacerdote competente" juega un papel eminente.

Diversas adaptaciones canónicas de estos diferentes elementos pueden, tal vez, parecer oportunas hoy día.

1.8. *Adaptaciones canónicas.* La reforma del derecho canónico debe tener en cuenta la visión global del matrimonio, sus dimensiones a la vez personales y sociales. En efecto, la Iglesia debe tomar conciencia de que las disposiciones jurídicas están destinadas a ayudar y a promover condiciones cada vez más cuidadosas de los valores humanos del matrimonio. Sin embargo, no cabe pensar

que estas adaptaciones haya que llevarlas a la totalidad de la realidad del matrimonio.

1.9. *Visión personalista de la institución.* "El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social" (GS 25). En cuanto "comunidad íntima de vida y de amor conyugal" (GS 48) el matrimonio constituye un lazo y un medio aptos para favorecer el bien de las personas en la línea de su vocación. Por consiguiente, el matrimonio jamás puede ser considerado como una manera de sacrificar las personas a un bien común extrínseco a ellas. Por otra parte, "el bien común es el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección" (GS 26).

1.10. *Estructura y no super-estructura.* Aunque sometido al realismo económico en su comienzo y durante toda su duración, el matrimonio no es una superestructura de la propiedad privada de los bienes y de los recursos. Ciertamente las formas concretas de existencia del matrimonio y de la familia pueden depender de las condiciones económicas. Pero la unión definitiva de un hombre y de una mujer en la alianza conyugal corresponde ante todo a la naturaleza humana y a las exigencias inscritas en ella por el Creador. Es la razón profunda por la cual el matrimonio, lejos de obstaculizar, favorece grandemente la madurez personal de los esposos.

### Comentario.

La primera serie de proposiciones no tiene una especial dimensión ni intención polémicas. No podía menos que recoger las objeciones hoy día formuladas contra el matrimonio considerado como una institución. ¿Cuáles son estos reproches? Los más variados. Unos dirán que el hombre y la mujer hacen de su unión lo que les plazca sin ninguna otra estructura preestablecida o también que, desde el momento en que exista el amor, los ritos de entrada en el matrimonio, los modelos de vida son superfluos. Otros afirmarán que el matrimonio supedita el bien de las personas al de una sociedad opresora y extrínseca cuando no lo está simplemente a los imperativos económicos más o menos camuflados. Otros, en fin, reprocharán a la Iglesia el haber usurpado una autoridad sobre el matrimonio que era campo del Estado o de las familias y que, por consiguiente, hay que dejar pasar aquí también la gran corriente de la secularización. ¿Acaso no se oye decir que, según la Carta a Diognetes, "los cristianos se casan como los demás hombres", o que solamente en el siglo XI la autoridad eclesial se impuso para controlar el matrimonio y sus ritos de celebración?

¿Qué respuestas ofrece la CTI a estas dificultades? No fue fácil condensar en diez proposiciones el instrumento de trabajo de M. Ernst, su "relación"<sup>1</sup>, y los documentos que los completaron<sup>2</sup>. Su sentido completo lo comprenderán solamente los que lean

<sup>1</sup> Hay que distinguir cuidadosamente tres textos debidos al celo y a la ciencia del profesor Ernst. Hubo, al comienzo, en marzo 1977, un largo instrumento de trabajo. Se presentó una traducción francesa en *Esprit et Vie*, 1978, p. 2-10, 17-28, 69-79. Se publicó en separata por *Les Cahiers du livre*, 42, rue de Platanes 37170 Chambray les Tours, bajo el título original: *Le Mariage comme institution et sa mise en cause actuelle*. Un segundo texto: *Institution et mariage* fue presentado a la CTI a título de "relación" para introducir los debates de diciembre de 1977. Este trabajo, mucho más corto, supone el primero, pero va más lejos en el análisis de las dificultades actuales. En fin, en un tercer escrito, el profesor Ernst ofrece un amplio comentario de las diez proposiciones de la primera serie. Los textos 2 y 3 aparecerán próximamente en el volumen que publicará la CTI bajo el título: *Problemes doctrinaux du mariage chrétien*.

<sup>2</sup> Tres estudios han sido particularmente importantes para esta búsqueda, especialmente en el plano de la historia de las instituciones: A. G. Martimort, *Contribution de l'histoire liturgique a la théologie du mariage* (en *Esprit et Vie*, 1978, p. 129-137); H. Schurmann, *Neu-Testamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe* (en *Studia Moralia*, en octubre 1978); V. Mulago, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien* (aparecerá próximamente en la *Revue de théologie africaine*, de la Facultad de teología de Kinshasa, Zaire).

su comentario y su relación final. Aquí se podrán indicar solamente algunas directrices de pensamiento y de investigación. Se distribuyen fundamentalmente en dos campos esenciales: la persona, la pareja humana ante Dios Creador y Redentor, por una parte y el papel exacto jugado por la Iglesia guardiana y responsable de los aspectos de la fe en este campo, de otra parte.

La reacción de la teología preconiliar consistió en subrayar la necesidad de un contrato jurídico y de referirse a la "natura pura", base de un derecho natural al cual más tarde se añadió un sacramento de la fe como un elemento extrínseco. La opción de la CTI consistió en, sin olvidar nada de lo que había de válido en todo lo anterior, considerar las cuestiones en las perspectivas de la historia de la salvación y de la filosofía personalista.

La antropología, la psicología, la sociología (prop. 1,1; 1,9; 1,10) nos informan sobre el sentido del matrimonio que se funda sobre la diferencia de los sexos (prop. 1,1) que permite una relación interpersonal de un tipo específico, particularmente enriquecedor (prop. 1,10). Para el creyente, sin embargo, el matrimonio toma su sentido ante todo de la acción de Dios Creador y Redentor. No se trata de ignorar la distinción de la naturaleza y de la gracia<sup>3</sup>, pero, en la historia de la salvación, existe una continuidad muy especial entre el matrimonio, querido por el Creador para la "naturaleza creada" y el matrimonio restaurado por el Redentor y su gracia para la "naturaleza rescatada". Por eso Mateo (19,5) como Pablo (Ef 5,31) recordarán la voluntad del Señor Jesús de remitir el matrimonio, por la gracia, al que existió "al principio" (prop. 1,1; 1,2). Yahweh creó el ser humano a su imagen, les hizo macho y hembra para darles el uno a la otra en la alegría de la complementariedad, la victoria sobre el aislamiento, así como para darles también ese poder cuasi divino de transmitir, de dar la vida (prop. 1,1).

Los escritos apostólicos (prop. 1,3) han comprendido bien toda la dimensión del don y del llamamiento que estos implicaban. En el fondo, todo queda dicho cuando Pablo proclama que el matrimonio cristiano se hace "en el Señor" (1Co 7,39) según la lógica de la fe y de la gracia que instaura una nueva creación (2Co 5,17). La intimidad sexual entre los esposos que se han unido "en Cristo" es materialmente la misma que en la fornicación y el adulterio de los paganos (1Co 6,12-20; 6,9-10), pero difiere de ellas en su realidad humana y divina. Esta unión puede insertarse en el amor de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 22-23); esta alianza humana se sitúa en la Alianza entre Dios y su pueblo. En la relación con el cónyuge, éste ya no es objeto sino un sujeto, una persona (prop. 1,9). El sentido del matrimonio no está en avasallar a una de las partes, ni el producto de una sociedad económica (prop. 1,10). "La unión definitiva de un hombre y una mujer" (prop. 1,10) es una respuesta de la gracia de Dios a los llamamientos que el mismo Creador ha puesto en las personas humanas a todos los niveles de su ser para ayudarles a realizarse, a superarse con la fuerza de su gracia (prop. 1,10).

Si de ahí viene la cuestión de directrices morales y canónicas formuladas por la Iglesia, si ésta interviene en la celebración del matrimonio, no es solamente como la consecuencia de una autoridad o por responder a los deseos de las familias y aún del Estado (prop. 1,5), es sobre todo para aplicar y precisar las exigencias de la nueva creación en Cristo y la fe. Aquí también el recurso a la historia<sup>4</sup> o la comparación entre las tradiciones de Occidente, de Oriente, del tercer mundo en lo referente a la celebración del matrimonio y las orientaciones que de ahí se deriban, son plenamente clarificadores. El resultado menos paradójico de esta comparación no ha estado en ver cómo se destacan los elementos esenciales de la entrada de los cristianos en el estado del matrimonio, marcado por su doble pertenencia a Cristo y a la Iglesia (prop. 1,7; cf. 2). De una parte, la donación consciente y voluntaria, el compromiso recíproco de un hombre y de una mujer se hace bajo la influencia de su bautismo (1,7, cf. 2) y es una manifestación de su "sacerdocio real" (LG 34). Por otra parte, este acto en sí tan personal e íntimo tiene necesariamente por testigos a los representantes del Pueblo de

<sup>3</sup> El P. H. de Lubac, que desde hace treinta años ha estudiado especialmente esta cuestión naturaleza-gracia, ha publicado recientemente una síntesis puesta al día: "Petite catéchèse sur la 'nature' et la 'grace'", en *Communio* (Franc.) n. II, 4 de julio 1977, p. 11-23. Muestra especialmente que esta distinción de ninguna forma ha perecido, sino que es esencial al cristianismo (p. 11). Cf. también Ph. Delhaye, "Note sur nature et grace a Vatican II", en *Esprit et Vie*, julio 1978, p. 412-416.

<sup>4</sup> Para ser breves, remitimos a la bibliografía, de la última en fecha, de las enciclopedias teológicas: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, T. II, p. 517s.

Dios, entre los cuales, a títulos diversos según las tradiciones, el pastor posee ciertamente un lugar especial.

