

Fuente y Límite de la Autonomía de la Religión y la Política

Francisco Interdonato, S. J.

Profesor de Teología Sistemática en la
Facultad de Teología de Lima

I. El Magisterio en lo Socio-Político

1. *Objeto del Magisterio.* Para situar breve y claramente nuestro problema, antepondremos algunos datos acerca del *objeto* del Magisterio: Objeto *primario* son las verdades de Fe doctrinal o de Fe práctica (moral) *reveladas*, es decir, en las que todas las premisas están tomadas de la Revelación sobrenatural (Escritura y Tradición). Objeto *secundario* son las verdades conexas con la Revelación, es decir, en las que una premisa es tomada de la Revelación y otra de una disciplina o ciencia natural y humana.

La *infallibilidad* sólo puede caer sobre el objeto primario (Dz. S.3074), no sobre el secundario. Porque la infallibilidad no consiste en una nueva revelación (D. -S.3070) que le descubriera la verdad de un dato de la filosofía o de la ciencia, sino en la asistencia del Espíritu Santo a fin de que exponga fielmente lo transmitido por los Apóstoles. Queda entendido que lo puramente natural, científico, o filosófico, *no* es objeto propiamente dicho del Magisterio.

Esos principios son claros en su formulación, pero muy oscuros al aplicarlos a la intervención del Magisterio en materias socio-políticas y más en concreto a la *Doctrina Social* de la Iglesia. Es indudable que tal Doctrina no pertenece al objeto primario (infallible) del Magisterio y que tampoco cae fuera del objeto del Magisterio, como sería el caso de lo puramente político (política-praxis). Cosa que nunca sucede en las Encíclicas Sociales. Estas abordan lo político en sentido amplio, es decir, la política como fenómeno cultural humano, que siempre está conectado con la Fe o con la Moral revelada. Por tanto, la Doctrina Social de la Iglesia debe decirse que pertenece al objeto *secundario* del Magisterio.

También eso es claro en teoría y espinoso en la práctica por la extrema dificultad o imposibilidad de discernir lo puramente político de lo que no es tal, en una magnitud tan compleja como es la Doctrina Social, que no puede dejar de dar normas concretas. En el límite es un atolladero inaccesible al análisis directo desde dentro, por muy sutil que sea; y por consiguiente nos sitúa ante una de esas dificultades radicales que no son tanto para resolverlas como para padecerlas, es decir, para resolverlas desde fuera. Creemos que eso es posible mediante este principio que será la tesis de nuestro planteamiento: El grado de verdad (divina, autoritaria) que corresponde a un pronunciamiento del Magisterio en materias socio-

políticas, oscila sobre una escala bastante amplia y es inversamente proporcional a los datos de las disciplinas y ciencias naturales que entran; y directamente proporcional a su vinculación a la verdad revelada o a la necesidad de salvaguardarla o de hacerla aplicable y operante.

2. *Indole de los pronunciamientos en lo socio-político.* Deben tratar, por difícil que sea, de mantenerse en el orden de los principios, no por evasión de la realidad concreta, sino porque sólo en ese campo pueden aportar verdadera y específica contribución, gracias a la asistencia del Espíritu Santo. El principio supremo revelado que le da derecho y deber de intervenir en materias socio-económicas es que el mundo material es para el hombre (Gn 1,26-28).

A partir de esa verdad divina la Iglesia puede señalar, por ejemplo, la finalidad del derecho a la propiedad, la conveniencia de la reforma agraria, empresarial, etc.; pero no precisar el cómo y el hasta dónde, pues ésto implica y depende de un conocimiento técnico y sociológico de una serie de disciplinas ajenas a la Sagrada Escritura, tanto explícita como implícitamente. La Escritura es un mensaje de salvación y es tan falso e irreverente querer aprender en Ella si es el Sol o la Tierra la que se mueve, como querer concluir de la verdad escriturística: "Los bienes de la tierra son para el hombre", la verdad socio-político-económica del capitalismo o del socialismo. Dios pudo revelar esto, pero no convenía. Lo entregó al hombre; no al Magisterio, que es custodio de la Escritura.

Desde luego, y por lo mismo que el Magisterio tiene que explicar la Escritura y alcanzar salvíficamente al hombre de cada época, no puede limitarse a repartirla (ni siquiera los Protestantes, a pesar de su *sola scriptura* proceden así) ni únicamente a leerla y enunciar principios generales. Y de hecho el Magisterio no ha procedido así. Por ejemplo, el Vaticano II al tratar de la reforma agraria anota que: "Si el bien común exige una expropiación, debe valorarse la indemnización según equidad" (GS 71). El Papa en la *Pacem in Terris*, en la *Populorum Progressio*, etc., baja a posiciones bastante concretas, toma decisiones históricas en lo socio-político. La Conferencia de Puebla, sin titubeos, asume la función de mandarnos "tomar conciencia de los efectos devastadores de una industrialización descontrolada y de una urbanización que va tomando proporciones alarmantes" (n. 496).

Siendo, pues, inevitable y legítimo que descienda a posiciones más o menos concretas, la pregunta cardinal es: ¿Con qué fuerza obligan? La respuesta dependerá de esta otra pregunta adicional: ¿Da esas normas con autoridad divina o humana? ¿Esa concreción es fruto del carisma de su función pastoral o es sólo producto del análisis práctico de la situación? Schillebeeckx se inclina por esta segunda respuesta: "Aceptando plenamente (la asistencia carismática del Espíritu en la función pastoral de la Iglesia) no quiero, sin embargo, considerar que tal asistencia carismática sea la explicación inmediata de la opción concreta definitiva que se hace en aquellas declaraciones del Magisterio"¹.

¹ E. Schillebeeckx, "El Magisterio y el mundo político", en *Concilium*, 36 (1968), p. 41.

Nos parece que la respuesta, así formulada, permanece excesivamente vaga; debe tratar de decirse hasta dónde sí y hasta dónde no, por dificultoso que sea. Nos ayudará un ejemplo extraído de la historia del dogma. Durante siglos se admitió el Monogenismo como obvia explicación de la transmisión del pecado original (Cfr. D. -S.3897), no porque constara de su verdad intrínseca, sino porque en el horizonte científico no aparecía como probable el Poligenismo. Sobrevenido éste, la teología (que no puede destruir una hipótesis científica probable) se volvió sobre sí misma, y la halló compatible con el dogma del Pecado Original, no por concordismo, sino porque no puede haber oposición entre la verdad científica y la dogmática. Cambiando el término "monogenismo" por "ciencia socio-político-económica", tenemos planteado nuestro problema. Las Encíclicas Sociales, partiendo de principios sobrenaturales, y de datos de las ciencias socio-político-económicas, dan normas concretas. No garantizan la verdad de esos datos. Los toman hipotéticamente: "Si son verdaderos... se sigue la validez de las normas concretas dadas". De donde, sólo esto segundo es esencialmente mudable y perfeccionable, no lo primero (los principios sobrenaturales).

3. *Lo inmutable y lo mudable en el Magisterio socio-político.* ¿De dónde procede que un aspecto de lo proclamado por el Magisterio en su Doctrina Social sea mudable? Antes de verlo positivamente es necesario decir negativamente que no se debe a ningún *sujetivismo*. El conocimiento no es producto del sujeto cognoscente sino representación de una cosa distinta de él, objetiva. Tampoco es *relativo*. El sujeto ni lo produce ni lo mide. Su grado de verdad es medido por el objeto, no por la estructura psicológica o criterios variantes del sujeto. En particular la *praxis* (Pragmatismo), o sea el éxito, lo que aprovecha, no es lo que hace que algo sea verdadero. Una crítica elemental excluye fácilmente todo *sujetivismo* o *pragmatismo*; primero, por *contradictorios*, porque al afirmarse se niegan, puesto que ponen como verdadera por lo menos su autoafirmación: "El conocimiento es subjetivo; es pragmático"; y segundo, por *falsa*, porque la filosofía y la teología poseen verdades absolutas que se prueban objetivamente tales.

Eso supuesto, podemos enunciar la substancia de nuestra tesis: Lo que hay de cambiante en el Magisterio de la Iglesia se debe a que el *objeto* cambia. Por eso, más bien que decir que hay *verdades mudables*, hay que decir que hay *objetos mudables*.

Apliquemoslo a la Doctrina Social de la Iglesia. Está integrada también por disciplinas humanas que son objetivamente mudables y para cuyo conocimiento el Magisterio depende de las investigaciones de otros especialistas, puesto que cae fuera de lo revelado y de lo revelable².

Pero, nótese cuidadosamente, esto vale de las disciplinas humanas concretas, técnicas; de ninguna manera de la *Ley y Moral Natural* —fuentes principales de las Encíclicas Sociales— en las que la Iglesia tiene no sólo especial competencia, sino que reivindica su custodia e interpretación, por estar ligada intrínsecamente al destino sobrenatural del hombre.

²S. Theologica, I, q.2, a.2, ad lum; y IIa-IIae, q.1, a. 5 c.

La moral natural, llamada *cardinal* por los griegos y romanos, es universal. Obligatoria, por tanto, también para los no cristianos, y mediadora de su salvación.

Es una cuestión teológicamente abierta si se dan o no actos morales puramente naturales; pero se den o no, es indudable que la Iglesia es asistida por el Espíritu en la proclamación de ese moral y derecho natural; no, desde luego, con la asistencia extraordinaria, infalible, pero sí con la *ordinaria*, que algunos llaman *pastoral*; y que es directamente proporcional a su vinculación con la verdad y vida sobrenatural.

Las Encíclicas Sociales se suceden, se adaptan, progresan, hasta el punto de que nos parecen reaccionarias las que entonces fueron progresistas³; y así sucederá seguramente con las actuales. ¿Cómo conciliar estas fluctuaciones con la autoridad docente del Magisterio? Schillebeeckx lo explica así: "La Constitución Pastoral (del Vaticano II) dice que hay que examinar *continuamente* los signos de los tiempos. Entre tanto, *esta* declaración específica ha de ser tenida por válida, *aquí y ahora*"⁴. Creemos que esto es cierto en cuanto afirmación, no como explicación. El criterio *aquí y ahora* en la práctica es inaplicable porque, siendo el tiempo un *continuo*, no puede señalarse un momento puntual en que deja de ser válido. Debe esperarse un nuevo Documento; pero esto sería pura magia si previamente no se sabe qué puede dejar de ser verdadero y por qué en *cualquier* Documento social. Y eso no podrá ser nunca lo perteneciente al *objeto* del Magisterio, sea primario o secundario.

¿En dónde, en definitiva, se pone la cuestión del error y de lo rectificable? Sólo en las disciplinas auxiliares humanas y en las modalidades con que se propone en cada época. Lo cual puede ocurrir también en Documentos no sociales. Por ejemplo, es aparentemente enorme el cambio acerca de la libertad religiosa ente la *Quanta cura* de Pío IX (1864) y la Declaración *Dignitatis Humanae* del Vaticano II. Pues bien, en esto no cambió la doctrina de la Iglesia sino aspectos de la realidad objetiva. Pío IX condenaba la libertad religiosa como se proponía entonces: El hombre está exento de toda obligación moral respecto de la ley de Dios. Y además porque entonces se lograba la finalidad de la condenación, que es proteger la verdad inmutable de que el hombre depende radicalmente de Dios y está moralmente ligado a rendirle culto. Esto último sigue siendo tan verdad como en 1864 y siempre; pero hoy la condenación no es el método apto, ni posible, para tutelarla. Al contrario el Vaticano II se ha visto en la necesidad de reivindicar lo mínimo en libertad religiosa, la libertad de la coacción física (D H 2), e implorarla para los cristianos perseguidos por sus creencias (G S 22). Pero ni entonces se quiso ni nunca es posible *imponer* el culto, puesto que sin suficiente libertad sería hipocresía y ofensa a Dios.

De igual manera se explica el cambio desde la cerrazón contra el evolucionismo a la apertura actual. No se rechazaba la teoría en cuanto

³ Cfr. una breve y documentada historia en: Wattiaux Henri, "Statut des interventions du Magistère relatives aux droits de l'homme", en *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976) 801-811.

⁴ Schillebeeckx, art., p. 41.

científica sino en cuanto ligada (indebidamente) a la repulsa de la creación y al ateísmo. La deficiencia —de la cual el Magisterio nunca está libre— estuvo en no desbaratar más a tiempo esa indebida ligazón. Con más motivo, pues, deben explicarse así los cambios sobre la propiedad privada y participación; justicia y paz social; socialismo y clases sociales; relaciones de Países pobres y ricos, etc. En todo esto lo inmutable es la concepción del hombre como interlocutor abierto a la autocomunicación sobrenatural de Dios y que debe tener el prerequisite del uso de los bienes de esta tierra para desarrollar sus potencialidades, la primera de las cuales es poder acoger la cercanía absoluta de Dios. Las normas concretas para obtener ese fin pueden y deben cambiar porque son y se proponen, al menos tácitamente, como mudables.

Otro criterio para discernir lo mudable y lo inmutable es distinguir *qué se afirma* y *qué se niega* o condena. Lo que se niega suele ser más firmemente inmutable, porque es más fácil delimitarlo. Más aún, la Iglesia —como se hizo en el caso de Jansenio— puede fijar el sentido de la proporción condenada (“in sensu auctoris qua auctoris”).

En resumen: El Espíritu asiste a la Iglesia y, sin embargo, no le revela aspectos ignorados al análisis profano ni suple lo que el hombre puede alcanzar. En casos difíciles no se excluyen errores y faltas por parte de la Iglesia “semper renovanda”. La Fe es el encuentro de lo Infinito y lo finito y su mérito está en que junto a la certeza está la dificultad; y la claridad va acompañada de la obscuridad.

II. ¿Por qué entonces la Santa Sede participa en Organismos Internacionales?

La necesidad y finalidad de la presencia de la Iglesia en esos Organismos está fundamentalmente dada por el Vaticano II: “La Iglesia, cuando predica, basada en su misión divina, el Evangelio a todos los hombres y ofrece los tesoros de la Gracia, contribuye a la consolidación de la paz en todas partes y al establecimiento de la base firme de la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos, esto es, el conocimiento de la ley divina y natural. Es éste el motivo de la absolutamente necesaria presencia de la Iglesia en la comunidad de los pueblos para fomentar e incrementar la cooperación de todos” (GS 89). No obstante esta necesidad de revestir la misión divina de la Iglesia de carne concreta, y de dar rostro humano a los “tesoros de la Gracia”, es difícil, por no decir imposible, satisfacer a todos. Lo curioso, pero también la señal de que la Iglesia cumple en esto la misión de Cristo que tampoco fué muy comprendida, es que los reproches y críticas vienen tanto de la izquierda como de la derecha.

A pesar de ello la Santa Sede, aunque no participa automáticamente en todos los Organismos y Conferencias internacionales, tiende a hacerlo en muchos, por ejemplo, en la UNESCO, la FAO, etc.; y asiste a los Congresos Mundiales (de la Población, de la Mujer, del Medio Ambiente, de los Derechos Humanos, etc.); convencida de que puede aportar un hálito espiritual imprescindible y frecuentemente muy apreciado. Quizá su presencia más discutida ha sido en la O.N.U. Debe, sin embargo, que-

dar claro que sólo tiene allí un Observador permanente acreditado. No es, no ha deseado ser, miembro efectivo como cualquier nación, en cuyo caso no podría dejar de intervenir, al menos en ocasiones, en política propiamente dicha, puesto que debería votar en favor o en *contra* de otros.

Idéntico espíritu y propósito tienen los encuentros que el Papa instituye con políticos y Jefes de Estado mediante las numerosas audiencias; y también con la acreditación de Nuncios. Tampoco en estos casos faltan acusaciones de *política*. El Papa Paulo VI declaraba claramente que era otra la finalidad: "Los contactos incansables con las autoridades civiles son para garantizar, confirmar o incrementar, la libertad de anunciar el Evangelio para los Episcopados en cada País, y tutelar la esfera de acción de la Iglesia ⁵.

¿Es política? Para no reducir la pregunta a cuestión de palabras, utilizaremos la nomenclatura del P. B. Sorge (cfr. más adelante). Si —distorsionando el lenguaje— por política se entiende esa amplia dimensión socio-cultural del hombre que abarca el campo de los derechos humanos, población, alimentación, etc., es claro que lo es; pero si se entiende —como debe ser— *política-praxis* (con posturas tomadas en nombre de partidos, de nacionalismos, de intereses parciales y puramente temporales), entonces la participación de la Santa Sede en dichos Organismos y Conferencias, igual que las Audiencias, acreditación de Nuncios, etc., no son política sino Religión, al menos en cuanto aplicada a la vida y a la moral. Distinción que, con otros términos ("Política" y "Compromiso político" o política de partidos), oficializó Puebla (léase todo el número 521).

En efecto, el equilibrio dinámico de las relaciones entre los pueblos y la recta solución de los problemas objeto de las reuniones internacionales, se fundan, próxima o remotamente, en el orden moral sobrenatural o en el natural, del cual la Iglesia es también intérprete. Además la Santa Sede constitutivamente es compañera de camino de todos los pueblos, aún los no cristianos, y les debe, pues, esa contribución que nadie como Ella puede prestar. En particular el fundamentalísimo bien de la *paz* mundial, la verdadera paz —"armonía en el orden", como la definía S. Agustín— tiene su raíz en la moral. Finalmente, con su sola presencia en esos Organismos, la Iglesia levanta la dignidad del trato entre los pueblos; fomenta el diálogo humano y, llegado el caso, sirve de intermediaria; como sucede en la presente controversia entre Argentina y Chile, por determinación de un Papa como Juan Pablo II, tan estricto en la intelección religiosa de su Ministerio.

Con todo, por ser una actividad fronteriza, no puede dejar de tener puntos oscuros. La carne no alcanza nunca la perfección del Logos; pero la presunción debe estar en favor de la opción de la Santa Sede. Esta reconoce, por boca de su actual Secretario de Estado y antiguo Embajador especial de Pablo VI, Cardenal Agustín Casaroli, las dificultades que arrastra la presencia de la Iglesia en esos Organismos; con todo, en conjunto, dice: "Parece positivo; y así, sin convertirlo en un principio abso-

⁵ Pablo VI, "Alocución consistorial" del 27 de junio de 1977.

luto; la Santa Sede continúa en este camino"⁶. Con la condición absoluta, añade, de mantener firme este principio rector: La Santa Sede es *amigo de todos*. Lo cual ahora, más que antes, es posible. Con la desaparición de los Estados Pontificios se suprimió la eventualidad de figurar como un Estado a lado de otros, o en contra. El mismo concepto de *Cristiandad*, esto es, la compenetración de lo sagrado y lo profano, del Estado y la Iglesia, de la cultura y la Religión, queda purificado. Ya no engendra "espíritu de Cruzada". La Ciudad del Vaticano, al mismo tiempo Estado real y simbólico, fundado en la fuerza del Espíritu, es el mejor portador de la fuerza del derecho y la razón.

La concreción del principio rector: "La Santa Sede es amigo de todos", Casaroli lo hace depender de esta actitud: "La Iglesia no se compromete con nadie". Muchos califican esta postura de aséptica, irreal, o directamente cómplice de los Países o clases dominantes, en virtud del principio, caro a la teología de la liberación, de que "el que no está en contra del sistema, está por el sistema". Recientemente la Comisión Teológica Internacional rechazó, como lo ha hecho siempre la teología, esta absolutización de la política, ante la cual, como ante Dios, no cabría neutralidad: ¡O se salva con ella o se pierde! Por tanto ni la Iglesia puede ser neutral: ¡O está en favor o en contra!

Y sin embargo hay razones humano-divinas para que la Iglesia no esté ni en favor ni en contra (cfr. Lc 12,14). Casaroli da éstas: 1) Es difícil ver dónde está el error total; 2) aunque la Iglesia se forme un juicio moral, puede no ser oportuno manifestarlo, en vista de un bien mayor (precisamente porque la postura política no es el bien supremo); y 3) "Por regla general —dice textualmente— la preocupación de la Iglesia (exceptuadas situaciones especiales) no consiste tanto en *hacer la justicia* —cosa que por lo demás es frecuentemente muy difícil de realizar completamente, a menos de ir más allá, queriendo el *summum* a costa de daños y eventualmente de injusticias mayores— sino en *hacer la paz*, sin descuidar, antes al contrario sosteniendo lo mejor posible, tanto los principios como las razones concretas de la justicia"⁷. Esto puede implicar renuncia a gestos simbólicos, llamativos; pero sólo a su precio el Papa puede aparecer no como político sino como Padre, única manera profunda y universal de ayudar a todos.

III. La autonomía de la Religión ante la Política

Afrontar la vida diaria, y por tanto también la vida política, es el termómetro de nuestra Fe; pero identificar fe y política o establecer dependencia de la primera respecto de la segunda, es injustificable desde todo punto de vista. Sin embargo la presión y confusión muy generalizada y la cercanía de ambas esferas, hace necesario un intento nada sencillo de precisión teológica que no se contente con un aséptico término medio que

⁶ Casaroli Agostino, "La Saint-Siège et la communauté internationale", en *Ateísmo e Dialogo*, Boll, del Secr. para los No-Creyentes, X, 1975, p. 76.

⁷ *Ibid.* p. 75.

le permita, al politizado, mantener su fachada cristiana; y al clerical integrista, creer que la Religión resuelve todos los enigmas del mundo. El Cristianismo, por pretender ser la Religión definitiva y absoluta y por ser esencialmente doctrinal, no puede firmar la paz con la incertidumbre y la ambigüedad. A pesar de las influencias desafinadas del interior y del exterior, tiene que ser capaz de autoidentificarse a sí misma, recurriendo a sí misma, no a otros.

Para arrastrar a la Religión a una politización ilegítima se suele invocar la "Iglesia post-conciliar", la presente situación socio-económica del Tercer Mundo, etc. Estos factores actúan, pero sería miope provincialismo histórico, creerlos determinantes. En realidad se trata más de una reiterada tentación que desde Constantino ha pugnado incesantemente por deslizar a la Religión hacia la política y por convertir a la una en dimensión de la otra, sea convirtiendo la herejía en una cuestión política, sea disfrazando una opción política en religiosa. Con todo esta tentación jamás ha sido tan abrumadora y peligrosa como en nuestros días a causa de su sacralización obrada por una corriente teológica. Es revelador seguir su proceso inicial para ver qué confusos son los móviles que la animan.

Cuando finalmente el siglo pasado desapareció el poder temporal de los Papas, todos acabaron por saludarlo como un liberarse la Religión de la opresión política. Más recientemente, hace dos décadas, el lema popularizado por M. D. Chenu: "El fin de la era constantina de la fe", encontró entusiasta apoyo en los futuros clérigos politizantes, lo mismo que todo el proceso de desacralización de la vida socio-política. En todo esto vieron el comienzo de la purificación y maduración del Cristianismo. A distancia, resultan clarividentes los excesos que entonces vislumbraba Daniélou⁸.

Lo que es particularmente revelador es encontrar entre los fautores de esa radical separación de la Religión y la política nada menos que a G. Gutiérrez. En 1968 pedía, en nombre de la pureza de la Fe, la separación de la Iglesia y el Estado en el Perú⁹. Y, sin embargo poco después, será él mismo el que acuñará o divulgará expresiones como: "Todo es política"; "o contra el sistema o a favor del sistema", etc., acabando por entronizar un *neo-constantinismo*, esta vez de izquierda, pero queda lo mismo si en definitiva tiende a convertir a la Religión, que es fin y sólo puede ser fin, en medio, aunque sea para el más noble de los fines humanos, la justicia y la liberación económica y política. A este radicalismo apuntan expresiones lanzadas sin discriminación, como: "Una Iglesia sin mensaje político, es Iglesia sin mensaje alguno". Claro que esto puede tener un sentido verdadero, puesto que el orden político por estar referido al hombre, tiene una dimensión universal; pero de la manera como lo entienden los liberadores y cristianos por el socialismo, a saber, que todo es política y que todo, incluida la Religión, tiene que ser política, es simplemente falso, y conduce a las conclusiones que se han ido derivando: La Iglesia no salva de ninguna manera si no salva socio-económicamente. Esto equivale a reducir al hombre adecuadamente a lo que él es en la

⁸ Cfr. Daniélou J., *L'Oraison, problème politique*, Fayard, 1965.

⁹ Cfr. Gutiérrez G., "¿Separar la Iglesia del Estado?", en *Oiga*, Lima, diciembre 1968. pp. 31-32.

sociedad, por la sociedad y para la sociedad, omitiendo o condicionando sus relaciones con Dios.

Resulta así mismo reveladora la afinidad entre el proceso de secularización intencionado y doctrinal de Harvey Cox y los actuales clérigos politizantes. En efecto la expresión "todo es política" es original de Harvey Cox. Por una defectuosa interpretación de Bonhoeffer supuso que: "En la ciudad secular la política hace lo que una vez hacía la metafísica: Da unidad y sentido a la vida humana y al pensamiento"¹⁰. Y propone explícitamente substituir la Religión por la política, afirmando que ya ni siquiera hablar se debe de Dios porque: "Dios quiere que el hombre esté interesado no en El, sino en sus semejantes"¹¹. Los teólogos de la liberación al principio adhirieron a ese modo de pensar equivocado, pero no peligroso, porque era claro y abierto; y lo hicieron realmente peligroso y sumamente dañino porque ya han logrado, en buena parte, en nombre de una teología católica, enfeudar el Evangelio a fines políticos. No era especialmente peligroso el grito desde la otra orilla de que la Religión es opio del pueblo; pero lo ha sido el decir desde dentro que es opio de la Iglesia, esto es, que tiene que *redescubrirse*, que el Evangelio debe *releerse*; concepto que Juan Pablo II delimita severamente (citado en Puebla, (n. 179) y la propia Conferencia rechaza la *relectura* del Evangelio a partir de una opinión política (n. 559).

La presunción de H. Cox de que "la política es la esfera del dominio y responsabilidad del hombre" encerraba el germen del totalitarismo, puesto que, como es evidente, la responsabilidad y el sentido de la política, desbordan a la misma política. Este germen se desarrolló en la teología de la liberación y cristianos por el socialismo que minimizan el riesgo de apoyar a partidos que absolutizan al Estado hasta disponer de la conciencia de sus súbditos y a que determine él lo que la Religión es o debe ser. Las Constituciones de los Estados Comunistas¹² bajo una verbal "libertad religiosa" en realidad reducen la Religión a un fenómeno socio-psicológico o, a lo suma, al solo culto privado. Cosa absurda, al menos respecto del Cristianismo. Este, por ser Religión revelada y doctrinal, si sólo se le concede "libertad de culto", equivale a condenarla a una muerte sin dolor, como dice el citado Autor.

Contra todo lo que se podía esperar después de que el Vaticano II consagró la autonomía de las realidades temporales (GS, 36), que es lo mismo que sacar las manos de la política, han surgido Estados y Partidos que no son ni siquiera neutros respecto del problema religioso. Toman partido contra Dios y a veces en favor de El pero no por razones religiosas sino políticas. Y eso no como fenómenos aislados. Las ideologías políticas modernas suelen ser producto de exportación y algunas tienden directamente al universalismo, aun cuando por su origen y mentalidad son provinciales, como observaba agudamente Camus: "...a pesar de las apariencias la revolución alemana (la nazi) no tenía porvenir. El comunismo

¹⁰ Cox H., *The Secular City*, Mc Millan, 1966, p. 254

¹¹ *Ibid.* p. 265.

¹² Cfr. Stehle H., "Política religiosa del Estado y política de la Iglesia", en *Concilium*, 125 (1977) p. 238s.

ruso, en cambio, se revistió de la ambición metafísica... edificar, después de la muerte de Dios, una ciudad del hombre finalmente divinizado"¹³.

La dimensión política de la religión de hoy: Debido a ese ensanchamiento desmesurado de las fronteras de lo político, sucede hoy que la vieja verdad de que el destino último, escatológico, del hombre es mediatizado por su empeño en edificar la vida en la tierra, ha pasado de ser una verdad teológica, a ser también una verdad política. De la misma manera: La necesaria implicación social de la Religión derivada del hecho de que el hombre es un ser social, ahora hay que llamarla implicación política de la Religión. En todo lo cual no hay nada grave siempre y cuando se fije la terminología ónticamente, es decir, de acuerdo a la realidad. Concedido, pues, globalmente, que la Religión, la Iglesia, la Teología tienen implicaciones políticas, queda lo esencial: ¿Qué implicaciones? ¿Sobre qué aspecto de la política?

Para dilucidarlo es necesario distinguir el actuar político del cristiano laico, del de la Iglesia y del Sacerdote. Este último hace problema hoy. Cuando en el pasado se debatía este asunto se tenía en mira al laico cristiano, no al sacerdote. De éste era indiscutido que no podía participar en política; más aún, estaba prohibido por el Derecho Canónico (C.I.C. 139). La famosa distinción de Maritain: Obrar "*en cuanto cristiano*", esto es, implicando a la Iglesia de Cristo; y "*en cristiano*", es decir, comprometiéndose a sí mismo, no era aplicable al sacerdote. Y con razón, puesto que él, por identificar su vocación con su vida, siempre actúa "*en cuanto sacerdote*". Aun en aquello que no es específicamente sacerdotal, es interpelado y juzgado como tal. Sin embargo ayudará recordar la doctrina de Maritain para entender nuestro problema actual: "Hay —decía— un juicio del *Catolicismo* sobre las cuestiones temporales, políticas o económicas, nacionales o internacionales, científicas o artísticas; pero ese juicio versa sobre ciertos principios muy elevados de los que éstas dependen o sobre ciertos valores espirituales implicados en ellos; y no podrá aconsejar si conviene sostener o combatir la política triguera. Y hay un juicio que yo *católico* formo sobre esas cuestiones... y sería intolerable que pretenda hablar en nombre del *Catolicismo* o arrastrar a los católicos en cuanto tales"¹⁴.

Este eminente laico y político comprometido extrajo esa distinción no del tímido afán de mantener a la Iglesia lejos del oleaje del tiempo, sino de la naturaleza de la Iglesia y de lo temporal. Pues bien, desafía toda comprensión el que ese criterio —de que no es legítimo para un católico que opina en materias políticas avasallar la opción de los otros cristianos— lo usen como legítimo y hasta como su razón de ser los teólogos de la liberación y cristianos por el socialismo que en su mayoría no son laicos sino sacerdotes!

¿Cómo conciliar, entonces, estas dos proposiciones aparentemente opuestas?: primera: la Iglesia y el sacerdote no deben participar en política; segunda: sin embargo, su actuación tiene que tener una dimensión

¹³ Camus A., *L'Homme Révolté*, Gallimard, 1951, p. 232.

¹⁴ Maritain J., *Humanismo Integral*, C. Loblé, 1966, p. 227.

política. Según la Lógica cuando dos premisas opuestas son igualmente verdaderas, como en el presente caso, la oposición se debe a que el término medio —que aquí es el concepto de *política*— no se toma en el mismo sentido. Efectivamente, arriba constatábamos que hoy existen dos concepciones del término política y que B. Sorge¹⁵ le da nombres que nos parecen muy aptos y conveniente de adoptarlos. Los vamos a resumir:

Primero: Política como *Dimensión socio-cultural del hombre*: Es la que abarca las convicciones sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad y su fin. Según este sentido, tiene un contenido verdadero decir que “todo es política” y que el Sacerdote y la Iglesia no pueden dejar de hacerla.

Segundo: Política como *Praxis*: Consiste en elegir medios e instrumentos operativos, técnicos, para realizar un nuevo modelo de sociedad, estructurar la economía, la administración pública, etc.. Esta programación concreta, precisamente por ser concreta, no está incluida en la esencia del hombre, depende de multitud de circunstancias y disciplinas inmediatas y prácticas, ajenas a la teología. Así concebida, es falso que “todo sea política”; y el Sacerdote y la Iglesia ni deben ni pueden hacerla (por carecer, en cuanto tales, de capacidad y preparación específica). Pero, como venía a decir Maritain, no se excluye ni puede excluirse que la *política-praxis* (que para nosotros es lo único que debería llamarse política) reciba luz, estímulo y en ciertos casos orientación del primer sentido, la *concepción socio-cultural* del hombre (que no debería llamarse política).

Sólo manteniéndose rigurosamente en esos límites el Sacerdote evitará los dos males que constantemente lo acechan: El *Integrismo*, de derecha o de izquierda, que pretende derivar los sistemas y programas socio-políticos del Evangelio; y el *Ausentismo*, que niega aun esa dimensión indirecta de la Fe en lo socio-político y por consiguiente la contribución que la Iglesia debe prestar a la sociedad temporal en la promoción de la justicia, como lo enseña el Vaticano II: “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (GS 42); y la Conferencia de Puebla lo recalca con más energía, si cabe, llamando “mutilación” al “anuncio de un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas” (n. 558).

IV. La Autonomía de la Política ante la Religión

Esta autonomía de lo temporal es la razón próxima fundamental de la no intervención del Sacerdote y de la Iglesia en esas esferas. Es lamentable que esta verdad que se había recuperado sobre el dorso de siglos de obscurecimiento con menoscabo de la Fe, haya sufrido en tan pocos años el crítico retroceso que estamos viviendo. Y no por exigencia alguna del pueblo creyente. La politización de parte de Sacerdotes y Religiosos es

¹⁵ Sorge B., “Evangelizzazione e Impegno Politico”, en *Civiltà Cattolica*, 78-IV-7ss.

un fenómeno primordialmente clerical. Nosotros creemos que todas las razones explicativas que se dan son derivadas de una originaria, que es la no asimilación —de lo cual todos, obispos, sacerdotes, religiosos, somos culpables— de la crisis de identidad arrastrada por los cambios intra y extra eclesiales de los últimos años. Esto, que les hizo abandonar el sacerdocio a unos, lanzó a otros a buscar por el camino político la autorrealización, eficacia y universalismo que, se supuso, ya no brindaba la misión religiosa.

Las injusticias y desigualdades socio-económicas del Tercer Mundo no son la explicación adecuada. Primero porque en sí no son mayores que en el pasado (sin querer atenuarlas en lo más mínimo); y segundo porque la politización no es un fenómeno exclusivo de los Sacerdotes del Tercer Mundo. De la misma manera que no es el marxismo. Más bien habría que decir que los teólogos que lo propagaron aquí (ya lo insinuamos más arriba) lo importaron de los teólogos de la secularización y de la teología política del Primer Mundo. Sólo que entre nosotros a la sombra de la palabra *liberación*, se borró la frontera de lo político y de lo religioso, convirtiendo la tarea política en tarea religiosa.

Sin esa alza artificial que muchos sacerdotes otorgaron o se vieron existencialmente impelidos a otorgar a la política, su separación de la tarea religiosa hubiera aparecido, al menos modernamente, tan normal como la separación de la religión y la medicina: Nadie pretende resolver los problemas de la salud con principios y prácticas religiosos, no obstante que nadie niega que estas segundas ejercen un poderoso influjo en aquella, pero indirecto.

Si en el pasado la Iglesia se ocupó de tareas temporales varias —no sólo políticas— fue por suplencia, en virtud del principio de subsidiariedad (cuando no fué, en casos aislados, por pura intrusión); pero ahora que la sociedad civil y el Estado han adquirido tal gigantismo y competencia, y los problemas temporales se han complejizado, especializado y subespecializado tan sutilmente; si la Religión, la Iglesia, se empeña en perseguir a todos los conejos —según la gráfica comparación de Rahner— corre el riesgo de no cazar ninguno; que es tanto como decir que se imposibilita a sí misma de justificarse en vista de un futuro que ella puede aportar y, paralelamente, pone en contingencia aun esa contribución indirecta a los fines del gobierno civil y la sociedad temporal que, sin embargo, tiene misión irrenunciable de prestar por mandato del Señor que une indisolublemente el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,39). Más aún, desacredita su mensaje religioso que debe anunciar *también* al Estado, pues la autonomía de éste, como la de las realidades temporales, no es absoluta; no deja de ser creatura de Dios y pertenecer ineludiblemente al Reino de Cristo; y no deja de necesitar su Gracia, que tiene que pedir, reconociendo a Dios y dándole culto.

Esta doctrina, confirmada por el Vaticano II, no debe ser debilitada con el vago recurso a la "Iglesia postconciliar" que no se sabe qué significa, pero que en todo caso no puede ser *anticonciliar*: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia

de autonomía. No es sólo que la reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. . . Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad de tales palabras" (GS 36).

*La autonomía de lo temporal en la Sagrada Escritura:*Cuál sea la misión de la Iglesia y su relación con el mundo socio-político, debe derivarse del Nuevo Testamento; no del Antiguo, como casi exclusivamente hace la teología de la liberación. No porque el Antiguo Testamento no sea "Sagrada Escritura". Es evidente que Jesús lo consideró como testimonio de la acción y palabra de Dios; pero es igualmente evidente que en buena parte lo abroga o lo corrige, y siempre lo completa y perfecciona (Mt 5, 21-48). ¿Por qué? Porque la Revelación antes de Cristo, Palabra encarnada del Padre, no era definitiva y estaba condicionada por la resistencia¹⁶ o "dureza de corazón" de los receptores (Mt 19,8). Por eso el Antiguo Testamento incluye imperfecciones hasta el punto de que un escriturista tan eminente como O. Culmann plantea la cuestión de por qué ha mantenido su vigencia una vez llegada la plenitud. Responde así: "La conservación del Antiguo Testamento se justifica porque es considerado como la preparación temporal de este acontecimiento (de Cristo), y no como una representación paralela bajo otra forma"¹⁷. Y un grupo de exégetas actuales, católicos y protestantes, concluyen: "Los cristianos leen siempre el Antiguo Testamento en unidad con el Nuevo Testamento. . . como un libro que más allá de sí mismo indica a Jesús y, a la inversa, sólo en función de Cristo espera poder comprender el obrar de Dios en el Antiguo Testamento"¹⁸. Y justifican el sorprendente hecho de que el Nuevo Testamento no siempre cita a la letra al Antiguo Testamento, e incluso lo modifica, afirmando que éste (el A.T.) se entiende mejor en función de Cristo, que en su propio contexto.

Carece, pues, de fundamento la preferencia que los teólogos de la liberación —sobre la huella del libro *Marx y la Biblia* de Porfirio Miranda— acuerdan al Antiguo Testamento sobre el Nuevo Testamento. Existe además el hecho anotado acertadamente por Von Balthasar de que el antiguo Israel era un pueblo, simultáneamente, en sentido étnico y teológico (religioso); cosa que de ninguna manera sucede con la Iglesia. Israel fue una nación estrictamente teocrática en la que su libro sagrado, más todavía que el Corán para los árabes, era a la vez Código Religioso y Civil, e incluso de anatomía e higiene. Todo lo cual explica que sus Profetas tuvieran una misión de denuncia también en esos dominios; cosa que no es pensable para un Sacerdote del Nuevo Testamento.

Con todo debe especificarse que la actuación de los Profetas no fue

¹⁶ Cfr. Mc Kenzie J., "Los Valores del Antiguo Testamento", en *Concilium*, 30 (1968) p. 535ss.

¹⁷ Cullmann O., *Cristo y el Tiempo*, Estela, 1968, p. 116.

¹⁸ Feiner J., Vischer L., etc., *Nuevo Libro de la fe cristiana*, Herder 1977, p. 124.

tan *política* como la de ciertos teólogos de la liberación y cristianos para el socialismo. Los especialistas en Antiguo Testamento están lejos de considerarla tal¹⁹. Ahora los liberadores los considerarían *reformadores* más bien que *revolucionarios*. Y quizá ni siquiera reformistas porque no ofrecen ningún programa restaurador propiamente tal. Según H. W. Wolff y otros, la misión de los Profetas era anunciar el juicio destructor de Dios, el castigo venidero, a causa (entre otras) de los pecados sociales. Pero no parece que esperaran una mejora; en todo caso no la esperaban del programa humano ni de la acción de los pobres y explotados, sino de una intervención escatológica de Yahveh. Su predicación no venía a ser muy diferente de la de nuestros Predicadores Morales de hasta hace pocos años. No movilizaban partidos políticos, no ponían acciones; sólo usaban de la palabra "a la que cada cual será libre de dar o no oído. Así pudiera explicarse que no movieran fuertes revolucionarias ni se aliasen con las existentes en el País (2 Re 11,4-20; 21,23; 23,24-33; Ez 22,29)"²⁰. Se dirá que eso es utopía, escatología, no realismo político. ¡Exactamente! No puede considerarse *político* a Isaías que amonesta a Ajaz a desconfiar de la política y poner esperanza en Yahveh (cfr. 28,14 ss; 29,13 ss.); y menos aún a Jeremías que exhorta a no confiar en las armas... (c.21, etc.).

Pero de cualquier manera, sea lo que sea de los Profetas del Antiguo Testamento, respecto de Jesús y del Nuevo Testamento no cabe vacilación alguna acerca de su apoliticidad, como creemos haber demostrado expreso en otra parte, y ahí nos remitimos²¹. Sólo quisiéramos destacar aquí la ironía a que nos ha conducido la teología de la liberación y cristianos por el socialismo. Durante dos mil años la exégesis ha tenido que defender al Evangelio y al Nuevo Testamento por no ocuparse de lo socio-político, esto es, del estado de opresión política de la patria de Jesús, de las exacciones de los dominadores romanos; de la situación de los esclavos; de que, según Mc Kenzie, "el comercio de niños ni una vez siquiera es mencionado en el Nuevo Testamento y, sin embargo, era costumbre general"²², etc., etc. Resulta irónico, decimos, que ahora, más bien, hay que proteger al Evangelio de ser convertido en un mensaje político-social y a Jesús (en un revolucionario! Esta inversión copernicana apologéticamente es bastante más cómoda; pero la fidelidad a la verdad no puede crear lo increíble.

La religión del clero y la religión del pueblo: La Religión ni salva ni tiene valor sobrenatural alguno y, a la larga, ni natural, si es aceptada por una razón distinta a su verdad intrínseca. Únicamente el que interroga a la Religión por las cuestiones últimas podrá recibir luz y ayuda para resolver las penúltimas, de esta vida. Si el Sacerdote habla de todo el Cuerpo Dogmático, de la oración, Sacramentos, prácticas religiosas, Cruz,

¹⁹ Cfr. Wanke G., "Presupuestos e intenciones de la crítica social de los Profetas", en *Selecciones de Teología*, n. 49, vol. 13 (1974) 29ss

²⁰ Ruiz G., "Los Profetas y la Política", en *Selecciones de Teología*, n. 52, vol 13 (1974), p. 323.

²¹ Cfr. del Autor: *La teología en diálogo con la política*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 9-37.

²² Mc Kenzie J., "El Nuevo Testamento", en *Concilium*, 117 (1976), p. 16.

Resurrección; de la temporalidad, muerte y vida eterna: en una palabra, si plantea el problema de la totalidad, podrá conferir autenticidad a los problemas particulares. En todo esto, y más aún después de la sana revalorización del Laicado, el Sacerdote debería preguntarse qué es lo que el pueblo sinceramente creyente —no los militantes que le piden Misas de protesta o de solidaridad...— espera de su predicación y ministerio. Y él mismo (todos nosotros) deberíamos preguntarnos si el abandono de la temática estrictamente religiosa obedece a que el Evangelio de pronto nos ha parecido socio-político o a que ya no tenemos el valor espiritual de oponernos al supuesto de que hoy no interesa el problema de Dios en sí, de que hay que interpelarlo políticamente.

Sondeos y observaciones suficientes permiten concluir que el énfasis de los Sacerdotes y Religiosas por lo político no es compartido por los laicos católicos, no sólo por los *burgueses* sino por el *pueblo*. Este en la Iglesia busca Evangelio, auxilio de la Gracia para hacer frente a las dificultades de su vida de todo tipo, incluidas las socio-económico-políticas; pero no espera que se trate directamente de *éstas*, ni cree que sepamos hacerlo. De ahí que, en creciente número van engrosando los movimientos carismáticos y de intensidad religiosa, en lo cual no hay nada objetable. Pero lamentablemente también se pasan a sectas pietistas o, y esto es lo peor, se entregan a prácticas y creencias esotéricas y a temores de poderes de los cuales precisamente los libró el Cristianismo (Col 1,13; etc.).

V. Los límites de ambas autonomías o su mutuo influjo

Que las esferas religiosa y política son distintas y autónomas, nos parece una conclusión tan evidente que en su negación debe entrar algún malentendido. Este puede ser el garlito de identificar la entrega a lo religioso con el desentenderse simple y llano de lo socio-político, es decir, que no se dé mutuo influjo. El problema no es nuevo. Siempre se ha respondido que ese influjo existe, pero es *indirecto*. Nosotros creemos, claro está, que esa respuesta sigue siendo perfectamente válida ahora; más aún —es lo único que quisiéramos añadir— precisamente al presente ese influjo *indirecto* es mucho más benéfico y eficaz que si pretende ser *directo*.

Ningún teólogo del pasado ni de ningún tiempo puede dejar de poner como central la majestad y santidad del Dios trascendente; pero así mismo nadie ha negado ni puede negar su irradiación en el mundo de los hombres que llamamos político. Sólo el *Deísta*, pensador ajeno al Cristianismo, ha concebido un Dios que no se cuida de sus criaturas. La Iglesia profesa el carácter escatológico de todo el mensaje cristiano, pero no su aislamiento del mundo. El Vaticano II enseña solemnemente: "La Le todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11). En su famoso libro de índole netamente escatológico, Moltmann afirma enérgicamente esta misma conexión: "El aguijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo lo

presente no cumplido"²³. Al hablar, pues, de "Evangelio puro"; "Iglesia y Sacerdotes no políticos", no se quiere significar de ningún modo: "La Iglesia separada del Mundo".

La Religión puede parecerle alienante únicamente al que no la vive ni la conoce por dentro. La resignación cristiana incluye el rechazo de la opresión. Aceptar religiosamente el sufrimiento supone, al mismo tiempo, luchar contra él. La liturgia, el culto de adoración, no son meros paliativos consoladores. Celebran y anhelan algo distinto, concientes de que definitivamente se dará en el más allá, pero a condición de empeñarse en traerlo en el más acá. Así como no se limita a recordar el pasado sino que lo revive; tampoco se reduce a prever el futuro escatológico, lo anuncia de tal manera que lo anticipa impulsando a crearlo desde ya.

El conflicto entre el Cristianismo y las realidades temporales ha sido siempre artificial debido a un malentendido. Tal sucedió, en tiempos del Humanismo, con la aparente oposición entre las Letras y la Religión. Más grave, pero igualmente infundada, fue la pretendida incompatibilidad de la ciencia moderna con la Fe. Por eso un eximio representante en ambos campos pudo probar lo contrario, o sea, su profunda armonía y coincidencia: "El Reino de Cristo, al que estamos consagrados, no puede establecerse, en la lucha o en la paz, más que sobre una Tierra llevada por todas las vías de la Técnica y del Pensamiento, al extremo de su humanización"²⁴. Lo propio ocurre con nuestro problema actual. Y la solución, como en los casos análogos anteriores, no estará en el dilema de si la Religión y Dios deben tener influjo en lo socio-económico-político. De esto nadie duda. El problema está sólo en el cómo.

Este cómo se ha llamado y se llama *indirecto*, en cuanto la Religión, la Iglesia, no optan por modelos socio-políticos concretos. No es ni una especie de organismo de las Naciones Unidas, formado y especializado para recoger datos y ofrecer técnicas de solución; ni un Partido Político que elige, por ejemplo, el socialismo, pero, nótese cuidadosamente, tampoco el anti-socialismo. Si es verdad lo que decimos aquí, lo es por razones religiosas, teológicas, no políticas. Cuando arriba decíamos que "no todo es política", se entiende ni de izquierda ni de derecha. La palabra *socialismo* no debe canonizarse, pero tampoco temerse; debe discernirse, no de acuerdo a los socialismos concretos, sino a la Revelación que al dar prioridad absoluta entre todos los seres creados a la persona humana y al destinar los bienes de la Tierra para el hombre (Gn 1,26-29) posibilita un socialismo cristiano.

La Iglesia anunciando la verdad revelada y los valores que de ella inmediatamente se derivan, orienta las elecciones de los cristianos sin interferir en su autonomía y, por consiguiente, en el pluralismo político; pero al mismo tiempo garantizando la unidad del *estilo cristiano* que no es compatible con todo ni con todos y la escala de valores para discernir con qué y con quiénes es compatible, la saca de su propio ser; y un momento de este ser es su propia historia teológicamente asimilada que

²³ Moltmann J., *Teología de la Esperanza*, Sígueme, 1969, p. 40.

²⁴ Teilhard de Chardin P., *Science et Christ*, Oeuvres, Du Seuil, 1965, p. 263.

a su vez se debe convertir en prognosis del futuro. En un pequeño libro recientemente traducido²⁵, pero que K. Barth escribió originalmente en 1946, de cara a la fresca experiencia de la Alemania Nazi, enumeraba una serie de compatibilidades e incompatibilidades entre Religión y Política, que creemos constantes y por tanto aplicables a nuestra realidad, aunque el panorama mundial y el punto de referencia haya cambiado. Vamos a entresacar (no a la letra) las que nos parecen más aptas para precisar cuál influjo mutuo debe propiciarse y cuál evitarse, y su fundamento en la Revelación. Para claridad, los enumeramos:

1) La Iglesia se funda en la revelación de *Dios hecho hombre*, y cree que porque Dios se ha hecho hombre, el hombre (no su egoísmo) es la medida de todo. Por tanto en la esfera política deberá atender siempre al *hombre en sí* (capital anónimo, progreso, popularidad);

2) El Hijo del Hombre es la libre Palabra de Dios y nos llamó a la libertad (Gal 5,13; Rom 8,21) de donde no admite al dios-estado;

3) Por la Redención, Dios establece en Jesucristo *su* derecho sobre el hombre y por esto la Iglesia defiende los *derechos del hombre* en contra de la tiranía y de la anarquía;

4) Cristo ha venido a buscar a "lo que estaba perdido" (Lc 19,10) y "sanar a los enfermos" (Lc 5,31-32): Por tanto la Iglesia optará en favor de los pobres, débiles, marginados, explotados económica o socialmente;

5) La Iglesia del Verbo, que es *Luz del Mundo* (Jo 1,4,9) debe estar en favor de aquella política que se someta a la libre discusión abierta, que habla de forma que todos oigan y vean, que no tiende un velo de secretos ante la conciencia de sus ciudadanos y está dispuesta a rendir cuentas de sus acciones;

6) La Iglesia del Señor que vino a *servir* y no a ser servido (Mt 20,28), considerará patológico un poder que no sea, ante todo, servicio, que no brote del derecho sino que lo precede y viola;

7) Por su *Catolicidad* la Iglesia se opone a todos los intereses de orden puramente local, regional o nacional; sabe de la provisionalidad y relatividad de las fronteras; no puede aprobar por tanto, la carrera armamentista...

Debe recalcar que estos propósitos y fines se derivan de la constitución intrínseca de la Iglesia de Cristo, de su misión divina; no de las ciencias políticas, económicas o sociales. Por consiguiente, sólo los podrá realizar si realiza su propio ser religioso. La Redención, también de la política, no se obtiene haciendo política; no actúa coercitivamente, no es excluyente; pero tampoco viene automática y mágicamente. En su recepción libre está su grandeza y suprema eficacia; pero también su limitación,

²⁵ Cfr. Barth K., *Comunidad Cristiana y Comunidad Civil*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1976.

que explica la tentación de buscar los resultados inmediatos de la acción política. El Sacerdote, empero, debe vencer tal tentación creyendo y esperando en la Gracia de Dios y en las Promesas del Reino. No puede renunciar a esta dimensión de su ser ni a este servicio a la sociedad civil, que sólo él puede prestar; debe creer en "la fuerza del Espíritu (dice Puebla, n. 696) para no caer en la tentación de hacerse líder político, dirigente social o funcionario de un poder temporal".

Por último sólo si la Religión se mantiene como instancia arraigada en el Dios de todos los tiempos, precisamente por ser atemporal, y de todos los hombres, por no ser partidista, podrá dar alma a las transformaciones y liberar a los que luchan por la liberación, a fin de que ellos mismos no se conviertan en represivos y opresores. No cabe dudar que estos efectos *políticos* los logrará entregándose a su misión *religiosa*; de ninguna manera diluyéndose en la política.

