

Poder Militar y Evangelización en América Latina

Javier Lozano Barragán, Pbro.

Profesor de Teología en el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM

En los últimos años se ha presentado en América Latina el hecho de los gobiernos militares. La Iglesia varias veces se ha preguntado sobre su toma de posición al respecto. Documentos de Conferencias Episcopales nacionales y estudios teológicos-pastorales a nivel continental se han ocupado seriamente del hecho. Su perspectiva es la perspectiva del cumplimiento de la misión de la Iglesia dentro de estos regímenes militares; en otras palabras, su óptica es la óptica de la evangelización: ¿Cómo anunciar la Buena Nueva dentro de la estructura socio política militar?

En no pocos estudios teológico-pastorales se ha procedido describiendo en primer lugar la llamada teoría de la Seguridad Nacional, viendo cómo hay datos en tal o cual régimen militar latinoamericano cubierto o descubierto del sistema generado por dicha teoría y, finalmente, preguntándose por líneas de acción en contra de sus postulados, claramente condenables.

El objetivo del presente estudio no es describir la teoría de la Seguridad nacional, para ello se remite a estudios teóricos al respecto¹; ni tampoco hacer una reseña de la documentación que se posee; o ver las diversas estrategias de evangelización dentro de un régimen militar; lo que pretendemos aquí es dar una visión evangelizadora del poder. En concreto, esta reflexión se centra sobre un tema básico: la evangelización del poder militar. ¿Qué aporta Cristo al poder militar?; ¿qué iluminación da el evangelio al poder militar?; ¿lo condena, o simplemente lo tolera?; ¿o entra dentro del plan salvífico? esto es, ¿acepta el evangelio el poder militar?

Explicando todavía más el objetivo del presente artículo, podríamos decir: el Militarismo es algo totalmente reprochable, pues es el abuso de la fuerza militar que pretende perpetuarse indefinidamente en un gobierno de excepción; así, ¿la evangelización del poder militar sería básicamente la condenación más rotunda de esta depravación? Entonces, el objetivo pretendido sería buscar las líneas esenciales desde las cuales pudiera partir la evangelización del poder militar, y así la condenación de todo Militarismo.

¹ José Comblin, "Los conceptos básicos de la Ideología de la Seguridad Nacional", en *Mensaje* (marzo-abril) 1976; allí mismo, Id., "La Seguridad Nacional". Alberto Methol Ferré, "Sobre la Actual Ideología de la Seguridad Nacional", en *Medellín*, 10 (1977) 147-179.

Estamos muy cercanos a la fecha de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano sobre la evangelización en el presente y en futuro de América Latina; el tema del poder y del poder militar, es algo muy relacionado con este presente y futuro; así estas reflexiones pudieran ser una modesta contribución al magno evento evangelizativo de Puebla.

Con frecuencia se vitupera a los teólogos latinoamericanos que pierdan su tiempo elaborando una teología "teórica" y además, "europea". Quien así procede, entiende por "teórica" una teología que fuese sólo una logomaquia, un juego de palabras, un enunciado de frases que nada tienen que ver con la vida; y por "europea", una reflexión sobre problemáticas que en América Latina no tenemos. Sería bastante cómico poseer soluciones a la vez que se lamentara la ausencia de los problemas correspondientes. En este sentido, la reflexión teológico-pastoral que ahora se propone sobre el poder militar, no desea ser ni "teórica", ni "europea"; sino una reflexión sobre la Palabra de Dios inserta en nuestra realidad latinoamericana².

Exponer la realidad militar latinoamericana y estudiarla seriamente, rebasa los límites y posibilidades del presente artículo; entonces, la opción que se ha elegido es el presentar algunos datos importantes sobre la realidad militar de un país, y desde allí preguntarse qué nos dice la Palabra de Dios sobre el poder militar. El país que se ha escogido es México; ¿por qué?: por ser demográficamente el mayor país hispanoparlante. Es cierto que comúnmente se dice que México no es un país militarista, y entonces una elección como la presente no sería acertada; sin embargo, en México hay Ejército, y la reflexión sobre el poder militar desde su propia realidad se puede hacer. Pero hay otra razón además, y es que en ciertos círculos de estudio sobre la realidad latinoamericana, se ha venido últimamente afirmando que el régimen mexicano es de un militarismo encubierto, más aún, que la realidad socio-política mexicana se encuentra dentro del sistema de la Seguridad Nacional.

Investigar sobre la veracidad de dichas afirmaciones nos ha movido a enfocar el tema "Poder Militar y Evangelización en América Latina desde México"; así pues, al exponer algunos datos sobre la realidad militar mexicana, nos preguntaremos a la vez sobre su enmarcamiento o no dentro del sistema de Seguridad Nacional, y reflexionaremos a partir de dicha realidad sobre la Buena Nueva y el poder militar. Es obvio que las circunstancias militares mexicanas serán exclusivas muchas veces y sólo valdrán de otros países latinoamericanos por comparación o proporción; pero en cualquier coincidencia o divergencia, las líneas evangelizadoras reflexionadas para el poder militar, serán válidas para el resto de los países.

²No es necesario discutir aquí si estén o no bien empleados los calificativos para esta clase de teología; para ello Cfr. Javier Lozano, "La Formación Teológica del Pastor", en *Medellín*, 13 (1978). 52-77.

I. Las fuerzas armadas en México

La información que ahora presento no pretende de ninguna manera ser exhaustiva; la bibliografía al particular es reducida y de difícil acceso; además, los estudios al respecto, suelen pecar de parciales. Me baso fundamentalmente en estudios realizados en el cuarto Congreso Internacional sobre Historia de México, del año de 1973; el Congreso fue celebrado en los Estados Unidos, y la información a que aludo es información yankee, no es información directa mexicana. He escogido esta información porque avalada por testimonios directos, por la observación personal y por la prensa mexicana, parece ser actual y objetiva, y además, no me parece que sea tendenciosa y que en ella aparezca más bien lo que se ha llamado en México "la verdad oficial". En fin, ya se verá su objetividad al usarla en el presente estudio³.

Como la información que presento no es un mero documental, sino que tiene como subfondo la constatación o no constatación de la existencia en México del sistema de Seguridad Nacional en la cual juega el Ejército el papel del sujeto total de la política nacional, nos preguntaremos ampliamente sobre la significación política del Ejército mexicano en la presente coyuntura histórica por la que se está pasando.

1. Personalidad del Ejército Mexicano

Los datos que a continuación aporto son datos que se refieren al Ejército mexicano moderno. La Revolución mexicana del año 1910 que derrocó al dictador Porfirio Díaz y que es conocida en México como la Revolución por antonomasia, rompió la tradición militar mexicana, de manera que el militar emergente de la Revolución, no tuvo raíces en los militares mexicanos del siglo pasado; no tuvo tradición. Muchas veces los altos cuadros revolucionarios no tenían incluso preparación profesional militar. Su arrojo en la batalla o sus dotes innatas militares, su estrategia congénita, su don de mando, los colocaba en altos puestos. Fue hasta el año de 1940 cuando el General Joaquín Amaro fundó la nueva Escuela Militar, y desde entonces empieza a formarse profesionalmente en México el nuevo Ejército mexicano.

Datos importantes sobre qué es el Ejército mexicano, serían por ejemplo el que su contingente es bastante reducido: de acuerdo a estadísticas del sexenio pasado, no exceden sus miembros al aproximadamente 1% de la población; son 60.000 elementos entre una población de 65.000.000. La finalidad del Ejército no es más que mantener la seguridad interna del país,

³ David F. Ronfeldt, "The Mexican Army and political order since 1940", en James Wikie y otros, *Papers of the IV International Congress of Mexican History*, UCLA Latin American Center, Los Angeles 1976, 317-336; Martin C. Needler, "Problems in the evaluation of the Mexican political system", *Ibid.*, 339-347; Clark W. Reynolds, "Mexico and Brasil Models for leadership in Latin American?", *Ibid.*, 452-467.

el orden interno; de hecho, en el manual militar más conocido y que data de 1952, sólo en un tercer lugar se le asigna al ejército defender nuestras fronteras como finalidad militar; y la razón es muy evidente, ya que de poco servirían las tropas para la defensa de la frontera norte con los Estados Unidos, y no se ve la necesidad de hacerlo en las fronteras sureñas con la hermana República de Guatemala. El presupuesto militar en México, con relación al presupuesto total de la nación está por debajo del 10%.

2. Quehacer del Ejército Mexicano

Lo que en México conlleva el cuidar del orden y seguridad nacional es en la práctica lo siguiente: El Ejército se ha encargado de la supresión de tumultos estudiantiles, su intervención en conflictos universitarios ha sido frecuente, vgr., en la Universidad de San Nicolás de Hidalgo en Morelia en 1960, en la Universidad de Sonora en Hermosillo en 1967; en la Universidad de Tlaxcala en 1973 y especialmente, la masacre que sucedió en la víspera de los juegos olímpicos en el año de 1968. El Ejército se encarga también de mantener el orden en las elecciones, proteger y favorecer al partido revolucionario institucional (PRI) que es el partido vitaliciamente en el poder; en 1952 se encargó de terminar con los brotes de rebelión que capitaneaba el General Henríquez Guzmán con su partido llamado "Federación del partido del pueblo mexicano"; en 1960-1962 intervino en la protección del Estado de Guerrero y su Gobernador, Caballero Aburto; se hizo cargo también de la revuelta en el Estado de Puebla contra el gobernador Nava Castillo en 1964; en 1967 apoyó la campaña gubernamental en el Estado de Sonora; en cuanto a las campañas municipales, apoyó al partido contra sus oponentes en la ciudad de Mérida en 1967, en la ciudad de Tijuana en 1968, en Huehuetlán, Puebla, en 1969, en Tacámbaro, Michoacán, en 1972; se hizo cargo de la situación política en Oaxaca, en 1977.

El Ejército se ha ocupado también de pacificar los disturbios rurales; se preocupa de que se lleven a cabo los nombramientos entre los campesinos de acuerdo con las directivas del partido en lo que respecta a las elecciones ejidales, crediticias o corporativas; se encarga de controlar las facciones o cacicazgos que surgen; ha controlado las marchas de protesta, vgr., marchas de hambre que a veces han organizado los campesinos para protestar contra la situación injusta en que se encuentran; también se ha encargado de expulsar a los invasores de terrenos llamados "paracaídas".

Se ha empleado al Ejército en perseguir a los guerrilleros; ha extinguido a sus principales cabezas como a Rubén Jaramillo en el año de 1962, a Genaro Vásquez Rojas y a Lucio Cabañas en el sexenio pasado; destruyó focos de Guerrilla especialmente ubicados en la ciudad de Madera, Chihuahua; trabaja constantemente, en cooperación con la policía, contra el terrorismo, en especial contra el Movimiento Armado Revolucionario (MAR) y contra la liga terrorista 23 de septiembre; persigue a los terroris-

tas guatemaltecos que en sus correrías cruzan las fronteras para refugiarse en territorio mexicano.

En cuanto a acciones socio-económicas y humanitarias, el Ejército se ha preocupado en perseguir bandidos de ganado, narcotraficantes, contrabandistas; ayuda muchas veces en las campañas de Salubridad y Asistencia dirigidas a la salud pública; ayuda a la construcción de escuelas, de caminos vecinales, controla y registra las armas que se encuentran en poder de particulares; realiza continuamente campañas de despistolización; es fuerte su ayuda con ocasión de desastres naturales; y en algunas ocasiones ayuda a la policía en trabajos de vigilancia y seguridad⁴.

3. Su ingerencia política

Si nos preguntamos ahora sobre la ingerencia política del Ejército en México, de los hechos anteriores podremos sacar nuestras conclusiones: sí interviene el Ejército en la política mexicana; sin embargo, sus funciones son meramente residuales; esto es, la política en México no es manejada por el Ejército, los sujetos principales que la manejan son los civiles; el Ejército presta sus servicios a los civiles con bastante frecuencia e intensidad.

Directamente, pues, no tiene el Ejército ingerencia política aunque indirectamente sí, como lo podemos comprobar tanto a nivel militar como paramilitar; además del Ejército de líneas existe en México una especie de Ejército rural no acuartelado que recibe el nombre de "Defensas Rurales" y que tiene como finalidad conservar el orden interno dentro de las comunidades campesinas. Lo más importante de estas defensas rurales, como también del Ejército regular, es que ambos sirven como servicio de inteligencia de la autoridad civil; son una especie de termómetro de la situación conflictiva de cada región, sirven como fuentes indispensables de información cuando se presentan los conflictos, tanto en el plano estatal como en el federal. A pesar de esta otra función militar que es esencialmente política, el Ejército no toma por su propia decisión ni siquiera las órdenes de movilización de tropas. Directamente, pues, el Ejército no tiene ingerencia política, y esto lo podemos comprobar incluso a nivel supremo, como fuera en el ámbito de los "Guardias Presidenciales" que son aquellos militares más íntimamente ligados a la presidencia de la República.

A pesar de lo dicho, en asuntos menores, sí parece que se ventila cierta ingerencia directa en conflictos políticos de poca monta, y no hay que olvidar que existe participación directa de algunos militares en la misma política nacional a título personal como agregados militares, como consejeros y, a veces, como candidatos a alguna gubernatura u otro puesto del PRI. Además, el Ejército sirve de canal de alternativa al pueblo humilde para llegar con sus peticiones a las autoridades superiores, cuando

⁴ Ronfeldt, *Ibid.*, 317-320; Cfr. Needler, *Ibid.*, 341-343.

las autoridades civiles menores no hacen caso de sus peticiones. También elementos del Ejército suplen a las autoridades civiles en sus puestos, especialmente cuando por ineptitud o por algún otro conflicto han tenido que dejar el puesto; los suplen hasta que se realiza una nueva designación por parte del centro, o bien se recurre a nuevas "elecciones populares".

El Ejército tiene también otra función indirecta de gran importancia política y es la de promover la unidad dentro del Partido Revolucionario Institucional y ligar a la familia revolucionaria (los grandes jefes de la política mexicana), en torno a la figura presidencial; se trata de "disciplinar" a los reacios en seguir las órdenes del Partido o bien, de reprimir los brotes de desintegración de los jefes políticos en torno al poder supremo. Todo esto se hace por el Ejército y además se dice que la finalidad del Ejército es sostener los marcos constitucionales del país, hacer cumplir la Constitución.

En áreas aisladas, rurales, su ingerencia política, como ya lo anotábamos, es de mucha importancia; la Zona Militar se organiza desde una Comandancia que desplaza a sus elementos en pequeños contingentes, destacamentos o partidas que se residiencian en pequeñas poblaciones. La presencia militar en estas poblaciones ha sido una garantía de orden, una exigencia de responsabilidad ciudadana, y la seguridad de servicios inmediatos en casos de urgencia⁵.

Sí, a pesar de la importancia política que el Ejército tiene en México, no es el Ejército quien dirige la política mexicana, ¿cuáles serían los factores principales que nos explicarían este fenómeno?: Responder a Esta pregunta significaría ya entrar al marco de comprensión de la realidad militar mexicana.

II. Marco de Comprensión de las fuerzas armadas en México

El marco de comprensión teológico-pastoral lo vamos a dejar para la tercera parte al hablar de las perspectivas de evangelización; ahora trataremos de presentar una comprensión socio-política desde factores internos al mismo Ejército, y desde factores externos al mismo.

1. Comprensión desde factores internos.

Uno de los factores más importantes es lo que llamaremos "Profesionalismo limitado". Esto es, la configuración del México actual postrevolucionario la hicieron los militares, no cabe duda, pues en grande proporción es ahora México el resultado de la Revolución de 1910; desde entonces hasta la presidencia del General Manuel Avila Camacho, 1942-1948, la mayoría de los presidentes de la República fueron militares; del Gene-

⁵ Cfr. Rondeldt, *Ibid.*, 320-326.

ral Avila Camacho hasta la fecha, todos los presidentes han sido civiles y el militarismo político se ha desterrado de México. ¿Cómo es posible que un gobierno construido por militares se haya deshecho de ellos?: opino que la respuesta podrá venir desde la gran experiencia del rosario de revoluciones de que se componía México casi desde la independencia y la conciencia de quienes están en el poder de que la revolución violenta es el peor de los males para el país, y que esta clase de revoluciones se lleva a cabo siempre por militares con bastante fuerza política. Otra razón, muy ligada con la anterior, es la creación y crecimiento del omnipotente partido político, el Partido Revolucionario Institucional; su fuerza y organización capilar en toda la República es de tal magnitud, que sale sobrando el Ejército para controlar internamente el poder; otra cosa es que como hemos dicho, el Ejército sea indispensable por otra parte, para mantener y solidificar el mismo partido, que a su vez controla al mismo Ejército. ¿Cómo se realiza el control que la autoridad civil tiene sobre el Ejército?: quizás las medidas más importantes que se han tomado sean las siguientes:

1) Rotación de los comandantes militares de Zona; así no podrán hacer escuela, no podrán tener seguidores.

2) División de los comandos militares en torno a la ciudad de México en tres unidades, en cierta forma independientes y autónomas: Guardias presidenciales, Secretaría de la Defensa Nacional y Comandancia de la Zona militar n° 1.

3) Control presidencial en el sistema de promoción y nombramientos; si bien es cierto que existe escalafón y además, que después de determinados estudios militares se da el grado correspondiente en cuanto a la oficialía, sin embargo, los grados superiores y los que son especialmente cruciales para un elemento en especial, están bajo el control presidencial.

4) La limitación del armamento es muy notable en México; ya hemos dicho que el presupuesto militar es menos del 10% con relación al presupuesto global anual nacional.

5) Para evitar problemas subsecuentes, en la Escuela militar los programas de educación son restringidos y los entrenamientos, limitados; no se podrán encontrar en la enseñanza militar programas de investigación socio-política; y no es que se le prohíba al militar estudiar dichas asignaturas, simplemente en la Escuela militar no se estudian a nivel superior; si alguien desea cursarlas, deberá hacerlo en otras universidades civiles.

6) Es interesante comprobar cómo los militares están bien pagados, especialmente los oficiales; los estímulos gubernamentales que les otorgan no son comúnmente hablando de naturaleza política sino más bien económica; los sueldos y las prestaciones aumentan continuamente; antes de la

devaluación de la moneda, habida en septiembre de 1976, el aumento anual era de un 10%.

7) Hay restricción de relaciones militares internacionales; especialmente con los Estados Unidos y con las fuerzas de seguridad hemisférica.

8) La lucha generacional que se da, se controla. Es digno de notarse que en México, por lo general, en los altos cargos militares no se encuentra gente joven; el retiro no es automático al cumplir cierta edad, sino que más bien va de acuerdo con la voluntad del soldado⁶.

2. Factores externos, comprensión desde la realidad socio-política mexicana

Si ahora nos preguntamos por el contexto político externo y deseamos así una explicación mayor de la no ingerencia directa del Ejército en la política mexicana, podríamos entenderlo desde cuatro perspectivas que a manera de ángulos o lentes nos permitirán juzgar la realidad política mexicana el día de hoy.

1) *Conflicto perenne*.- Para algunos, toda realidad política es de por sí un conflicto que mientras esté dentro de determinados límites es normal y, entonces, lleva en esa medida un intranquilidad permanente que puede irse desarrollando; si vemos a México bajo este punto de vista, entonces nos encontraríamos que el régimen necesitaría encontrar medios para controlar la intranquilidad; la autoridad civil se afanaría por crear organismos de estabilidad e instrumentarlos con este fin; el Ejército sería uno de estos organismos mientras se catalogue necesario por la autoridad civil y con miras a su desaparición de acuerdo con la intensidad de la fuerza estructural que el régimen vaya tomando. De hecho, el que el Ejército en México no tenga mucha fuerza política reside en que la estructura política es demasiado fuerte; como ya decíamos, está capilarizada en todos los sectores de la población, especialmente entre la población económicamente activa, con organizaciones laborales, gubernamentales o simplemente de partido tanto en el sector obrero, como en el campesino, y en el profesional; así el Ejército no pasa de ser un instrumento que se usa de acuerdo a su utilidad práctica, y sólo en casos en los que aparezca estratégicamente que su empleo no irá a aumentar la intranquilidad hasta tal punto que rompa el equilibrio necesario dentro del conflicto permanente.

2) *Conflicto cíclico*. Otra forma de ver a México, y ésta ya no es inherente a todo régimen político, es como un sistema de intranquilidad periódica o cíclica. Esto es, el régimen político mexicano es un régimen esencialmente presidencialista y periódicamente presidencial; los periodos son sexenales para la máxima autoridad que es el presidente de la República; al final de un sexenio el descontento se acumula, pero se cae fácilmente

⁶ Id., *ibid.* 326-329.

te en el mesianismo esperanzado en el próximo presidente; al empezar el próximo sexenio hay muchos intereses creados tanto por el apoyo que se brindó en la campaña electoral al "candidato", como situaciones no resueltas en el período anterior; entonces los conflictos pueden resultar intolerables y se necesita la fuerza del Ejército para controlar la demasiada intranquilidad; es entonces cuando el Ejército se requiere más fuertemente; una vez que estos períodos álgidos pasan, el Ejército vuelve nuevamente a sus tareas normales. En todo caso, también en esta otra forma de ver la realidad mexicana el Ejército no es quien dirige la política, ni se necesita para ello; basta que sea usado como instrumento de represión de brotes que rebasen el límite de intranquilidad permitida.

3) *Conflicto clasista - Represión opresiva.* Hay otra forma de ver a México y es como una realidad política que no es más sostenible y entonces se finca la subversión. Esta forma de palpar la realidad mexicana lleva en la práctica los movimientos guerrilleros existentes en México, los tumultos, los conatos de violencia, los secuestros y demás actos de terrorismo; esta es entonces la ocasión de que el Ejército entre en acción y domine los conatos de revuelta; ya no se trata de una intranquilidad "permitida", sino de una revolución nueva para subvertir el status quo; aquí decíamos que la ingerencia del Ejército es intensa, sin embargo, ni siquiera en estas circunstancias el Ejército Mexicano toma en sus manos la dirección política adhiriéndose a los postulados de la nueva revolución o bien proclamándose como solución al desorden introducido; y la razón es porque el régimen ha hecho que el Ejército considere la subversión no como otra opción política, si bien radical; sino como meramente un crimen. El elemento subversivo debe ser tratado como un simple maleante y criminal. El Ejército no es propiciado a hacer un análisis socio-político de la subversión. Es cierto que en estas circunstancias gana en participación militar pero no en participación política. No deja de seguir siendo un instrumento, ahora más valioso, de la autoridad civil.