Pero esta constatación no era el aspecto primero de esta afirmación. Las investigaciones de la CTI pretendían ante todo salir al encuentro del reproche de usurpación clerical (prop. 1, 5) y ver cómo los pastores han adquirido un puesto cada vez más importante en el acto inicial del matrimonio. No se trataba aquí de hacer un resumen de la historia de la liturgia del matrimonio ni de pretender que ésta, durante los primeros siglos, haya tenido necesariamente un carácter "clerical", ni menos de descubrir un "derecho canónico" primitivo del matrimonio. Pero tampoco se podía olvidar la muy neta convergencia entre, por una parte, el deseo de los pastores de eliminar el carácter pagano de las nupcias familiares, de discernir las consecuencias de la fe en la entrada y la vida en matrimonio, como también, por otra parte, el deseo de las familias de tomar como testigo del cambio de vida a la comunidad, de pedir la bendición del sacerdote, de unir el don humano interpersonal al don de Cristo a su Iglesia en la santa Eucaristía. Que estas intervenciones pastorales se hayan hecho (prop. 1, 5 y 1, 6) y puedan hacerse todavía (prop. 1, 7) dentro de un pluralismo coherente, no tiene nada de extraño. Ello muestra que, *salva sacramenti substantia*, la Iglesia puede hacer la síntesis de la inmutable realidad del matrimonio cristiano con las tradiciones auténticas de las diversas culturas y de los diversos momentos de la historia; se puede esperar de ello adaptaciones entre los pueblos recientemente convertidos (prop. 1, 7). Ello implica, igualmente, diversas reformas canónicas: la CTI se ha expresado sobre las que se preparan (prop. 1, 8) con más resignación que entusiasmo.

## 2. Sacramentalidad.

2.1. *Símbolo real y signo sacramental.* Cristo Jesús hizo redescubrir de forma profética la realidad del matrimonio tal cual fue querida por Dios desde el origen del género humano (cf. Gn 1, 27; Mc 10, 6 par. Mt 19, 4; Gn 2, 24; Mc 10, 7-8 par. Mt 19, 5). La restauró por su muerte y su resurrección. Así el matrimonio cristiano se vive "en el Señor" (1Co 7, 39); está determinado por los elementos de la obra salvífica.

Desde el Antiguo Testamento, la unión matrimonial es una figura de la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel (cf. Os 2; Jr 3, 6-13; Ez 16 y 23; Is 54). En el Nuevo Testamento, el matrimonio cristiano reviste una dignidad más alta, porque es la representación del misterio que une a Cristo Jesús y a la Iglesia (cf. Ef 5, 21-33). Esta analogía queda aclarada más profundamente por la interpretación teológica: el amor supremo y el don del Señor hasta su sangre así como la unión fiel e irrevocable de la Iglesia su esposa, son los modelos y ejemplos para el matrimonio cristiano. Esta semejanza es una relación de auténtica participación en la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia. Por su parte, a manera de símbolo real y de signo sacramental y, sobre todo bajo el aspecto de la familia, es llamado con justo título una "Iglesia doméstica" (LG 11).

2.2. *Sacramento en sentido estricto.* De esta forma, el matrimonio cristiano está configurado al misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia. El hecho de que el matrimonio cristiano sea asumido de esta forma en la economía de la salvación justifica ya el nombre de "sacramento" en el sentido más amplio. Pero todavía hay más: una condensación concreta y una actualización real de este sacramento primordial. El matrimonio cristiano es, pues, en sí mismo, verdadera y propiamente, un signo de la salvación que confiere la gracia de Cristo Jesús. Por eso la Iglesia católica le cuenta entre los siete sacramentos (cf. Dz 1327, 1801).

Entre la indisolubilidad del matrimonio y su sacramentalidad, existe una referencia particular, es decir, una relación constitutiva recíproca. La indisolubilidad permite comprender más fácilmente la sacramentalidad del matrimonio

cristiano; a la inversa, desde el punto de vista teológico, la sacramentalidad constituye el fundamento último, aunque no único, de la indisolubilidad del matrimonio.

2.3. *Bautismo, fe actual, intención, matrimonio sacramental.* Como los otros sacramentos, el del matrimonio también comunica la gracia. La fuente última de esta gracia es la influencia de la obra cumplida por Cristo Jesús y no solamente la fe de los sujetos del sacramento. Esto no significa, sin embargo, que en el sacramento del matrimonio, la gracia se ofrezca fuera de la fe o sin ninguna fe. Se desprende, según los principios clásicos, que se presupone la fe a título de "causa dispositiva" del efecto fructuoso del sacramento. Por otra parte, sin embargo, la validez del sacramento no está ligada al hecho de que éste sea fructuoso.

El hecho de "bautizados no creyentes" presenta hoy día un nuevo problema teológico y un serio dilema pastoral, sobre todo si la ausencia, es decir, el rechazo de la fe parecen patentes. La intención requerida —la intención de realizar lo que hacen Cristo y la Iglesia— es la condición mínima necesaria para que haya verdaderamente un acto humano de compromiso al plan de la realidad sacramental. Ciertamente que no conviene mezclar la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe personal de los contrayentes. Pero tampoco se les puede separar totalmente. En el fondo de las cosas, la intención verdadera nace y se alimenta de una fe viva. Allí donde no se ve ningún rasgo de la fe como tal (en el sentido del término "creencia", disposición para creer), ni algún deseo de la gracia y de la salvación, se pone la cuestión de saber, en el plano de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental, de que acabamos de hablar, está o no presente, y si el matrimonio está o no válidamente contraído. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha indicado, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de la fe personal compromete la validez del sacramento.

Este hecho da lugar a nuevos interrogantes, a los cuales todavía no se han dado respuestas satisfactorias; ello impone responsabilidades pastorales nuevas en la materia del matrimonio cristiano. "Ante todo que los pastores se esfuercen por desarrollar y alimentar la fe de los novios, porque el sacramento del matrimonio supone y reclama la fe" (*Ordo celebrandi matrimonium, Praenotanda, n. 7*).

2.4. *Una articulación dinámica.* En la Iglesia, el bautismo es el fundamento social y el sacramento de la fe en virtud de los cuales los creyentes llegan a ser miembros del Cuerpo de Cristo. Desde este punto de vista, igualmente, la existencia de "bautizados no creyentes" implica problemas de gran importancia. Las necesidades de orden pastoral y práctico no encontrarán solución real en los cambios que eliminan el nudo central de la doctrina en materia de sacramento y en particular la del matrimonio, sino en una renovación radical de la espiritualidad bautismal. Hay que restituir una visión integral que comprenda el bautismo en la unidad esencial y la articulación dinámica de todos sus elementos y dimensiones: la fe, la preparación al sacramento, el rito, la confesión de la fe, la incorporación a Cristo y a la Iglesia, las consecuencias éticas, la participación activa en la vida de la Iglesia. A este precio, solamente, es como el matrimonio entre bautizados aparece como verdadero sacramento "por el hecho mismo", es decir, no en virtud de una especie de "automatismo", sino por su carácter interno.

## Comentario.

El sentido mismo de la institución del matrimonio se funda sobre el carácter sacramental del mismo (segunda serie de proposiciones) e implica una divergencia sobre las competencias y la identidad de las sociedades en causa (tercera serie de proposiciones). Una obra, sin embargo, dirigida a suavizar las diferencias entre el catolicismo y la reforma se ve obligada a reconocer aquí lo que llama "un punto de controversia particular"<sup>5</sup>. En el catolicismo, la institución matrimonial se funda en la inserción sacramental del amor esponsal en el misterio pascual, y de ahí la Iglesia, fiel a su Señor, juega en ello un papel primordial. "La doctrina protestante, al contrario, no lo admite y considera el matrimonio, según una famosa expresión de Lutero, como un 'asunto profano'. La Iglesia no se preocupa de eso más que en relación con el anuncio de la palabra de Dios, pero no se inquieta por ello más, por ejemplo, que de la profesión cristiana"<sup>6</sup>.

Los acercamientos ecuménicos tanto más que la crisis sacramental actual y, por otra parte, el hecho nuevo de los "bautizados no creyentes", han llevado a los miembros de la CTI, esta vez bajo la dirección del profesor K. Lehmann,<sup>7</sup> a repensar un cierto número de problemas. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma: el matrimonio cristiano es un sacramento? ¿Qué parte juega la fe en todo acto sacramental? ¿Qué hay más especialmente a este propósito en el caso del matrimonio, sobre todo para aquellos que piden una ceremonia religiosa sin tener una fe personal?

Hablemos para comenzar del matrimonio como sacramento (prop. 2, 1; 2, 2). Están llenas las bibliotecas sobre el sentido y evolución de la palabra sacramento. Los miembros de la CTI no lo ignoraban. Eran muy conscientes de que en el siglo XII, bajo la influencia del aristotelismo, el término recibió una definición más estricta, centrada sobre las dos ideas de signo y de causalidad eficiente<sup>8</sup>. Desde entonces, el septenario sacramental incluyendo el matrimonio, permite distinguir mejor los signos eficaces del mismo Cristo y de su gracia de una multiplicidad de cosas sagradas y de signos simbólicos que se llamarán desde entonces "sacramentales". Se equivocaría, sin embargo, creyendo que se trata de una novedad, porque el número septenario (incluyendo el matrimonio) se encuentra igualmente en las Iglesias orientales incluso no calcedonienses que escaparon a la "invasión del aristotelismo". Por otra parte, aunque las fórmulas son menos claras antes del siglo XII, la definición, largo tiempo clásica también, de San Isidoro de Sevilla (muerto el 636), acopla la idea de *signum* a la de *virtus* antes que los escolásticos del siglo XII hayan reemplazado a ésta por *causa* para ser fieles a las categorías de Aristóteles<sup>9</sup>. En esta perspectiva de causalidad efi-

<sup>5</sup> J. Feiner et L. Vischer, *Nouveau livre de la foi, la foi commune des chrétiens*, edic. francesa, París 1976, p. 564.

<sup>6</sup> J. Feiner et L. Vischer, *Ibid.*, p. 565. El científico estudio sobre Lutero y el matrimonio, escrito por J. Paquier en el DTC, IX, 1274-1283 no ha perdido nada de su valor.