Opción Preferencial por los Pobres

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

Entre los signos que revelan la autenticidad de nuestra labor evangelizadora, la Segunda Parte del Documento de Puebla ponía en quinto lugar: "El amor preferencial y la solicitud por los pobres y necesitados" (n. 382). Y al comenzar la Cuarta Parte de su amplia exposición sobre la Evangelización en el presente y futuro de América Latina, los Obispos señalan que, así como la evangelización de los pobres fue para Jesús uno de los signos mesiánicos, será también para nosotros "signo de autenticidad evangélica" (n. 1130). Por este motivo dedican el primer capítulo de esta Parte a lo que llaman "opción preferencial por los pobres" (nn. 1134-1165).

Este capítulo fue redactado por la Comisión Décima Octava, así constituida: Moderador: Mons. Bartolomé Carrasco (México); Relatores: Mons. José A. Llaguno (México) y Mons. Valfredo Tepe (Brasil); Miembros: Card. José Clemente Maurer (Bolivia), Mons. Michael Murphy (Representante de la Conferencia Episcopal de Irlanda), Mons. Thomas Kelly (Secretario General de la Conferencia de los Obispos Católicos de Estados Unidos), Mons. Juan Francisco Yáñez (Ecuador), Mons. Orlando Dotti (Brasil), P. Enrique Bartra, S.J. (Perito propuesto por la Conferencia Episcopal del Perú), Hna. Luisa Campos (República Dominicana), Hna. Carmen Santoro Forastiero (Panamá), Hna. Fara González (Cuba), Sr. Maximino Pereira de Lima (Campesino del Brasil), Sr. Emilio Frachia (Abogado de Paraguay, Secretario General de la Cáritas Internacional, Roma), Sr. Maximino Ramírez (Campesino de Paraguay).

El capítulo está dividido en tres partes: 1. De Medellín a Puebla (nn. 1134-1140); 2. Reflexión doctrinal (nn. 1141-1152); 3. Líneas pastorales (nn. 1153-1165). Pero el Documento habla en todos los capítulos de los pobres y los problemas de la pobreza, angustias, miseria, marginación, dominación, opresión, dependencia, violencia e injusticia. Y el propósito de hacer una opción preferencial por los pobres es manifestado también en otros capítulos (cf. nn. 382, 696, 707, 711, 733-735, 754, 769, 1217). Por eso el comentario de este capítulo supone que ya fueron estudiados los capítulos que tratan de la visión social de la realidad de América Latina (nn. 15-71), de la dignidad de la persona humana (nn. 304-339), de las relaciones entre evangelización y cultura (nn. 385-443), evangelización y política (nn. 507-562); y supone que todavía serán estudiados los capítulos que proponen la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (nn. 1206-1253) o por la persona humana a nivel nacional e internacional (nn. 1254-1293). Pues

en todos estos capítulos el Documento de Puebla indica propuestas muy concretas para ayudar a solucionar nuestros problemas culturales, sociales, políticos y económicos. Se podría decir que el Documento de Puebla en su conjunto es una gran opción por los pobres y que este capítulo especial no hace más que ratificar el espíritu y la preocupación fundamental de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

I. De Medellín a Puebla

1. Reafirmación de la opción de Medellín (n. 1134)

En este número debemos comentar tres puntos:

a) *La opción de Medellín por los pobres*: "Volvemos a tomar con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres" (n. 1134). La posición de la mencionada II Conferencia, realizada en Medellín en 1968, puede ser resumida en siete párrafos:

1) En el Documento "Pobreza de la Iglesia", los Obispos reunidos en Medellín comenzaban con estas palabras: "El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria" (n. 1). Y seguía entonces la famosa frase: "Un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo a sus Pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (n. 2). En el n. 8 proclamaban su propósito fundamental: "Por todo eso queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos". Los nn. 9-11 tenían como título: "Preferencia y solidaridad". El n. 9 proclamaba la necesidad de una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico "que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados"; y el n. 10 insistía en la obligación de "agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos". Era, como explica Puebla en el citado texto, "una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres".

2) Medellín mencionó varias veces la expresión "situación de injusticia": "Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado" (Paz 2). Su expresión más fuerte y que hizo escuela fue la de "situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada" (Paz 16). En este famoso texto es necesario ponderar bien en qué condiciones una situación o estructura puede ser calificada como de "violencia institucionalizada". El mismo n. 16 lo explica: "Cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltan de lo necesario,

viven en tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, violándose así derechos fundamentales". En otras palabras: es lo mismo que una situación de dictadura absoluta.

3) Según los Obispos reunidos en Medellín, no cualquier situación de miseria es al mismo tiempo una situación de pecado. Ellos saben perfectamente que "a veces, la miseria en nuestros países puede tener causas naturales difíciles de superar" (Paz 1). Según ellos no todo es dependencia, esclavitud, explotación y opresión: hay situaciones de subdesarrollo y marginalidad (Laicos 2; Rel 3; Pob 7; MCS 1) que pueden y deben ser sanadas por el desarrollo (cf. Jus 6; Paz 1.14; Educ 1.7.8.10.16; Clero 1; PdC 10) y la integración (Jus 4; Paz 11, 26; PdC 1). Medellín no ignora los esfuerzos positivos que se realizan a diversos niveles para construir una sociedad más justa (Paz 1), aunque no hable de ésto, "porque nuestra intención es llamar la atención, precisamente, sobre aquellos aspectos que constituyen una amenaza o negación de la paz" (Paz 1). Los Obispos en Medellín tampoco rechazan simplemente toda y cualquier desigualdad entre los hombres: condenan las desigualdades "excesivas" (Paz 23) o "injustas": "Allí donde existen injustas desigualdades entre los hombres y naciones se atenta contra la paz" (Paz 14a).

4) Así, pues, según Medellín, la miseria o pobreza puede resultar también, pero no siempre ni exclusivamente, de una situación de "dependencia" y urge entonces un proceso de "liberación". De aquí arrancaron posteriormente los diversos ensayos conocidos como "teología de la liberación", expresión que no ocurre en los documentos Medellín, como tampoco en el de Puebla.

5) Medellín propone también claramente esta fundamental doctrina cristiana: "Para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión, a fin de que llegue a nosotros el Reino de justicia, de amor y de paz. El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un Continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá Continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables" (Justicia 3). Y luego sigue en el n. 4. "Sólo a la luz de Cristo se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor. El hombre es 'creado en Cristo Jesús' (Ef 2, 10), hecho en El 'creatura nueva' (2 Cor 5, 17). Por la fe y el Bautismo es transformado, lleno del don del Espíritu, con un dinamismo nuevo, no de egoísmo sino de amor, que lo impulsa a buscar una nueva relación más profunda con Dios, con los hombres sus hermanos y con las cosas"; y luego

proclama que el *amor* "es el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad". Era el rechazo claro del economicismo marxista, del recurso a la violencia y a la lucha de clases. En otro documento, el de la Paz, los Obispos vuelven a este punto fundamental de la doctrina cristiana: La paz, que es obra de justicia (n. 14a), un quehacer permanente (n. 14b), es también fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres, fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar todos los hombres con el Padre. Por eso "la solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo quien da la paz que el mundo no puede dar. El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja por la justicia social debe cultivar siempre la paz y el amor en su corazón" (n. 14c). Esta paz interior y la consecuente nueva relación cristiana con los hombres y con las cosas, tienen, a su vez, su fundamento: la paz con Dios. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe, allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, "hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo" (n. 14c).

6) Según Medellín "las instituciones de acción temporal corresponden a la esfera específica de la sociedad civil" (Justicia 23). Proclama "reconocer todo el valor y la autonomía legítima que tienen las tareas temporales" (Pobreza 18), en las cuales se encuentra la tarea típicamente laical (cf. Laicos 8-11). Al Presbítero recomienda: "Para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente con conciencia cristiana en la técnica y elaboración del progreso. Pero en el orden económico y social, y principalmente en el orden político, en donde se presentan diversas opciones concretas, al sacerdote no le incumben directamente la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones" (Sac 19). Semejante recomendación es hecha también a los Religiosos: "No han de intervenir en la dirección de lo temporal" (Rel 12). En otras palabras: la dirección en lo temporal, la decisión y el liderazgo en el orden económico, social y, sobre todo, político, así como la estructuración de soluciones técnicas es el campo específico y autónomo de los laicos que, sin embargo, deben actuar siempre "con conciencia cristiana". La formación de esta "conciencia cristiana" de los laicos, en todos los niveles y no sólo en los populares (cf. Justicia 19), es la gran tarea de los Pastores. No nos olvidemos de que Medellín tiene un documento especial titulado "Pastoral de élites".

7) Más particularmente con relación a los pobres, Medellín distingue claramente tres tipos de pobreza: a) la pobreza como carencia de bienes de este mundo; b) la pobreza espiritual, como actitud de apertura a Dios y disponibilidad de quien todo lo espera del Señor; c) la pobreza como compromiso de identificación con la condición de los necesitados, asumida voluntaria y amorosamente, para seguir el ejemplo de Cristo y tener la libertad espiritual frente a los bienes y testimoniar el mal que la condición de los necesitados representa (Pobreza 4). El primer tipo es un mal, contrario a la voluntad del Señor. El segundo es un bien: valoriza los bienes de este mundo sin apegarse a ellos, reconociendo el valor supremo

de los bienes del Reino. El tercer tipo sigue más de cerca la misión de Cristo, es más apostólico, es un sacramento de unidad porque brota de una actitud que desenraiza todo género de idolatría. Lo contrario al segundo tipo de pobreza, sin la cual no es posible ser cristiano, no sólo es la riqueza como excesiva posesión de bienes, sino la soberbia como voluntad de poder pervertido y de dominación perversa. Es donde entra la presencia y la actuación del "mysterium iniquitatis" (2 Tes 2, 7).

b) *Desvirtuación del espíritu de Medellín*: Después de declarar que desea retomar la opción pastoral de Medellín en favor de los pobres, Puebla añade, en la misma proposición: "... no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aún la hostilidad de otros".

Hubo, pues, dos actitudes contrarias a Medellín: la de desconocer o hasta hostilizar la posición episcopal de 1968; y la de desviar o interpretar la de tal manera que llegaba a "desvirtuar el espíritu de Medellín". Puebla manda ver el Discurso inaugural de Juan Pablo II. El Papa dijo a los Obispos reunidos en Puebla que esta III Conferencia "deberá tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición". El día anterior, en la Basílica de Guadalupe, Juan Pablo II había dicho: "Con su opción por el hombre latinoamericano visto en su integridad, con su amor preferencial, pero no exclusivo, por los pobres, con su aliento a una liberación integral de los hombres y de los pueblos, Medellín, la Iglesia allí presente, fue una llamada de esperanza hacia metas más cristianas y más humanas. Pero han pasado más de diez años. Y se han hecho interpretaciones a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia".

De acuerdo con esta última palabra del Papa y, más claramente, según el n. 1134 de Puebla, aquellas incorrectas interpretaciones desvirtuaron el espíritu de Medellín precisamente en su conocida opción por los pobres.

En qué consistieron estas incorrectas interpretaciones no siempre beneficiosas para la Iglesia?

Todos sabemos que, después de Medellín, sintiéndose identificados con las grandes opciones pastorales de aquella II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y proclamando actuar en "el espíritu de Medellín", surgieron numerosos grupos "sacerdotales" primero, "cristianos" después, o simplemente "solidarios" ahora. Todos se dicen "de izquierda" y en sus revistas y libros acostumbran presentarse a sí mismos gustosamente como los únicos verdaderamente leales a Medellín¹. Así,

¹ Sobre ellos hice un informe, titulado *Iglesia Popular*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1977. - Del 16 al 19 de marzo de 1979, ya después de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla, se reunió en Colombia un "Encuentro Nacional de Teología de la Liberación", con 72 participantes "cristianos". Su tema central era la Iglesia Popular. La revista *Solidaridad* (Bogotá, Abril de 1979, pp. 38-41) publica sobre este encuentro un informe. Según este informe Puebla nos presenta la Evangelización como la tarea central, "pero entendida no en la forma tradicional de anuncio de 'la' verdad, sino como acción que busca hacer presente y construir el Reino

por ejemplo, la revista española *Vida nueva*², insinuaba en el mismo título, que ahora estos grupos contestatarios son "el resto de Medellín". Según ellos el "espíritu de Medellín" (por supuesto que la "letra de Medellín" no) pide que se haga una opción de clase exclusiva por los pobres y contra los no-pobres; que se transforme esta opción en condición imprescindible para el acceso a la verdad; que se declare que todos los pobres son oprimidos y los demás son opresores; que se proclame que solamente los oprimidos concientizados son el lugar del encuentro con Dios, los portadores auténticos del Evangelio, el sujeto verdadero de la Iglesia, con un privilegio epistemológico, misionero y profético, formando la "Iglesia de los pobres" o la "Iglesia popular" como la única verdadera Iglesia de Cristo; que la praxis liberadora revolucionaria es el obligatorio punto de partida para la auténtica comprensión de la fe o de la teología, o que esta praxis es a la vez fuente, criterio y juez de la verdad; que en el pasado la Iglesia no hizo más que desvirtuar, deformar, adulterar e ideologizar el Evangelio; que es necesario optar decididamente por el Socialismo y que, por eso, la Doctrina Social de la Iglesia es "tercerismo" y "reformismo" sin valor, etc. De todo eso, evidentemente, no hay ni una coma en la "letra" de los Documentos de Medellín.

Hace poco el Grupo SAL (Sacerdotes para América Latina), de Colombia, publicó un volumen de 288 páginas: "Documentos 1972-1978", con el significativo subtítulo: "Un compromiso sacerdotal en la lucha de clases". Es un ejemplo de una opción exclusiva por los pobres, enteramente contraria a la letra y también al espíritu de Medellín. Otro libro, salido del mismo ambiente, publicado en Bogotá en 1978, tiene este título "Solo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación". Ya el título lo dice todo. El conjunto es presentado en siete proposiciones. La cuarta tesis suena así: "Para ser teólogo de la liberación — como intelectual orgánico del proletariado y como ideólogo de los cristianos comprometidos en la revolución — es necesario asumir un compromiso decidido en la liberación, ocupar en teología una posición de clase proletaria y fusionarse con las grandes masas populares. Para ello se requiere una reeducación larga, dolorosa y difícil; una lucha sin término tanto exterior como interior" (p. 43). Sería el leal "resto de Medellín"...

de Dios, que es liberación de las clases oprimidas y construcción de una Sociedad fraterna e igualitaria y defensa de los derechos humanos entendidos como *derechos sociales* de las clases explotadas". Eso sería Puebla... Después: "La unidad y la comunión eclesial que todos debemos construir no pueden significar uniformidad doctrinal, ni sometimiento a una disciplina autoritaria, sino unidad en torno a la misión de la Iglesia que es compromiso liberador". Propugna también "una visión *clásista* de la Iglesia popular que nace desde los pobres y se desarrolla al interior de su proyecto liberador. Esta Iglesia auténticamente popular surge en contraposición a una *Iglesia anti-popular*, vinculada al poder capitalista. La Iglesia Popular no se define como un nuevo cisma o como una disidencia eclesiástica, sino que reivindica para sí el ser 'la' Iglesia de Cristo, pues recibe su legitimidad del Evangelio mismo. La única verdadera Iglesia es la que está al servicio de la liberación de los pobres. Frente a la eclesiología tradicional, que deduce la misión de la Iglesia a partir de su naturaleza inmutable, la eclesiología latinoamericana de la liberación deduce la naturaleza de la Iglesia a partir de su misión". Todo esto está en la p. 40; los subrayados están en el original. Es fácil de ver que el Documento de Puebla no les ha servido para nada.

² N° 1020, de 5 de marzo de 1976, pp. 28-29.

El equipo de teólogos de la CLAR, en su crítica al Documento de Consulta, de preparación para Puebla, declara sin más que "en Medellín... las situaciones y estructuras de la sociedad son consideradas como de pecado, negación del plan de Dios sobre la historia, obstáculo para la historia salvífica". Medellín ciertamente afirma que hay "situación de pecado" cuando se refiere a las situaciones de injusticia (Paz 2). Pero generalizada y extendida sin más y simplemente a "las situaciones y estructuras de la sociedad", esta afirmación ciertamente no se encuentra en ningún documento de Medellín y es sencillamente falsa e inaceptable. Esta tesis, como suena, indicaría lo que sus autores desean: que la causa de las situaciones de pobreza (que sería siempre sinónimo de "opresión", cf. n. 49) en América Latina estaría en las situaciones y estructuras de la sociedad". Medellín, en cambio, enseña que el origen de toda injusticia y menosprecio del hombre debe ser buscado en el mismo hombre (Justicia 3).

Este mismo equipo de teólogos de la CLAR, en documento anterior³, elaborado en agosto de 1977 en Petrópolis (Brasil), explica más detenidamente su pensamiento, con las evidentes y profundas repercusiones sobre la acción pastoral. Dicen que en América Latina hay tres teorías para explicar la sociedad o la realidad, más concretamente la miseria y pobreza (n. 97).

— La teoría del desarrollismo, por ellos descrita en los nn. 98-100, que defiende y legitima el sistema capitalista (n. 109) y lleva a una pastoral de élites (n. 119).

— La teoría de la marginalidad, descrita en los nn. 101-103, a la que corresponde una actitud de reformas al sistema ("reformismo") y lleva a una pastoral que dedica su atención a los pobres y marginados, "pero sin llegar hasta la raíz de sus causas estructurales que marginan y empobrecen" (n. 120): sería una pastoral "paternalista".

— La teoría de la dependencia, descrita en los nn. 104-106, a la que corresponde una actitud de "cambios estructurales" (n. 111) con un "modelo alternativo" (el socialismo: n. 106), que lleva a una pastoral de "solidaridad con los pobres, con sus luchas y esperanzas ante los abusos del poder, tener y saber"; es decir: una teología y pastoral de liberación.

Declaran entonces que "nuestra opción se inclina por la tercera teoría (es decir: de la dependencia), que inspiró y guió la reflexión teológica y pastoral de los Obispos en Medellín" (n. 114). Es cierto que después de esta tajante afirmación reconocen que en Medellín los Obispos asumieron esta teoría "con la ambigüedad del recurso parcial a la teoría de la marginalidad". Pero luego, en el n. 115, ponderan: "Sería ofensivo y absurdo atribuir a los Obispos, en Medellín, desconocimiento o inadvertencia en asumir una hipótesis explicativa (es decir: la teoría de la dependencia) incompatible con la fe cristiana".

La suposición fundamental es, pues, ésta: que en Medellín los Obispos asumieron la teoría de la dependencia; y puesto que "la opción por una

³ Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y Comunidad Liberadora*. CLAR, n. 33, Bogotá 1977.

teoría no es indiferente para la praxis pastoral" (n. 118), también hicieron una opción clasista por los pobres y por una pastoral de liberación (entendida como inspirada por la teoría de la dependencia). Todo lo que no estaría en esta línea de pensamiento y acción sería "anti-Medellín".

Son "desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín", como nos dice ahora Puebla (n. 1134).

c) *El sentido de la expresión "opción por los pobres"*. Sigue el n. 1134: "Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral". Hay en esta proposición cuatro palabras que necesitan aclaración: 1) conversión; 2) opción "preferencial"; 3) pobres; 4) liberación "integral". Sobre la conversión se hablará al comentar los nn. 1157-1158; sobre los pobres, al comentar el próximo n. 1135; sobre el fundamental concepto de liberación integral o cristiana ya hubo un capítulo especial (nn. 480-506) que se supone conocido. Aquí, pues, algunas consideraciones sobre la naturaleza de la opción por los pobres, que es "exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América Latina" (n. 1154). Según Puebla esta opción debe ser: preferencial, solidaria y cristiana:

1) *Opción preferencial*: El Documento de Puebla proclama una cantidad de opciones preferenciales, prioritarias o primeras: el trabajo por la conversión de la misma comunidad cristiana "es nuestra primera opción pastoral" (n. 973); la catequesis debe ser acción prioritaria (n. 977); la pastoral familiar tiene prioridad (n. 590); la pastoral vocacional debe recibir un puesto prioritario (n. 885); la pastoral litúrgica es prioritaria (n. 901); la pastoral orgánica debe recibir particular importancia (n. 701); la evangelización del mundo universitario es una opción clave y funcional (n. 1055); la tarea de formación en el campo de la Comunicación social es una acción prioritaria (n. 1085); en la acción de la construcción de la sociedad "hay que trabajar prioritariamente con los que tienen poder decisorio" (n. 1228); por los jóvenes se debe hacer una "opción preferencial" (nn. 1186-1189, 1218); por los pobres es deber nuestro hacer una "opción preferencial" (nn. 382, 707, 733, 769, 1134, 1217), especial (nn. 1119, 1144) muy especial (n. 711) no excluyente (n. 1145), no exclusiva (n. 1165), sin excluir a nadie (n. 1188). "Esta opción no supone exclusión de nadie, pero sí una preferencia y un acercamiento al pobre" (n. 733).

Afirmar que nuestra opción por los pobres es "preferencial", significa, pues, que no es excluyente: una opción exclusiva por los pobres (es decir: que excluye a los no-pobres) sería clasista e ideológica, totalmente contraria a la universalidad de la acción evangelizadora de la Iglesia (cf. nn. 362-369). Por eso Puebla llega a hacer esta afirmación fuerte: "Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo; por eso la acción apostólica tiene que abarcar a todos los hombres, destinados a ser hijos de Dios" (n. 205).

2) *Opción solidaria*: Además de preferencial, nuestra opción por los pobres debe ser "solidaria" (nn. 1134, 1156). Ya hemos visto el texto de Medellín que explica el sentido de esta palabra. Puebla atestigua que

debemos "acercarnos al pobre para acompañarlo y servirlo" (n. 1145). Por eso pide que "revisemos nuestra comunión y participación con los pobres, los humildes y sencillos. Será, por tanto, necesario escucharlos, acoger lo más profundo de sus aspiraciones, valorizar, discernir, alentar, corregir, dejando que el Señor nos guíe para hacer efectiva la unidad con ellos en un mismo cuerpo y en un mismo espíritu" (n. 974). La opción por los pobres ha llevado a los Religiosos a la revisión de obras tradicionales y ha puesto en una luz más clara su relación con la pobreza de los marginados, "que ya no supone solo el desprendimiento interior y la austeridad comunitaria, sino también el solidarizarse, compartir y en algunos casos convivir con el pobre" (n. 734).

Esta actitud solidaria requiere de la Iglesia "ser cada día más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias... Así, libre de compromisos, solo con su testimonio y enseñanza, la Iglesia será más creíble y mejor escuchada" (n. 144). Esta es la razón por la cual "la Iglesia, poco a poco, se ha ido desligando de quienes detentan el poder económico o político, liberándose de dependencias y prescindiendo de privilegios" (n. 623).

Pero esta solidaridad con los pobres tiene un *efecto negativo* que es necesario no olvidar y que también nos debe hacer pensar. Puebla lo señala en dos textos: "La misma acción positiva de la Iglesia en defensa de los derechos humanos y su comportamiento con los pobres ha llevado a que grupos económicamente pudientes, que se creían adalides del catolicismo, se sientan como abandonados por la Iglesia, que según ellos, habría dejado su misión 'espiritual'" (n. 79). Y: "La Iglesia ha intensificado su compromiso con los sectores desposeídos, abogando por su promoción integral, lo cual produce en algunos la impresión de que Ella deja de lado a las clases pudientes" (n. 147).

Puebla hace simplemente la constatación, sin manifestar una palabra de preocupación por este hecho. Uno podría preguntarse, sin embargo, si, cuando se verifican estos efectos, nuestra opción por los pobres ya no estaría tomando aires de opción "excluyente" o hasta clasista. Ciertamente, así como luego tendremos que distinguir entre pobres y pobres, habrá que diferenciar igualmente entre pudientes y pudientes. Hay pudientes que transformaron la riqueza, el poder y el placer en ídolos (cf. nn. 405, 493-506), que tienen su corazón apegado a las riquezas (n. 1156) y son en verdad materialistas y soberbios, sin disposición para oír y aceptar el Evangelio, ni les importa para nada la Iglesia, y ni siquiera se sienten abandonados por ella y cuando pueden la instrumentalizan; y hay pudientes con excelente disposición cristiana y éstos, sí, se sienten constantemente insultados y como desubicados en una Iglesia que les da la impresión de haber hecho una opción exclusiva por los pobres. Jesús ciertamente habla a menudo del peligro de las riquezas (cf. Mt 6, 19-20; 16, 25-26; Lc 16, 13; Mc 8, 35-36), pero nunca las condena de modo absoluto. El condena al rico avariento y explotador del pobre. Pero tuvo amigos de la alta sociedad judía, como Nicodemo y José de Arimatea (Jn 3, 1 ss; 19, 38), a los que no exigió que se desprendieran de sus bienes para entrar en el círculo de sus seguidores.

Al hacer una opción preferencial y solidaria por los pobres y necesitados, jamás olvidaremos que la situación de ellos es "antievangélica" (n. 1159), contraria al plan del Creador (n. 28) y debe ser rechazada (n. 1156) y desarraigada (nn. 21, 1161). Este es el objetivo material de nuestra opción por ellos (n. 1153). Por eso Puebla se alegra al constatar que "van aumentando las clases medias en muchos países de América Latina" (n. 1208, cf. n. 22) y que es precisamente en la clase media "más modesta" en donde se verifica la vivencia concreta de lo que Puebla entiende por "pobreza cristiana" (n. 1151), que ciertamente no es ni debe ser una situación de privación y marginación, de la cual, más bien, tenemos el deber de liberarnos (n. 1148). Por consiguiente el no-pobre, o cierto tipo de "pudiente", vive sin duda en una situación más de acuerdo con la voluntad de Dios y con las exigencias del mismo Evangelio. Por todo eso, al mismo tiempo que manifestamos nuestra opción "preferencial" por los pobres, no podemos ni debemos dar a estos buenos cristianos no-pobres, que están ciertamente en la situación económico-social-cristiana ideal (cf. n. 1151), la penosa impresión de sentirse como abandonados por sus Pastores. Ellos deberían ser el objeto de una opción de predilección por parte de la Iglesia. No debemos pensar que en un mundo sin pobres, Jesús y su Cuerpo, que es la Iglesia, ya no tendrían nada que hacer. En Mt 11, 25 Jesús alaba al Padre "porque ocultaste estas cosas a sabios y prudentes y las has revelado a los pequeñuelos". Estos "muy pequeños" que reciben la revelación sobre los misterios del Reino y la entienden (cf. Mt 13, 11) son precisamente los humildes, los que, como Cristo, son "mansos y humildes de corazón" (Mt 11, 29). La pobreza material, la opresión o el cautiverio no son determinantes constitutivos del "ser muy pequeño" o "como niños" (Mt 18, 3). Parece que Natanael no era pobre y sin embargo de él decía el Señor: "Ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño" (Jn 1, 47). No era pobre, como Lázaro y sus hermanas Marta y María tampoco lo eran, pero eran amigos de Jesús. Así también las mujeres que, según Lc 8, 3, ayudaban a Jesús "con sus bienes". San Pablo hace recomendaciones a Timoteo con relación a cristianos "ricos de este mundo" (1 Tm 6, 17-19), pero no manda que se hagan materialmente pobres. En la idílica comunidad cristiana descrita por Hch 4, 32-35, los que poseían bienes tenían total libertad para hacer con su propiedad lo que quisieran, incluso para quedarse con ella (Hch 5, 4), como María, la madre de Marcos, se quedó con su casa en Jerusalén (Hch 12, 12).

3) *Opción cristiana*: En su Discurso a las Religiosas, en México, el día 27 de enero de 1979, dijo el Papa Juan Pablo II, después de insistir en la "dimensión vertical" como algo esencial para la Vida Religiosa: "Solo con esta solicitud por los intereses de Cristo (cf. 1 Cor 7, 32), seréis capaces de dar al carisma del profetismo su conveniente dimensión de testimonio del Señor. Sin opciones por los pobres y necesitados que no dimanen de criterios del Evangelio, en vez de inspirarse en motivaciones sociopolíticas que, como dije recientemente a los Superiores Generales Religiosos en Roma, a la larga se manifiestan inoportunas, contraproducentes". Por eso Puebla dice al Presbítero que en su

empeño por los pobres debe "obrar siempre con criterios evangélicos" (n. 696). Y de sí mismos dicen los Obispos que su preferencia por evangelizar y servir a los pobres debe ser hecha "en total fidelidad al Evangelio" (n. 707). A los Religiosos recuerda que la opción por los pobres trae *efectos negativos* cuando, entre otras cosas, le falta "la motivación evangélica" (n. 735).

Todo eso significa que no es suficiente hacer simplemente una opción por los pobres: puede haber opción falsa, incorrecta, contraproducente, no evangélica. Los criterios y signos indicados por el Papa y adoptados por Puebla (n. 489) para distinguir la liberación cristiana de otras ideologizadas, valen también para el necesario discernimiento entre una opción cristiana y otra ideologizada por los pobres. Y porque esta opción es parte de la misma tarea evangelizadora de la Iglesia, deben aplicarse a ella los criterios y signos que Puebla indica para la autenticidad de la Evangelización (nn. 372-384). Solo así nuestra opción por los pobres será auténticamente cristiana. Sin esta autenticidad sería no una opción por los pobres o por el hombre, sino opción por una determinada ideología o un sistema económico que necesita de pobres y explotados como motivación para su revolución. En este sentido dijo el Papa a los Obispos en Puebla: "La Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre" (III 3). Más claramente: Necesitamos de cristianos por el hombre y no de cristianos por el socialismo o por el marxismo o por el capitalismo. "La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana" (GS 76b). "En virtud de su misión y naturaleza, la Iglesia no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social" (GS 42d) y precisamente por su universalidad "puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas" (ib.).

Una opción por los pobres que llevara a una "Iglesia de los pobres" perdería su universalidad y se transformaría en secta (cf. n. 262) o en "elitismo cerrado y sectario" (n. 261). Ya no sería opción "preferencial" por los pobres sino opción "exclusiva". Si la Iglesia tuviese que ser necesariamente "de los pobres" o "a partir de los pobres", el día en que se concretizara el objetivo de nuestra opción por los pobres que es el de acabar con la pobreza material, la Iglesia dejaría de existir por falta de pobres...

2. Los pobres de América Latina (n. 1135)

a) *Quiénes son.* Como la situación social de la realidad latinoamericana ya fue descrita en los nn. 15-71, nuestro n. 1135 piensa poder resumirlo todo con esta afirmación: "La inmensa mayoría de nuestros hermanos sigue viviendo en situación de pobreza y aún de miseria que se ha agravado". Si en Medellín el clamor que brotaba de millones de hombres era sordo (cf. n. 88), en Puebla este clamor ya es "claro, crecientemente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (n. 89). Los Obispos

hablan otras veces de estas "inmensas mayorías" (n. 1129), "grandes mayorías" (nn. 1207, 1260), "gran mayoría" (n. 1208) o "mayoría" (n. 1156).

Esta pobreza "afecta numerosísimos sectores en nuestro Continente" (n. 1159) y adquiere en la vida real "rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela" (n. 31). Son los rostros de:

- * Niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables (nn. 32, 318, 573, 577, 612, 1261).
- * Niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar (n. 32).
- * Jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad (n. 33).
- * Jóvenes frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación (nn. 33, 1176).
- * Indígenas que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres (n. 34).
- * Afro-americanos, que vinieron a nuestro Continente como miserables esclavos y son tantas veces olvidados y abandonados (nn. 34, 365).
- * Campesinos que, como grupo social, viven relegados en casi todo nuestro Continente, a veces privados de tierra, en situaciones de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan (n. 35).
- * Obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos (n. 36).
- * Subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos (n. 37).
- * Marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales (n. 38).
- * Mujeres de los mencionados sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada (n. 1153, nota 2; véanse también los nn. 834-839).
- * Ancianos cada día más numerosos frecuentemente marginados en la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen (n. 39).

Puebla abre mucho más el abanico de los "pobres", objeto de su opción preferencial, cuando proclama: "Nos preocupan las angustias de todos los miembros del pueblo, cualquiera sea su condición social" (n. 27):

- * Angustiados por la soledad (n. 27).
- * Angustiados por sus problemas familiares (n. 27).
- * Angustiados por la carencia del sentido de la vida (nn. 27, 743).
- * Angustiados por la falta de respeto a la dignidad de la persona humana (nn. 40, 316).
- * Angustiados por los abusos de poder (n. 42):
 - por la represión sistemática o selectiva;
 - por la delación;
 - por la violación de la privacidad;
 - por apremios desproporcionados;
 - por torturas;
 - por exilios;

- por la desaparición de seres queridos de la familia de quienes no pueden tener noticia alguna;
- por la inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales;
- por el ejercicio de la justicia sometida o atada.
- * Angustiados por la violencia de la guerrilla, del terrorismo y de los secuestros realizados por extremistas (n. 43).
- * Angustiados por la ausencia de participación social a diversos niveles (n. 44; cf. n. 1135, nota 2).

Todo ese variado y complejo conjunto es el mundo de los "pobres" en América Latina. A éstos habría que añadir los clásicos "pobres" del mundo bíblico: huérfanos, viudas y forasteros; los enfermos, a los cuales el mismo Jesús histórico dedicó de una manera muy especial su atención liberadora y salvadora. Es necesario señalar que en los famosos textos de Lc 4, 18-19; 7, 21-23 y Mt 25, 35-36, tantas veces citados, los enfermos están en la misma línea de los otros "pobres", o mejor dicho: precisamente éstos son los "pobres" de su predilección.

Es en este conjunto en donde debemos hacer una opción preferencial, para estar con ellos, para animarlos, para ayudarlos en sus esfuerzos de liberación de sus carencias, en la medida de lo posible, sin escapismos hacia utopías irrealizables. Claro está que esta misma variedad de pobres o de tipos de carencia pide igualmente una gran diversidad de tipos de opción por ellos. Todavía tendremos que estudiar las causas de estos males y entonces veremos que también éstas varían enormemente. Si el diagnóstico indica los remedios, ya es evidente que las soluciones serán igualmente multiformes.

En otras palabras: no existe una sola fórmula o una especie de panacea en nuestra opción por los pobres. Una simple o simplista "opción por los pobres" en general sería una actitud demagógica, abstracta, ahistórica, ineficiente y sin valor concreto. La opción concreta por los pobres tendrá rostros tan distintos como diferentes son los rostros de los que sufren. Necesita "preparación adecuada" (cf. n. 735): una es la opción por los niños abandonados, otra muy diferente es la opción por los viejos marginados; las soluciones válidas para los campesinos explotados no se aplican a los hacinados urbanos; la ayuda a los indígenas es de otra categoría que la que necesitan los subempleados o desempleados; los remedios encontrados para los angustiados por la soledad o por la falta del sentido de vida nada valen para los angustiados por el abuso de poder; los enfermos necesitan asistencia inmediata sin plazo para esperar, mientras que los campesinos sin tierras reclaman una reforma agraria; etc. Estas son las opciones concretas y los compromisos cristianos sin demagogia.

b. *Qué son.* Esto nos lleva al mismo concepto de "pobre" o "pobreza". El Documento de Puebla, en la nota 2 al n. 1135, ensaya algo en este sentido cuando lo describe como "carencia" sea de bienes materiales, sea de plena participación social y política. Era el concepto presentado antes por el Documento de Consulta en su n. 651: "En su significado inmediato 'pobre' es el hombre que está afectado por situaciones reales de carencia o privación", pero luego lo ampliaba para carencias

en otras dimensiones de la existencia, "en una palabra, 'pobres' son los débiles, los faltos de poder económico, social, político o vital". También el Documento de Medellín entendía la pobreza como "carencia de los bienes de este mundo" (Pobreza, n. 4).

Este concepto, sin embargo, fue fuertemente criticado por ciertos grupos. J. Comblin⁴ se hace portavoz de estos críticos cuando proclama que lo fundamental es ver en el pobre el oprimido, el rechazado, el menospreciado, el abandonado: esta condición de rechazo —argumenta— es precisamente lo que justifica el privilegio que Dios da a los pobres: la justicia de Dios es la respuesta a la injusticia de los hombres. Pero se olvida que, al menos en el sentido bíblico, la justicia de Dios es la fidelidad que Dios tiene a sus proyectos o promesas.

También el equipo de teólogos de la CLAR, que, como hemos visto, asume la teoría de la dependencia para poder llegar a un bien determinado tipo de teología y pastoral de la liberación, necesita para la coherencia de su sistema un concepto de pobre como "em-pobre-cido"⁵: "El amor al pobre, hay que traducirlo hoy en América Latina, como el amor al em-pobre-cido, es decir, al despojado y oprimido. La pobreza aparece como resultado de decisiones libres de los hombres" (n. 49). En este sentido véase también el n. 172. Lo mismo es supuesto en el n. 189, cuando declaran: "Nuestra reflexión echa raíces en el suelo de los pobres: este es el 'lugar social' desde donde dirigimos los interrogantes al Evangelio. Pero lo hacemos así, conscientes de que los pobres en América Latina no son simplemente pobres sino que son el resultado del pecado social que consiste en una injusta organización de la sociedad". Lo mismo se supone en el n. 65: desde el momento inicial del descubrimiento y conquista hasta la coyuntura actual solo hay una estructura bipolar: dominación-dependencia.

El concepto de pobre como sinónimo de em-pobre-cido u oprimido, o de la pobreza como resultado de decisiones libres del hombre, no resulta ciertamente de un análisis científico de la realidad. Sin negar la triste y frecuente situación de injusticias, opresiones y violencias, y, por tanto, de em-pobre-cidos, es evidente que los huérfanos están en estado de pobreza simplemente porque sus papás y mamás murieron y la muerte, las enfermedades o la vejez resultan generalmente de factores que no dependen de decisiones libres del hombre. Y así hay en la misma naturaleza cantidad de factores, como sequía, inundaciones, heladas o terremotos, que son la verdadera y única causa de muchas situaciones de pobreza y miseria. En el mismo n. 30, en el cual Puebla denuncia fuertemente las estructuras injustas, reconoce lealmente que "hay también otras causas de miserias".

La verdad es que la simplista identificación del pobre con el explotado o de la pobreza con la opresión tiene más motivaciones emocionales, ideológicas y apriorísticas que racionales o históricas, más razones de conveniencia táctica que de investigación o análisis científico de la realidad. Pablo Richard, un ex-sacerdote, nos informa cómo, al surgir el movimiento chileno Cristianos por el Socialismo, del cual era ideólogo,

⁴ En la revista *Mensaje*, Santiago, Chile, mayo de 1978, p. 217.

⁵ En el mismo documento citado en la nota 3.

poco a poco —dice él— “el término un poco romántico de ‘pobre’ es reemplazado por aquel otro de ‘explotado’. La pobreza es así captada como fruto de una explotación”⁶

3. *Lo que ya se ha hecho por los pobres* (nn. 1135-1140)

Como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces, Puebla sigue en el n. 1135: “Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia Latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín”. Nuestros Obispos hacen entonces seis constataciones fundamentales:

1) Episcopados Nacionales y numerosos sectores de laicos, religiosos, religiosos y sacerdotes han hecho más hondo y realista su compromiso con los pobres (n. 1136):

- * Los Documentos de Medellín han inspirado numerosos documentos pastorales en esta década (n. 25; cf. nn. 26 y 92).
- * Hubo esfuerzos en el sentido de profundizar en la fe e iluminar con la Palabra de Dios las situaciones particularmente conflictivas de nuestros pueblos (n. 470).
- * La Iglesia ha desplegado una actividad muy intensa y ha organizado a todo nivel reuniones de estudio, cursos, Institutos, encuentros, jornadas, sobre los más variados temas (n. 86).
- * A partir de Medellín los agentes de pastoral han logrado avances muy significativos (n. 471).
- * La Iglesia de América Latina se ha esforzado por llamar a una continua conversión (n. 16).
- * La Iglesia pide a todos los cristianos que colaboren en el cambio de las estructuras injustas (n. 16).
- * La Iglesia suplica a todos que comuniquen valores cristianos a la cultura global en que viven (n. 16).
- * Sacerdotes y Religiosos fueron alentados en su opción por los pobres y marginados (n. 92).
- * Cada vez más los Religiosos se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones entre indígenas, en labor callada y humilde (n. 733).
- * La Iglesia subraya mejor el valor evangélico de la pobreza que nos hace disponibles para construir un mundo más justo y más fraterno (n. 148).

2) Este testimonio incipiente, pero real, condujo a la Iglesia latinoamericana a la denuncia de las graves injusticias derivadas de mecanismos opresores (n. 1136):

- * La Iglesia asume la defensa de los derechos humanos y se hace solidaria con quienes los propugnan (n. 146).
- * Con este fin ha creado organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos (n. 92).
- * En múltiples encuentros pastorales la Iglesia ha sido “la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado” (n. 24).

⁶ Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo*, Sigueme, Salamanca 1976, p. 16.

3) Los pobres, también alentados por la Iglesia, han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y, por tanto, para reclamar sus derechos (n. 1137):

- * Las Comunidades Eclesiales de Base, que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado como promotores de liberación y promoción (n. 96).
- * La Iglesia ha intensificado su compromiso con los sectores desposeídos, abogando por su promoción integral (n. 147).
- * El hombre latinoamericano ha tomado mayor conciencia de su dignidad, de su deseo de participación política y social (n. 18).
- * Han proliferado las organizaciones comunitarias como movimientos cooperativistas, etc., sobre todo en los sectores populares (n. 18).
- * Hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades (n. 19).
- * Se observa un gran amor a la tierra (n. 19).
- * Donde los jóvenes tuvieron oportunidades para capacitarse y organizarse, han mostrado que son capaces de superarse y obtener sus justas reivindicaciones (n. 20).
- * Se constata que en el mismo campo económico hubo un "avance significativo": lo que demuestra que es posible desarraigar la extrema pobreza y mejorar la calidad de vida de nuestro pueblo (n. 21).
- * Se observa cierto crecimiento de la clase media (n. 22), que incluso, "en muchos países de América Latina" va aumentando (n. 1208).
- * En el campo educativo son claros los progresos (n. 23).

4) La denuncia profética de la Iglesia y sus compromisos concretos con el pobre le han traído, en no pocos casos, persecuciones y vejaciones de diversa índole: los mismos pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones (n. 1138):

- * No pocos soportaron la persecución y, a veces, la muerte en testimonio de su misión profética (n. 92).
- * Los que murieron, defendiendo la integridad de la fe y la libertad de la Iglesia, sirviendo a los pobres, a los indios y a los esclavos, caminan con nosotros y nos ayudan con su intercesión (n. 265).
- * Los últimos diez años han sido violentos en nuestro Continente (n. 266).
- * Es admirable y alentador comprobar el espíritu de sacrificio y abnegación con que muchos Pastores ejercen su ministerio en servicio del Evangelio, sea en la predicación, sea en la celebración de los Sacramentos o en la defensa de la dignidad humana, afrontando la soledad, el aislamiento, la incompreensión y, a veces, la persecución y la muerte (n. 668).
- * En no pocas ocasiones la opción por los pobres ha supuesto correr el riesgo de ser mal interpretada (n. 735).

5) Todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia (n. 1139):

- * La situación social no ha dejado de acarrear tensiones en el interior mismo de la Iglesia: grupos que enfatizan 'lo espiritual' de la misión de la Iglesia, resistiéndose por los trabajos de promoción social, y grupos que quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana (n. 90).

- * El temor del Marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del Capitalismo liberal: se puede decir que, ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado (n. 92).
- * Hay dolorosas tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias, pero que "van siendo superadas gradualmente, mediante la práctica del diálogo abierto y constructivo" (n. 102).
- * Falta unidad en los criterios básicos de pastoral, con las consiguientes tensiones de la obediencia y serias repercusiones en la pastoral de conjunto (n. 673).
- * Con frecuencia algunos son acusados de estar con los poderes socio-económicos y políticos, otros de una peligrosa desviación ideológica marxista (n. 1139).
- * La firme defensa de los derechos humanos y el compromiso con una promoción social real han acercado a la Iglesia más al pueblo aunque, por otra parte, ha sido objeto de incompreensión o alejamiento por parte de algunos grupos sociales (n. 83).

6) Pero no todos en la Iglesia nos hemos comprometido suficientemente con los pobres; no siempre nos preocupamos por ellos y somos solidarios con ellos (n. 1140):

- * Falta mucho por hacer para que la Iglesia se muestre más unida y solidaria en su acción pastoral con los pobres (n. 92).
- * Los Obispos, "en total fidelidad al Evangelio y sin perder de vista su carisma de unidad y pastor", harán comprender por su vida y actitudes, su preferencia por evangelizar y servir a los pobres (n. 707).
- * Los Presbíteros reciben la recomendación de empeñarse en la liberación integral de los pobres y de los oprimidos, pero "siempre con criterios evangélicos" y sin caer en la tentación de hacerse líderes políticos, dirigentes sindicales o funcionarios de un poder temporal (n. 696; véase también el n. 711).
- * Los Diáconos deben saber que su carisma, como signo sacramental de Cristo Siervo, tiene gran eficacia para la realización de una Iglesia servidora y pobre que ejerce su función misionera en orden a la liberación integral del hombre (n. 697).
- * Los Religiosos son alentados a que asuman un compromiso preferencial por los pobres (nn. 769, 754), para acompañar a los que sufren por la injusticia, por la carencia del sentido profundo de la existencia humana y por el hambre de paz, verdad y vida (n. 743); pero hagan esta opción sin que les falte "la preparación adecuada, el apoyo comunitario, la madurez personal o la motivación evangélica" (n. 735).
- * Los Laicos reciben un urgente llamado para comprometerse en la misión evangelizadora de la Iglesia, en la que la promoción de la justicia es parte integrante e indispensable y la que más directamente corresponde al quehacer laical, siempre en comunión con los Pastores (n. 827, cf. nn. 777, 792, 824), iluminados por la fe y guiados por el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia (n. 793).

De hecho los pobres de América Latina son un "gran desafío" para nuestra pastoral o "retos a la evangelización" (n. 90). Frente a este desafío los Obispos saben que la misión de la Iglesia no se reduce a exhortar a los diversos grupos sociales y a las categorías profesionales a construir

una "sociedad nueva para el pueblo y con el pueblo", sino también "a ser agente de una concientización general de responsabilidad común, frente a un desafío que exige la participación de todos" (n. 1220).

II. Reflexión Doctrinal

1. "Como Cristo" (n. 1141)

Puebla subraya este criterio: Nuestro compromiso evangélico "debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados". Por este motivo, cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora, "la Iglesia debe mirar a Cristo". Es desde luego evidente que, con este texto, Puebla no tenía la intención de afirmar que esta mirada a Cristo debe ser el único criterio de nuestra labor evangelizadora. Pues en otro capítulo el Documento de Puebla ya había dedicado una parte especial explícitamente a los "criterios y signos de Evangelización" (nn. 370-384), que, ahora, no deben ser simplísticamente reducidos a este único, indicado en el presente n. 1141. Lo que aquí se menciona es el criterio que debe orientar la naturaleza de nuestra opción preferencial por los pobres.

En la nota, Puebla manda ver LG n. 8. Durante el Concilio Vaticano II el mismo Papa Juan XXIII y un buen número de Padres Conciliares habían hablado con cierto entusiasmo de la "Iglesia de los pobres". La Comisión Teológica del Concilio, encargada de elaborar el documento sobre la Iglesia, constituyó entonces una especial sub-comisión para redactar un posible texto. El resultado fue el actual párrafo tercero del n. 8 de *Lumen Gentium*, que Puebla manda ver. Por causa de sus ambigüedades, el Concilio evitó la expresión "Iglesia de los pobres". Pero el pensamiento oficial del Concilio con relación a este punto está en el mencionado texto. Este pensamiento es desarrollado en tres comparaciones entre la actitud de Cristo y la tarea de la Iglesia:

a) Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la redención;

b) como Cristo Jesús "existiendo en la forma de Dios... se anodó a sí mismo, tomando la forma de siervo" (Flp 2, 6-9), y por nosotros "se hizo pobre, siendo rico" (2 Cor 8, 9), así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrestre, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo;

c) como Cristo fue enviado por el Padre a "evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos" (Lc 4, 18), "para buscar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19, 10), así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo.

Pero si queremos insistir en el ejemplo de Jesús y actuar exactamente "como Cristo", no podemos jamás olvidar que "el Hijo del hombre vino

a buscar lo que estaba perdido" (Lc 19, 10), palabra que se refiere directamente a Zaqueo, "jefe de los publicanos y rico" (Lc 19, 2) y recordado por Puebla (n. 361) para describir la misión de la Iglesia. "Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a El para oírle y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: Este acoge a los pecadores y come con ellos" (Lc 15, 1-2); y siguen, entonces, como respuesta de Jesús, las tres parábolas de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo perdido o pródigo. Eran "pobres", pero no en sentido material. Este era el campo específico de la tarea evangelizadora, salvadora y liberadora de Jesucristo. No hay duda de que tenemos el grave deber de escuchar, "como Cristo", con gran sensibilidad, el grito de los materialmente oprimidos, pero el oído específicamente cristiano del pastor debe ser todavía más sensible al desesperado clamor de los pobres pecadores que andan por un camino abierto a la perdición eterna (cf. Mt 7, 13). La pregunta de Jesús se dirige también a nosotros: ¿Qué es más fácil, decir: "Tus pecados te son perdonados", o decir: "Levántate y anda" (cf. Mt 9, 4). Es evidente que la misión salvadora, redentora o liberadora de Cristo —y consecuentemente también la de la Iglesia— se pone primera y principalmente en este sector más difícil y exclusivamente divino de perdonar pecados, de restablecer la perdida armonía y amistad entre el hombre pecador y Dios. Pobres o ricos, cautivos o libres, dependientes o independientes, capitalistas o socialistas, enfermos o sanos, jóvenes o viejos, tristes o alegres, poco importa: ante Dios "no hay diferencia alguna, porque todos pecaron y están privados de la presencia benéfica de Dios" (Rom 3, 22-23). En el "pecado del mundo", todos somos igualmente pecadores y este pecado del mundo únicamente lo quita el Cordero de Dios (cf. Jn 1, 29). "Nadie por sí o por sus propias fuerzas se libera del pecado y se eleva a sí mismo; nadie se libera completamente de su debilidad, o de su esclavitud; todos tienen necesidad de Cristo modelo, maestro, libertador, salvador, vivificador" (AG 8). En cuanto cristianos y continuadores de la obra de Cristo, nuestra opción primera es por los pecadores, como la de Cristo. Comunicar los méritos de la pasión, muerte y resurrección del Señor al mayor número posible de hombres para asociarlos al misterio pascual: esta fue siempre la gran tarea, misión y obligación de la Iglesia. Por ser instrumento visible del Señor y Salvador o el "Sacramento universal de salvación (LG 49b), la Iglesia de Cristo debe ser la de todos los hombres y su *opción radical* es siempre una opción por los pecadores, cualquiera que sea su situación social o económica. Pero su *opción de predilección*, como la de Cristo, es por los humildes, por los menores, por los pequeños, por los que son "como niños", sin que su estado social sea determinante. En esta opción más amplia se incluye su *opción preferencial* por los materialmente pobres, abandonados u oprimidos.

2. Pobre: imagen ensombrecida y escarnecida de Dios (n. 1142)

Como todos los hombres, también los pobres son hechos a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26-28), "para ser sus hijos" (n. 1142). Puebla concibe el designio divino con relación al hombre así: "El hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debía realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión

en sí mismo y en la convivencia con los hombres, a través de una acción transformadora sobre el mundo" (n. 184).

Los exégetas y especialistas en las antiguas lenguas orientales están acordes en decir que la expresión bíblica "imagen de Dios" tiene el significado activo de cooperador de Dios, auxiliar de Dios en la obra de la creación y construcción o transformación del mundo. Por eso el hombre está constituido señor de todas las cosas existentes en la tierra, para dominarlas, perfeccionarlas, usarlas y hacerlas más humanas y ser así de hecho "centro y cima de todas ellas" (GS 12a). Esta es la voluntad del Creador (cf. GS 34a). Y por eso hay que afirmar: cuanto más plenamente el hombre se realiza como imagen de Dios o rey de la creación, tanto más Dios se complace en él y está con él. Cuanto más el hombre crece en su ser y es lo que debe ser, tanto más y mejor Dios actúa en él. El hombre simultáneamente realizado en los tres planos indicados por Puebla (nn. 322-329): éste es la gloria de Dios.