4) *Conflicto clasista - Cambio de estructuras.* Principalmente al terminar el sexenio presidencial pasado, después de haberse devaluado la moneda como fruto de una inflación económica galopante y por tanto de una carestía y alza de precios astronómica, motivados en gran parte por los dispendios gubernamentales, se sintió intenso malestar en todo el país, especialmente en noviembre del año de 1976; se habló muy seriamente de un posible golpe de Estado. La crisis institucional se presentaba para algunos observadores de la siguiente manera: la forma política de la autoridad mexicana es el PRI, ahora bien, el PRI está ya absoleto, hay una brecha generacional muy fuerte, hay hirientes desigualdades económicas, hay abstención electoral, no hay democracia, etc., ahora bien, siendo los dos pilares del régimen constitucional revolucionario mexicano el PRI y el Ejército, cayendo el PRI de la confianza del pueblo no queda más que refu-

giarse en el Ejército. La alternativa se decía que se iba a hacer válida en noviembre de 1976. Las fórmulas políticas, una, sería la de reforma radical de estructuras según el modelo socialista; otra, simplemente encontrarse frente a la perspectiva número dos pero aumentada; esto es, encontrarse frente a la exasperación dentro del conflicto cíclico de fines de sexenio⁷.

Se impuso esta segunda fórmula. Hubo a fines del sexenio pasado gran expectación, incluso pánico; en el renglón económico la paridad con el dólar tuvo alturas que nunca se habían registrado, grandes fugas de capitales, retiro del ahorro popular. Pero el temporal fue capeado, por lo menos en su etapa álgida, al empezar el siguiente sexenio y tomar posesión de la presidencia el Lic. José López Portillo, quien ahora se capta como una figura llena de buen sentido y madurez que lucha desde su presentación y programa de gobierno por infundir nuevamente confianza al pueblo y calmar la exasperación, haciendo caer en la cuenta al mexicano que la situación es de tal gravedad que no hay fórmulas hechas para resolverla y menos inmediatas, que se necesita propiciar el esfuerzo de todos y pide se le conceda tiempo, al menos dos años, para poder empezar a salir de la crisis.

Por lo que toca al Ejército, claro está que tuvo aquí una oportunidad, no plenamente desaparecida, de tomar las riendas del país. La situación en 1977 seguía en tensión, aunque aflojó mucho con relación a fines del 76. Sin embargo, el Ejército no se ve que tenga cuadros competentes para asumir el mando en el País. Las consideraciones que hemos hecho anteriormente lo hacen palpable.

Y por lo que toca al Partido Revolucionario Institucional, se está hablando ahora con mucha insistencia de renovación de sus cuadros básicos y de democratización; se ha convocado a diálogo abierto a todos aquellos que tengan pensamientos políticos dispares; Sanzores Pérez, presidente nacional del PRI ha declarado recientemente que o democratiza al Partido o renuncia.

Como quiera que sea, esta oportunidad sería la única, aunque muy problemática, para que México pudiera nuevamente caer en el Militarismo. Hay que notar sin embargo, cosa que para un observador atento no pasará desapercibida, que a pesar de los conatos independentistas del presidente anterior y sus conatos para unirse económicamente con otros países, especialmente de América Latina, la política mexicana es dictada en sus grandes líneas por nuestra dependencia económica de los Estados Unidos. Cambios estructurales gubernamentales serán tan reducidos o amplios cuanto lo dicten las líneas de esta dependencia; la geo-política mexicana nos obliga a ser muy realistas y a no vivir de ilusiones y lirismos, muy propios de adolescentes izquierdizantes⁸.

⁷ Id., ibid. 329-335.

⁸ Hay que notar que para 1976, según el Fondo Monetario Internacional, International Financial Statistics, el 56.23% de las exportaciones mexicanas eran hacia los EE. UU., y el 62.43% de las importaciones venían de ese mismo país.

Y si después de estos considerandos nos preguntamos, ¿existe en México el Sistema de Seguridad Nacional, ya sea según el modelo original sueco, o el brasileño, o cualquier otro de cuño suramericano? De lo expuesto, cada quien podrá sacar sus conclusiones al particular. Por lo pronto, en cuanto al sujeto que lo protagoniza, el Ejército, parece que en México no se da como sujeto activo y principal, primer actor de dicho sistema. Ahora si nos preguntamos sobre el proyecto político mexicano total, ¿este proyecto coincidirá con el proyecto militar de Seguridad Nacional, siquiera de alguna manera lejana? ¿La geopolítica como ideología, la estrategia como nueva moral, su simbología religiosa como táctica, se darán en el proyecto mexicano? Describir el proyecto político mexicano es bastante complicado; pero quizás logremos una aproximación aceptable siguiendo el sistema que usamos anteriormente, usar una serie de perspectivas que más o menos son las perspectivas de los modelos políticos hoy vigentes, y desde ellas, no propiamente como alternativas, sino como complementativas, examinar la realidad de este proyecto nacional.

3. Modelos políticos actuales y proyecto nacional

Me parece que el proyecto mexicano es a grandes líneas el proyecto político del Estado liberal más o menos intensamente jacobino, importado y realizado desde Estados Unidos y que adopta últimamente, en especial desde la tercera década de nuestro siglo, tendencias y simpatías hacia el modelo socialista; estas tendencias y simpatías a veces se hacen más fuertes, a veces menos fuertes. Se habla en México de la ley pendular de los presidentes y por tanto de la política mexicana; simplísticamente hablando se ha dicho que a un presidente de "derechas" le sigue necesariamente un presidente de "izquierdas", que a su vez es controlado por otro movimiento pendular inverso para lograr así la estabilidad dentro de una sociedad conflictiva.

Para detallar el proyecto nacional emplearemos ahora las perspectivas mencionadas.

1) *Crecer con Coersión*. La primera estrategia sería enunciada como un "crecer con coersión", esto es, para realizar el proyecto social y llenar las necesidades del país, especialmente las necesidades económicas, primero hay que producir y luego, después de que se haya producido, repartir lo producido. Ello implica que la política a seguir sea una política coercitiva con respecto a los postulados populares; es una política de siembra que significa un proceso más o menos largo en el que el pueblo sigue en su propia necesidad y miseria, pero con la esperanza de que en un futuro se llegue a remediar su necesidad y su hambre; en esta estrategia se necesita la fuerza militar represiva.

Esta estrategia se ha usado en México, es el proyecto que algunos opinan que se llevó a cabo en tiempo del presidente Díaz Ordaz, 1964-1970.

2) *Creecer con Cooptación.* La estrategia anterior tomada en toda su pureza es bastante peligrosa y orilla a la desesperación popular, ya que el hambre no espera, entonces hay que optar por una segunda estrategia y es una estrategia en cierta forma populista; esta estrategia pudiera enunciarse como un "crecer con cooptación"; esto es(darle al pueblo esperanzas plausibles de que el momento de la cosecha se acerca y así que espere, que dé su asentimiento a la producción aunque todavía no vea todos los frutos; para esto se hacen grandes obras de carácter social, grandes construcciones de interés popular, incremento de la atención a las necesidades básicas de la población, especialmente programa de viviendas, de seguridad social, de atención al desempleo, etc. Así la izquierda, especialmente los líderes de izquierda, tienen el freno de las realizaciones populares. Se trataría de tácticas dilatorias que en cierta forma vienen a apuntalar a la estrategia o proyecto número uno, en sí insostenible especialmente por beneficiar en la etapa de producción al menos a solo un sector privilegiado de la sociedad; esta estrategia tiene el gran inconveniente de caer en el endeudamiento progresivo del país, que gasta más de lo que tiene, lo que redundará en el alza de impuestos y así de precios, en el desequilibrio de la balanza de pagos, en la inflación y en la necesaria devaluación de la moneda para poder hacer frente a la posibilidad de que los productos del país sean todavía apetecibles en el mercado internacional y así poder equilibrar la propia balanza de pagos. Los sistemas keynesianos que algunos han seguido en este proyecto, no han dado los resultados que se hubiesen querido.

Esta estrategia se ha seguido en México en gran parte en el sexenio pasado; pero dejó al país al borde de la ruina, como lo dijimos anteriormente.

3) *Cambio hacia otro Nuevo Camino de Crecimiento.* La estrategia número tres la podríamos enunciar como "Cambio hacia otro Nuevo Camino de Crecimiento"; como vimos, la estrategia número uno y la dos no se excluyen, antes se complementan; la estrategia que ahora consideramos es una estrategia que modifica ya más hondamente a la número uno; se trata de una visión más realista que tiene como meta social no ya el beneficio de un sector reducido de la población, sino dada la perspectiva demográfica, tiene como objetivo el grueso mismo de la población; no se podrá pues llegar a crecimientos espectaculares con detrimento de la satisfacción de las necesidades básicas de los amplios sectores del pueblo; no estará pues ya en las miras del gobierno obtener beneficios para la llamada clase media, sino que se dirigirá su esfuerzo a la mayoría de la población.

No estaría de más a este respecto recordar que la pirámide económico social mexicana de acuerdo al ingreso per cápita, según las estadísticas del sexenio anterior, 1970, eran como sigue: el 10% de la población más pobre del país recibía una proporción de un 4% al ingreso global del país; el si-

guiente estrato de arriba para abajo que abarca el 40% de la población, recibiría el 22%; el siguiente estrato del 40%, el 37%; y el último 10% de la población, los más ricos, el 37%, también del ingreso total del país. El ingreso total en México a principios del sexenio pasado fue anualmente de 33.830 millones de dólares⁹.

En esta tercera estrategia, decíamos, se tendería a favorecer especialmente al 50% del país con menores ingresos, y no al 50% privilegiado. Y el favorecimiento sería de acuerdo a la proporción inversa de la percepción de ingresos. Esto se llevaría a cabo mediante impuestos a capitales excesivos, reforma fiscal profunda, ahorro popular, incentivos especiales para reinversión de capital nacional y atracción de capital extranjero; educación técnica a base de carreras cortas, "alianza para la producción" entre los diversos sectores económicos del país, y el sector público y el sector privado; examen a fondo de las universidades de manera que éstas no se encuentren como infraestructuras de una sociedad de privilegiados e injusta por tanto. Se favorecería así la estrategia mediante una mejor distribución de los ingresos con relación al capital y al trabajo, aun dejando en pie el sistema de libre empresa, más aún, sosteniéndolo en un sistema llamado "mixto", en donde propiedad colectiva y propiedad privada de los medios de producción se armonicen de acuerdo al provecho global nacional. Hasta ahora, el promedio de ganancias en México acordadas al capital eran de un 65% con relación al total de la producción; y al trabajo asalariado se le había asignado un 35%; ahora se habla de una casi inversión de factores de manera que al capital se le asignase un 40% de ganancias y un 60% al trabajo salarial.

4) *Revolución y Reforma Radical*. Hay para quienes esta tercera estrategia, que es la que más fuertemente se ha implantado en el país como proyecto nacional, no prosperará porque no deja de ser un mero intento reformista que pretende mejorar estructuras de por sí injustas, dado que permite la posesión en propiedad privada de las fuerzas de producción, aunque sea con las limitaciones que pregonan; y entonces se propone una cuarta estrategia que anunciaríamos como "Revolución y Reforma radical"; esta estrategia se presentaría como una negación de las otras tres primeras, por lo menos aparentemente, y trataría de desarrollar un cambio estructural que no significara ya unas meras reformas funcionales; los recursos que se usarán serían la violencia, el terrorismo bajo todas sus formas; hay que decir que en México existen focos de acción revolucionaria radical y que son fomentados especialmente desde la izquierda académica; no hay que olvidar que la ideología de muchos de los centros de estudio a nivel universitario y normal (formación de maestros), es marxista.

Pudiéramos notar curiosamente que como esta estrategia se alía con

⁹ Cfr. Reynolds, *Ibid.*, 457-459.

la primera "Crecer con Coerción", cambia el grupo inmediatamente privilegiado y por lo pronto se le exigen al pueblo sacrificios de hambre y necesidad mientras se llega a la producción deseada para que entonces se tenga ya la posibilidad de satisfacción de acuerdo a las necesidades del pueblo mismo¹⁰.

Esta exposición sobre los diversos lentes de acuerdo a los que se puede ver en el proyecto nacional, nos ofrecerá así más luz para concluir si es que en México existe o no el sistema de Seguridad Nacional. Me permito opinar que de acuerdo a este examen dicho sistema no se encuentra en México.

Por su puesto que dentro de estas perspectivas se encuentran puntos que se excluyen y si dentro del proyecto nacional que en este momento se está llevando a cabo hay algo que parece peligroso para el grupo en el poder, o bien para el mismo proyecto, esto se elimina según la prudencia política del momento. Si para eliminarlo se ve necesaria la represión, se usa la represión, si para la represión se necesita el Ejército, se usa el Ejército. Y se usa sin miramientos. Sin embargo, opino que esto no significa lo mismo que sistema de Seguridad Nacional. Así se puede entender la oposición a sistemas radicales, incluso de tipo marxista, no creo que simplemente por una especie de fobia a todo lo que sea de izquierda, sino por ir en contra de la significación del actual proyecto nacional de un cierto estado liberal mexicano que pudiéramos llamar en cierta forma "socializante".

4) *Mentalidad militar en México y Cristianismo*. No hay que olvidar que el motivo por el cual se estudia la situación militar latinoamericana y en concreto se investiga acerca del sistema de Seguridad Nacional en este ensayo no es otro que su posibilidad de evangelización. Si no encontramos en México la existencia del sistema de Seguridad Nacional encontramos sin embargo una realidad militar que exige encontrar las pistas que nos pudieran servir para una evangelización del Ejército, descubriendo así el lugar que puede ocupar la realidad militar, tanto mexicana como latinoamericana, en el plan salvífico de Dios. Desde esta óptica agregamos un par de datos: El Ejército mexicano ha sostenido una mentalidad tradicional ajena a toda religiosidad, por lo menos oficialmente, las mentalidades empiristas liberales del siglo pasado, el Jacobismo anticlerical masonico y especialmente el Positivismo de finales del siglo XIX, han sido telón de fondo para el pensamiento ideológico actual del Ejército mexicano; estas maneras de pensar se han visto radicalizadas especialmente a raíz del conflicto religioso de la década de los veinte; ser soldado, oficialmente significaba ser anticatólico. Ya en lo íntimo de la conciencia y en el hogar, el militar participa más o menos de la mentalidad religiosa de la clase media baja o de la clase económicamente débil de las que procede. Otro factor muy de tomarse en cuenta es que la mentalidad religiosa

¹⁰ Id. Ibid., 462-467.

del militar es reflejo de la mentalidad religiosa de la autoridad civil, cuando ésta es antireligiosa, la del militar así lo es, cuando ésta se hace tolerante, así lo es la del militar a su vez; por supuesto como se ha dicho anteriormente, en el plano oficial externo. A este respecto es significativa la prohibición al militar, todavía vigente, de entrar uniformado a los lugares de culto; por supuesto que ningún acto de culto se realiza en los recintos militares. Es sorprendente en esta línea el que a pesar de lo dicho, en la reciente y flamante escuela militar que se ha construido lujosamente en los alrededores de la ciudad de México, en el complejo habitacional que la constituye se haya edificado también un lugar de culto o templo ecuménico como se le dice, pero en el que toda la conformación: altar, ambores, etc., más bien parece emparentarse con el culto católico.

Con estas últimas consideraciones terminamos el marco de comprensión trazado para entender un poco la realidad militar mexicana, y podemos ya pasar a la tercera parte para comprender sus pistas de evangelización.

Las perspectivas que a continuación anoto son perspectivas tomadas desde un sentido fontal, predominantemente son reflexiones teológicas sobre el poder, el sentido del poder, la recta perspectiva del poder y por tanto, las desviaciones del poder y así los caminos para evitarlas, los caminos también para una evangelización de los detenedores del poder y en especial para el poder militar.

La reflexión es bastante general, universal, católica: Se tratará de comprender la Palabra de Dios en el Poder, no como algo que viene extrínsecamente desde fuera, y que el sujeto del poder lo emplea como un paradigma encerrado en un cofre y que se saca para medir y decir, ésto tiene la medida exacta y ésto no; sino como una reflexión sobre la Palabra de Dios que se entiende encarnada por decirlo así, dentro de esta manera concreta del poder que se ejerce en Latinoamérica por nuestros Ejércitos. Lo que trataré de decir, desde este plan general, valdrá tanto para el Ejército mexicano como para el Ejército de todos los demás países, ya que es una reflexión teológica sobre el poder y ya más en concreto, sobre el poder basado en la fuerza física, que parece ser lo especificativo de nuestros ejércitos.

III. Perspectiva evangelizadora

Como ya se ha notado por más de alguno, hablar del poder repugna a determinadas sensibilidades intraeclesiales, y es que el poder se entiende con frecuencia como sinónimo de abuso de 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 cristianos.

1. Hombre, igual a poder

Romano Guardini en su libro sobre el poder plantea la exigencia y necesidad del poder para todos los humanos, de manera que ser hombre y tener poder es exactamente lo mismo; se exige pues que desde un principio nos pongamos de acuerdo sobre la terminología y comprendamos en qué sentido se habla aquí del poder¹¹.

Es cierto que hay muchas acepciones del poder, unas conotando ya cierto desorden, otras más inocentes, más genéricas, más susceptibles a construir desde ellas una reflexión sobre el poder. Max Weber por ejemplo conceptúa el poder como la facultad de imponer la propia voluntad a otras personas prescindiendo de aquello en lo que se funda dicho poder; lo distingue del dominio, pensando que el dominio añade la posibilidad de tener seguidores¹².

Voy a partir aquí de la noción de Guardini que me parece descubrir una realidad anterior a la de Weber; para Guardini el poder consiste en la posibilidad que el hombre tiene de dirigir conscientemente la energía; esto es, distingue entre energía y poder. La energía es la fuerza en sí misma, la fuerza bruta, si queremos hablar así. En cambio, el poder, es la conciencia aunada a la fuerza, donde necesariamente se debe hablar de fines hacia los cuales se dirija la energía, de medios en los que encauce la energía, de juicios, decisiones, opciones tomadas al respecto¹³.

El poder así no puede ser más que humano, pues sólo el hombre podrá hacer un proyecto. El poder es algo cultural, consistirá en la efeción de la naturaleza, o por decirlo con mayor propiedad, en la humanización de la naturaleza; el poder entonces entrará íntimamente en el significado de la cultura humana, será, podríamos decir, la fuerza consciente de la cultura que especialmente en las etapas de asimilación de la naturaleza y de progreso, se presenta como el demiurgo o hacedor cultural. Esto no quiere decir que en la etapa primera de la cultura, en la introspección cultural, el poder no se signifique hondamente como la energía interior que apunta hacia la construcción integral del hombre, como verdadero proyecto dinámico, verdadera infraestructura que dirigirá las demás estructuras culturales. En la etapa de tradición cultural, la tradición aparecerá como el poder en su dimensión histórica que virtualmente se posee y se hereda en un dinamismo actual¹⁴.

¹¹ Romano Guardini, *El Poder*, Madrid 1960.

¹² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1956, I, c. 1,16.

¹³ Guardini, *Ibid.*, 21.

¹⁴ J. Lozano, "Evangelización y Educación", en *Pastoral Educativa Latinoamericana*, allí explico más ampliamente este punto bajo el aspecto de la cultura como humanización de la naturaleza, que procede en cuatro etapas, a saber, introspección, tradición, asimilación y progreso; y cómo estas cuatro etapas sean precisamente la humanización histórica y redimida de la naturaleza.

El poder es pues no solamente algo bueno, algo lícito o bien algo que pudiéramos usar; que nos estuviera permitido usar en determinadas ocasiones, y que por prudencia cristiana algunas veces deberíamos omitir o incluso totalmente resignar. Sin el poder no hay posibilidad cultural humana. Sin el poder no hay hombre. Hombre es igual a poder. No en balde Dios es el Todopoderoso, y como cristianos creemos en Dios Padre Todopoderoso¹⁵.

Si el poder tiene esta perspectiva cultural de dirección consciente de la energía, hay tantos poderes cuantas energías puedan liberarse y cuantos caminos existan para hacer conscientes dichas energías y construir así al hombre. El poder sitúa al hombre frente a la naturaleza, entendiendo naturaleza como lo que no es este hombre concreto y lo rodea, y entonces la función del poder es superar esta naturaleza como se supera a un "objeto". Una especie de un "no-yo" fichteano. Un cierto extrañamiento de la naturaleza que se vence al humanizarse, no propiamente mediante un conocimiento redentor de tipo gnóstico, sino precisamente mediante la decisión, dirección, elección y encauzamiento de la energía hacia el fin que alguien se propone. Este extrañamiento del objeto, reductible al sujeto por el poder es de diversos tipos, pero pienso que pueden sintetizarse de acuerdo con las necesidades vitales del hombre en los renglones biológico, psicológico y sociológico¹⁶.

Las interpretaciones filosóficas que se han dado al correr de la historia al respecto, han sido muy variadas y curiosamente su acierto ha consistido en detectar con mucha fuerza un compartimiento de necesidades; y su defecto, en pensar dicho compartimiento, exclusivo, estanco, absolutizado. De manera que proclaman como poder humano auténtico la conciencia que libera energía para subsanar la necesidad detectada, y como poder echado a perder, toda otra liberación de energía que apunte hacia otra dirección; esto es, hacia otro compartimiento de necesidades humanas. Así por ejemplo el pensamiento materialista de cualquier color, piensa que el auténtico poder es el que libera energías para hacer frente a las necesidades biológicas de conservación y propagación del individuo; toda otra energía que no apunte básicamente hacia este horizonte será liberada por una conciencia mala. Así también el pensamiento riguroso que piensa que la extrañación que tiene que ser vencida es cuestión sólo de pasar de la ignorancia a la ciencia y todos los demás poderes humanos deben de supeditarse a éste. Así finalmente, los pensamientos colectivistas desde su formulación religiosa panteísta hasta su pragmatismo económico; para ellos

¹⁵ Cfr. Guardini, *Ibid.*, 19-35. Las ideas posteriores sobre la perversión y redención del poder, tomarán como base lo expuesto aquí. Cfr. K. Rahner, "El Poder", en *Escritos de Teología*, Barcelona 1958, IV, 495-517.