<sup>7</sup> La "relación" del profesor K. Lehmann tiene por título completo: *La sacramentalité du mariage chrétien - le lien entre le baptême et le mariage*. Una traducción francesa aparecerá en el volumen de que hemos hablado en la nota 1.

<sup>8</sup> Esta utilización de la categoría, muy precisa, de causalidad eficiente aristotélica, se hizo entre 1140 y 1150 (cf. D. Van den Eyende, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*, Roma 1950). Anteriormente se hablaba más bien de *virtus*, sin tener por lo demás un vocabulario preciso. Pierre Lombard (muerto en 1159) ofrece en las *Sentences* (manual que será comentado hasta el siglo XVI); libro 4, dist. 1, 4, 2. esta definición: "*Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi*".

<sup>9</sup> S. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, lib. 6, cap. 19, n. 40-42, PL 82, 225): "*Ob id sacramenta dicuntur, quia tegumento corporalium rerum, virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur... unde et grece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem*".

ciente y... eficaz en sí misma<sup>10</sup> es como el concilio de Trento va a definir la sacramentalidad del matrimonio (sesión 24, canon 1, Dz. 1327, 1801), como lo recuerdan y explican las proposiciones 2, 1; 2, 2.

Puede tomarse también el término sacramento en su origen bíblico y su dimensión patristica de *mysterion* (prop. 2, 1; 2, 2). ¿No es en este sentido como la *Lumen Gentium*, n. 1, presenta la misma Iglesia como "un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"? En esta perspectiva, se insiste menos sobre la causalidad que hace pasar una fuerza de una persona a otra por un rito que sobre la unión de una realidad humana a una realidad divina. ¿Qué es este *mysterion*? Colosenses 1, 26 y otros textos dirán que se trata esencialmente de la encarnación del Hijo primogénito, el mismo Creador, cabeza del cuerpo de la Iglesia, primogénito de entre los muertos que quiere unir a los hombres a su imagen divinizadora (Col 1). Esta obra se realiza en primer lugar por el bautismo que Romanos 6 va a presentar como una asimilación del *mysterion* de Cristo, que murió, fue sepultado y fue resucitado. Lo hizo por nosotros, es decir, para nuestro provecho y en nuestro lugar a la vez. Nuestra fe nos lleva, pues, a repetir este gesto ritual de entrada, de enterramiento así como de salida del agua bautismal. Y como no se trata solamente de un símbolo sino de una comunión, nuestra muerte y nuestra resurrección rituales se traducen por la divinización, por una muerte al pecado y una vida para Dios.

El texto de Efesios 5 remite muy bien el matrimonio cristiano al cuadro del *mysterion pascual*. Es la razón por la cual la muerte y la resurrección de Cristo por los hombres (Rm 4, 25) se presentan aquí en otra categoría bíblica: el del amor sponsalicio del Señor para con su pueblo. Pero se trata igualmente del mismo *mysterion* del amor salvador de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 32). En este *mysterion* pascual, bajo su aspecto sponsalicio, es donde se insiere el amor conyugal de un cristiano y de una cristiana. Esta unión está llena de dones y exigencias morales, ciertamente, pero orientada ante todo a un amor restaurado según el deseo del Dios creador (Ef 5, 31) y elevada por la gracia como lo subraya en términos tan explícitos la *Gaudium et Spes*, 48: "El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se riga y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvadora de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y de la maternidad". *Lumen Gentium*, 1, que habla también de la "participación", identifica de tal forma el *mysterion* del amor de Cristo-Iglesia que retoma la expresión patristica de "Iglesia doméstica" para designar el hogar, como nota la proposición 2, 1.

Si el matrimonio cristiano es un sacramento en el doble sentido de "signo eficaz" de la gracia de Cristo y de inserción específica en el *mysterion* de la salvación, inmediatamente surge el problema de saber cómo un hombre que no tenga la fe cristiana pueda contraer un tal matrimonio. La CTI quiso tratar este problema porque ante todo se impone a la atención de todos como un hecho nuevo<sup>11</sup> (prop. 2, 3), pero también porque permite hacer de puente sobre las relaciones fe-sacramento que el Vaticano II ha examinado en una perspectiva nueva o, más exactamente, renovada.

Se simplifican, pero no se falsifican las cosas, cuando se dice, al leer la Escritura en continuidad con su Tradición: el magisterio de la Iglesia ha mantenido siempre que los signos místicos y sacramentales tienen su eficacia de la acción perpetua de Cristo a través de sus ministros, pero, de otra parte, las gracias ofrecidas hay que recibirlas con fe por los hombres que de ellas se benefician. Esto se requiere como una condición primera para que el sacramento sea eficaz, y evidentemente mucho más para que sea fructuoso. Si la fe del sujeto no puede ser personal, como es el caso en el bautismo de los niños, tiene al menos un substituto en la fe de la Iglesia, de los padrinos, de los

<sup>10</sup> Esta idea de la *virtus sacramenti* se reencuentra en muchos padres de la Iglesia. S. Cirilo de Jerusalén dirá que mientras el agua limpia el cuerpo, en el bautismo, la fuerza del Espíritu Santo purifica el alma independientemente de la dignidad del ministro (*Catechesis* 3, 4). S. Agustín insistirá sobre el hecho de que el signo sagrado es un medio objetivo de la gracia, independiente de la dignidad del ministro (contra los Donatistas) y a veces de la quietud personal del sujeto (el bautismo de los niños contra los Pelagianos) (*Lettre* 98, 9; *In Joan.* 26, 11; *Enarr. in ps.* 77, 2; *En Ep. Joh.* 6, 10).

<sup>11</sup> Cuando Hugo de San Víctor, por ejemplo, trata la cuestión del "matrimonio de los no-creyentes" (*De Sacramentis*, libro 2, parte 11, capt. 13), no sueña en otros que en los infieles, los judíos o los paganos. Para nosotros, este mismo término de no-creyentes utilizado a propósito del matrimonio evoca mucho más a los bautizados que no tienen la fe o que no la tienen más.

padres antes de ser asumida personalmente por la opción fundamental a la edad del uso de la razón o una ceremonia de profesión de fe, en forma por otra parte muy variada históricamente.

Sería vano negarlo: si esta importancia dispositiva de la fe personal se esfumó algo en la teología católica del siglo XVI y en el concilio de Trento (Sesión VII, cánones 5-7, Dz. 1605-1608) fue por reacción contra las doctrinas de la Reforma. Para éstos no existe acción de Cristo o de la Iglesia en los sacramentos que sea independiente de la fe personal del cristiano. Los gestos sacramentales de la Iglesia serían sólo el alimento o el signo de la fe de los hombres y no la acción de Dios por la Iglesia.

El Vaticano II, por encima de las polémicas e incluso las oposiciones que perduran, quiso más pacíficamente rendir testimonio a la fe tradicional de la Iglesia católica afirmando (*Sacrosanctum Concilium*, 59) que los sacramentos confieren la gracia (fue el homenaje rendido al *ex opere operato*), pero que al mismo tiempo suponen la fe, la alimentan, la fortalecen y la expresan.

Es lo que a su vez ha querido expresar la CTI (prop. 2,3). En el matrimonio cristiano, la gracia se comunica, en último término, en virtud de la obra de Cristo. Pero, de otra parte, la fe del hombre y de la mujer bautizados que quieren desposarse "en el Señor" no es un elemento adventicio; la gracia no se da fuera de la fe y sin ninguna fe. (prop. 2,3).

La proposición 2,4 ha querido explicitar también la dinámica del nacimiento y del desarrollo de toda la vida cristiana a partir de la fe. Lo ha hecho en el espíritu de los discursos petrinus y paulinos del *Libro de los Hechos* y según un esquema que, después de haber conocido bien los avatares literarios en los Padres y en los autores medievales, se expresa también en el capítulo 6 de la sesión 6 del concilio de Trento (Dz. 1526) para ilustrar el tema de la fe, raíz de la justificación. El hombre escucha la palabra predicada de Dios y cree en Jesús como en su Redentor. Se prepara a recibir el bautismo, lo cual hace confesando su fe. Así queda incorporado a Cristo, acepta las condiciones éticas de la justificación y adquiere un puesto activo en la Iglesia. Cuando se casa, lo hace evidentemente a la luz de su fe, de su pertenencia a Cristo a quien suplica eleve su amor conyugal a la fuerza y a la incondicionalidad del *agapé* redentor.

Pero, ¿qué pasa cuando este dinamismo se perturba o se rompe? Los candidatos al matrimonio recibieron bien el sacramento del bautismo, sacramento de la fe. Pero esta fe, no la vivieron o la han rechazado. Pareció a la CTI, a continuación de largas discusiones de las cuales aquí se encuentra un resumen, que se ponía una cuestión doble: Una, primera, se sitúa a nivel de los hechos: ¿cuándo y cómo se puede saber si el novio o la novia que piden un matrimonio religioso tienen verdaderamente la fe o la han perdido? Otra segunda cuestión es más doctrinal: ¿puede afirmarse, como hacen ciertos publicistas: "no hay fe, no hay matrimonio" o, al contrario, se puede hacer jugar un cierto "automatismo": "hubo bautismo, luego el solo matrimonio posible es sacramental"?