Dios no se complace en sus creaturas irrealizadas: las quiere en la alegría y no en la tristeza, en el centro y no en la periferia, en la salud y no en la enfermedad. Lo que importa es crecer en el "ser más" (cf. n. 339; GS 35a). Todo lo que impide este "crecer en humanidad" se opone no solamente a la creatura humana, sino al mismo Creador y, por eso, es pecado. Así se entiende la solemne afirmación de Puebla: "Todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen" (n. 306). Cuando un hombre o una mujer —"fundamentalmente iguales" sustenta Puebla en el n. 334— es impedido por otro hombre o por un sistema o una institución en su "crecer en humanidad", tenemos el pobre en el sentido de "oprimido": es entonces lo que Puebla denuncia fuertemente como "imagen de Dios ensombrecida y aún escardecida": "Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús" (n. 1142).

Puebla llega a declarar que este es un "aspecto central de la Evangelización" (n. 1143), por ser "signo de autenticidad evangélica" (nn 1130, 382) y cita un trozo del Discurso de Juan Pablo II pronunciado en el barrio pobre de Santa Cecilia, Guadalajara, el día 30 de enero de 1979: "He deseado vivamente este encuentro, porque me siento solidario con vosotros y porque siendo pobres tenéis derecho a mis particulares desvelos; os digo el motivo: el Papa os ama porque sois los predilectos de Dios. El mismo, al fundar su familia, la Iglesia, tenía presente a la humanidad pobre y necesitada. Para redimirla envió precisamente a su Hijo que nació pobre y vivió entre los pobres para hacernos ricos en su pobreza (cf. 2 Cor 8, 9)".

En este sentido Puebla nos dice que María, en su Magníficat, "proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres" (n. 1144).

3. *El servicio al hermano pobre* (n. 1145)

Puebla es enfático: "El mejor servicio al hermano (pobre) es la evangelización, que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente" (n. 1145). Los pobres, por

el solo hecho de ser pobres, no son sin más cristianos ni tampoco "cristianos anónimos": también ellos, y ellos como "primeros destinatarios" (n. 1142), deben ser convertidos y evangelizados. Puebla dedica los nn. 348-361 al concepto de Evangelización y describe en los nn. 356-360 el rico proceso por él generado. Todo aquel conjunto complejo debe ser aplicado también en la labor pastoral con los pobres, con la necesaria distinción entre aquello que en la tarea evangelizadora constituye su "contenido esencial" (n. 351) y lo que es su "parte integrante" (n. 355). En nuestro n. 1145 Puebla recuerda solamente tres efectos, de valor desigual, pero yuxtapuestos: disposición para realizarse como hijo de Dios, liberación de las injusticias y promoción humana integral. El primer efecto designa indiscutiblemente el campo directo, propio, inmenso y exclusivo de la acción pastoral eclesial con todo lo que esta "realización como hijo de Dios" implica; los otros dos efectos no indican un campo exclusivo de la Iglesia, ni deben ser demagógicamente anunciados o proyectados hacia un mundo utópico irrealizable o a "irrealismos utópicos" (n. 48); y la tarea evangelizadora de la Iglesia tratará de concretizarlos, mientras no hace milagros "como Cristo", en la medida de lo humanamente posible o según circunstancias históricas, en acción conjunta "con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" (nn. 1206-1253) y en la "acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional" (nn. 1254-1273), respetando "la debida autonomía de lo temporal", es decir: de los gobiernos, partidos, sindicatos y demás grupos en el campo social y político (n. 519) y sin jamás olvidar que en estos campos la Iglesia "no se atribuye competencia para proponer modelos alternativos" (n. 1211). La autonomía del orden temporal, tan fuertemente subrayada por el Concilio (LG 36d, GS 36b, AA 7) limita la competencia de la Iglesia en estos campos. "Su misión específica no es de orden político, económico o social" (GS 42b). Pues "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno" (GS 76c): "Fundada para establecer desde ahora el Reino de los Cielos y no para conquistar un poder terrenal, la Iglesia afirma claramente que los dos campos son distintos, de la misma manera que son soberanos los dos poderes, el eclesiástico y el civil, cada uno en su terreno" (PP 13).

Todo esto supone una nítida distinción (no separación) o dualidad (no dualismo) entre Iglesia y mundo, entre sociedad humana temporal-secular o sociedad cristiana-religiosa, entre orden temporal y orden espiritual, "órdenes que —insiste el Concilio en AA 5— aunque distintos, están tan íntimamente relacionados en el único propósito de Dios, que lo que Dios quiere es hacer de todo el mundo una nueva creación en Cristo, incoactivamente aquí en la tierra, plenamente en el último día".

Son, en verdad, dos órdenes distintos, pero, al mismo tiempo, por voluntad de Dios, "compenetrados". El Concilio habla expresamente de esta "compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna" que "solo puede percibirse por la fe" (GS 40c). Entre estos dos órdenes debe haber "distinctio simul et harmonia": "Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y

los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana. Esfuérzense en conciliarlos entre sí, teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede substraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo es sumamente necesario que esta distinción y simultánea armonía resalte con suma claridad en la actuación de los fieles, a fin de que la misión de la Iglesia pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual" (LG 36d).

En este punto el Vaticano II insiste: "Es de suma importancia, sobre todo *allí donde existe una sociedad pluralista*, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores" (GS 76a).

En este contexto Puebla subraya como de "suma importancia" (n. 1146) que nuestro servicio al hermano pobre vaya en la línea marcada por este texto del Concilio Vaticano II: "Cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que se debe por razón de justicia; suprimir las causas, y no solo 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" (AA 8f).

4. *El potencial evangelizador de los pobres* (n. 1147)

Revela Puebla que "el compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres" (n. 1147).

Con alguna razón se ha dicho que "los pobres nos evangelizan". Sin embargo, en este "descubrimiento" hubo mucha exageración. Se ha dicho, por ejemplo, que los pobres, siempre entendidos como "oprimidos" o "em-pobre-cidos", serían:

— el único lugar del encuentro con Dios: "Nos encontramos con Dios en el quehacer liberador y *no fuera de él*"⁷;

— los únicos portadores del Evangelio: "Si el Reino se hace presente cuando los pobres son evangelizados, estamos convencidos de que esto ocurre *únicamente* en la medida en que son los pobres mismos los portadores de la buena nueva de liberación *para todos los hombres*, es decir, en la medida en que *ellos se apropian el Evangelio* y lo anuncian, en gestos y palabras, rechazando a la sociedad que los explota y margina"⁸;

⁷ Del documento *Qué hacer*, de la jornada nacional chilena de noviembre de 1973, publicado por Fierro/Mate, *Cristianos por el Socialismo*, Editorial Verbo Divino 1975, p. 422.

⁸ Véase el "Documento de Québec", del Segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo (abril de 1975), publicado en la revista *Medellín* 1979, pp. 144-150. El texto aquí citado: n. 16.

— el sujeto verdadero de la Iglesia: “En la medida en que el pueblo (en el contexto: el pobre oprimido) llegue a ser sujeto de la historia, el Pueblo de Dios será el sujeto verdadero de la Iglesia”⁹.

— con privilegio profético: “Rompeamos el esquema manipulador de ir a evangelizar al pueblo como si nosotros fuéramos dueños de la verdad. El pueblo es evangelizado cuando él mismo comienza a evangelizarse y nosotros lo acompañamos en esta tarea. Los pobres son tanto constructores de la historia, como constructores de la Iglesia”¹⁰;

— el único sujeto de la Teología: como elemento fundamental para la metodología teológica latinoamericana se exige: “Redefinición del agente de teología, que ya no es el teólogo profesional, sino el grupo o la comunidad de cristianos; con ésto se comprende que el sujeto que hace teología es el sujeto colectivo. Esto significa que el pueblo se apropia nuevamente de los medios de producción semántica para la elaboración político-teológica”¹¹; “solo el proletario puede traducir esta lucha liberadora en términos teológicos creíblemente, y con una racionalidad científica y constructiva”¹². Ya fue recordado que hay todo un libro publicado en Bogotá (1978) titulado “Sólo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación”.

El Documento de Puebla ignora estas exageraciones y nos dice sencillamente que los pobres manifiestan su potencial evangelizador:

- * cuando interpelan constantemente la Iglesia, llamándola a la conversión;
- * cuando muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios.

5. *La pobreza cristiana o evangélica* (nn. 1148-1152)

Ya el Documento de Medellín sobre la Pobreza (n. 4) había hecho una distinción entre pobreza “como carencia de bienes de este mundo” que, en cuanto tal, era declarado “un mal”, y la pobreza “espiritual”: la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor, que, “aunque valoriza los bienes de este mundo no se apega a ellos y reconoce el valor superior de los bienes del Reino”. En esta línea, pero evitando la expresión “pobreza espiritual” usada por Medellín, Puebla habla ahora de la pobreza “cristiana” o “evangélica”: “un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de los ‘pobres de Yahvé’ y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza” (n. 1148).

⁹ Ibidem, n. 26.

¹⁰ Documento de la Comisión Primera del Segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo, Québec, abril de 1975, publicado en el boletín N° 11 del Grupo SAL de Medellín, n. 2. 7.

¹¹ Francisco Vanderhoff y Miguel Angel Campos, “La Iglesia Popular”, en la revista *Contacto*, diciembre de 1975, p. 49.

¹² Francisco Vanderhoff, “La epistemología moderna y la problemática teológica actual”, en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, p. 289.

Las palabras "anaw" (traducida en la Vulgata por "pauper"; en griego tenemos "ptochós"), "anawin" ("pauperes" en la Vulgata) o "anawah" ("paupertas") tenían en el ambiente hebreo un sentido prevalentemente moral y religioso. Los "anawin" (el plural de "anaw") de los Salmos, Libros Sapienciales y Profetas, citados por Puebla en la nota al n. 1148, son los humildes que temen a Dios, que ponen su confianza en Dios, que buscan a Dios y por eso se consideran con derecho el verdadero "Israel", el Pueblo de Dios, los herederos de las promesas: son los santos, los justos, a los que alcanza tantas veces en la vida la infelicidad y que son humillados pero sin dejar de ser servidores de Dios. Su espiritualidad se resume en estas palabras del Salmo 37, 7: "Consérvate en silencio delante de Dios y espera en El". La actitud contraria está en los orgullosos, en los convencidos, en los impíos, en los que confían en sí mismos, en la persona altiva, vanidosa e impertinente y sin noción de la humildad cristiana.

En un estudio sobre las Bienaventuranzas, J. Dupont¹³ llama la atención sobre el hecho de que los Padres de la Iglesia interpretan la expresión "pobres de espíritu" en el sentido de humildes, modestos, pero que no explicaban cómo habían pasado de la idea de pobreza a la de humildad. Dupont dice entonces que la exégesis moderna estuvo perpleja hasta una fecha reciente, ya que no encontraba esta expresión en la literatura de la época. Pero que ahora la situación ha cambiado: los textos de Qumrán, contemporáneos de Jesús, usan la expresión "pobres de espíritu" ("anawim ruah") en contextos que ya no permiten dudas sobre su verdadero sentido. Los Padres de la Iglesia tenían razón: los "pobres de espíritu" son efectivamente los humildes y sencillos, que no son necesariamente pobres en sentido económico o social. La actitud del alma expresada por "de espíritu" es la de una humildad interior. Es bíblicamente correcto hablar de "pobreza espiritual" como lo hizo Medellín.

También Maximiliano García Cordero¹⁴ estudia los "macarismos" o "Bienaventuranzas" y las razones de las diferencias entre Mt y Lc. Subraya que, de hecho, en la perspectiva evangélica, el pobre o indigente, por el hecho de ser tal, no tiene ninguna ventaja sobre el rico para entrar en el Reino de los Cielos, si aspira a enriquecerse y a vivir voluptuosamente como el rico epulón o el rico insensato de las parábolas (Lc 12, 16-20; 16, 19-21). Mateo ("pobres de espíritu") parece inspirarse en el ideal de los "pobres de Yahvé", según las expresiones del Salmo 34: "Clamó este pobre, y Yahvé lo escuchó" (v. 8); y se lo describe como quien teme a Yahvé (v. 8), el que se acoge a El (v. 9), el que lo busca (v. 11), el de corazón contrito (v. 19), el siervo que se acoge a Yahvé (v. 23). Mateo ciertamente alude a un espíritu de desprendimiento conforme a este ideal de los "pobres de Yahvé", porque éstos están más preparados para entrar en el Reino, que exige sacrificios y renunciaciones: "Es necesario pasar por muchas tribulaciones para entrar en el Reino

¹³ J. Dupont, O.S.B., "Introduction aux Béatitudes", en *Nouvelle Revue Théologique* 1976, p. 104.

¹⁴ Maximiliano García, O.P., "Teología bíblica de la liberación", en *Conversaciones de Toledo*, Ediciones Aldecoa 1974, pp. 152 ss.

de Dios" (Hch 14, 22). Las dificultades de los ricos están muy bien caracterizadas en la parábola del sembrador: "las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas ahoga la Palabra, y queda sin fruto" (Mt 13, 22).

En Mt 5, 3 se recoge la palabra "pobre" con el matiz moral perceptible ya en Sofonías 2, 3: "Buscad a Yahvé, vosotros todos, humildes de la tierra, que cumplís sus normas; buscad la justicia, buscad la humildad".

Se observa también que Mateo ciertamente atenúa la formulación más radical (y, por eso, más arcaica) de Lucas para no dar pie al resentimiento social en una comunidad cristiana en la que había enfrentamientos entre ricos y pobres (cf. St 1, 10-11; 2, 5-13; 4, 13). Esta forma de "espiritualización", hecha por el mismo Evangelio, es más conforme a la idea general del Evangelio que excluye todo rencor y lucha de clases.

Lo que en las Bienaventuranzas se exalta es la disposición del alma de apertura al Reino de Dios, como se canta en el Magnificat: "Dios levantó a los humildes" (Lc 1, 53). Los humildes se sienten permanentemente mendigos de Dios y todo lo esperan de El. El Reino de Dios se cierra a todo el que quiera ser esclavo del dinero y apegado a él como valor supremo de la vida. El rico se halla siempre en mayor peligro para entregarse a una vida muelle en contra de las exigencias fundamentales del mensaje evangélico. El que tiene una actitud espiritual de renuncia, tan claramente exigida por el Evangelio, tiene la capacidad de aceptar voluntariamente una situación de pobreza real y vive sin apego a las riquezas posibles o efectivas. Estos "pobres" se hallan en principio en una situación más ventajosa para aceptar las renunciaciones por amor al Reino de Dios, como lo hicieron los Apóstoles, que abandonaron todo lo que tenían, en contraposición al joven rico, que, ante la invitación de Jesús de seguirlo, no tuvo el valor de abandonar sus muchas riquezas (Mt 19, 22-23).

No se puede negar que Cristo "espiritualizó" las falsas esperanzas de un mesianismo temporalista con una inmediata promoción económico-social. El dejó bien claro que no vino para colmar necesidades materiales, sino espirituales. Véase por ejemplo Jn 6, 22-71. No vino para cambiar directamente estructuras sociales injustas, sino para sanar el corazón humano de su propensión a la avaricia, a la codicia, al hedonismo y a la violencia. Para Jesús la reforma de la sociedad tiene que hacerse por el amor, no por el odio y la lucha de clases. Según El, la reforma comienza no en las estructuras de la sociedad, sino en el corazón del hombre mismo: "Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y hacen impuro al hombre" (Mc 7, 21-23).

Por todo eso la palabra "pobre" ("pauper") no traduce con fidelidad el "anaw" hebreo, ni es capaz de insinuar la riqueza del concepto bíblico o evangélico. El "manso y humilde de corazón" (Mt 11, 19), que Jesús aplica a sí mismo, parece traducirlo mucho mejor. María, esposa de un buen carpintero, era una "anaw": "sobresale entre los humildes y pobres

del Señor, que confiadamente esperan y reciben de El la salvación" (LG 55). "Anawim" eran los de las Bienaventuranzas según San Mateo 5, 3-11:

- * los pobres "de espíritu";
- * los mansos;
- * los que lloran;
- * los que tienen hambre y sed "de justicia";
- * los misericordiosos;
- * los limpios de corazón;
- * los que buscan la paz;
- * los perseguidos "por causa de la justicia".

En todos ellos la pobreza material o la carencia de bienes de este mundo no es el elemento determinante o constitutivo de su Bienaventuranza. A los pobres del Evangelio corresponden también los "humildes" (Lc 1, 48, 52; 14, 11; 18, 14; Mt 23, 12), los "últimos" opuestos a los primeros (Mc 9, 35), los "pequeños" opuestos a los "grandes" (Lc 9, 48).

Si del punto de vista del Evangelio o de Jesús se quiere hacer una división de la humanidad en dos grupos o "clases", tendríamos por un lado los "pequeños" o humildes "anawim" (y los materialmente pobres tienen evidentemente más disposiciones subjetivas para pertenecer a esta clase, pero no son absolutamente los únicos, pues hay no-pobres humildes y ésta sería incluso la situación social ideal) y por otro lado los orgullosos (y los materialmente ricos, los jefes o poderosos y los letrados tienen evidentemente más disposiciones subjetivas para pertenecer a esta clase, pero no son absolutamente los únicos, pues hay pobres orgullosos).

Parece ser esta la ley de las intervenciones divinas en la historia de la salvación: "Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes" (1 Pe 5, 5); o también: "Todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado" (Lc 14, 11). De ahí la regla dada por Jesús a los Apóstoles: "El mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve" (Lc 22, 26). En este punto el Divino Maestro es tajante: "Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt 18, 3).

Estos, no simplemente los "pobres", "oprimidos", "em-pobre-cidos" o los que luchan por su liberación, son el sujeto verdadero de la Iglesia, de la Evangelización y también de la Teología. Son la "Iglesia de los pobres".

Esta es la pobreza que Puebla llama "evangélica" (nn. 1148, 1149, 1150, 1153) de la que hace estas afirmaciones:

- * Es un modelo de vida exigido por el Evangelio a todos los creyentes en Cristo (n. 1148).
- * Los Religiosos lo viven en forma radical cuando mediante un voto se comprometen a vivirlo (nn. 1148, 747).
- * Supone un estilo de vida sencillo, sobrio y austero, que aparta la tentación de la codicia y del orgullo (nn. 1149, 1158).
- * Se lleva a la práctica también con la comunicación y participación de los bienes materiales y espirituales, no por imposición sino por amor, para que la abundancia de unos remedie la necesidad de otros (n. 1150).

- * Esta pobreza cristiana de hecho es vivida por muchos hijos de la Iglesia, sobre todo por los de la clase media más modesta (n. 1151).
- * En el mundo de hoy esta pobreza es un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo (n. 1152).
- * Nos hace disponibles para construir un mundo más justo y más fraterno (n. 148).

III. Líneas Pastorales

En esta parte el Documento de Puebla tiene la intención de describir el objetivo de la opción preferencial por los pobres (nn. 1153-1156), sus medios (nn. 1157-1158) y proponer algunas acciones concretas (nn. 1159-1165).

a) *El objetivo de la opción preferencial por los pobres*

En la descripción del objetivo (n. 1153) Puebla repite esencialmente lo que ya había declarado en el n. 1145, al proclamar que "el mejor servicio al hermano (pobre) es la evangelización", texto que ya fue comentado. En este número 1153 Puebla propone como gran objetivo: "El anuncio de Cristo Salvador". Aquí habría que recordar todo lo que este mismo Documento enseñó acerca de "la verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos" (nn. 170-219), sin "desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia" (n. 178). Habría que recordar las palabras incisivas de Juan Pablo II a los Obispos reunidos en Puebla: "Del conocimiento vivo de esta verdad (sobre Jesucristo) dependerá el vigor de la fe de millones de hombres. Dependerá también el valor de su adhesión a la Iglesia y de su presencia activa de cristianos en el mundo. De este conocimiento derivarán opciones, valores, actitudes y comportamientos capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social. De una sólida Cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas y cuestiones doctrinales y pastorales que os proponéis examinar en estos días".

Por eso sigue nuestro n. 1153, diciendo que este anuncio de Cristo Salvador:

- * iluminará a los pobres sobre su dignidad (y aquí habría que evocar la doctrina de Puebla sobre la dignidad de la persona humana, en los nn. 321-329);
- * los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas las carencias (y aquí valdría todo lo ya enseñado en los nn. 480-490 sobre la liberación en Cristo);
- * los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos (y aquí tendríamos que volver a lo que nos fue enseñado en los nn. 250-253 y 350-353);
- * mediante la vivencia de la pobreza evangélica (recordando lo dicho en los precedentes nn. 1148-1152).

Esta opción, dentro del rico contexto doctrinal insistentemente propuesto por el Documento de Puebla, tendrá cuatro efectos:

1) "Debe llevar a establecer una convivencia humana digna y fraterna y construir una sociedad justa y libre" (n. 1154), pero siempre en aquella ya recordada acción conjunta con los demás constructores de la sociedad pluralista en América Latina (nn. 1206-1253).

2) Semejante ideal de convivencia humana pide un "cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas" (n. 1155). Anótese que no se piensa en un cambio de todas las estructuras, sino de las "injustas"; y que este cambio "no será verdadero y pleno si no va acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión" (n. 1155).

3) La misma exigencia evangélica de la pobreza "libra al pobre de ser individualista en su vida y de ser atraído y seducido por los falsos ideales de una sociedad de consumo" (n. 1156); es decir: valores erigidos en ídolos (n. 405): el ídolo de la riqueza, cuando el hombre concentra toda su atención en tener todos los bienes de la tierra o aún en codiciarlos, transformándolos en valores absolutos: "No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16, 13) (n. 493); el ídolo del poder, cuando el poder político es tenido como absoluto (n. 500); y el ídolo del placer, cuando es absolutizado (n. 506, nota).

4) De este modo tendremos también el testimonio de una "Iglesia pobre", según el ideal de la "pobreza evangélica", capaz de evangelizar a los ricos que tienen su corazón apegado a las riquezas, convirtiéndolos de esta esclavitud y de su egoísmo (n. 1156).

El Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM propone en una feliz síntesis *tres posibles actitudes ante la pobreza*¹⁵, "llenas de consecuencias pastorales":

- * El amor preferencial a los pobres, a partir de la Fe, en *coherencia con la Enseñanza Social de la Iglesia*, en el anuncio del Evangelio y la promoción y liberación integrales, con la búsqueda de cambios rápidos, profundos, indispensables, según las posibilidades y circunstancias históricas.
- * O la lucha por los pobres en el sentido de la lucha de clases o de revolución proletaria en sentido marxista, para lo cual los valores del Reino se ideologizan o son tomados como "opio".
- * O la lejanía de los pobres, la insensibilidad que considera su situación como algo inalterable, férrea consecuencia de mecanismos económicos independientes, incluso como un fenómeno querido por Dios que sirve de ocasión para el ejercicio de una caridad individual.

Es evidente que la primera actitud señalada es la de Puebla.

b) *Los medios de esta opción por los pobres*

A pesar del plural ("medios"), en este contexto Puebla no indica más que un medio: la conversión. En tres párrafos anteriores de este

¹⁵ "Puebla: Temas y Opciones Claves", en *Medellín*, 1978, p. 540.

capítulo Puebla ya había mencionado el tema de la conversión: afirmando la necesidad de la conversión "de toda la Iglesia" para una opción por los pobres (n. 1134); declarando que con este fin se exige una "conversión y purificación constantes" (n. 1140); y subrayando que los mismos pobres llaman la Iglesia "a la conversión" (n. 1147). Ahora en este n. 1157, nos dice que, "para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva". Y explica en el n. 1158: "Esta conversión lleva consigo la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor, ya que en la acción evangelizadora la Iglesia contará más con el ser¹⁶ y el poder de Dios y de su gracia que con el 'tener más' y el poder secular. Así presentará una imagen auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor".

c) *Acciones concretas en la opción por los pobres*

Bajo este título los Obispos proponen siete "acciones":

1) Condenar "como antievangélica" la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores de nuestro Continente (n. 1159):

- * Es un escándalo (n. 28).
- * Es una contradicción con el ser cristiano (n. 28).
- * Es contrario al plan del Creador (n. 28).
- * Es ensombrecer y escarnecer la "imagen de Dios" (nn. 306, 1142).
- * Se opone al honor que se debe a Dios (n. 28).
- * Es una mutilación de derechos fundamentales otorgados por Dios y no por gobiernos o instituciones por poderosas que sean (n. 485).
- * Es particularmente grave por darse en países llamados católicos (n. 28) y que tienen capacidad de cambiar (nn. 21, 28).
- * Está en contradicción con las exigencias del Evangelio (n. 1257).
- * Es una situación de pecado (nn. 28, 281, 328, 452, 1032, 1296).
- * Es una situación de injusticia (n. 437).
- * Puede llamarse injusticia institucionalizada (nn. 495, 509, 562).

2) Conocer y denunciar los mecanismos generadores de esta pobreza (n. 1160), es decir: de la pobreza extrema, mencionada en el párrafo anterior. Ya lo había subrayado el Vaticano II: es necesario "suprimir las causas y no solo los efectos de los males" (AA 8f). Puebla declara que "resulta de particular gravedad el hecho de un insuficiente esfuerzo en el discernimiento de las causas y condicionamientos de la realidad social" (n. 826); y hace esta denuncia fuerte en el n. 30: "Al analizar más a fondo tal situación (de inhumana pobreza), descubrimos que 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. Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos

¹⁶ Este "ser" tal vez sea una incorrección redaccional; supongo que se quería escribir "ser más" en contraposición al "tener más" que sigue luego.

su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (n. 30). "Tales mecanismos se manifiestan en una sociedad programada muchas veces a la luz del egoísmo, en las manipulaciones de la opinión pública, en expropiaciones invisibles y en nuevas formas de dominio supranacional, pues crecen las distancias entre las naciones ricas y pobres. Hay que añadir, además, que 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).

Los Obispos reunidos en Puebla dedican los nn. 63-70 a las raíces profundas de estos males, "para ofrecer nuestro aporte y cooperar en los cambios necesarios, desde una perspectiva pastoral que perciba más directamente las exigencias del pueblo" (n. 63). Estas raíces son:

- * La vigencia de sistemas económicos que no consideran al hombre como centro de la sociedad y no realizan los cambios profundos y necesarios para una sociedad justa (n. 64).
- * La falta de integración entre nuestras naciones tiene entre otras graves consecuencias la de que nos presentamos como pequeñas entidades sin peso de negociación en el concierto mundial (n. 65).
- * El hecho de la dependencia económica, tecnológica, política y cultural: la presencia de conglomerados multinacionales que muchas veces velan sólo por sus propios intereses a costa del bien del país que los acoge (nn. 66, 47).
- * La pérdida del valor de nuestras materias primas comparado con el precio de los productos elaborados que adquirimos (n. 66).
- * La carrera armamentista, gran crimen de nuestra época, es producto y causa de las tensiones entre países hermanos. Ella hace que se destinen ingentes recursos a compra de armas, en vez de emplearlos para solucionar problemas vitales (n. 67).
- * La falta de reformas estructurales en la agricultura, adecuadas a cada realidad, que ataquen con decisión los graves problemas sociales y económicos del campesinado: el acceso a la tierra y a los medios que hagan posible un mejoramiento de la productividad o comercialización (n. 68).
- * Una fría tecnocracia que 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).
- * La crisis de valores morales: la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la vanalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, de justicia vivida y de solidaridad, la fuga de capitales y de "cerebros" debilitan e incluso impiden la comunión con Dios y la fraternidad (n. 69).
- * Las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementan la espiral de la violencia (n. 48).
- * En lo más profundo de estas raíces existe un misterio de pecado, cuando la persona humana, llamada a dominar el mundo, impregna los mecanismos de la sociedad de valores materialistas (n. 70).

Por dar un valor especial al *pecado* como raíz y fuente de nuestras miserias y pobreza, es conveniente subrayarlo y profundizarlo:

“El hombre, ya desde el comienzo, rechazó el amor de su Dios. No tuvo interés por la comunión con El. Quiso construir un reino en este mundo prescindiendo de Dios. En vez de adorar al Dios verdadero, adoró ídolos: las obras de sus manos, las cosas del mundo; se adoró a sí mismo. Por eso el hombre se desgarró interiormente. Entraron en el mundo el mal, la muerte y la violencia, el odio y el miedo. Se destruyó la convivencia fraterna. Roto así por el pecado el eje primordial que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, brotaron todas las esclavitudes. La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino” (nn. 185-186).

“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).

En resumen: El pecado es “raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación” (n. 517).

El pecado es anterior a las estructuras: es su causa. Estructuras renovadas sin previa renovación del hombre serían transformadas otra vez en estructuras de pecado. Por eso decía Medellín: “La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio” (Justicia n. 3). Cristo y los Apóstoles no trataron de renovar estructuras sociales: buscaron la renovación del hombre.

En el Sínodo de los Obispos de 1974 el grupo hispano-portugués A (para la II Parte) ofreció a la Asamblea esta aclaración: “Para no pocos cristianos de hoy, que luchan por la liberación social y económica de los pobres y de los oprimidos, las estructuras económicas y sociales de dominio y de opresión parecen ser las causas únicas de todos los males de los pobres. Hay aquí un equívoco fundamental: pensar que los desequilibrios sociales tienen su origen únicamente en la tensión existente en las estructuras económicas, políticas y sociales; y que, cambiadas éstas, el hombre podrá restablecer una especie de paraíso perdido. Ciertamente tienen razón en denunciar la existencia de mecanismos de dominación y de estructuras de opresión; en afirmar que tales estructuras también son causas de situaciones de injusticia y dependencia; y que, removidas éstas o aún destruídas tales estructuras, la vida humana individual y social podría y debería mejorar. Sin embargo, los cristianos comprometidos en la lucha por liberar al hombre de esclavitudes económicas, sociales, políticas y culturales, no deben olvidar que, desde una perspectiva de Fe, la liberación radical del hombre se sitúa en un plano más profundo de apertura a Dios, mediante la conversión del corazón (Rom 7, 15; Ef 4, 19; Gal 3, 27). Pues aún en otra nueva situación social, que algunos describen como la del ‘hombre nuevo’, continuará en el interior del mismo hombre otra causa más profunda, identificada con la propia condición humana y situada en el mismo ser humano desde su nacimiento: su congénita inclinación al mal, que San Pablo describe en Rom 7, 13-25, y a la cual se

refiere Cristo en Mc 7, 21-23. Toda teología cristiana y católica de la liberación no debe olvidar que hasta la parusía esta liberación, siempre frágil como la misma fragilidad humana, está amenazada por el poder de las tinieblas, que ronda a su alrededor como león rugiente, buscando a quien devorar (1 Pe 5, 8). Antes de la parusía un Reino de Dios ya realizado aquí en la tierra será engaño e ilusión. Nuestra esperanza cristiana es escatológica y, como tal, difiere esencialmente de la esperanza marxista. Esta redención o liberación y santificación primera, que es estrictamente personal y obrada solamente por Cristo, tendrá entonces también su dimensión social y aún cósmica, no a modo de apéndice sino como exigencia intrínseca¹⁷.

Por eso los Obispos en Puebla hacen una memorable declaración: "Tenemos conciencia de que la transformación de estructuras es una expresión externa de la conversión interior" (n. 1221). Esta conversión interior es, pues, anterior y como el alma de la transformación de estructuras. Puebla sabe que "la renovación de los hombres y *consiguientemente* de la sociedad dependerá, en primer lugar, de la acción del Espíritu Santo. Las leyes y las estructuras deberán ser animadas por el Espíritu que vivifica a los hombres y hace que el Evangelio se encarne en la historia" (n. 199).

El Evangelio ciertamente se dirige en primer lugar y directamente a la conversión, redención o liberación y santificación de las *personas* humanas (el "hombre nuevo" según Cristo y San Pablo), pero debe tener lo que Puebla llama "incidencias económicas, sociales, culturales y políticas", sin las cuales nuestra evangelización sería "mutilada" (cf. n. 558). "Si no llegamos a la liberación del pecado con todas sus seducciones e idolatrías; si no ayudamos a concretar la liberación que Cristo conquistó en la Cruz, mutilamos la liberación de modo irreparable; también la mutilamos si olvidamos el eje de la evangelización liberadora, que transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario. La mutilamos igualmente, si olvidamos la dependencia y las esclavitudes que hieren derechos fundamentales que no son otorgados por gobiernos o instituciones por poderosas que sean sino que tienen como autor al propio Creador y Padre" (n. 485).

3) Trabajar en común con "otras Iglesias" y con los "hombres de buena voluntad" para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno (n. 1161):

* Con relación a las "otras Iglesias": hay que promover en los diversos niveles y sectores en que el diálogo ecuménico se establece, un *compromiso común* decidido en la defensa y promoción de los derechos fundamentales de todo el hombre y de todos los hombres, especialmente de los más necesitados, colaborando en la edificación de una nueva sociedad más justa y más libre (n. 1119).

¹⁷ Véase la crónica de este Sínodo en *Medellín* 1979, pp. 6-35; el texto citado está en la p. 32.

- * Con relación a los "hombres de buena voluntad": al luchar por la dignidad, estamos unidos también a otros hombres lúcidos que, con un esfuerzo sincero por liberarse de engaños y apasionamientos, siguen la luz del espíritu que el Creador les ha dado, para reconocer en la propia persona y en la de los demás un don magnífico, un valor irrenunciable, una tarea trascendente (n. 319).

4) Apoyar 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 animar a todos en su propia superación (n. 1162). Estas aspiraciones del pueblo latinoamericano son:

- * Una calidad de vida más humana, sobre todo por su irrenunciable dimensión religiosa, su búsqueda de Dios, del Reino que Cristo nos trajo, a veces confusamente intuído por los más pobres con fuerza privilegiada (n. 132).
- * Una distribución más justa de los bienes y las oportunidades (n. 133).
- * Un trabajo justamente retribuído que permita el decoroso sustento de los miembros de la familia y que disminuya la brecha entre el lujo desmedido y la indigencia (n. 133).
- * Una convivencia social fraterna donde se fomenten y tutelén los derechos humanos; donde las metas que se deben alcanzar se decidan por el consenso y no por la fuerza o la violencia; donde nadie se sienta amenazado por la represión, el terrorismo, los secuestros y la tortura (n. 134).
- * Ser tenido en cuenta como persona responsable y como sujeto de la historia capaz de participar libremente en las opciones políticas, sindicales, etc., y en la elección de sus gobernantes (n. 135).
- * Participar en la producción y compartir los avances de la ciencia y la técnica moderna lo mismo que tener acceso a la cultura y al esparcimiento digno (n. 136).

En resumen: su aspiración es alcanzar un estado social que Puebla denomina "clase media más modesta" en la cual se concreta la vivencia del ideal de la pobreza "cristiana", "evangélica" o "espiritual" (n. 1151).

5) Defender el derecho fundamental de "crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común" (n. 1163, con palabras de Juan Pablo II a los obreros de Monterrey):

- * De manera especial nos queremos referir a la sindicalización. En muchos lugares 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 impedirlo. Este tipo de control y de limitación de la acción no acontece con las agrupaciones patronales que pueden ejercer todo su poder para asegurar sus intereses (n. 44).
- * En algunos casos la politización exasperada de las cúpulas sindicales distorsionan la finalidad de su organización (n. 45).
- * En estos últimos años se comprueba, además, el deterioro del cuadro político, con grave detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos (n. 46).

6) Mirar con respeto y simpatía las culturas indígenas, que tienen valores indudables y son la riqueza de los pueblos, y promoverlas, sabiendo "cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la Fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios. En esto no puede haber distinciones de razas y culturas" (n. 1164, con palabras de Juan Pablo II a los indígenas y campesinos de Oaxaca).

Ya el Concilio Vaticano II había recomendado a los misioneros: "Siéntanse miembros del grupo humano en el que viven y tomen parte en la vida cultural y social interviniendo en las diversas relaciones y negocios de la vida humana; familiarícense con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran con respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen" (AG 11b).

Puebla tiene sobre "Evangelización de la cultura" un capítulo especial (nn. 385-443) y otro sobre "Evangelización y religiosidad popular" (nn. 444-469), que son comentados aparte.

7) Mantener viva la llamada de Medellín a la esperanza hacia metas más cristianas y más humanas y abrir nuevos horizontes a la esperanza (n. 1165).

En su Mensaje a los Pueblos de América Latina los Obispos reunidos en Puebla declaran: "Nuestro Mensaje se siente iluminado por la esperanza. Las dificultades que encontramos, los desequilibrios que anotamos, no significan señales de pesimismo. El contexto socio-cultural en que vivimos es tan contradictorio en su concepción y modo de obrar, que no solamente contribuye a la escasez de bienes materiales, en la casa de los más pobres, sino también, lo que es más grave, tiende a quitarles su mayor riqueza que es Dios. Esta comprobación nos lleva a exhortar a todos los miembros conscientes de la sociedad, para la revisión de sus proyectos y, por otra parte, nos impone el sagrado deber de luchar por la conservación y profundización del sentido de Dios en la conciencia del pueblo. Como Abraham, luchamos y lucharemos contra toda esperanza, lo que significa que jamás dejaremos de esperar en la gracia y en el poder del Señor que estableció con su Pueblo una Alianza inquebrantable, a pesar de nuestras prevaricaciones".

Elementos para una Teología de la Liberación desde Puebla

Javier Lozano Barragán, Mons.
Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México

Uno de los temas centrales en los últimos diez años de la azarosa vida de la reflexión teológica latinoamericana, no cabe duda que ha sido el tema de la teología de la liberación. La situación de nuestros países a la vez que la madurez progresiva de nuestros teólogos la han exigido. Nuestra reflexión cristiana ha querido ser cada vez más concreta y seria. Ha querido llegar a las últimas consecuencias del Dogma de la Redención para el latinoamericano que vive hoy. Hay una exigencia de comunión que impele urgentemente a desterrar la miseria de nuestro Continente. A terminar con toda clase de dependencias alienantes. A hacer de nuestro pueblo sujeto de su propia liberación. El Evangelio compromete a todos con todos, y en este compromiso se destaca la gran opción preferencial por los pobres. Las relaciones de producción en nuestra patria latinoamericana no son correctas. Hay muchas injusticias. Hay opresión social, política, económica, cultural. Ser cristiano y quedarse con los brazos cruzados ante esta situación es imposible. Y si se quiere hacer una verdadera reflexión teológica sobre el mensaje evangélico, nadie puede dejar de lado el tema nuclear cristiano de la liberación.

El tema es candente. Apasiona, conmueve y estruja. Era imposible que no se tratara en Puebla. Es significativo constatar que precisamente en nombre de la Teología de la liberación, desde algunos grupos se haya tratado de obstaculizar tanto la preparación como la misma celebración de Puebla. Y además, que en torno a la Conferencia, en especial en los campos de la prensa y de la asesoría teológica, casi el santo y seña de individuación hubiese sido la posición asumida dentro de la Teología de la liberación. Para un sector de la prensa y para algunos grupos la línea divisoria era muy clara. La trazaba el análisis marxista. Quien lo aceptaba, aceptaba la auténtica Teología de la liberación y el compromiso por los pobres. Quien no, se constituía en enemigo "antagónico", que quería destruir la auténtica teología, y el mismo compromiso. Era un hábil constructor, quizá, de legitimaciones coonestantes del Statu Quo opresivo. Narrador de sueños idealistas. Puro espiritualismo.

Pienso que la polémica es estéril especialmente en este campo. Y el estudio sobre Puebla que ahora presento, no es polémico. No pienso que en la Iglesia seamos unos adversarios de otros, aunque como es lógico, pensemos diferente. Mi intención es descriptiva y aclaratoria. Quiero hacer un intento de comentar a Puebla sobre el tema de la libe-

ración, de la teología de la liberación. Es cierto que Puebla en ninguna parte habla expresamente de la "Teología de la Liberación", pero en muchas partes habla implícitamente de ella y con mucha fuerza. Estos implícitos quiero describirlos e interpretarlos desde la misma doctrina de Puebla. Así pretendo que aparezcan una serie de elementos que se presten en el futuro para hacer una Teología de la liberación más amplia y acuciosa.

El tema que en especial nos ocupa se titula en el documento de Puebla: 4. *Evangelización, Liberación y Promoción Humana*. Ocupa el cuarto puesto del inciso segundo de la segunda parte del documento. Responde a la pregunta, "¿Qué es evangelizar?" Va del número 470 al 506.

Introducción al comentario

En el comentario a este tema me centraré especialmente en *Evangelización y liberación*. Como podemos observar, aquí se trata además de la Doctrina social de la Iglesia y de la promoción humana. En cuanto a la Liberación, más que hacer un recuento de todas las posiciones que se han tomado al respecto en el campo teológico, lo que presento es el sentido de las afirmaciones de los Obispos, en su contexto latinoamericano. Este contexto no es propiamente el que ahora se repita la primera parte del Documento de Puebla, sino el contexto doctrinal con relación a la Liberación que aparece en documentos previos a la Conferencia y que el Papa Juan Pablo II mandó que se tomaran como puntos de partida para la misma. En el número 480 de este tema, se dice que en *Medellín* se despliega un proceso dinámico de la liberación integral, cuyos ecos positivos recoge la E.N. y el Papa Juan Pablo II en su Mensaje a esta Conferencia. En este Mensaje el Papa, como ya mencionábamos, dice que la III Conferencia deberá tomar como punto de partida las conclusiones de *Medellín*..., que servirá de guía en los debates el *Documento de Trabajo*..., y que se atienda además a la *Evangelii Nuntiandi* (Doc. Puebla, 1ª ed., pp. 3-4).

Así, para enmarcar correctamente nuestro tema, partiremos de *Medellín*, después veremos lo que sobre liberación añade *Evangelii Nuntiandi*, luego acudiremos a la novedad del *Documento de Trabajo*, y finalmente, a lo que en el mismo discurso inaugural dice el Papa.

I. Contexto Liberador

1. Doctrina de Medellín sobre la Liberación

Las afirmaciones de *Medellín* sobre la Liberación se sintetizan en lo siguiente:

En América Latina se constata la situación angustiada de millones de pobres. La misión de Cristo se centra en el anuncio a ellos de su liberación (Pobreza en la Iglesia, n. 7). En la historia de la salvación,

la obra divina es una acción de liberación integral de promoción humana en todas sus dimensiones, que tiene como único móvil el amor. Ley fundamental de la transformación del mundo. Dinamismo de justicia, fundamentada en la verdad. Su signo es la libertad (Justicia, 4). El Hijo de Dios vino a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes. A estas esclavitudes los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión. En una palabra, la injusticia y el odio, que tienen su origen en el egoísmo humano. No hay liberación sin una verdadera conversión. La liberación cristiana no tiene su originalidad en el cambio de estructuras, sino en la conversión que exige este cambio. (Justicia y Paz, 3).

La Iglesia pobre, misionera y pascual, desligada del poder temporal, se compromete por la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (Juventud, 15). Su compromiso solidario, está marcado por la liberación. Exhorta a que se esté presente en ambientes o estructuras funcionales, donde se elabora o decide el proceso de liberación (Laicos, 9.13).

Se pide que la Catequesis asuma las angustias y esperanzas del hombre de hoy para ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, con las riquezas de la salvación integral en Cristo. La Catequesis deberá ser fiel a la S. Escritura, no solamente en su contenido intelectual, sino en su encarnación vital en los hechos del hombre de hoy. Que son situaciones históricas y auténticas aspiraciones humanas que deben ser interpretadas a la luz de la experiencia del Pueblo de Israel, de Cristo, de la Comunidad Eclesial, en la vida del Espíritu de Cristo (Catequesis, 6). En cuanto a la educación, ésta deberá ser capaz de liberar de servidumbres culturales, sociales, económicas y políticas. Deberá forjar una liberación que es anticipo ya de la plena redención en Cristo. Se lamenta que en la actualidad, la educación latinoamericana se encuentre al servicio de la economía. (Educación, 7, 9. 13).

2. *La Liberación en la Evangelii Nuntiandi*

Por su parte la *Evangelii Nuntiandi* juzga ya los avances que en la materia se han efectuado y da pistas claras para seguir adelante.

Dice que la liberación no debe reducirse a dimensiones meramente sociales, económicas, políticas o culturales. Que esta liberación cristiana no pueda limitarse a un mero proyecto temporal. Que la liberación temporal de los pueblos no puede ser una situación del Reino de Dios o que se identifique con la salvación que Cristo da. Que la liberación cristiana no debe dejarse acaparar o manipular por ideologías o partidos. Que no acepta entre sus medios de realización la violencia.

Positivamente afirma que la Iglesia debe anunciar la liberación. Que debe ayudarla a nacer, que debe dar testimonio de ella. Debe proclamarla. Debe exigir que se cumplan los derechos humanos. Debe favorecer una liberación integral que libere al hombre en toda su complejidad. Esta se construirá desde una antropología cristiana. Así estará centrada en el Reino de Dios. Básicamente exige una verdadera conversión. La contribución específica de la Iglesia en el campo de la construcción de la

sociedad liberada es una inspiración, de fe, una motivación de amor (caridad), y una operatividad basada en la doctrina social de la Iglesia (nn. 30-39).

3. *La Liberación en el Documento de Trabajo*

Es de especial importancia tener ahora una idea de lo que establece el *Documento de Trabajo* como doctrina acerca de la liberación en A. Latina. La razón es porque el Documento de Trabajo además de asumir *Medellín* y *Evangelii Nuntiandi*, es una síntesis de lo que los espiscopados de toda América Latina aportan como base para Puebla. Lo que después se dice en Puebla tiene este trasfondo. En concreto, de la liberación han hablado en sus aportes a Puebla, 17 de las 22 Conferencias episcopales del Continente. Todas ellas concuerdan. Es interesante ver cómo lo que va diciendo una Conferencia es complementado por lo que afirma otra. O bien, cómo a las preguntas que hace una Conferencia sobre la liberación, sin antes haberse puesto de acuerdo, otra Conferencia las responde. El tema se contempla en el *Documento de Trabajo*, tanto en el Documento propiamente dicho, como en las Notas sobre algunos temas que constituyen también parte complementaria del mismo. Nosotros lo estudiaremos en ambas partes. En el Documento propiamente tal se estudia la liberación en su Segunda Parte, Reflexión Doctrinal, en su capítulo tercero.

A. *Evangelización, Cultura y Promoción Humana.*

Iglesia, Evangelización y cultura, dice este Documento, se relacionan, pero no se identifican; en esta relación urge conservar los valores culturales, adaptar la evangelización a ellos, criticarlos y purificarlos, los criterios serán ir desde la cultura a la evangelización, defender valores culturales amenazados, desarrollarlos y madurarlos desde su conocimiento y vivencia en la fe evangélica (nn. 417-445).

En cuanto a la evangelización y la promoción humana, la actividad deberá estar inundada de la luz evangélica, que como algo original aporta al hombre un mensaje integralmente liberador, una sociabilidad que se desprende de la comunidad trinitaria y la unión de naturaleza en Cristo, creando así un humanismo pleno de amor (446-460).

La Doctrina social de la Iglesia es el conjunto de principios coherentes que a la luz del Evangelio orientan la promoción humana desde el escrutinio de los acontecimientos. Así la Doctrina social de la Iglesia se funda en la fe, en la razón y en los acontecimientos, y es por ello evolutiva. Cuando en ella se habla del hombre, éste se considera como persona, se habla de la igualdad de sus derechos y obligaciones que brotan especialmente por ser el hombre imagen de Dios Trino; como tal, el hombre adquiere señorío sobre toda la creación y entra en comunión con todos los demás hombres. Las ciencias, por su parte, gozan de verdadera autonomía, pero cuando apuntan a los valores que las fundan, entonces la fe orienta dichos valores. En cuanto a las ideologías, en el sentido

político, éstas, como expresiones de grupo, corren el peligro de presentar su propia parcialidad como absoluta, y así la fe las guía dándoles una visión completa y global de la vida. Los Integristas deriban de la absolutización de estas parcialidades y de su tendencia a instrumentalizar la fe. La fe desearían comprenderla a partir del integrista. La fe entonces propone un verdadero diálogo, y en todo caso, para el cristiano será siempre la fe la que juzgue la ideología y no la ideología la fe (446-483).

La evangelización debe ser liberadora; la conversión del hombre exige un cambio estructural que significa evangelizar a los pobres liberándolos para la convivencia humana. Evangelizar a los pobres significa ser consciente de su situación inhumana y de que son los predilectos del Señor; remediar sus necesidades, identificarse con ellos y aprender a evangelizar desde ellos (484-493).

La evangelización liberadora para la convivencia humana significa la caída de los ídolos y así la libertad. Es cierto que el hombre por el trabajo adquiere el señorío divino sobre los bienes de la tierra, lo que no empaña el misterio del sufrimiento, y por este señorío el hombre debe rechazar toda idolatría. Debe liberarse del ídolo de la riqueza. La absolutización de la riqueza, tanto en la perspectiva liberal como en la marxista, constituyen la injusticia institucionalizada. Esta liberación es para el uso común de los bienes; la propiedad privada es la capacidad de gestión y disposición de los mismos como fuente de libertad y responsabilidad concreta contra el monopolio de pocos, especialmente del Estado; el uso de los bienes es común. El hombre está sobre la economía y no viceversa. El poder humano es la facultad de mandar según la razón para la organización global del bienestar. Debe huir de toda absolutización y así liberarse para la convivencia social en la libertad y justicia, en una igualdad participativa y una libertad respetuosa. Deberá liberarse de una absolutización del sexo para una vida familiar de acuerdo con la santidad matrimonial que significa una comunidad a ejemplo de la comunidad trinitaria. La liberación será para la convivencia internacional, y destruirá toda dependencia injusta basada en la desigualdad de partes, en el armamentismo y en multinacionales que no generan empleos adecuados, que no reinvierten en el país donde lucran y que turban la autonomía de la vida política nacional. Tendrá en cuenta la Ecología, siendo consciente del agotamiento y daño que están recibiendo los recursos naturales. Por lo que toca al Urbanismo industrial, combatirá el marginalismo, el consumo de lo superfluo, la soledad de las grandes urbes, la brecha más notable allí entre pobres y ricos, el indiferentismo religioso y la inmoralidad creciente (494-454).

Para hacer esta liberación muchas veces ocurre la tentación de la violencia; sin embargo, el Espíritu que debe imponerse es el amor. Más fuerte y eficaz que la misma violencia. Tenemos ya en América Latina muy tristes experiencias sobre a qué conduzca la violencia (555-560).

Esta síntesis corresponde a las afirmaciones de los siguientes Episcopados: de Guatemala, Brasil, Perú, Colombia, Venezuela, Uruguay, Chile, México, Costa Rica, Paraguay, Bolivia, Puerto Rico, Panamá, Argentina, El Salvador, Ecuador.

En las "Notas sobre algunos temas" que ofrece posteriormente el *Documento de Trabajo*, se clarifica ahora el tema de Teología de la liberación. En ello intervienen en especial las Conferencias Episcopales de México y Ecuador.

B. Teología de la liberación

Dice el *Documento de Trabajo*: La Teología de la Liberación brota de la vida intensa de la Iglesia en A. Latina, manifestada especialmente en Medellín. Tiene varias corrientes. En estas corrientes hay unos elementos que no ayudan a iluminar la realidad descubierta y otros que resultan difíciles de integrar. De por sí, sería válido y suficiente atenerse a lo que dice *Evangelii Nuntiandi*, sin necesidad de pronunciarse sobre ninguna corriente en particular de la Teología de la Liberación. Sin embargo, para ser más explícitos, aducimos las siguientes aclaraciones que pueden contribuir a un mayor discernimiento.

— *Elementos que nos ayudan.* El cuidado de no desvincular las dimensiones de la salvación y de la liberación: comunión con Dios y comunión con el hombre; éste, comprendido en su plenitud, no sólo en su aspecto psicológico sino también en su aspecto externo, económico y social. Su óptica para descubrir en la opresión la manifestación social del pecado y para concluir que no hay auténtica liberación sin la liberación del pecado y sus dimensiones sociales. El énfasis genuino en el pobre y la insistencia en su evangelización. La ortopraxis y su coincidencia con la ortodoxia en Cristo liberador, Palabra salvadora del Padre, que como Palabra es doctrina de Dios, y como salvación, plenitud de la acción divina. La atención al aspecto temporal e histórico de la salvación.

El hecho de que en los sacerdotes se haya despertado mayor valoración y amor por la pobreza evangélica. La lucha contra situaciones de pecado que hay que transformar.