¹⁶ Cfr. Javier Lozano, *Ibid.*, donde explico la función de llenar las necesidades del hombre como la base cultural, y éstas las catalogo como biológicas, psicológicas y sociológicas.

el comportamiento estanco a llenar mediante el poder es la obtención del tú personal, por supuesto que en dimensión meramente colectiva; este sería el auténtico poder humano los demás serían alienaciones más o menos paliadas, poderes tan negativos que todo el ejercicio del poder auténtico consistiría en vencerlos.

Como fruto de estos exclusivismos en cualquier renglón del poder humano, empieza a asomarse el esquema tremendo de la práctica del poder bestial: del poder del zorro (Maquiavelo), o del mono rapaz (T. Lessing), o el animal jefe de la manada (Nietzsche) o del clásico lobo del "homo homini lupus" de Hobbes, o el esquema amigo-enemigo del totalitarismo hegeliano o de la teoría de la Seguridad Nacional. ¿Qué es lo que ha pasado? ¿Por qué se ha pervertido el poder?, ¿Qué ha sucedido con la cultura?, ¿Qué ha hecho el hombre con su propio proyecto y con su propia historia?

2. La Palabra de Dios, Revelación sobre el Poder

a) *Nacimiento y perversión del poder.* En el relato del Génesis (Gn. 2-3) aparece con claridad que Dios comunica su poder al hombre. Lo pone en la tierra cabalmente para que la domine; el que el hombre ponga nombre a los animales significa el poder que Dios concede al humano sobre todo viviente; sin embargo, Dios ha marcado límite al poder y esos límites son que la finalidad última del poder esencialmente integrante del poder, no puede ser el mismo hombre, sino únicamente Dios. Cuando el hombre intenta ser sabedor "de la ciencia del bien y del mal", intenta dentro de este contexto de poder hacerse autárquico; esto es, hacerse él mismo la finalidad del poder y así hacerse la fuente misma del poder. Trata de pervertir la misma realidad verdadera del poder al ir contra su propia creaturalidad, y cayendo víctima de este engaño destruye el poder y lo pervierte volviéndolo energía destructora que falsifica fines y destruye así al mismo hombre.

En este contexto se entiende por qué el hombre al ponerse como fuente y finalidad del poder, quiera someter a su dominio, no sólo ya a la creación en sí misma, sino que piense que le pertenece ahora también el dirigir a los demás hombres como meras energías hacia finalidades que él prefija y que no son distintas de su propia y exclusiva utilidad y provecho; lo que a ello se oponga generará la violencia, la destrucción y la muerte, por eso es que la historia humana del poder empiezas escribiendo con la sangre de Abel; por eso el conjunto de violencias y enemistades que, reflexionándose posteriormente, han dado origen a la concepción equivocadamente pensada como primitiva, del "homo homini, lupus", o bien el pretendido esquema histórico necesario del amigo enemigo. El hombre, este hombre históricamente concreto, ha liberado y entronizado a la fuerza-violencia como criterio de existencia; es el "struggle for life" darwiniano, como único criterio de existencia, o bien, la perenne lucha de clases desde un an-

tagonismo que necesariamente incluye la desaparición del contrario. En esta forma, la energía liberada como fuerza-violencia se ha confundido con el auténtico poder y se la ha llamado simplemente "El Poder", y la historia tantas veces viene a ser escalonada como hegemonías de este poder y por tanto, destrucción, opresión, esclavitud. El poder así visto se ha ejercido de muy diversas maneras, desde la bruta fuerza física hasta las sutiles formas de la persuasión, el convencimiento táctico psicológico, o el lavado cerebral. Esta es la endemonización del poder, sin responsabilidad alguna por él; su confusión y enredo: su "diabolización", sin dirección alguna, o mejor con una marcada dirección: la destrucción del hombre.

b) *Redención del poder.* Es necesario que acontezca ahora la redención del poder; una necesidad-conveniencia, pero sin lo cual el hombre seguirá siempre siendo destruído; así el hombre volverá a encontrarse con el poder puro que Dios le ha concedido, y con él construirá su propia realidad cultural. Este nuevo poder puro que construye, el único que salva, tiene ahora su nombre, el único en el cual alguien se salva, y su nombre es Jesús de Nazaret, el Poder de Dios, la "Exousia", el "Semeion", la "Dynamis" de Dios. Quien todo lo invade y da la única perspectiva posible indicando cuál debe ser la dirección de la energía del hombre encaminada a su propia construcción y no destrucción.

Este nuevo poder es a primera vista un poder desconcertante, pero es desconcertante porque se mide con los cánones del antiguo poder; y como el poder antiguo está totalmente equivocado, entonces, con ese parámetro necesariamente el poder nuevo estará presente como algo insólito y paradójico; y así tendrá que ser, pues el nuevo poder es radicalmente antagónico al antiguo poder.

El poder en Cristo Jesús es el poder de la muerte y la resurrección, el poder de la cruz, el anonadamiento, la humildad, la obediencia, el desamparo, la soledad del Señor (Cfr. Jo 5, 19-24; 10, 17-18; 17, 5; Mt 20, 25-28; Act 2, 30-34; Ro 5, 12-21; II Cor 8, 9; Ef. 1, 15-23; Fil 2, 5-11; Heb 1, 3-4; 2, 5-9; 2, 14-17; 5, 7-9; 12, 1-2; Apoc 5, 12). Es especialmente significativo entre estos textos el pasaje difícil de Filipenses (2, 5-11), donde aparece la fuerza de Cristo consistente en un vaciamiento, en una entrega total al hombre, la ahora tan mencionada "kénosis". Las ideas principales de este pasaje que parece ser un antiguo himno litúrgico judeo-cristiano matizado por S. Pablo, son las siguientes: el poder de Cristo, la exaltación sobre todo nombre y el que sea adorado en la tierra, en el cielo y en los infiernos (abismos), se desprende de no haber querido retenerse como Dios (Cfr. la significación de la palabra griega "Harpagmas"); además, en consecuencia, el haberse humillado, hecho vacío (kénosis), en una entrega total al hombre, al aparecer como hombre.

Los elementos de este nuevo poder son ahora dos: Entrega y totalidad. Esta entrega total significará la obediencia y significará la muerte.

De manera que la medida del poder significará ahora la humildad, el anonadamiento, la obediencia, la muerte; éstas serán ahora las nuevas características del nuevo poder: poder que no es solamente resurgir del antiguo poder que Dios le ha dado paradisiacamente al hombre, sino poder que redime del antiguo poder envenenado por el egoísmo humano, y a la vez, finca la nueva realidad de salvación.

Si el hombre ahora quiere encauzar la energía, la fuerza, y con ella construir al hombre, ésta es la dirección. El poder así aparece con la única significación vital; la significación antigua del poder es una significación de muerte; el poder se redime ahora desde la posición de la humildad y la obediencia cristiana. La humildad que significa el abajamiento hasta las profundidades en que había caído el poder antiguo; y obediencia, que significará el escuchar ahora la nueva esencia del poder de la creatura y de la cultura toda: la muerte de Cristo de acuerdo al mandato del Padre, y la resurrección del Señor en la plenitud del triunfo que el Padre le ha acordado en el Espíritu Santo¹⁷.

El poder tiene entonces su lema: la entrega total al hombre. La perversión del poder consistió en el "homo homini lupus", en el esquema amigo-enemigo; ahora el poder consiste en el amor, en la entrega total; significará ahora la nueva perspectiva del poder un situarse en perspectiva de abandono frente a la Palabra de Dios y en una entrega total hacia el hermano.

3. El poder de Dios: ámbito trinitario del Poder.

Por otra parte, no se ve en esta perspectiva que existan elementos insólitos en la concepción total cristiana; el misterio central de la realización de este nuevo poder vital es el misterio de la entrega total y así de la vida total en que consiste la vida del Señor Dios Todopoderoso.

Si hubiera algo de lo que el Padre es que no entregará a su Hijo en la generación del Verbo, el Verbo no fuera su Verbo, su Palabra, no fuera su Hijo; el Hijo es todo lo que es el Padre, excepto ser Padre; y lo es recibéndolo sin ningún límite del Padre; el Poder divino del Padre es el Poder divino del Hijo, precisamente gracias a esa entrega absoluta, sin ninguna disminución ni resta alguna; y lo que es el Espíritu Santo lo es recibiendo todo lo que es el Padre y el Hijo en una plenitud tal que todo el Padre y todo el Hijo se aman en el Espíritu Santo, sin ninguna disminución o resta posible.

El modelo trinitario significa el modelo del poder y el modelo trinitario significa entrega total, pero entrega total que en lugar de destruir las personalidades las funda infinitamente en su dimensión divina; así el poder es eso: Entrega de una persona a otra, Comunidad; y esta Entrega,

¹⁷ Cfr. J. M. Reese, "El acontecimiento Jesús, Poder en la Carne", en *Concilium* 90, diciembre 1973, 489-492.

en lugar de destruir la propia individualidad la fundamenta y la realiza, precisamente en virtud de la misma entrega.

No es pues así raro que la Palabra de Dios, en Filipenses 2, 5-11, nos hable de Cristo que recibe el poder de salvación de acuerdo a este modelo trinitario de suma entrega aún en el nivel humano; humanamente se entrega todo lo que es posible entregar: hasta la muerte; por eso Cristo no pensó codiciar su naturaleza divina como un valor tanpreciado que no le permitiera hacerse hombre; ni tampoco, hecho hombre, codició retener su naturaleza humana de manera que no se permitiese morir y entregarla así en la muerte. Es el mismo modelo trinitario que ahora se hace cristiano; el poder de salvación, el poder vital significa la entrega total y esta entrega total en el esquema de la encarnación significa la misma Encarnación pascual, llevando consigo ese momento de abandono que significa la muerte, el abandono de Dios a Cristo en la Cruz (Mt 27, 46); la prueba de que este camino es el camino del nuevo poder, es que Dios le otorga a Cristo su nuevo nombre; pero esta prueba ya estaba antes dinámicamente anotada en el seno vital de las mismas relaciones intradivinas donde el máximo poder de donación es la máxima vida. Este es el poder que Cristo dice que le ha sido dado en plenitud (Jo 20, 21), por el cual salva dando el Espíritu Santo y haciendo que se perdonen los pecados. Todo poder ulterior si es que desea ser poder y no antipoder, aquí tiene su modelo que debe realizar.

4. El Poder de Dios hecho Historia.

Este misterio que es Dios, misterio de poder, no es algo ahistórico, sino que se encuentra insertado en la historia en Cristo Jesús; al llamar al hombre a ser ahora nuevamente poderoso, realiza la historia del poder nuevo, de la nueva creatura y establece así su Iglesia.

La Iglesia significará entonces una lucha de poderes, el poder antiguo contra el poder nuevo; el poder irresponsable, errático, sin dirección, o bien con dirección totalmente equivocada, contra el poder de entrega, de humildad, de obediencia, de responsabilidad, de dirección correcta, el poder vital, el poder de salvación. La historia de la Iglesia, o más bien, la realización de la Iglesia no podrá ser más que la Historia de la lucha de estos dos poderes. Por ser historia y por no haber todavía llegado a la plenitud la lucha no está todavía ganada, coexisten en la Iglesia ambos poderes y coexisten luchando en el interior de la persona redimida, tanto en su interior como este individuo concreto, como en su interior, considerado como esta colectividad que ahora vive. Esta es la idea básica del Apocalipsis, representada por las luchas de las bestias y el dragón contra el Cordero; sobre todo en su segunda parte. Es tan realista el Apocalipsis en su perspectiva histórica, que sólo admite el triunfo definitivo echando todo el poder demoníaco al estanque del fuego hasta el final de los tiempos cuando en los nuevos cielos se establezca la victoria definitiva del

Cordero (Cfr. Apc. passim, pero especialmente 17-19). Este también es el tema central de "De Civitate Dei" de San Agustín.

5. Fuerza física y Poder, el Ejército

Dentro del poder cristiano, ¿es aceptable el poder físico?, o bien, para formularlo más estrictamente, ¿es aceptable que el poder emplee la fuerza física y así se afirme, e influya en otra persona previamente o en contra del consentimiento de ésta? Parece que ésta sería la perspectiva de nuestros Ejércitos.

Frente al nuevo poder, pareciera a primera vista que no cabría un poder que se ejerciese en esta forma violenta, pues el poder del que hemos hablado, como entrega de servicio, supone necesariamente una relación mutua previa y nunca un desconocimiento de una de las partes y un influir en las personas antes de su decisión. La respuesta al problema enunciado viene de que es verdad, que en el horizonte del nuevo poder en sí, no cabría este poder físico, pero no hay que olvidar que la realización del nuevo poder es una realización escatológica, y mientras que se da su realización plena, coexiste con el antiguo poder. Es desde esta coexistencia desde la que se entiende la posibilidad y aún la necesidad que aún dentro de la visión cristiana del poder se acepte y se establezca la legitimidad del poder físico en sí mismo.

Karl Rahner tiene tres tesis que me parecen muy adecuadas como principios para comprender esta presencia y exigencia aún, del poder físico; su *primera tesis* es que este poder es un poder que se explica y exige desde la situación concupiscente en la que se encuentra la humanidad; la *segunda tesis* afirma que, sin embargo, este poder no es algo pecaminoso sino algo bueno que procede de Dios Todopoderoso; y la *tercera tesis* dice que este poder es incluso salvífico¹⁸.

6. Pistas para la Evangelización.

Tomando estas tesis del teólogo alemán pudiéramos ahora hacer las siguientes reflexiones sobre el Ejército y su relación con la Evangelización. Tomaremos al Ejército especialmente en sus actividades al interior de una nación y no directamente en sus relaciones bélicas con otras naciones en conflictos internacionales.

a) *Afirmación previa del poder*. Es un hecho que el poder se ejerce ordinariamente en el conjunto social, con anterioridad a la consulta, a la decisión, a la opción humana. Esta realidad, en sí no parece que sea condenable, es la misma forma de existencia social permanente. Esto es, cuando un hombre nace, nace en una comunidad social que tiene sus normas vitales independientemente de la consulta, opción o decisión del nuevo

¹⁸ Cfr. K. Rahner, Ibid., 497, 500, 509.

miembro de la misma. A este miembro se le brinda la oportunidad de incorporarse plenamente a la comunidad cuando asiente a dichas normas; o dicho en términos de poder, cuando encamina sus energías a la realización del proyecto social al que pertenece.

b) *Disentimiento del Proyecto social.* Cuando empieza a despuntar la posibilidad de la ingerencia de la fuerza física que obligue al miembro social a construir determinado proyecto social, es cuando este miembro se rehusa a colaborar.

Este rechazo viene o porque el miembro de la comunidad ha encontrado falso el objetivo del proyecto social, o porque lo ha encontrado inadecuado, insuficiente, reducido, etc. O bien porque ha encontrado falsas las mediaciones sociales del proyecto, inadecuadas, desproporcionadas, reducidas, etc. Otra causa de no colaborar con el proyecto social, absolutamente no justificable, pero frecuente, son los actos de egoísmo de este individuo que desea que los demás le sirvan pero él no servir a nadie.

Esta última motivación de deserción del proyecto social, suele presentarse ocultándose con máscaras que hablan de mejores proyectos sociales; y de la habilidad de estos individuos egoístas depende el que en tal forma escondan sus verdaderos intereses, que éstos aparezcan cada vez como la mejor expresión de intereses comunitarios, sociales, populares: como el mejor proyecto social.

Existen cauces para disentir eficazmente del proyecto social en el que se nace. Estos cauces se dictan de acuerdo a la clase de sociedad a la que se pertenece; en algunas sociedades existe el asentimiento o divergencia democráticos, los auténticos partidos políticos, el empleo adecuado de la opinión pública, de los mass media, etc. Sería la línea de medios pacíficos. En todas las sociedades en la línea de medios violentos, existe la posibilidad de la lucha armada según todas sus modalidades. Esta lucha armada se lleva a cabo en planos más o menos particulares o generales en el país. El terrorismo, la guerrilla urbana o rural, la subversión, etc. han sido en la actualidad medios que se han usado con mayor frecuencia.

c) *El Ejército y el disentimiento al Proyecto social.* En el disentimiento, especialmente en el violento, aparece la función del Ejército como el garante del orden social, tanto si la agresión al país viene de fuera de sus fronteras, como si viene de adentro. Seguridad exterior e interior. Los actos del Ejército serán de coerción y coacción. Coacción con respecto a quienes no colaboren al proyecto social; coerción, para aquellos que producen actos destructivos del proyecto social.

La coacción y la coerción militar de por sí no pueden calificarse de inaceptables. Son funciones naturales del Ejército. Recibirán sin embargo su calificación, de acuerdo a la calificación al disentimiento del proyecto social. Si el disentimiento es justo, la coacción y la coerción son injus-

tas. Si el disentimiento es injusto, la coacción y la coerción son justas. Por supuesto que guardando en todo la debida proporción.

Evidentemente que en línea de principios es más aceptable la intervención del Ejército cuando se niega el objetivo del proyecto social que cuando sólo se niegan sus mediaciones, ya que negando el objetivo se aniquila todo el proyecto nacional.

El problema se presenta cuando se pregunta por la calificación de la legitimidad o no legitimidad del objetivo y de las mediaciones sociales. Y es que aquí nos encontramos con posibilidades muy amplias de error, tanto de parte del disidente del proyecto social como de parte del Ejército.

Error de parte del disidente. De parte del disidente del proyecto social, aún en el caso de que disienta al parecer legítimamente y entre en el campo de la violencia, no se excluye el que su propia concupiscencia le dé un lente torcido de su realidad y le haga pensar como otro proyecto social mejor, su propia individualidad, que ahora la entiende como el mismo proyecto social; esto es más grave cuando se endurece el juicio político personal y se dice ser el juicio del mismo pueblo; entonces no hay ya posibilidad de corrección, pues toda capacidad de enmendar el juicio sobre el pretendido proyecto social nuevo, se corta de raíz ya que se finge que dicho juicio es del pueblo y todo el que disienta ataca al mismo pueblo. Se protege el proyecto concupiscente de dominio, con un sentimiento potentísimo de expresión de solidaridad colectiva; una muy buena arma para construir impunemente todo un aparato opresivo.

Otra posibilidad de error en el que disiente es la unilateralidad en la comprensión de la praxis del poder político; hay impaciencias por realizaciones concretas, muy justificables por otra parte ya que, como se dice, "el hambre no espera"; pero hay que entender que el llegar a estas realizaciones no es tan simple como a primera vista pareciera al reformador político; más aún, muchas de estas realizaciones ni siquiera dependen de esta o aquella estructura política nacional; hay un sinnúmero de hilos nacionales de tipo económico, cultural, histórico, antropológico, industrial, comercial, etc., y esto sin meternos a la tan compleja trama internacional, con los sistemas políticos que en ella privan. Da la impresión de que a veces, algunos líderes religiosos pecan de una alarmante ingenuidad política.

Error en el Ejército. Por parte del Ejército a su vez, hay también una gran posibilidad de errar; además de las apuntadas a propósito del disidente, que también pueden afectar al mismo militar, la típica del Ejército es la causada por el engrandecimiento concupiscente de sí mismo. Esto es, la desarmonía en la autoposesión del hombre, la concupiscencia, se hace más intensa por el engreimiento que da la posesión de la fuerza física. Hay menos posibilidades de revisar los juicios políticos determinantes de la actividad militar con relación a la protección o no protección de la realidad social nacional de acuerdo con su legitimidad o no legitimidad. El juicio

dado una vez por todas se tiene como definitivo ya que se tiene a la vez la posibilidad de introyectarlo en los demás y mantenerlo así por la fuerza física de que dispone el Ejército.

d) *Criterio de legitimidad.* Urge pues un criterio a seguir para la determinación de la legitimidad o ilegitimidad del proyecto social y así de la legitimidad o ilegitimidad del empleo o en caso extremo de la coacción y de la coerción militar.

Es difícil encontrar este criterio, muchas veces existirá perplejidad; pero el "laisse faire" liberal es de un absurdo anticristiano que destruye el proyecto social en sí mismo.

Si usáramos un criterio cultural quizá pudiéramos aproximarnos a dicho criterio de legitimidad. Por criterio cultural entendería un examen detenido del "hombre nacional", de sus necesidades de su historia, de sus relaciones internas y externas en toda su complejidad; un examen de los diversos proyectos sociales que al correr de la historia se han construido para responder a este conjunto de necesidades que es el "hombre nacional"; un cuidadoso análisis de los elementos de dichos proyectos anteriores que hoy pudieran responder a las situaciones cambiantes y ser ampliamente asimilables en sus valores perennes, haciendo caso omiso de sus errores y de sus meros acomodados a épocas pasadas, y una proyección hacia nuevos horizontes planificando para el futuro hacia una sociedad emergente en novedad, es cierto, pero no por ello fuera de su perspectiva histórica y así fuera de su conexión necesaria con el pasado. Este criterio cultural sería la concreción del enunciado de los derechos humanos mundialmente aceptados.

Elaborar un criterio cultural no es algo fácil; es un trabajo que se hace con mucho esfuerzo y además no es factible el realizarlo por esfuerzos individuales; se trata de un resultado de trabajo en equipo de quienes seriamente puedan ocuparse al particular.

De acuerdo a este criterio cultural debería elaborarse el proyecto social, su objetivo y sus mediaciones. En la evaluación del hombre y su poder auténtico, y así en los valores vigentes que generan el proyecto social, es donde cabe con fuerza la doctrina social de la Iglesia como un diálogo cultural que discierne en las elaboraciones del proyecto social, el auténtico poder de su propia corrupción.

e) *Obligatoriedad y disidencia.* Aún así, la fuerza militar puede normar equivocadamente su criterio, es verdad, sin embargo, ¿pudiéramos decir que actúan así anticristianamente cuando actúa hacia un modelo político determinado de cuya legitimidad le consta y actúa, precisamente como actúa el Ejército en estos casos, con coacción y coerción? Me parece que nó; se trataría de una acción cristiana aunque imperfecta, y esto entraría en la visión escatológica de la realidad.