La primera cuestión se resolvió de diversas maneras, en ciertos ambientes, pero la respuesta que se le dió no siempre estuvo exenta de ese asombroso antisacramentalismo que se ha manifestado en ciertos católicos del meta-Concilio. ¿Es tan fácil de formarse, con toda seguridad, un juicio sobre la existencia o no existencia de la fe de los interlocutores? ¿Quién tiene verdadera jurisdicción para hacerlo? ¿No es más sabio, más cristiano también, pasar por el sesgo de las intenciones y de las motivaciones? Ahora bien, se percibe aquí que la mayor parte de los casos pueden resumirse en dos grandes opciones. Ciertos candidatos al matrimonio cristiano, por paradójico que ello parezca, lo piden solamente por razones mundanas de pompa exterior o de conveniencia familiar. En el fondo de ellos mismos, a pesar del bautismo de la infancia, existe una indiferencia total, incluso una hostilidad contra Cristo y su Iglesia. Este bloqueo de la fe arrastra el de la intención: ciertamente no tienen la intención de entrar en el misterio sacramental, de comprometerse "según el rito de nuestra Madre la santa Iglesia". La honradez no puede inspirar más que un rechazo de la ceremonia que sería a fin de cuentas una comedia, así como el rechazo de una parodia sacramental. La ausencia de intención y de fe haría inválido este matrimonio. Pero, en otros casos, más numerosos de los que un cierto elitismo se lo ha supuesto, los novios son ciertamente educables. Su fe y sus conocimientos religiosos se muestran poco, pero en medio de todo hay en ellos un llamamiento a lo divino, a una dimensión superior del matrimonio. Con la ayuda de los pastores y de los hogares cristianos, esta simple disposición a creer puede ampliarse, fortalecerse y aclararse. ¿Cómo no recurrir a la ocasión de un catecumenado que, aclarando y alimentando la fe, encontrará la dinámica de la intención personal reforzándola?

Así aparece la vía media elegida por la CTI a propósito de la segunda cuestión. Ni el hecho del bautismo de otro tiempo, ni la ausencia de fe resuelven estos casos, en el plano del principio, por una especie de automatismo o, al contrario, por un rechazo

de la realidad sacramental. La clave del problema está en la intención, la intención de hacer lo que hace la Iglesia al celebrar un sacramento que conlleva indisolubilidad, fidelidad, fecundidad. Para que haya posibilidad de un matrimonio sacramental válido, es necesario el bautismo y una fe explícita que, ambos, alimenten la intención de insertar un amor conyugal humano en el amor pascual de Cristo. Al contrario, si el rechazo explícito de la fe, a pesar del bautismo de la infancia, conlleva el rechazo de hacer lo que hace la Iglesia de Dios, no será posible realizar un matrimonio sacramental válido. Estos jóvenes, por consiguiente, ¿deberán ser excluidos de todo matrimonio? Es lo que va a estudiar la tercera serie de proposiciones.

### 3. Creación y Redención.

3.1. *El matrimonio querido por Dios.* Todas las cosas fueron creadas en Cristo, por Cristo y para Cristo. Desde el momento en que fue instituido por Dios Creador, el matrimonio llega a ser una figura del misterio de unión de Cristo Esposo y de la Iglesia Esposa. Se encuentra ordenado de alguna manera a este misterio. Este matrimonio es el que, cuando se celebra entre dos bautizados, está elevado a la dignidad de sacramento propiamente dicho. Entonces tiene por sentido significar y hacer participar del amor esponsalicio de Cristo y de la Iglesia.

3.2. *Inseparabilidad de la obra de Cristo.* Cuando se trata de dos bautizados, el matrimonio como institución querida por Dios Creador es inseparable del matrimonio-sacramento. La sacramentalidad del matrimonio de los bautizados no afecta a éste de forma accidental de tal forma que pueda o no estar ligado a ella. Le es inherente a su esencia a tal punto que no pueda separarse de ella.

3.3. *Todo matrimonio de bautizados debe ser sacramental.* La consecuencia de las proposiciones precedentes está en que para los bautizados, no puede existir verdadera y realmente algún estado conyugal diferente del que ha sido querido por Cristo. En este sacramento, la mujer y el hombre cristiano se donan y se aceptan como esposos por un consentimiento personal y libre, se liberan radicalmente de "la dureza del corazón" de que habló Jesús (cf. Mt 19,8). Se les hace posible vivir realmente en una caridad definitiva de la unión esponsalicia de Cristo y de la Iglesia. Desde entonces, la Iglesia no puede en alguna manera reconocer que dos bautizados se encuentran en un estado conyugal conforme a su dignidad y su modo de ser de "nueva creatura en Cristo", si no están unidos por el sacramento del matrimonio.

3.4. *El matrimonio "legítimo" de los no-cristianos.* La fuerza y la grandeza de la gracia de Cristo se extiende a todos los hombres, aún más allá de las fronteras de la Iglesia en razón de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Informan todo amor humano conyugal, confirman la "naturaleza creada" y todo el matrimonio "tal como fue al principio". Los hombres y las mujeres que todavía no han sido tocados por la predicación del Evangelio, se unen por la alianza humana de un matrimonio legítimo. Este va cargado de bienes y de valores auténticos que le aseguran su consistencia. Pero conviene saber que, aún ignorándolo los esposos, estos valores provienen de Dios Creador y se inscriben de una manera incoactiva en el amor esponsalicio que une a Cristo y a la Iglesia.

3.5. *La unión de los cristianos inconscientes de las exigencias de su bautismo.* Sería, pues, contradictorio decir que unos cristianos, bautizados en la

Iglesia católica, pueden verdadera y realmente operar una regresión contentándose con un estado conyugal no sacramental. Esto sería pensar que ellos pueden contentarse con la "sombra" cuando Cristo les ofrece la "realidad" de su amor sponsalicio.

No pueden, sin embargo, excluirse casos en los que, entre cristianos, la conciencia esté deformada por la ignorancia o por el error invencible. De ahí llegan a pensar sinceramente que pueden contraer un verdadero matrimonio excluyendo el sacramento.

En esta situación son incapaces de contraer un matrimonio sacramental válido puesto que niegan la fe y no tienen la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Por otra parte, sin embargo, el derecho natural de contraer matrimonio subyace en ellos. Son, pues, capaces de donarse y de aceptarse mutuamente como esposos en razón de su intención de firmar un pacto irrevocable. Este don mutuo e irrevocable crea entre ellos una relación psicológica que su estructura interna diferencia de una relación puramente transitoria.

Esta relación, sin embargo, no puede en alguna forma ser reconocida por la Iglesia como una sociedad conyugal no sacramental, aunque represente la apariencia de un matrimonio. Para la Iglesia, en efecto, entre dos bautizados, no existe matrimonio natural separado del sacramento, sino únicamente un matrimonio natural elevado a la dignidad de sacramento.

3.6. *Los matrimonios progresivos.* Estas consideraciones muestran el error y el peligro de introducir o de tolerar ciertas prácticas que consisten en celebrar sucesivamente, por la misma pareja, varias ceremonias de matrimonio de grados diferentes, aunque en principio conexas entre ellas. Por lo demás, no conviene permitir a un sacerdote o a un diácono asistir, como tales, a un matrimonio no sacramental que puedan celebrar los bautizados, ni tampoco acompañar con sus oraciones esta ceremonia.

3.7. *El matrimonio civil.* En una sociedad pluralista, la autoridad del Estado puede imponer a los novios una formalidad oficial que haga pública ante la sociedad política su condición de esposos. Pueden también dictar leyes que regulen de una manera cierta y correcta los efectos civiles que se desprenden del matrimonio, así como los derechos y deberes familiares. Conviene, sin embargo, instruir de una manera adecuada a los fieles católicos que esta formalidad oficial, que se designa corrientemente matrimonio civil, no constituye para ellos un verdadero matrimonio. No existe excepción a esta regla si no es en el caso en que hubo dispensa de la forma canónica ordinaria o también si, por ausencia prolongada del testigo cualificado de la Iglesia, la ceremonia civil puede servir de forma canónica extraordinaria en la celebración del matrimonio sacramental (cf. canon 1098). Por lo que se refiere a los no-cristianos y frecuentemente también a los no-católicos, esta ceremonia civil puede tener un valor constitutivo sea para el matrimonio legítimo sea para el matrimonio sacramental.

### Comentario.

Para orientarse en la muy densa enseñanza de la tercera serie de proposiciones que se estudió bajo la dirección del profesor Caffarra<sup>12</sup>, hay que partir de dos puntos

<sup>12</sup> La relación completa de M., profesor Caffarra, aparecerá en el volumen de que hemos hablado. Pueden encontrarse amplios extractos de ella en *Esprit et Vie*, 1978, p. 353-364, 369-384.

esenciales de referencia: la especificidad del matrimonio cristiano<sup>13</sup> y la diversidad de las relaciones de los hombres a Cristo Creador y Redentor.

Alguna vez se dijo que esta cuestión debería ser interpretada dentro del cuadro de una teología de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Muchos dudarian de eso hoy día, porque les parecería que el Vaticano II ha ignorado esta distinción<sup>14</sup> o ha absorbido la gracia en la naturaleza<sup>15</sup>. Parece que puede servirse todavía de esta fórmula; no habría más que mostrar más fácilmente el sentido exacto de dos aspectos del matrimonio. Cuando los filósofos griegos (Platón, Aristóteles, los Estoicos) hablan de *physis*, con ello entienden ante todo el cosmos que preexiste a la acción del espíritu (*pneuma*) y que escapa al conocimiento, a la providencia, a la creación de los dioses, del demiurgo, del "primer motor". Esta idea, evidentemente, no ha sido retomada por los Padres o los escolásticos, pero renace con el averroísmo y el derecho natural de Grotius. Este pretende hacer una moral *quasi Deus non daretur* y, si no fue seguido por todos en esta perspectiva, los teóricos de la política como los filósofos de la Aufklärung eliminan al menos a Cristo de sus sistemas para contentarse con hablar de un Ser supremo. Los juristas regalistas del Régimen, como los revolucionarios de 1789, estarán paradójicamente de acuerdo en considerar el matrimonio como una institución puramente profana que depende exclusivamente del Estado. Si los católicos quieren una ceremonia suplementaria, como los protestantes pasan al templo para recibir una bendición, en rigor se les puede permitir, pero el matrimonio ya está realizado. Una alianza más curiosa es la que ciertos teólogos partidarios de la *natura pura* hacen, de hecho, con los regalistas. Declaran, sin duda, que esta "naturaleza pura"<sup>16</sup> no orientada hacia la gracia es una simple hipótesis pero, en este campo como en otros muchos de la moral, olvidan muy rápidamente este carácter hipotético de la naturaleza pura para hacer de ella el fundamento de su enseñanza. De esta forma, el matrimonio cristiano es ante todo un contrato jurídico, una institución civil que ha usurpado la Iglesia. El sacramento es algo extrínseco y, como se ha dicho, es el marco dorado de una pintura que existía fuera de él. Se les podría separar... Como se ve, no se trata de una querrela de competencias, sino del sentido mismo del ser cristiano. El rechazo de esta separación por diversos Papas, y en particular por León XIII (prop. 3,2), el restaurador del tomismo, es una toma de posición doctrinal; remite a los puntos de vista de los Padres y de los escolásticos.