— *Elementos criticables.* Algunas corrientes de la Teología de la Liberación contienen elementos que no pueden ser aceptados por un cristiano: la lucha de clases, la violencia, identificación del pensamiento cristiano con ideologías que prometen paraísos aquí en la tierra. La asunción del análisis marxista. El marcado acento inmanentista y horizontalista. La conciencia de los hombres como no determinante de su existencia social. La existencia social determinando la conciencia. Que la evangelización sea hacer tomar conciencia a los oprimidos de su situación y denunciar el estado de pecado de sus opresores para liberar a ambos mediante la lucha de clases. La aceptación de la crítica marxista de la religión como ideología favorable a los opresores y la pretensión de promover un cristianismo "no religioso" al que sólo le quedaría la dimensión política por medio de la denuncia de las injusticias y la concientización del pueblo para la lucha revolucionaria. La afirmación de una fe proletaria y una fe burguesa necesariamente en pugna. El que la Iglesia no pueda ser verdadera comunidad de amor y reconciliación. El que la fe tenga que vivirse y pensarse sólo dentro del universo de la experiencia revolu-

cionaria y dentro de la realidad conflictiva y dialéctica de la historia. El desconocimiento de la Providencia, sobre todo a nivel social y estructural. El silenciar la intervención de Dios en la historia, o su equiparamiento con el puro poder inmanente de los procesos humanos determinados por la esfera económica. La reducción de la eficacia de la obra redentora del Cristo de la fe a una mera imitación o ejemplo del Jesús histórico. El tomar a Cristo como mero símbolo del pobre y del revolucionario y entender su redención reducida al ámbito político, económico y social. La contraposición excluyente de la Iglesia como red de comunidades, a la Iglesia, gran institución. El desconocimiento del Magisterio Jerárquico de la Iglesia como intérprete auténtico de la Palabra de Dios. La "Relectura" de la Palabra de Dios interpretándola por el acontecimiento liberador que consiste en el compromiso para la lucha de clases como verdadera praxis liberadora. El tomar la doctrina social de la Iglesia como un "Tercerismo", fruto de una lectura capitalista de la Escritura. El juicio de la religiosidad popular como algo alienante. La noción de "Iglesia popular" como algo exclusivo de los pobres socio económicos que se han concientizado para la lucha. El desconocimiento del valor eficaz de los sacramentos y su reducción a meros símbolos (Documento de Trabajo nn. 227-256).

4. *La Liberación en el Discurso Inaugural de Juan Pablo II, en Puebla.*

Como culmen de estos tres documentos anteriores el Papa da nuevos aspectos diciendo que hay que entender la Liberación en su sentido profundo, como una liberación de todo lo que oprime al hombre. Del Pecado y del Maligno. Junto con la alegría que lleva consigo el conocer a Dios. Esta liberación está hecha de reconciliación y de perdón. Arranca de la realidad de ser hijos de Dios y así hermanos de todos los hombres. Empuja hacia la comunión. Supera la servidumbre de diversos ídolos. Debe estar de acuerdo con la Palabra de Dios en la S. Escritura, Tradición y Magisterio. Debe de causar comunión con el obispo y demás sectores del Pueblo de Dios. Debe realizar la construcción efectiva de la comunidad. Debe, en especial, desembocar en un amor y solicitud por los pobres, enfermos, desamparados, agobiados, etc. Los pobres y los humildes saben cuándo se trata de una auténtica liberación cristiana y cuándo no (Doc. de Puebla, 1a. edición, p. 17).

Comparando estos cuatro documentos, podemos ver cómo se ha avanzado en la comprensión de la liberación cristiana. En Puebla se recoge el fruto de estas tomas de posición. Así, a la luz de ellas, podemos entender qué sea lo que los Obispos asistentes a la Conferencia nos quieran decir en sus diversas afirmaciones. Son estos documentos como el diccionario de interpretación.

II. Comentario al Documento

Nota metodológica: procederemos comentando número por número el tema, según el Documento de Puebla. Suponemos el texto en manos del lector y no lo transcribimos para no alargar demasiado este estudio. Los números del Documento aparecerán al margen entre paréntesis. El artículo sigue su mismo ordenamiento.

(470) *Palabras de aliento para la Teología de la Liberación*

Podríamos decir que el tema comienza de una manera muy positiva, alentando la reflexión que se ha hecho, a la luz de la fe, de la situación conflictiva de América Latina. En otras palabras: alentando la auténtica Teología de la Liberación. Para Puebla, como ya lo veíamos en el Documento de Trabajo, es obvio que hay muchas teologías de la liberación. Muchas corrientes de esta Teología. De manera que decir simplemente que Puebla condenó la Teología de la Liberación, es un error. Es cierto que no acepta ciertas líneas de las que hablará un poco más adelante. Esta no aceptación aparece clara atendiendo a la génesis interna de este número en especial. Los integrantes de esta Comisión, en la tercera redacción, habían propuesto esta fórmula: "Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín". Dentro de la Comisión había 11 obispos con derecho a voz y voto; entre ellos se realizó la primera votación y la frase se aprobó con un pequeño margen: 6 contra 5. Así se presentó en la tercera redacción general que fue sometida a la Asamblea para su aprobación. En la Asamblea se aprobó, pero en relación a la frase que estudiamos, se recibieron 52 modos que pedían se quitase y las razones que se aducían eran que se trataba de un texto que se prestaba a interpretaciones ambiguas, que era parcial y que era un respaldo a la Teología de la Liberación en su conjunto. Dentro de la Comisión, 6 miembros activos no aceptaban esos modos, 4 sí (se había ausentado ya uno de los miembros). En consecuencia así pasó a la cuarta redacción. Sin embargo, los obispos que habían presentado los modos no quedaron satisfechos y pidieron que sus modos pasaran al Destaque. Se pasó al Destaque frente a toda la Asamblea, y se pidió que toda ella se pronunciase a favor o en contra de dicha proposición. La Comisión jurídica apuntó que para suprimir esta frase del texto y aceptar el Destaque se necesitaban dos terceras partes de la totalidad de los votos. En ese momento había 176 votantes en la Asamblea General. El resultado de la votación fue así: 124 obispos votaron a favor del Destaque y contra la frase de la Comisión; 52 votaron en contra del Destaque y a favor de la frase. La razón expresada por estos últimos fue que no le veían gravedad a la discusión.

A pesar de todo esto, como decíamos al principio, esta votación no se opuso a cualquier corriente de la Teología de la Liberación. El Destaque habló de quitar la frase por "ambigua", "simplista" y "respaldar a la

Teología de la Liberación". Pero al decir "ambigua" quiere decir que Teología de la Liberación puede entenderse en varios sentidos y que hay que precisarlos. Habrá un sentido, esto es muy claro, que a la gran mayoría de los obispos de la Asamblea, más de sus dos terceras partes, les parece totalmente inaceptable, pero habrá otro que sí aceptan. ¿Cuál es éste? La respuesta está en este mismo número que ahora comentamos: la iluminación con la fe de las realidades conflictivas latinoamericanas. A este servicio no sólo se toleran esfuerzos, sino que se alienta a seguirlos. Si bien es cierto que de inmediato se habla de criterios de discernimiento que deberán normar estos esfuerzos.

(471) *Avances y dificultades*

En el número anterior constata Puebla que a partir de Medellín se han logrado avances muy significativos a la vez que se ha tropezado con dificultades. En términos de la Teología de la Liberación nos preguntaríamos, cuáles son estos avances y cuáles estas dificultades. O lo que es lo mismo: ¿cuál Teología de la Liberación hay que continuar adelante y cuál no? La respuesta ya se ha dado, en especial con los aportes del *Documento de Trabajo*. Los avances allí se han mencionado como "elementos que nos ayudan", y las dificultades como "elementos criticables". Ahora bien, en el resto del tema elaborado por esta Comisión, vamos a ir encontrando paulatinamente estos elementos. De una manera general podríamos notar como avances la opción preferencial por los pobres. Incluso la óptica desde el pobre para entender en el plan de Dios su designio liberador para América Latina. Allí mismo, la significación de la conversión personal, individual y social, y su eco en el cambio de las estructuras. Como dificultades aparece el uso del instrumental marxista. De esto se hablará en el número 481.

(472 a 479) *Enseñanza Social de la Iglesia.* Para el comentario de estos números me permito tomar un par de ideas tomadas del punto de vista teológico:

1. *Magisterio Social y Diálogo.* La primera idea es en cuanto al modo de ejercer la Iglesia su Magisterio en el ámbito de la Doctrina Social. Es de notar la forma de diálogo. Es un diálogo donde el Pueblo de Dios es Maestro, pero desde una perspectiva orgánica. La Jerarquía entra en este Magisterio desde el lugar que ocupa en el Pueblo de Dios. Y ejerce su Magisterio gracias al carisma del discernimiento. Esto significa su parte en el diálogo y su necesidad de ejercer el Magisterio sólo en el diálogo; de lo contrario no tiene materia para discernir. Así parece que el oficio magisterial jerárquico es algo vivo y dinámico y, entonces, evolutivo. Va dependiendo de las circunstancias cambiantes y de la comprensión incluso científica de dichas circunstancias. Una reflexión de lo dicho a propósito de la evolución del Dogma, viene a especificar más hondamente la función magisterial. Su evolución no será de falso o verdadero, sino de menos o más claro. Así comprenderá y explicará cada

vez más claramente el Mensaje, acomodado a las realidades cambiantes de los signos de los tiempos. Esto significará además la inclusión de la teología dentro de este proceso magisterial. Se haría un diálogo entre la experiencia de la realidad cambiante, su formulación científica y de valores (filosóficos), su interpretación teológica y el Magisterio jerárquico, quien discernirá, en estas formulaciones e interpretaciones, el auténtico sentido de la Palabra de Dios.

2. *Doctrina Social de la Iglesia e Ideologías.* La segunda idea es con respecto a la doctrina o enseñanza social de la Iglesia y las Ideologías. El punto se trata especialmente en el tema siguiente al hablar de la evangelización, política e ideología (n. 540). Se pregunta cómo podemos distinguir la doctrina social de la Iglesia de una Ideología. En el tema posterior se afirma que es específico de una Ideología su particularidad, esto es, que sea la legitimación que un grupo particular tenga, dentro de la política, de sus propios intereses. Para alguien también pudiera aparecer que la doctrina o enseñanza social de la Iglesia fuese la legitimación de los intereses sociales o políticos de un grupo particular. De manera que la distinción entre Ideologías y doctrina social no se pudiera tener desde el punto de vista de la particularidad. Sin embargo, atendiendo al conjunto de la doctrina o enseñanza social de la Iglesia, allí encontraremos algunos aspectos que no pueden tomarse como particularidades. Estos aspectos son precisamente el carisma de discernimiento que, en último término, es un don del Espíritu que hace que el Pastor se identifique en tal forma con la revelación constituyente, universal, que pueda medir desde ésta cualquier acontecimiento que se presente en su propia particularidad. Desde este discernimiento adquiere la doctrina social o enseñanza social de la Iglesia su propia universalidad y, así, su carácter sobre toda Ideología, de manera que puede dialogar con todas ellas y abrirlas hacia una plenitud. Así, todo intento de ideologización de la doctrina social es todo intento de quitarle su universalidad y pretender poner el Evangelio al servicio de unos intereses y no propiamente como juez de los mismos. Esto sería propiamente particularizar al Evangelio e ideologizarlo.

(480) *Rasgos comunes y enfoques difíciles. Las Teologías de la Liberación.*

Después de haber comentado lo referente al despliegue dinámico desde Medellín hasta Puebla, en el segundo párrafo de este número se supone que no hay una, sino varias teologías de la liberación: esto es, distintas concepciones y aplicaciones de la liberación. Muchas veces se oye hablar de teología de la liberación como si sólo pudiera ser entendida en un solo sentido; más aún, como si teología de la liberación fuera lo mismo que la liberación en sí misma, o bien, cualquier reflexión sobre la liberación.

Lo primero que hay que dejar asentado con toda claridad es que Puebla asume y acepta la liberación en su sentido auténtico, lo que lleva un claro compromiso por los pobres; y viene a expresarse en este Documento con el título de "Opción preferencial por los pobres". Cualquier

consideración ulterior que se haga debe partir de este supuesto. No es, pues, problema ahora el que Puebla acepte o no estos compromisos; ello, debemos repetir, está fuera de toda duda. El problema al que se aboca en este párrafo es el de las distintas concepciones que existen a propósito de la liberación.

Debemos comenzar diciendo que no toda concepción de la liberación es una concepción cristiana. Puede haber concepciones de todo tipo, de acuerdo a la mentalidad según la cual se conciba cuál sea el obstáculo del cual hay que liberarse, y cuál sea el fin y los medios para esta liberación; dé qué haya que liberarse y hacia qué.

Pero incluso dentro de la concepción cristiana de la liberación, hay que afirmar que no toda concepción cristiana, aunque tenga toda la rectitud posible, es teología de la liberación. Y es que no toda reflexión cristiana es una reflexión teológica. Puede haber, pues, y de hecho hay, concepciones cristianas sobre la liberación, que no son teología o teologías de la liberación. A no ser que se quiera hablar en un sentido amplio, pensando que toda reflexión que el cristiano hace de su fe y con la que se encamina a una conducta específica, ya es teología. En todo caso, esta teología es teología en sentido lato, y no en sentido riguroso.

En sentido riguroso entendemos por teología un estudio sistemático y más elevado de los datos de la Revelación. Partimos de la fe del Pueblo de Dios; de la presencia de la Santísima Trinidad en el bautizado. La reflexión teológica se ubica en el rasgo de un carisma. Se trata de construir con ella la Iglesia. Esto es, de renovarla, ampliarla y unificarla. Para ello hay que acercarse a la Revelación viva que es el cristiano y a su expresión auténtica que es la S. Escritura leída en la Iglesia, con una serie de mediaciones, tanto científicas como religiosas y, así, profundizando en ambas realidades al usar todo el rigor científico y filosófico, es como se hace la teología. Si el criterio de la autenticidad de la expresión revelada es la S. Escritura leída en la Iglesia, y en esta lectura se comprende el Magisterio eclesiástico, entonces la teología que se hace es una teología católica. Si el criterio es independiente del Magisterio eclesial, entonces la teología que resulta no es católica.

Además del último criterio de autenticidad es muy importante para toda teología el género de mediaciones que se usen. Estas mediaciones decíamos que son de dos clases: las ciencias y la filosofía. Las ciencias se preguntan básicamente por el "cómo" de las cosas; la filosofía, por el "qué" de las mismas. Las ciencias describen los fenómenos; la filosofía atiende a los valores. De por sí se podría hablar de ciencias neutras. Sin embargo, en la realidad concreta, la neutralidad no existe, porque el hombre siempre que trabaja una ciencia, la trabaja hacia el fin previsto, hacia un valor que le hace dirigirla y así quitarle su neutralidad.

Cuando se hace teología, habría que atender a las mediaciones científicas y, en último término, a las mediaciones filosóficas. Qué valores se adoptan como lentes con los cuales se desea comprender la Revelación. Cuando en este número se habla de las distintas concepciones y aplicaciones de la liberación y se dice que en ellas se descubren rasgos comunes y enfoques difíciles, la referencia es a las mediaciones filosóficas o "científicas" en el sentido dicho. Cuando se habla de los enfoques difíciles, la

referencia concreta es al marxismo. En el siguiente tema, *Evangelización, ideologías y política*, se dice concretamente, al tenor de la *Octogésima Adveniens*, 34, que no es separable la doctrina y el análisis (científico) del marxismo. En el número 545 se afirma que las consecuencias a que se expone la reflexión teológica, cuando recurre al análisis marxista, son tres: 1) la total politización de la existencia cristiana; 2) la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales; 3) el vacimiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana.

Para mejor comprender el discernimiento de la liberación en Cristo, de la que habla este número 3, vamos a recurrir al siguiente método:

— primero expondremos cuál sería una "teología" basada en el análisis marxista (aunque, por razón de la brevedad, damos por supuesto el conocimiento del análisis marxista, especialmente bajo sus aspectos filosóficos leninistas, básicos para la intelección de todo lo que sigue);

— luego, al ir estudiando cada uno de los números de este apartado, trataremos de ir encontrando tanto los puntos de convergencia del Documento con dicha "teología", como los enfoques difíciles.

Con este método aparecerá más adecuadamente qué teología de la liberación acepta Puebla.

A. "Teología" de la Liberación fundada en el Análisis Marxista.

Esbozo ahora una síntesis de las principales pistas que seguiría una "teología" que se fundara en dicho análisis. Hay algunos teólogos latino-americanos que al hacer su reflexión sobre la situación conflictiva de América Latina, adoptan algunos puntos que aquí consigno. Aunque difícilmente encontraremos algún teólogo que adopte, sin más, todos y cada uno de los puntos.

1. *Teoría de la Dependencia*: La reflexión teológica sobre la exigencia de liberación en América Latina, constata el hecho de la dependencia como origen del subdesarrollo. Este subdesarrollo no es neutro, sino una situación indebida que hay que sacudir; esta situación es violencia institucionalizada, situación de pecado.

2. La reflexión teológica sobre esta liberación constata esta situación como un estado de esclavitud, donde los amos son los países llamados del primer mundo: potencias imperialistas cuya riqueza es nuestra hambre.

3. Consecuentemente a este imperialismo, no es el país en cuanto tal el causante de nuestra esclavitud sino el país en cuanto imperial, que es tal debido a la práctica del Capitalismo Liberal; tanto dentro de sus propios límites geográficos, como por medio de sus gerentes extranjeros en las multinacionales y de sus testaferros criollos, "herodianos", burgueses, capitalistas, reaccionarios que explotan a sus propios hermanos dentro de la propia casa.

4. *Socialismo*: la única eficacia, la única opción concreta que no cae en utopías alienantes y que efectivamente puede enfrentarse a esta situación dando una verdadera sociedad alternativa a la sociedad capitalista

deshumanizante, es la opción socialista-marxista; es necesario que América Latina se adhiera al Socialismo.

5. Como esta adhesión significará la socialización de todos los medios de producción colectiva, que ahora se encuentran en propiedad privada, se exige la lucha de clases, ya que los burgueses capitalistas no se quedarán mano sobre mano al ser atacados en sus intereses antagónicos a las clases desheredadas; esta lucha de clases tendrá que extenderse a nivel nacional, regional y mundial, ya que en último término el Imperio no se liquida terminando con los capitalistas del propio país o región.

6. *Compromiso cristiano*: el cristiano es un comprometido con la liberación y, por tanto, un comprometido en esta destrucción de la dependencia en la lucha clasista revolucionaria.

7. *Teología de la Liberación*: la reflexión cristiana sobre este hecho es la Teología de la Liberación. Constituye así la única manera de hacer audible y creíble el Mensaje al "no-hombre", al oprimido, al alienado, a las grandes masas marginadas de América Latina.

8. *Sujeto de la Teología de la Liberación*: es una reflexión teológica cuyo sujeto es la comunidad que se libera. La comunidad comprometida en la lucha revolucionaria piensa en la eficacia de su compromiso cristiano liberador y formula así su amor cristiano; entonces se origina la Teología de la Liberación, como una reflexión crítica sobre la praxis de la Iglesia.

9. La teología se construye así desde el pobre, y participando plenamente en su pobreza revolucionaria, por eso es que, dada esta frescura e impredecibilidad de la teología, ella es eminentemente vital e irrepetible, eminentemente latinoamericana.

10. *Objeto de la teología*: no es una teología de genitivos, sino que es un enfoque que abarca todo el quehacer teológico y todo el quehacer latinoamericano; por eso es privativa en su comprensión de América Latina: si en otras partes se realizara, sería distinta de ésta; lo que puede generalizarse es el método, no la teología de la liberación en sí. Su objeto es en esta forma la fe vivida y, en concreto, la liberación que Cristo nos ofrece.

11. *Mediación privilegiada*: pero no cabe duda de que esta reflexión tiene que hacerse atendiendo a dos polos: uno, la vivencia plena de la comunidad de esta liberación; y otro, la mediación humana *racional para* comprender esta vivencia. Antaño se ocupó en teología a la filosofía escolástica; ahora, se usa el único análisis efectivamente válido en la sociología, análisis plenamente científico que da la interpretación de la historia: el análisis marxista del materialismo histórico. Se desplaza el acento de la filosofía a la sociología.

12. *Criterios teológicos*: la Palabra de Dios encontrada en la S. Escritura como "regla próxima de fe", ilumina la "ortopraxis"; esto es, la "praxis pastoral de la Iglesia". Pero esta palabra exige una relectura

que surge tomando esta misma praxis pastoral de la Iglesia, o sea, el acontecimiento de la liberación, como la "otra Biblia", la Biblia histórica. Esto es, el acontecimiento liberador interpretado científicamente por el materialismo histórico, funda la relectura de la Palabra de Dios en la S. Escritura. Es el criterio para releer la Biblia.

13. *Lugar de la Teología en el conjunto teológico*: la teología puede tomarse como Sabiduría que busca el alimento espiritual para el alma en la Palabra de Dios. Como sistema que quiere dar un cuerpo de doctrina sólido y coherente gracias al encuentro entre la fe y la razón. O bien, como una reflexión en acto segundo sobre la vida y sobre la praxis de la Iglesia. Esta tercera es la que corresponde a la teología de la liberación. Aunque no cabe duda que hay intercambio entre estas tres formas teológicas y la liberación también puede originar una reflexión sistematizada y un alimento espiritual.

14. *Puntos básicos de su contenido*: un solo plan e historia salvíficos. La liberación es parte de esta salvación, es signo eficaz de la misma, es presencia del Reino de Dios ya. Así mismo, la historia del Reino es la historia del mundo. No hay otra historia más que la única historia. Esta es la historia sagrada. El reino de Dios frente al mundo tiene que llegar como Cristo a su máxima expresión kenótica, morir para resucitar. Es el impulso que da al cristiano; es la motivación para la liberación. Cómo ésta deba llevarse a cabo, no tiene nada que decir, no se trata de fundar una nueva cristiandad.

15. *Exodo y Cautiverio*: la reflexión deberá ahora hacerse desde una perspectiva de servidumbre, de Exodo, de Cautiverio. La liberación no podrá llegar pronto. El tema del Exodo, de la liberación del pueblo de la esclavitud egipcia, hay que complementarlo ahora con el tema del Exilio. El exilio babilónico abrirá pautas para comprender la praxis liberadora del cristiano de hoy. En América Latina los gobiernos se han vuelto altamente represivos, se impone la prudencia del cautiverio. Los pactos y las alianzas. Pero ahora más que nunca hay que tener las metas claras y saber hacia dónde se dirige la liberación del pueblo.

16. *Reconciliación ontológica*: la liberación implica reconciliación y fraternidad que se fundan en el amor universal. Pero el amor que Cristo predicó no es un amor romántico, afectivo, psicológico meramente. Antes que nada es un amor ontológico que implica querer objetivamente el bien del prójimo, aunque subjetivamente en la superficialidad aparezca como lo contrario; así el amor cristiano no obsta a la lucha de clases, ya que en esta lucha no se odia a la persona o al país capitalista, sino al Capitalismo en sí, a la posesión indebida de los bienes de producción. Quitando esta posesión al burgués, contra su voluntad, se le está facilitando que ingrese a la nueva hermandad de los hijos de Dios. A que deponga su actitud pecaminosa. A que se reconcilie así con tantos hermanos marginados a quienes antes había ofendido con sus riquezas.

17. *Cristología*: en la evangelización debemos entregar a nuestro pueblo un Cristo liberador que lo empuje a luchar contra la injusticia y la opresión. Cristo fue extremadamente sensible al mal de su época que se expresaba en la opresión política y religiosa de entonces. El Imperio Romano dominaba Palestina. Las autoridades políticas palestinas eran entreguistas que habían traicionado la causa del pueblo y servían a los dominadores. Las autoridades religiosas, perdidas en ritualismos inútiles, coonestaban el estado de opresión. Cristo no puede menos que chocar contra ellos, rebelarse y comprometerse con su pueblo hasta las últimas consecuencias. Entonces el poder político y religioso le aplasta. Cristo es asesinado por los dominadores. Cuando el Padre lo resucita funda la seguridad del triunfo de la causa de los oprimidos. La lucha por la liberación no es mera utopía. El oprimido acabará con el opresor. Tenemos la seguridad de llegar al triunfo.

18. América Latina tiene mucha semejanza con la Palestina del tiempo de Jesús. Hay también un imperio que nos domina, el primer mundo. Somos dependientes política, religiosa y culturalmente. Nuestra lucha por la liberación tendrá que seguir las mismas huellas que siguió Cristo, y tendremos la seguridad del triunfo contra la clase burguesa y capitalista, imperial y nacional. Por eso para toda América Latina la Cristología apropiada, la única que ilumina nuestra realidad es la Cristología del seguimiento; imitar a Cristo en su lucha radical por la liberación. El eje de la Cristología latinoamericana es la preocupación de Jesús por los pobres. Hay que privilegiar su presentación catequética-homilética por parte de la Iglesia primitiva, sobre su presentación teológica o de proclamación. Hay que privilegiar el aspecto humano de Jesús. Su libertad frente a quienes lo querían usar para sus propios intereses, frente a las prescripciones de la ley, frente a las formulaciones intangibles de ortodoxia, frente a las autoridades religiosas y no religiosas de su época. Hay que interesarse más por Jesús evangelizador que por Jesús objeto de evangelización. Hay que presentarlo más como comunidad de destino con los hombres que como epifanía de Dios. Más que como sacrificio y reconciliación, como Jesús en la cruz, sumo conflicto y perenne denuncia.

19. *La Iglesia*: para evangelizar hoy, debemos resaltar una serie de puntos que nos conduzcan a una opción liberadora. En primer lugar debemos evangelizar la unidad en la Iglesia no como algo actual, sino como algo que esperamos se realice en el futuro. Hoy es un idealismo que mata la eficacia liberadora, pues desea reducir el conflicto reconciliando lo irreconciliable, opresores y oprimidos. La Eucaristía es el gran signo de unidad y comunión. Por ello resulta absurdo celebrarla entre clases antagónicas. Es una mentira dentro de la expresión más profunda de la Iglesia. Las clases antagónicas necesariamente se destruyen, no se unen ficticiamente en un abrazo mentiroso.

20. *Institución y Ministerios*: la Iglesia después del viraje constantiniano se ha institucionalizado a base de alianzas con el poder. La Jerarquía se ha contagiado de afán de dominio. Algunas veces ha servido para defender al pueblo de Dios frente a los poderosos, pero con frecuencia

adolece de endurecimientos que se oponen a la ductilidad del Espíritu. Frente a la institución, surge fresca y llena de vida la Iglesia del Espíritu. La Iglesia de los Carismas, de las Ordenes y Congregaciones religiosas concientizadas desde un compromiso revolucionario con el pobre. La Iglesia red de comunidades de base. Allí sopla el Espíritu.

21. *Enseñanza*: desde esta ductilidad del Espíritu que lleva al compromiso con el pobre, al compromiso con los sin voz, al compromiso por la liberación denunciando la injusticia, anunciando la liberación y comprometiéndose en la lucha por ella, es donde se comprende el ejercicio del profetismo en la Iglesia: el Magisterio del Pueblo de Dios.

22. *Sacramentos*: Los Sacramentos han generado un sacramentismo en la Iglesia que ha hecho que ésta haya olvidado su compromiso esencial por la justicia. Único testimonio creíble de su misión evangélica. A la vez que se ha propiciado con ella una mentalidad mágica y fatalista.

23. *Los Santos*: hoy necesita el pueblo latinoamericano nuevos santos, nuevos ejemplos que le sirvan como faros para seguir el camino de la justicia. Estos son tantos cristianos que han sido torturados o asesinados por los gobiernos totalitarios de América Latina, en su lucha contra la opresión. Son los nuevos mártires que hay que proponer ahora al pueblo.

24. *Mariología*: la Virgen María es el prototipo del humilde y del pobre que, contando con la fuerza de Dios ha sido llena de gracia para desbancar al poderoso y dejar al rico sin cosa alguna. Su contacto histórico con el pueblo latinoamericano, mediante las llamadas apariciones, ha sido un testimonio contra el poder del opresor y una alianza para hacer causa común con el pobre y el desvalido.

B. *Teología de la Liberación fundada en Puebla.*

(482) *Liberación "de" y "para"*. Correspondiendo al número 1, 2, y 3 de la síntesis que acabamos de formular, el presente número del Documento hace un análisis de realidad para desde él construir todo un enfoque al concebir la liberación. Desde donde pudiéramos decir que pudiera arrancar una Teología de la Liberación al tenor de Puebla. Este enfoque lo realiza al decir de qué es la liberación.

1. *"De"*: En la Teología de la Liberación arriba enunciada, en último término la liberación es de la propiedad privada de los medios de producción colectiva o social. Para el enfoque mencionado, la opresión no rebasa el ámbito biológico del hombre, de acuerdo a las raíces del secularismo. Esto es, el análisis marxista no supera de ninguna forma la concepción de Locke, de donde brota el capitalismo liberal. Este piensa remediar la problemática del hombre asignando la propiedad privada de los medios de producción social; el marxismo piensa que el problema de miseria que se ha concluido del sistema capitalista, será remediado cuando esta propiedad, en lugar de ser privada, sea colectiva. Su remedio se queda en

esa misma parcialidad biológica. No adelanta en cuanto a integralidad humana. Como tal se queda dentro de la misma concepción biologista cerrada del hombre. Humanismos ambos sin salida. Materialismos.

El número que comentamos no cae en esta trampa al pensar que la disyuntiva tiene que resolverse dentro del exclusivo ámbito biológico. El "de" en esta liberación va a la raíz integral humana de esta opresión; opresión que precisamente resulta del materialismo, tanto capitalista como marxista. Esta raíz la llama pecado personal y social; individual y social. Si queremos ir más adentro, este pecado tiene su fuente en el egoísmo y más allá en el misterio de la iniquidad.

Al hablar posteriormente del "para", será precisado este pecado, egoísmo y misterio de iniquidad, en los ídolos de la riqueza, el poder y el placer, motivados por el egoísmo mismo, esto es, por la adoración de sí mismo, y por el Maligno. En esta forma, desde la capa materialista de las injusticias verdaderas que reportamos en la distribución de la riqueza y en su misma producción, el Documento hace un análisis de la realidad mucho más profundo e integral, que decinde de veras hasta las últimas raíces de la situación injusta. Entonces la solución tendrá que ir más allá de una lucha de clases y de un nuevo sistema economicista como estrategia a corto plazo contra las injusticias del capitalismo.

2. "Para": La segunda parte del número se refiere ahora a lo más profundo del "para"; esta liberación no debe sólo quedarse en un "de". Esto sería una parte importante, pero incompleta. Quien es liberado de sus cadenas, lo es para que disfrute constructivamente de su libertad. Así el Documento hablará precisamente de esta libertad constructiva de la comunidad al describir en el tema de la dignidad humana esta libertad (cfr. nn. 321-329). Aquí mismo, en la segunda parte del número, se da la síntesis profunda de esta construcción; se es liberado para el crecimiento progresivo del ser.

¿Cómo se da este crecimiento? La respuesta se da con lo específico del aporte cristiano a la liberación: con la comunión con Dios y con el hombre. Esta comunión es gradual y progresiva y se culmina en el cielo. Para comprender bien esta comunión hay que referirnos a los números 211-219 del tema sobre Cristo. Allí el tema trata de la plenitud de la comunión y participación para el hombre en la participación de la vida trinitaria. En especial cabe recordar el número 215, donde se dice que la comunión ha de construirse entre los hombres abarcando el ser desde las raíces del amor del Padre, y que ha de manifestarse en toda la vida aún en su dimensión económica, social y política. Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es, dice, la comunión de su propia comunión trinitaria.

Es decir, la comunión para la que es la liberación es la comunión trinitaria. Si ahora nos preguntamos cuál deberá ser la estrategia que deberemos de emplear para construir positivamente la liberación, para progresar en el ser, la respuesta es, crecer en la comunión trinitaria. Esta es la alternativa que ofrece Puebla a los números 4, 5 y 6 de la síntesis teológica antes descrita.

3. *Comunión trinitaria*: ¿Cómo se participa de esta comunión trinitaria? La respuesta vendrá de una somera consideración de dicha comunión y participación. Si atendemos a la vida trinitaria nos damos cuenta de que todo lo que el Hijo es, lo es porque lo ha recibido del Padre. Y el Padre todo lo que es, excepto la relación de paternidad, se lo ha entregado al Hijo sin reservas; de lo contrario ni el Padre ni el Hijo serían Dios. Todo a su vez, lo que es el Espíritu Santo lo ha recibido del Padre y del Hijo, Quienes, sin reservas, excepto su paternidad y filiación e inspiración activa, absolutamente se han entregado al Espíritu. Quien a su vez, sin ninguna mengua, en todo su ser se refiere en plena corriente de amor al Padre y al Hijo. Una consecuencia salta a la vista en esta corriente vital trinitaria, y es la siguiente: las personas divinas son constituídas en su individualidad irrepetible e infinita, por la mutua entrega, sin reserva absoluta, sin mengua alguna, en la divinidad. Esta entrega significa la única e irrepetible divinidad, la unidad de Dios, su augusta comunidad. Entonces, la individualidad en Dios, su triple individualidad, es constituida totalmente por su comunidad, por su unidad. La medida de la identidad de la distinción de las personas divinas es la comunidad divina. Y la medida de la comunión es la misma comunidad-unidad, es la identidad de la triple individualidad trinitaria.

Si ahora nos preguntamos por el hombre, nos damos cuenta de que su crecimiento progresivo en el ser, meta de toda liberación, sólo se obtiene por su entrega a los demás. Su entrega sin reservas a Dios y desde Él a los demás. Así se realiza la comunión y participación única posible. Esta es la verdadera originalidad de la liberación. El hombre es liberado para comulgar y participar. Y la única manera posible es participando de la vida trinitaria.

Decía que esta es la originalidad propia, el "aporte propio y específico", de que habla después nuestro tema en el número 483. Aporte propio y específico del Evangelio. Esta propiedad y especificidad significan la esencia de la gracia. Esto es, a esta comunión y participación no se puede llegar de ninguna otra manera que por un regalo, una gracia. Este es el don de la liberación. Ningún esfuerzo humano es capaz de lograr esta unidad. Cualquier otro esfuerzo por conseguir la unidad entre los hombres, nos dice el número 218, siempre brotará de una relación con esta gracia. Y su realización será siempre una primicia de esta gracia plena de comunión y participación trinitaria.

Esto significa que el hombre por su propio esfuerzo nunca podrá llegar a esta unidad. Es lo mismo que significa el pecado original, como la imposibilidad del hombre para establecer un verdadero diálogo creativo de una sociedad más humana. Si echamos un vistazo a la historia de la humanidad, nos daremos cuenta de que el problema que ha tenido siempre es el de la unidad y que, sin la gracia, lo que se ha escrito en ella ha sido la dialéctica del amo y del esclavo, de los lobos, de los enemigos, de las guerras, de las opresiones de toda clase. Y es que el problema de la unidad, si bien es un deseo innato en cada uno de nosotros, es del todo imposible en la realización concreta de nuestra vida. Y la razón es clara si atendemos a que para satisfacer las necesidades sociológicas, esto es, las necesidades de un "tú" con quien saciarnos, siempre lo

queremos objetivar. Y este tú siempre es una persona; y la persona no se puede objetivar. Entonces sentimos que para saciarnos personalmente tenemos dos alternativas: o poseemos a otra persona, pero entonces se objetiva y no puede ser ya poseída como persona (porque la persona es inalienable), o bien, nos entregamos a la persona y nos perdemos en ella, pero entonces el yo se pierde en la masificación.

En el máximo esfuerzo del hombre, que se llama religión, este anhelo de unidad y comunión se ha expresado o desde una tendencia individualista en las religiones occidentales, donde ha multiplicado hasta el infinito sus pretensiones de objetivar las personas, o bien, en las religiones orientales, donde se ha dejado perder en el "tú", "como se pierde una gota de agua en la inmensidad del océano" (concepción budista, por ejemplo).

La época actual, con su materialismo, también se ha hecho eco de esta problemática; y no podía ser de otra manera. Así los problemas entre la individualidad del capitalismo y la masificación del colectivismo marxista.

Y es el que el problema tiene en sí dos vertientes aparentemente irreconciliables —su vertiente individual y su vertiente social— en su unión comunitaria. Ambas vertientes tienen sólo un camino para encontrarse, hay sólo una hipotenusa que puede cerrar en triángulo el ángulo abierto por estos catetos: el amor; pero sólo el amor de Dios, el Espíritu Santo, que como amor de Dios se nos hace participe al ser enviado por el Padre y el Hijo y llamarnos así a ser su pueblo. Esta es la comunión y participación trinitarias.

La llamada, pues, que se hace desde la constatación de nuestro pecado, de nuestro egoísmo, del misterio de iniquidad, es una medida radicalmente destructiva de estas opresiones: la entrega total y plena a los demás, en comunión y participación con todos y de todos, desde una comunión y participación trinitarias. Así encontraremos cómo realmente lo que nos especifica como cristianos es la augusta Trinidad, y no solamente un Teísmo que pudiéramos personificar de manera parecida a como se expresaban las relaciones con Dios en el Judaísmo, en el Islamismo o en cualquier religión monoteísta. (De esta forma parece queda también explicado el número 483 del Documento).

Esta reflexión cristiana que se instaura desde las profundidades trinitarias es verdaderamente la teología de la liberación que brota de los postulados de Puebla y es la verdadera forma de hacer creíble y audible el Mensaje al "no-hombre", al oprimido, al alienado, a las grandes masas marginadas de América Latina (cf. número 7 de la síntesis teológica a que nos estamos refiriendo).

4. *Sujeto de la Teología:* De esta forma la Teología tiene como sujeto al hombre que se libera en su individualidad comunitaria. Este hombre reflexiona sobre esta exigencia y la realización concreta de su total entrega. Así realiza en verdad y formula su amor cristiano. Esta es la praxis pastoral de la Iglesia. Y entonces, esta reflexión crítica, constituye la Teología de la liberación (cf. n. 8 de la síntesis). De esta manera la teología se construye desde el pobre, o mejor dicho, desde la Santísima

Trinidad en el pobre que está liberándose en base de esta plena entrega a los demás con toda la seriedad y con toda la extensión de la integridad de su vida. Esto es, en la realización tanto biológica, como psicológica, como sociológica (cf. n. 9 de la síntesis).

5. *Objeto de la Teología*: es la totalidad de la vida del hijo de Dios. Que es tal en virtud de la comunión y participación que realmente se verifican en él en todos los ámbitos de la vida. Abarca así todo el conjunto del Dogma católico desde esta visión de unidad (cf. n. 10 de la síntesis).

6. *Mediaciones*: Ya hemos hablado sobre las mediaciones teológicas (cf. n. 11 de la síntesis) al iniciar esta reflexión. Al tenor de lo dicho en todo el Documento de Puebla, pudiéramos decir que las mediaciones de esta teología son la observación atenta de la misma realidad cambiante de América Latina y de los cauces de conversión en los diversos momentos individuales y sociales, personales y estructurales. Son también el estudio crítico, analítico y descriptivo de esta realidad total de acuerdo a las ciencias del hombre. Ciencias sociales, económicas, psicológicas, antropológicas, lingüísticas, etc. Su estudio crítico desde las preguntas sobre los valores de legitimidad de acuerdo a las diferentes matrices culturales, mediante la historia y la filosofía.

7. *Criterios*: De estos criterios teológicos (cf. n. 12 de la síntesis) ya hemos hablado al exponer los presupuestos de esta teología. Y para no repetir más, nos referimos al mismo Documento de Puebla que ex profeso trata el tema del número 370 al 384. Más adelante haremos un comentario al respecto.

8. *Lugar*: Igualmente, ya se ha dicho algo al inicio, sobre el lugar que ocupa la Teología de la liberación dentro del conjunto teológico (cf. n. 13 de la síntesis). Complementando lo anterior, podríamos añadir que la teología como esfuerzo humano-divino, "teándrico", para comprender y vivir la palabra de Dios es un carisma que construye el Reino. Es una acción evangelizadora. Así para evangelizar esta teología hay que partir de la auténtica Palabra de Dios. Dios nos habla en los acontecimientos, y para escuchar su voz y no pensar como Palabra de Dios lo que no es, necesitamos un criterio hermenéutico. Este criterio es Cristo liberador que vive en el pueblo de Dios y se profesa en el sentido de la fe de dicho pueblo; que se norma por la S. Escritura leída en la Iglesia y cuyo criterio hermenéutico de autenticidad es el Magisterio. Este Magisterio ha recibido del Espíritu el carisma de discernimiento, en virtud del cual puede identificarse la Palabra de Dios presente en el acontecer histórico; y su declaración, hacer que la fe que se proclama sea la fe de toda la Iglesia. En esta norma, la ortopraxis de la Iglesia, Cristo hoy, que es a su vez la verdadera ortodoxia, se conoce por la fuerza de la misma ortodoxia. Esto es, por el carisma de amor del Espíritu, único camino para comprender al Señor. Su punto de partida es éste. Y se desarrolla en tres etapas: Una, positiva, que fija el dato revelado constatándolo en toda su

amplitud. Otra, sistemática, que lo clasifica y ordena para comprenderlo mejor y para encarnarlo en la situación actual como horizonte operativo de la Palabra de Dios en la realidad que se vive; criterio de acción. Y otra, práctica, que busca la mentalidad adecuada, la actitud conversiva correspondiente y las líneas de acción eficaces para hacer la verdad. La Teología de la Liberación se centra fuertemente en esta tercera etapa. Es sin embargo verdad, que ésta no tiene ninguna efectividad sino a la luz de los datos anteriores.

(484)

Los tres grandes pilares:

9. *Cristo:* En adelante el Documento habla de los contenidos para esta Teología de la liberación (entramos así en diálogo con los números subsiguientes de la síntesis, 14-24). Ya hablamos del contenido esencial de esta Teología que es el punto trinitario. Ahora se recurre a los grandes pilares o el "trípode" sobre el cual descansa Puebla a la luz del Discurso Inaugural de Juan Pablo II: Cristo, Iglesia y hombre. La concepción de Cristo da la tonalidad básica para la concepción de la Iglesia y del hombre.

Como segundo gran punto del contenido de la Teología de la liberación, a partir del Documento de Puebla, situamos a Cristo. A esta luz, y según el tenor del tema sobre Jesucristo, nn. 170-201, y del Discurso Inaugural del Papa, podríamos sintetizar nuestro diálogo con el punto cristológico esbozado en la síntesis, de la siguiente manera:

En la Teología de la liberación debemos hacer presente en el hombre de hoy a un Cristo íntegro y completo, sin reduccionismos de ninguna clase. Cristo es el gran liberador porque se enfrentó y venció a todos los poderes del mal. El mal que se presentaba como pecado, como Satán, como las distintas enfermedades que curaba, como las insidias e hipocresías de sus contemporáneos, como la riqueza que aparta de Dios, como el desamor que divide y opone los hombres. Los enemigos de Cristo sabían que el conflicto religioso que El causaba era mucho más profundo que un choque político. Para ellos Cristo no es un Zelote o un revolucionario, es algo muchísimo más hondo. También existe un pecado político, pero el pecado político no agota ni es lo más profundo del mal.

La muerte de Cristo no es la muerte de un jefe revolucionario o guerrillero que infaustamente cae en manos del "orden establecido" y es asesinado. A Cristo no lo matan o lo "asesinan". Voluntariamente se entrega a la muerte. Es totalmente libre. No se aprovechan de su debilidad e impotencia. La resurrección del Señor es su triunfo sobre el pecado y sus consecuencias: pecado que es individual y social, político, jurídico, económico, etc.

Cristo ofrece una salvación universal. No se puede separar el Cristo histórico del Cristo de la fe, ni privilegiar unilateralmente sólo algunos aspectos del Jesús histórico, sino asumíroslos en una unidad integradora. Lo que no se opone a elegir prudencialmente, según las instancias pastorales circunstanciales, los aspectos predicables de Cristo más adecuados, evitando siempre todo reduccionismo. Cristo es sumamente libre y en su

libertad constituye para nosotros, dentro de la Iglesia, la mayor liberación como suprema norma de obligatoriedad.

Y esta liberación que Cristo aporta hoy es eficaz; no una mera imitabilidad mecánica de lo que El hizo; sino que El hace ahora en nosotros y en nuestro mundo lo que entonces hizo. El nos libera eficazmente.

Y esta eficacia consiste en que el Padre nos une por el Espíritu a Cristo muerto y resucitado, y con El nos constituimos liberadores de nuestros hermanos. Esto quiere decir que Cristo es nuestra óptica y nuestra acción para cubrir nuestras necesidades biológicas de conservación y propagación, para llenar nuestras exigencias de verdad y amor para entregarnos a los demás en mutua comunión y participación. Esta donación a los demás hasta la muerte, es la más radical liberación. No se trata ya de una lucha contra clases antagónicas donde el antagonismo es debido a intereses económicos opuestos; se trata de una lucha radical contra la misma opresión, lucha cuya motivación más honda es el amor hasta la muerte. La opresión es lo contrario a la vida, por eso la liberación exige donación al prójimo hasta la muerte. Esta es la verdadera imitación de Cristo, su verdadero seguimiento. En esta forma Cristo libera hoy con nosotros y desde nosotros. Estas son sus auténticas huellas. La verdadera Cristología del seguimiento, la imitación de Cristo.

Una imitación de Cristo sin esta fuerza eficaz transformadora, "re-creadora", no superará la concepción herética de una redención por mero ejemplo o imitabilidad.

10. *La Iglesia*: en cuanto a la Iglesia, debemos decir al tenor de los nn. 220-303, y como puntos de convergencia o divergencia con relación al n. 19 de la síntesis, lo siguiente:

En una auténtica concepción de la liberación debemos recurrir al Magisterio de la Iglesia. Ella se hace hoy liberación para todos los hombres. Profundizar en su unidad, soporte, raíz y logro de la evangelización es el gran objetivo de Puebla. Para evangelizar hay que partir de la convicción de que la unidad de la Iglesia fundamentalmente se lleva a cabo como la congregación de los hombres tomados de todas las razas y pueblos en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como anteriormente lo describimos. A esta unidad se incorpora el hombre uniéndose a Cristo, al profesar una misma fe recibida en el bautismo e intensificada en los demás sacramentos. Para la unidad, por voluntad del Señor, el Espíritu da a la Iglesia el ministerio de la comunión, que entrega plenamente a los obispos, quienes lo participan gradualmente a su presbiterio y demás ministros ordenados o instituidos, congregando al pueblo desde la Palabra de Dios y la Eucaristía.

11. *Eucaristía*: como raíz y quicio de la comunidad, propicia una forma de unidad en la Iglesia que lleva a superar eficazmente el reduccionismo en que se cae al concebir al Pueblo de Dios o a grupos dentro de él, como clase socio-económica en lucha antagónica con otra clase socio-económica.

La Eucaristía es la actualización de la Pascua hoy; y así es eficaz-

mente la liberación integral que Cristo aporta. No es sólo un símbolo de unidad, sino una eficiencia real de comunión. La unidad es significada y realizada por la Eucaristía como un hecho que existe y como un proyecto que se constituye. Es la unidad en perspectiva escatológica, ya existente y por llegar a su plenitud, en la conocida tensión entre el "ya" y el "todavía no". La Eucaristía como plenitud de la Iglesia, exige a quienes de ella participan, una plena conversión. Esto es, identificarse con Cristo que muere y resucita. Que El sea el criterio central para resolver las necesidades del hombre en toda su variedad, sus exigencias de verdad y amor y sus relaciones con los demás hombres.

Así, en una honda perspectiva eucarística, por la fuerza de la comunión, el cristiano se opondrá radicalmente al escándalo de la injusticia que significa por un lado la miseria y, por otro, la opulencia. La unidad de la Iglesia en la Eucaristía descarta polarizaciones y antagonismos exigiendo desde la plena conversión la realidad de la reconciliación.

Es cierto que la unidad completa de una sociedad dividida por las relaciones entre necesidades y satisfactores, esto es, entre quienes tienen y quienes no tienen, es humanamente imposible; pero aquí radica la fuerza liberadora de Cristo que hace de lo imposible humano una realidad de presencia de su Iglesia. En la Eucaristía se realiza la unidad de Dios con el hombre y de los hombres entre sí en nuestro mundo concreto, propiciando la única forma posible de verdadera participación. Exige plena donación y la reconciliación mutua. Pide radicalmente, hasta la muerte, la lucha contra toda injusticia, contra toda opresión; se abre en realidad, a la vez que en esperanza, a la resurrección en una nueva sociedad más solidaria y fraterna en la que cotidianamente nazca el nuevo hombre en Cristo. La Eucaristía es así una llamada a la reconciliación y una celebración que anticipa el encuentro con Dios y los hermanos en la casa del Señor.

12. *La Iglesia Institución:* en cuanto a la Iglesia Institución, el Documento la trata del n. 659 al 720, e incluyendo las comunidades eclesiales de base, en los nn. 618 al 657; dialogando con lo que se dice en la síntesis, n. 20, al tenor de esta doctrina de Puebla y en la línea de la liberación, diríamos que la Institución eclesiástica en su devenir histórico no es un mero escenario de la acción salvífica, sino que es instrumento de salvación. La organización visible e institucional de la Iglesia es, en cuanto a su crecimiento y expansión al Espíritu Santo, analógicamente, lo que la naturaleza humana de Cristo es al Verbo de Dios. La Iglesia Institución es peregrina y por tanto susceptible de limitaciones históricas y de pecado. Aún así es Institución de salvación. Esta es la economía de la Encarnación. Es construida constantemente por la acción del Espíritu con sus carismas y ministerios. El, al proceder del Padre y del Hijo, hace transparente a Cristo en la Institución y realización. Carismas e Institución, a pesar de las tensiones que entre ambas históricamente han surgido, nunca se deben oponer contradictoriamente, pues vienen del mismo Espíritu. Se integran en la expresión eclesial universal, diocesana, parroquial, de base.

13. *Las Comunidades Eclesiales de Base*: entran en la institucionalidad de la Iglesia por el ministerio instituido que en ellas se ejerce por misión del obispo y que realiza en su seno el ministerio de comunión. La Iglesia como red de comunidades, no se opone ni debe oponerse a la Iglesia Institución.

14. *Los Ministerios*: en la Iglesia se entienden desde la capitalidad de Cristo Cabeza, como factores originales de la unidad trinitaria, desde la concepción de una Iglesia servidora. Así se entienden los obispos como ministros de la unidad y, por participación, sus presbiterios. En esta perspectiva eclesial han de entenderse los demás ministerios, tanto ordenados como instituidos. La Iglesia no es mera unidad sociológica. Es así indispensable en ella el ministerio episcopal como expresión de la capitalidad de Cristo. Los presbíteros participan de este ministerio y así no se equiparan al servicio laical. Esta diversidad de la Iglesia manifiesta su unidad.

En América Latina se intensifica hoy el cambio de una sociedad rural a una sociedad urbana y técnica. Se debe continuar en la búsqueda de formas adecuadas ministeriales para llevar a cabo más eficazmente en la Iglesia la misión de comunión y participación.

15. *El Magisterio*: en cuanto al número 21 de la síntesis, relativa a la enseñanza en la Iglesia, al tenor de lo dicho en los números anteriores y al hablar de la Iglesia (nn. 220-203), pudiéramos decir que Cristo-Palabra habita en el Pueblo de Dios. De aquí surge la fe viva que impele al cristiano a proclamar con un compromiso auténtico las maravillas del Señor en lo cotidiano de la vida y en el empeño por una sociedad verdaderamente justa y fraternal.

El sentido profético del Pueblo de Dios consiste así en proclamar, esta fe dentro de la realidad de la historia como anuncio del Reino. Implica también la denuncia de todo pecado y la convocación a un compromiso liberador cristiano.

El Espíritu da a los sucesores de los Apóstoles un ministerio especial para captar a Cristo Palabra de Dios, que norma la fe del pueblo desde la S. Escritura unida a la Tradición, y para proponer la fe que se ha de creer y profesar como fe de toda la Iglesia, custodiarla, defenderla y explicarla.

Este ministerio se engloba dentro del carisma profético de todo el Pueblo de Dios recibido del Espíritu. Es un servicio de autenticación desde la misión profética de toda la Iglesia. Es en buena parte un ministerio de discernimiento que evita el peligro de proponer como Palabra de Dios lo que no es. La ratificación de esta verdad evita la constitución de los llamados magisterios paralelos que atentan contra la unidad de la Iglesia. Lo cual no significa que el Magisterio auténtico excluya el sano pluralismo o no favorezca la investigación teológica que hay que promover.