La cruz de Cristo por un lado llevaría consigo someterse a esta fuerza militar; y en determinados casos, exigiría también el oponerse a la misma de acuerdo a la mayor prudencia y efectividad.

f) *Martirio y disidencia*. Aunque es un tema que de por sí amerita una consideración muy detenida, no se puede terminar este estudio sin esbozar al menos algunas ideas sobre la llamada "praxis del martirio" en América Latina. Son muchos los casos de cristianos comprometidos, sacerdotes o laicos, que han muerto a manos del poder social, a causa de su disidencia con determinado proyecto socio-político latinoamericano¹⁹. ¿Qué pensar al respecto? Tentativamente esbozo los siguientes pensamientos como pistas para una reflexión más amplia:

El martirio es entendido tradicionalmente en la Iglesia católica como la aceptación y el padecimiento de una tortura de por sí mortal, firme y pacientemente tolerada, a causa del odio de la fe o de las virtudes cristianas²⁰.

Es cierto que timológicamente todo testigo de la fe cristiana es mártir de dicha fe, pero en el uso estricto de la Iglesia, mártir es algo más que un mero testigo, es un testigo que califica su testimonio desde su propia muerte según lo que acabamos de describir.

Responder a la pregunta de si el disentimiento social testificado con la vida por parte de tal persona es martirio, depende de si ese disentimiento "mortal" signifique o no una aceptación y padecimiento de la tortura, firme y pacientemente tolerada por defender la fe o las virtudes cristianas. Esto es, saber si dicho disentimiento es disentimiento de un proyecto social que directamente ataca la fe y la vida cristiana, de manera que aceptar dicho proyecto aún pasivamente equivaliera a renegar de la fe comprendida en toda su integridad, como ortodoxia y como ortopraxis.

El caso se presentaría cuando el poder social entrañara una verdadera violación de los derechos humanos y el disentimiento de este cristiano fuese reprimido con sangre. Pero como en este campo cabe muy fácilmente equivocarse y hacer que otros se equivoquen, antes de responder positivamente acerca del martirio o no martirio, hay que ver si todos y cada uno de los elementos del martirio se dan en el caso concreto. Así habría que responder cuidadosamente a varias preguntas antes de hablar de martirio y, a la luz de lo dicho a propósito de la disidencia del proyecto so-

¹⁹ Aquí hablamos del martirio que pueda ser causado por un compromiso socio-político; se dan otra clase de hechos sangrientos motivados por el ejercicio de la caridad en solidaridad con aquellos a quienes se les están vulnerando sus derechos humanos; estos hechos sangrientos e incluso la misma muerte, serán o no martirio en sentido estricto, de acuerdo al cumplimiento de los requisitos que la Iglesia exige para ello. Cfr. Autores Varios, *Praxis del Martirio Ayer y Hoy*, Bogotá 1977, 1-190.

²⁰ Cfr. Karl Rahner, "Martyrium, II, Theologisch", en *L. Th. K.*, Tomo VII, Col. 136-138.

cial y de las diversas formas de elaborar un proyecto social viable, preguntarse:

—¿El objetivo total del proyecto social es la completa violación de los derechos humanos?

—Si el objetivo no es esta violación, ¿las estructuras son intrínsecamente violatorias?

—Si ni el objetivo ni las estructuras son intrínsecamente violatorias, ¿la conducta de quienes están al frente de las estructuras es esencial y permanentemente violatoria de los derechos humanos?, o ¿se trata de una conducta violatoria por parte de algunas determinadas personas solamente?

—El criterio que se ha usado para juzgar dicha violación y por tanto para especificar qué se entiende por derechos humanos, ¿ha sido el evangelio leído en la Iglesia a la luz del Magisterio?, o bien, ¿ideologías integristas radicalizadas de derechas o de izquierdas?

—La represión que llevó al martirio a esta persona, ¿ha sido firme y pacientemente tolerada? o bien, ¿ha sido excitada por actos de violencia física o moral por parte de quien ha sido muerto?

Podría parecer que entramos al terreno de una enredada casuística, pero en algo tan importante la minuciosidad se impone: si este proyecto social en sí no es violatorio de los derechos humanos y sus estructuras no son esencialmente violatorias, ni la conducta de quienes detienen el poder es así, no se puede hablar de martirio de parte del disidente que se opone al proyecto político porque piense en otro mejor, y entonces destruir el que ahora existe. Si hay un disidente social que dé su vida por este objetivo, será signo de profundo convencimiento por su proyecto, pero no propiamente testimonio de fe cristiana.

Si se está totalmente convencido de la violación esencial de los derechos humanos, la cosa cambia; nada más que para hablar de un martirio como testimonio de fe católica, habría que preguntarse si el juicio de la violación de los derechos humanos ha sido hecho a la luz del Evangelio leído en la Iglesia y discernido por el Magisterio auténtico, o bien a la luz de alguna ideología integrista. La réplica pudiera ser que los derechos humanos están sobre cualquier ideología, lo que es verdad, sólo que en una ideología radicalizada puede juzgarse por derecho humano lo que no lo es, o incluso, su misma violación. Por eso es muy importante saber el criterio que se ha usado por parte del disidente.

Aún tratándose de la constatación evangélica de la violación esencial a los derechos humanos, la disidencia mortal de dicho proyecto social habrá que preguntarse si fue asumida firme y pacientemente. En especial por lo que toca a la paciencia habría que saber si el que ha padecido la

muerte, lamentable en todos los casos, no estaba o sí estaba en conexión real directa o indirecta con la violencia contra el régimen, llámase terrorismo, guerrilla, secuestro, etc. Pues si hay esta conexión, se trata simplemente de la respuesta con la fuerza bruta a la fuerza empleada para el derrocamiento. No se pregunta aquí de la legitimidad o no del caso; sino de si es o no martirio. La legitimidad de la insurgencia es otro asunto. Ni tampoco se trata de si estas violaciones fragantes supuestas a los derechos humanos, tácticamente deban ser reprimidas por la violencia; o si haya o no que denunciarlas. Simplemente la pregunta es si haya o no martirio aquí, de acuerdo como lo entiende *estrictamente* la Iglesia católica.

Vuelvo a repetir que *todos estos temas deberán ser más ampliamente estudiados*, sólo que aquí parecía que no pudiera omitirse al menos una alusión a ellos desde la perspectiva de la fuerza y el poder militar, pues con frecuencia interviene en ellos. En todo caso, la evangelización del Ejército exige una gran claridad sobre estos temas, ya que van íntimamente ligados con sus funciones coactivas y coercitivas²¹.

Todo lo dicho a propósito del poder, su dimensión humana, su perversión egoísta y bestial, su redención en el servicio hasta la muerte de Jesucristo, su resurrección para construir al mundo nuevo, el estadio escatológico del poder, la concupiscencia y el poder físico coactivo y coercitivo, la bondad de este poder de acuerdo a la legitimidad del proyecto social, la medida que se impone de acuerdo a la posibilidad de la equivocación vital social según el agrandamiento de la concupiscencia por la posesión decisiva de la fuerza física de las armas, la posibilidad no remota de convertirse en verdugo y hacer verdaderos mártires..., todos estos puntos serán pistas importantes para una verdadera evangelización del poder militar, especialmente en contra de situaciones de militarismo.

Muchas veces se oyen lamentos por la conducta militar que se agravan al escuchar cómo el soldado además la piensa legítima y como algo que le exige su misma condición de creyente. Si realmente su conducta es anticristiana, es ahora cuando más se impone una verdadera evangelización del poder militar. En todo caso el poder militar debe ser consciente de cómo su misión fundamental es proteger socialmente a la persona para que no sea arrollada por la fuerza bruta, y cómo esta misión significa una entrega radical a la colectividad en defensa del auténtico proyecto nacional. Esto significará la destrucción del militarismo, tal como lo hemos descrito al principio; pues la gran misión del Ejército es la de preservar al poder, de la corrupción; su objetivo: ser ayudante de la socialidad hu-

²¹ Es cierto que en muchos casos la tortura del disidente no la ha llevado a cabo el Ejército, propiamente hablando, sino fuerzas policíacas o paramilitares; en todo caso, siempre se trata de la fuerza física de las armas, a la que hemos venido llamando poder militar.

mana en la libertad; ser una garantía de que el poder humano no se bestialice sino que se torne cristiano, esto es, ahuyentar el antiguo poder egoísta y hacer que se construya el nuevo poder que significa domeñar las energías de la creación para, en el proyecto social nacional, obtener las condiciones necesarias para que el pueblo destruya el esquema de pecado de amigo-enemigo, y cree la nueva familia de los hombres como hermanos e hijos de un mismo Padre, Dios²².

²² Es interesante constatar que esta línea de pensamiento no es ajena del pensar de la Iglesia en tiempos pasados; así la idea del Emperador en la Edad Media como el depositario del poder físico y en este sentido como "cristo" de Dios, como monarca pacífico aun al hacer la guerra a los paganos, como santo, como "vicario" del Creador, etc.; Cfr. C. Gerest, "Espiritualidad de la autoridad en los siglos XI y XII", en *Concilium*, 90 (diciembre 1973), 527-538.

¿Fundamentos Cristianos de la Reencarnación?

Boaventura Kloppenburg, O. F. M.

Profesor de Teología en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM

Entre los numerosos grupos que, en América Latina, tratan de propagar la filosofía de la reencarnación (espiritistas, umbandistas, rosacruces, teósofos, antropósofos, esoteristas, gnósticos, yoguistas u otros grupos de "ocultistas"), es lo más común afirmar que la pluralidad de las existencias humanas sería una doctrina cristiana, enseñada por el mismo Jesucristo. Por tanto no sólo no ven ninguna incompatibilidad entre la doctrina cristiana y la reencarnacionista, sino que proclaman que el mismo Jesús enseñó esta doctrina a sus discípulos y que, por ende, el no aceptarla, significaría oponerse al Divino Maestro.

Así, por ejemplo, el codificador del moderno Espiritismo¹ escribe en *El Libro de los Espíritus* (n. 222): "El principio de la reencarnación se deduce de muchos pasajes de las Escrituras y se encuentra notoriamente formulado de un modo explícito en el Evangelio". Cita Mt 17, texto en el cual Jesús habría declarado que Juan el Bautista era Elías reencarnado.

¹El "codificador del Espiritismo" se llamaba Hipólito León Denizard Rivail, pero es más conocido por su pseudónimo "Allan Kardec" y así será citado. Nació en 1804 en Lyon, Francia, y "desencarnó" en París en 1869. En 1857 publicó *El Libro de los Espíritus*, "según la enseñanza dada por los Espíritus superiores con la ayuda de diferentes médiums", como dice en el subtítulo. Las ideas reencarnacionistas occidentales (pues en el lejano y antiguo Oriente, sobre todo en India y China, el contexto es totalmente distinto) surgieron por primera vez en Francia por los años 1830-1848, en ciertos ambientes socialistas e íntimamente vinculados con los principios del *evolucionismo*, entonces en moda. Sus primeros fautores fueron Charles Fourier y Pierre Leroux, socialistas, que recurrieron a la idea de la pluralidad de las existencias precisamente para explicar así el problema de las desigualdades sociales. Este argumento será después, en las obras de Allan Kardec, el más fuerte, y es todavía hoy, entre los espiritistas, (los actuales socialistas ya lo olvidaron) el más frecuentemente invocado para "demostrar" la realidad de las reencarnaciones. Fue de este ambiente socialista de dónde salieron los primeros adeptos del movimiento espiritista francés. René Guénon muestra eso muy bien en su libro *L'Erreur Spirite* (Paris 1952), pp. 31-39 y en las pp. 116 ss de su otra obra *Le Théosophisme*. En 1854, cuando Allan Kardec tomaba sus primeros contactos con las mesas danzantes, fueron publicados otros dos libros reencarnacionistas: *Terre et Ciel*, de Jean Reynaud, y *Pluralité des Existences de l'Âme* de Pezzani. Así, dos años después de la publicación de *El Libro de los Espíritus*, en 1859, observaba el Dr. Dechambre en la "Gazette Hebdomadaire de Médecine et de Chirurgie", en un artículo sobre "La Doctrine Spirite", que los instructores invisibles del Sr. Kardec no tenían necesidad ninguna de conversar en los aires con el espíritu de Porfirio: érales suficiente hablar por unos instantes con el Sr. Pierre Leroux, más fácil de encontrar, o con el Sr. Fourier, que con mucho gusto les habría enseñado que nuestra alma tiene que revestir un cuerpo cada vez más etéreo en la medida en que irá avanzando por sus ochocientas existencias... Pero Allan Kardec de hecho puede ser considerado como el mejor codificador de la doctrina reencarnacionista occidental. Todos los otros movimientos reencarnacionistas, posteriores a él, dependen de él: La señora Helena Petrovna Blavatsky, fundadora de la Teosofía, estuvo bajo su influencia y de sus obras sacó la doctrina reencarnacionista. Los antropósofos y rosacruces están en la misma línea. Los espiritistas latinoamericanos (todos ellos reencarnacionistas, en oposición a los espiritistas anglo-sajones, que no admiten esta doc-

Particularmente en su *Evangelio según el Espiritismo* quiere Allan Kardec hacer evidente que Jesucristo enseñó la pluralidad de las existencias corporales. Comienza por declarar que "la reencarnación hacía parte de los dogmas de los judíos, bajo el nombre de resurrección". Y cita otra vez el caso de Juan el Bautista y el diálogo entre Jesús y Nicodemo: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede entrar en el Reino de Dios" (Jn 3, 3). De esto se saca la triunfante conclusión: "No se puede pues dudar de que, bajo el nombre de 'resurrección', el principio de la reencarnación era un artículo de las creencias fundamentales de los judíos, artículo que Jesús y los profetas confirmaron de modo formal; de donde se sigue que *negar la reencarnación es negar las palabras de Cristo*". Y más: "sin el principio de la preexistencia del alma y de la pluralidad de las existencias son ininteligibles, en su mayoría, los principios del Evangelio".

Sistematizando, tenemos en estas palabras del codificador del reencarnacionismo occidental estas cinco tesis: 1) que la reencarnación hacía parte de los dogmas de los judíos; 2) que la palabra "resurrección" es simplemente otro término para "reencarnación"; 3) que en su mayoría los principios del Evangelio son ininteligibles sin el principio de la reencarnación; 4) que Juan el Bautista era la reencarnación del profeta Elías; y 5) que en Jn 3, 3 Jesús enseñó formalmente la necesidad de la reencarnación; y que, por consiguiente, "negar la reencarnación es negar las palabras de Cristo".

Admitidas como verdaderas estas cinco proposiciones, tendríamos efectivamente probada la reencarnación como parte esencial de la doctrina cristiana. Y como la filosofía reencarnacionista está siendo propagada entre los católicos de América Latina *como doctrina cristiana*, "por todos los medios que ofrece la palabra escrita y hablada"², es necesario estudiar este

² Con estas palabras la Federación Espiritista Brasileña indica en sus Estatutos (cap. 1, art. 1, párrafo 1) su primera finalidad. Este mismo objetivo es formulado así prácticamente por todos los Estatutos de las Sociedades y Centros Espiritistas.

trina) tienen en Allan Kardec su insuperable "maestro": "Para los espiritistas, después de Jesucristo, Allan Kardec es considerado el mayor misionero que el Alto envió al mundo terreno, para dar cumplimiento a las sabias e inmutables leyes de Dios"; revela la *Revista Internacional do Espiritismo* (Matão, S. Paulo) en su número de octubre de 1952, p. 173. El espiritista Kardec Rangel Veloso, *Pseudo-sabios e Falsos Profetas* (1947) presenta su maestro Allan Kardec como el "Divino Maestro" pp. 12 y 15), el "Revelador por excelencia" (p. 18), el "Personajes reconocidamente Divino" (p. 19), el "Único Maestro en Espiritismo" (p. 91). El mismo Allan Kardec cuenta cómo fue a consultar a la quiromántica Cardone, de París, que le reveló ser él "el jefe de la Doctrina, reconocido por los espiritistas del mundo entero", el "proclamado Fundador", digno de los títulos de "sumo sacerdote, de pontífice y aún de papa", por lo que es coronado "con la tiara espiritual" (véase en *Obras Póstumas de Allan Kardec*, décima edición brasileña, pp. 258-261). Es, pues, en esta incontestada autoridad que nos inspiramos en la exposición de las principales doctrinas de la filosofía de las vidas sucesivas y del progreso irreprimible del alma hacia la perfección final. Cuando Allan Kardec "desencarnó", los espiritistas grabaron en su monumento, en el cementerio de Pere Lachaise, de París, estas palabras, como síntesis feliz de todo su pensamiento: "Naitre mourir, renaître encore et progresser toujours: telle est la loi".

tema con particular atención, investigando si se trata realmente de una doctrina "cristiana". Otros argumentos, como el histórico, el patristico, el filosófico, el psicológico y el "espiritista", serán analizados y críticamente evaluados en otra oportunidad. La cuestión pues, que ahora y aquí, únicamente, se propone es esta: si Jesucristo era o no reencarnacionista, si enseñó o no la doctrina de la pluralidad de nuestras existencias terrenas.

Y no pensemos que se trata de una cuestión de poca o ninguna importancia, de la cual no valdría la pena ocuparse o perder el tiempo. Sería una actitud nada pastoral para con tan gran número de personas que, en América Latina, sinceramente quieren ser cristianas y piensan poder armonizar sus convicciones cristianas con los postulados fundamentales de las ideas reencarnacionistas. Pues los principios, las presuposiciones y las consecuencias prácticas de la filosofía reencarnacionista por su naturaleza son tales que modifican radicalmente no sólo nuestro modo de ver, de filosofar, de encarar la vida y los acontecimientos, sino que también alteran profundamente todas nuestras actitudes prácticas ante los problemas concretos de la vida y del modo de vivir.

Es necesario, primero, ver eso muy claramente, para que, después, tengamos también los puntos de partida para nuestra investigación sobre la doctrina de Jesucristo a este respecto.

Aunque no haya unanimidad entre los reencarnacionistas sobre una cantidad de cuestiones secundarias³, es, sin embargo, posible formular de modo resumido sus postulados fundamentales en estos cuatro puntos:

1. *Pluralidad de las existencias terrestres*: nuestra vida actual no es la primera ni será nuestra última existencia corporal; ya hemos vivido y todavía tendremos que vivir innúmeras veces en siempre nuevos cuerpos materiales, sea en este planeta Tierra, sea en otros mundos.

2. *Progreso continuo hacia la perfección*: la ley del progreso impele

³ Son numerosas las cuestiones en las que divergen las diferentes corrientes reencarnacionistas: unos dicen que la reencarnación es ley general para todos los espíritus, otros la quieren solamente para los espíritus muy retrasados, o para los perfectos que deben cumplir alguna misión especial en la tierra o en otro mundo habitado; unos enseñan que la reencarnación tiene lugar solamente en la tierra, otros admiten que se verifica también en las estrellas y planetas; unos sustentan que el ser humano se reencarna constantemente en el mismo sexo, otros reclaman una variación alternativa; unos piensan que la gente reencarna inmediatamente después de la muerte, otros llegan a exigir un intervalo de exactamente 1.500 años; para unos la reencarnación sería castigo de pecados cometidos en una existencia anterior, para otros no sería necesariamente ni castigo ni expiación, sino un fenómeno de la naturaleza puramente física sin relación alguna con el orden moral; unos sustentan que la reencarnación es absolutamente libre, de suerte que sólo reencarna quien y cuándo quiere, otros pretenden que ella es absolutamente necesaria, como son inevitables las leyes naturales; unos enseñan que la serie de reencarnaciones es ilimitada, otros piensan que se puede llegar a un estado definitivo y estable con un número de vidas relativamente pequeño; unos quieren que la reencarnación sea no solamente progresiva sino también regresiva, de modo que se podría dar el caso de un espíritu que animó un cuerpo humano pase a tomar un cuerpo animal o hasta vegetal, otros niegan en absoluto que pueda ser regresiva, sino que es solamente estacionaria por algún tiempo; unos enseñan que el espíritu llegado a la perfección conserva su individualidad, otros sustentan que se reintegra en Dios; etc.

al alma siempre hacia nuevas vidas y no permite, no sólo ningún regreso, sino que ni siquiera admite un estacionamiento definitivo a medio camino y mucho menos acepta un estado definitivo de condenación sin fin: más siglos, menos siglos, todos llegarán a la perfección final.

3. *Conquista de la meta final por méritos propios*: en cada nueva existencia el alma avanza y progresa en la proporción de sus esfuerzos personales; todo mal cometido será reparado con expiaciones personales, sufridas por el mismo espíritu en nuevas y difíciles reencarnaciones.

4. *Definitiva independencia del cuerpo*: en la proporción en que avanza en la incesante conquista hacia la perfección final, el alma, en sus nuevas reencarnaciones, asumirá un nuevo cuerpo, siempre menos material, hasta llegar al estado definitivo, en el cual vivirá para siempre, libre de cuerpo e independiente de la materia.

Sería posible recordar otros puntos (por ejemplo: evolucionismo lento y constante del espíritu, pasando por el reino mineral, vegetal y animal; pluralidad de mundos habitados, etc.), pero los cuatro indicados parecen ser los esenciales. Sin ellos no hay doctrina reencarnacionista, al menos en el sentido en que ella es propagada entre nosotros en América Latina. Quien proclama la reencarnación también afirma la pluralidad de las existencias terrestres, sustenta el progreso continuo hacia la perfección, garantiza la conquista de la meta final por méritos propios y defiende una vida definitiva, independiente de la materia. Y quien niega estos puntos, quien no admite las vidas sucesivas del hombre en la Tierra, la marcha irreprimible y cierta hacia el fin supremo, la necesidad de adquirir la perfección final sólo mediante esfuerzos personales y la definitiva independencia de la materia, con eso mismo rechazará también la idea de la reencarnación. Por consiguiente, para que sepamos si alguien es o no es reencarnacionista, tendremos este infalible y necesario criterio: basta verificar si acepta o no aquellos cuatro puntos. Cuando queramos pues saber si Jesucristo era reencarnacionista, tendremos que investigar si El enseñó la pluralidad de las existencias terrenas, el progreso continuo hacia la perfección, la conquista de la meta final por méritos propios y la vida del espíritu definitivamente libre de la materia e independiente del cuerpo:

1. ¿Enseñó Jesucristo la pluralidad de las vidas terrenas?