Para estos, en efecto, no existe ninguna necesidad de la hipótesis de la *natura pura* para afirmar con la Revelación, en especial con San Pablo, la gratuidad de la divinización. La naturaleza y la gracia existen perfectamente como las dos dimensiones del

<sup>13</sup> Cf. CTI, "Seize thèses de christologie sur le sacrement du mariage", en *La Documentation Catholique*, 1978, p. 571-575. Este texto del R. P. Martelet fue aprobado *in forma generica* por la mayoría absoluta de los miembros de CTI.

<sup>14</sup> Cf. Ph. Delhaye, "Note conjointe sur Nature et Grace a Vatican II", en *Esprit et Vie*, julio 1978, p. 412-416.

<sup>15</sup> A propósito del matrimonio, precisamente, quién no ha oído decir estos últimos meses: el matrimonio es una realidad profana, ahora bien, ¿la *Gaudium et Spes*, no ha proclamado la autonomía de las realidades terrenas? Si se tiene la pena de leer este texto completo, se verá que se refiere ante todo a las disciplinas científicas y a las instituciones políticas, excluyendo dos veces explícitamente las "normas de la moral". Ni una sola palabra se dice allí del matrimonio, que, por el contrario, se estudia desde el punto de vista cristiano y personalista indisolublemente unido a los nn. 47-52. ¿Se habría contradicho el Concilio en sólo unas páginas de diferencia?

<sup>16</sup> Esta teoría de la "naturaleza pura" vuelve a decir que Dios hubiera podido crear los hombres inteligentes y libres, sin llamarlos a su amistad, a la adopción filial, a la divinización. Esta hipótesis de trabajo, a los ojos de sus autores, tiene la ventaja de explicar mejor la gratuidad absoluta de la adopción. Dios se hubiera contradicho al no poner su amor al hombre hasta divinizarlo. Más aún, se alimenta la ilusión de que estudiando a este hombre en el estado de naturaleza pura se retoma al hombre estudiado por los filósofos y los juristas que, no dejan ningún lugar al pecado original y a la redención, elementos esenciales de la historia de la salvación. Lo peor es que, después de haber indicado esta naturaleza pura como una hipótesis de trabajo, estos teólogos razonan como si existiera de hecho y como si todos los hombres no estuvieran llamados a la divinización sobrenatural. Para ellos, los paganos, los buenos o los malos salvajes encontrados en las colinas, están en el estado de naturaleza pura y no en el estado de naturaleza pecadora o de naturaleza llamada a la divinización. Hay que admitir también que Dios habría podido no divinizar al hombre y que, sin embargo, lo ha hecho.

ser cristiano. Pero ambas son la obra de Dios creador y redentor, en continuidad la una con la otra. No es cuestión de ignorar la naturaleza —y por consiguiente los aspectos humanos y civiles del matrimonio—, sino de situarla con San Agustín, los Victor, San Alberto, Santo Tomás, San Buenaventura... y el Vaticano II, en la historia de la salvación. La naturaleza humana está siempre situada en un momento de la historia de la salvación: en la creación del comienzo de las cosas (*natura condita*, prop. 3, 4), en la naturaleza pecadora tachada con la dureza del corazón que explica el divorcio (prop. 3, 3), en la naturaleza rescatada que recibe de la gracia la fuerza para dominar las dificultades de la vida conyugal (prop. 3, 3) y funda el amor conyugal sobre el mismo ágape cristiano. Se comprende, pues, en esta óptica —por necesidad ontológica más que por las leyes— que es imposible para los cristianos conscientes de su compromiso con Cristo retornar a estadios anteriores de la historia de la salvación y firmar un matrimonio que no sea sacramental (prop. 3, 3) o de querer hacer de una unión puramente humana una etapa legítima hacia esa inserción de su amor en el ágape de Cristo.

Pero, ¿qué es de los cristianos a quienes la ignorancia o el error hacen inconscientes de esta exigencia? ¿Cómo juzgar los otros tipos de matrimonios? La CTI se ha visto obligada a expresarse sobre estos sujetos a la vez para utilizar el método de contrastes y hacer ver mejor que no es cuestión de despreciar los valores humanos del matrimonio <sup>17</sup>.

Tomemos, para comenzar, el caso de los cristianos cuya conciencia está deformada por su error invencible o por la ignorancia (prop. 3, 5). Tienen el derecho natural para casarse y son incapaces (prop. 2, 3) de hacerlo a nivel de su bautismo por falta de fe y de intención. La CTI no creyó poder seguir la opinión de ciertos juristas que hablan aquí de otro tipo de matrimonio legítimo. Pero quiso reconocer la realidad y la consistencia de esta unión en el plano psicológico y la distinguió claramente de un simple lazo.

En cuanto al matrimonio de los no bautizados, al que el vocabulario de los canonistas da el nombre de "legítimo", la prop. 3, 4 le reconoce su consistencia, sus valores y bienes. Aún va más allá, en conformidad con la proposición 3, 1, viendo en él una imagen y una orientación hacia el matrimonio en el Señor. Si la CTI hubiera trabajado en la óptica de la *natura pura*, hubiera podido reprocharle una tentativa de recuperación. Pero aquí se trata de una secuencia lógica de la dialéctica que va de la obra creadora a la obra redentora. Cristo Salvador no diviniza solamente el matrimonio humano, sino que por encima del reino del pecado restaura la dignidad del matrimonio que con el Padre y el Espíritu ha querido como uno de los elementos de su obra creadora.

Faltaba hablar del "matrimonio civil". No cabía olvidar que fue y es todavía a veces una máquina de guerra. Pero, en una sociedad secularizada y pluralista, resulta a veces difícil, cuando se trata de todos los ciudadanos, asociar los efectos civiles del matrimonio al solo sacramento. De todas formas, la CTI no tiene ninguna opinión para expresarse sobre los concordatos o las revisiones de concordatos. En su proposición 3, 7, ha querido solamente reconocer que el Estado tiene perfecto derecho para regular el reconocimiento civil de los matrimonios exigiendo ciertas formalidades que le son propias.

Evidentemente, existe el peligro de ver a ciertos cristianos pensar que esta ceremonia civil reemplaza a la celebración sacramental. La experiencia de los países donde subsiste más o menos el Concordato Napoleón-Caprara muestra que, de parte de los fieles se ha podido paliar este peligro. Hoy día paradójicamente, sin embargo, el peligro vendría más bien de ciertos clérigos que ceden a la moda del antisacramentalismo. Fuera de los casos extraordinarios que enumera la proposición 3, 7, ¿cómo podría desearse que el sacramento del matrimonio sea celebrado bajo la tutela de un magistrado de un Estado laico, si no ateo?

<sup>17</sup> La CTI agradece vivamente a Mons. Denis, decano honorario de la Facultad de derecho canónico de París, la ayuda que ha prestado a este sujeto. Mons. Denis ha expuesto también sus opiniones en *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges Mons. H. Wagnon*, Faculté internationale de droit canonique, Louvain-la-Neuve, 1976, p. 479-496.

<sup>18</sup> Sociológicamente, el matrimonio religioso católico conserva un tal prestigio que se nota incluso entre los paganos (los japoneses no bautizados) ensayarlo algo después de su viaje de bodas al extranjero. Cf. Mons. M. Coppenrath, arzobispo de Papeete, "L'Eglise, témoin du mariage de non-chrétiens" en *L'Année canonique*, t. XXII, 1978, en homenaje a su Exc. Mons. Ch. Lefebvre, París 1978, p. 25-32.

#### 4. Indisolubilidad.

4.1. *El principio.* La tradición de la Iglesia primitiva, fundada en la enseñanza de Cristo y de los Apóstoles, afirma la indisolubilidad del matrimonio, aún en caso de adulterio. Este principio se impone a pesar de ciertos textos de difícil interpretación y de algunos ejemplos de indulgencia frente a personas que se encontraban en situaciones muy difíciles. Por otra parte no es nada fácil evaluar exactamente la extensión y la frecuencia de estos hechos.

4.2. *La doctrina de la Iglesia.* El Concilio de Trento declaró que la Iglesia no se engaña cuando enseñó y enseña, según la doctrina evangélica y apostólica, que el lazo del matrimonio no puede romperse por el adulterio (Dz. 1807). El Concilio, sin embargo, sólo anatematizó a los que niegan la autoridad de la Iglesia en esta cuestión. Las razones de esta reserva son ciertas dudas que se han manifestado en la historia (las opiniones del Ambrosiater, de Catarino y de Cayetano) y, por otra parte, las perspectivas que se acercan al ecumenismo. No se puede afirmar, sin embargo, que el Concilio haya tenido la intención de definir solemnemente la indisolubilidad del matrimonio como una verdad de fe. Pero habrá que tener en cuenta las palabras pronunciadas por Pío XI en la *Casti Connubii*, al referirse a este canon: "Si la Iglesia no se ha engañado cuando dió y da esta enseñanza, es por consiguiente cierto absolutamente que el matrimonio no puede ser disuelto, ni siquiera por motivo de adulterio. Es mucho más evidente que las otras causas de divorcio, mucho más débiles de lo que cabe suponer, tienen todavía menos valor y no deben tomarse en consideración" (cf. Dz. n. 1807).

4.3. *Indisolubilidad intrínseca.* La indisolubilidad intrínseca del matrimonio puede considerarse bajo diferentes aspectos y asentarse en diversos fundamentos.

Puede plantarse el problema desde el ángulo de los esposos. Se dirá entonces: la unión íntima del matrimonio, don recíproco de dos personas, el mismo amor conyugal, el bien de los hijos exigen la indisolubilidad de estas personas. Deriva de ahí, para los esposos, la obligación moral de proteger su alianza conyugal, conservarla y hacerla progresar.