16. *Los Sacramentos*: en cuanto a los sacramentos en general (cf. n. 22 de la síntesis), según esta misma posición de Puebla, pudiéramos afirmar que son la realización del misterio de Dios entre nosotros: la

participación diversa de la Pascua de Cristo y así del gran Sacramento, la Iglesia; y que edifican la misma unidad de esta Iglesia. En ellos la Palabra de Dios alcanza su densidad y eficacia y realiza la comunión de Dios con el hombre y la comunión y participación de los hombres entre sí. Los llama al compromiso de ser señores de la historia. La Iglesia sacramental, los sacramentos, no quedan desplazados por el compromiso en la Iglesia en favor de la justicia, sino que le dan pleno y auténtico dinamismo.

La Unidad eclesial es la condición de eficacia en la contribución peculiar de la Iglesia para la justicia. Para ello, el dinamismo de los sacramentos es fuente necesaria, sobre todo como se anotó, la Eucaristía.

17. *Los Santos*: de ellos habla el Documento al tratar de la piedad popular y, en cierta forma, al hablar, en el tema Iglesia, de personalidades señeras en la historia y hacia el futuro (nn. 963; 274-279); dialogando con el n. 23 de la síntesis, diríamos que el catolicismo popular como horizonte cultural constituyente de América Latina, es de una importancia primordial como comentábamos al tratar el tema específico. El papel que en él juega la veneración e imitación de los santos, tanto antiguos como actuales, es de vital relevancia. Hay que presentar con todo su atractivo vidas ejemplares que encaucen al Pueblo de Dios en la presente etapa de su historia y hacia el futuro, que por compromiso integral, arraigado en la fe y en los valores del Reino, sean claro e iluminador testimonio. Para ello habrá que recurrir al juicio de la Iglesia¹.

18. *La Virgen María*: acerca del n. 24 de la síntesis, referente a la Mariología en la perspectiva de la Teología de la liberación, se refiere el Documento en especial en el n. 297 al tratar del sentido del Magnificat. Podríamos decir que a esta luz María aparece como el prototipo de la conversión. Su vida ha sido completamente vuelta (convertida) hacia el Señor Jesús, a quien concibió primero con su actitud que con su Cuerpo. Esta ha sido su humildad y su pobreza. Desposeída de sí y vuelta completamente hacia el Señor. Entonces ha sido destacada para desbancar al poderoso, que confiado en su propio poder estructural, ideológico, político, social, cultural, económico, ha pensado llevar a cabo su propia liberación. Al rico le ha hecho ver la futilidad en otra cosa que no sea el Señor y, así, lo ha dejado sin nada. Su contacto histórico con el pueblo latinoamericano mediante las "apariciones" (como se encuentra en el tema de la religiosidad popular del Documento) ha sido para reproducir la historia de la salvación en este Continente. Por María el Verbo se hizo carne en Nazaret y en América Latina. Sus apariciones latinoamericanas han sido el testimonio maternal que da origen al pueblo latinoamericano. Y que conflictualmente, a través de su historia, le otorga fundamento válido contra todo poder opresor, haciendo de esta manera causa común con el pobre y el desvalido.

¹ Por lo que se refiere a los nuevos mártires latinoamericanos, cf. mi estudio "Poder Militar y Evangelización en América Latina", en *Medellín*, 14 (1978) 186-189.

19. *La Reconciliación*: este fundamento de la liberación en la Trinidad, en Cristo y en el hombre en la Iglesia, constituye la verdadera reconciliación ontológica. Se trata de la total entrega del hombre a sus hermanos, fundada en la entrega trinitaria. Con la radicalidad de la muerte de Cristo. Y que exigirá también, con toda la seriedad posible, la destrucción de toda injusticia, que es lo que más adelante trata el Documento al hablar de la liberación de los ídolos y que enuncia el n. 491, al afirmar que la caída de los ídolos restituye al hombre su campo esencial de libertad. De esta forma se dialoga con el n. 17 de la síntesis.

En relación con el número faltante de la síntesis, el 14, un sólo plan e historia salvíficos, el diálogo lo instauraremos al comentar el citado número 491.

- (485) *Cuatro elementos para la liberación*. A continuación el Documento especifica la seriedad de la liberación exigiendo para ello cuatro elementos: liberación del pecado, concretización de la liberación que Cristo ofrece, el hombre como sujeto de esta liberación y la situación de dependencia alienante.
- (486) 20. *Motor liberador: El Espíritu Santo*: a tenor de lo dicho, en especial al hablar de la Trinidad, el Documento especifica cómo el motor liberador de ninguna manera puede ser la violencia o la lucha de clases, sino la acción del Espíritu en los cristianos, esto es, el amor. Se ha hablado de Teología de la liberación "espiritualista" en sentido peyorativo. Aquí, en el más hondo y positivo de los sentidos, hablamos de una Teología "espiritual", pues sólo con la fuerza del Espíritu se puede llegar a subsanar el defecto ontológico que impide la liberación, el egoísmo individual o colectivo. El Espíritu es el único que puede hacer real que la medida de la identidad individual de la persona, sea la medida de su entrega comunitaria. Todo otro motor, especialmente el del odio de la lucha de clases, de un egoísmo, lleva y conduce a otro.
- (487) *Urgencia liberadora*: esta concepción "Espiritual" de Puebla con relación a la liberación, no es fruto de un ingenuismo. Sino que se adopta, precisamente cuando se constata la urgencia de la situación, la gravedad de la opresión y su intensificación de exigencias liberadoras.
- (488) *Vigencias culturales*: este número reflexiona sobre las auténticas vigencias culturales que brotan del Mensaje liberador. Exhorta a la creatividad y a evitar ambigüedades y reduccionismos.
- (489) *Criterios de la auténtica liberación*: en consonancia con los nn. 370-384 que hablan de los criterios, en general, de la auténtica evangelización, se cita aquí una parte del Discurso Inaugural del Papa. Son dos clases de criterios o "signos que ayudan a discernir". Unos que brotan de los contenidos de la liberación y otros de las actitudes de los liberadores. Digamos, teoría y praxis juntos. Los primeros se refieren a lo ya sabido de la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia y su Magisterio. Los segundos exigen tres rasgos importantes, a saber:

comunidad con los obispos y demás sectores del pueblo de Dios; efectividad en la construcción de la comunidad; amor solícito hacia los pobres, enfermos, desamparados, desposeídos, etc. Es interesante hacer notar ahora estos últimos criterios. Comunidad concreta: no funciona, pues, una liberación en desconexión con el obispo y a base de grupos elitistas exclusivistas. La universalidad de la comunión es criterio fuerte. Efectividad en la construcción de la comunidad significa que no se quede alguien en meras denuncias (que a veces son necesarias), sino que demuestre realmente estar construyendo la comunidad; se exige mucha prudencia y colaboración de todo el pueblo de Dios; sería ingenuo que una sola persona se presentara como la constructora efectiva de la comunidad. En seguida se habla del amor solícito por los pobres; se nota aquí también la universalidad: no es sólo el pobre económico el objeto de esta solicitud, sino todo marginado por cualquier causa y de cualquier naturaleza. No se trata de regresar a un sistema economicista, aunque de ninguna manera se desconoce que se exija el aspecto o estructura económica dentro de la construcción efectiva de la comunidad. El número termina con un criterio muy práctico, el sentido de la fe del pueblo de Dios es un sentido de discernimiento de los acontecimientos de tipo salvífico y se da en los "fieles humildes" como "por instinto evangélico". Es así la misma comunidad de fieles quien se constituye, desde este sentido de la fe, en criterio viviente.

(490) 21. *Radicalidad del compromiso liberador*: nuevamente se vuelve a tocar aquí el punto de la radicalidad del compromiso: "no reparar en sacrificios para asegurar a todos la condición de auténticos hijos de Dios y hermanos en Jesucristo". Es la radicalidad que se mide por la muerte en cruz. El cristiano tiene como medida para llenar sus necesidades culturales de todo tipo, biológicas, sociológicas y psicológicas, el Señor Jesús en su Pascua. Las llena sólo cuando se entrega a sus hermanos en todos estos aspectos. Esta es la medida de su identidad individual, según lo antes dicho. Cuánto deba entregarse, lo mide la muerte de Jesucristo. En totalidad. De acuerdo también a la entrega trinitaria.

(491) 22. *Los ídolos*: ahora se redondea en los siguientes números el "para" de la liberación que constituye uno de los puntos originales de Puebla. No sólo se habla de la liberación "de", sino de la liberación "para", según lo antes dicho. El presente número, sin embargo, todavía insiste en el "de" de la liberación, y habla que la liberación debe ser en último término "de" los ídolos, pues éstos son los que constituyen la opresión. El hombre acepta como ídolos la riqueza, el poder y el placer, y entonces a ellos subordina todo; para él los demás hombres quedan entonces en la categoría de medios para rendir culto y adoración a estas tergiversaciones de Dios. Si quisiéramos ser más estrictos debiéramos decir que más bien quien se constituye en ídolos es el hombre mismo. Se rinde culto a sí mismo, a la asimilación cultural de la riqueza, del poder o del placer. El individuo o el grupo es ahora el nuevo Dios, que se centra como el eje completo de todo. Es el "seréis como dioses" del Génesis. Sólo si caen estos ídolos, sólo si el hombre supera su egoísmo, podrá darse la libertad. La adoración al único Dios es la fuente de

libertad. En ese contexto es en el que se comprende la afirmación de Juan Pablo II en su alocución a los religiosos (noviembre de 1978) cuando afirmaba que una hora de verdadera adoración valía mucho más que horas de "actividad" apostólica.

23. *La Historia*: en este número también se encuentra la posición del Documento con relación a la historia, de si haya una o varias historias: si la humana por un lado y la sagrada por otro (n. 14 de la síntesis con la que dialogamos). La posición es que hay una historia humana que está llamada a ser consagrada por el hombre a Dios. Es, pues, una historia, pero una historia llena de ídolos y que se consagra a Dios al luchar por la liberación, destronando a los ídolos por la fuerza del Espíritu. Así se entenderá la situación conflictiva de la historia a la luz del poder de Dios. Así se reflexionará sobre una posible teología de la historia. En esta consagración tenemos el "para" esencial de la liberación. De ella partirá toda ulterior liberación.

- (492) 24. *La propiedad privada*: para que la riqueza no sea un ídolo, hay que hacerla servidora del hombre. Sin embargo esto no quiere decir que se llegue a la abolición de la propiedad privada, sino a su sentido primigenio. Los bienes del mundo son para todos; deben ser usados solidariamente. La propiedad privada se acepta como espacio de libertad. Como poder de gestión y administración. Es interesante notar en primer lugar lo referente a la solidaridad en el uso de la riqueza. Esta solidaridad significa un situarse en las condiciones concretas en que se vive, y de acuerdo a ellas ver qué se puede usar privadamente y qué no. Es esto, por otra parte, la antigua doctrina, clásica, de la comunidad de bienes cuando se está en grave o gravísima necesidad. Consecuentemente, la propiedad privada no puede ser fuente de privilegios ni mucho menos de dominación opresiva. No desaparece, sino que se afirma, como decíamos, en espacio de libertad. Especialmente frente a Estados totalitarios. Si todo es de un grupo, ya privado, ya público, éste mantiene a otros, los manda; no los deja ser ellos, tienen que ser siempre unos subordinados; porque cualquier diferencia podría significar el hambre y la muerte. En este sentido se afirma el "para" de la liberación del ídolo de la riqueza: para el uso solidario y para la libertad fundada en la propiedad.

- (493) *Cuándo se constituye como Ídolo*: el Documento es muy concreto en este número: la concentración de toda la atención del hombre en la riqueza es lo que constituye el acto de idolatría. Es bueno anotar que adorar a este ídolo no requiere ni siquiera la posesión actual de la riqueza, basta el codiciarla.

- (494
a
496) *Secuelas de la adoración del Ídolo de la riqueza*: en estos números el Documento enuncia las consecuencias lógicas de la idolatría económica. Si lo más importante para el hombre es la riqueza, si en ella centra toda su atención, todo lo demás no será más que algo secundario en relación a ella. Esta contradicción a Dios es una contradicción a la creación, desde la naturaleza en sí misma hasta la constitución social

del hombre. Lo primero que se enumera es el contraste estrujante entre lujo y miseria. Luego, lo que es tan común entre las estructuras sociales, la corrupción, a continuación pone los dos rostros de esta idolatría que "puede llamarse injusticia institucionalizada": el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. El consumismo es consecuencia, a él se subordina el medio ambiente, o más bien su destrucción por una industrialización descontrolada y la urbanización que conlleva. Así llegamos al agotamiento de los recursos naturales y la contaminación del ambiente.

(497) El "para" de la liberación del Idolo de la riqueza: viene descrito en este número como el colmar integral de las necesidades que el hombre tiene. El consumismo atendía sólo a las necesidades biológicas, ahora hay que tender a construir una nueva convivencia, donde es verdad que éstas deben ser llenadas, pero hay que tender a llenar las necesidades psicológicas y sociales en el encuentro con Dios y con los demás hombres. Así el Documento cita en este número a *Populorum Progressio*, y habla del hombre que se halla a sí mismo asumiendo los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así será más humano, más hombre. Así el "tener" no ahogará el "ser". Y "se planificará la economía al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la economía".

(498 a 500) 25. El hombre y el poder: en estos números se habla de la bondad del poder, de cuándo y por qué el poder también se puede volver ídolo, sus complicaciones en nuestros países y la urgencia de liberar a nuestros pueblos del ídolo del poder absolutizado para lograr una convivencia social en justicia y libertad.

Dado que el problema de la liberación de América Latina se inscribe muy fuertemente en términos de poder, habría que comentar ampliamente este punto, para que a tenor del n. 485, verdaderamente concretáramos la liberación de modo irreparable.

Para más de alguno, hablar del poder repugna a su sensibilidad eclesial, y es que el poder se entiende con frecuencia como sinónimo de abuso del poder y, así, falsamente se piensa que todo tipo de poder sea opresivo y, por tanto, tenga que desterrarse del pensamiento y de la acción de los cristianos. En razón a la brevedad, remitimos a lo que ya hemos escrito en otra parte².

Pero el poder auténtico debe entenderse como poder salvífico, como entrega absoluta y servicio, medidos por la entrega trinitaria y pascual, como fuente de comunión y participación en la vida individual y comunitaria del hombre.

(501 a 506) A la luz del poder así comprendido, se entienden mejor los números que siguen en el tema, especialmente lo relativo al orden político respetuoso del que habla el número 502, los derechos y obligaciones de que trata el 503; el que sin instituciones adecuadas no exista auténtico

² Cf. artículo anteriormente citado, pp. 176-189.

ejercicio de la libertad de los números 504 y 506 y la autodeterminación de que habla el 505.

(501)

26. *Las Multinacionales*: para terminar, sólo una pequeña reflexión sobre el número 501 que habla de los centros poderosos que operan a escala internacional.

El Documento se refiere concretamente a las multinacionales como opresivas. Para entender mejor este tema sería útil recordar lo que su telón de fondo, el Documento de Trabajo, dice al respecto: "Las empresas multinacionales plantean un problema grave en nuestro Continente. No se trata de negar los efectos positivos que han tenido en la industrialización de nuestros países, mejorando el rendimiento del trabajo y elevando a veces las condiciones del mismo y su remuneración. Pero el mayor nivel de rentabilidad no coincide muchas veces con las necesidades de empleo en nuestros países. Además, estas empresas no reinvierten habitualmente en nuestros países sus beneficios incontrolables y varias veces intervienen directa o indirectamente en la vida política, constituyendo el "imperialismo internacional del dinero" ya denunciado en la *Quadragesimo Anno*" (DT n. 542).

Vivimos en una época de economía mundial, en la cual es imposible relacionarnos internacionalmente sin empresas que de alguna manera deban ser multinacionales. A primera vista, tanto el Documento de Trabajo, como el Documento de Puebla, excluyen en su juicio valorativo las multinacionales; pero si atendemos más detenidamente, desde el Documento de Trabajo encontramos que se reconocen sus aspectos positivos respecto a la industrialización del Continente y que los hace coincidir en tres líneas: mejoramiento del rendimiento de trabajo; elevación de las condiciones del mismo; elevación de su remuneración. Estas tres importantes ventajas abogarían por la eticidad de las multinacionales con tal de que se cumplieran otras tres condiciones de dichas empresas en América Latina, a saber:

1. Que se acoplaran a las necesidades de empleo de cada país en el que operan.
2. Que reinvirtieran sus beneficios en el país donde se encuentran.
3. Que no intervinieran ni directa ni indirectamente en la vida política del país, determinándola desde sus presiones económicas. Toda multinacional que no se adapte a estas condiciones, será alienante y opresiva.

27. *Los Polos de poder*: aunque directamente el número 501 se refiere a estos centros de poder económico, no debemos descuidar que en su transfondo también se encuentran los llamados "polos" de poder en el orden de la política internacional, lo que significa que nuestra acción hacia una verdadera liberación en el orden operativo, no puede quedarse reducida al ámbito nacional, sino que tiene que considerarse en las posibilidades reales que ofrecen el sistema político de naciones con sus diversos polos de poder. Muchas veces la realidad de la situación

geopolítica deberá de concluir en una negociación del conflicto, y en un ser consciente del rol que se desempeña en el concierto mundial. El realismo debe ser una nota distintiva de los esfuerzos cristianos de liberación, para no caer en un ingenuismo adolescente. De este tema se trata más ampliamente en los nn. 1275 al 1282 al hablar de la sociedad internacional y su evangelización³.

³ Al finalizar nuestro estudio queremos dar un *Apunte Bibliográfico*. La producción literaria que se refiere a la Teología de la Liberación es ingente. Más que dar un apunte, a todas luces deficitario, remito a dos obras: una, con bibliografía casi diríamos exhaustiva, cataloga 1090 títulos —libros y artículos de revista— sobre Teología de la Liberación en América Latina, y 633 títulos —libros, artículos, declaraciones, manifiestos— sobre Cristianos por el Socialismo. La obra es de Roger Vekemans, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*, Cedral, Bogotá 1976. La otra obra cataloga los escritos de 22 teólogos de la liberación que, a juicio de quien presenta esa selección (R. Vidales), son fundamentales; se trata de la obra de Rosino Gibellini, *La Nueva Frontera de la Teología en América Latina*, Sigurne, Salamanca 1977. Podríamos añadir otros datos:

— Como una obra que estudia la génesis y crecimiento de esta Teología de la Liberación, cf. Roberto Oliveros, *Liberación y Teología, Génesis y crecimiento de una Reflexión*, CEP, Lima 1977.

— Sobre el poder, se pueden consultar en especial, Romano Guardini, *El Poder*, Madrid 1960; K. Rahner, "El Poder", en *Escritos de Teología*, Barcelona 1958, IV, 495-517; J. M. Reese, "El acontecimiento de Jesús, Poder en la carne", en *Concilium* (90) 489-492; C. Gerest, "Espiritualidad de la Autoridad en los siglos XI-XII", en *Concilium* (90) 527-538; *Varios Praxis del Martirio ayer y hoy*, Bogotá 1977, 1-190.

— Con respecto a la visión Cristológica y eclesial en las corrientes de la Teología de la Liberación, cfr. en especial, Equipo de Teología de la CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, CLAR, 1977 (33) 1-112.

— Para casi todos los aspectos aquí tratados, cfr. J. Lozano, "Teologías Subyacentes en los Aportes a Puebla", en *Medellín*, 15-16 (1978) 363-381.

NOTAS E INFORMES

Puebla en Votos

Pistas para Futuros Diálogos en la Iglesia.

*Maximinio Arias Reyero, Pbro.
Profesor de la Universidad Católica de Chile.*

Puebla no es ningún punto final como no fue tampoco un comienzo. Fue una fiesta de la fe, un don del Espíritu a la Iglesia latinoamericana, para que reconociera a la luz del Evangelio su situación y tomara las opciones que exigen los tiempos presentes y futuros.

Los Obispos asistentes, elegidos de entre todos los de América Latina, así como todos los demás participantes, fueron testigos en favor de todos sus hermanos. Vivieron en nombre de todos aquel gran acontecimiento. En ellos se manifestó lo que ocurre a nivel continental. Aunque los participantes fueron limitados, es un suceso de todo el Episcopado y de todo el Pueblo de Dios. Puebla es un hecho que toca íntimamente a toda la Iglesia, a Obispos, sacerdotes, religiosos y laicos.

En el Documento de Puebla quedan claras varias cosas, pero otras todavía no suficientemente. Queda abierto el camino para aclarar lo que sea preciso y para continuar profundizando la andadura eclesial en el espíritu de comunión y participación, de unidad y corresponsabilidad en la Iglesia y por el mundo latinoamericano, especialmente por los pobres. Es la labor que tendrán que hacer Pastores, Obispos y el Pueblo fiel íntimamente unidos.

A través de un estudio cada vez más completo y detallado de las opciones tomadas en Puebla se ha de reconocer el camino recorrido, los avances alcanzados, los puntos que necesitan aun una mayor clarificación, las oscuridades y sombras que subsisten en la Iglesia latinoamericana. En este pequeño aporte se intentará acercarse a la situación de la Iglesia, a través de la situación en que se encuentra el Episcopado latinoamericano mediante la exposición y análisis de los resultados de las votaciones hechas sobre los diferentes temas que aborda el Documento.

Las votaciones dan como resultado la aprobación, el rechazo o los cambios de los textos elaborados por las Comisiones. Pero también nos pueden dar a conocer la situación de los votantes ante los temas abordados: se puede manifestar un consenso unánime o división de pareceres; una unidad frente a ciertos temas y una división ante otros. Mediante el estudio de las votaciones puede suponerse qué temas son los que están claros para todos los votantes, los que son oscuros, los que necesitan mayores aclaraciones y los que son, incluso, polémicos.

El día 11 de Febrero de 1979 se realizó en Puebla una amplia votación sobre los temas preparados por cada comisión. Tenemos un documento que nos da a conocer el "escrutinio de votación del Documento Oficial". Son 36 las votaciones hechas. Además tenemos los resultados de otras dos votaciones reali-

zadas el día 12, una sobre los tres números de los Institutos Seculares (774-776) y la segunda sobre la inclusión o no de un texto en el que se hacía referencia a la Teología de la Liberación (488) ¹.

El en blanco tiene un significado especial: la unidad afectiva del Episcopado y participante, el deseo de avanzar unidos, la aceptación de la línea central de comunión y participación y, no en último lugar, el reconocimiento a la labor realizada por el CELAM.

Ya es conocida la manera de como se realizan estas votaciones. Sobre un texto elaborado el votante se pronuncia con "placet" si está de acuerdo con él en su totalidad, con "placet juxta modum" si está de acuerdo con el texto, pero desea introducir ciertas reformas, y con "non placet" si desea que el texto sea redactado nuevamente por no estar de acuerdo con él ².

Damos a continuación tres listas de los temas, según los votos obtenidos. Una vez presentadas ordenadamente las votaciones (I), analizaremos someramente el significado que pueden tener estos datos (II) y finalmente sacaremos algunas conclusiones para el camino que toca andar en el futuro (III).

I. Resultado de las Votaciones.

1. Votados con "placet"

Número de Votos	Tema
163	Comunicación Social
155	Educación
147	Testimonio
140	Opción preferencial por los pobres
138	Dimensión y destino Evangelización
138	Evangelización de la Cultura
137	Pastoral Vocacional
135	Religiosidad Popular
134	Catequesis
131	Diálogo para la Comunión y participación
125	Misterio de la Evangelización
125	Evangelización y política
125	Liturgia
119	Evangelización e ideología
119	Acción Iglesia con constructores sociedad
115	Instituto seculares

¹ Cf. B. Kloppenburg, "Génesis del Documento de Puebla", en *Medellín*, 17-18 (1979) 190-207, especialmente pp. 204-205. El texto sobre "teología de la liberación" decía en la tercera redacción: "Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación tal como surgió en Medellín". El texto, había sido redactado por los Arzobispos Hélder Cámara y Alfonso López Trujillo.

² También se contabilizan los votos nulos y los en blanco. A veces es posible votar "non placet" y poner en el montoncito de los "modi" algunas observaciones y cambios al texto, para que sea reformado en caso de ser aceptado.

<i>Número de Votos</i>	<i>Tema</i>
114	Visión histórica
113	Seminarios
113	Visión pastoral de la realidad socio-cultural (2ª votación) ³
112	Acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional
110	Formación permanente
110	Laicos
107	Familia
106	Diaconado
106	La dignidad humana
105	Iglesia
102	Criterios y signos de Evangelización
100	CEB, parroquia, Iglesia particular
98	Presbíteros
96	Obispos
88	Evangelización, liberación, promoción humana
88	Opciones pastorales
87	Jesucristo
85	Vida consagrada
82	Opción preferencial por los pobres
76	Visión pastoral de la realidad socio-cultural (la votación)
74	Visión de la realidad eclesial
72	Tendencias actuales y evangelización en el futuro
52	Texto sobre Teología de la liberación

2. *Votados con "non placet"*

<i>Número de Votos</i>	<i>Tema</i>
124	Texto sobre Teología de la liberación
69	Visión pastoral de la realidad socio-cultural (1ª votación)
58	Instituto seculares
57	Visión de la realidad eclesial
53	Tendencias actuales y evangelización en el futuro
43	Opción preferencial por los pobres
38	Opciones pastorales
31	Visión histórica
26	Visión pastoral de la realidad socio-cultural (2ª votación)
21	Acción Iglesia con constructores de la sociedad
11	Familia
11	Formación permanente
9	Diálogo para la comunión y participación
8	CEB, parroquia, Iglesia particular
8	Diaconado
7	Jesucristo
7	Misterio Evangelización
7	Evangelización e ideología

³ Este tema fue rechazado en la primera votación. En la segunda fue aprobado ya. Cf. Luis E. Enríquez, *Puebla: espíritu y acción evangelizadora*, Caracas 1979, p. 60.

<i>Número de Votos</i>	<i>Tema</i>
7	Obispos
7	Seminarios
6	Iglesia
6	Evangelio y política
6	Presbíteros
5	Vida consagrada
5	Testimonio
5	Acción Iglesia nacional e internacional
4	Evangelización, liberación, promoción humana
3	Dimensión y destino evangelización
3	Criterios y signos de Evangelización
3	Pastoral vocacional
3	Opción preferencial jóvenes
2	La Dignidad humana
2	Educación
1	Liturgia
1	Catequesis
0	Evangelización y cultura
0	Religiosidad Popular
0	Laicos
0	Comunicación social

3. *Votados con "placet juxta modum"*

<i>Número de Votos</i>	<i>Tema</i>
89	Jesucristo
87	Vida consagrada
76	Evangelización, liberación, promoción humana
75	La Dignidad humana
74	Criterios y signos de Evangelización
72	Obispos
71	Iglesia
70	Presbíteros
66	Laicos
64	CEB, parroquia, Iglesia particular
63	Familia
57	Acción Iglesia nacional e internacional
56	Opción preferencial por los pobres
51	Seminarios
51	Liturgia
50	Misterio Evangelización
50	Evangelización e ideologías
50	Diaconado permanente
47	Visión de la realidad eclesial
44	Tendencias actuales y evangelización en el futuro
43	Evangelización y política
43	Visión pastoral de la realidad socio-cultural (1ª votación)
40	Dimensión y destino evangelización

Número de Votos	Tema
39	Visión histórica
36	Pastoral vocacional
35	Formación permanente
34	Opción preferencial por los jóvenes
33	Acción Iglesia con constructores sociedad
33	Opciones pastorales
30	Visión pastoral de la realidad socio-cultural (2ª votación)
30	Catequesis
27	Diálogo comunión y participación
24	Evangelización y cultura
23	Religiosidad Popular
19	Educación
16	Comunicación Social
14	Testimonio
0	Institutos Seculares
0	Texto sobre Teología de la liberación.

II. Comentario de los datos obtenidos en Votaciones.

Una vez que hemos comprobado las votaciones obtenidas en cada tema, creemos poder dividir éstos en cuatro grupos.

1. Temas de Concordia

	placet	non placet	placet J.M.
Comunicación social	163	0	16
Evangelio y Cultura	138	0	24
Religiosidad Popular	135	0	23
Laicos	110	0	66

Estos cuatro temas no han tenido votos en contra. Han sido aceptados por toda la Asamblea. El tema de Laicos tiene, ciertamente, gran número de "modos", pero lo incluimos aquí por no tener ninguno en contra. Hay dos temas que son bien centrales. Pertenecen a la parte que podríamos llamar doctrinal y hacen un número significativo de números y páginas (Evangelización y cultura abarca 58 números y 10,5 páginas; Religiosidad Popular 25 números y 5 páginas).

Estos temas creo que pueden llamarse de concordia⁴.

2. Temas de Acuerdo

La mayor parte de los temas fueron aprobados por una amplia mayoría. Además hay algunos que apenas tienen 'modos' y muy pocos 'non placet'. Esto significa que en ellos hay un amplio acuerdo y que se desea reformar poco el texto.

⁴ Me falta aclarar por qué estos temas han sido votados en total por sólo 167 y 168 votantes (en cada uno hay 5 votos nulos): ¿poco interés en los temas? ¿no pudieron leer el texto? ¿tema sin complicaciones?

Es digno de notar que casi todos estos temas pertenecen a la acción pastoral, y trata de los temas del capítulo "medios de evangelización". Proponemos los cinco que más claramente se ubican en esta sección; pero hay otros muchos con semejantes características (Liturgia, Pastoral Vocacional, etc.).

	<i>placet</i>	<i>non placet</i>	<i>placet J.M.</i>
Educación:	155	2	19
Testimonio	147	5	14
Opción jóvenes	140	3	34
Pastoral Vocacional	137	3	36
Catequesis	134	1	30

3. *Temas de Diálogo*

	<i>placet</i>	<i>non placet</i>	<i>placet J.M.</i>
Jesucristo	87	7	89
Vida consagrada	85	5	87
Evang., liber., promoc.	88	4	76
La Dignidad humana	106	2	75
Criterios y signos Ev.	102	3	74
Obispos	96	7	72
Iglesia	105	6	71
Presbíteros	98	6	70

Proponemos esta clasificación porque en estos temas se da un claro consenso, pero al mismo tiempo, muchos "modi". Esto quiere decir, sin duda, que hay una amplia base de diálogo, pero se necesita clarificar ideas para llegar a completos acuerdos. Es necesario, quizás, mejorar las expresiones, perfilar ideas, aquilatar los pensamientos.

Se trata de temas muy importantes de la parte doctrinal (Jesucristo, Iglesia, Dignidad humana, Evangelización, liberación, promoción, criterios y signos de Evangelización). Se dan, pues, ciertas oscuridades, nubes que es necesario superar.

4. *Temas Polémicos*

Se trata de temas que han recibido una alta cuota de "non placet" y también de "modi". Esto es signo de inseguridad, de dispersión y de inquietud.

	<i>placet</i>	<i>non placet</i>	<i>placet J.M.</i>
Texto sobre Teología liberación	52	124	0
Visión realidad socio-cultural (1ª Votación)	76	69	42
Institutos seculares	115	58	0
Visión real, eclesial	74	57	47
Tendenc. actuales y Evang. en el futuro	72	53	44
Opción pref. pobres	82	43	56
Opciones pastorales	88	38	33
Visión realidad socio-cultural (2ª redacción)	113	26	30
Visión histórica	114	31	39
Acc., Iglesia, construc., sociedad	119	21	33

Se reflejan aquí los temas que contienen un juicio pastoral sobre las situaciones reales. En estos temas no hay grandes acuerdos. Casi un tercio de los votantes "non placet", y casi un cuarto desean adjuntar "modi". Tampoco se está de acuerdo con el texto que expresa la opción de la Iglesia (pobres, pastorales, constructores sociedad).

Sobre todo aparece un tema que divide profundamente los pareceres y que la mayoría de los votantes prefieren esquivarlo: Teología de la liberación. Al menos lo evita "in recto".

Aún en su segunda votación el tema "Visión pastoral de la realidad socio-cultural de A. L.", a pesar de las prisas y la benevolencia, no alcanza a salir de este apartado de "temas polémicos".

III. Pistas para un futuro caminar.

Hemos dicho al principio que Puebla no es un punto final. Su mensaje: "Comunión y Participación" implicará el ejercicio de un diálogo intraeclesial y extraeclesial. La Iglesia no se puede cerrar en sí misma. Con vistas a este diálogo que debe darse entre todas las opciones existentes damos las siguientes "pistas":

1. Es lógico que cuando varias personas dialogan, deben hacerlo sobre puntos de acuerdo o a partir de éstos. La Iglesia en América Latina, y sus Obispos, pueden dialogar con confianza sobre los temas que hemos llamado "de concordia", y desde éstos abordar los más oscuros y hasta los polémicos. Los temas "de concordia" dan respiro y unidad, orientan en una línea segura. Son lugares de luz. A ellos será necesario volverse una y otra vez, sobre todo cuando parezca fallar el diálogo sobre otros temas. Quizás sobre estos temas pueda aportar mucho la Iglesia latinoamericana a otros países e iglesias. Bueno es ser luz y no volcar dudas y problemas a otras latitudes.

2. Los temas oscuros y las tinieblas deben abordarse cuando hay suficientes fuerzas y por el lado más conveniente. Si no fuera así, se corre el peligro de perderse. Absurdo sería querer aclarar puntos oscuros o polémicos mediante el recurso a otros más oscuros y polémicos. Lo recuerda el Evangelio: Si un ciego guía a otro ciego... No se trata, sin embargo, de ocultar dificultades y diferencias, sino de abordarlas con posibilidad de éxito. La Iglesia en América Latina deberá superar las crisis, dificultades e impases, sin temor; pero con inteligencia.

Algunos ejemplos clarificarán lo que quiero decir:

—los temas polémicos sólo se deben abordar cuando los ánimos están reposados, el ambiente es fraternal, las disposiciones son de escucha, diálogo, oración, apertura, comprensión. Pero no siempre se está en estas condiciones;

—el tema, por ejemplo, de "Opción preferencial por los pobres" u "Opciones pastorales" pueden abordarse fácilmente a través de temas como "Evangelización y Cultura (popular)", "Religiosidad Popular" o "laicos", es decir, desde lo que es aceptado por todos se avanza a lo diferenciativo y lo polémico;

—querer abordar el tema de "Opción preferencial por los pobres" u "opciones pastorales" desde la óptica de "Teología de la Liberación", "lucha de

clases" o, incluso, "tendencias socio-culturales" es meterse en un callejón sin salida.

3. Hay temas que requieren una constante clarificación, una continua tensión para vivir en ellos y comunicarlos. Los temas que llamamos "de diálogo" son muy importantes para no intentar clarificarlos. Por ello es necesario realizar estudios especiales, semanas de reflexión, orar sobre ellos, etc. para abordarlos conveniente y continuamente. También es conveniente relacionarlos con los temas "de concordia". Al contacto con mayor luz desaparecen las sombras.

4. Si se abordaran los temas polémicos y oscuros sin determinadas condiciones es fácil que se intente entonces romper la unidad que existe en el Documento, enfrentando unos temas contra otros, privilegiando un aspecto por sobre los demás, tomando uno u otro rasgo como "canon en el canon". Sería un serio retroceso en la marcha de la Iglesia latinoamericana. Se volverían a crisis y angustias del pasado. Los Pastores tienen que tener la gran prudencia de saber orientar la marcha hacia adelante y no hacia atrás.

Ojalá que la Iglesia peregrine de luz a mayor luz y conduzca a los hombres hacia la claridad de la verdad, superando con valor, decisión e inteligencia las dificultades que nos saldrán a cada paso. Que María "Estrella de la Evangelización", nos guíe en el caminar.

Pastoral de las Vocaciones Adultas

¿Remiendo o Solución?

P. José Fernández de Oliveira S.C.J. (P. Zezinho)

Estoy acompañando el proceso de Pastoral Vocacional desde 1963 en la orientación de las vocaciones adultas. Llevo, pues, quince años en búsqueda. Son otros tantos los que me estoy interrogando sobre este proceso.

Cierto que esto no da derecho a hablar ex-cathedra; pero tampoco me coloca entre los francotiradores que hablan por hablar, sin haber jamás tratado este asunto. Creo firmemente en este proceso y veo un valor extraordinario al caminar en esta dirección; pero tengo muchos interrogantes y un centenar de reticencias como algunas Iglesias locales caminan hacia este proceso. Saltos en el vacío pueden darse; pero no dejan de ser una temeridad. Y temeridad es lo que parece ser, al menos en algunas comunidades latinoamericanas, el proceso al que se convino en llamar *Pastoral de las Vocaciones Adultas*.

He comenzado usando mucho la palabra "proceso"! He tenido un propósito: recalcar un aspecto sin el cual resulta difícil tratar este asunto.

Admito y reconozco que no se desencadena artificialmente una lluvia de vocaciones. Pero tampoco puedo imaginar la Pastoral Vocacional como algo duradero y verdaderamente eclesial si no nace de un camino que tenga comienzo, seguimiento y destino...

Allá por 1963 tuve la primera oportunidad de tomar contacto con lo que se llamaba "Seminario de Vocaciones Adultas". Fue en la pequeña ciudad de Great Barrington, Mass., en los EE. UU. Para un sujeto como yo, que sólo conocía la existencia de seminarios menores, era algo fantástico. Pero más fantástico todavía la información de que en Francia y en Canadá había una decena de escuelas de este tipo, donde había médicos, excombatientes de Corea y de Oknawa, abogados y otros profesionales... gente madura y consciente de lo que quería! Pensaba: si esto marcha bien, va a ser la solución para la iglesia en los próximos siglos.

Entusiasmado con tal experiencia y habiendo convivido durante un curso de teología por lo menos con cuarenta candidatos adultos, durante años fui un entusiasta de este proceso. Y continué siéndolo, porque, como proceso, es válido.

No vale la pena discutirlo. Las vocaciones adultas son un camino. Digámoslo más claramente: son uno de los pocos caminos que nos quedan en materia de Pastoral Vocacional. Mi interrogante comienza cuando se pretende hacer de ella el camino, el *único* camino viable, la solución mágica, la gran respuesta!

Ahí comienzan las limitaciones de este proceso. Sí, las limitaciones porque está lleno de defectos y casi tan minado como el camino de las vocaciones infantiles-juveniles.

Con otras palabras: las vocaciones adultas, presentan, a largo plazo, casi los mismos problemas y fallas que los vistos y criticados en los seminarios menores. Si éstos parecían casas-cunas, las casas de vocaciones adultas parecen

fábricas de sacerdotes a toque de tambor, pero con la misma falta de criterios del antiguo seminario menor.

Si algún colega de vocación adulta me está leyendo, creo que me entenderá. No me refiero a las cualidades interiores de estas vocaciones, sino al tipo de formación equivocada que se les da.

La mayor parte de las veces, estos muchachos o señores aparecen llenos de idealismo, de espíritu de renuncia y sincero deseo de servir a la Iglesia. Sin embargo, en la marcha del proceso de formación les falta algo... Algunos heroicamente superan el vacío con lecturas, piedad, apertura y actualización constante, llegando a ser sacerdotes excelentes, más por mérito personal que por la formación que recibieron. Otros no llegan a tanto... Deben caminar tanto como las vocaciones infantiles-juveniles.

Su "madurez" no les ayuda en nada, después que constatan que fueron lanzados a quemar etapas a causa de la edad. Se sienten limitados, poco preparados, y terminan aburridos, individualistas, agresivos o simplemente aislados, sintiéndose engañados en la opción que hicieron.

¿Por qué este fenómeno?

Creo que ya es hora de cuestionarlo, pues hay sectores de la Iglesia que lo abrazarán como se agarra a la tabla de salvación. Ignoran casi todos los otros caminos y se lanzan ciegamente por el estrecho desfiladero de las vocaciones adultas, con todas las consecuencias de impases y soluciones artificiales que puede acarrear tal actitud.

He dicho y vuelvo a decir que las vocaciones adultas son una *posibilidad*. Sin embargo, no las veo como *solución*, al menos en la forma como esta gente viene siendo tratada en algunas diócesis o comunidades religiosas. Me explico: Falta, en general, una psicopedagogía que respete realmente los valores y, con ellos, los contravalores y las limitaciones de este tipo de vocaciones para el liderazgo de la Iglesia.

En el campo de la Pastoral Vocacional existen ciertas ideas que aparentan ser hermosas y simpáticas, pero que no dejan de ser gratuitas. Una de ellas es la propalada razón que se da en favor de las vocaciones que sobrepasan los dieciocho o veinte años: "Son más experimentadas". "Son más maduras"...

Hay que preguntarse: "experimentadas" en qué?, "maduras" para qué? Conozco gente que jugó fútbol de barrio durante años y cuando se alistó al fútbol profesional decayó en la producción por no conseguir entender los nuevos esquemas. El técnico les imponía un tipo de juego que les parecía rígido en demasía. Preferían volver al fútbol de barrio o dejaban de jugar sin creer en nada. Conozco otros que jugaban al fútbol de salón, pero al hacer el cambio, jamás se adaptaban al de campo. Eran "maduros" para un tipo de fútbol, pero no para todos los tipos...

La comparación no es completa, pero obliga a pensar. Estar maduro para la vida, no es lo mismo que estar maduro para el ministerio sacerdotal. Hay laicos maduros y de sentimientos puros, pero que se sentirían muy mal si la Iglesia les exigiera el celibato, la abnegación total y la aceptación de un esquema de servicios que llegase a modificar sus hábitos de vida. No por ello son inmaduros. Madurarán de otra manera. Sólo eso! No podemos exigir que una naranja lima madura se vuelva, de repente, una naranja baiana. Mutatis mutandis es más o menos eso lo que se espera de algunas vocaciones adultas. Se les exige un cambio de actitudes para las que no fueron preparados y que ni combinan con sus tendencias, por mucha madurez que haya.

En algunos sectores de la Iglesia estamos jugando con las vocaciones adultas. Bajo el argumento de que maduros, cultivamos poco, injertamos poco, re-

gamos poco y asistimos muy poco a esta gente, que, por lo demás, casi siempre es sincera. Me decía recientemente uno de ellos.

— El problema es que, por una parte, nos subestiman y, por otra, nos sobrevalorizan. Por el lado de los estudios, piden poco, y por el de la formación moral y espiritual piensan que tenemos mucho porque somos capaces de convivir bien con el grupo. Lo que es gracia social se confunde con la madurez espiritual. Casi nunca van al fondo del problema, no nos cuestionan y dan por seguro que sabemos lo que queremos de la vida. La gente sabe de la vida; lo que no sabe es de la Iglesia a la que quiere servir, pero que a penas conoce. Casi estamos obligados a trazar nuestro propio camino en dirección al sacerdocio. La gente tiene miedo de que cuando lleguemos allá estemos poco preparados. La verdad es que tenemos menos tiempo que los otros...

— La cosa es tal, me decía otro, que si un sujeto mal intencionado quisiera ser sacerdote, bastaría con que mostrara un diploma y, durante cinco años, se mostrara cuerdo y atento ante su obispo o rector para terminar ordenado. No le exigiría mayor apertura que esa: el obispo porque no está al tanto de todo, el rector porque confía en nuestra madurez. Pero falta diálogo franco y apertura de ambas partes.

El problema de la dirección espiritual.

Aquí se sitúa uno de los muchos problemas de la formación de estos candidatos. Evidentemente, por estar más experimentados en la vida, se espera tengan menos dependencia de los consejos que un jovencito de 15 ó 16 años. El que no dependan de los consejos, no quiere decir, sin embargo, que no los necesiten. Hay una justa medida según la cual la psicopedagogía hará bien distinguiendo entre *exceso* y *carencia* total.

Si el candidato vive a la puerta del director espiritual o de los superiores, es claro que carece de buen sentido o de madurez espiritual para ser líder de conciencias. Terminará siendo cada día más escrupuloso... Si el candidato es autosuficiente hasta el punto de no solicitar jamás una orientación o de hacerla con tanta parsimonia que difícilmente permita un diálogo profundo, parece nuevamente que el terreno pierde consistencia. El problema es delicado!

Se puede añadir algo más sobre este punto. El adolescente o la vocación infantil-juvenil es, hasta cierto punto, un libro abierto. Si esconde algo, es fácil darse cuenta de que lo esconde. Si lo revela parcialmente, es muy fácil ir al fondo. Si no se deja tratar, hay cierto tiempo para esperar que madure. En cualquier caso, el proceso de crecimiento del niño y los ímpetus de esa edad, contribuyen a acompañar más fácilmente a un niño que a un adulto.

El adulto suele ser más cerrado. Cuando quiere abrir su corazón, lo hace con una maravillosa disposición de alma que sólo puede llenar de alegría al orientador. Sin embargo, cuando quiere ocultar algo, incubar alguna tendencia o simplemente defender su yo, lo hará con cierta maestría, haciendo creer, durante cinco o seis años, que es apto.

En la edad adulta disfrazan mejor las tendencias. Por eso la dirección espiritual de los adultos necesitaría ser más cuestionadora, más inquietante, más provocadora y más profunda; porque en esos casos no hay tiempo para esperar en el proceso psicofisiológico del candidato.

Pienso que las vocaciones adultas comienzan a perder sus cualidades a partir del momento en que las orientaciones de conciencia pierden la importancia tanto para el orientador como para el orientado.

Que se llame "dirección" u "orientación", el hecho es que este elemento ha faltado bastante en muchos ambientes donde se cultivan las vocaciones adultas. Pienso que un alerta de otros compañeros también envueltos en los problemas de la formación, ayudara a algunos obispos (que no siempre están al tanto de lo que pasa en sus diócesis) y a los superiores mayores para elegir mejor los orientadores de tales candidatos. Hacia dónde encaminarlos, a quién designar para tal función, qué plazo mínimo exigir para cada candidato..., son asuntos de extrema importancia cuando se tratan estas cuestiones.

El problema de la cultura.

No es que los candidatos infantiles-juveniles sean mejores a medida que alcanzan la madurez, sino que, habiendo pasado más tiempo dentro de un "modus vivendi" del clero, se adaptan mejor, así como pueden asimilar valores y virtudes de ministros consagrados a la causa de la Iglesia.

El amor por el "depósito de la fe" puede ser uno de esos valores que sólo el tiempo inculca en el individuo. Es verdad que hay ejemplos magníficos de adultos abiertos a todos los valores culturales de su pueblo y de la Iglesia que resultan excelentes vocaciones adultas. Pero es también verdad que algunos sectores de la Iglesia últimamente comienzan a contentarse con un sacerdote "más o menos informado". Algunas vocaciones adultas reciben tan poca formación filosófica y teológica que cabe preguntarse si saben lo suficiente de catecismo, historia y exégesis para asumir algún ministerio dentro de la Iglesia. Ya no es admisible la sola vivencia para un laico; cuánto menos lo será para un líder espiritual de envergadura como aquel a quien la comunidad va a llamar "pater" o simplemente "presbítero".

Hay diócesis en las que, angustiadas por la necesidad de sacerdotes, aceptan ordenar adultos poco preparados para afrontar los impactos de una sociedad como la nuestra en la mente del pueblo. No se les exige cultura: ni la Historia de la Iglesia, ni la Historia universal, ni Patrística, ni Teología Moral, ni Dogmática, ni Cristología, ni Exégesis, ni Liturgia, ni Filosofía. Lo que reciben prácticamente se reduce a un cursillo rápido de Catolicismo sin alguna sistematización.

Si no son continuamente actualizados, en cuanto aparezcan los primeros conflictos, muy pronto se van a sentir dislocados de la vida diocesana y, más tarde, de la Iglesia. Por muy crítica que sea la situación, resulta una temeridad asumir tal riesgo; por mucho que se crea en la acción del Espíritu Santo que ilumina, no es ningún tapa-agujeros, ni un Reader's Digest de nadie.

El problema de la educación afectiva.

Aquí está el centro de la argumentación de muchos: dicen que el celibato sólo puede ser vivido por quien está maduro para esta opción! Y esto es una gran verdad. Lo que no es tan verdad es la conclusión que deducen: luego, las vocaciones adultas son más aptas para vivirlo!

Premisa cierta, conclusión precipitada porque faltó una segunda premisa también cierta: tendrían que dar una prueba incontestable de que después de los veintiun años toda persona alcanzó la madurez afectiva; y no la hay!

Hay muchachos y muchachas que se hacen adultos tranquilos y capaces de canalizar su vida afectiva hacia el pueblo y a la Iglesia, así como hay adultos

mayores, probados y sufridos que, de repente, retroceden como si volviesen a la adolescencia.

Es claro que el seminario menor tuvo en ello su dosis de culpa; pero seamos sensatos. No pongamos toda la responsabilidad en este sistema. No fue el seminario menor el culpable de la crisis afectiva de muchos sacerdotes. Después del seminario menor estuvo el noviciado, la casa de filosofía y la de teología. Son unos siete años o más que pueden haber influido tanto o más negativamente que los otros siete anteriores. Habría que investigar desapasionada y honestamente el problema, para ver si es el seminario menor el que tuvo la mayor parte de culpa. Las crisis existenciales no parecen estar todas en la fase de los trece a los diecinueve años... ¿Qué tal apuntar hacia el noviciado y las casas de Filosofía y Teología de hace quince, veinte o treinta años atrás?

Sea lo que fuere, el hecho es que la fórmula no es tan mágica como pretendemos que sea. Vocación adulta, vivida y experimentada, no es garantía ninguna de mejor cualidad de celibatarios para la Iglesia. Quien observe de cerca el problema notará que todas las diócesis y congregaciones religiosas tienen historias igualmente inquietantes para contar entre sus miembros egresados. No parece que la mayoría del tanto por ciento repose en los que vinieron del seminario menor! Probablemente nos hemos equivocado tanto en el seminario menor como en las casas de vocaciones adultas. Eso de afirmar que las vocaciones adultas están mejor preparadas para el celibato que exige la Iglesia, me parece un mito que habría que probar con estadísticas! Por otra parte la caridad no permite tratar de lleno este asunto. Pero que respondan los obispos y superiores mayores. Ellos conocen los datos. Bastaría hacer la investigación...

Tal vez tengamos que aprender a no simplificar el problema de la Pastoral Vocacional. Ni las vocaciones infantiles-juveniles ni las vocaciones adultas son la solución. Todo o casi todo depende de los formadores y de su presencia junto a los formadores, independientemente de la edad o de la "madurez psicológica".

En parte remiando, en parte solución.

No consigo escapar a la impresión de que los obispos y superiores —creyendo poseer datos (estadísticos y económicos) suficientes para descartarse del seminario menor, optaron por las vocaciones adultas— están poniendo un remiendo con paño nuevo... Puede no adaptarse al tejido eclesial que tenemos. Absolutamente lo mismo se podría decir de los que no creen en las vocaciones adultas.

Es increíble constatar lo extremistas que somos en materia de soluciones para la Iglesia. Algunos obispos y sacerdotes, que antes jamás se preocupaban de las vocaciones adultas como posibilidad, ahora sólo se preocupan por ellas y no mueven una paja en beneficio de las infantiles-juveniles. Pasaron de un extremo a otro. Antiguamente no era importante cultivar las vocaciones después de los veintiún años; ahora no es conveniente cultivarlas antes!

¡Dicen que cambiaron los tiempos! Tanto mejor. Sería cuestión de aprovechar el cambio para descubrir una forma más actualizada de seminario menor y otra más madura de seminario mayor o para mayores. En la Iglesia católica, no sé si por resquicio de la milagrería y los exvotos de antiguo, tenemos una tendencia increíble para las fórmulas mágicas. "Con los niños no estoy seguro, luego... con los adultos, sí"... Todo muy simpático; sólo que no hay datos suficientes, por lo menos en Brasil, para garantizar que nuestro futuro está sólo en las vocaciones adultas.

A pesar de sus defectos, al menos el seminario menor dió el 3% en algunos países, y en otros dió más del 80% del clero que hoy tenemos, incluyendo los sacerdotes extranjeros que tan sinceramente nos ayudan y luchan con nosotros. Todavía no se puede afirmar lo mismo respecto a las vocaciones adultas. Y temo que pasen muchos años antes de que podamos decir algo definitivo. Mientras tanto será bueno que cultivemos esas vocaciones, sin canonizarlas. Por otra parte el problema me parece que no son estos mozos o estos señores. Somos nosotros los que, encantados con esta nueva posibilidad, actuamos precipitadamente. Los preparamos mal para el sacerdocio, llevados por la prisa, el pánico, la mentalidad mágica y a veces por una cierta temeridad rayana en el abuso.

Quince años de observación por el Brasil y al menos por nueve países no me dan, ciertamente, derecho a dogmatizar sobre el asunto, pero me dan el derecho a alertar a los que sólo aciertan a percibir las vocaciones de la hora undécima... Como si Dios no llamase también trabajadores de primera hora!...