No es difícil constatar en las páginas de los Evangelios que Jesucristo, cuando habla de esta nuestra actual vida terrena, acostumbra darle un valor decisivo para toda la existencia posterior a la muerte; que El insiste, y mucho, en la importancia culminante de la hora de la muerte, advirtiéndonos frecuentemente estar siempre preparados y listos para presentar cuentas de nuestra vida al Juez Divino, prometiendo a los justos recompensa inmediata después de la muerte y negando abiertamente la posibilidad de

arrepentimiento; que desconoce cualquier vagabundeo por los espacios o por la "erraticidad", para "progresar continuamente"⁴. Ejemplos:

a) En Lc 16, 19-31 leemos la parábola del pobre Lázaro y del rico malo. Era un excelente contexto para proporcionarnos enseñanzas sobre lo que ocurre después de la muerte. Según Jesús, ambos mueren: primero el pobre Lázaro que "fue llevado por los ángeles al seno de Abraham". Y Jesús sigue: "Murió también el rico y fue sepultado. Estando en el Hades, entre tormentos, levantó los ojos y vio a lo lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno. Y, gritando, dijo: 'Padre Abraham, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama'. Pero Abraham le dijo: 'Hijo, recuerda que tú recibiste bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado. Y además, entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no puedan, ni de ahí puedan pasar donde nosotros'". Paremos aquí. La parábola sigue, rica en enseñanzas también sobre las relaciones entre los fallecidos en el más allá con los que todavía peregrinamos en este más acá. Tenemos en esta parábola de Jesús varios pronunciamientos directamente contrarios a los postulados de la palingenesia⁵. Si Jesús fuese reencarnacionista y tuviese la intención de enseñar la pluralidad de las existencias, hubiera tenido ahora una excelente oportunidad para hablar de esta doctrina: diría que el alma se desliga lentamente del cuerpo, permaneciendo todavía durante algún tiempo en un estado de perturbación y confusión; explicaría cómo ella readquiere poco a poco el estado de conciencia, recordando sus existencias pasadas; cómo, después, va a perderse en la inmensidad de los espacios o, como dicen los espiritistas, "en la erraticidad"; cómo busca nuevas oportunidades para reencarnar, etc. Pero en esta parábola, ni en cualquier otro contexto, no encontramos nada de todo eso: ambos mueren, ambos son juzgados, uno va al cielo, otro al infierno y punto. El "abismo" del versículo 26, así explica la Biblia de Jerusalén, "simboliza la imposibilidad, tanto para los elegidos como para los condenados, de cambiar su destino". Nada de "siempre nuevas vidas", nada de "andar por la erraticidad", nada de "ininterrumpi-

⁴ En el n. 223 de *El Libro de los Espíritus* pregunta Allan Kardec a sus Espíritus superiores, con los cuales imaginaba estar en comunicación perceptible: "¿Qué es el alma en el intervalo de las reencarnaciones?" Respuesta del más allá: "Espíritu errante que aspira a su nuevo destino; espera". Y recibe también la información de que la duración de estos intervalos puede ser "desde algunas horas a algunos miles de siglos". - La obra entera es compuesta en forma de preguntas (hechas por Allan Kardec) y respuestas (recibidas de los "Espíritus superiores"). Hay un total de 1018 preguntas y respuestas. Muchas veces Allan Kardec hace también comentarios a algunas respuestas o incluso intercala capítulos enteros que son de él y no de los Espíritus. Así, del estado de "erraticidad", habla en los nn. 226-233.

⁵ "Palingenesia" (nueva existencia) es un sinónimo para reencarnación. Esta misma doctrina a veces es conocida también con el término "metempsicosis" (transmigración de almas) o, más exactamente, por la expresión usada por Platón: "metematomosis" (cambio de cuerpo).

dos progresos después de la muerte", nada de "esperar nueva oportunidad de reencarnar", ni siquiera nada de comunicarse con los vivos en esta tierra, como tanto deseaba el fallecido rico malo... Es que Jesús, al menos en esta parábola, no era ni reencarnacionista, ni espiritista, ni esoterista, ni rosacruz.

b) En Lc 23, 39-43 contemplamos a Jesús colgado en la cruz, en medio de dos ladrones. Es digno de anotar que ambos eran unos malvados. Uno de ellos, el del lado derecho, lo confiesa abiertamente al reprender a su colega de izquierda con estas palabras: "¿Es que no temes a Dios, tú que sufres la misma condena? Y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos" (Lc 23, 40s). Ahora bien, este mismo ladrón, después de aquella pública confesión de sus crímenes, contrito y arrepentido, se dirige a Jesús con estas palabras: "Jesús, acuérdate de mí cuando vayas a tu Reino". Y el Señor le responde con una solemne y extraordinaria promesa: "Yo te aseguro hoy estarás conmigo en el Paraíso". ¡En aquel mismo día! ¡Hoy! Si fuese reencarnacionista, Jesús no podría haber hablado en semejantes términos. Podría haber consolado y animado al ladrón arrepentido más o menos con estas palabras de Allan Kardec: "Haces bien en arrepentirte, pues el arrepentimiento es el primer paso hacia la regeneración; pero no es suficiente: debes tener paciencia; cada uno debe rescatarse a sí mismo. Tú has cometido muchos crímenes: cada falta cometida, todo mal realizado es una deuda contraída que debe ser pagada por el mismo pecador. Ya no puedes hacerlo en esta existencia: por eso tendrás que reencarnar más veces, deberás volver a la tierra en otro cuerpo, para expiar y rescatar tus crímenes. Es la ley del Karma, que es una inexorable ley de la naturaleza". Pero Jesucristo habló de otro modo. Lo que el Señor dijo no entra en las categorías reencarnacionistas. Es que Jesús no era reencarnacionista.

c) Del mismo modo sería posible analizar otros numerosos textos del mensaje cristiano. Por ejemplo la parábola de las diez vírgenes, de las cuales cinco eran vigilantes y prudentes y cinco necias e indolentes, no preparadas "cuando llegó el esposo". Después golpean a la puerta gritando: "¡Señor, Señor, ábrenos!" Pero el Señor respondió: "En verdad os digo que no os conozco". Y Cristo saca esta conclusión: "Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora" (Mt 25, 13). Y otra vez amonesta: "Estad atentos y vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento. Al igual que un hombre que sale de viaje: deja su casa, da atribuciones a sus siervos, a cada uno su trabajo, y ordena al portero que vele; velad, por tanto, ya que no sabéis cuándo regresará el dueño de la casa, si al atardecer, o a media noche, o al cantar del gallo, o de madrugada. No sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡Velad!" (Mc 13, 33-37). Y más: "Estad en vela, orando en todo tiempo para que tengáis fuerza y escapéis a todo lo que está por venir, y podáis estar en pie

delante del Hijo del Hombre" (Lc 21, 36). O también: "Si no os convertís, todos pereceréis" (Lc 13.5).

d) Particularmente claro es San Pablo, el fiel discípulo y celoso Apóstol de Jesucristo y que nos certifica haber recibido su evangelio directamente de Jesús (Gal 1, 12). He aquí lo que escribe a los hebreos: "Está establecido que los hombres mueran una sola vez, y luego el juicio" (Hb 9, 27). ¡Mueran una sola vez! No más veces, no muchas veces, no un número indefinido de veces: *una sola vez*.

Es la afirmación explícita de la *unicidad de la vida terrestre* contra el postulado reencarnacionista de la pluralidad de las existencias. Es en otras palabras, la condena formal, explícita y clara de la teoría de la mentematososis. En el Concilio Vaticano II, con ocasión de la votación del n. 48 de la Constitución *Lumen Gentium*, 123 Padres Conciliares pidieron la introducción de un texto especial contra los reencarnacionistas, con la explícita afirmación de la unicidad de la vida terrena, proponiendo esta enmienda que fue aceptada y aprobada por el Concilio: "...vigilemus oportet ut, expleto unico terrestri nostrae vitae cursu, cum Ipso..." Es así doctrina del Concilio Vaticano II en una Constitución Dogmática, que, *terminado el único plazo de nuestra vida terrena*, merezcamos entrar con Cristo a las bodas y ser contados entre os elegidos (cf. Mt 25, 31-46), y no se nos mande, como a siervos malos y perezosos (cf Mt 25, 26), ir al fuego eterno (cf. Mt 25, 41), a las tinieblas exteriores, donde "habrá llanto y rechinar de dientes" (Mt 22, 13 y 25,30).

Unicidad de la vida terrena, juicio inmediatamente después de la muerte, recompensa o castigo posterior, sin libertad de vagar por la erraticidad, sin promesa de nuevas oportunidades en otras vidas corporales: es lo que Jesucristo opone al principio reencarnacionista de la pluralidad de existencias; y es también lo que los reencarnacionistas no son capaces de admitir en el mensaje de Nuestro Señor. Es también el motivo principal porque todos los espiritistas, esoteristas, rosacruces, teósofos, antropósofos y demás "ocultistas", que aceptan, defienden y propagan la doctrina de la matempsicosis no son cristianos ni tienen derecho de gloriarse con el nombre del Señor Jesucristo.

2. ¿Enseñó Jesucristo la ley del progreso irreprimible y universal para la perfección?

La ley del progreso, tal como los reencarnacionistas la entienden, es universal, una fuerza viva de la naturaleza y no puede ser frustrada. "Siendo el progreso una condición de la naturaleza humana, no es posible a nadie oponerse a él. Es una fuerza viva que pueden retardar pero no ahogar, las malas leyes", enseña el codificador de la doctrina reencarnacionista de los tiempo modernos⁶. Y los "espíritus superiores" le revelaron que "los

⁶ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, en la nota al n. 781.

Espíritus pueden permanecer estacionarios, pero no retroceden, y su castigo consiste, entonces, en no adelantar y en volver a empezar las existencias mal empleadas, en la esfera que conviene a su naturaleza"⁷. Sin embargo la regla general es que "el hombre debe progresar incesantemente"⁸. Pero "el progreso es casi infinito", y "todos llegarán a ser perfectos"⁹. Es imposible que con la ley del progreso que necesariamente lleva a todos a la perfección final, coexista un estado definitivo de condenación sin fin y sin esperanza de alcanzar alguna vez la meta final.

Esta es la razón por la cual, con absoluta unanimidad, todos los reencarnacionistas rechazan decididamente y en los términos más fuertes la tradicional doctrina cristiana sobre el *infierno*. "El dogma de la eternidad absoluta de las penas —escribe Allan Kaderc¹⁰— es incompatible con el progreso de las almas, al cual opone una insuperable barrera. Estos dos principios (es decir: la eternidad del infierno y el constante progreso de las almas) se destruyen mutuamente y la condición indeclinable de la existencia de uno es la aniquilación del otro".

El dilema propuesto por el patriarca de nuestros reencarnacionistas es claro e incisivo: o admitimos la ley del progreso (y, por ende, la reencarnación), o admitimos el dogma de la eternidad del infierno (y, por consiguiente, rechazamos la paligenesia). Los dos no pueden coexistir.

Ahora bien: ¿Qué fue lo que enseñó Jesucristo? La respuesta parece absolutamente cierta e indiscutible: Jesucristo, de hecho, enseñó la eternidad de las penas del infierno. Luego, concluirá el mismo reencarnacionista, si quiere ser coherente, el mensaje de Jesús es incompatible con la filosofía de la metemempsomatosis.

Sería realmente prolijo citar en este momento todos los textos de los cuatro Evangelios que los evangelistas ponen en la boca del Divino Maestro y que nos hablan de la posibilidad de una condenación "eterna". De hecho Jesucristo no podía haber usado términos más claros e incisivos. En casi cada discurso hacía alusión a los posibles tremendos castigos después de la muerte. Sea suficiente recordar que, en el Juicio Final, la setencia definitiva del Divino Juez sobre los malos será esta: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles" (Mt 25, 41); y Jesús añade que "éstos irán a un castigo eterno y los justos a una vida eterna" (Mt 25, 46). En este texto establece Jesús un perfecto paralelo entre la suerte de los justos (que es de "vida eterna") y la de los malos (que es de "castigo eterno"): una y otra es simplemente "eterna". Si, pues, la vida "eterna" de los justos es sin fin, sin fin será también el castigo "eterno" de los malos. Pues la misma palabra, en la misma proposición y en igual contexto, debe ser tomada en el mismo sentido. La eternidad en

⁷ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 178.

⁸ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 778.

⁹ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 169 y n. 116.

¹⁰ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, 16ª edición brasileira, p. 78.

el sentido de "duración sin fin" es afirmada también por Jesús en Mt 18, 8-9, comparado con el texto paralelo de Mc 9, 42-47: el "eterno" de Mt 18, 8 es descrito en Mc 9, 43 y 48 como "fuego que no se apaga". Ya Juan el Bautista había hablado de un "fuego que no se apaga" (Mt 3, 12; Lc 3, 17).

Particularmente pertinente es lo que nos relata Lc 13, 23-28: Uno le preguntó a Jesucristo: "Señor, ¿son pocos los que se salvan?" El les dijo: "Esforzaos por entrar por la puerta estrecha, porque, os digo, *muchos pretenderán entrar y no podrán*. Cuando el dueño de la casa se levante y cierre la puerta, os pondréis los que estéis fuera a llamar a la puerta, diciendo: '¡Señor, ábrenos!' Y os responderá: 'No sé de dónde sois'. Entonces empezaráis a decir: 'Hemos comido y bebido contigo, y has enseñado en nuestras plazas'; y os volverá a decir: 'No sé de dónde sois. ¡Apartaos de mí, todos los agentes de iniquidad!' Allí será el llanto y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abraham, Isaac y a todos los profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os expulsan fuera".

Son, ciertamente, palabras severas y muy claras del Señor. No basta tacharlas de los Evangelios para entonces proclamar que no habrá la posibilidad de una condenación sin fin después de la muerte¹¹. El simple hecho de negar las enseñanzas de Cristo, no las cambiará. Contra los que niegan la reencarnación pondera su codificador Allan Kardec: "Cualquiera que sea la opinión que se tenga de la reencarnación, ya se acepte o nó, no se dejará de sufrirla, si existe, a pesar de la creencia contraria. Lo esencial es que la enseñanza de los Espíritus es eminentemente cristiana"¹²; y poco antes, en el mismo número, les pregunta "si creen que Dios les haya tomado parecer y consultado su gusto para arreglar el universo" Es una consideración muy recta y sana del jefe reencarnacionista. Pero, parafraseando, podríamos decir lo mismo de la doctrina contraria: Cualquiera que sea la opinión que se tenga del infierno, ya se acepte o no, no se dejará de sufrirlo, si existe y seguimos una vida mala, a pesar de la creencia contraria, pues Dios sabe lo que hace y no consulta nuestros gustos ni pide nuestro parecer. Las admoniciones del Señor están allí, en los Evangelios. Dios evidentemente quiere la salvación de todos. A todos ofrece las gracias y los dones necesarios y a nadie niega los auxilios suficientes. Es cierto que sólo irá al infierno el que peca voluntariamente, consciente y gravemente y en este estado muere impenitente, obstinado y pertinaz. Estos, sí, irán. Nada les adelantará entonces lloriquear. La respuesta será: "No os conozco" (cf.

¹¹ Hablamos solamente de la "posibilidad de la condenación de seres humanos al infierno". En el Concilio Vaticano II, cuando se votaba el capítulo VII de la Constitución *Lumen Gentium*, un Padre Conciliar (cf. Modo n. 40) pidió un texto más claro en el cual se declarase la existencia real de hombres condenados al infierno, "para que la condenación no apareciera como una mera hipótesis". La Comisión Teológica del Concilio respondió entonces que semejante deseo no cabía en aquel n. 49, propuesto por el Modo n. 40 y que en el n. anterior, n. 48, cuando se habla del infierno, se citan textos de Cristo "por los cuales el mismo Señor habla de los condenados en forma gramatical futura".

¹² Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 222, p. 145.

Mt 25, 12); o: "no sé de dónde sois" (cf. Lc 13, 27); o entonces, según leemos en Pr 1, 24-31:

Ya que os he llamado y no habéis querido
 he tendido mi mano y nadie ha prestado atención,
 habéis despreciado todos mis consejos,
 no habéis hecho caso de mis reprobaciones;
 también yo me reí de vuestra desgracia,
 me burlaré cuando llegue vuestro espanto,
 cuando llegue, como huracán, vuestro espanto,
 vuestra desgracia sobrevenga como torbellino,
 cuando os alcancen las angustias y la tribulación.
 Entonces me llamarán y no responderé,
 me buscarán y no me hallarán.
 Porque tuvieron odio a la ciencia
 y no eligieron el temor de Yahvéh,
 no hicieron caso de mi consejo,
 ni admitieron de mí ninguna reprobación;
 comerán del fruto de su conducta,
 de sus propios consejos se hartarán...

No hay duda de que en la doctrina cristiana sobre la posibilidad de un estado, sin remedio y sin fin, de exclusión de la "vida eterna", hay aspectos muy difíciles de entender. Esta doctrina es ciertamente un "misterio" en el sentido más estricto y tradicional del término; es decir: una verdad revelada por Dios, mediante Cristo, como tal propuesta por la Iglesia, y que nuestra limitada razón humana no alcanza a comprender. Por otro lado, quien percibe el sentido de la vocación "integral" del hombre (como dice el Concilio Vaticano II, entendiéndolo por esta expresión la vocación "natural" y la generosa y gratuita invitación a la participación en la misma naturaleza divina); quien conoce la necesidad, el valor y el riesgo de la libertad humana; quien trató de profundizar la naturaleza de lo que llamamos pecado grave, consciente y deliberadamente cometido; quien se dió cuenta de la necesidad de un límite del tiempo de "prueba": verificará fácilmente que el aspecto más difícil o misterioso no está propiamente en la existencia del infierno, o de una posible y definitiva exclusión de la "perpetua comunión de la incorruptible vida divina" (cf. GS 18b), ni de su eternidad, sino en el triste hecho de la existencia de seres humanos racionales, invitados a esta vida divina, y que, no obstante, abusan de su libertad para enfrentar la eventualidad de un infierno. El verdadero problema, la dificultad principal, está en la existencia de una culpa grave, consciente y libremente cometida por una criatura de Dios ¿Cómo y por qué permite Dios que su criatura racional, el hombre, "única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo" (GS 24c), pueda, desafortunadamente, decidirse para una culpa grave? Es ahí donde está el verdadero "misterio del infierno". Y precisamente este mismo problema existe también para los reencarnacionistas. Pues nadie puede razonablemente negar la realidad del

pecado grave y libremente cometido por el hombre, y, por consiguiente, existe para todos el indicado y difícil problema. También para los reencarnacionistas, que afirman negar el "misterio", no todo está tan claro. El mismo Allan Kardec pregunta a los "espíritus superiores": "¿Por qué ha permitido Dios que los Espíritus puedan seguir el camino del mal?" Y la respuesta del más allá se resuelve, al fin y al cabo, también con una apelación al misterio. He aquí la respuesta que Allan Kardec juzga haber recibido de sus informantes del más allá: "¿Cómo os atrevéis a pedirle cuenta a Dios de sus actos? Creéis que podéis penetrar sus designios?"¹³. En otra oportunidad el maestro espiritista recibió esta respuesta: "Muchas cosas existen que vosotros no comprendéis; porque vuestra inteligencia es limitada, no siendo esta razón para rechazarlas"¹⁴. También le dicen que "Dios puede revelar lo que no puede enseñar la ciencia"¹⁵ y hablan del "orgullo de los hombres que creen saberlo todo, y que no admiten que algo sea superior a su entendimiento"¹⁶.

Muy ilusionados están los que piensan que el Cristianismo es una religión de comodidad y de puro sentimentalismo. "No penséis —dijo Jesucristo— que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hijo con el padre, a la hija con la madre, a la nuera con su suegra; y sus propios familiares serán los enemigos de cada cual. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no tome su cruz y me siga, no es digno de mí. El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará" (Mt 10, 34-39).

Allan Kardec se ilusiona conscientemente a sí mismo y a todos sus seguidores cuando escribe que Cristo "se limitó a hablar de la vida bienaventurada, de los castigos reservados a los culpables, *sin referirse jamás en sus enseñanzas a castigos y suplicios corporales*"¹⁷. Semejante afirmación es absolutamente incompatible con los abundantes textos que tenemos en los Santos Evangelios, algunos de los cuales hemos visto.

También cuando el Divino Maestro nos habla de la posibilidad de condenación al infierno, debemos darle alegremente nuestra respuesta de la fe y serle agradecidos porque nos ha hecho tan importante revelación sobre lo que podría ocurrirnos terminado el único plazo de nuestra vida terrena.

¹³ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 123.

¹⁴ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 83.

¹⁵ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 209.

¹⁶ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 147.

¹⁷ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, 16ª edición brasileira, p. 41.

3. ¿Enseñó Jesucristo la necesidad de conquistar la perfección final por esfuerzos y méritos personales?

Según los reencarnacionistas el alma o espíritu debe reencarnar principalmente por dos motivos: para expiar sus pecados y para progresar incansablemente. Tanto la expiación como el progreso deben ser merecimientos personales, conquistados por esfuerzos propios y no en virtud de méritos ajenos o vicarios. "No, la misión de Cristo no era rescatar con su sangre los crímenes de la humanidad. La sangre, aunque sea de Dios, no sería capaz de rescatar a nadie. Cada cual debe rescatarse a sí mismo, rescatarse de su ignorancia y del mal. Es lo que los Espíritus, en miles de mensajes, afirman en todas las partes del mundo", informa León Denis, otro prócer de la doctrina reencarnacionista y espiritista¹⁸. Y Allan Kardec aclara: "Arrepentimiento, expiación y reparación constituyen las tres condiciones necesarias para borrar los vestigios de una falta cometida y sus consecuencias. El arrepentimiento suaviza las dificultades de la expiación, abriendo por la esperanza el camino de la rehabilitación; sin embargo, solamente la reparación puede anular el efecto destruyendo su causa. De lo contrario, el perdón sería una gracia, no una anulación"¹⁹. Y la "gracia" es cosa que, para la mentalidad reencarnacionista, no existe, porque, como cualquier otro privilegio o preferencia, la gracia "sería una injusticia"²⁰, dado que, según ellos, no puede haber "ni favores, ni privilegios que no sean el premio para el mérito: todo es medido en la balanza rigurosa de la justicia"²¹. En consecuencia es necesario sostener que "todos son hijos de sus propias obras"²². Pues, "plugo a Dios que el hombre estuviese sujeto a la ley del progreso y que el progreso fuese resultado de su trabajo"²³. El Creador "quiso que la perfección resultara de la depuración gradual del Espíritu y fuese obra suya"²⁴. La criatura, por lo tanto, "alcanza la felicidad por mérito propio"²⁵. "Las almas no llegan al grado supremo sino mediante los esfuerzos que hagan para hacerse mejores y después de una serie de pruebas adecuadas a su purificación"²⁶.