Hay que poner el matrimonio también en la perspectiva de Dios. El acto humano por el cual los esposos se donan y se aceptan mutuamente, crea un lazo que está fundado sobre la voluntad de Dios. Este lazo está inscrito en el mismo acto creador y escapa a la voluntad de los hombres. No depende del poder de los esposos y, en cuanto tal, es intrínsecamente indisoluble.

Desde las perspectivas cristológicas la indisolubilidad del matrimonio cristiano tiene un fundamento todavía más profundo. Está en que el matrimonio cristiano es imagen, sacramento y testimonio de la unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia. Es lo que se ha llamado "el bien del sacramento". En este sentido, la indisolubilidad resulta un acontecimiento de gracia.

Las perspectivas sociales fundan igualmente la indisolubilidad: viene exigida por la institución misma. La decisión personal de los cónyuges es asumida, protegida y fortalecida por la sociedad, sobre todo por la comunidad eclesial. En ella está el bien de los hijos y el bien común. Allí está la dimensión jurídico-eclesial del matrimonio.

Estos diversos aspectos están ligados íntimamente entre sí. La fidelidad a que están obligados los esposos debe ser protegida por la misma sociedad, muy

en especial por la sociedad que es la Iglesia. Viene exigida por Dios creador así como por Cristo que la hace posible con la fuerza de su gracia.

4.4. *La indisolubilidad extrínseca y el poder de la Iglesia sobre los matrimonios.* Paralelamente a su praxis, la Iglesia ha elaborado una doctrina concerniente a su propio poder en el campo de los matrimonios. Necesitó a la vez de la amplitud y de los límites. La Iglesia no se atribuye ningún poder para disolver un matrimonio sacramental concluido y consumado (*ratum et consummatum*). Por motivos muy graves, por el bien de la fe y la salvación de las almas, otros matrimonios pueden ser disueltos por la autoridad eclesiástica competente o, según otra interpretación, pueden ser declarados disueltos por sí mismos.

Esta enseñanza es sólo un caso particular de la teoría existente sobre la manera como evoluciona la doctrina cristiana en la Iglesia. Hoy día está aceptada casi generalmente por los teólogos católicos.

No se excluye, sin embargo, que la Iglesia pueda precisar mejor las nociones de sacramentalidad y de consumación. En este caso, ella explicaría todavía mejor su sentido. De esta forma, el conjunto de la doctrina concerniente a la indisolubilidad del matrimonio podría ser propuesta en una síntesis más profunda y más precisa.

### Comentario.

La indisolubilidad del matrimonio cristiano está ligada especialmente con su sacramentalidad (prop. 2,2). Se hace posible por la inserción del amor humano en el ágape Cristo-Iglesia (prop. 3,1; 3,2; 3,3, etc.) por encima de toda "dureza del corazón". Es hora de estudiarla en sí misma y ver los problemas que plantea hoy día.

Cuando se analiza de cerca la cuarta serie de proposiciones que se preparó bajo la dirección del P. E. Hamel<sup>19</sup>, se nota que se trata de la doctrina tradicional de la Iglesia, recientemente reafirmada por el Vaticano II. Sin embargo, entre la *Gaudium et Spes* de 1965 y estas proposiciones de 1977, está toda la diferencia que separa lo que en otra época se llamaba "la posesión pacífica"<sup>20</sup> de una doctrina, de una toma de conciencia de las dificultades a las que hay que responder.

El texto de 1965 ni siquiera hace alusión a "l'affaire Zoghby"<sup>21</sup> que ponía en cuestión el sentido de las afirmaciones del Concilio de Trento en nombre de las dudas de los primeros siglos de la Iglesia y de las de ciertos teólogos. Desde entonces han aparecido cantidad de estudios, libros y artículos. Unos creían aportar datos apabullantes en favor de la disolución de ciertos lazos matrimoniales. Otros no aceptaban la menor duda, excepto en uno o dos casos. La CTI no podía resolver estas cuestiones históricas: ha tenido la sabiduría de reconocer su dificultad. Tal vez ha expresado mejor que el Vaticano II las perplejidades de los Padres del Concilio de Trento. Pero, si no es posible hablar de un dogma de la fe, en sentido estricto, no hay problema para no ver

<sup>19</sup> El R. P. Hamel publicará próximamente un comentario completo y matizado así como su "relación" en el volumen anunciado.

<sup>20</sup> Hago alusión a un procedimiento utilizado por muchos manuales de otra época, sin poder tratar, sin embargo, de legitimarlo. Si se hacía la historia de una doctrina y se caía en un periodo vacío, se decía: esta doctrina era de tal forma conocida y aceptada que ya no se hablaba de ella. De este argumento, por el silencio, retengo solamente este hecho: en caso de polémica y oposiciones, se multiplican los argumentos en medida más grande que en las épocas en que la cosa parece marchar por sí misma y estar admitida por todos.

<sup>21</sup> Puede verse el sabio y sereno estudio del R. P. Wenger en *Vatican II, chronique de la quatrième session*, cap. VI, p. 200-246. El vicario patriarcal melquita para Egipto y el Sudán preconizaba la extensión de la práctica de la "economía" de las Iglesias orientales no unidas a Roma. El cónyuge abandonado puede contraer un segundo matrimonio, no sacramental, pero reconocido por la autoridad de la Iglesia.

aquí una "doctrina católica" con toda la fuerza que reivindica esta nota teológica<sup>22</sup>. Se fundará para ello tanto en la enseñanza de Pío XI como en el inciso tridentino que remite a la "fidelidad a la doctrina evangélica y apostólica" (prop. 4, 2).

El movimiento de ideas postconciliares ha impulsado también a la CTI a utilizar la distinción entre una indisolubilidad extrínseca y una indisolubilidad intrínseca, que no se menciona en el Vaticano II. La primera se realiza cuando la autoridad interviene para anular un matrimonio o para constatar en nombre de su poder que esta unión era nula (prop. 4, 4).

En el fenómeno general de "la evolución de las doctrinas (prop. 4, 4), la Iglesia se ha reconocido y reivindicado ciertos poderes en este sentido sobre los matrimonios no sacramentales de los paganos (prop. 4, 4), en la línea de lo que se llama "el privilegio paulino" y el "privilegio de la fe"<sup>23</sup>. Pero la Iglesia no se reconoce ningún poder sobre los matrimonios concluidos y consumados. Debe evitarse el falso escándalo de una contradicción si se mira que de un lado se trata de una alianza humana y, de otro, de una unión, fundada en Cristo. No quiere decir esto, evidentemente, que no puedan darse ciertos pasos hacia adelante (prop. 4, 4 *in fine*), por ejemplo, a propósito de la idea de consumación cuando se trata de matrimonios sacramentales. Los mejores conocimientos sobre la formación del lazo conyugal hacen temer que la teoría de los canonistas medievales sobre la consumación del matrimonio por un solo coito, tomado en su materialismo, hacen temer sea un poco restringida. Pero tampoco se ha puesto en su punto otra teoría y es lo que a veces se adelanta sobre una consumación del matrimonio equiparada a una larga maduración psicológica; esto evoca el peligro del matrimonio a ensayo.

La indisolubilidad intrínseca del matrimonio no se sitúa ya a nivel de una autoridad que actúa desde el exterior, sino a nivel de las mismas realidades. Constata que el lazo formado en Cristo entre un hombre y una mujer que se han dado y aceptado mutuamente es por sí mismo indestructible y escapa a toda autoridad. *Quod Deus coniunxit, homo non separet!* Hay que leer y releer esta proposición 4, 3 subrayando la insistencia puesta en los argumentos que concluyen con fuerza y convicción en la indisolubilidad del matrimonio cristiano. Estamos lejos de la serenidad de 1965, cuando se tomaba la tesis como evidente; ahora se palpa la conciencia ansiosa por defender la doctrina de la Iglesia contra las críticas que vienen de una y otra parte. Y, sin embargo, esta indisolubilidad es la conclusión de las exigencias de la unión conyugal, de la voluntad de Dios creador, del amor redentor, así como de las consideraciones provenientes del bienestar de la sociedad y de los hijos.

Antes que resumir estos textos claros y fuertes, ensayemos más bien, como conclusión de este párrafo y a ejemplo del final de esta proposición 4, 4, de coordinar todos estos argumentos en una dialéctica dinámica. El deseo de perennidad y de fidelidad conyugal reside ante todo en la voluntad, la afectividad, el deseo mismo de dos personas

<sup>22</sup> Se emplea indiferentemente la expresión *veritates catholicae* y *doctrinae catholicae* como nota J. Beumer en el artículo "Katholische Wahrheiten" del *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, col. 88. La exégesis de este término técnico puede encontrarse en el DTC (XIV vol. 2, col. 26-31) artículo "Vérité" de A. Michel. Las observaciones de L. Ott son especialmente precisas. En la traducción francesa de su *Précis de théologie dogmatique*, 3ª ed., Mulhouse, 1955, p. 21, se lee:

"En conformidad con el objetivo del magisterio eclesiástico, que consiste en conservar intacta y en proclamar infaliblemente la verdad revelada (Dz. 1800), el objeto primero y principal (*objectum primum*) de la proclamación doctrinal de la Iglesia, son las verdades y los hechos inmediatamente revelados. Pero la infalibilidad doctrinal de la Iglesia se extiende también a todas las verdades y a todos los hechos que derivan de la doctrina revelada o son su condición previa (*objectum secundarium*). Estas verdades y estos hechos, no revelados directa ni formalmente, están en relación tan estrecha con la verdad revelada que su contestación pone en peligro la verdad revelada. Se designan, cuando el magisterio eclesiástico ha dado sobre ellas una decisión definitiva, con el nombre de verdades católicas (*veritates catholicae*) o de doctrinas eclesiásticas (*doctrinae ecclesiasticae*) para distinguirlas de las verdades divinas o de las doctrinas divinas de la revelación (*veritates vel doctrinae divinae*). Hay que aceptarlas con un asentimiento de fe que se apoya sobre la autoridad del magisterio provisto de la infalibilidad doctrinal (*fides ecclesiastica*). (Les vérités catholiques, & 6).