La Iglesia vive combatiendo las tesis y las antítesis del marxismo, y a veces hace lo mismo! Nunca llega a la síntesis... Tal vez sea este el momento de llegar a ella en el Brasil... La Pastoral Vocacional no puede pasar de un sueño a otro sueño... Es necesario caer en la realidad. Y nada nos garantiza que la pastoral *sólo de vocaciones adultas* no sea una pesadilla tan fatídica como la pastoral *sólo de vocaciones infantiles-juveniles*.

Para quien, en estos años de transición, todavía no ordenó ninguna vocación adulta, es muy pronto para juzgar. Para quien las ordenó, es muy poco tiempo. El valor de un sistema tan complejo no se mide con tan pocos datos. Por lo visto, parece que no es nada infantil dejar abierta la posibilidad de *un nuevo tipo de seminario menor* y, con él, *un nuevo tipo de casa para vocaciones adultas*; funcionando ambas en la misma provincia o en la misma diócesis.

Puede que esto no pase de utopía. Pero de utopías hemos vivido hasta la fecha. Sólo que, entre las utopías, hay siempre algunas que son menos utópicas. Y son aquellas que, bien o mal, por lo menos ofrecen resultados claros y datos sobre los cuales se puede construir o reconstruir.

El caso de la Pastoral Vocacional es uno de estos fenómenos... Y sería bueno que se piense y, si es necesario, se bregue por él. Amén, Aleluya!

Catecumenado Juvenil de Confirmación

Experiencia Pastoral en la
Parroquia de Ntra. Sra. de Guadalupe, Madrid.

Juventino Rivas, M. S. p. S.

I. Situación de la Experiencia

La experiencia a la que nos vamos a referir se ha llevado a cabo durante tres cursos consecutivos (1975-76; 76-77; 77-78) en la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, atendida por los Misioneros del Espíritu Santo. La Parroquia se encuentra situada en el barrio de Santamarca, distrito de Chamartín. Cuenta con unos cinco mil feligreses de clase media; profesionales. Los matrimonios en general son jóvenes con niños y adolescentes. La parroquia como tal cuenta con poca juventud, no obstante el trabajo juvenil ha sido hasta ahora una de sus características; por lo mismo esta experiencia hay que situarla dentro del contexto de una pastoral juvenil parroquial en busca de una mejor formación humana y cristiana de la juventud, que parte de sus inquietudes y vivencias y que dentro de un proceso de profundización lo llevé a tomar una opción libre y responsable de cara a su compromiso cristiano.

II. Cursos 1975-76; 76-77.

El primer año de la experiencia se marcaron las grandes líneas de este catecumenado: metodología, contenidos, etc. que se iban modificando a lo largo del curso conforme se veía conveniente. Al final se hizo una revisión general en la que participaron todos los que de una u otra forma habían vivido la experiencia. Sus sugerencias y observaciones sirvieron para orientar el nuevo curso. Este mismo sistema lo seguimos en el curso 76-77 y 77-78, de tal forma que las modificaciones que se hacen cada año responden a la experiencia y sugerencias de los que han sido protagonistas en años anteriores.

Curso 1978. Convocatoria. Como ya se ha dicho, una de las características de la parroquia es la pastoral juvenil. Son los mismos jóvenes los que han ido creando un ambiente de convocatoria, en especial por la asistencia y participación en la misa de juventud de los domingos. Fue en las misas de la parroquia donde, a mediados del mes de noviembre, se hizo la invitación a que se inscribieran todos aquellos jóvenes de ambos sexos que quisieran iniciar una catequesis que les sirviera de preparación para recibir el Sacramento de la Confirmación. Como única condición se pedía que tuvieran 14 años cumplidos; este requisito se había puesto también en los años anteriores.

Para el curso 78-79 se convocará a los que tengan 15 años cumplidos.

Se dió un mes de margen para inscripciones que se hacían en unas fichas donde se solicitaban los siguientes datos: nombre, apellidos, edad, dirección,

teléfono, curso que se estudia y centro de estudios. La respuesta de los jóvenes en los tres años ha sido muy alentadora:

—Curso	75-76	76-77	77-78
—Inscritos	75	95	100
—No siguieron durante el curso	7	9	9
—Siguieron el curso pero no se confirmaron	—	1	2
—Se confirmaron	68	85	89

En este último curso solo aceptamos la inscripción de cien para no rebasar las posibilidades reales del equipo de catequistas.

La edad media de los confirmados se puede situar en los 16 años. Su procedencia es de los lugares más variados. En su gran mayoría no pertenecen a la parroquia; pues como ya se dijo, en el territorio parroquial no hay mucha juventud; vienen de diferentes puntos de la ciudad, algunos barrios extremos o de la periferia, incluso de pueblos cercanos a Madrid.

III. El Equipo de Catequistas.

Evidentemente que un "tinglado" como el que armamos cada año en torno a la preparación y vivencia de este Sacramento, no podría ni debería ser solo obra de "curas" sino responsabilidad de toda la Comunidad Parroquial. Pero como se ha dicho, hablar de comunidad parroquial es hablar de OVNIS (objetos voladores no identificados) de los que todo el mundo habla y nadie sabe donde están.

Creemos que una base para la comunidad de esta Parroquia es el equipo de laicos que cada año aceptan comprometerse en este catecumenado juvenil. Este equipo está formado por un grupo de matrimonios, uno por cada grupo de jóvenes que se preparan a la Confirmación, y que serán más tarde los padrinos de los chicos; y por un grupo de jóvenes, uno por cada grupo, que asumen el papel de coordinadores dentro del grupo. Cada año varía pues el número de este equipo, según es el número de grupos. En el curso 77-78 fuimos en total 29 entre matrimonios, jóvenes y dos asesores por parte de la Parroquia.

Lo primero que se hizo por el mes de septiembre, fue buscar laicos, de preferencia matrimonios, que quisieran y pudieran colaborar con la parroquia en este catecumenado juvenil. Les expusimos el plan, el método, lo que les exigiría el aceptar el compromiso, etc. La primera reacción de la mayoría era de duda. Presentaban objeciones, entre otras las obligaciones familiares, pues la mayoría tienen hijos pequeños y encontraban dificultades para asistir a las reuniones semanales; las obligaciones profesionales, la preparación técnica y doctrinal que esta experiencia presuponia, el hecho de encontrarse en diálogo con la generación de los jóvenes, la responsabilidad que contraían, etc. Después de algunas semanas de pensarlo fueron dando la respuesta: algunos no podían, otros, "con temor y temblor", aceptaban el compromiso. Se presentó también el caso de quienes se vinieron a ofrecer a la parroquia para este apostolado.

Entre los jóvenes confirmados en otros años, por lo mismo con algo de experiencia de grupos, se buscó también quienes quisieran ser coordinadores de los nuevos confirmandos. Costó algo completar el número necesario, pero al fin lo tuvimos. Eran chicos y chicas entre los 16 y 20 años.

Con el fin de proporcionarles una base de formación técnica, organizamos un curso de dinámica de grupos que duró tres meses (oct. a dic.); los futuros coordinadores asistían todos los viernes durante dos horas. A los matrimonios

se les pasaban los apuntes semanalmente y en una reunión mensual se aclaraban dudas, se hacía alguna técnica, se mostraba material, etc. El curso se enfocó en dos líneas: dinámica de grupos y material pedagógico.

Una vez formados los grupos de jóvenes que se iban a preparar para la confirmación, se les asignó su coordinador y el matrimonio. La primera meta a alcanzar era la de unir al grupo por medio de relaciones personales.

Padrinos y coordinadores acompañaron a los jóvenes confirmandos durante todo el catecumenado. Escuchaban la exposición del tema semanal y posteriormente se reunían con su respectivo grupo para profundizar. La experiencia de los adultos en los tres cursos pasados ha sido muy positiva. Su labor es decisiva y de capital importancia para el éxito del catecumenado. Los jóvenes compartían su fe, sus vivencias e inquietudes con unos adultos ante quienes no encontraban barreras de autoridad, paternalismo, etc. Los padrinos por su parte, con sencillez exponían su propia vivencia y la experiencia que como adultos tenían. Después de un año de caminar juntos os puedo asegurar que realmente han llenado y siguen llenando plenamente el papel de padrinos: un acompañante en la búsqueda y vivencia de la fe.

El coordinador es ante todo uno más del grupo; se encarga de dinamizarlo cuando sea necesario, de orientar las técnicas, de compartir con los demás su propia fe, etc. Todos los coordinadores formaban un grupo aparte que se reunía cada ocho días para preparar las técnicas, revisar la experiencia de la semana anterior y programar la siguiente.

En el transcurso de la semana se comunicaban con sus respectivos padrinos para informarles de la próxima técnica, etc. Periódicamente teníamos reuniones de padrinos y coordinadores para compartir experiencias y revisar la marcha general. Podemos afirmar con toda certeza que el catecumenado juvenil de confirmación es obra de todo un equipo que en reuniones y en continua comunicación, planea, realiza y revisa métodos, contenidos, técnicas, etc. Además del estudio y preparación personal de los temas. Son ellos, padrinos y coordinadores, los que han llevado el peso de la experiencia ya que el trabajo se hacía en los pequeños grupos que ellos coordinaban.

Por parte de la parroquia ha habido uno o dos asesores para coordinar y asesorar ante todo el grupo de catequistas, al mismo tiempo para seguir la experiencia de cerca y buscar con todos, los giros que debería ir tomando. La experiencia compartida en el plano humano, cristiano, etc. es lo que nos hace pensar con fundada esperanza que es ésta la base de las añoradas comunidades cristianas.

IV. La formación de los grupos.

Dada la respuesta positiva que desde el primer año dio la juventud, una de nuestras primeras inquietudes fue la de buscar una metodología de trabajo que no fuera masiva y nos permitiera entrar en contacto personal con cada uno de los jóvenes, haciendo al mismo tiempo una labor de equipo.

Terminado el plazo de inscripción comenzamos a tener, desde mediados de diciembre, un encuentro semanal —en total 4— que tenía por objeto el que los jóvenes se conocieran y trataran con el fin de que más tarde formaran entre ellos grupos de profundización. En estas reuniones informales que duraban dos horas, se hacían algunos juegos grupales, técnicas de conocimiento, discoforum, algún montaje audiovisual, excursiones, etc.

Una vez pasados estos encuentros, que según nuestra experiencia son muy importantes para el buen funcionamiento del catecumenado juvenil, se les pidió que formaran los grupos que serían los fijos para el proceso de profundización. Como criterios de orientación se les dijo:

—Que se recomendaba se partiera de grupos naturales ya hechos, amigos, compañeros de estudios, del mismo barrio, etc.

—Que se tuviera en cuenta la edad y el nivel de estudios para que hubiera una cierta homogeneidad en el grupo y que así más tarde pudieran seguir el mismo ritmo de profundización.

—Que el número de componentes no fuera menor de ocho ni mayor de diez con el fin de asegurar una buena dinámica en el grupo.

—Que se recomendaba la formación de grupos mixtos; pero que se sintieran con absoluta libertad de elección.

Durante las dos o tres primeras reuniones se hicieron en los grupos los ajustes necesarios atendiendo personalmente cada caso, buscando con el interesado la solución más conveniente.

V. La Temática.

Buscando siempre que los jóvenes se sientan y sean de hecho protagonistas de su formación, se les pidió a los diferentes grupos que sugirieran los temas de los que querían que se les hablara en el transcurso del año; dándoles solo una pista de orientación: tener en cuenta el objetivo de éste catecumenado que es la preparación para el Sacramento de la Confirmación.

Además del tema, se les pidió también que sugirieran el enfoque que querían se le diera, o los puntos más importantes que les interesaban. La "lluvia de ideas" que se promovía en cada grupo fue abundante y variada. La temática ha coincidido prácticamente los tres años, sin que esto quiera decir que sea fija. Todo este material se clasificó, se seleccionaron los temas que más predominaban, se les dio un cierto orden lógico y se convirtió en el "Temario de preparación para la Confirmación" que por primera vez en este año (77-78) se multicopió y se entregó a todo el equipo que iba a trabajar en el catecumenado, para que tuvieran la visión de conjunto y pudieran ir haciendo sobre la marcha revisión, sugerencias, etc.

Al elaborar el temario se buscó dar unidad a la variedad de temas y conexión entre ellos, por eso se hizo un guión con algunos puntos a tener en cuenta en su desarrollo.

—*Bibliografía.* Se buscó tener una bibliografía base que sirviera de guía doctrinal al exponer el tema. Se sugirieron cinco fuentes:

—Vocabulario de Teología Bíblica de Xavier Léon-Dufour.

—Los Textos Conciliares.

—El Manual del Ecuador, del Catecismo "Con Vosotros está".

—El Catecismo Holandés.

—La Revista "Imágenes de la Fe".

Para cada tema se cita en concreto la voz, el documento o el número de la revista que se recomienda consultar. Para tener una idea más completa sobre el desarrollo de los temas, se recomienda ver el temario; aquí sólo se pone el orden y enunciado de los temas:

- 1º Tendencia del hombre a creer en un ser superior.
- 2º El Cristianismo.
- 3º Cristo (se trató en dos reuniones diferentes).
- 4º La fe.
- 5º La Biblia.
- 6º La Iglesia.

- 7º Los Sacramentos.
- 8º La Confirmación (Se trató en una convivencia de un día en un fin de semana).
- 9º El Espíritu Santo.
- 10º La Eucaristía.
- 11º María.
- 12º La Oración.
- 13º El compromiso cristiano (se trató en una convivencia de un día, en un fin de semana).

VI. La Dinámica en los Grupos.

Las reuniones eran semanales, los viernes por la tarde con duración de dos horas, de 7 a 9.

Una vez formalizados los grupos se comenzó la temática. A partir de entonces se pidió y se prometió a los jóvenes puntualidad en el inicio y final de cada reunión. Así como regularidad en las asistencias. Cuando faltaba alguno, se procuraba entrar en contacto con él para ver las causas, si la ausencia se prolongaba se le hacía ver las consecuencias; en general hubo muy buena respuesta.

La reunión tenía dos partes: la exposición del tema correspondiente que duraba de 30 a 45 minutos como máximo, se hacía a todos los grupos juntos, de esta primera parte se encargaba alguno de los religiosos de la Parroquia. El resto del tiempo se reunían los grupos para profundizar el tema. Algunas veces se comenzaba por la exposición, otras por la reunión por grupos, según se veía conveniente de acuerdo con la técnica que se ponía para profundizar el tema. Algunas veces hubo reuniones intergrupales, otras con puesta en común, etc.

En estas reuniones por grupos se buscaba que todos los chicos intervinieran, siendo los padrinos y coordinadores uno más, procurando que su intervención no fuera la primera para no condicionar con su opinión la de los demás, y no tomando nunca la postura de "maestros", logrando crear un ambiente de confianza y familiaridad.

Dentro de los pequeños grupos y ya en el trabajo, se le concedía bastante importancia a las relaciones interpersonales:

- Necesarias para nuestra realización como personas.
- Como medio y camino para un encuentro con el Señor.
- Como exigencia y expresión de nuestra fe: su vivencia comunitaria.

Por la experiencia de los jóvenes al respecto, juegan aquí un papel primordial los componentes del equipo, asesorando, promoviendo, acompañando y siguiendo a la persona en el grupo.

—*Las Técnicas*: Para profundizar cada uno de los temas se buscaron algunas técnicas, material pedagógico, etc. según era el caso, que se hacían en cada grupo.

En el temario aparece enunciado el material que se utilizó en cada ocasión. A título de información enumero algunas de ellas: poesías, preguntas que se planteaban al grupo, textos bíblicos, conciliares, montajes audiovisuales, mesas redondas, entrevistas, etc. Con mucha frecuencia se les daban apuntes sobre el tema tratado que analizaban y discutían en grupo.

En otros casos se les entregaban la semana anterior para que los estudiaran antes o hicieran algún trabajo personal, Vg.: su propio credo, etc.

—*Las Convivencias*: En el curso 76-77 un buen número de jóvenes no podían asistir los viernes por la tarde y fue necesario dividir el número de grupos en dos grandes bloques: los que se reunían los viernes de 7 a 9 y los del sábado de 5 a 7. De aquí surgió la necesidad de tener en ese año, una convivencia mensual, un sábado al mes, de 10 a 7 de la tarde, para favorecer el encuentro de todos los grupos y tratar en común el tema correspondiente. Fue una buena experiencia.

Durante el curso 77-78, todos los grupos se reunían el mismo día, viernes por la tarde; se tuvieron dos convivencias. Una de ellas para tratar el tema "La Confirmación" y la otra, ya tradicional, la víspera de la confirmación. Las hicimos en un espacioso colegio que nos facilitaron dentro del mismo Madrid.

En estas convivencias se promovía la relación personal e intergrupala. Se buscaba poner mayor dinamismo al tema, teníamos Eucaristía participada, etc. La convivencia de la víspera de la confirmación, se hacía en una línea de mayor reflexión y en vez de Eucaristía se tenía una liturgia penitencial para facilitar la confesión personal a todos los que la deseaban.

En esta misma vivencia se promovió una revisión general de todo el catecumenado, partiendo de unas preguntas que servían de guía y que abarcaban los diferentes aspectos: temas, metodología, ambiente, equipo, etc. todo este material servirá para modificar la experiencia en años sucesivos.

—*Reunión de escrutinio*: El Sacramento de la Confirmación se les presenta a los jóvenes como una opción personal y libre que deben tomar consciente y responsablemente y precisamente por esto vemos la necesidad de que se haga en una edad más avanzada (16-18 años) y éste es nuestro objetivo. La posibilidad que tiene el joven de menor edad de integrarse en el centro juvenil, podría eliminar esta carencia.

A todo el catecumenado se le dio un enfoque de búsqueda y reflexión sobre el cristianismo que iniciara al joven en un proceso de madurez que lo llevara más tarde a tomar una opción correspondiente a su edad.

Unos 15 días antes del día de la Confirmación se les entregó una hoja con algunos textos que les ayudaran a reflexionar concretamente sobre la opción que iban a tomar (textos bíblicos, conciliares, etc.). Se le ponían también, a título de orientación, algunas preguntas:

—¿Cómo te sientes de cara a la Confirmación?

—¿Por qué te inscribiste a la Confirmación?

—¿Te sientes preparado (a) para recibir este Sacramento?

—¿Crees que haces tu opción libremente o sientes algún condicionamiento familiar, emocional del grupo, de tus amigos, etc.?

—¿Por qué decides confirmarte ahora o dejarlo para más tarde?

En la reunión siguiente cada chico trató de dar respuesta a estas preguntas delante de sus compañeros de grupo, motivando su decisión. Algunos lo veían claro, otros tenían que seguirlo pensando. Dos decidieron no confirmarse este año.

VII. El Domingo de Pentecostés.

Los tres años que ha habido confirmaciones en esta Parroquia, hemos escogido como fecha el domingo de Pentecostés. En torno a este acontecimiento este año se han organizado varios actos:

—*Vigilia de Preparación*: El sábado por la noche tuvimos una vigilia de

preparación que se anunció en toda la Parroquia. De manera especial se invitó a los jóvenes que al día siguiente iban a ser confirmados, así como a sus padres.

La respuesta por parte de jóvenes y parroquianos fue masiva. La vigilia la hicimos en la cripta de la Iglesia y consistió en: cantos, lecturas bíblicas, comentarios, reflexión, peticiones espontáneas, etc. Creo que realmente se creó un ambiente de oración en torno a María para esperar al Espíritu Santo. En momentos de silencio y cantos se expresaba la alegría juvenil que reinaba.

—*Ceremonia de Confirmación*: A las 12 era el gran acontecimiento. La Iglesia con capacidad para unas dos mil personas estaba llena. Los dos coros juveniles parroquiales se unían para hacer oír con mayor fuerza sus voces. Los padrinos, coordinadores y confirmando ocupaban con anticipación sus respectivos lugares y entre cantos de alegría que resonaban en toda la Iglesia aparecía el Señor Cardenal Arzobispo de Madrid que presidía la ceremonia; acompañado del Obispo auxiliar de la zona, del Vicario general, el párroco y un buen número de concelebrantes. Un monitor hacía introducciones a las diferentes partes del rito y explicaba el significado de los diferentes signos. A la hora de la homilía se dejó oír la voz serena y autorizada del Pastor: ¡Jóvenes, no es fácil ser cristiano!

Dado el número de confirmados, además del Sr. Cardenal otros tres administraban el sacramento al mismo tiempo. Al bajar los jóvenes del presbiterio, después de ser confirmados, sus padrinos les imponían un símbolo, recuerdo de este acontecimiento, que con tiempo fue diseñado y elaborado por un grupo de jóvenes.

A la hora del ofertorio presentaron padrinos y confirmados, junto con el pan y el vino, algunos símbolos: la hoja con la renovación de las promesas del bautismo, un libro, como símbolo de la entrega a su compromiso actual, el mismo símbolo que le impusieron, etc.

Al terminar la ceremonia resonaron a una las voces de todos los asistentes en el canto final: Tengo un gozo en el alma, es el Espíritu que me llena de amor.

—*Festival*: Por la noche del mismo domingo tuvimos en la misma Iglesia una velada musical con la participación de los coros juveniles parroquiales, además de un coro de otra parroquia y el coro de la Comunidad del Evangelio Eterno, de la Iglesia Anglicana. Era la prolongación alegre y juvenil de un gran acontecimiento vivido y celebrado en toda la comunidad parroquial.

Todo lo que con motivo de Pentecostés se organizó, fue anunciado oportunamente en misas y por carteles; de manera especial fueron invitados por carta los jóvenes que el año anterior se habían confirmado. ¡Celebraban su primer aniversario!

VIII. Labor con los Padres de Familia.

La relación con los padres de familia, en años anteriores, se había reducido a una carta de información sobre el proceso catecumenal que seguían sus hijos. Por primera vez en este curso (77-78) se promovió algo más.

En el mes de febrero les mandamos una carta a todos los padres de los chicos en la cual les exponíamos los criterios que la parroquia seguía en la preparación de sus hijos para recibir este Sacramento. Les adjuntamos la lista de los temas que estábamos tratando.

En el mes de abril les invitamos a tener una reunión en la cual, padrinos, coordinadores y asesores les contamos la experiencia que hasta entonces ha-

bíamos tenido en ese caminar junto a sus hijos. Para evitar que la reunión fuera masiva, les llamamos en tres grupos en fechas diferentes.

La respuesta que dieron fue admirable, asistieron más del 90 por ciento; mostraron mucho interés, hicieron preguntas, sugerencias; entraron en contacto personal con padrinos y coordinadores agradeciéndoles la ayuda que les han prestado en su tarea de educación en la fe de sus hijos y hubo quienes se ofrecieron a colaborar como padrinos en otros años.

En la misma reunión los invitamos a que dos días antes de la confirmación tuviéramos una liturgia penitencial para ellos, que les sirviera de preparación espiritual al acontecimiento al que se preparaba su hijo. La respuesta y participación fue también muy positiva.

IX. La Postconfirmación.

Para todos los que se han confirmado, ha sido esta una experiencia vivida profundamente, pero ¿y después de la Confirmación, qué? Nadie se resignaba a que todo terminase el domingo de pentecostés, cuando en la experiencia de los primeros cristianos fue entonces cuando surgió la Iglesia.

Desde el primer curso nos "inventamos" un año de postconfirmación que consistía en una reunión mensual en casa de los padrinos para tratar algún tema de interés común. La idea pareció bien y comenzó con buen ánimo pero pronto vimos que algo fallaba; de los siete grupos iniciales solo siguieron tres.

En el segundo curso repetimos el intento añadiendo una reunión intergrupala al mes. De los 9 grupos 5 funcionaron. La reunión intergrupala no suscitó mucho interés; aprovechamos la última para analizar entre todos la etapa y sacar conclusiones para el curso 77-78. Detectamos algunas causas: para los jóvenes era poco una reunión mensual, los padrinos no podían comprometerse a seguir con reuniones semanales, algunos coordinadores estaban en otros grupos y se les multiplicaban las reuniones, etc. Llegamos a la conclusión de que sí les interesaba una continuidad pero con contactos frecuentes aunque no siempre con los padrinos.

Los que se confirmaron este curso han seguido teniendo algunas reuniones esporádicas con sus padrinos para seguir intercambiando experiencias. Al volver del verano reuniremos a todos los jóvenes que les interese seguir profundizando y de acuerdo con ellos buscaremos la forma: grupos, métodos, etc. Todo esto enmarcado en el amplio campo de la pastoral juvenil parroquial.

Últimas Publicaciones Teológico-Pastorales

Desde nuestro primer número hemos querido brindar a nuestros lectores la presentación de las últimas publicaciones que, en materia teológico-pastoral, nos llegan a la Redacción provenientes del mundo de lengua española y portuguesa. La revista, sin embargo, no pretende en ningún momento hacer suya la ideología presentada en dichas publicaciones, ni —como norma general— criticar o hacer una "recensión" de ellas. Solamente intentamos hacer una "presentación" de las publicaciones con su contenido. Por ello nos excusamos de firmar dicha presentación. Cuando sea el caso, como en el presente número, ambas recensiones van firmadas por sus autores.

Dios diferente, Ensayo sobre la simbólica trinitaria, por Christian Duquoc. Ediciones Sígueme (Col. "Verdad e Imagen", 56), Salamanca 1978. 21 x 14, 119 pp. El conocido teólogo francés nos presenta una obra que se lee con apasionamiento del principio al fin. Se trata de un ensayo que empalma con ciertas teologías de la "muerte de Dios", y con su obra "Jesús, hombre libre". Nos dice en la presentación que pensaba haber titulado la obra "Un Dios cautivo", porque la teología, la espiritualidad, la misma Iglesia han "cautivado" con sus ideologías a Dios. Jesucristo liberó a Dios: "El Dios de Jesús es un Dios disidente: ni nuestra lógica, ni nuestras leyes, ni nuestras estructuras, ni nuestras mismas iglesias pueden encerrarlo... Jesús ha abierto una crisis en la idea común de Dios" (p. 119). El Dios que nos presentó Jesús es un Dios libre, no está cautivo de nadie, es diferente; su diferencia lo arranca del cautiverio de nuestras imágenes, caricaturas, temores y sentimientos piadosos. La originalidad del Dios de Jesús viene significada por la "simbólica trinitaria". Es lo que pretende presentar este ensayo serio y bíblico, a partir de los que podríamos llamar "La Teología de Jesús", aunque no era teólogo, sino profeta.

Acceso a Jesús, Ensayo de teología narrativa, por José Ignacio González Faus. Ediciones Sígueme (Col. "Verdad e Imagen", 55), Salamanca 1979, 21 x 14, 226 pp. El conocido teólogo español, especializado en cristología, añade a su obra anterior "La humanidad nueva", esta obra que, aunque no pretende ser sin más una síntesis de ella, de hecho logra en gran parte de una forma más narrativa y positiva acercarse a ese objetivo. Como de costumbre su lenguaje es fácil y brillante a veces, aunque se nos antoja que resultará todavía difícil para los no iniciados en teología, a pesar de que la obra actual tiene su origen no en cursos académicos, sino en una serie de charlas repetidas por esos mundos de Dios y de los hombres. A partir de los cambios experimentados por las cristologías, nos presenta al hombre Jesús en sus rasgos históricos para acceder a una visión más profunda de la fe, y de allí pasar a presentar la figura de Dios que nos revela Jesús, así como la imagen que del hombre nos presenta también Jesús. No hay duda de que se trata de una apasionada a la vez que sería introducción a la cristología, "un acceso a Jesús".

El Dios de Jesucristo, por Joseph Ratzinger. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", 93), Salamanca 1979. 18 x 12, 106 pp. El antiguo profesor de Teología Sistemática y ahora Cardenal de la Iglesia, afirma que "ningún discurso humano puede expresar adecuadamente el misterio de Dios, y sin embargo no podemos

guardar silencio sobre aquél que es fundamento y posibilidad de nuestra palabra". La presente obrita son unas meditaciones sobre Dios uno y trino y sobre la encarnación de Dios en Cristo; tratan de tender un puente entre la teología y la predicación, entre la teología y la piedad que, hoy más que nunca, se remiten una a la otra, pero corriendo siempre el riesgo de ser vividas por separado.

El Porvenir de Dios, por Ernest Milcent y M^a Teresa Maltese. Editorial España Desclee de Brouwer (Col. "Nueva Biblioteca de Teología", 41), Bilbao 1978. 20 x 13, 232 pp. Es una obra que se lee con placer desde el comienzo al final, pero con un impacto que no resulta recomendable para espíritus tímidos. Escrita originalmente en francés y en su ambiente, que recoge otros muchos del viejo mundo de la Europa cristiana, esboza una especie de teología de la práctica "muerte de Dios" en nuestro mundo. Un capítulo final refleja casi el mismo sentir en la Iglesia española. A una especie de título que reflejaría la primera parte del libro, "Dios se ha ido" del mundo actual por no haber sabido las antiguas estructuras de la Iglesia, sobre todo la moral, responder a las necesidades actuales, una segunda parte pretende presentar "el porvenir de Dios", lo que no se resalta con el debido optimismo que sería de desear. La obra sirve más que nada para ayudar a captar la realidad del cristianismo en un mundo secularizado que interroga seriamente a toda la Iglesia, sobre todo la Jerárquica, para encontrar una respuesta que reviva la presencia de Dios en el futuro siglo.

Lectura Materialista de la Biblia, por Michel Clévenot. Ediciones Sígueme (Col. "Biblioteca de Estudios Bíblicos", n. 22), Salamanca 1978. 19 x 12, 231 pp. Esta obra pretende ser una aproximación a una lectura materialista de la Biblia, ampliando el tema, pero en pequeña síntesis, a la obra del portugués Fernando Belo, "Lectura materialista del Evangelio de Marcos". El autor entiende por "lectura materialista" una forma de interpretar en la que se da una importancia total y decisiva al elemento económico-social del ambiente en el que surgió la Biblia. Que se preocupe de esto no quiere decir que el autor quiera eliminar el aspecto religioso. Otra cosa es que lo logre. Que se descubra ese ambiente y que a ello contribuya esta lectura materialista, tampoco tendría nada de malo. Pero el mismo presentador de la traducción española, el nada tendencioso biblista español X. Pikaza, le pone los reparos siguientes: supuesto el valor del descubrimiento del ambiente, "esta lectura materialista no puede convertirse en exclusiva. Hay elementos que desde Marx son difíciles de entender... El libro de Clévenot debe ser superado, para bien del marxismo; si la lectura materialista no logra mayor finura de análisis... nos tememos que no logre alcanzar sus objetivos" (p. 38).

Jesucristo, Palabra del Padre, por Michel Quoist. Ediciones Sígueme (Col. "Pédar", 94), Salamanca 1979. 18 x 12, 115 pp. El conocido ensayista francés presenta en estas páginas una obra que en el original se titula "El Evangelio en la Televisión", porque en realidad se trata de catorce homilias que él mismo pronunció, en otras tantas festividades en la televisión francesa. El autor previene a los lectores para que se sitúen en el mundo concreto donde fueron pronunciadas, mejor que escritas. Se trataba de hombres concretos, pero de distinta cultura, edad y mentalidad; tal vez, algunos hasta ateos. No quiere sean ejemplos de homilias, pero no hay duda de que pueden servir como tales, no para imitarlas literalmente, pero sí para ver cómo y en qué lenguaje se puede presentar el Evangelio a través de nuestros medios de comunicación moderna.

Curso Fundamental sobre la Fe, Introducción al concepto de Cristianismo, por Karl Rahner. Ediciones Herder, Barcelona 1979. 22 x 14, 535 pp. A pesar de sus múltiples publicaciones, cada vez que el viejo teólogo alemán publica una obra nueva, resulta una noticia. Este "Curso fundamental sobre la Fe" está dirigido a "personas a las que no parezca ni demasiado elevado ni demasiado primario". No es ni pretende ser un resumen acabado del anterior trabajo teológico del autor, aunque a más de uno pueda parecerlo. Como en él es costumbre inveterada de erudito alemán, pretende ser sólo una "introducción al concepto de cristianismo" desde un primer grado de reflexión exigido por la vida, que supone la fe pero que quiere justificar una adhesión intelectualmente honrada a ella. Para algunos lectores esta obra podría significarle pistas para un buen catecismo moderno, porque a partir del hombre, aborda los temas fundamentales de la fe: en nueve grados sucesivos, surge del hombre como oyente del mensaje, se adentra en el misterio absoluto de Dios, aún amenazado por la culpa, para entrar en diálogo con Él, tal como la historia de la salvación y de la revelación, se le revelan en Jesucristo, en la Iglesia, en la vida cristiana, hasta llegar a la escatología.

Catecismo de la Doctrina Católica, explicado según la Teología actual, por George J. Dyer y diecisiete especialistas. Editorial Herder, Barcelona 1979. 22 x 14, 327 pp. En los últimos años la profusión bibliográfica sobre temas religiosos ha creado cierto desconcierto en muchas personas que no saben a quién creer. En las comunidades católicas de los Estados Unidos, plétoricas de vitalidad e impregnadas del pragmatismo que siempre ha distinguido su carácter, los responsables de la catequesis, los profesores de religión y los círculos de estudio se preguntan: ¿Qué se debe enseñar hoy? El objetivo de esta obra tiene un carácter eminentemente práctico, quiere responder a la pregunta anterior en una síntesis apretada de lo que es la visión clásica de la teología y moral desde la perspectiva de los años setenta. Como el "Catecismo Romano" quiso responder a los interrogantes suscitados por el Concilio de Trento, así esta obra es el Catecismo de los Norteamericanos que quieren vivir fielmente su fe después del Vaticano II. Hecho a base de preguntas y respuestas, se sitúa en un mundo práctico, bastante distante del llamado "Catecismo Holandés".

Experimentar a Dios en la Vida, por Ladislaus Boros. Editorial Herder, Barcelona 1979, 22 x 14, 222 pp. El autor es muy conocido por sus muchas publicaciones. En la presente quiere dar una respuesta a todos los que no les dicen nada las pruebas sobre la existencia de Dios; no es que pretenda añadir otras, sino que quiere desbrozar caminos a partir de la experiencia vital de nuestro tiempo: a través de cincuenta ejemplos, tomados desde la antigüedad hasta nuestros días, de personas extraordinarias, se nos presentan los diversos caminos por los que han llegado al encuentro con Dios. El libro ha sido escrito pensando sobre todo en aquellos que sufren por la ausencia de Dios, pero también en aquellos que se sienten muy poco afectados por el mensaje cristiano. Resulta interesante la descripción que se hace de la experiencia que tuvieron de Dios hombres como Sócrates, Platón, Moisés, David, Jesucristo, Ireneo, Domingo de Guzmán, Tomás Moro, Erasmo, Teilhard de Chardin, Kierkegaard, Bonhoeffer, etc. Los creyentes podrán encontrar en estas experiencias escuelas diversas de espiritualidad para el hombre de hoy.

La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento, por John McHugh. Editorial Descée de Brouwer, Bilbao 1978. 21 x 14, 551 pp. Cada día se hacía más

necesaria una obra seria que abordara científicamente a la vez que en un lenguaje de alta divulgación todo lo referente al puesto central que ocupa María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia. Entre otras cosas porque no solo en Inglaterra, patria del autor original de esta obra, sino en todas partes, va siendo cierto lo que él dice: que cada día existen más personas "que en su afán por diferenciarse de los protestantes, acentúan excesivamente el papel de María, de la misma manera que otros en su entusiasmo por la acción ecuménica, tratan de quitar importancia a la doctrina y devoción marianas" (p. 16). El autor de estas páginas es profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Durham, Inglaterra. La obra la dirige tanto a especialistas, como pastores o personas que buscan una profundización mariológica. Con erudición y mesura responde a los grandes interrogantes de la crítica bíblica y aborda tres grandes temas: La Madre del Salvador (o mariología de Lucas), la Virgen y Madre (o mariología de Mateo), y la Madre del Verbo Encarnado (o mariología de Juan, en su Evangelio y Apocalipsis). Obra buena para toda biblioteca cristiana.

Puebla: Espíritu y Acción Evangelizadora, por Luis E. Henríquez. Ediciones Tripode, Caracas 1979. 15 x 22, 286 pp. El Autor es Arzobispo de Valencia, Venezuela. Participó en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano como miembro con voz y voto. Ahora presenta este libro para ayudar a la lectura del Documento de Puebla. "Me he ceñido —escribe en la introducción— a explicar el texto en lo estrictamente necesario y especialmente cuando podía dar origen a malentendidos; clarificando y puntualizando versiones acerca de su preparación y redacción, que se han hecho correr, pero que no están ceñidas a la verdad; explicando lo que en el texto me pareció no tan claro y que podía dar origen a equívocos; y, finalmente, expresando mi disenso en algunos puntos concretos". En Puebla el autor fue miembro de la Comisión de Trabajo que elaboró el capítulo sobre Jesucristo. Y así tiene conocimientos ignorados por los participantes de otras Comisiones. Revela, por ejemplo, que su Comisión recibió algunos "modos foráneos" (que vinieron de fuera y que avaló con su firma algún Obispo) pero no fueron aceptados, no por venir de fuera, sino porque eran, en sí, inaceptables, como el Modo que decía "que la afirmación de que Jesús había muerto por la salvación de todos, era invento de la sociedad burguesa" (p. 88).

El Horizonte de la Esperanza, la Vida Religiosa hoy, por Adolfo Nicolás. Ediciones Sígueme (Col. "Nueva Alianza", 75), Salamanca 1978. 21 x 14, 293 pp. No faltan quienes hoy día piensan que la vida religiosa en la Iglesia ha llegado a su ocaso: el número abundante de salidas, la escasez de vocaciones, la aparente falta de vigor y creatividad de muchas comunidades, la fuerza de la secularización..., vienen a ser signos de muerte inminente. El autor de estas páginas no acepta, sin más, estos presupuestos: la experiencia de la historia, el reto de la vida como seguimiento radical a Cristo, el sople carismático del Espíritu del resucitado, le hacen pensar que hay mucho camino por hacer. Es este camino que se hace al andar, lo que interesa al autor, pensando que para trazarlo inteligentemente, merece la pena evangelizarse y reflexionar sobre él. Después de una introducción histórica, presenta el núcleo de la vida religiosa en la acción carismática del Espíritu, vivida en la libertad de la obediencia, la riqueza de Dios en la pobreza de los hombres y el celibato por el Reino. La vida de contemplación y oración

unidas a la convivencia fraternal, pueden iluminar el caminar de la vida religiosa como horizonte de esperanza.

Confirmar Hoy, por Dionisio Borobio. Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao 1978. Tres volúmenes de 25 x 15. El Volumen I, "De la Teología a la praxis", con 317 páginas, es la tercera edición de la que publicó en 1974 y que ahora aparece ricamente aumentada en tres partes bien definidas: la teológico-pastoral, la específicamente catequética y la dedicada al trabajo personal de los confirmandos. Las nuevas investigaciones teológicas, las necesidades surgidas en los últimos años a nivel de la pastoral catecumenal y la concretización de algunos aspectos obligaron al autor a revisar profundamente su obra, ya interesante. El Volumen II, "Guía doctrinal para el catequista", con 356 páginas, quiere ayudar al catequista para reestructurar el catecumenado de la confirmación, y está dirigido a los pastores responsables de este sacramento y a los catequistas que asumen esta tarea de catecumenado con los confirmandos. El Volumen III, "Libro del Confirmando, Fichas de Catequesis", con 144 páginas, presenta una serie de fichas para las diversas etapas del catecumenado y que sirven al mismo confirmando para una pedagogía profunda de su fe. Estamos de acuerdo con lo que afirma el gran especialista de esta temática, olvidada en años anteriores: "Merece la pena dedicar un esfuerzo al catecumenado de la Confirmación, cuando todavía no hemos oído a nadie no haya merecido la pena. Alguien llamó a la Confirmación 'un sacramento de la esperanza' en el momento actual de la Iglesia. Y nosotros creemos que no faltan motivos que justifiquen tal afirmación" (Vol. II, p. 8).

La Penitencia en la Iglesia Hispánica del siglo IV al VII, por Dionisio Borobio. Editorial Desclee de Brouwer (Col. "Nueva Biblioteca de Teología", 40), Bilbao 1978. 20 x 13, 291 pp. El conocido especialista en temas sobre la Confirmación, nos presenta ahora una investigación seria sobre otros aspectos sacramentales muy olvidados: el de la historia del sacramento de la Penitencia en la Iglesia. No lo hace en toda su amplitud, sino que se ciñe a los siglos IV al VII de la Iglesia Hispánica, ni se reduce su estudio a lo propiamente histórico, sino que, como indica el subtítulo del libro, pretende tomar las lecciones del pasado para la renovación penitencial de hoy, que tanta falta hace a pesar del "Novus Ordo Penitentiae". En un estudio analítico-sintético investiga con rigor científico a partir de las fuentes más genuinas: la antigua disciplina hispánica y la celebración de la penitencia, la pluralidad de pecado y penitencias, los diversos aspectos teológicos, y las lecciones que de allí se derivan para una renovación actual. Obras como ésta serían una de las mejores bases para una renovación seria y actualizada de un sacramento que, continuando siendo necesario, no es menos cierto que todavía no ha sido renovado como exigen las circunstancias cristianas del mundo actual.

Enciclopedia Manual de la Penitencia y su Ritual, por Juan Corbella Margalef. Ediciones Etovisa, Barcelona, 1976-1978. 24 x 17; Vol. I, 1181 pp.; Vol. II, 592 pp.; Vol. III, 200 pp. El primer volumen de esta obra nos pone en la pista mistagógica para la lectura de ella, cuando en el subtítulo nos dice que se trata del "Método C.A.T.E.S.A. y D.O.D.E.C.A.", iniciales que se explican más adelante, en la p. 401, diciendo: "Es el método de la Clave Aurea, de Terapia Etiológica, Sugestiva-Afectiva. Dialogada y Orante. Que Dispone Exorcizando y Catequiza Activando". A través de estos tres volúmenes, cada uno descendiendo ostensiblemente en páginas con relación al anterior, se recogen ciertas experiencias de tipo histórico, donde la casuística y el juridismo antiguo,

pueden todavía, según el autor, servir de ejemplo de evangelización a través de la penitencia en el mundo actual. Es de agradecer al autor y Editorial el esfuerzo por coleccionar los diversos elementos esotéricos del pasado que pueden servir para hacer la historia de la pastoral y espiritualidad de los últimos siglos en la Iglesia.

Esquema Teológico de la Vida Religiosa, por Xabier Pikaza. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 89), Salamanca 1978. 18 x 12, 200 pp. El autor es un joven mercedario y polifacético biblista español, conocido por la erudición y seriedad valiente con que aborda los problemas que trata. Lo mismo sucede en estas páginas, salidas del fruto comunitario de convivencias y de la formación bíblico-dogmática del autor. A partir de un estudio de las fuentes, entre las que se destacan fundamentalmente el mensaje y la vida de Jesús, el autor propone la esencia de la vida religiosa en la consagración, la comunión y la misión para que los religiosos sean testigos de Jesús en un mundo adulto y creador. Se sobrepasan las actitudes antiguas cuando el ideal religioso consistía en separarse de la tierra viviendo indiferentemente ante los grandes problemas de su entorno. Hoy esta postura resulta inaceptable: el religioso deberá vivir radicalmente no sólo el evangelio sino también las angustias y las injusticias de la tierra. Hacia éso tienden estas páginas interesantes.

Las Ordenes Religiosas, Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo, por Johann B. Metz. Editorial Herder, Barcelona 1978. 19 x 12, 121 pp. El conocido especialista de la Teología Política nos presenta en esta obra un ensayo de orientación sobre la Iglesia y de los religiosos en ella. El autor aborda el problema de identificación práctica del cristiano y sobre todo de los religiosos que se lanzan al seguimiento radical de Cristo; no que ellos sean los únicos que practican el seguimiento, pero cree que ellos deben actuar a nivel de modelos prácticos de terapia de "shock" del Espíritu Santo para la gran Iglesia y en el mundo concreto de hoy. Por la incidencia que la obra tiene en los planteamientos parecidos que se hacen en la teología de la vida religiosa en América Latina, cobra en nuestro Continente un relieve especial y merece ser leída seriamente desde nuestros signos de los tiempos. Un Apéndice con las Tesis que sintetizan la obra y algunas preguntas sugerentes, puede ayudar a la renovación de la vida religiosa en América Latina especialmente.

Hacia Cristo, La Profesión monástica hoy, por Agustín Roberts. Editora Patria Grande, Buenos Aires 1978. 19 x 14, 255 pp. El monacato cristiano, sobre todo en sus comunidades benedictinas y cistercienses, está llamado a constituir un lugar de encuentro y fuente de nueva vida para muchos movimientos espirituales de la actualidad. La finalidad de este libro, según el autor, maestro de novicios en la Abadía de Getsemaní (Argentina), es ayudar a la persona que abraza la vida monástica a entrar de lleno en su mística. La obra quiere ser una ampliación y actualización de la que escribió sobre el significado de los votos monásticos el conocido autor Thomas Merton. De ahí que todo lo relacionado con la profesión monástica forma el núcleo central de esta obra. Pero el creciente misticismo y los métodos de contemplación tan buscados en nuestra época, hacen que la obra, al tratar de la vida de oración y contemplación, pueda servir para todos los que de una u otra forma en el mundo actual buscan la dimensión contemplativa del Evangelio.

Sacramento del Amor, por Balduino de Ford. Editado en la Colección "Padres Cistercienses" del Monasterio de Ntra. Señora de los Angeles, Azul, Argentina, 1978. 19 x 14, 305 pp. "Padres Cistercienses" es una serie dedicada a las obras de los principales autores cistercienses pertenecientes a su siglo de oro, siglo XII, y quiere ser un servicio a la espiritualidad moderna. El autor de esta obra es un abad cisterciense inglés que vivió de 1120 a 1190 y terminó siendo Primado de la Iglesia de Inglaterra. Después de una presentación de la vida del monje cisterciense, sigue su obra máxima "Sacramento del Altar", verdadero tratado del amor de Dios a partir de los textos escriturarios de la Biblia. Fruto de una época, su método contemplativo conduce al lector hacia una experiencia de Cristo a través de la luz propia de las verdades reveladas que en El tienen su centro y plenitud. Una obra que puede ayudar a integrar y unificar vitalmente las dimensiones bíblicas, litúrgicas y patristicas en una espiritualidad nueva que corre el riesgo de olvidar, disociándolas parcialmente. Puede servir para toda biblioteca de autores clásicos de la espiritualidad cristiana.

La *Editorial Guadalupe*, Mansilla 3865, Buenos Aires, Argentina, viene publicando una serie de libritos que con un formato de 20 x 14 pueden ayudar profundamente a despertar la esperanza cristiana en un mundo marcado por el pesimismo. A partir de 1973 ha ido traduciendo una pequeña Colección titulada "Problemas del hombre", que viene a llenar un vacío existente en las publicaciones pastorales; entre ellas podemos destacar: *El Principito y su revolución psicológica*, por E. R. Sosa (con 92 pp.); con lenguaje claro, conciso, poético sin alardes, reivindica el corazón, la sensibilidad, tan amortizados en el lenguaje mismo de los teólogos, a partir de la obra famosa de Saint Exupery. *El Prejuicio, Cáncer de la Sociedad*, por F. Mayer (con 136 pp.) nos muestra la dolencia corrosiva que nos impide ver e infecta el cuerpo social: el ídolo del prejuicio engendra las guerras, el desamor y la violencia. Urge destronar este nuevo ídolo. *Invitación a la acción*, por F. Mayer (con 111 pp.) presenta un concepto creador para la educación religiosa, que no es algo reductible a un sector o edad, sino que corresponde a todos: jóvenes y adultos, personas de grande y escasa formación. *Otoño - Invierno de la Vida: un Tiempo de Alegría*, por E. von Kleist (con 103 pp.) es una obra llena de simpatía hacia los ancianos, en un mundo como el nuestro donde la convivencia y la pastoral se preocupan de todos y a ellos les relegan al plano del olvido.

La misma *Editorial Guadalupe*, Mansilla 3865, Buenos Aires, Argentina, en su Colección "Problemas del Hombre", tiene otra Serie, "Escuela para padres", con el formato de 19 x 13, publica otra serie de títulos que pueden ayudar profundamente a la renovación de la Pastoral Familiar, que supera la de los simples cónyuges y que es tan importante en el mundo actual. Entre sus títulos están: *Los padres en la formación de la conciencia infantil*, por J. Gründel (99 pp.); el autor traza, en esta obra, un cuadro certero y preciso, rico en elementos facticamente asimilables, de lo que los padres pueden y deben hacer por la educación de sus hijos. *Padres e iniciación sexual de los hijos*, por M. Leist (202 pp.), ofrece los puntos fundamentales para una recta educación sexual adecuada, cosa que ha resultado la cenicienta, la relegada, como la parcela de la que huyen los padres amortizados. *Nuestros hijos aprenden a rezar con la vida*, por W. Stengelín - K. Stelzer (142 pp.), los autores muestran, en acción, la forma de enseñar a orar a los hijos, para que la oración no sea una fórmula vacía, sino algo sólido que funde su con-

ducta. *Nuestro hijo es bautizado y confirmado*, por K. Stelzer - J. Binder (142 pp.), presenta los elementos para una vivencia, a partir de la familia, del éxodo cristiano que se inició en el bautismo y pasa por la confirmación. *La Primera Comunión y Confirmación de nuestros hijos*, por K. Stelzer (157 pp.), se aplican los mismos elementos a estos sacramentos de la madurez en los niños. *La Libertad interior*, por E. Blumenthal (142 pp.), nos introduce en un curso teórico-práctico a la autoeducación de la libertad, para que esta palabra no sea un simple vocablo sin consistencia en la vida.

En otra de sus Colecciones, "Oración", la *Editorial Guadalupe*, Buenos Aires, y con un formato de 17 x 11, presenta otros títulos interesantes en el quehacer pastoral de la mística. Entre ellos: *Tú, nuestro Padre*, preparado por P. Navé (102 pp.), es una colección de oraciones judías para cristianos, tomadas tanto de la Biblia como de la literatura rabínica en sus diversos siglos. *¿Por qué no rezas?*, por C. Lenfers (114 pp.); el autor recoge veintiocho formas, diversas de orar a partir de lo que jóvenes trabajadores le han enseñado en diversas convivencias. *¿Por qué no confiesas?*, por C. Lenfers (110 pp.), al igual que el libro anterior, esta obra es el resultado de una praxis pastoral entre obreros e industriales y que pretende poner la confesión en su puesto de pivote, de centro de una espiritualidad urgida hacia lo alto y lo profundo. *¿Rezar?*, por A. Beckmann (118 pp.), quiere ser una respuesta al hombre secularizado que no encuentra sentido a la oración; el autor piensa que a rezar se aprende escuchando cómo rezaba Jesús, acudiendo a las mismas fuentes de la oración cristiana. *Hilo rojo: felicidad*, por W. Willms (159 pp.), son una especie de oraciones poéticas y de reflexiones en las que, a partir de los elementos bíblicos, el autor nos quiere ayudar a orar en todas las situaciones de la vida.

Creo en la Libertad, por Jaime de Alvear Criado. Ediciones Desclé de Brouwer (Col. "El Credo que ha dado sentido a mi vida", 21), Bilbao 1978. 21 x 12 pp. Este es el Credo de un profesional de la Arquitectura, pero en este libro no trata nada de ese tema; sólo un apunte autobiográfico y algunas "vivencias" centran un poco su personalidad. Se trata de un intento de demostrar que la verdadera Libertad se basa en el respeto a la Libertad de los demás. Partiendo de una concepción cristiana de la vida, intenta explicar cómo, entre los hombres la Libertad de los demás es poco respetada pero, en cambio, lo es profundamente por Dios. Por eso centra el tema en la Libertad de Cristo, sin olvidarse del problema de la Libertad de los Angeles y de los Demonios, y, por último, la Libertad de Dios.

Pablo VI, Hacedor de la Paz, Comentario a los once mensajes de Año Nuevo, por varios autores. Editorial Claretiana, Buenos Aires 1979. 19 x 12, 141 pp. Al día siguiente de su elección al pontificado Pablo VI, el 22 de junio de 1963, dirigió un radiomensaje desde la Capilla Sixtina, revelando la dirección y los objetivos fundamentales de su gobierno. Entre otras cosas, afirmaba que quería convertirse en "obrero de la paz". A partir de 1968 declaró el Año Nuevo, como "el día de la paz" a celebrar en toda la Iglesia. Desde entonces hasta su muerte, durante once años consecutivos dirigió a la Humanidad un Radiomensaje anual con ocasión de la fiesta. La presente obra recoge los comentarios correspondientes a estos Radiomensajes: sus autores son el Card. Primatesta, Mons. Estanislao Karlic, obispo auxiliar de Córdoba (Argentina), Fray H. Muñoz, O. P., Fray A. E. Fosbery, O. P., el Dr. E. Morón Alcain.