Si hemos insistido con repetidas citas en esta materia, es porque efectivamente estamos ante una doctrina de importancia fundamental para todo el pensamiento reencarnacionista; y también, como es fácil de verificar, porque los mismos fautores de las vidas sucesivas insisten en esta materia. Allan Kardec llega a declarar que la doctrina de la inevitabilidad de la expiación propia es inexistente en otras religiones y fue por primera vez

¹⁸ León Denis, *Cristianismo e Espiritismo*, quinta edición brasileira, p. 86.

¹⁹ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 90, n. 16.

²⁰ Allan Kardec, *O Evangelho segundo o Espiritismo*, 39ª edición brasileira, p. 76.

²¹ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 32.

²² Allan Kardec, *A Genese*, edición brasileira de 1948, p. 28.

²³ Allan Kardec, *A Genese*, p. 70.

²⁴ Allan Kardec, *A Genese*, p. 79, nota.

²⁵ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 75.

²⁶ Allan Kardec, *O Livro dos Médiuns*, 20ª edición brasileira, p. 15.

presentada por el Espiritismo: "La necesidad de la reparación es un principio de rigurosa justicia que se puede considerar como la verdadera ley de la rehabilitación de los Espíritus. Sin embargo esta doctrina jamás fue proclamada por ninguna otra religión"²⁷.

En resumen: Según los reencarnacionistas no existe salvación vicaria o redención hecha por obra de otro: todos deben conquistar la perfección mediante sus propios esfuerzos y merecimientos personales. La gracia divina y los méritos de Cristo serían privilegios e injusticias. Dios no perdona ni puede perdonar pecados sin que preceda expiación y reparación hechas exclusivamente por el mismo pecador.

Esta es la esencia de la soteriología reencarnacionista.

Ahora bien, estos postulados son, otra vez, totalmente incompatibles con la gran novedad del Evangelio, con el meollo mismo de la "buena noticia", que consiste precisamente en eso: Cristo, por Su vida, pasión, muerte y resurrección, reconcilió a la humanidad con Dios, satisfaciendo superabundantemente por los pecados de todos los hombres y de todos los tiempos. Es la médula del mensaje cristiano. Está en todas las páginas. Es el mensaje que los profetas predijeron, que los ángeles anunciaron en la primera noche de Navidad, que el mismo Jesucristo proclamó; es sobre todo el mensaje que los Apóstoles llevaron después a todas las gentes del mundo:

a) Ya el profeta Isaías predijo, hablando del Mesías: "Eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba... El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados... Yahvéh descargó sobre él la culpa de todos nosotros" (Is 53, 4-6; para la aplicación a Jesús, cf. Mt 8, 17).

b) Cuando nació Jesús, los ángeles le anunciaron a los pastores: "Os anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor" (Lc 2, 10). Y Juan el Bautista lo presentó: "He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29).

c) También el mismo Jesús declaró en diversas veces que vino "a dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10, 45), que su sangre "va a ser derramada por muchos para remisión de los pecados" (Mt 26, 28), "va a ser derramada por vosotros" (Lc 22, 20).

d) Y San Pedro nos amonesta: "Habéis sido rescatados no con algo cauduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancha, Cristo", "el cual, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia" (I Pd 1, 18; 2, 24).

²⁷ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 91, nota 1.

e) Las cartas de San Pablo sólo se entienden a la luz de esta idea, animada, además, por el concepto del Cuerpo de Cristo, por el cual la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo se hacen nuestras, como es nuestro el pecado de Adán. La carta a los hebreos es toda ella una teología de la redención. A los efesios escribe: "En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros" (1,7). A los colosenses revela que Dios tuvo a bien "reconciliar por él (Jesucristo) y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos" (1, 20). Y a Timoteo, después de recordarle que Jesús "se entregó a sí mismo como rescate por todos", escribe: "Este es el testimonio dado en el tiempo oportuno, y de este testimonio —digo la verdad, no miento— yo he sido constituido heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad" (1 Tm 2, 5-7). Y a los romanos declara que "fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" (5, 10).

f) También San Juan es claro y explícito: Cristo "es la víctima de propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero" (1 Jn 2, 2).

g) Fue así también como la Iglesia lo entendió hasta nuestros días. Ya el discípulo de San Juan, San Policarpo, escribe a los filipenses: "Cristo Jesús que tomó nuestros pecados sobre su cuerpo en la cruz, él que no cometió pecados, todo lo sufrió por nuestra causa, para que en Él vivamos" (cap. 8). Y todavía hoy la enseñanza oficial de la Iglesia es que nuestro Señor Jesucristo, "por el grande amor con que nos amó" (Ef 2, 4), "nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre"²⁸.

De ahí la firme doctrina del Concilio Vaticano II: "Nadie por sí y por sus propias fuerzas se libera del pecado y se eleva sobre sí mismo; nadie se libera completamente de su debilidad, o de su soledad, o de su esclavitud; todos tienen necesidad de Cristo modelo, maestro, libertador, salvador, vivificador" (AG n. 8).

Es la soteriología cristiana.

Así estamos evidentemente ante dos soteriologías opuestas: la reencarnacionista y la cristiana. Una defiende la autorredención, otra la heteroredención. Ambas se excluyen por naturaleza, siendo absolutamente imposible su coexistencia en una misma persona. Quien afirma la una rechaza la otra. Es por eso que los reencarnacionistas niegan unánimemente nuestra redención por Cristo. La filosofía de la reencarnación se revela de este modo como un sistema de pensamiento radicalmente contrario al meollo del mensaje cristiano. Es una filosofía anticristiana y pagana.

²⁸ Concilio de Trento, Sesión VI, cap. 7; Dz 799.

Este radical rechazo de nuestra redención por Cristo tiene inevitablemente como consecuencia negar todo lo demás que está íntimamente unido a esta redención o todo lo que de ella depende, como la Iglesia, que continúa la obra de la salvación, y los Sacramentos que sólo tienen sentido y eficacia en el misterio pascual. De hecho los reencarnacionistas no admiten nuestra doctrina cristiana sobre la Gracia Divina, sobre la Iglesia y sobre los Santos Sacramentos²⁹.

Pero dicen que son cristianos...

4. ¿Enseñó Jesucristo una vida definitivamente independiente del cuerpo o de la materia?

Pregunta Allan Kardec a sus "espíritus superiores": "¿Qué viene a ser el Espíritu después de su última encarnación?" Respuesta: "Espíritu bienaventurado, Espíritu puro"³⁰. Por eso sustentan los reencarnacionistas que el alma o, como ellos prefieren decir, el espíritu, llegado al fin de las innumerables nuevas vidas corporales, vivirá para siempre libre del cuerpo material. Según ellos no hay unión substancial entre alma y cuerpo. Tienen un concepto estrictamente dualista o platónico del hombre. El cuerpo es esencialmente temporal y transitorio y en cada nueva encarnación el espíritu "reviste otra envoltura apropiada al nuevo género de vida que le cabe ejecutar"³¹. Este cuerpo es nuevo, "especialmente formado y que nada tiene en común con el anterior"³². Su finalidad temporal es ayudar el alma en la purificación. "El cuerpo es el alambique en que ha de entrar el alma para purificarse"³³. "El Espiritismo enseña que el alma es independiente del cuerpo: el cuerpo no pasa de ser una envoltura temporal; la espiritualidad le es esencial y su vida normal es la espiritual. El cuerpo es solamente un instrumento del alma para el ejercicio de sus facultades en las relaciones con el mundo material. Separada del cuerpo, el alma goza más libremente de estas facultades. La unión entre alma y cuerpo, sin ser necesaria a los primeros progresos, sólo se opera en el período que podemos clasificar de su infancia y adolescencia; pero, llegado a un cierto grado de perfección y desmaterialización, esa unión es prescindible y el progreso se hace en su vida de Espíritu"³⁴. Por tanto el estado de separación del cuerpo "es el estado normal y definitivo" del alma³⁵. "No,

²⁹ Sería fácil comprobar con citas cada una de las afirmaciones hechas. Proclamando la nulidad de los Sacramentos, Allan Kardec, en sus *Obras Póstumas*, décima edición brasileira, p. 235, quiere que el Espiritismo no tenga "ni culto, ni rito, ni templos". El Consejo Federativo Nacional de los espiritistas del Brasil, en su reunión de 5 de julio de 1952, declaró "por unanimidad, que el Espiritismo es una Religión sin ritos, sin liturgia y sin sacramentos" (cf. *O Reformador*, la revista oficial de la Federación Espiritista Brasileira, de agosto de 1952, p. 183).

³⁰ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 170.

³¹ Allan Kardec, *A Genese*, p. 198.

³² Allan Kardec, *O Evangelho segundo o Espiritismo*, p. 67.

³³ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 196, nota de Kardec.

³⁴ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 108.

³⁵ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 30.

—escribe el prócer reencarnacionista, al referirse a la unión entre el alma y el cuerpo— esa unión en realidad no es más que un incidente, un estado del alma, jamás su estado esencial”⁸⁶.

Coherentemente, el que admite la filosofía reencarnacionista, niega la doctrina cristiana de la resurrección⁸⁷. De necho y por fuerza de su lógica intrínseca, ambas posiciones se excluyen mutuamente.

Además, también en esta cuestión Jesucristo tiene una posición doctrinal muy clara. Sábese que precisamente en su tiempo la doctrina sobre la resurrección era uno de los puntos de mucha controversia entre los saduceos, que la negaban, y los fariseos, que la afirmaban (cf. Mt 22, 23; Hch 4, 1-2; 23, 8). Y Jesús se puso muy claramente en favor de la resurrección y la defendió contra las objeciones ridículas de los saduceos (cf. Mt 22, 23-24). “Llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y los que hayan hecho el bien, resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación” (Jn 5, 28-29). También los Apóstoles, enseñados por su Maestro Divino, anunciarán abiertamente y muchas veces esta doctrina: véase Hch 4, 2; 17, 32; 23, 6ss; 24, 15; 26, 23, etc. San Pablo dedica todo el largo capítulo 15 de su primera carta a los corintios a la defensa y explicación de la resurrección. “Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe. Y somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó, si es que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó vuestra fe es vana: estáis todavía en vuestros pecados” (1 Cr 15, 13-17)⁸⁸. Y después el Apóstol explica la transformación por la que pasa el cuerpo resucitado: “Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo o alguna otra semilla. Y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla un cuerpo peculiar... Se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual” (ib 37-38, 42-44).

Por todo eso los cristianos, desde el tiempo de los Apóstoles, profesan su fe en estas palabras: “Creo en la resurrección de la carne”.

Conviene dar aquí una rápida aclaración con relación a una dificultad que los reencarnacionistas no se cansan de repetir. Tratando de ridiculizar nuestra fe y esperanza cristianas en la resurrección, recuerdan que los cuerpos se deshacen, se transforman y pasan a constituir otros cuerpos... Es este el motivo porque el mismo Allan Kardec piensa que “la ciencia demues-

⁸⁶ Allan Kardec, *O Céu e o Inferno*, p. 105.

⁸⁷ Cf. Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, todo el extenso n. 1010.

⁸⁸ Los reencarnacionistas, de hecho, también niegan la resurrección de Jesucristo; cf. Allan Kardec, *A Genese*, p. 333.

tra la imposibilidad de la resurrección³⁹. En lo que efectivamente puede haber cierta dificultad es en la afirmación de la *identidad* del cuerpo resucitado con el actual. Esta identidad es afirmada por Cristo, por los Apóstoles y por la Iglesia. Por ejemplo en el IV Concilio de Letrán, de 1215, la Iglesia nos enseña: "...resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen" (Dz 429). Pero no es necesario afirmar una identidad material absoluta, como si todos los átomos y moléculas que alguna vez hicieron parte de nuestro cuerpo tuviesen que volver para formar el cuerpo resucitado. Las fuentes de nuestra fe cristiana no nos llevan a esta conclusión; 1 Cr 15, 37-38 y 42-44 insinúan lo contrario. Hoy conocemos el fenómeno biológico del metabolismo, según el cual el cuerpo humano, por la constante asimilación y desasimilación de las sustancias, de tiempo en tiempo se renueva enteramente, de tal manera que los átomos o las moléculas que hace años integraban nuestro cuerpo, hoy ya están totalmente substituidos por otros. Y no obstante afirmamos con razón que nuestro cuerpo de hoy es *idéntico* al de hace diez o veinte años. Es una identidad material relativa, pero verdadera. Por consiguiente, para que podamos conservar una verdadera identidad corporal no es necesario retener siempre lo mismos elementos materiales. La dispersión de la materia no imposibilita la identidad material del cuerpo humano.

Lo demás con relación al cuerpo resucitado lo dejamos tranquilamente a la omnipotencia divina. Al responder a las dificultades de los saduceos contra la resurrección, Jesucristo les dijo muy acertadamente: "Estáis en un error, por no entender las Escrituras *ni el poder de Dios*" (Mt 22, 29). Lo mismo diría a los reencarnacionistas y a otros modernos negadores de la resurrección. El Concilio Vaticano II confiesa: "*Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo*" (GS 39a). Lo que nos fue revelado y de verdad es lo más importante es que habrá resurrección: el *cuándo* y el *cómo* son cuestiones secundarias. "Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre" (ib.).

Nos dice Allan Kardec que los judíos "designaban con el término re-

³⁹ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 1010.

surrección lo que el Espiritismo, más juiciosamente, llama reencarnación"⁴⁰. Es una afirmación arbitraria, sin seriedad y sin fundamento. No se conoce un solo elemento que nos permita establecer esta identidad. Es evidentiísimo que las resurrecciones narradas por la Biblia, la de Elías que resucita al hijo de la viuda de Sarepta, la de Eliseo que resucita al hijo de la Sunamitis, las de Jesús que resucita al joven de Naim, a la hija de Jairo o a Lázaro, todo eso no tiene nada de común con lo que hoy los espiritistas y otros ocultistas entienden por reencarnación. Ni los judíos pensaban en reencarnación cuando Jesús les anunciaba que después de tres días habría de resucitar. Es suficiente leer el capítulo 15 de la primera carta a los corintios para saber qué es lo que los judíos y los primeros cristianos entendían cuando hablaban de la resurrección. Basta leer con atención las palabras de Jesús en Jn 5, 28-29, para constatar, una vez más, que él no era reencarnacionista.

¿Juan el Bautista era la reencarnación del profeta Elías?

Es el argumento más explotado por los reencarnacionistas para afirmar que también Jesucristo fue partidario de las vidas sucesivas. "Puesto que Juan el Bautista era Elías, hubo reencarnación del Espíritu o del alma de Elías en el cuerpo de Juan Bautista", concluye Allan Kardec de su comentario a Mt 17, 9-11⁴¹. Para responder a esta dificultad se pueden proponer algunas consideraciones:

1. Todo lo que acabamos de ver sobre la soteriología y escatología de Jesús nos dice con certeza que Cristo era positivamente contrario a la palingenesia. Por eso podemos afirmar a priori que esta simple y superfi-

⁴⁰ Allan Kardec, *O Evangelho segundo o Espiritismo*, p. 67. Respecto a la otra afirmación de Allan Kardec, que la reencarnación hacía parte de los dogmas de los judíos, recordamos estas observaciones de P. Siwek, *A Reencarnacao dos Espiritus*, Sao Paulo 1946, p. 14: Los libros sagrados de los judíos mencionan varias veces la práctica de la evocación; pero ésta no tiene ninguna relación con la reencarnación. Se exceptúa solamente la *Cabala*: los libros de éste, *Zohar* (o Libros de los Esplendores), *Zohar-Haddach*, *Tiggunim* expone la doctrina de la reencarnación, que hacía parte integrante del esoterismo místico de la Cabala. Pero es necesario observar que el *Zohar* fue añadido a la Cabala a fines del siglo XII y que en ella la reencarnación se presenta como un episodio fragmentario, sin conexión íntima con el resto del sistema filosófico de la Cabala y en evidente contradicción con los dogmas fundamentales admitidos por la Cabala.

En otra oportunidad Allan Kardec concede que Jesús no habló muy claramente sobre la reencarnación, pues, explica, Cristo "no pudo desarrollar su doctrina de manera completa", porque "faltaban a los hombres (de aquel tiempo) conocimientos que ellos solo podían adquirir con el tiempo, sin los cuales no sería comprendido" (cf. *A Genese*, p. 26); y que por este motivo Jesús no insistió mucho en la pluralidad de las existencias: "La grande e importante ley de la reencarnación fue uno de los puntos capitales que Jesús no pudo desarrollar, porque los hombres de su tiempo no estaban suficientemente preparados para ideas de ese orden y para sus consecuencias" (ib. p. 368). Ahora bien, si es verdad, como quiere Kardec, que la doctrina de las vidas sucesivas era comunmente enseñada por los pueblos antiguos y era hasta "punto de una de las creencias fundamentales de los judíos", no se entiende absolutamente tanta prudencia por parte de Jesucristo en enseñar una doctrina tan difundida...

⁴¹ Allan Kardec, *El Libro de los Espiritus*, n. 222, p. 144.

cial objeción no destruye el valor probativo de las doctrinas contrarias a la reencarnación.

2. Se puede conceder que de hecho existe una relación entre el intrépido Juan el Bautista, precursor de la primera venida de Jesús, y el corajudo profeta Elías, el anunciado precursor de la segunda venida de Cristo. Ya el Ángel que vino a anunciar a Zacarías el nacimiento de Juan explicó: "Le predecerá con el espíritu y el poder de Elías" (Lc 1, 17). Refiriéndose a este texto, escribió San Agustín que sólo la "perversidad herética" pudo ver ahí una afirmación de la reencarnación⁴².

3. Sabían los escribas que, según la profecía de Malaquías (3, 23), la aparición del Mesías sería preparada por Elías. Ahora bien, Jesús de Nazaret declaraba ser el Mesías: ¿cómo era eso posible, si Elías todavía no había aparecido? Esta era la formidable objeción que hacían contra la autenticidad de la misión mesiánica de Jesús (cf Mt 17, 10). De hecho confundían dos apariciones efectivas de Cristo: la primera como Redentor y la segunda como Juez. Malaquías había predicho la venida de Elías "antes que llegue el Día de Yahvéh, grande y terrible" del Juicio Final, refiriéndose, pues, al segundo advenimiento de Cristo. El precursor de la primera aparición sería Juan el Bautista, que, según las citadas palabras del Ángel, aparecería "con el espíritu y el poder de Elías". Así podía Jesucristo, para responder a la objeción de los escribas y tranquilizar a sus discípulos, decir: "Si queréis admitirlo, él (Juan el Bautista) es Elías, el que iba a venir. El que tenga oídos, que oiga" (Mt 11, 14-15). Es una afirmación muy enigmática en su misma formulación. San Agustín explica: "Pues, lo que será Elías para el segundo adviento, eso lo será Juan para el primero"⁴³. Las palabras de Cristo: "Elías ha venido ya" (Mt 17, 12), tienen realmente en el contexto el sentido de que el enviado de Dios, que debía preceder la primera venida del Mesías (y que los judíos confundían con Elías), ya ha aparecido. Por eso el evangelista añade: "Entonces los discípulos comprendieron que se refería a Juan el Bautista" (Mt 17, 13).

4. Otra vez Jesús mismo se encarga de decir que Juan el Bautista no era Elías, que Juan era su contemporáneo y Elías "ha de venir" (Mt 11, 14), por tanto todavía no había venido.

5. Además, según la tradición de los judíos, el profeta Elías todavía no ha muerto, no "desencarnó", como dicen los reencarnacionistas, y por eso ni siquiera podría "reencarnar".

6. Es de notar también que en el monte de la transfiguración aparecieron al lado de Jesús Moisés y Elías; ahora bien, en aquel tiempo Juan ya había sido ejecutado por Herodes, ya había muerto y, por lo tanto, se-

⁴² San Agustín, *In Heptateuchen*, IV, 18; PL 31, 725.

⁴³ San Agustín, *In Ioannis Evang.* VI, I, n. 6; PL 35, 1408.

gún las reglas reencarnacionistas, debería aparecer Juan y no Elías. Pues el espíritu, cuando aparece o se "materializa", siempre se presenta en la forma de la última encarnación.

7. Por fin, directamente preguntando por una comisión de judíos si era Elías, el mismo Bautista respondió categóricamente: "No lo soy" (Jn 1, 21), con lo que él mismo resolvió nuestro problema.

"Nacer de nuevo" (Jn 3, 3)

Sustenta Allan Kardec que "las mismas palabras de Jesús no dejan duda sobre este particular"; y cita Jn 3, 3. 7: "Jesús respondiendo a Nicodemo, dice: Pues en verdad, en verdad te digo, que quien *no nace de nuevo*, no puede ver el reino de Dios... Por tanto no extrañes que te haya dicho: *os es preciso nacer otra vez*"⁴⁴.

Estas palabras de Jesús a Nicodemo podemos encontrarlas anunciadas en grandes letras en los centenares de revistas reencarnacionistas de América Latina, como si fuesen la indiscutible afirmación de la reencarnación. Sin embargo, el texto y su sentido no son tan evidentemente en favor de la pluralidad de las existencias terrenas:

La traducción, tal como es presentada (basada en el texto de la Vulgata) no es tan exacta. San Juan escribió su Evangelio en griego. La expresión que interesa en este caso es "nacer de nuevo". En el original griego tenemos *ánnoothén*, que quiere decir: nacer de lo alto. Por eso la traducción exacta del texto sería esta: "El que *no nazca de lo alto* no puede ver el Reino de Dios". Lo mismo en el versículo 7: "No te asombres de que te haya dicho: *Tenéis que nacer de lo alto*".