<sup>23</sup> Su Exc. Mons. Ch. Lefebvre, decano de la Rota, quiso ayudar a la CTI en el estudio de esta cuestión y redactó a este propósito un "documento" muy apreciable que será publicado muy pronto en una revista canónica. Desde aquí le presentamos nuestra respetuosa gratitud.

que se donan totalmente, es decir, en todo aquello que son y serán. Cada uno de los cónyuges sabe bien que puede contar con el otro para lo mejor y para lo peor, fundamenta su vida y su actividad en esta perspectiva, al punto de sentirse como mutilado si el otro llega a faltarle. Desgraciadamente, este bello ideal está amenazado, como tantos otros valores humanos, por la debilidad, la rutina, el egoísmo, la agresividad. El sujeto-otro está amenazado con no ser más que un objeto, un medio de placer egoísta, cuando no es un sufrimiento doloroso. Por eso, incluso antes de la crisis, la gracia de Cristo trata de curar el amor esposencial de sus defectos, de transformar el deseo en don, de elevar el *eros* al nivel del *águpe* que, en lugar de buscar primariamente su propio bien, sueña más bien en el del otro<sup>24</sup>. El amor pasa del registro del deseo al del don. Cristo ofrece a sus fieles sus gracias a través de un sacramento permanente, que consiste en una comunión ontológica así como psicológica y moral con su propio *mysterion* de amor. Si los esposos sufren en y por su fidelidad, deben pensar que Cristo les precedió en el camino. Si les exige mucho, El ha dado mucho más. El precepto de la indisolubilidad jamás podría tener un sentido —el sentido que la naturaleza pecadora del Antiguo Testamento no pudo percibir *propter duritiam cordis*— si Cristo no le hubiera añadido su gracia y su luz. Aquí también podríamos repetir a Juan 1,17: “La ley fue dada por Moisés; la fidelidad y el amor se realizaron por Cristo”. O Efesios 4,82: “Sed buenos los unos para con los otros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo”. Tal vez no estaban tan equivocados los escolásticos que veían el nervio de la fidelidad y de la indisolubilidad del matrimonio en el precepto del perdón unido al ejemplo de perdón universal por y en Cristo.

## 5. Divorciados vueltos a casar.

5.1. *Radicalismo evangélico*. Fiel al radicalismo del Evangelio, la Iglesia no puede ofrecer a sus fieles otro lenguaje que el del apóstol Pablo: “En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor, que la mujer no se separe del marido —pero en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido— y que el marido no despid a su mujer” (1Co 7,10-11). De ahí se sigue que las uniones nuevas, después de un divorcio obtenido por una ley civil, no son regulares ni legítimas.

5.2. *Testimonio profético*. Este rigor no proviene de una ley puramente disciplinar o de un cierto legalismo. Se funda sobre la determinación del Señor sobre este sujeto (Mc 10, 6s). Así entendida, esta regla severa es un testimonio profético rendido a la fidelidad definitiva del amor que une a Cristo y a la Iglesia. Muestra igualmente que el amor de los esposos está asumido en la misma caridad de Cristo (Ef 5, 23-32).

5.3. *La “no-sacramentalización”*. La incompatibilidad del estado de los “divorciados vueltos casar” con el precepto y el misterio del amor pascual del Señor implica para éstos la imposibilidad de recibir, en la Santa Eucaristía, el signo de la unidad con Cristo. El acceso a la comunión eucarística tiene que pasar por la penitencia que implica “el rechazo del pecado cometido y el buen propósito de no pecar más en el futuro” (C. de Trento, Dz. 1976).

Todos los cristianos deben recordar las palabras del apóstol: “Quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual, y coma así el pan y beba de la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo” (1Co 11, 27-29).

5.4. *Pastoral de los divorciados vueltos a casar*. Esta situación ilegítima impide vivir en plena comunión con la Iglesia. Y, sin embargo, los cristianos que así se encuentran no están excluidos de la acción de la gracia del Señor, del lazo con la Iglesia. No hay que privarles de la solicitud de los pastores (alo-

<sup>24</sup> La caridad divina “no busca su propio interés” (1Co 13,5). Se pensará también del otro.

cución pontificia de Pablo VI, 4 de noviembre de 1977, *Documentation Catholique*, 1012). Numerosos deberes que dimanan del bautismo cristiano todavía se imponen a ellos. Tienen que velar por la educación religiosa de sus hijos. La oración cristiana, tanto pública como privada, la penitencia, ciertas actividades apostólicas son siempre para ellos caminos de vida cristiana. No pueden ser despreciados, sino ayudados como todos los cristianos que, con la ayuda de la gracia de Cristo, se esfuerzan por liberarse del pecado.

5.5. *Combatir las causas de los divorcios.* Existe una necesidad cada vez más grande de llevar una acción pastoral que se esfuerce por evitar la multiplicación de los divorcios y las nuevas uniones civiles de los divorciados. Hay que inculcar particularmente a los futuros esposos una conciencia viva de todas sus responsabilidades de cónyuges y de padres. Es necesario presentar de una manera siempre más eficaz el sentido auténtico del matrimonio sacramental como una alianza realizada "en el Señor" (1Co 7,39). Así, los cristianos estarán mejor preparados para conformarse al mandamiento del Señor y a dar testimonio de la unión de Cristo y de la Iglesia. Esto se hará, por lo demás, para el mayor bien de los esposos, el de los hijos y también el de la misma sociedad.

### Comentario.

Tratar de la indisolubilidad del matrimonio cristiano, es evocar necesariamente el problema, urgente y angustioso, de los católicos divorciados y vueltos a casar. Por una parte, hay que hacer una investigación bajo la doble tutela de la doctrina y de la pastoral, que jamás habrá que separar<sup>25</sup>. Pero, también hay que examinar la incidencia que tienen sobre la fe de la Iglesia y su fidelidad al Señor Jesús las praxis que ponen en peligro el impacto de su enseñanza y de su voluntad de liberar a los hombres del pecado. No es posible dar al precepto y a las exigencias del Señor una satisfacción de principio, diciendo: "El matrimonio cristiano sacramental concluido y consumado no puede ser disuelto", para inmediatamente avalar como normal y legítimo un segundo matrimonio. Aceptar la sacramentalización eucarística de los divorciados vueltos a casar, es abandonar la norma apostólica de no comer el cuerpo ni beber la sangre del Señor sin haberse alejado de la situación de pecado objetivo, sin tener la voluntad —humana, y por consiguiente débil, pero auténtica— de no permanecer en él. Dicho esto, como se ha visto en el texto, la CTI no ha tenido pena alguna en abandonar una pastoral rigorista que, aún sin que llegara hasta la excomunión formal como se hacía todavía recientemente en algunos países, dejaba en el ostracismo y abandonaba a sí mismos a los católicos divorciados y vueltos a casar... como ovejas sin pastor. Mientras duraba la preparación de estos trabajos, apreció mucho un trabajo del Comité pontificio de la familia: *problèmes pastoraux relatifs aux catholiques divorcés et civilement remariés*<sup>26</sup>. Fue escrito por S. Exc. Mons. Gagnon, presidente de este Comité, con la ayuda del P. Diarmuid Martin. Entre la redacción de este documento y el momento de la sesión de la CTI, el Santo Padre había tomado parte también para una pastoral de acogida y de caridad, como lo refiere el final de este artículo.

Dentro del espíritu de lo que acabamos de decir, se comprenderá más fácilmente el sentido de las proposiciones de la quinta serie, y en primer lugar las que se refieren al matrimonio civil de los divorciados con la imposibilidad de darles la comunión eucarística. Los miembros de la CTI no ignoraban las discusiones de los exégetas —sobre todo las más recientes— en relación al *nisi fornicationis causa* de Mateo 19.9. Por eso tomaron el fundamento bíblico (prop. 5,2) Marcos 10,6-2, más claro, y que justifica las últimas palabras de la proposición 5,1. También sabían que los especialistas de la moral bíblica han planteado el problema de saber si la prohibición del divorcio por el Señor es una ley, una norma o solamente un ideal y un llamamiento. Por eso han referido a San Pablo (1Co 7,10-11) que, en nombre de su autoridad y de su carisma apostólicos, certifica que se trata de un precepto (*paragello*). A nivel inferior, pero de una manera ineludible, el teólogo se encuentra aquí como el apóstol Pablo, el testigo que no puede escapar del radicalismo de Jesús (prop. 5,1). El Señor ha lanzado un veredicto (prop. 5,2) y nosotros estamos muy lejos de un cierto legalismo o de una

<sup>25</sup> Es precisamente la enseñanza de la nota 1 de la *Gaudium et Spes*.

<sup>26</sup> Ha sido publicado en *Esprit et Vie*, 20 de abril de 1978, p. 241-245.

voluntad opresora, represiva. Se trata de un signo profético de la amplitud y de la exigencia total del *ágape* de Cristo.

Este rigor de la experiencia del *Agape* ha impulsado a Cristo a donar su vida. En la Santa Eucaristía revivimos este misterio. Los que no siguen a Cristo hasta el final, ¿cómo podrían tomar parte de la comida sacrificial de la Cena renovada por el Señor en esta definición escolástica del amor: "delectari bono alterius", gozar con el bien y en la ofrenda de Aquel a quien se unen los fieles por la mediación del sacerdote actuante *in persona Christi*? Una ruptura en el amor esponsalicio asumido por el *ágape* no puede más que conducir a una ruptura con el sacramento del *ágape*. Es por otra parte lo que recuerda San Pablo (prop. 5,3), para todos los pecadores ciertamente, pero sin excluir a los divorciados vueltos a casar, tan numerosos en la sociedad grecolatina de su tiempo. ¿Acaso no prescribe a todos los cristianos, como lo hará toda la Iglesia, conducirse, en el plano sexual, de una manera totalmente distinta de la de los paganos (prop. 1,3)?