Sufrimiento, por Dorothee Sölle. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", 90), Salamanca 1978. 18 x 12, 180 pp. La autora es una notable escritora protestante de la que Ediciones Sígueme ya ha publicado otras dos obras suyas, "Imaginación y obediencia", "Teología política". Sus obras son ensayos presentados con un lenguaje atrevido y moderno que no deja de golpear la sensibilidad actual. En la presente obra aborda el tema del dolor y sufrimiento. Es un poco también la "teología de la cruz" de los cristianos. Cree la autora que se pueden suprimir las condiciones sociales infrahumanas lo mismo que bastantes de los sufrimientos, pero es imposible acabar con fronteras que no se pueden atravesar. La muerte es una de ellas, pero están también el embrutecimiento y la falta de sensibilidad, las mutilaciones y las heridas que ya no se pueden eliminar. El único modo de traspasar estas fronteras es compartiendo el dolor con los que sufren: no dejarlos solos y hacer más fuerte su grito.

La Virgen María y los Sacramentos, por Armando Bandera. Ediciones Rialp (Col. Patmos, Libros de Espiritualidad), Madrid 1978. 19 x 12, 292 pp. El autor de estas páginas es un padre dominico, profesor en el Convento de San Esteban, Salamanca (España). En esta obra aborda un tema cuyo interés se acrecienta por el hecho de ser casi inédito. El estudio y consideración que de él se hacen, al mismo tiempo que recuerdan y profundizan puntos fundamentales del cristianismo, abren sugerencias y perspectivas para obtener los mejores frutos de los sacramentos y para acrecentar el amor a María. Después de introducirnos a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, así como al estudio de los Sacramentos, el autor pasa a presentarnos el influjo de María en cada uno de los sacramentos y en el culto cristiano en general.

¿Se puede saber a qué viniste, Señor...?, por José María de Llanos. Editorial Española Desclee de Brouwer, Bilbao 1978 17 x 12, 106 pp. El conocido jesuita español de los barrios marginados de Madrid nos presenta en esta obrita algo que podríamos llamar sugerencias evangélicas, pero también respuestas a estas sugerencias en un mundo despistado dentro y fuera de la Iglesia. En una primera parte se dedica a hacer una serie de interrogantes al Señor: ¿para qué has venido, Señor?, ¿para fundar una Iglesia?, ¿para salvarnos?, ¿para enseñarnos una nueva conducta?, ¿para hacernos más religiosos?... En la segunda parte trata de dar algunas respuestas que significan: guerra, aceptación, autenticación, seguimiento, modestismo, perplejidad... y sobre todo aceptación del verdadero Reino de Dios que crece como una semilla en el mundo y en los corazones.

Mujeres en torno a Cristo, por Carlos E. Mesa, C.M.F. Ediciones Mystrium, Apartado aéreo 935, Medellín, 1978. 21 x 14, Tomo I, 211 pp. y Tomo II 191 pp. El autor es un padre claretiano colombiano que pertenece desde hace años a la Academia Colombiana de la Lengua. Había escrito y publicado otra obra titulada "Hombres en torno a Cristo". La que ahora sale al público viene a ser continuación de la anterior. Se trata de una obra en la que con un estilo clásico, sobrio y certero se describen la vida de unas cuarenta mujeres de diversas épocas, ambientes y lugares, pero que han llenado su vida en el servicio cristiano. Dados los conocimientos históricos del autor, confirmados por sus muchos viajes dentro y fuera del país, el cariño y sabiduría con que trata a sus biografiadas, hacen de su obra no sólo unas "florecillas" que se leen apasionadamente por su estilo siempre certero y ecuaníme, sino por su exactitud histórica que hace regustar en pocas líneas el humanismo cristiano de sus retratos: mu-

jeros como María, Teresa de Jesús, Marcela de Lope de Vega, Catalina Labouré, la Madre Laura, la Madre Marcelina, la Patrona de los comediantes, Edith Stein, Madre Teresa de Calcuta, Cecilia Sorel, Simone de Beauvoir, etc., desfilan ante nuestros ojos como en una película viva. Son un himno a la femineidad.

Espiritualidad Misionera, por Juan Esquerda Bifet. Biblioteca de Autores Cristianos (Col. BAC "Minor", 49). Madrid 1978. 17 x 10, 347 pp. El autor es profesor de la Pontificia Universidad Urbaniana y director del Centro Internacional de Animación Misionera (Roma). Es una persona indicada para la exposición de este tema del que se ocuparon tanto el Decreto conciliar "Ad Gentes" como el capítulo VII de la "Evangelii Nuntiandi". El evangelizador sin una espiritualidad profunda que invada todo su ser es como una campana que suena. Por ello, de una forma muy esquemática, se preocupa de esta realidad el núcleo de esta obra sencilla: A partir de la nueva etapa de la evangelización, con el significado y dimensión de su espiritualidad, características de la evangelización, se presenta el espíritu del evangelizador, las líneas básicas de su espiritualidad, las actitudes concretas de la vida apostólica, la fidelidad al Espíritu, la oración y la evangelización, la vocación misionera, la maternidad de la Iglesia y la misión apostólica en la Iglesia particular, y se culmina con una selección bibliográfica.

Jesucristo, los Pobres, el Socialismo y la Iglesia de hoy, por Sergio Méndez Arceo. Editorial Declée de Brouwer (Col. Tercer mundo/Tercera Iglesia, 5), Bilbao 1979. 21 x 11, 132 pp. El autor, mexicano conocido, fue consagrado obispo de Cuernavaca en 1952 y pronto se adelantó a las fronteras más audaces de la renovación y de la búsqueda. Al superar los setenta años es una de las figuras más revolucionarias y discutidas de América Latina. En este libro, presentado por su admirador incondicional T. Cabestreros, se reúnen unas muestras recientes de la predicación profética en las misas al pueblo (con mariachis) en su catedral de Cuernavaca. Los mensajes del Evangelio cobran fuerza de denuncias y desafíos sobre los hechos y debates más actuales del mundo y de la Iglesia.

¿Complicidad o Resistencia?, La Iglesia en América Latina, por Linda Bimbi. Sociedad de Educación Atenas, Salamanca 1979. 19 x 11, 166 pp. Está visto que América Latina es ocasión de noticia para Europa. Esta obra es una colección de entrevistas que la autora ha tenido con varios personajes brasileños y chilenos, elegidos de entre la línea de avanzada: Hélder Cámara, Marcos Silva, Antonio Batista Fragoso, Fray Betto, Guide Lebret, Julio Silva Solar y Paulo Freire. Son los hombres de buena voz que hablan por los sin voz. Bajo las dictaduras militares de sus países, éstos líderes hablan en nombre de los oprimidos por la censura. Lo curioso de estas entrevistas es que la crítica siempre se reduce hacia afuera, es decir hacia los gobiernos; nunca hacia los puestos que ellos ocupan al interior, y cuando ésto se hace sólo es a nivel socio-político-económico.

Fumata Blanca, por Joaquín Navarro-Valls. Ediciones Rialp (Col. "Libros de bolsillo", 95), Madrid 1968. 19 x 12, 309 pp. El autor de estas páginas es el corresponsal del periódico madrileño ABC; como tal vivió los sucesos de aquellos setenta y un días que hubo desde la muerte de Pablo VI hasta la elección de Juan Pablo II. El mismo confiesa que ser testigo interesado y perplejo a la vez que narrador de estos acontecimientos es algo teóricamente óptimo, pero que resulta bastante incómodo en la práctica. Con estilo periodístico nos narra las muertes de Pablo VI y Juan Pablo I, así como la elección de éste y la de

Juan Pablo II. El estilo es sobrio y bastante ceñido a la realidad. Junto a la narración de estos acontecimientos se esbozan los rasgos fundamentales de los dos últimos Papas, que vienen avalados con los primeros escritos de ellos: la homilía en la misa de inauguración del Pontificado así como las catequesis de ambos sobre las virtudes teologales (Juan Pablo I) y las cardinales (Juan Pablo II).

Para una Sociedad Nueva, por Benito Lay. Librería y Editorial América Latina, Bogotá 1978. 16 x 11, 231 pp. El autor de este librito es un sacerdote franciscano, francés, que habla en nombre propio, sin ser el portavoz de su comunidad. Ha vivido doce años en Colombia. En la presente obra, escrita para las personas de buena voluntad y golpeadas por la realidad de la injusticia, con un estilo espontáneo y directo, cargado de experiencia y de polémica, describe vivamente lo que ha sido la experiencia de su vida, primero partiendo de la realidad de Colombia: sus riquezas, la oligarquía, el imperialismo de las multinacionales y la seguridad nacional frente a la miseria del pueblo; en una segunda parte presenta la actitud de la Jerarquía eclesiástica colombiana, a la que juzga duramente. Uno de tantos libros escritos fácilmente, subrayando más las sombras que las luces.

SAL, Un compromiso sacerdotal en la lucha de clases, Documentos 1972-1978. Bogotá 1978 (sin indicar Editorial), 24 x 14, 288 pp. En el Prólogo de los Editores se lee, en la p. 7: "El 13 de mayo de 1972 se reúne en una sencilla residencia de Bogotá un grupo de 15 sacerdotes cuestionados por la injusticia social. El acta de aquella histórica reunión que dió origen al grupo SAL revela el núcleo de sus inquietudes: 'Encontrar fórmulas concretas del compromiso liberador para el sacerdote colombiano... Saber en qué consiste el compromiso del sacerdote con el cambio y cómo habrá de realizarse... Unión y cohesión en orden a la acción que deba emprenderse... Apoyo mutuo frente a la presión de los diversos poderes... Búsqueda constante de la respuesta que, a partir del Evangelio, debe dar el sacerdote a las necesidades concretas de la comunidad'". El presente volumen recoge en tres partes todo lo relacionado con este grupo de Sacerdotes para América Latina, sea de Documentos de los cuatro encuentros, Las Denuncias y otros Documentos, así como tres pequeños Anexos. Muy interesantes para comprender las místicas que impelen a ciertos grupos de sacerdotes en la actualidad.

Los Indios Katíos. Su Cultura, por Constancio Pinto García. Compás, Ediciones de los PP. Claretianos de Medellín, 1978. 24 x 17, 475 pp. Se trata de un primer Volumen que se culmina con otro dedicado a la Lengua de los Katíos. El autor es un misionero claretiano que lleva trabajando cincuenta años en Colombia y cuarenta en medio de los indios Katíos, una cultura instalada en el Departamento del Chocó (Colombia). La obra viene a ser una muestra de la labor misionera que pretende evangelizar, no de una forma decorativa, como un barniz superficial, sino que llega a la profundidad de las raíces culturales. Cultura que los misioneros pretenden salvar, asumiendo sus valores y cristianizándolos a la vez. La vivencia por más de cuarenta años, unida al cariño y seriedad científica del autor para con la cultura Katía hacen de la obra una obra rigurosamente científica. Cualquier Biblioteca preocupada por la antropología cultural, obtendrá en ella uno de sus buenos tesoros. En este volumen se tratan temas como: Ambientación histórica de los Katíos, su Vida, su Mitología y creencias, la Toponimia Katía, la Antroponimia y la Situación actual de la cultura Katía.

Gritos y Plegarias, compilados por Patxi Loidi y Manuel Regal. Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao 1978. 21 x 12, 503 pp. Con justa idea los compiladores de esta obra nos dicen que la canción une el pensamiento y el sentimiento y, por ser repetidos, tienen un influjo profundo evangelizador ya que toman asiento no sólo en el cerebro sino en el corazón y memoria. Por ello las Canciones, Salmos, Plegarias, Testimonios y Páginas fuertes que aquí se recogen, pueden ser un instrumento útil en la celebración de la vida. En la selección amplísima que han hecho, los compiladores han tenido sus criterios: un mínimo de calidad artística, hondura evangélica de los textos en línea de fe y compromiso, aptitud sobre todo para orar y celebrar, aunque no sean explícitamente cristianos. Los compiladores tienen la honradez, poco común en estos casos, de citar las fuentes de donde se han tomado. Una buena selección útil para parroquias avanzadas, comunidades de base, catecumenados de adultos, grupos juveniles y comunidades religiosas en renovación. ¡Lástima no vengan acompañadas con la música correspondiente!

Claves del zen, por Thich Nhat Hanh. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", 92), Salamanca 1978. 18 x 12, 137 pp. Comienzan los editores haciendo esta presentación de la obra: "Con estas claves del budismo zen, tenemos en las manos un documento perfectamente auténtico. El autor es un monje budista vietnamita de relevante autoridad y de gran reputación, especialmente en los Estados Unidos. La descripción y el análisis del budismo zen están, pues, hechos aquí desde dentro, a nivel de una práctica a la vez personal y comunitaria... porque el zen es ante todo una manera de vivir" (p. 9). La existencia más auténtica humana no consiste en el consumo apresurado de bienes pagados con el sufrimiento, el hambre y la muerte de otros, sino en una vida iluminada por el sentimiento de responsabilidad constante para con el prójimo. Es lo que estas páginas presentan y que pueden ser sumamente útiles cuando en el mundo de hoy tanta simpatía existe por las religiones orientales. La espiritualidad occidental algo tiene que aprender de ellas.

Vida de Bernadette, por René Laurentin. Editorial Herder, Barcelona 1979. 18 x 11, 260 pp. Nos faltan libros de vidas de santos; se suele decir. El que aquí presentamos viene a llenar un vacío que los poetas y místicos devorarán entre manos; y los historiadores se quedarán satisfechos. Es "El Libro del Centenario" de la muerte de María en Lourdes. Su autor es un consumado historiador y periodista que ya había dedicado una veintena de volúmenes al tema de los acontecimientos de Lourdes. Nada hay de novelado en el relato actual: los nombres, los hechos, los diálogos, están sacados escrupulosamente de los documentos. Pero el estilo es vivo, concreto, límpido, como acostumbra su autor. La espiritualidad de Lourdes, que nace en María y en su predilecta, Bernadette, han puesto una vez más de relieve que la santidad de los pobres es imitable. Bernadette es una santa a nuestro alcance, una santa para nuestro tiempo, testigo anunciador de la Iglesia de hoy, llamada a vivir, como ella, un misterio de servicio y de pobreza, en la esperanza, sin gritarlo a los cuatro vientos. La magnífica impresión invita a una lectura tan agradable.

“Experiencia Franciscana en Hispanoamérica”

J. García Oro

Universidad de Santiago de Compostela (España)

Para entender los propósitos de este nuevo libro del padre Gómez Canedo * conviene parar la atención, desde un principio, en el subtítulo. No se trata de un estudio paralelo de la evangelización y la conquista de América, ni siquiera de los problemas que enfrentaron, en ocasiones, a los dos procesos. El autor pretende mostrar cómo al lado de la conquista militar y política avanzó la evangelización y conquista espiritual. Como ejemplo de esta última nos ofrece —principal aunque no exclusivamente— la obra de los franciscanos, quienes a más de haber sido los primeros misioneros en vastas regiones de América, constituyeron siempre el grupo mayoritario. En el libro se estudian los orígenes de la evangelización en las Antillas, la organización de los franciscanos en América, su política indigenista y sus métodos misionales. En el curso de esta exposición abundan, por supuesto, las referencias a la labor misionera en general y también a la marcha de la conquista y colonización político-militares. Una amplia selección de documentos relativos a estos temas compeltan la obra y acrecientan notablemente su valor.

La parte expositiva consta de cuatro capítulos, distribuidos en la siguiente forma: orígenes franciscanos (p. 1-22); organización franciscano-americana (23-62); política indigenista (63-145); métodos y medios de evangelización (147-214). El apéndice documental contiene treinta y tres piezas antológicas y varios apartados de tema biográfico e institucional, tales como listas completas de los comisarios generales de Indias, y de los comisarios generales de la Nueva España y del Perú. En conjunto, un sobrio repertorio que permite hacer personalmente la “experiencia franciscana” en Hispanoamérica. Acompañemos brevemente a Gómez Canedo en su derrotero americano, explorado primero en sus minúsculas parcelas y ahora recompuesto en panorama unitario.

Hay un encuadre previo, inevitable: las instituciones franciscanas, siempre elementales, flexibles y fluidas, en ininterrumpido reajuste reformista, que nunca fuerzan a asumir tesis corporativas y oficiales irrenunciables; la normativa canónica y los criterios pastorales considerablemente homogeneizados en sentido diocesano después del Tridentino; los imperativos político-eclesiásticos del Real Patronato, siempre presentes y rígidos en línea teórica, pero bastante acomodaticios en la circunstancia americana; el marco geográfico y cronológico, siempre determinante pero también propiciador de diversidades originales.

Se imponía igualmente la referencia matizada a las fuentes, tema tan familiar al autor. Es cierto que el historiador puede sentirse afortunado en este campo. Los misioneros hicieron historia y la escribieron. Fue una exigencia directa del aliento escatológico con que penetraron en el ambiente indígena. Toda una rica y polícroma literatura testimonial ha goteado incesantemente de sus plumas. Los lectores cultos conocen y aprecian la riqueza informativa de Motolinía,

Mendieta, Torquemada, Sahagún, etc., aunque no tanto la no menos matizada de los directorios misioneros, como el de Focher, los numerosos memoriales elevados a las autoridades civiles y eclesiásticas, y las relaciones provinciales, a base de las cuales fue elaborada en el último cuarto del siglo XVI una historia general de los franciscanos en el Nuevo Mundo, bajo el empuje del ministro general de la Orden, Fr. Francisco Gonzaga (1579-1587). Gómez Canedo ha demostrado en múltiples trabajos su maestría en el dominio de esta caudalosa historiografía, de la cual brinda aquí la mera sustancia.

Transpuesto este obligado pórtico, nos introduce el autor en la aventura franciscana; su arranque sintomático desde las peculiaridades de la Andalucía franciscana y desde el reformismo cisneriano; los componentes eremítico y carismático que inspiraron aquella iniciativa; y sobre todo el reto misional sentido por la Observancia ultramontana, recogido en los capítulos generales de la segunda mitad del siglo XV, plasmado en las experiencias misionales de las islas atlánticas y las costas africanas, y trasplantado sin dificultad a las Antillas. De este latido misionero nacieron las nuevas "provincias misioneras", de tipo más personal que geográfico, a las que concurrían los religiosos del Vicariato ultramontano sin distinción de nacionalidades o provincias religiosas. No deja de sorprender vivamente este despertar misionero en los albores de la Modernidad: su volumen recientemente esclarecido por Pedro Borges; sus dimensiones europeas estudiadas por el padre Aspurz; su diversificación y arraigo en la polimórfica geografía americana, reiteradamente ilustrada por el propio Gómez Canedo. Los estudios de éste han demostrado especialmente la creatividad de tal movimiento en suelo americano. Desde 1493 operan en las Antillas los ermitaños misioneros, como antes en Canarias; desde 1500 trabaja en la Española (Santo Domingo) un equipo cisneriano que aspira, nada menos, que a crear un nuevo orden en Indias; desde 1505 existe la primera institución franciscana en el Nuevo Mundo, la Provincia de Santa Cruz de las Indias; a partir de 1512 se intenta realizar el ambicioso proyecto —quizá un tanto utópico— de franciscanos dominicos para establecer una misión puramente apostólica para la "conquista pacífica" de la Costa de las Perlas (Cumaná, Venezuela); en 1523 formuló el ministro general franciscano, Fr. Francisco de Quiñones, el nuevo "evangelismo" franciscano, encarnado en los llamados Doce Apóstoles de México, fundadores de la Provincia del Santo Evangelio de la Nueva España, madre de todo un rosario de provincias franciscanas que van surgiendo en el nuevo contingente.

En la temprana fecha de los años veinte puede decirse que la presencia franciscana en América ha encontrado su marco y su estilo. En las Antillas se afirma la Provincia de Santa Cruz de las Indias, colmena de abejas voladoras que saltan sin pausa a las islas y costas del Caribe para establecer nuevos centros de misión. En la Nueva España, la Provincia del Santo Evangelio es foco irradiador y manantial de iniciativas en todas las direcciones. A los pocos años, es el Perú nuevo centro estratégico de expansión, mientras la presencia franciscana en las Antillas va debilitándose y sólo se salva de la crisis extendiéndose a tierras venezolanas. La Orden impulsa su acción misionera, desde principios del siglo XVI, mediante comisarios del ministro general, cuyas sedes definitivas serán las ciudades de México y Lima. En el último tercio del siglo XVI surge el "comisario general de Indias", con sede en Madrid, representante al mismo tiempo de la Orden y de la Corona para el gobierno inmediato de los franciscanos en las tierras ultramarinas. Su cometido principal fue el de organizar sin pausa levadas de misioneros y encaminarlos al Nuevo Mundo, distribuyéndolos allí por las distintas regiones: tarea que por su colosal dimensión temporal y espacial, y por la complicada madeja jurisdiccional en que había de producirse, era ine-

vitiblemente lenta y aristada. Al terminar el siglo, la presencia franciscana era densa y sólida, desde el norte de la Nueva España hasta Chile y el Río de la Plata. Provincias, conventos, misiones y sobre todo miles de frailes estaban presentes en las Indias hispanas, dispuestos a desafiar los topes geográficos americanos y cruzar el Pacífico en busca de nuevas aventuras. Los siglos siguientes traerán la profundización de esta presencia, mediante nuevas misiones y doctrinas, colegios misioneros, reducciones, labor cultural y la consolidación de la extensa red institucional creada en los años fundacionales.

Punto medular en la obra del padre Gómez Canedo es el tema de la mentalidad y labor indigenistas de los misioneros. Los franciscanos iniciaron su camino americano con optimismo e ingenuidad receptiva. En las Antillas y la Nueva España proclamaron con euforia las posibilidades humanas y cristianas del indio, propiciando la amalgama de lo hispano y de lo indígena y proclamando la condición libre del indio frente a los sistemas señoriales trasplantados de Europa. En consecuencia, creyeron en la posibilidad de la evangelización pacífica de los naturales. La ensayaron con varia fortuna en algunas partes (Cumaná, Tampico, Nuevo México, Jalisco, Chile...) perseverando en esta actitud incluso ante el curso contrario de los hechos: todavía en 1632 declaraban que "evangelizar sin gente armada es costumbre antigua de nuestros frailes en Indias, a imitación de los Apóstoles". De hecho, estos utópicos oasis evangélicos sólo en casos contados, y en forma muy recortada, llegaron a cristalizar en la práctica. Pero la lucha de los misioneros por implantar tales métodos apostólicos fue incesante y no dejó de obtener notables resultados. Sus memoriales, dictámenes teológicos individuales y colectivos, participación en asambleas, sínodos y concilios, influyeron en forma decisiva en el logro de los hitos legislativos humanizadores que suponen las Leyes de Burgos (1512-13), las Ordenanzas de Granada (1526), las Leyes Nuevas (1542-43) y las Ordenanzas sobre nuevos descubrimientos y poblaciones de 1573. Con ello se llegó, si no a la evangelización puramente apostólica, a un sistema que se le aproximaba mucho. A través del muestrario documental que nos ofrece el autor, vibra la conciencia de los misioneros que supieron ser la voz y el grito de los "derechos humanos" amenazados, siglos antes de su formulación y promulgación.

Pero la presencia de los misioneros en tierras americanas tenía una meta primaria: la cristianización de los indígenas. Plantar la Iglesia era, en primer lugar, catequizar y capacitar para la vida sacramental. Y los misioneros supieron hacerlo desde la misma realidad indígena: en las lenguas indígenas, con catequistas indios y apoyo de los caciques, con nuevos hábitos sociales superadores de las formas mágicas e idolátricas, con intensa acción asistencial y cultural que se tradujo en hospitales, escuelas, cofradías, y en el desarrollo de un estilo teatral, musical y plástico, bien resaltados por una copiosa historiografía de nuestros días. Una compleja e inacabable tarea esta de la promoción social indígena o "policía cristiana", en la que abruma la cantidad y la calidad, pero donde hubo que superar, sobre todo, la conflictividad civil y eclesiástica, con sus ininterrumpidas resonancias en la Corte de Madrid y en la Curia Romana.

Sobrevolando estas páginas de síntesis documentada sobre los franciscanos, se recibe muchas veces la sorpresa y el impacto de la originalidad y creatividad, a veces del ensayismo y hasta del afán de aventura permanente. Muchos marcos, pautas y posiciones se desvanecen pronto, faltos de instituciones y tesis corporativas que los quieran mantener en vida. Se observa también un cierto pragmatismo en las soluciones y consignas de acción. Parece preocupar sólo el camino y la meta, como si sólo en el confin estuviera la solución. ¿Imprevisión, anarquía institucional, utopía religiosa? En cualquier caso, creatividad inagotable que pudo escapar del desgaste que suele llevar consigo su fijación y cristalización

en teorías o instituciones. Gómez Canedo ha tenido el buen sentido de evitar en su libro la sistematización rígida de los temas. Ha preferido documentarlos y presentarlos en su desnudez natural, dejando para los lectores eruditos la glosa. Es un buen procedimiento que se agradece, pues ya los documentos hablan y sugieren. Más de un lector verá en este panorama un capítulo de historia misionera relativamente inédito y revelador, en el momento en que tantas cosas se dicen y escriben sobre la América Latina.

La reciente asamblea del CELAM en Puebla, realizada con la presencia pontificia y las palabras y viajes de Juan Pablo II, dan calor de actualidad a estas páginas de Gómez Canedo. Queda en ellas bien patente un testimonio cristiano que, atentamente considerado, se abre en un abanico de expresiones: el carisma misionero en sus formas más aventuradas; la encarnación cristiana en realidades muy variadas y conflictivas, como suelen ser las del mundo colonial; la convivencia y ósmosis de dos mundos sociales, el hispano y el indio, de los que nació el presente mundo hispanoamericano; las tensiones político-eclesias-ticas expresadas con gran viveza, pero siempre dentro de una lealtad institucional y política; la perspectiva a largo plazo de una nueva cristiandad americana... y en fin la soberana originalidad de tantos intentos, formas y estilos de presencia cristiana que no quisieron otra estrategia que la "violencia de la paz". Lo que revela ese testimonio ha calado hondo y pervive en el alma americana, y es detectable en los mismos confusos momentos del presente. Son hechos de ayer y hoy, que se presentan con un haz de interrogantes al intelectual y un sencillo manejo de sugerencias al hombre de acción. El libro del padre Gómez Canedo acerca a los observadores estos hechos, documentándolos sólidamente y evitando de este modo tentadoras y distorsionantes relecturas de la historia.

"Historia de Igreja no Brasil" - CEHILA

Arlindo Rubert

Me siento en verdad embarazado al ser invitado a dar una apreciación sobre la *Historia da Igreja no Brasil*, tomo 2, Editora Vozes Ltda., 1977, uno de los dos tomos de la serie en vías de publicación por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latino-América, CEHILA, creada en enero de 1973. Incluso, cuando se trató de concretizar la obra, que hace parte de una publicación más amplia sobre la Iglesia en América Latina, fui invitado a coordinar el trabajo en lo referente al Brasil. Habiendo llegado, sin embargo, al conocimiento de las líneas generales del plan, con las cuales no podría concordar, decliné el encargo.

Pero, ¿de dónde me viene la perplejidad? Por una parte quería saludar con alegría la aparición de una obra que es necesaria para conocer nuestro pasado religioso; por otra parte, después de leer atentamente la publicación, debo confesar que tuve la impresión de que no se trataba de una verdadera Historia de la Iglesia en Brasil por faltarle rasgos esenciales o por interpretarlos en clave dialéctica no raras veces desconcertante. Aunque estemos en una época en que se apela incluso al "pluralismo histórico" para defender las ideas más desconcertantes, opino que tal pluralismo solamente es válido cuando respeta los principales fundamentos de una ciencia, en nuestro caso de la ciencia histórica.

Voy a tratar de cumplir, no obstante, y de una forma sumaria el pedido que se me ha hecho, indicando algunos puntos más dignos de apreciación en la obra.

1. *Presentación.* Comenzando por la presentación gráfica, que es lo menos importante, la obra ya no despierta mucho entusiasmo, incluso para los que no se dejan llevar por las apariencias... No existe un desarrollo lógico de los temas. La bibliografía es presentada como Fuentes. ¿Fuentes de trabajo o fuentes históricas? Las notas se ponen al fin del capítulo y no al pie de página.

2. *Valor de la obra.* No me parece fácil dar un parecer más completo sobre la obra como tal. Es sin duda digno de alabanza el esfuerzo para hacer conocer la Historia de la Iglesia en Brasil, que por más de cuatro siglos luchó en la evangelización del pueblo y en la formación de la propia nacionalidad. Hay en la obra algunos aspectos positivos y hasta bien situados. Pero como la preocupación de los autores está en una "visión antropológica y no institucional" y hacen la historia "a partir del pueblo" (¡por más que en este pueblo no falten los excluidos!), no parece conciliarse con las notas características de una verdadera Historia de la Iglesia en Brasil.

3. *Graves lagunas.* En la obra faltan instrumentos de trabajo indispensables. En primer lugar, la investigación seria o búsqueda en los archivos del mayor número de documentos posibles para la reconstrucción del hecho histórico para, después, poder interpretarlo debidamente. En este punto fundamental esta Historia de la Iglesia en Brasil peca por omisión grave, que lleva a falsas conclusiones. Para la defensa no basta apelar a la sociología, a la psicología, a la filosofía de la historia, a la teología de la historia y a otras ciencias afines. Si falta el substrato, si la premisa es defectuosa, ¿cómo las conclusiones podrán ser adecuadas, lógicas, científicas? Si los hechos a interpretar son mal conocidos o

hasta ingorados, ¿con qué legitimidad se podrán sacar de ellos conclusiones válidas? No es de extrañar, por ello, que frecuentemente los autores lleguen a ciertas conclusiones apresuradas o totalmente inaceptables, afirmando, por ejemplo, que la influencia de la jerarquía fue inexpressiva; que el clero colonial era de baja categoría; que las misiones del Maranhao fueron las más admirables; que los ermitaños fueron los mejores misioneros; que todo obedecía infaliblemente al cuadro del sistema, etc. Y ¿qué decir de las generalidades de que está llena la obra? Hay mucha injusticia cuando se pretende englobar clases de personas o instituciones, apoyándose en escasos documentos, tomados casi siempre fuera de contexto.

4. *Tipo de obra.* No se puede dudar de que se trata de una "Historia de la Iglesia" dialéctica, preconcebida, con orientación clara, que obedece a determinados esquemas, lo cual le quita los derechos de obra seria y científica. Por lo que ya se conocía de las publicaciones de algunos de sus inspiradores, como E. Dussel y E. Hoornaert, se temía con razón una publicación que, después de leída, dejaría en numerosos lectores sinceros una sensación de vacío, de insatisfacción, de desencanto. Y la razón no será porque numerosos lectores no saben hacer una "re-lectura", interpretar los hechos y los "signos de los tiempos" o no consiguen superar ciertas categorías o, más todavía, por tener una visión triunfalista de la Iglesia, por lo que se defenderá una tesis, ya desde el comienzo viciada y predestinada a la distorsión.

5. *Mayor respeto.* No nos toca juzgar la buena intención de los autores y su deseo de servicio, pero tenemos derecho a estar en desacuerdo por la forma como se orientó la presente investigación y a protestar contra un lenguaje a veces violento e irrespetuoso con referencia a los valores del pasado, ofendiendo personas e instituciones que, a pesar de las inevitables fallas humanas, son acreedoras de mayor aprecio y reconocimiento. El equilibrio y la serenidad deben ser el atributo del historiador. No es lícito suscitar una especie de "lucha de clases". Con el pretexto de condenar abusos, se apuntan los pecados y se omiten las virtudes, se hace una separación de la religión "oficial" de la religión del "pueblo", se critica la "institución" para exaltar actitudes y formas "religiosas" que se tienen por más "evangélicas"... Sería largo enumerar las tensiones que se pretenden hacer emerger a través de la obra.

6. *Hechos históricos.* Es útil señalar que no será pequeña la decepción de cualquier lector que pretenda buscar, en esta obra, algunos datos concretos de personas e instituciones de nuestro pasado religioso, a fin de tener datos a mano para cualquier trabajo escrito u oral que reclame datos históricos seguros. ¡Quedará tan ignorante como antes! Es muy cómodo disculparse diciendo que es una historia "a partir del pueblo". Pero, ¿cuándo está ese pueblo en condiciones de indicarnos, con seguridad, los hechos y personas de cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos o más años atrás? Se pretende combatir la "tradicción" y el "conservatismo" para, inmediatamente, apelar a aquello que se condena!... No fue sin amargura como vimos que uno de nuestros conocidos historiadores se ofrecía para escribir el Prólogo de esta singular "Historia de la Iglesia en Brasil".

7. *Contradicciones.* Si es digno de encomio el idealismo de personas empeñadas en la promoción de las clases populares más necesitadas, el ansia de hacer llegar el anuncio evangélico a los pobres, el "profetismo" para denunciar ciertas estructuras opresoras, no se justifican, sin embargo, las posiciones radicales y cierto fanatismo, las interpretaciones subjetivas y arbitrarias, el lenguaje

intemperante y las acusaciones desproporcionadas de parte de los autores, pues obrando de esta forma no se distinguen de ciertas actitudes del pasado, que pretenden reprobarnos, quedándose condicionados como en otras eras por ideologías y, con ello, susceptibles igualmente para dejarse después instrumentalizar, aunque sea con matices distintos.

8. *Incorrecciones históricas.* Entre muchas, anotemos las siguientes: en la página 108 y en otras partes, hay una evidente confusión con las designaciones de "ermita" y "ermitaño". Etimológicamente "ermita" sería una casa solitaria, y "eremita" el que vive en un lugar yermo, solitario. En el lenguaje de aquel tiempo, sin embargo, "ermita" era simplemente la "Capilla", principalmente cuando estaba fuera de la población; y "ermitaño" se llamaba al que la cuidaba o también al que estaba autorizado a pedir limosnas para ciertos fines: construcción de iglesias, seminarios u otras obras pías. Una especie de constructor, y nada más. También hubo algunos eremitorios con ermitaños, pero tan pocos y de tan reducida influencia como para autorizar a los autores de la obra a concluir que fueron los grandes misioneros del Brasil (!); en la página 195 se dice que el P. Bartolomeu de Gusmao fundó el Seminario de Cachoeira (Brasil); ciertamente no, sino que fue el P. Alexandre de Gusmao, S. J.; en la página 279 se afirma que el futuro obispo D. Marcos Teixeira fue inquisidor (!) de Bahía en 1618-1619; es inexacto, pues el visitador del S. Oficio, aunque homónimo, fue otra persona; en la página 281 se dice que D. José Botelho de Matos llegó a Bahía siendo ya septuagenario; inexacto, pues a penas tenía 61 años.

9. *Conclusión.* Sin negar la validez de algunos aspectos presentados, los esfuerzos de sus autores para interpretar algunos episodios, la buena voluntad de los que colaboraron en la publicación, sin embargo, la obra deja mucho que desear en su contenido y por la radicalización que tomó, sometiendo a los actores de nuestra historia religiosa prácticamente a un denominador común, con la sibilina dialéctica de que si la moldura del cuadro está mal, todo el cuadro también está mal! Todo quedó contaminado por el sistema y es digno, por consiguiente, de nuestra condenación; como si en un país de sistema fascista o marxista el pueblo mereciera ser indistintamente vituperado por el solo hecho de vivir bajo tal régimen. No obstante los errores y los condicionamientos de la colonización portuguesa del Brasil, la libertad tuvo mucho mayor espacio que en los regímenes de espíritu totalitario o de fanatismo religioso donde, con la violencia, millones de hombres se vieron privados de sus derechos inalienables.

Una historia de la Iglesia no debe ser una historia "política" ni un tribunal para juzgar verdaderos o pretendidos reos en el banquillo y hacer triunfar las propias ideas. Por el contrario, debería ser la tribuna donde se reconocen los méritos inalienables de muchos cristianos del pasado y donde se puede lícitamente lamentar los errores tal vez cometidos, tratando de no repetirlos, pero situando cada episodio dentro de su época, descontando las dificultades del ambiente y las condiciones de la tierra, a fin de poder entrever también un poco de luz y muchas pistas válidas para los cristianos de hoy.

En caso contrario, falsificando la historia de la Iglesia, nos volvemos autodestructores de la misma Iglesia!

DOCUMENTOS PASTORALES

La Cena del Señor

Comisión Mixta Católico Romana-Evangélica Luterana

Presentación

La Comisión mixta católica romana-luterana, entre el Secretariado para la Unidad de los Cristianos y la Federación mundial luterana, ha terminado su trabajo sobre un documento concerniente a la Cena del Señor. Adoptado unánimemente por los miembros de la Comisión, este documento se presenta ahora a la discusión. Se ha obtenido un consenso sobre algunos puntos significativos. Ha sido posible, en medida amplia, ofrecer un testimonio común. Por ello confiamos que las cuestiones todavía abiertas se clarificarán de común acuerdo. Esperamos que el documento siguiente nos acercará a la plena comunión en la fe y, por consiguiente, a la comunión a la Mesa del Señor, como deseamos ardientemente.

Hans L. Martensen
George A. Lindbeck
Presidentes.

Advertencia preliminar. En su edición completa en lengua alemana, nuestro documento comparado a los otros diversos, presenta dos novedades importantes: al documento común se le ha añadido, en primer lugar, una serie de textos litúrgicos: del lado católico, las cuatro plegarias eucarísticas; del lado luterano, los esquemas de seis tipos de culto eucarístico provenientes de diversos países y tradiciones. Se quiso ilustrar de esta forma la manera como la celebración de la Eucaristía se vive concretamente por ambas partes dialogantes. Se le añadieron también seis excursos de los que se afirma en la introducción del documento: "En los excursos anexos al documento, se establece la medida según la cual, al parecer de dos miembros de la Comisión, el uno luterano y el otro católico —y gracias a la investigación de la historia de la teología lo mismo que a ciertos cambios operados en la Iglesia— algunas cuestiones controvertidas hasta hace poco sobre algunos puntos esenciales se presentan ahora como susceptibles de solución". Y en lo que concierne al status de estos excursos, se dice: "La Comisión ha tomado conciencia de estos textos que han sido elaborados bajo la responsabilidad personal de sus autores y los ha aprobado".

Dada la naturaleza y los límites de esta presentación del texto, nos hemos permitido no publicar los dos apéndices mencionados.

Introducción

1. Desde 1965 —después de 400 años de separación— ha habido diversas conversaciones a nivel mundial entre los representantes oficialmente designados de la Federación Luterana Mundial y de la Iglesia Católica Romana. La autoridades eclesásticas competentes crearon una comisión internacional mixta de estudio que, bajo el título "El Evangelio y la Iglesia", se propuso discutir, a la luz de los progresos recientes de nuestros conocimientos las tradicionales controversias teológicas. Una síntesis de los resultados de los trabajos de esta

comisión mixta de estudio se publicó en 1972¹. Importantes acuerdos y convergencias se expresaron allí. Sin embargo, como se ha dicho en el prefacio, la amplitud del tema general era tal que algunas cuestiones concretas —como las de la Eucaristía y del Ministerio (Amt)— no se pudieron tratar allí o lo fueron de forma parcial solamente. No porque la comisión misma, haciéndose eco de la Relación de Malta, haya subrayado la necesidad de una aclaración más profunda de estas cuestiones; sino porque se resentía dolorosamente la urgencia, muy particularmente con relación a nuestra separación en la Cena de la Unidad: la comunión en la Eucaristía es, en efecto, un elemento integrante de la plena unidad de los cristianos y supone realizada la unidad plena en la fe. Continuando su diálogo oficial la comisión mixta luterano-católica romana ha querido prestar su atención de una forma particular sobre la Eucaristía y ahora presenta el resultado de sus esfuerzos². Seguirá un estudio sobre el Ministerio eclesial (Amt), en el que se tomará en consideración particular el ministerio episcopal; allí se dará una respuesta a ciertas cuestiones conexas con la cuestión de la Eucaristía.

2. En la elaboración del texto aquí presentado, la comisión mixta Luterano-Católica se ha esforzado por dar, en la medida posible, un testimonio común, y, aún señalando claramente las cuestiones que restan abiertas, hacer madurar la respuesta que se les debe dar. De forma que lo que luteranos y católicos pueden confesar juntos penetre en la vida de la Iglesia y de las comunidades.

3. A partir de la reflexión sobre el testimonio de la Sagrada Escritura y de las tradiciones eclesiales es como el texto del documento fue tomando progresivamente forma. En nuestras reflexiones se dio un puesto importante a las formas concretas de la liturgia, porque la doctrina y la vida, la confesión (de la fe) y la expresión litúrgica, la piedad y la práctica hacen parte de la realidad de la Eucaristía. Agradecidos por el trabajo ya realizado por otros, y deseando encontrar un eco ecuménico lo más grande posible, hemos retomado ciertas afirmaciones de documentos ecuménicos anteriores, en la medida que correspondía a la posición luterana y católica³.

¹ Relación (llamada de Malta) de la Comisión de estudio evangélico-luterano/católico-romana sobre el tema "El Evangelio y la Iglesia"; prólogo del Dr. André Appel, secretario general de la Federación luterana mundial, y del Cardenal Johannes Willebrands, presidente del Secretariado para la unidad, en *Documentation Catholique*, n. 1621, 3 dic. 1972, pp. 1070-1081.

² Los términos Santa Cena (Abendmahl) - Eucaristía - Cena del Señor (Herrenmahl) son empleados para tener en cuenta los diversos usos.

³ Textos de acuerdo:

a) De la Comisión Fe y Constitución: "L'Eucharistie dans la réflexion oecuménique", en *Istina*, 16 (1971), 369-375; "Beyond Intercommunion", en *Faith and Order*, Louvain, 1971. Study Reports and Documents. Faith and Order paper, n. 59, Geneva 1971, pp. 54-70; ciudad de Louvain 1971; "L'Eucharistie" (Accra 1974), en *La réconciliation des Eglises: baptême, Eucharistie, ministère*, Les Presses de Taizé, 1974; ciudad Accra.

b) Del Grupo de Dombes, compuesto de teólogos francófonos católicos, luteranos y reformados: *Vers une même foi eucharistique? Accord entre Catholiques et Protestants*, 1971. Les Presses de Taizé, 1972, ciudad Dombes I; *La signification de l'Eucharistie; accord pastoral*; *ibid.*, ciudad Dombes II.

c) Documentos de diálogos bilaterales con la Iglesia anglicana: "Report of the Anglican-Lutheran International Conversations 1970-1972", autorizada por la Conferencia de Lambeth y la Federación Mundial Luterana, en *Lutheran World*, 19 (1972) 378-399; Declaración común sobre la doctrina eucarística, Windsor 1971; en *Secré-*

4. El conjunto está articulado como sigue:

— En la primera parte, el “Testimonio común”, se expresa lo que Luteros y Católicos pueden confesar juntos.

—La segunda parte se torna hacia las “Tareas comunes”: allí se describen y se tratan las cuestiones controvertidas, y se evocan las consecuencias y las exigencias que de allí resultan para la vida y la doctrina de las Iglesias, en particular en lo referente a la liturgia.

—Un apéndice presenta algunos textos de liturgias eucarísticas como ejemplos de la tradición y de la práctica de nuestras Iglesias.

—En los excursos, anexos al documento, se encuentra establecida la medida en la cual, al parecer de dos miembros de la comisión, uno luterano y e otro católico, —y gracias a la investigación de la historia de la teología lo mismo que a ciertos cambios que se han operado en nuestras Iglesias— las cuestiones controvertidas hasta hace poco, sobre algunos puntos esenciales, aparecen ahora susceptibles de solución. La comisión ha tenido conocimiento de estos textos que han sido elaborados bajo la responsabilidad personal de sus autores, y los ha aprobado ³bis.

5. El presente documento se dirige a todos los cristianos católicos y luteranos: dirigentes de las Iglesias, teólogos, pastores (de almas), comunidades de fieles y, especialmente, a grupos comprometidos en el diálogo ecuménico. Pero Luteros y Católicos no son los únicos interpelados: de la misma forma que la comisión ha adoptado con gratitud las sugerencias de otros grupos de cristianos en diálogo, ella espera también que estas consideraciones luterano-católicas sean útiles a otros. Por ello se ha esforzado, por este documento, en llevar el testimonio de una verdad destinada a todos los hombres, sean o no cristianos.

Primera Parte: Testimonio Común

I. El testamento de Jesús según la Escritura.

6. Antes de ir a la muerte para donar a los hombres la paz y la comunión con Dios y entre ellos, Jesús preparó su comida para los suyos: “En el momento de ser entregado y de entrar libremente en la pasión, tomó el pan, dió gracias, lo rompió y lo dió a sus discípulos, diciendo: ‘Tomad y comed todos de él: esto es mi cuerpo entregado por vosotros’. Igualmente, al final de la cena, tomó la copa; de nuevo dió gracias y la ofreció a sus discípulos, diciendo: ‘Tomad y bebed todos de ella, porque esta es la copa de mi sangre, la sangre de la Alianza nueva y eterna que será derramada por vosotros y por la multitud en remisión

ariat pour l'unité des chrétiens, Service d'Information, n. 16 (1972) 13-15, y en Documentation Catholique, n. 1601, 16 enero 1972, pp. 86-88; ciudad Windsor.

d) Relaciones sobre las conversaciones oficiales católicas-luteranas: *Lutherans and Catholics in Dialogue. III: “The Eucharist as Sacrifice”, Publications Office United States Conferences, Washington DC, or: National Committee for Lutheran World Federation, New York 1967; ciudad USA III; Lutherans and Catholics in Dialogue, IV: “Eucharist and Ministry”, ibid., 1970: ciudad USA IV; Relación de la Comisión de estudio evangélico-luterano/católico-romana sobre el tema: “L’Evangile et l’Eglise” (v. nota n. 1), en *Documentation Catholique, n. 1621, 3 diciembre 1972, pp. 1070-1081: ciudad Malta.**

³ bis. Estos Excursos se encuentran integralmente reproducidos en la edición alemana publicada en Paderborn, 1978.

de los pecados. Haced esto en memoria mía”⁴. En esta nueva cena pascual (Passh-Mahl) el Señor se dió a sí mismo a los suyos en alimento, y, por ello, le hizo partícipes, cuando ellos esperaban su venida en la gloria, de su actuar, de sus sufrimientos y de su vida (cf. Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 16-20; 1Co 11, 23-26).

Cada vez que los cristianos de todos tiempos celebran la cena del Señor según su voluntad en memoria de él, el Señor les ofrece de nuevo esta comunión, y, por ella, el don de “la remisión de los pecados, de la vida y de la bienaventuranza”⁵.

II. Misterio de la Fe.

7. La Cena del Señor es un misterio de la fe en el sentido más pleno de la palabra. Forma parte del único Misterio de la salvación, a la vez comprensible (umfassend) e incomprensible (unfassbar), y participa de su carácter de Misterio: para que el hombre pueda conocer el Misterio, Dios tiene que comunicarse, y este misterio no entra en nuestro horizonte sino en la medida en que el Señor lo quiere y lo opera. Esto quiere decir que la Eucaristía no nos es accesible más que por el don que Dios nos hace de la fe.

8. Con mayor motivo las actitudes y los comportamientos requeridos en los que la celebran son cuestión de fe y no de las propias fuerzas. La comunión eucarística de vida y acción no nace más que de la comunión de fe operada por el Espíritu Santo (cf. más abajo, n. 23).

9. Partiendo del hecho que la fe cristiana se realiza esencialmente como comunión de fe con todos los creyentes, la Eucaristía es asunto de la comunidad y, en su seno, asunto de cada uno. Igual que “la nueva Alianza”, la “sangre de la Alianza” que se nos ofrece en la Eucaristía (Mt 26, 28; Mc 14, 26; cf. Lc 22, 20; 1Co 11, 25) se da al nuevo pueblo de Dios y, por él, a sus miembros.

10. En el Señor presente, toda “gracia y verdad” (Jn 1, 14) se hacen presentes en medio de nosotros. De la misma forma la Eucaristía es misterio de la fe en el sentido igualmente de que ella engloba las dimensiones esenciales de la verdad de la fe.

En esta celebración se reflejan las fases de la historia de la salvación:

—se nos recuerda la creación, que Dios hizo buena y por la cual alabamos y damos gracias;

—la realidad del pecado se nos hace manifiesta y nos invita a tomar conciencia de ella y a confesarla;

—la palabra de Dios se nos dirige de nuevo como exhortación y como promesa, y nosotros la acogemos en la escucha y en la obediencia, respondiéndola;

—el pan y el vino, realidades de nuestro mundo, se introducen en el proceso de redención y de santificación, al igual que los actos fundamentales de la vida humana: comer y beber, festejar y actuar en común;

—la unión con el Señor y con los suyos es anuncio y comienzo de la llegada a nosotros del Reino de Dios y promesa de su cumplimiento futuro.

11. En fin, el ministerio de la Eucaristía nos religa al misterio primordial del Dios Trino y Uno, misterio a partir del cual, por el cual y hacia el cual todo existe:

⁴ *Ordo Missae*, Plegaria Eucarística II. con referencia a Hipólito.

⁵ *Pequeño Catecismo* de Martín Lutero.

El Padre de los cielos es el origen primero y el objetivo final del acontecimiento eucarístico.

El Hijo de Dios hecho hombre, por quien, con quien y en quien se cumple, es su centro viviente.

El Espíritu Santo es la fuerza incommensurable del amor que lo opera y continúa haciéndolo eficaz.

12. Al final de diversas plegarias eucarísticas litúrgicas el misterio más profundo de la Eucaristía y de nuestra vida se celebra en una alabanza de gloria. Hablando del Señor Jesús presente, se dice allí:

“Por El, con El y en El,
a Tí, Dios Padre todopoderoso,
en la unidad del Espíritu Santo,
todo honor y toda gloria
por los siglos de los siglos. Amén”.

Esta doxología, que hacemos nuestra, nos permite testimoniar juntos lo que sigue:

III. *Por, con y en Cristo.*

Por Cristo:

13. No hay Eucaristía más que *por Jesucristo*. Fue él quien, por primera vez, la celebró en medio de sus discípulos. Es él quien mandó no dejar de celebrarla hasta que vuelva. Es él quien prepara la cena y quien invita a ella. Por él se hace posible y real “la participación plena, consciente y activa”⁶ de todos los fieles a la celebración eucarística. Por él son llamados y reciben el mandato los que en su nombre presiden esta celebración. Su servicio es un signo manifiesto de que “la asamblea no es propietaria del gesto que va a celebrar, que ella no es la dueña de la Eucaristía: ella lo recibe de Otro, del Cristo vivo en su Iglesia”⁷ (cf. más abajo, nn. 65-68).

Con Cristo:

14. Por él podemos celebrar la Eucaristía *con él*. No es por los méritos humanos, ni en virtud de las capacidades humanas, sino por su sola gracia como se realiza el prodigio de su presencia. Lo que significa y opera todo esto, sólo podemos medirlo si nos abrimos a las diferentes maneras según las cuales el Señor está presente.

15. De múltiples formas Jesucristo cumple su promesa: “He aquí que yo estoy con vosotros por siempre hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20). “Confesamos una múltiple presencia de Cristo, Palabra de Dios y Señor del mundo. El Señor crucificado y resucitado está presente: en su Cuerpo, el Pueblo de Dios, porque él está presente allá donde dos o tres se reúnen en su nombre (Mt 18, 20). Está presente en el bautismo porque es Cristo mismo quien bautiza. Está presente en la lectura de la Sagrada Escritura y en el anuncio del Evangelio”⁸.

⁶ Cf. Vaticano II, *Constitución sobre la Liturgia*, n. 14.

⁷ Dombes I, n. 34.

⁸ USA III, II, 1 a (p. 192).

También está presente el Señor en los pobres y en los que sufren porque es verídica su palabra: "Lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40).

16. La presencia eucarística está ligada a todas estas presencias al mismo tiempo que es una realidad original: "Cristo está presente y obrando de diversas maneras en toda la celebración eucarística. Es el mismo Señor quien, por la proclamación de su Palabra, invita a su pueblo a la mesa; quien, por su ministro, preside esta mesa y quien se da a continuación de manera sacramental en el cuerpo y en la sangre de su sacrificio pascual"⁹.