Así, en su sentido original, el texto no tiene nada que ver con la reencarnación. Y si leemos el texto en su contexto, veremos que el mismo Nicodemo no lo había entendido bien y por eso pidió nueva explicación. Jesús entonces explica su pensamiento: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: *Tenéis que nacer de lo alto*" (vv. 5-7). Jesús, pues, insiste: es necesario nacer "de lo alto", pero "por medio del agua y del Espíritu". Era una evidente alusión al bautismo y a su necesidad absoluta. También en otros lugares la Sagrada Escritura nos habla de esta necesidad de una "nueva vida", de una especie de "regeneración espiritual", que, empero, no tiene ninguna afinidad con la "reencarnación corporal": "Habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús a *despojarnos, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo* que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a *renovar el espíritu de vuestra mente, y a revestiros del Hombre Nuevo*, creado según Dios, en

⁴⁴ Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, n. 222, p. 146.

la justicia y santidad de la verdad" (Ef 4, 20-24). Y a los colosenses escribe el Apóstol: "Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador" (Col 3, 9-10). Jesús mismo había dicho: "Yo os aseguro: *si no cambiáis y os hacéis como los niños*, no entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt 18, 3). Por eso el Sacramento del Bautismo, instituido por Jesucristo (cf. Mt 28, 19; Mc 16, 16), pero negado por los reencarnacionistas, fue siempre llamado "Sacramento de la regeneración".

San Pablo nos da un eco fiel de las palabras de Cristo a Nicodemo y nos ofrece la verdadera doctrina cuando escribe a Tito: "Pues también nosotros fuimos en algún tiempo insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de pasiones y placeres, viviendo en malicia y envidia, aborrecidos y aborreciéndonos unos a otros. Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, él nos salvó, *no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros* (mediante las reencarnaciones), sino según su misericordia, *por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo*, que él derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de vida eterna" (Tt 3, 3-7; cf. Gal 3, 27; I Cr 6, 11). Por eso, para San Juan, quien fue bautizado, es "nacido de Dios" (1 Jn 2, 9).

Eso es "nacer de nuevo" o mejor "nacer de lo alto". Pero no es, ni de lejos, la reencarnación de los ocultistas de nuestro tiempo.

Conclusión

Sostienen los reencarnacionistas que "sin el principio de la pre-existencia del alma y de la pluralidad de las existencias son ininteligibles, en su mayoría, los principios del Evangelio"⁴⁵. Creemos que ahora, después de todo lo que acabamos de ver, podemos invertir la frase y concluir: Si admitimos la pluralidad de las existencias terrenas, la garantizada salvación final de todos los hombres, la necesidad de conquistar la perfección por esfuerzos y merecimientos propios y personales y la vida espiritual definitivamente independiente del cuerpo, si, en suma, admitimos el principio de la reencarnación, entonces, sí, son de hecho ininteligibles, en su mayoría, las doctrinas del Evangelio. La palabra "reencarnación" está preñada de postulados, presupuestos, principios y conclusiones directamente opuestos al mensaje evangélico. En verdad sería difícil encontrar otro término tan cargado de elementos contrarios a la doctrina cristiana. En un solo vo-

⁴⁵ Allan Kardec, *O Evangelho segundo o Espiritismo*, p. 72.

cabo están compendiadas las más radicales herejías contra nuestra santa fe: reencarnación.

La reencarnación no tiene ningún fundamento cristiano.

Este es el motivo por el cual es necesario que en nuestra labor pastoral hagamos ver a los muchos que, engañados por las falaces y aparentemente piadosas afirmaciones "espiritualistas", piensan que pueden ser a la vez buenos cristianos y reencarnacionistas, cualquiera que sea su forma: espiritista, teosofista, antroposofista, gnóstica, esoterista, rosacruzista, umbandista, yoguista u otro tipo ocultista. Hay que anunciarles claramente que la opción por la reencarnación es una opción contra la doctrina de Jesucristo.

También esta actitud hace parte de nuestro deber profético en la actualidad de América Latina.

Derecho de Propiedad en el Contexto de la "Summa Theológica" de Tomás de Aquino

Carlos Escandón

Profesor en la Universidad Iberoamericana (México)*

Las catedrales góticas de la Edad Media fueron cosmovisiones talladas en la paciente cantera de la fe cristiana europea. Las "Summas" fueron también las cosmovisiones elaboradas en los claustros monacales y cátedras universitarias de la época. Allí fundieron los grandes maestros el acopio de sus lecturas y sus controversias académicas. Catedrales y "Summas" son monumentos de una vida socio-política, económica y religiosa. Piedras esculpidas y códices escritos nos hablan de valores y conceptos de una cultura.

De estos momentos culturales, hemos tomado para este ensayo, la "Summa Theológica" de Tomás de Aquino, como el más renombrado representante de la Teología Escolástica del Siglo XIII y como una síntesis madura del pensamiento cristiano medieval. El Siglo XIV comenzará a agrietar esa concepción de la vida y preparará ya con Occam y Escoto la irrupción de un mundo nuevo: El Renacimiento.

En esta catedral de pulidos conceptos, vamos a contemplar el derecho de propiedad y el valor que cobra en el conjunto. Quisiera nada más recordar que así como un capitel o una estatua arrancada de la catedral, pierde buena parte de su valor y de su significado, así también este concepto debemos estudiarlo en la estructura general de la "summa" para comprenderlo.

Para Tomás de Aquino, como para cualquier otro ciudadano del siglo XIII, todas las realidades se compendian en un marco *teocéntrico*. La propiedad no se podía secularizar como un tratamiento científico aislado como ahora se puede estudiar en la Economía, la Sociología o la Política. Hablar de propiedad era hablar de una relación del hombre con bienes concretos salidos de las manos de Dios, y, por tanto se debía integrar esta relación con el estudio de la Teología; era parte de la cosmovisión teocéntrica, porque los bienes del mundo en ese marco estaban creados para el hombre, y el hombre para Dios.

* El presente artículo está tomado de la publicación mimeografiada del *Boletín ESAC* (Estudios Sociales, A. C.), Zaragoza 78, México 21, D. F., en su número 2, octubre de 1977.

El marco teológico implica también una orientación moral. Ejercer el derecho de propiedad tiene una relación inmediata con la virtud de la justicia; esta orientación ética de la propiedad también la encontramos en el pensamiento socio-económico de los griegos en quienes Tomás de Aquino se ha inspirado.

A este contexto teórico, quiero añadir en el ensayo un marco de referencia histórico, porque los valores específicos de cada cultura están en íntima relación con la estructura del momento histórico.

En tales condiciones deseo reflexionar en los textos sobre la propiedad que se encuentran en la Segunda Parte de la "Summa Theológica" (citada en el texto con las iniciales S. Th.), y el fruto de esta reflexión es la materia de este ensayo.

I. Antecedentes

Un libro, como todo fruto de la acción humana, supone una causa que a veces puede ser simple, aunque la mayor parte de las veces es compleja.

Al enumerar antecedentes de la "Summa Theológica" de Tomás de Aquino, no pretendo, dado el objetivo del ensayo, hacer un análisis exhaustivo de fuentes, sino asomarme a las corrientes más importantes que expliquen mejor los textos que vamos a estudiar. Dejo de lado también, conscientemente, la génesis metodológica de la "quaestio" perfilada ya en el "Sic et non" de Abelardo, y voy a anotar solamente influjos substanciales en cuanto al contenido.

De estos elementos substanciales quiero destacar los aspectos: teológicos, filosóficos e históricos.

a) Aspecto Teológico

Como nos advierte Gardeil:

"Hasta los tiempos modernos, el pensamiento de Occidente ha sido condicionado por un acontecimiento capital: el encuentro del mensaje Evangélico... con la cultura de la antigüedad"¹.

Esta cultura fue la greco-romana de la Cuenca del Mediterráneo y por eso el pensamiento cristiano fue una teología, es decir, una interpretación racional de la palabra bíblica. Ya en el Siglo II, el apologista San Justino tuvo que conocer el pensamiento griego para dialogar con ellos y defender los postulados de su fe. En el siguiente siglo, Orígenes y Clemente de Alejandría trataron de construir con elementos de su cultura un pensamiento cristiano para los lectores de la época. Fue, con todo, Agustín en el Siglo V quien elaboró el primer sistema teológico del Occidente cristiano montado en un *armazón neoplatónico*. De este sistema vivirá la Teología de Occi-

¹ Gardeil H. D., *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás*, México 1973, Vol. 1, p. 11.

dente hasta el Siglo XIII. El Timeo y las Enéadas traducidos al Latín fueron un casillero suficientemente apto para colocar la inspiradora Palabra evangélica.

Cuando el joven dominico Tomás de Aquino en 1245 se inscribe en la Universidad de París, para escuchar los Comentarios de las Sentencias de Pedro Lombardo y los Tratados de Alejandro de Hales, recibía toda la corriente agustiniana de Teología. De vital importancia debió ser el influjo de Alberto el Grande, del cual podemos sospechar que el contenido de su enseñanza teológica no había variado respecto al pensamiento de los Padres, pero sí había cambiado su actitud, ya que la obra de Alberto se nos presenta como la de un intelectual inquieto en los diversos ámbitos del saber. En él se había adelantado un espíritu renacentista, una mentalidad más empírica y enciclopédica.

b) Aspecto Filosófico

Sustentando la teología agustiniana del medioevo, había una filosofía: el neoplatonismo y los comentarios al Timeo de Platón, como sugerimos antes.

Aristóteles no había tenido su oportunidad en la teología cristiana.

En el Siglo VI, Boecio había comentado una traducción de los libros de la Lógica de Aristóteles, y parte de ese comentario había llevado al planteamiento del problema de los universales en el Siglo XII, con las implicaciones panteístas y nominalistas que influirán más tarde en la teología, pero el resto de la obra del Maestro de Estagira no se fue conociendo en Europa, sino hasta el Siglo XIII. Las primeras traducciones latinas de Aristóteles son de finales del Siglo XII y se tomaron de la cultura Musulmana en la Escuela de Toledo. Debido a este camino indirecto de traducción de los comentarios árabes, se siguió en parte la dificultad de la asimilación de Aristóteles en el pensamiento cristiano. Recordemos que se vivía todavía un clima de cruzadas.

Tomás de Aquino tuvo, pues, como otros pensadores, la oportunidad de situarse ante dos corrientes: Platonismo Agustiniano de los teólogos y aristotelismo rígido averroísta de los comentaristas universitarios representados por Sigerio de Brabante. El pensamiento del nuevo maestro tratará de encontrar una síntesis de estas dos corrientes; en esto consiste su mayor gloria y de aquí derivan también sus mayores dificultades de interpretación.

Para Tomás, el religioso y el teólogo cristiano, la filosofía de Aristóteles era un reto: ¿Podría integrar esos elementos en su estructura intelectual sin conflicto con su Fe? ¿Era Aristóteles la total negación de la fe cristiana? Estas eran preguntas que la Obra de Tomás de Aquino vino a responder.

Para el tema específico del ensayo, hay que considerar el pensamiento económico político de Platón, (República y Las Leyes) y Aristóteles (Eti-

ca a Nicómaco, Política) para ver si hay algunos avances y qué es lo específico de la aportación tomista.

c) Aspecto Histórico

El marco histórico que me interesa considerar en este estudio es obviamente el *económico-social* con sus connotaciones necesarias al orden político y visto en sus marcos más generales y continuamente aceptados, por eso las fuentes a las cuales he acudido son síntesis históricas básicamente objetivas que no pretenden dar ya una interpretación de los datos.

Para hacer este análisis voy a considerar: primero, los elementos que originaron esta vida socio-económica, después, brevemente, cómo estaba constituida la estructura en el Siglo XII y finalmente cómo influyeron en el pensamiento de Tomás de Aquino.

1. *Orígenes*. Los elementos que originan el mundo medieval son los restos de la estructura del Imperio Romano de Occidente, la vida de la Iglesia Católica y los pueblos bárbaros que se fueron fundiendo con la masa galorromana en las sucesivas invasiones.

Sobre la explicación del Feudalismo Medieval hay en los historiadores dos corrientes extremas y posiciones más serenas. Los germanistas quieren atribuir a la nueva raza todos los elementos nuevos que se van perfilando en la Edad Media, y sus oponentes ven en ellos una masa de bárbaros groseros, corrompidos y conformistas. La verdad quizá esté en un sano justo medio: la Edad Media no es el Imperio Romano resucitado, pero tampoco es la aislada y químicamente pura evolución de las hordas germánicas; es un sincretismo de ambos pueblos inspirados y fundidos por la fuerza de la religiosidad cristiana.

"De estos tres elementos surgen los cantos de gesta, la organización feudal, las fortalezas, la agricultura, la organización municipal, las catedrales, la caballería, las escuelas y la vida de cortes"².

La Iglesia medieval trató sobre todo de reorganizar los cuadros del Imperio, pero con un nuevo espíritu. Los Obispos fueron los grandes consejeros y organizadores de las ciudades, y los monjes fueron los maestros no sólo de las artes liberales con la copia y lectura de manuscritos antiguos, sino de la agricultura, la ganadería y la artesanía:

"Los monjes conservaron mucho de los antiguos métodos agrícolas romanos, a menudo muy superiores a los conocidos por los bárbaros; por tanto, y en el orden de la técnica agrícola, los monjes fueron los mejores labradores de la cristiandad durante el medioevo".

"Conservaron y transmitieron los métodos referentes al cultivo del campo, a la

² Gonnard, René, *Historia de las Doctrinas Económicas*, Madrid 1961, p. 21.

cría del ganado y a la fruticultura, especialmente la vinya. Limpiaron los bosques y desecaron pantanos... construyeron diques y abrieron caminos..."³

La agricultura se vio completada con una incipiente industrialización de sus productos y la ganancia acumulada hizo de ellos "los primeros banqueros de la Edad Media"⁴.

2. Vida Rural.

—*Estructura.* La Edad Media generalmente se identifica con el sistema Feudal, lo cual es cierto solamente en parte. Podemos definir un todo por su parte más relevante y en ese sentido la estructura feudal define a la Edad Media, aunque el feudalismo primariamente fue una estructura política; pero si además queremos conocer la vida socio-económica de las masas campesinas, tenemos que mencionar el sistema manorial que no coincide adecuadamente, ni depende del feudalismo político, al cual se adelantó temporalmente en Europa.

"El manor fue la piedra angular de la organización y administración rurales de la Edad Media. Ha sido llamado el organismo social más sencillo, superior a la familia, por lo demás de carácter puramente privado. Para el campesino, el manor fue prácticamente el mundo, pues sus contactos con el exterior eran casi nulos"⁵.

El manor, que en definitiva es una comunidad rural, tuvo posiblemente su origen de la fusión de la marca germánica y la villa romana, y la necesidad de "autosuficiencia" en un mundo políticamente poco centralizado, mal organizado y mal comunicado. ¿Cuáles son sus características?

—*Elementos Materiales.* Los elementos materiales del manor los formaban los bienes materiales y los hombres que los trabajaban. Lo mínimo era una reunión de 10 familias con 12.1410 hectáreas (30 Acres) de tierra arable por familia. Dentro de esta posesión estaba la aldea, que era un caserío perteneciente al manor, y allí también de alguna forma la presencia del Señor Feudal: la casa señorial.

⁶ —*Elementos Formales.* Los elementos formales que voy a analizar son: posesión, trabajo, organización.

La posesión se dividía en:

1. Tierras del señor, cultivadas por siervos y aldeanos.
2. El cercado del señor, parte de sus tierras dadas en arriendo a aldeanos libres.
3. Las parcelas o suertes de los aldeanos.

³ Barnes H. *Historia de la Economía del Mundo Occidental*, México 1967, p. 132.

⁴ Barnes, *Ibidem*, p. 134.

⁵ Barnes, *Ibid.* p. 141.

4. Las tierras dedicadas a praderas.
5. Tierras dedicadas a bosques.
6. Terrenos baldíos.
7. Tierras del párroco, idénticas en tamaño a las de los aldeanos.

Como se ve, parte de las tierras entraban en la estructura feudal y parte quedaban disponibles para la organización comunal de los aldeanos libres; este doble propósito lo diferencia de la plantación del mundo greco-romano y del gran latifundio moderno.

El ulterior desarrollo de la parte de "villanos" libres hará crecer las primeras ciudades libres, precursoras de la burguesía de los tiempos modernos.

Las tierras arables eran de posesión familiar y con derecho a venderlas. En cambio, el uso de los pastos y bosques era de participación comunal siempre.

El Trabajo. Los aldeanos no sólo trabajaban sus propias parcelas, sino también las del señor. Todo se realizaba con un elaborado y complejo sistema cooperativo. Los instrumentos eran primitivos, se usó la fuerza animal para arrastre.

"La semana del trabajo". Generalmente tres días a la semana tenía cada poseedor de parcela que trabajar las tierras del señor; era el "servicio" que compensaba la "protección" del Señor-Feudal. Además se debían trabajos extras como los "días de favor y trabajos de favor" v.gr. para la recolección. Todo esto se puede considerar como una explotación del Sistema Feudal en la vida del Manor. En última instancia operaba la Ley de la "fuerza". Si se aumenta a esto la recaudación eventual y sistemática nos completa la imagen campesina de la época.

Organización Social del Manor.

Según Vinogradoff, había tres clases sociales:

1. Los villanos o arrendatarios por costumbre.
2. Los campesinos o arrendatarios libres.
3. Los siervos o empleados del Señor⁶.

En esta división podemos distinguir dentro de la clase campesina dos estamentos marcados por la actitud ante la libertad. La responsabilidad de esta organización la tenía el Señor Feudal que en sus dominios era protector, juez, policía y administrador.

Organización Comunitaria.

El Manor era una unidad administrativa, centro local de la justicia y

⁶ Barnes, *Ibid.* p. 145.

policía. Existían tribunales y leyes manoriales con objetivos diversos de los feudales.

Las características sociales del Manor eran la *autosuficiencia y el aislamiento*. En el Manor predominaba la economía de trueque, de donde casi era innecesaria la circulación monetaria.

Como último elemento de consideración podemos poner las causas que fueron haciendo inoperante este sistema socio-económico de la vida rural.

1. La aparición de los mercados locales de granos.
2. El aumento de labradores libres.
3. La conmutación del trabajo personal por dinero.
4. La aparición del jornalero asalariado.
5. El desarrollo de la economía monetaria.

Así, al desintegrarse el sistema manorial de la Edad Media, fue reemplazado en Europa por:

1. La propiedad campesina.
2. La aparcería.
3. Los arriendos.
4. Los grandes granjeros⁷.

3. *Trabajo y Urbanización*. Las grandes invasiones de los Siglos IV y V habían barrido con la urbanización del Imperio. Poco a poco se fueron reestructurando las ciudades de la Europa Medieval a partir de la estructura nacional, y se hizo patente ya en el Siglo XI, debido a nuevas fuerzas económicas y sociales.

En las ciudades hizo su entrada en escena una nueva clase social: la burguesía, con nuevos derechos y obligaciones en el desarrollo de la vida de la Europa Medieval, aunque hay que entender esta burguesía como algo incipiente. De aquí el refrán: "El aire de la ciudad hace hombres libres".

Las causas de la urbanización se resumen así:

1. El lento pero firme incremento de la población.
2. La decadencia de la servidumbre.
3. El crecimiento del comercio y de la industria.
4. El desenvolvimiento de la conciencia de grupo entre las masas⁸.

Aunque no sean todas las causas, sí nos da un cuadro suficientemente completo para hacernos cargo del fenómeno urbanístico en el siglo de Tomás de Aquino.

Sobre el origen de la ciudad y su relación a la vida económica, el mismo autor nos informa que:

⁷ Barnes, *Ibid.* p. 144-173.

⁸ Barnes, *Ibid.* p. 177.

"El burgo primitivo no fue al principio un centro comercial en el sentido completo de la palabra. Constituyó más bien una pequeña comunidad industrial bajo el control de señores laicos o eclesiásticos"⁹.

Como se ve, parece que el inicio de la industria a nivel artesanal originó el burgo primitivo, como la gran industria del siglo pasado ha reunido las grandes ciudades industriales. Más tarde el comercio dio el impulso necesario para el crecimiento y para la comunicación de las ciudades hasta que el Siglo XII vio la emancipación comunal en la cual las ciudades libres adquirieron derechos civiles frente a las clases rectoras feudales. Conseguido estos derechos, las ciudades organizaron su propio gobierno interno y tuvieron convenios directos con los reyes.

— *Las Gildas*: Nuevo instrumento para el desarrollo de la industria y el comercio.

En las ciudades surge "la gilda", o sea, una asociación domiciliada en el barrio artesanal o comercial, que tenía el propósito de defender a sus asociados y hacer valer sus "pretensiones comunes". En el burgo del mundo feudal, la gilda prestaba la protección que el Señor Feudal garantizaba en el Manor, sin el consiguiente vasallaje.

La gilda en el aspecto económico fue la primera forma de trabajo cooperativo distinto del trabajo comunal del mundo agrícola, que tenía como objetivo relevante el bien común de los asociados y no solamente una forma de garantizar la productividad. Su principal diferencia con una firma industrial moderna, quizá sea que no pretendía la gilda en primer lugar "hacer dinero".

Las primeras gildas fueron asociaciones de comerciantes y después se aplicó el principio al mundo de la artesanía, cuando la producción fue superior a los requerimientos del simple trueque.

"La gilda de artesanos fue el tipo más corriente de organización y regularización de la industria... las gildas de artesanos tenían además como finalidad la reconciliación de los intereses de los consumidores y de los productores"¹⁰.

Por eso, las funciones económicas de las gildas eran entre otras: regular salarios, fijar precios, fijar horarios de trabajo, inspección de calidad, etc., pero también tenían funciones sociales como eran los roles cívicos, la labor asistencial, las costumbres, los vestidos y otro sinnúmero de pormenores que señalaba su modo de vida.

La gilda con su localización precisa (calle de los herreros, calle de los tejedores, y otras artesanías) hizo del trabajo una comunidad con lazos afectivos y dio a sus asociados una identidad del grupo muy clara debida su funcional social.