Pero, tal vez se presente alguna objeción. San Pablo, podrían decir algunos, recomienda a los fieles juzgar su conciencia para saber si son o no indignos de comer el cuerpo del Señor. Habla de conciencia, no de la Iglesia. Pero esto sería olvidar que, para San Pablo, si la conciencia dicta un juicio, ésta debe regularse por el juicio del mismo Señor. La conciencia sólo es guía válida cuando es un eco de la voz de Dios. El Apóstol de los Gentiles lo afirma a menudo; baste citar aquí otro pasaje de esta misma carta (1Co 4,4); "Ciertamente mi conciencia nada me reprocha; más no por eso quedo justificado; mi juez es el Señor".

Podría surgir otra dificultad. ¿Por qué, se dirá, excluir de la comunión eucarística a los que pecan gravemente en materia de sexualidad y no a los que cometen grandes faltas en materia de justicia? Ciertamente la conciencia colectiva cristiana es cada vez más sensible a las faltas contra la justicia, la solidaridad, la caridad. En ello se da un auténtico progreso. Pero, ¿hay razón para arrojar todo al viento, a título de tabúes superados, todas las exigencias morales cristianas en materia de vida familiar y sexual? El alcance del argumento se orienta hacia una severidad más grande para con los pecadores públicos en materia de justicia, no hacia el laxismo en materia sexual. Cabe notar, sin embargo, dos hechos. No es tan fácil establecer la bien fundada acusación de injusticia; fácilmente se arriesga, en este caso, a ceder en el propio interés. Por otra parte, la situación de los divorciados vueltos a casar tiene algo de trágico en cuanto que ha creado una situación estable de la que no puede escaparse fácilmente. Basada en actos jurídicos, resulta verificable y pública.

Por eso, aunque nos encontramos ante una imposibilidad objetiva de sacramentalización eucarística, debemos crear una pastoral realista. El desprecio, los bufidos, las afrentas no son ni evangélicas ni eficaces. Aquí hay lugar para una pastoral nueva, según las directrices de Pablo VI en su discurso del 6 de noviembre de 1977 (prop. 5,4)<sup>27</sup>. Por otra parte, ¿no será este el caso para otros muchos sectores? En un clima de cristiandad se puede tratar a la gran mayoría de fieles como si su vida moral no descendiera por debajo del *minimum* de adhesión a Cristo requerido para la vida eucarística; en caso de necesidad, el sacramento de la penitencia pone las cosas en su lugar. Pero, en un mundo secularizado mana por todas partes una visión del hombre y del cosmos donde Dios ya no tiene lugar, no se puede ser discípulo de Cristo sin saberlo ni quererlo. No es cuestión de ceder a las tentaciones de elitismo. Por lo demás, ¿existe una "élite", en el sentido humano de la palabra, cuando todo valor cristiano es gracia? Pero hay que resignarse sabiendo que entre los que creen en Cristo no todos rinden de la misma forma ante la gracia, como nos enseña la parábola del sembrador. Esto exige indulgencia para con los débiles, pero igualmente vigilancia y ayuda para que sus actos cristianos maduren más y sean más conscientes (prop. 2,3; y 2,4). En este sentido la proposición 5,5 preconiza una acción preventiva. Si hay tantos divorcios, ¿no es porque los matrimonios han sido precipitados? Algunos hasta pueden ser nulos por defecto de compromiso y de madurez. Pero, en otros muchos casos, los jóvenes se han lanzado libremente y, por consiguiente, válidamente en una aventura que acabó mal. Ahí existe, pues, una forma nueva de apostolado familiar: los éxitos ya obtenidos permiten esperar que no se trata de piadosos deseos.

Ya es hora de terminar estos comentarios, tan largos y... tan cortos. La publicación del volumen anunciado permitirá sin duda una reflexión más profunda. Desde ahora los miembros de la CTI confían en que se leerá con tan buena voluntad, desecho de métodos teológicos y apego a Cristo, como ellos quisieron mostrar al preparar estas proposiciones.

<sup>27</sup> Se encuentran directrices concretas en la alocución papal y en el artículo de Mons. Gagnon. Experiencias de otro tipo provocaron una puntualización de Mons. Le Bourgeois que algunos parecen ignorar. (DC n. 1728, 3 de julio de 1977, p. 645-647).

## Índice del Vol. V — 1979

### I. Estudios

Alliende J., Pbro., Religiosidad Popular en Puebla. Madurez de una Reflexión . . . . .	92
Castañón J. I., C. M. F. La Vida Religiosa en Puebla. Desafíos . . . . .	152
Bigo P., S. J., En la Prospectiva de Puebla: ¿Retorno a la Doctrina Social de la Iglesia? . . . . .	71
Borello M., S. D. B., La Carequesis de Medellín a Puebla . . . . .	115
Gómez Canedo L., O. F. M., La Evangelización y sus Interpretes, Historia y Dialéctica . . . . .	169
Interdonato F., S. J., Fuente y Límite de la Autonomía de la Religión y la Política . . . . .	305
Jiménez J., C. J. M., Puebla y los Derechos Humanos . . . . .	508
Kloppenburger B., O. F. M., El Magisterio Auténtico y los Magisterios Paralelos . . . . .	5
— Opción Preferencial por los Pobres . . . . .	325
— Evangelización . . . . .	451
Lozano J., Mons., Cultura y Religiosidad Popular, Perspectivas desde Puebla . . . . .	55
— Elementos para una Teología de la Liberación desde Puebla . . . . .	375
Marins J., Pbro., Las Comunidades Eclesiales de Base en Puebla, Lo que fue asumido y el proceso que sigue . . . . .	130
Merlos F., Pbro., Lectura Catequética de Puebla . . . . .	479
Ortega R., C. M., ¿El Subversivo de Nazaret? . . . . .	27
Spoletini B. D., S. S. P., Puebla y la Comunicación Social, ¿Un reto no enfrentado? . . . . .	522

### II. Notas e Informes

Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, (Mons. Alfonso López Trujillo) . . . . .	181
Génesis del Documento de Puebla, (B. Kloppenburg, O. F. M.) . . . . .	190
Puebla según la Prensa, (R. D. Vanegas, O. F. M.) . . . . .	208
Crónica del Instituto del CELAM en 1978 . . . . .	230
Puebla en Votos, (M. Arias Reyero, Pbro) . . . . .	388
Pastoral de las Vocaciones Adultas, Pe. Zezinho, S. C. J.) . . . . .	396
Catecumenado Juvenil de Confirmación, (J. Rivas, M. S.p. S) . . . . .	402
"Experiencia Franciscana en Hispanoamérica", (J. García) . . . . .	422

"Historia da Igreja no Brasil", (A. Rubert) . . . . .	426
Perspectivas Sociales en el Documento de Puebla, (Mons. L. Bambarén)	536
Elementos para un Seminario sobre Siacretismos, (B. Kloppenburg, O. F. M.) . . . . .	547
La Palabra de Dios en Puebla, (Ma. Teresa Porcile Santiso) . . . . .	554

### III. Documentos Pastorales

Discurso Inaugural en Puebla, de S. S. Juan Pablo II . . . . .	259
El Debate Público en Puebla . . . . .	273
La Cena del Señor, Comisión Mixta Católica Romana — Evangélica Luterana . . . . .	429
Pastoral de la Unción de los Enfermos, de la Conferencia Episcopal de Obispos Brasileños . . . . .	559
Proposiciones sobre la Doctrina del Matrimonio Cristiano, por la Comisión Teológica Internacional . . . . .	577

### IV. Nombres de Autores de Libros Presentados

Almendres G. M., 254	Escudero Freire C., 243
Ayala V., 253	Esquerda Bifet J., 419
Bandera A., 418	Floristán C., 251
Barth K., 246	Ford B. de, 416
Bimbi L., 419	Galdeano J. G., 250
Boff C., 243	Ganuzza J. M., 249
Borobio D., 414, 414	Garland Barrón A., 258
Boros L., 412	Gollwitzer H., 251
Cabestrero T., 248, 248, 256	González-Faus J. I., 410
Cámara H., 255	Girardi G., 247
Castro Castillo J. M., 247	Hengel M., 242
Castro L. A., 254	Henríquez L. E., 413
Clévenot M., 411	Hering B., 251
Corbella J., 414	Herráez F., 248
Criado J. de A., 417	Herranz M., 247
Cuadrado R., 254	Hinkelammert F., 250
Cuenca J. M., 256	Iannuzzi V., 252
Dattler F., 244	Interdonato F., 244
Díaz Alvarez M., 249	Kasemann E., 246
Díaz C., 256	Laurentin R., 421
Duquoc Ch., 410	Lay B., 420
Dussel E., 257	Llanos José M., 418
Dyer G. J., 412	

Loidi P. Regal M., 421  
López Trujillo A., 245, 254

Mariscal J. C., 252  
Marrou H. I., 257  
McHugh J., 412  
Méndez Arceo S., 419  
Mesa C. E., 418  
Methol Ferré A., 257  
Metz J. B., 415  
Milcent E. Maltese T., 411  
Moltmann J., 247  
Morán P., 253

Navarro-Valle J., 419  
Nhat Hanh T., 421  
Nicolás A., 413  
Oosterhuis H., 255  
Ortega R., 244

Pannenberg W. y otros, 243

Pinto Gracia C., 420  
Pikaza X., 415  
Pronzato A., 252

Quoist M., 411

Rahner K., 412  
Ratzinger J., 410  
Roberts A., 415

Solle D., 418  
Stern R., 255

Teixeira N. de C., 251  
Tresmontant C., 246  
Vallejo Tobón G., 248  
Varios, 242, 247, 249, 250, 252, 253,  
255, 416, 416, 417, 417, 420  
Velasco, J. M., 245  
Viga D., 255  
Xhaufflaire M. y otros, 244

Impreso en Editorial Difusión  
Teléfono: 31 43 93  
Medellín - Colombia