En el sacramento de la Eucaristía, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está plena y enteramente presente con su cuerpo y su sangre bajo el signo del pan y del vino.

"A través de los siglos, los cristianos han ensayado describir esta presencia con formulaciones diversas. Nuestros documentos confesionales atestiguan a una que, en este sacramento, Jesucristo está presente "realmente", "verdaderamente" y "substancialmente". Este modo de presencia "apenas se deja expresar con palabras", pero atestiguamos esta presencia porque creemos en el poder de Dios y en la promesa de Jesucristo: "Esto es mi cuerpo... esta es mi sangre". Esta presencia, nuestras tradiciones la han llamado "sacramental", "sobrenatural", "espiritual". Estos conceptos tienen matices diferentes en las dos tradiciones, pero, en conjunto, ambas se oponen a un modo de presencia espacial o natural lo mismo que a una comprensión puramente conmemorativa o figurativa del sacramento"¹⁰.

17. "Cristo ha instituido la Eucaristía, sacramento de su Cuerpo y de su Sangre, centrado sobre la cruz y la resurrección, como la anámnesis o el memorial de toda la obra reconciliadora de Dios en él. Cristo mismo con todo lo que ha realizado por nosotros y por la creación entera (en su encarnación, su condición de servidor, su ministerio, su enseñanza, su sufrimiento, su sacrificio, su resurrección, su ascensión y pentecostés) está presente en esta anámnesis o memorial que es también una degustación de su retorno y de la plenitud de su Reino"¹¹. (cf. más abajo, n. 36).

18. Presente en medio de nosotros, el Señor quiere arrastrarnos en su movimiento vital. El es quien, en su amor, se ha entregado a la muerte por nosotros (Gal 2, 20). Por su gracia hemos pasado, con él, "de la muerte a la vida" (Jn 5, 24). Al participar en el sacramento de la Eucaristía caminamos con él a través de este mundo hacia el mundo a llegar (pascha, transitus). Llenos de su gracia y hechos vivos por su Espíritu, podemos transmitir su amor y, así, glorificar al Padre. Así como somos incapaces de ofrecer a Dios un verdadero sacrificio por nuestras propias fuerzas, de la misma manera tenemos que ser asumidos, por la fuerza de Cristo, en su propio sacrificio. "Cuando, en la Cena del Señor, nos presentamos ante Dios donándonos a él, no lo hacemos más que "por Cristo", es decir, refiriéndonos al don que él ha hecho de sí mismo... Darse, al fin de cuentas, es abrirse para recibirle"¹².

⁹ Windsor, n. 7.

¹⁰ USA III, II, 1 c (p. 192).

¹¹ Accra, n. 8.

¹² W. Jentsch, H. Jetter, M. Kiessg, H. Reller (Edit.) *Evangelischer Erwachsenen-katechismus* (Catecismo evangélico para adultos), Gütersloh 1975, 1111.

"Así, unidos a nuestro Señor que se ofrece a su Padre y en comunión con la Iglesia del cielo y de la tierra, nos renovamos en la alianza sellada por la sangre de Cristo, y nos ofrecemos a nosotros mismos en un sacrificio vivo y santo que debe expresarse en nuestra vida cotidiana"¹³.

De esta manera es como hay que renovar sin cesar lo que, al fin de cuentas, es el sentido mismo de la fe cristiana: la unión intentada por esta fe es la unión al Señor concreto con todo su destino concreto. El que se une a él está invitado a morir y a resucitar con él (cf. más abajo, nn. 34-36).

En Cristo:

19. El ser-con-Cristo se funda en el ser-en-Cristo y culmina en él. Bajo los signos del pan y el vino el Señor ofrece en alimento su carne y su sangre entregados por todos, es decir, a sí mismo. De esta forma se manifiesta como "el pan vivo que descende del cielo" (Jn 6, 51). Recibir con fe este alimento es participar de una comunión con Cristo, que está emparentada a la del Hijo con el Padre: "Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí" (Jn 6, 57). Cristo quiere estar en nosotros; a nosotros se nos invita a estar en él: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él" (Jn 6, 56). Esta comunión tiene su fundamento en la eternidad y, a su vez, la asume en el más allá: "El que coma este pan vivirá para siempre" (Jn 6, 58).

20. Donándose a sí mismo, Cristo reúne a todos los que toman parte en su cena: la multitud se hace "un solo cuerpo" (1Co 10, 17). En el poder del Espíritu Santo son edificados en un solo y mismo pueblo de Dios. "Es el Espíritu quien da la vida" (Jn 6, 63). De esta forma la cena eucarística es la fuente de la vida, cada día renovada, del pueblo de Dios que allí se reúne y permanece en la fe.

IV. En la unidad del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo y la Eucaristía.

21. En el Espíritu Santo es como Jesús realizó todas las cosas durante su vida (cf. Lc 4, 1; 14, 17-21). En él se ofreció en sacrificio (cf. Hbr 9, 14). Fue en el poder del Espíritu Santo como venció el pecado y la muerte, resucitó del sepulcro y vivió en medio de su comunidad pentecostal. Por este Espíritu y en él es como todos los creyentes van a permanecer unidos a Cristo y continuar su obra.

Su acción eucarística se opera también por el Espíritu Santo. Todo lo que el Señor nos da y todo lo que nos hace aptos para apropiarlo se nos da por el Espíritu Santo. La expresión de ello se encuentra en la liturgia, muy en particular en la invocación al Espíritu Santo (Epiclesis)¹⁴.

22. Cuando la Iglesia hace memoria de la intercesión de Cristo, Sumo Sacerdote, ruega confiadamente para que le dé su Espíritu a fin de que, por los dones eucarísticos, sea renovada, santificada y fortalecida para su misión en el mundo. Gracias al Espíritu Santo el pan y el vino se convierten, por la palabra creadora, en Cuerpo y Sangre de Cristo. El Espíritu de amor hace

¹³ Dombes I, n. 11; cf. Accra, n. 11.

¹⁴ Cf. Accra, nn. 17-18.

efectivo el sacramento del amor en el cual el amor divino asume al hombre en su realidad terrestre para atraerla hacia Sí.

23. Sólo en el Espíritu Santo es como la comunidad tiene acceso a esta fe, sin la cual no puede celebrar la Eucaristía. Por consiguiente, la epiclesis es también la plegaria que pide una fe viva que nos preparará para celebrar el memorial de la pasión y de la resurrección de Cristo. La Eucaristía no es un medio automáticamente eficaz para la salvación del mundo. Presupone la presencia del Espíritu Santo en el creyente (cf. más arriba, nn. 7-9).

24. En los *frutos* del Espíritu Santo: el amor, la alegría, la paz, con que en la Eucaristía se hace partícipes a los creyentes, se opera una anticipación del cumplimiento final. La Eucaristía es la cena celebrada para confortar a los creyentes en vistas al retorno glorioso de Cristo. La invocación del Espíritu Santo es, así, una plegaria que pide la irrupción del mundo futuro en nuestro mundo de hoy (cf. más abajo, nn. 42-45).

La Eucaristía y la Iglesia:

25. Bautizados por el mismo Espíritu en un mismo Cuerpo (cf. 1Co 12, 13), los creyentes, alimentados con el Cuerpo de Cristo, llegan a ser, por el Espíritu Santo, cada día más un solo y mismo cuerpo (cf. 1Co 10, 17). La Eucaristía y la Iglesia están así ligadas la una a la otra de múltiples formas:

26. Por el hecho de que Cristo se da a los suyos en la Eucaristía, su vida llega a ser su vida, su Espíritu el Espíritu de ellos. El acontecimiento de la comunión eucarística con Cristo llega a ser la forma permanente de vida a la comunión eclesial con Cristo. "La participación del Cuerpo y de la Sangre de Cristo no hace otra cosa que transformarnos en lo que recibimos"¹⁵. Somos atraídos y transformados verdaderamente en el cuerpo espiritual, es decir en la comunión con Cristo y con todos los Santos; y, por este sacramento, participamos de todas las virtudes y de todas las gracias de Cristo y de sus Santos¹⁶. De esta forma la Eucaristía es a la vez la fuente y el culmen de la vida de la Iglesia. Sin la comunión eclesial no hay verdadera comunión en la Eucaristía.

27. Esto vale en primer lugar para la comunidad concreta reunida en tal o cual lugar para celebrar la Cena del Señor; pero concierne igualmente y en la misma medida a la cristiandad entera. "La participación del mismo pan y la misma copa en un lugar determinado atestigua la unidad de los participantes con el Cristo total y con los comulgantes en todos los tiempos y en todos los lugares. Al participar del mismo pan revelan su unidad en la Iglesia universal"¹⁷.

La frontera de la realidad terrestre queda franqueada en el sentido que el Espíritu Santo nos une igualmente con aquellos que nos han precedido en la fe y han sido llamados a la comunión permanente con Dios.

28. Que haya cristianos sin cesar de pecar contra esta unidad es tanto más grave cuanto que ha sido por Cristo como se nos ha dado. Este sucede

¹⁵ León Magno, *Sermón* 63,7.

¹⁶ Martín Lutero, *Sermón zum heiligen Leichnam Christi* (Sermón sobre el santo cuerpo de Cristo), WA 2, 749; 10 = MA 1; 389.

¹⁷ Accra, n. 19.

cuando carecen de fe y esperanza; pero sobre todo cuando toleran, o lo que es peor, provocan separaciones profundas entre los hombres, en el plano individual o social.

El que se encuentra inserto en la comunión con el Señor, debe unirse a él contra los muros de la enemistad que los hombres levantan entre sí: muros de enemistad entre tribus, naciones, razas, clases, sexos, generaciones, confesiones y religiones¹⁸.

V. *Glorificación del Padre:*

29. La comunión con Cristo, en la cual nos insertamos en la Eucaristía por la virtud del Espíritu Santo, conduce finalmente al Padre eterno. Esto se opera en diferentes planos y según modos a la vez diversos y conexos.

Proclamación.

30. La Eucaristía toda entera, y no sólo en las lecturas y en la predicación, es proclamación de la grandeza y de la misericordia de Dios. En ella les viene un significado particular a cada uno de los elementos según su naturaleza.

La confesión de los pecados por la comunidad reunida implica siempre y al mismo tiempo el sí expresado públicamente respecto al obrar reconciliador de Dios.

La lectura y el comentario de la Sagrada Escritura permiten a la palabra de Dios pronunciarse en medio de situaciones siempre nuevas y, así, hacerse eficaz. El testimonio de la Sagrada Escritura y la predicación referente a los grandes acontecimientos de Dios suscitan no solamente la confesión de la fe, sino que ellos mismos son ya una función de esta confesión.

El hecho de recitar las confesiones de fe de la Iglesia primitiva manifiesta el lazo con la Iglesia antigua como el lazo con todas las otras Iglesias que las aceptan igualmente.

El pan y el vino "frutos de la tierra y del trabajo de los hombres",¹⁹ son ante todo regalos del Padre y como una síntesis de su creación buena. El acontecimiento que les abarca es un impresionante lanzamiento a la incesante acción conservadora que, en cada instante, sostiene todas las cosas y las relanza a su plenitud.

Principalmente, en cada cena eucarística se da testimonio del amor que sobre la cruz Dios manifestó al mundo entero; El, que entregó a su Hijo por el mundo (cf. Jn 3, 16): "Cada vez, en efecto, que coméis de este pan y bebéis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Co 11, 26).

Acción de gracias

31. La proclamación y acción de gracias están, por su propia naturaleza, estrechamente unidas. A este respecto "la Eucaristía es la gran acción de gracias al Padre por todo lo que ha realizado en la creación, la redención y la santificación, por todo lo que realiza ahora en la Iglesia y en el mundo a pesar del pecado de los hombres, por todo lo que realizará conduciendo su Reino a la plenitud. Así la Eucaristía es la bendición (berarkha) por la que la Iglesia expresa su reconocimiento hacia Dios por todos los beneficios"²⁰.

¹⁸ Cf. Dombes I, n. 22 y Accra, n. 20.

¹⁹ *Ordo Missae*, Plegaria para la preparación de las ofrendas.

²⁰ Accra, n. 6; cf. Dombes I, n. 7.

En la celebración de la comunidad, la acción de gracias elevada a Dios, creador de todas las cosas buenas que nos son dadas, encuentra no sólo una expresión verbal sino también una expresión material. El don que Cristo hizo de sí mismo y la promesa del Reino que viene, relativizan todas las riquezas de este mundo y nos concientizan a la vez sobre Dios como donador y sobre nosotros como administradores de sus dones. Al ofrecer el pan y el vino alabamos a Dios, que, por nuestro trabajo, nos procura los bienes de la tierra necesarios para el sustento de nuestra vida. Nos ofrecemos a nosotros mismos (cf. Rm 12, 1) y compartimos lo que se nos ha dado.

Intercesión.

32. Confortada por su fe en los beneficios, la comunidad presenta en esta celebración eucarística su intercesión por todos los hombres, por las necesidades del mundo, por las preocupaciones de los cristianos y de los que cargan la responsabilidad en la Iglesia y en la sociedad. La Iglesia se une de esta forma a la intercesión que su Señor presenta ante el Padre (cf. Hbr 7, 25) e intercede por él para la salvación prometida al mundo —salvación de la que, en su fe y su esperanza, la comunidad ha recibido una degustación en el Espíritu Santo. El hecho de que esta confianza en la acción salvadora de Dios respecto del mundo se expresa de nuevo más claramente en la celebración eucarística nos regocija y nos obliga a una solidaridad activa hacia todos los que están en apuro²¹.

Alabanza.

33. "La Eucaristía es el gran sacrificio de alabanza por el cual la Iglesia habla en nombre de toda la creación"²². Por la caída se había matado el sacrificio de alabanza debido a Dios por la humanidad; ha revivido en Cristo. En la asamblea eucarística, en particular en el Prefacio y en la glorificación de la santidad de Dios (Sanctus), la creación renovada en Cristo canta su himno de alabanza. Se volvió capaz de adorar al Padre en espíritu y verdad (cf. Jn 4, 23ss).

Ofrenda de sí.

34. En su cuerpo entregado por los suyos (Lc 22, 19; 1Co 11, 24) y en su sangre derramada por ellos (Mt 28, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20) el Señor está presente en la ofrenda que hace de sí mismo. El está en medio de nosotros como aquel a quien el Padre ha entregado en el Espíritu Santo y como aquel que, en el mismo Espíritu, se entrega a sí mismo al Padre y por los hombres. Así es como él se comunica, así es como desea continuar obrando. Cuanto mejor la comunidad en su celebración es asumida en esta ofrenda, tanto mejor vive para la mayor gloria de Dios. La Iglesia que anuncia la muerte del Señor está llamada a unirse en esta muerte. No debe tener solamente conocimiento de este sacrificio y hablar de él, sino que también debe dejarse aprender por él. Murriendo con su Señor debe estar preparada a resucitar con él.

35. La unión ofrecida por Cristo atañe igualmente a la voluntad y la acción de los suyos. "Allí está el fruto contenido en la Santa Cena: en que tú

²¹ Cf. Dombes I, n. 27.

²² Accra, n. 7; Louvain, n. 73.

te das con toda tu vida, como Cristo por estas palabras lo ha hecho por tí con todo lo que él es"²³. (cf. más arriba, n. 18).

36. Cuando la Iglesia cumple el mandato del Señor: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22, 19; 1Co 11, 24), entra cada vez de nuevo en contacto, de forma siempre nueva, con el sacrificio de Cristo; de él recibe una vida nueva y la fuerza para morir con él.

"La noción de *memorial*, tal como se entendía en la celebración pascual en tiempo de Cristo, —es decir, hacer efectivamente presente un acontecimiento del pasado— ha abierto el camino a una mayor inteligencia de la relación entre el sacrificio de Cristo y la Eucaristía"²⁴ (cf. más arriba, n. 17).

Lo que acontece en la celebración-memorial del pueblo de Dios es mucho más que hacer presentes los acontecimientos pasados gracias a los recursos de la memoria y de la imaginación. Lo decisivo no es que se recuerde algo del pasado, sino que el Señor convoca a su pueblo en su presencia y le pone en presencia de su actuación salvífica. En esta acción creadora de Dios, el acontecimiento que se desprende de la salvación del pasado es una oferta de salvación para el presente, y promesa de salvación para el futuro.

Todos los que celebran la Eucaristía para hacer memoria de Cristo son asumidos en su vida, su pasión, su muerte y su resurrección. Al recibir los frutos del sacrificio que Cristo hizo de su vida, reciben al mismo tiempo los frutos de la acción reconciliadora de Dios. En la cena pascual de la Nueva Alianza son liberados y unidos a Dios y entre ellos. Así es como "ellos le dan gracias por todas sus misericordias, imploran los beneficios de la pasión de Cristo en nombre de la Iglesia entera; participan de estos mismos beneficios y se unen al gesto de ofrenda de Cristo a Dios"²⁵.

Recibiéndole con fe, los que constituyen su cuerpo, son asumidos en el sacrificio reconciliador que les dispone a ofrecerse a sí mismos (Rm 12, 1) y les hace aptos para "ofrecer por Jesucristo sacrificios espirituales" (1Pt 2, 5) al servicio del mundo. Así puede ejercerse en la Cena del Señor todo lo que se debe practicar en el conjunto de la vida cristiana. "Con un corazón humilde nos ofrecemos a nosotros mismos como un sacrificio vivo y santo que debe encontrar su expresión en toda nuestra vida cotidiana"²⁶.

37. Nuestras dos tradiciones están acordes en ver en la Eucaristía un *sacrificio de alabanza*. No es una alabanza puramente verbal ni una adición o complemento que los hombres, por sus propias fuerzas, añadirían al sacrificio de alabanza y de acción de gracias que Cristo ofreció al Padre. El sacrificio de alabanza eucarística no ha sido posible más por el sacrificio de Cristo sobre la Cruz; por eso este mismo sacrificio permanece como el contenido primordial del sacrificio de alabanza de la Iglesia. Es únicamente "por él, con él y en él, nuestro Sumo Sacerdote y nuestro intercesor, como ofrecemos al Padre, por la virtud del Espíritu Santo, nuestra propia alabanza, nuestra acción de gracias y nuestra plegaria"²⁷ (cf. más abajo, nn. 56-61).

²³ Martín Lutero, *Gründonnerstag* (Jueves Santo), 1524, WA 15, 498.

²⁴ Windsor, n. 5.

²⁵ Windsor, n. 5.

²⁶ USA III, I, 1 b (pp. 188ss) con referencia Montréal 1960.

²⁷ USA III, I, 1 b (p. 188) con referencia a Montréal 1963; cf. también *Evangelischer Erwachsenenkatechismus* (Catecismo Evangélico para Adultos), 1115.

VI. Para la vida del mundo.

38. El movimiento de vida de Jesús hacia el Padre, movimiento que incluye a los suyos, debe ser en beneficio de todos. El pan que es Jesús mismo, y que ofrece, es "para la vida del mundo" (Jn 6, 51).

La celebración eucarística en su relación al mundo.

39. "El mundo que Dios ha reconciliado consigo mismo en Cristo está presente en cada Eucaristía: en el pan y el vino, en la persona de los fieles y en las plegarias que le ofrecen por todos los hombres. Así la Eucaristía abre al mundo la vía de su transfiguración"²⁸. La Eucaristía descubre al mundo lo que es y lo que debe ser²⁹. Enraizada en el pasado, cumplida en el presente y orientada hacia el futuro, la Eucaristía concentra en sí misma todas las dimensiones del futuro histórico. De esta forma se manifiesta su relación profunda con nuestro mundo en mutación; lo cual ayuda a comprenderle más profundamente y a contribuir de manera más responsable a darle figura.

En la unidad eucarística se prepara la nueva unidad de la humanidad. Como Cabeza de su Iglesia, Cristo es cabeza de toda la humanidad rescatada. Ofrece a la Iglesia el don de su propia vida para que, de esta manera, llegue a todos. "Cuando, a la invitación de un mismo Señor, nos congregamos al rededor de una misma mesa para compartir el mismo pan, somos uno en nuestro compromiso no sólo hacia Cristo y los unos hacia los otros, sino también hacia la misión de la Iglesia en el mundo"³⁰.

Responsabilidad hacia el mundo por parte de los que celebran juntos la Eucaristía.

40. No es solamente en tal o cual parte sino en su desarrollo entero como la Eucaristía se ordena para la salvación del mundo. En consecuencia, los que en ella participan están invitados a servir al mundo. La comunión con Cristo capacita y obliga a comprometerse hacia todos los hombres.

41. "Reconciliados en la Eucaristía, los miembros del Cuerpo de Cristo se hacen servidores de la reconciliación entre los hombres y testigos de la alegría de la resurrección. Su presencia en el mundo implica la solidaridad en el sufrimiento y la esperanza con todos los hombres al lado de los cuales están llamados a comprometerse para significar el amor de Cristo en el servicio y en la lucha. La celebración de la Eucaristía, fracción de un pan necesario para la vida, invita a no admitir las condiciones de hombres privados de pan, de justicia y de paz"³¹.

Este compromiso es necesario particularmente cuando, al interior de la Iglesia, surgen las separaciones sociales, nacionales o raciales (cf. 1Co 11, 18-30). Pueden manifestarse de esta forma anomalías tanto más nefastas que las escisiones en la fe, pues están en contradicción con la naturaleza de la Iglesia; hacen su testimonio ineficaz y su celebración sacramental indigna. Para la Eucaristía valen también estas palabras del Señor: "Ve primero a reconciliarte con tu hermano; después, vuelve, y ve a prestar tu ofrenda" (Mt 5, 24).

²⁸ Dombes, n. 8.

²⁹ Cf. Accra, n. 7.

³⁰ Windsor, n. 4.

³¹ Dombes I, n. 27.

VIII. *Para la glorificación eterna.*

42. En la Eucaristía anunciamos "la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Co 11, 26). En ella se promete la gloria venidera, allí resplandece y allí se mediatiza en sus comienzos.

Promesa.

43. La forma y la eficacia de la Eucaristía son una promesa de la gloria eterna a que se nos destina, así como una referencia a los nuevos cielos y a la nueva tierra hacia donde caminamos: "Por eso la celebración de la Eucaristía nos orienta hacia la venida del Señor y la aproxima. Es una gozosa anticipación del banquete celeste, cuando se cumplirá plenamente la redención y la creación entera será liberada de toda servidumbre"³². "Dichosos los invitados a las bodas del Cordero" (Apc 19, 9).

Manifestación.

44. La cena eucarística nos hace comprender la gloria venidera como el banquete de bodas, eterno y sin límites, al que el Señor nos invita. Como fraternal comida en la cual Cristo nos libera y nos une, orienta nuestra mirada hacia el Reino eterno que se nos ha prometido donde reinarán una libertad y una justicia sin límites.

La participación en la celebración de la Eucaristía exige, a la vez, de nosotros compromiso personal y servicio a la comunidad. Con ello se nos indica el pleno desarrollo de nuestra vida personal y social que hace parte de esta gloria de Dios a la cual, por gracia, se nos permite participar.

Mediación.

45. El porvenir prometido comienza misteriosamente desde ahora en la Cena del Señor. El que recibe el pan de vida tiene la vida eterna (Jn 6, 54). No es en un momento dado, en un día, sino inmediatamente cuando es asumido en el gran porvenir que el Señor nos abre. La vida eterna no comenzará más tarde, desde ahora la tiene el que está unido al Señor. Desde ahora el mundo venidero hace irrupción en nuestro mundo de hoy.

"Así, al regalarle la Eucaristía, el Señor permite a la Iglesia, que en la debilidad va a vivir hasta el fin del mundo en medio de sufrimientos y combates, retomar fuerzas y perseverar"³³; él le da la fuerza para comprometerse sin descanso en la renovación de la vida y las estructuras de este mundo. La vida del mundo venidero, prometida, manifestada inicialmente y comunicada a los que creen, puede y debe hacerse efectiva desde ahora en este mundo.

Segunda Parte: Tareas Comunes

46. El testimonio común sobre la Cena del Señor nos enfrenta a las tareas que deberíamos, en cuanto sea posible, abordar en común.

I. Debemos dar cuenta de la medida en que los problemas que antiguamente rompieron nuestra comunión en la fe y en la Eucaristía han podido, desde

³² Dombes I, n. 29.

³³ Dombes I, n. 30.

entonces, ser clarificados y sobrepasados; igualmente de la medida en que todavía se oponen a una comunión plena.

II. La forma litúrgica concreta de la celebración eucarística de nuestras comunidades debe corresponder a lo que confesamos en la fe.

III. El testimonio de fe no puede limitarse ni al campo teórico ni al campo individual; el mayor número posible de miembros del pueblo de Dios debería apropiárselo y transmitirlo de manera viva (Aceptación).

I. *Superación de posiciones opuestas.*

47. Lo que admitimos en conjunto y las convicciones que tenemos en común nos llenan de esperanza: muchos puntos que antes nos dividían han sido eliminados por una y otra parte; en cuanto a las divergencias que permanecen, se sitúan en un cuadro donde reina un acuerdo global. Las posiciones que se oponen y que obstaculizan nuestra plena comunión en la fe y en la Eucaristía deben ser percibidas, anotadas y abordadas para discernir y sobrepasar lo que nos separa.

Presentación Eucarística.

48. Católicos y Luteranos confiesan juntamente la presencia verdadera y real del Señor en la Eucaristía. Pero existen diferencias tanto en cuanto a las formulaciones teológicas que expresan el modo de esta presencia real, cuanto a su duración.

49. Para confesar integralmente la *realidad* de la presencia eucarística, la Iglesia católica enseña que "cristo entero e integral"³⁴ se hace presente por la conversión de toda la substancia del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, mientras permanece sin cambiar lo que, de pan y de vino, es perceptible por nuestros sentidos (accidentes). "Esta admirable y única conversión... la Iglesia la designa de manera muy apropiada transubstanciación"³⁵. Del lado luterano se ha visto generalmente en esta terminología una tentativa de explicar de una manera racionalista el misterio de la presencia de Cristo en el sacramento; algunos también piensan que, de esta manera, el Señor presente ya no sería visto como una persona y que conduciría así a un malentendido naturalista.

50. Del lado luterano, para expresar la realidad de la presencia eucarística no se ha hablado de una transubstanciación, sino de una presencia del Cuerpo y de la Sangre de Cristo en, con y bajo el pan y el vino. Ahí se ve una analogía real con la encarnación: de la misma forma que en Jesucristo Dios y el hombre se unen para formar una unidad, así (en la Eucaristía), el Cuerpo y la Sangre de Cristo, por una parte, y el pan y el vino por otra parte, forman juntos una unidad sacramental. Los Católicos, sin embargo, consideran que de esta forma no se hace enteramente justicia ni a esta unidad sacramental ni a la eficacia de la palabra del Señor: "Esto es mi cuerpo".

51. La discusión ecuménica ha mostrado que estas dos posiciones no deben ser consideradas necesariamente como oposiciones que lleven a la separación. La tradición luterana afirma, con la tradición católica, que los elementos con-

³⁴ Concilio de Trento, DS 1641.

³⁵ Concilio de Trento, DS 1652.

sagrados no permanecen pura y simplemente como pan y vino sino que, en virtud de la palabra creadora, se entregan como Cuerpo y Sangre de Cristo. En este sentido, se podría hablar también, con la tradición griega, de una "transubstanciación"³⁶. El concepto de "transubstanciación", en sí mismo, pretende confesar y salvar el carácter de misterio de la presencia real; no quiere explicar el modo *como* se efectúa este cambio³⁷ (cf. el excursus sobre "La presencia de Cristo en la Eucaristía").

52. Por lo que se refiere a la *duración* de la presencia eucarística las diferencias se esclarecen también en la práctica litúrgica.

Católicos y Luteranos confiesan juntos que la presencia eucarística del Señor Jesucristo está destinada a su recepción en la fe, pero que no se limita, sin embargo, al instante de la recepción; y, de la misma forma, no depende ante todo de la fe del que comulga, sea lo que fuere del hecho que esté destinada a él.

53. Según la doctrina católica el Señor concede el don de su presencia eucarística más allá del momento de la celebración del sacramento, tanto tiempo cuanto permanezcan las especies del pan y del vino. En conformidad con esto, los fieles son invitados a venerar el Santísimo Sacramento y "darle el culto de adoración debido al verdadero Dios"³⁸.

54. Del lado luterano no es raro que alguien se haya escandalizado de ciertas formas de piedad eucarística ligadas a esta convicción. Se ve en ella una separación inceptable con el hecho de la comida. Por otra parte, la manera como en muchas ocasiones del lado luterano se tratan los elementos que restan (después de la celebración) hiere la sensibilidad católica e indica una divergencia no superada todavía (cf. Excursus sobre "La presencia de Cristo en la Eucaristía" 2).

55. Para remediar esto se debería "del lado católico, en particular en la catequesis y la predicación, recordar que la intención primera de la reserva eucarística es la distribución a los enfermos y ausentes"; del lado luterano, habría "que poner en práctica la mejor forma de testimoniar el respeto debido a los elementos que han servido a la celebración eucarística, es decir, su consumación ulterior, sin excluir su uso para la comunión de los enfermos"³⁹.

Por lo que concierne a la adoración de la Eucaristía, los Católicos deberían estar atentos a que su práctica no contradiga la convicción común del carácter de comida que tiene la Eucaristía. Deberían igualmente recordar que existen, por ejemplo, en las Iglesias ortodoxas, otras formas de piedad eucarística sin que, por otra parte, la fe eucarística de estos pueda ponerse en cuestión. Los Luteranos, por su parte, deberían considerar el hecho no sólo "de que durante siglos la adoración de la reserva eucarística formó parte, y en gran medida, de la vida católica y constituyó una forma importante de piedad"⁴⁰, sino también que, para ellos mismos, "culto divino, veneración y adoración son apropiados tanto tiempo cuanto permanece Cristo sacramentalmente presente"⁴¹.

³⁶ Cf. *Apologia Confessionis*, X, 2; e igualmente USA III, II, 2 B, c., p. 195.

³⁷ Windsor, n. 6, nota 2.

³⁸ Concilio de Trento, DS 1643.

³⁹ Dombes I, n. 20; cf. Accra n. 35 y la toma de posición del Instituto de investigaciones ecuménicas de Strasburgo: "Hospitalité eucharistique", n. 27g.

⁴⁰ USA III, II, 2 A f, especialmente la nota 29 (p. 194).

⁴¹ USA III, II, 2 A c (p. 194) y Martín Lutero, *Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi* (De la adoración del santo Cuerpo de Cristo), 1523.

Sacrificio Eucarístico.

56. Católicos y Luteranos confiesan conjuntamente que en la Cena del Señor, Jesucristo "está presente como el crucificado, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, como la víctima ofrecida en sacrificio una vez por todas por los pecados del mundo"⁴². Este sacrificio no puede ser continuado, ni renovado, ni remplazado, ni completado; pero puede y debe, siempre de nuevo, ser eficaz de forma cada vez nueva en el seno de la comunidad. Sobre el modo y la medida de esta eficiencia es donde hay entre nosotros interpretaciones diferentes.

57. Según la *doctrina católica*, en cada Eucaristía se ofrece por Cristo "un sacrificio verdadero y auténtico" (*verum et proprium sacrificium*)⁴³. "Este sacrificio es verdaderamente propiciatorio; por él, si nos acercamos a Dios con un corazón sincero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes, 'conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno' (Hbr 4, 16)... Una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes, es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la Cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse... Por eso, no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los Apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los difuntos en Cristo, no purgados todavía plenamente"⁴⁴.

58. Como miembros de su Cuerpo los fieles son asumidos en el mismo sacrificio de Cristo. Esto se realiza de distintas maneras; ninguna de ellas se añade desde el exterior al sacrificio de Cristo, sino que todas ellas tienen su origen en este sacrificio y remiten a él:

Forma parte del sacrificio eucarístico la preparación litúrgica de la cena del Señor con la ofrenda del pan y del vino.

Ante todo se requiere la participación interior, el reconocimiento y la confesión de su propia impotencia y de la total dependencia de la ayuda del Señor, la obediencia a su mandato, la fe en su palabra y en su promesa.

Al hacer presente en la Eucaristía al Señor, que es ofrecido y se ofrece en sacrificio, los que han sido salvados por él pueden ofrecer un sacrificio ("opfern") en el mejor sentido de la palabra. Ofrecen al Padre celestial un don que no soporta ni autosuficiencia ni justicia propia. Es un don del amor de Dios, absolutamente libre, de ninguna forma debido por él, de ninguna forma merecido por los hombres; al mismo tiempo está ligado al hombre en lo más profundo, más de lo que pueda ser una cosa susceptible de ser ofrecida: Cristo ha llegado a ser completamente nuestro; es nuestra Cabeza. Por nosotros mismos no nos poseemos ni podemos nada. Por ello no nos referimos a nosotros sino a él. Por nosotros mismos no podemos ofrecer a Dios ni alabanza, ni gloria ni honor; ofrecemos a Cristo, él es nuestra alabanza, gloria y honor. Este gesto de manifestar su propia impotencia, de remitirse enteramente a Cristo, de presentarle y ofrendarle al Padre, es lo que quiere decir la Iglesia católica cuando osea decir que no solamente Cristo se ofrece en sacrificio, sino que ella misma le "ofrece en sacrificio" ("opfert"). "Los miembros del Cuerpo de Cristo están, por Cristo, tan íntimamente unidos a Dios y entre ellos que se hacen partici-

⁴² USA III, I, 1 a (p. 192).

⁴³ Concilio de Trento, DS 1751.

⁴⁴ Concilio de Trento, DS 1748.

pantes de su adoración, del don que él hace de sí mismo, de su sacrificio ofrecido al Padre. Cristo y los cristianos llegando a ser *uno*, la asamblea eucarística 'ofrece a Cristo' por el hecho de que, por la fuerza del Espíritu, consiente ser ofrecida por El al Padre. Fuera de Cristo no tenemos ni dones, ni adoración, ni sacrificio que podamos ofrecer a Dios por nosotros mismos. En nuestro favor no podemos ofrecer nada fuera de Cristo, el Cordero inmolado y la víctima que el mismo Padre nos ha dado"⁴⁵.

59. De lado de los *crístianos de la Reforma*, se teme que el hecho de ver en la Eucaristía un sacrificio propiciatorio contradiga al carácter único y plenamente suficiente del sacrificio de la cruz y ponga en cuestión la unicidad de la mediación de Cristo (cf. Excursus: "La misa como sacrificio de propiciación"). Según la concepción de la Reforma luterana la celebración de la Cena de Señor tiene como mira propia dispensar a la comunidad reunida, para que ella reciba en la fe, como medio eficaz de salvación, el don del sacrificio de la cruz que está presente. Se escandalizan de que, en la práctica, la comunión de los fieles haya pasado a un segundo plano. La razón mayor de ésto se ve en el hecho de considerar la misa como un sacrificio propiciatorio. Se piensa que de esta forma se da lugar a una manera de ver que dispensaría de recibir en la fe la gracia eucarística y que atribuiría al sacerdote un poder sacrificial autónomo (cf. la polémica de los Reformadores contra la Misa que actúa *ex opere operato*). Por eso la tradición luterana evita en absoluto hasta hoy día la expresión "sacrificio de la misa".

60. La Reforma luterana, al contrario, ha reconocido a la Cena del Señor el sentido de un sacrificio de acción de gracias rendido por el sacrificio de la cruz presente en el sacramento. Este sacrificio de acción de gracias es una expresión de la fe y se realiza en lo que "ofrecemos con Cristo, es decir, que con una fe firme en su testamento nos apoyamos sobre Cristo y que, presentándonos ante Dios con nuestra plegaria, nuestra alabanza y nuestra ofrenda, no lo hacemos más que por él y por sus medios (de salvación); y que no dudamos que es El nuestro vicario (Pfarrer) y nuestro sacerdote (Pfaff) en el cielo ante Dios"⁴⁶. El "Sacrificio eucarístico"⁴⁷ así entendido, que se celebra en la fe por hombres reconciliados, se expresa en la acción de gracias y la alabanza, en la invocación y en la confesión de Dios en las penas y en todas las obras buenas de los fieles. Tales son los sacrificios que, en referencia a 1Pt 2, 5 y Rm 12, 1, son particularmente subrayados en la doctrina de la Reforma⁴⁸.

61. En el diálogo ecuménico hemos aprendido a mejor comprender las maneras de ver de los otros. A ello han contribuido, muy en particular, las investigaciones sobre el contexto histórico de la polémica de los reformadores así como la consideración de la evolución que se ha producido recientemente en nuestras dos Iglesias. Vemos cada día mejor las posiciones del otro como cuestiones dirigidas a nuestras propias posiciones y como una ayuda recibida para mejorarlas, profundizarlas y hacerlas vivas.

⁴⁵ USA III, I, 2 b.

⁴⁶ Martín Lutero, *Ein Sermon von dem N. T., das ist die heilige Messe* (Un sermón del N. T., a saber la Santa Misa), 1520, en WA 6, 369; 5-9; ver también USA III, I, 2 b, nota 6 (pp. 18ss).

⁴⁷ "Sacrificia eucharistica": *Apologia confessionis* (Apología de la Confesión de Augsburgo), XXIV, 25.

⁴⁸ Cf. en particular *Apologia confessionis*, XXIV, 19-26.

Con gratitud podemos constatar una convergencia creciente en muchas cuestiones que habían pesado muy particularmente hasta ahora en nuestro diálogo:

a) Según la doctrina católica, el sacrificio de la misa consiste en hacer presente el sacrificio de la cruz. No le reitera y no añade nada a su valor salvífico. En este sentido es una atestación —y no un cuestionamiento— del carácter único y plenamente suficiente del sacrificio de Cristo sobre la cruz.

b) Según la doctrina católica, cuando se trata de la doctrina de los sacramentos, el *ex opere operato* tiene el papel de atestiguar la prioridad de la acción de Dios. Subrayar esta prioridad es también una preocupación luterana.

c) Una tal concepción del *opus operatum* no excluye ni la participación en la fe de cada uno, ni en la de toda la comunidad que celebra: la acción de Dios la posibilita y la exige.

d) La importancia de la participación creyente a la celebración no se abandona por la convicción que los frutos de la Eucaristía sobrepasan el círculo de los que allí están presentes. Ciertamente el don mismo que Cristo ha hecho de su carne y de su sangre a quien los recibe con fe en la Eucaristía no es transferible; sin embargo, se nos permite esperar que él otorgue también su ayuda a otros. Si y cómo ésto se realice es enteramente cuestión del amor del Señor. Las intercesiones y las intenciones de misas celebradas por tal o cual persona, viva o difunta, en nada limitan su libertad.

Estas convicciones nos dan la firme esperanza de que llegaremos a esclarecer las cuestiones todavía pendientes.

Comunión Eucarística.

62. Católicos y Luteranos confiesan conjuntamente que, en la Eucaristía, el Cuerpo y la Sangre de Cristo se reciben realmente sea para la salvación sea para la perdición (cf. 1Co II, 27-29). Confiesan que al recibir con fe el pan y el vino eucarísticos permiten unirse personalmente con Cristo Jesús, nuestro Señor y Salvador. Concuerdan también en reconocer que la eficacia de la acción del Señor recibido por los fieles no puede determinarse por medida humana alguna, sino que pertenece al campo de la acción divina, libre, y de la que no se puede disponer.

63. Católicos y Luteranos están convencidos también de que la Eucaristía es esencialmente una comida comunitaria. Para los cristianos de la Reforma, la comunión de la comunidad es una parte constitutiva de la celebración de la Eucaristía tal como fue instituida por el Señor. Por eso, en las misas celebradas sin participación del pueblo (designadas, de una manera ambigua y teológicamente inaceptable, con el nombre de "misas privadas") ven una costumbre que no responde ni a la institución del Señor, ni a la práctica de la Iglesia antigua. Sin embargo, a partir sobre todo del Vaticano II, se ha operado un cambio importante en la práctica de la Iglesia católica, situando en primer plano la "celebración común con la frecuencia y participación activa de los fieles... guardando cada misa siempre su naturaleza pública y social"⁴⁹. Esta prioridad de la celebración comunitaria constituye un acercamiento importante entre nuestras prácticas eucarísticas (cf. Excursus: "La Eucaristía como comida comunitaria").

⁴⁹ Vaticano II, *Constitución sobre la Liturgia*, n. 27; cf. también el Concilio de Trento, DS 1747.

64. Católicos y Luteranos están convencidos igualmente que el pan y el vino forman ambos parte completa de la Eucaristía. En la celebración católica de la Eucaristía, frecuentemente ésta no se ofrece a los fieles más que bajo la sólo especie del pan. La razón es sobre todo de orden práctico y se basa en la convicción de que Cristo está plenamente presente bajo cada una de las especies, de forma que el hecho de recibirle bajo una sola especie no aminora en nada su eficacia. Los Reformadores, por el contrario, piensan que la plena conformidad a la institución y a la totalidad del signo sacramental no se asegura, en conformidad con las palabras de la institución de Cristo, sino cuando todos participan del cáliz también. La doctrina luterana no niega tampoco que Cristo esté presente totalmente bajo cada una de las dos especies y la práctica luterana conoce casos de necesidad pastoral en que la Santa Cena puede ser recibida igualmente bajo una sola especie (cf. Excursus "La Eucaristía como comida comunitaria").

Las posibilidades de recibir la Eucaristía bajo las dos especies se extendieron considerablemente en el concilio Vaticano II, ya se trate de las ocasiones como de los comulgantes. Si todavía subsisten divergencias en la doctrina y en la práctica, no son sin embargo de una naturaleza tal que separe a las Iglesias.

Eucaristía y Ministerio.

65. Católicos y Luteranos están convencidos igualmente de que la celebración de la Eucaristía esté presidida por un ministro designado por la Iglesia.

66. Según la doctrina católica "toda celebración legítima de la Eucaristía está presidida por el Obispo a quien ha sido confiado el oficio de presentar a la majestad divina el culto de la religión cristiana y regularlo según los preceptos del Señor y según las leyes de la Iglesia"⁵⁰. "Una Eucaristía solamente es legítima cuando se realiza bajo la autoridad del Obispo o por un (ministro) designado por él"⁵¹. Por consiguiente, el haber sido ordenado obispo o presbítero es una condición indispensable para presidir la Cena del Señor; se sigue de ahí que, ni siquiera en caso de excepción, puede haber celebración eucarística sin sacerdote ordenado. En la medida en que falte el sacramento del Orden, la Iglesia católica piensa que las comunidades eclesiales separadas de ella "no han conservado la realidad propia del misterio eucarístico"⁵².

67. Según la doctrina luterana el culto eucarístico también está dirigido por un ministro ordenado⁵³. "La función del ministerio es anunciar el Evangelio y administrar los sacramentos en conformidad con el Evangelio y de forma que se suscite y fortifique la fe"⁵⁴. Según la concepción luterana el ministerio eclesiástico es de institución divina aunque la ordenación no sea llamada habitualmente un sacramento⁵⁵.

68. El diálogo entre nuestras dos tradiciones ha permitido ya constatar notables convergencias en la cuestión del ministerio. Estas se refieren a la manera de entender el origen y la función del ministerio así como a la forma de transmitirle por la imposición de las manos y la invocación del Espíritu San-

⁵⁰ Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia*, n. 26.

⁵¹ Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.* 8, 1; PG 5, 714.

⁵² Vaticano II, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 22.

⁵³ *Confessio Augustana* XIV.

⁵⁴ Malta, n. 61.

⁵⁵ USA IV, n. 16 (p. 12); Malta, n. 59.

to⁵⁶. En base a estas constataciones se ha propuesto, como posible, proceder a "un serio examen" de un reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiales⁵⁷. Al poner en práctica esta recomendación, habrá que preguntar, entre otras cosas, cómo se considera de parte luterana una Eucaristía celebrada sin ministro ordenado. Habrá que preguntar, a continuación, cómo teniendo cuenta de la concepción y de la práctica luterana de la ordenación— la Iglesia católica considerará la Eucaristía celebrada en la Iglesia luterana. De manera general, habrá que elucidar la forma como hay que ver el papel propio y el status eclesiológico del ministerio así como las consecuencias a sacar para la estructura de la Iglesia.

Comunión creada por la Eucaristía.

69. Católicos y Luteranos juntos confiesan que Jesucristo une también entre sí a todos los que se unieron a él.

70. Según la convicción católica esto vale también para la comunión con Cristo en la Eucaristía. Por eso esta comunión comprende igualmente a los que murieron en la paz del Señor. De ahí viene que la memoria y la intercesión por los difuntos hace parte de la celebración eucarística católica. La Iglesia católica conmemora también a los difuntos que tienen ya parte en la binaventuranza celeste. Da gracias a Dios por la gracia que les fue concedida y se encomienda a su intercesión y protección.

71. La celebración eucarística luterana expresa, también, en la alabanza y la intercesión la comunión que existe entre la comunidad del cielo y la de la tierra. La Reforma, es cierto, rechazó la invocación de los santos, pero no ha negado su intercesión en el cielo⁵⁸. La reserva de su doctrina frente a la suerte de los difuntos, le lleva a reservarse también en relación a una plegaria en su favor.

72. Según la doctrina católica la comunión eucarística exige y hace crecer a la Iglesia como comunión concreta en la fe. Esta comunión comprende esencialmente:

—el poder ministerial, conferido por Cristo a sus Apóstoles y a sus sucesores, los obispos con los presbíteros, de actualizar sacramentalmente su acto sacerdotal por el que Cristo se ofreció de una vez por todas a su Padre en el Espíritu Santo y se entregó a los fieles a fin de que sean uno en Él;

—la unidad de este ministerio que debe ejercerse en nombre de Cristo, Cabeza de la Iglesia, y por consiguiente en la comunión jerárquica de los ministros;

—la fe de la Iglesia que se profesa en la misma acción eucarística por la cual responde en el Espíritu al don de Cristo tal cual es en verdad⁵⁹.

De ahí viene, según el concilio Vaticano II, que "no es lícito la comunicación en las funciones sagradas como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos"⁶⁰. Por eso, si la celebración

⁵⁶ Cf. Malta, n. 59.

⁵⁷ Malta, nn. 68-64.

⁵⁸ Artículos de Schmalkalde II, 2.

⁵⁹ Instrucción del Secretariado para la unidad de los cristianos del 1º de junio de 1972, n. 2 a; en *Service d'Information*, n. 18, 1972/III, p. 3; y en *Documentation Catholique*, n. 1614, 6-20 agosto 1972, 708-712.

⁶⁰ Vaticano II, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 8.

común está prohibida entre Católicos y Luteranos, la admisión a la comunión puede, sin embargo, concederse, "por razones suficientes" (*propter rationes sufficientes*)⁶¹.

73. La Iglesia luterana conoce también el lazo que existe entre comunión eucarística y comunión eclesial. Sin embargo, aún en el estado actual de la división de las Iglesias, admite ciertas posibilidades de participación eucarística. Los criterios que tiene le permiten, más fácilmente que a la Iglesia católica, reconocer la validez de las celebraciones eucarísticas de otras Iglesias. "Sobre la base de puntos reconocidos en común según la inteligencia del Evangelio —lo que tiene una repercusión decisiva sobre la predicación, la administración de los sacramentos y la práctica litúrgica— los Luteranos estiman poder abogar desde ahora en favor de la posibilidad en ciertas circunstancias, de un intercambio de predicadores y de una celebración en común de la Eucaristía... De parte luterana se subraya que la práctica eucarística de las Iglesias separadas entre ellas debe inspirarse en lo que el ministerio (Dienst) de la reconciliación entre los hombres exige de la Iglesia... Una celebración eucarística en la que los fieles bautizados no pueden tomar parte sufre una contradicción interna y, por ello mismo, no cumple el papel que le asignó el Señor"⁶².

II. Forma concreta de la práctica litúrgica.

74. Lo que afirmamos en la fe como la verdad concerniente a la Cena del Señor tiene que determinar el contenido y la forma de nuestra liturgia. Esta obligación que se nos ha impuesto en común, podemos cumplirla en gran parte juntos; al mismo tiempo, según la diversidad de las comunidades, de los momentos y de las tradiciones, a cada paso se presentarán tareas diferentes y otros puntos de partida.

75. "El camino mejor para la unidad en la celebración eucarística y la comunión es la misma renovación de la Eucaristía en las diversas Iglesias en lo referente a la doctrina y la liturgia"⁶³. También en la Eucaristía hay pasos hacia el centro que nos acercan mutuamente. Entre otros: "que los fieles se acerquen a la sagrada liturgia con recta disposición de ánimo, pongan su alma en consonancia con su voz y colaboren con la gracia divina, para no recibirla en vano"⁶⁴.

La renovación requerida debe tener siempre un doble aspecto: en primer lugar, el Señor, su palabra y su voluntad; después, nuestros contemporáneos con sus dificultades y sus posibilidades: el "pequeño rebaño" de los que participan de nuestra fe como la innumerable muchedumbre de hombres, hermanos nuestros, a cuya salvación está destinada la Eucaristía.

El testimonio común de la fe eucarística y el esfuerzo común por responder a ella en la vida no tienen nada que ver con la uniformidad. Existe, tanto en las formas litúrgicas como en la teología y en la piedad, una gran diversidad de posibilidades. Estas pueden y deben aclarar y completarse unas a otras. Sucede en las formas litúrgicas lo mismo que en la vida de la Iglesia en su conjunto: "Así, en la misma diversidad, todos testimonian la admirable unidad que reina en el Cuerpo de Cristo: en efecto, la diversidad misma de las gracias, de los ministerios y de las actividades contribuye a ligar a los hijos de Dios en

⁶¹ *Directoire oecuménique du Secrétariat pour l'unité*, I, n. 55.

⁶² Malta, nn. 64 y 72.

⁶³ Accra, n. 31.

⁶⁴ Vaticano II, *Constitución sobre la Liturgia*, n. 11.

un todo, porque 'todo esto es la obra de un solo y mismo Espíritu' (1Co 12, 11)"⁶⁵.

76. Sin prejuizar esta diversidad, hay que tratar de ponerse de acuerdo con relación a un cierto número de elementos fundamentales.

Según la convicción común la celebración eucarística forma un todo que comporta un cierto número de elementos constitutivos: la predicación de la palabra de Dios; la acción de gracias por las obras de Dios en la creación y la redención con la conmemoración de la muerte y de la resurrección de Cristo; las palabras de la institución según el testimonio del Nuevo Testamento; la invocación del Espíritu Santo sobre el pan y el vino y sobre la comunidad; la intercesión por la Iglesia y por el mundo; la plegaria del Señor y la comida y la bebida en comunión con Cristo y con cada miembro de la Iglesia⁶⁶.

La práctica litúrgica debería corresponder a estos elementos fundamentales afirmados en común. A estas tareas que nos lanzan un reto común, están ligadas otras que concieren a cada una de nuestras Iglesias de manera particular.

Según la convicción luterana, desde el lado católico deberían esforzarse por:

- 1) evitar la celebración de la misa sin participación del pueblo;
- 2) asegurar mejor la predicación de la palabra en cada celebración eucarística;
- 3) dar la comunión bajo las dos especies.

Según la convicción católica, los Luteranos deberían tender:

- 1) a una celebración más frecuente de la Santa Cena ("la Eucaristía es la celebración litúrgica nueva que Cristo ha regalado a la Iglesia: parece, pues, normal que sea celebrada al menos cada domingo o una vez por semana")⁶⁷;
- 2) a una mayor participación de toda la comunidad (en particular de los niños);
- 3) a una conexión más estrecha entre el servicio de la palabra y el del sacramento.

No habría que perder de vista que las diferentes prácticas así evocadas dependen en parte de las diferencias, todavía no superadas, en la inteligencia de la fe. Esclarecerlas y superarlas se nos impone como una tarea común.

III. *Aceptación.*

77. Mientras una doctrina teológica no es aceptada y vivida por todo el pueblo de Dios, queda sólo en teoría de algunos. Incluso las declaraciones conciliares no tienen su pleno efecto sino cuando toman cuerpo en el pensamiento y vida de los fieles. Por consiguiente, es indispensable que nuestros hermanos cristianos respondan a nuestro testimonio común referente a la Eucaristía y se responsabilicen con nosotros. Por eso nos dirigimos a ellos rogándoles examinen nuestras consideraciones, las reflexionen, las mejoren en lo que sea necesario, y, en la medida posible, las hagan suyas.

⁶⁵ Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia*, n. 32.

⁶⁶ Cf. Accra, n. 28.

⁶⁷ Accra, n. 33.

Impreso en
Editorial Difusión
Medellín - Colombia