⁹ Barnes, *Ibid.* p. 178.

¹⁰ Barnes, *Ibid.* p. 207.

Al regular los salarios corporativamente, se evitaba la explotación y la ciega ambición individual, porque se limitaba la competencia y se castigaba la propaganda fraudulenta.

Hasta el Siglo XIII que estamos estudiando, el espíritu de las guildas era democrático, pues fue un instrumento de liberación del vasallaje feudal.

— *Las Finanzas.*

La moneda comenzaba a circular por el mercado europeo. En vista del predominio de la economía primaria (simple) con un mínimo de transformación, y del sistema político-feudal, las finanzas eran rudimentarias.

Podemos citar las áreas de esta economía simple en la agricultura, la caza, la pesca y la ganadería, y en cada una de estas ramas podemos afirmar una tecnología rudimentaria.

La división del trabajo en este tipo de economía es también elemental y va de acuerdo a las capacidades del trabajador, si es hombre o mujer, anciano, adulto, o niño.

Todo lo anterior da lugar a una productividad escasa, pues se producen generalmente los bienes inmediatamente necesarios y por tanto no es posible la explotación en gran escala.

La consecuencia financiera en este tipo de economía simple es la casi absoluta improductividad de la moneda y su valor sólo circulante.

La Iglesia medieval con sus conceptos de "precio justo" y de caridad fraterna, con su legislación en contra de la usura, también obstaculizaba el desarrollo del crédito. El prestamista sabía que no se adaptaba a las normas morales y sociales aceptadas.

4. *Influencia Estructural y Religiosa.* Ya acabamos de notar la influencia de la religión en las finanzas, pero hay que aclarar que el influjo trascendía al elemento "crédito". Sintetiza muy bien, a mi juicio, Barnes esta influencia en el párrafo que transcribo:

"Durante la Edad Media, la religión había sido el coronamiento de todas las actividades humanas. La enseñanza de la religión dominaba pues, tanto la teoría social, como el pensamiento económico. La conducta económica se medía de acuerdo con el estandar religioso, y no era sino 'una de las varias especies de conducta moral'"¹¹.

La Iglesia, pues, hizo lo posible por moralizar el terreno de las relaciones económicas y así hay que entender a los pensadores medievales, entre los cuales se encuentra Tomás de Aquino. Así se entenderá la condenación de la lucha por atesorar riquezas, la condenación de la explotación, (precio injusto), el acaparamiento: principios básicos de la economía capitalista ulterior. Lo que manifiesta mejor el influjo moral de la religión

¹¹ Barnes, *Ibid.* p. 221.

en la economía es la doctrina del "precio justo", definido en función del desarrollo integral de la *Persona*.

"El precio que un artesano podría exigir con justicia por un artículo cualquiera debería estar determinado por su trabajo y sus necesidades"¹².

Otro historiador de las doctrinas económicas, René Gonnard, resume así el influjo de la religión en la vida socio-económica de la Edad Media:

"En este punto (el socio-económico) también la Edad Media ha conocido el desorden y las crisis (temibles crisis de déficit sobre todo). Pero, por lo menos, la doctrina reprobaba la violencia de las ambiciones, esforzándose por encadenar la inmoderada afición al lucro. No la alentaba. Contra ella, y no apoyándose en ella, ara como se cometían los abusos. Recordaba sin cesar a los hombres que los fines económicos están subordinados a otros fines, y no puede dudarse de que esta doctrina fue escuchada y obedecida en gran parte. Impregnó la legislación, las costumbres y las almas; inspiró el espíritu de las corporaciones primitivas; formó el artesanado europeo y determinó su psicología para muchos siglos... Enseñó en el orden económico un organismo, traducción de un concepto teológico fundamental de sociedad, Cuerpo Místico de Cristo"¹³.

Tomando pues en consideración estos antecedentes teológicos, filosóficos e históricos, entremos ya a la "Summa Theológica" para tratar de entender el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la Propiedad Privada.

II. Proposición y Argumentos

Dentro de la visión religioso-moral, antes señalada, Tomás de Aquino nos propone su doctrina sobre la Propiedad Privada en la segunda parte de la "Summa Theológica", cuando nos habla acerca de la justicia como una de las virtudes que lleva al hombre a su completa realización, con lo cual subordina la solución económica al marco axiológico.

Al hablarnos de los pecados contra la injusticia referidos a los bienes materiales externos del hombre: el hurto y la rapiña, el pensador establece como supuesto de estos pecados el derecho de propiedad, ya que no hay lesión a la justicia donde no se daña un derecho.

Por eso el artículo I cuestiona en general: ¿Si la posesión de cosas externas es algo natural al hombre?, es decir, el derecho natural al uso de los bienes naturales, de suerte que podamos decir con verdad que tenemos derecho de poseer esto o aquello.

La respuesta de Tomás no es una sencilla afirmación, sino una distinción.

En cuanto al ser mismo o naturaleza de las cosas, el hombre no tiene dominio, pues sólo Dios puede crear o aniquilar lo existente. Con esta primera afirmación, Tomás recoge la tradición de toda la Biblia: Nuevo y Antiguo Testamentos, donde queda claro el supremo dominio de Dios sobre toda la creación; es El, el Señor del Cielo y de la Tierra.

¹² Barnes, *Ibid.* p. 223.

¹³ Gonnard, *Ibid.* p. 39.

En cuanto al uso de las cosas, afirma que el hombre tiene derecho natural de dominio, en cuanto puede el hombre por su razón y voluntad usar las cosas en su propia utilidad como simple administrador.

El argumento que presenta es la natural subordinación de lo imperfecto a lo perfecto (cfr. q. 54, a. 1.) y confirma su argumento con la autoridad de Aristóteles en el libro I de la Política en el Cap. 5¹⁴.

¿Qué clase de propiedad concede al hombre en este artículo? ¿En qué sentido es un derecho natural?

Como puede verse por todo el contexto, aquí Tomás de Aquino afirma el derecho natural al uso indiscriminado de los bienes materiales concedidos a todos los hombres. Se comprueba que éste sea el sentido, por la ulterior especificación del Artículo II en donde toma su primera objeción de la conclusión del Artículo I, diciendo que "según el derecho natural todas las cosas son comunes"¹⁵. Gallegos Rocafull, comentando este texto en su trabajo "El Orden Social según la Doctrina de Santo Tomás de Aquino", nos dice: "Todas las cosas para todos los hombres, es la norma del derecho natural"¹⁶. Y por lo mismo que es una imposición de la naturaleza, tiene que ser escrupulosamente salvaguarda en todas las realizaciones concretas del derecho de propiedad.

Por otra parte: ¿en qué sentido se afirma el derecho natural en la "Summa"? Ciertamente no se entiende en la forma que lo hace más tarde el naturalismo originado en la filosofía inglesa y difundido por la Ilustración del Siglo XVIII.

Efectivamente, en la cuestión 57, reflexiona sobre la diferencia entre el derecho de gentes y el derecho natural y allí nos advierte que este último se puede tomar en sentido absoluto y relativo. En el primer caso la relación surge de la naturaleza misma de las cosas y pone como ejemplo la relación de los sexos para la procreación. El sentido relativo lo explica cuando la relación surge de algo que se sigue, puesta ya la naturaleza, y en ese caso pone expresamente el derecho de propiedad privada¹⁷.

Podemos decir, pues, que de derecho natural absoluto, es el uso universal de los bienes, concedido a todos los hombres en común; porque la naturaleza racional del hombre exige los medios (instrumentos) necesarios, que no son personas, para realizarse como persona, como los sexos se exigen naturalmente el uno al otro para la procreatividad.

Este primer paso, sin embargo, no resuelve el problema de la justicia para valorar el hurto y la rapiña, objeto de toda discusión; por eso Tomás

¹⁴ "Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cum omnia ad nutum obediunt, alio modo quantum ad usum ipsius rei; et sic habet homo naturale dominium exteriorum eorum..." (S. Tomás, S. Th., 2a, 2ae, q. 66, a. 1 in corp.).

¹⁵ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, art. II.

¹⁶ Gallegos Rocafull J., *El Orden Social según la Doctrina de Santo Tomás de Aquino*, México 1947, p. 183.

¹⁷ S. Th., 2a, 2ae, q. 57, Art. III.

plantea una segunda pregunta más restrictiva en el artículo II que determina claramente su posición respecto a la Propiedad Privada.

La pregunta es la siguiente: "¿Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia?". Como se ve, el mismo planteamiento es existencial y más concreto respecto al artículo I: Se trata de "alguien" y de una cosa particular poseída como propia *lícitamente*, de suerte que se distinga lo mío de lo tuyo, es decir, que se funde un derecho y una obligación.

La respuesta de nuevo es compleja. Vuelve la distinción. El hombre concreto ante los bienes materiales puede ejercer dos derechos de propiedad: el primer derecho es sobre el cuidado (potestas procurandi) y la distribución (potestas dispensandi) de las cosas, y en este sentido afirma que es lícito ejercer el derecho de propiedad privada. El segundo es sobre el uso de las mismas, y en este caso no le es lícito al hombre ejercer derecho de propiedad privada, pues ya dijo en el artículo I que este derecho es común, y la necesidad de los demás marca además el límite de la propiedad privada¹⁸.

La necesidad por tanto, en este pensamiento, es un *verdadero título de propiedad* basado en el derecho natural absoluto al uso de los bienes materiales.

Así se comprende mejor el sentido relativo de este derecho, como lo explica claramente en la cuestión 57 antes citada.

"De otro modo algo es natural, no según una razón absoluta, sino por algo que se sigue de ello, piensa en la propiedad de las posesiones; si se considera este campo en absoluto, no hay ninguna razón por la cual se le asigne más a éste que aquel; pero si se considera respecto a la oportunidad de su cultivo al pacífico uso del campo, según estas consideraciones existe alguna congruencia para que sea de uno y no de otro..."¹⁹.

De lo dicho hasta ahora por Tomás de Aquino, podemos afirmar que el uso común de los bienes es derecho natural en sentido absoluto; que el derecho de propiedad privada en cuanto al cuidado y distribución es lícito, en cuanto al uso es ilícito si va contra la necesidad de los demás. Ahora bien, el alcance de esta limitación respecto al Bien común lo deja bien claro en la cuestión 58 al tratar del valor general, de la justicia donde su referencia al otro no es solamente a nivel individual sino comunitario.

"Porque es manifiesto que todos los que viven en comunidad se comparan con ella como partes del todo; pero la parte, en lo que es, es del todo, de donde se sigue que cualquier bien de la parte sea ordenable al bien del todo"²⁰.

¹⁸ "Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat... Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum" (S. Tomás, S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II in corp.).

¹⁹ S. Th., 2a, 2ae, q. 57, Art. III in corp.

²⁰ S. Th., 2a, 2ae, q. 58, Art. V in corp.

De esta subordinación al bien de la comunidad concluye Santo Tomás que la formalidad, el modo de ejercer el derecho de propiedad privada, no es de derecho natural, sino que corresponde al derecho positivo; y como su oportunidad y su conveniencia depende de las circunstancias histórico-sociales, se sigue que en la mente del Doctor Angélico, la legislación sobre la propiedad privada es esencialmente cambiante y no es de derecho natural sino que pertenece al *derecho positivo*.

"A lo primero por tanto, hay que decir que la comunidad de bienes corresponde al derecho natural; no porque el derecho natural dicte que todo se haya de poseer en común, y no haya nada que se pueda poseer en privado; sino porque, según el derecho natural no hay una asignación particular de las posesiones, sino que es más conforme al acuerdo humano, que corresponde al derecho positivo, como se dijo arriba (q. 57, Art. 2 y 3). De donde se sigue que la propiedad privada no es contra el derecho natural, pero es algo agregado al derecho natural por la invención de la razón humana"²¹.

Parece que en el ambiente del Siglo XIII el planteamiento era apolo-gético. Se debió pensar que la propiedad privada fuera algo *contra* el derecho natural, pues había una fuerte conciencia comunitaria por el pensamiento bíblico, y por la realización mamorial de tendencia más comunitaria. El liberalismo, más tarde, había de irse al extremo contrario.

Con esta prevalencia del derecho natural al uso indiscriminadamente universal de los bienes materiales Santo Tomás justifica que un hombre en necesidad, tome lo necesario sin que sea hurto, pero prevalece el derecho natural absoluto al uso universal de los bienes sobre el derecho natural relativo de la propiedad privada referido al cuidado y distribución y más aún sobre el derecho positivo que reglamenta el uso. "Y por tanto no se impide que cualquier hombre satisfaga su necesidad con bienes provenientes de la división y apropiación que procede del derecho humano, por esto las cosas superfluas que uno tiene, se deben por derecho natural al sustento de los necesitados"²².

Donde claramente se ve que en la mente social de Tomás de Aquino no hay derecho a poseer privadamente lo superfluo cuando hay necesidades que satisfacer, y que por tanto esos bienes se deben por justicia a los necesitados y no por virtud de caridad en calidad de limosna, con lo cual recogía y aclaraba la herencia de la tradición de los Santos Padres y la vida práctica de la Iglesia.

La gravedad de esta ilicitud era, en este pensamiento, de suyo grave, pues en la q. 59 tratando de la gravedad moral de la injusticia nos dice

²¹ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II, ad lum.

²² "Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, sunt ordinatae ad hoc quod ex his subeniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex naturali iure debentur pauperum sustentationi" (S. Tomás, S. Th. 2a, 2ae, q. 66, Art. VII, in corp.).

que: "cometer la injusticia, de suyo, es pecado mortal", ya que "la injusticia siempre consiste en dañar o otro".²³

Con estos principios era imposible en el Siglo XIII justificar los grandes capitales privados, ni el atesoramiento de bienes suntuarios. Todos estos bienes están destinados, por derecho natural absoluto, a satisfacer necesidades básicas de los pobres.

Analizando así el valor de la Propiedad Privada en el pensamiento axiológico de Tomás de Aquino, cabe preguntar: ¿Cuáles son sus argumentos?

Argumentos.

En la parte de la Summa que estamos comentando Tomás de Aquino maneja cuatro argumentos para afirmar su postura respecto a la propiedad privada como la hemos estudiado.

Un argumento general ya dicho, aunque no formalmente explicitado, es la prioridad del derecho natural absoluto sobre el derecho natural relativo y el derecho positivo. Este principio, al aplicarlo a la Propiedad, da la primacía al Derecho Universal al uso de los bienes sobre el derecho de Propiedad Privada.

Un segundo argumento manejado casi como supuesto en todo su análisis es la prioridad de la Comunidad sobre el individuo, argumento evidente en el marco cultural de la comunidad cristiana medieval, de donde se seguía que el Bien Común estaba siempre sobre el bien particular. El individuo solamente se podía definir en y con la comunidad. Había de llegar el Renacimiento para cambiar el valor comunitario por el individualismo.

Un tercer argumento específico lo encontramos en la *oportunidad y conveniencia* en que se apoya la aceptación de la licitud de la propiedad privada en el Art. 2 de la q. 66. Distribuye Santo Tomás este argumento en tres partes:

- 1) Por la mayor solicitud por lo propio.
- 2) Por el mayor orden en el trato de las cosas.
- 3) Por la mejor conservación de la paz²⁴.

Recordamos que estos argumentos valen para Santo Tomás nada más para justificar la *licitud del cuidado y distribución*, no para el uso de dichos bienes y menos para el abuso, como lo acepta el pensamiento liberal capitalista ulterior. La materialidad de este tercer argumento es una repetición de las razones que da Aristóteles para defender la propiedad privada en la política, pero Santo Tomás aclara el alcance de ese derecho y con ello fija también las obligaciones correspondientes.

Si advertimos, más cuidadosamente, las tres razones alegadas son cir-

²³ S. Th., 2a, 2ae, q. 59, Art. IV.

²⁴ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II in corp.

cunstanaciales, no afirman ni niegan la naturaleza del hombre en sí, ni la naturaleza de los bienes materiales en sí mismos para un derecho natural absoluto.

Cuarto argumento: acertadamente Rocafull anota que "La justificación de la propiedad privada no está en las razones, más o menos sólidas, con que se demuestra su necesidad, sino simplemente en su constancia y universalidad"²⁵.

Este parece ser pues el pensamiento de Tomás de Aquino respecto a la Propiedad Privada; toca ahora que veamos las relaciones que este pensamiento tenía con su medio social en el Siglo XIII.

Se trata por consiguiente de conveniencias para el hombre histórico cuya formalización concreta dependerá de la razón y la libertad humana, es decir, las formas legales son de derecho positivo.

III. Relaciones

El pensamiento de los filósofos, si es vivo, se nutre de la vida de su época y al mismo tiempo su reflexión alimenta el desarrollo y los cambios en la vida de la sociedad en la que piensa.

Veamos algunos aspectos de esta interacción entre la vida medieval y la doctrina expuesta sobre la Propiedad. Nos vamos a fijar en el aspecto socio-político, el económico, y el religioso, pues creemos que de alguna forma se han visto afectados.

a) Aspecto Socio-político

Si volvemos los ojos al cuadro social de los antecedentes históricos, podemos afirmar que esta doctrina no iba en contra de la pirámide feudal, pues concedía valor al orden y la conservación de la paz, y en función de estos dos valores sociales aceptaban que el señor o el noble poseyera dominios para cuidarlos y distribuirlos (*potestas procurando et dispensandi*), pero esta concepción de la propiedad denunciaba y condenaba todo abuso de la propiedad en lo que se refería al uso, y en ese sentido favorecía la fuerza de las masas campesinas del manor y frenaba la explotación de los señores feudales. No proporcionó ciertamente el cambio violento por el despojo dejado al arbitrio de los particulares, por eso condena la rapiña, o sea, dejar el ejercicio de la justicia en manos de personas privadas²⁶, y la razón que lo mueve es que la violencia no puede engendrar sino una mayor violencia²⁷.

La solución a la injusticia entonces ejercida, la propone Tomás de Aquino a partir de la conciencia moral y el ejercicio del derecho por la le-

²⁵ Rocafull, *Ibid.*, p. 185.

²⁶ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. VIII in corp.

²⁷ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. IV in corp.

gítima autoridad, ya que "en la sociedad humana nadie tiene el derecho de coacción a no ser por la autoridad pública"²⁸. Afirma pues una vez más la prioridad del derecho sobre la fuerza, como forma ordinaria de vida social aunque no niega las excepciones en casos extremos, cuando la legítima autoridad no cumple con sus funciones de velar por el *Bien Común*.

b) Aspecto Económico

La vida económica del Siglo XIII, como vimos en el marco histórico, se desarrollaba a dos niveles: la vida rural y la vida urbana incipiente.

El nivel rural planteaba económicamente el problema del jornal justo del campesino libre; el otro elemento de trabajo, el servil y el de vasallaje importaron más bien un cuestionamiento social, y de hecho se resolvió sociológicamente con el aumento del campesino libre en el desarrollo del sistema manorial.

El problema del jornal o salario no lo trata expresamente, pero queda como un caso particular del justo precio, pues uno y otro caso se fundan en la justicia de un contrato bilateral. La injusticia en el pago al jornalero ya venía además fuertemente condenado por el pensamiento bíblico y el pensamiento de los padres de la Iglesia, sobre todo en Juan Crisóstomo y San León.

Si pasamos ahora a considerar el nivel urbano que más inmediatamente incidía en el pensamiento universitario, por ser lo *nuevo*, y por el volumen de cambio que implicaba, podemos sistematizar la problemática económica en tres preguntas:

1. ¿Es lícito acumular dinero?
2. ¿Es lícita la ganancia del comercio que es la fuente de los grandes capitales?
3. ¿Es lícito cobrar interés por el préstamo de dinero?

Las tres preguntas surgieron en la Universidad por un fenómeno bien real y concreto. No eran preguntas bizantinas. Allí estaban los capitales de los grandes comerciantes, de los usureros y de los terratenientes civiles o eclesiásticos.

La primera pregunta podía tratarse tanto axiológica como ontológicamente y ambos tratamientos estaban relacionados. Del ser se seguía el valor.

El ser del dinero, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, lo define como un instrumento inventado principalmente para poder efectuar el intercambio²⁹. Todo el *ser* del dinero lo concibe por tanto como relativo, no es un bien en sí, es para gastarse. Tomás de Aquino no tuvo aún conciencia de los Bienes de Capital como elementos productivos. En la "Summa

²⁸ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. VIII in corp.

²⁹ S. Th., 2a, 2ae, q. 78, Art. I in corp.

Contra Gentes", nos advierte que el dinero no puede constituir en sí la felicidad del hombre³⁰. Atesorar por el dinero mismo es un vicio o una enfermedad.

La lógica consecuencia de esta concepción ontológica del dinero lo lleva a dar su valoración moral: es ilícito atesorar conscientemente para sí, sin preocuparse de las necesidades comunes, lo cual confirma con la autoridad de San Basilio: "¿por qué tú atesoras con abundancia mientras el otro está en la mendicidad, a no ser que con una honesta distribución alcances mayores méritos y el otro vea premiada su paciencia?"³¹.

El hombre, por tanto, que amasa un capital por el capital mismo, no sólo es un avaro que daña a sí mismo, sino que comete una grave injusticia a los que necesitan de ese instrumento creado para el bien común. Atesorar para invertir, es un fenómeno que iba a suponer el capital como bien productivo, realidad no existente en el Siglo XIII, por eso en el análisis de Tomás de Aquino no aparece esta opción.

La segunda pregunta va ligada a la anterior, pues el ser del dinero se concebía principalmente en función del intercambio comercial.

La valoración del comercio nos la da, al tratar otra forma de injusticia, a saber: *el fraude*. En el Art. I y en el IV nos analiza el comercio, luego expone el fraude claro, como sería, ocultar defectos de la mercancía, o como dice el refrán, "Dar gato por liebre".

El comercio en general plantea el problema del *justo precio* que se infiere de la equidad en el trueque sencillo.

La respuesta es por tanto, que a nadie le es lícito vender más caro del precio justo, y si esto hace, comete un fraude. Ante esta respuesta neta, se puede todavía preguntar ¿Cómo se establece el precio justo? Santo Tomás nos advierte que el precio va a depender de la *cosa misma* y de las *circunstancias*, aunque no es lícito aprovecharse de la necesidad del comprador³².

En el Art. I se considera la compraventa directa, es decir, el trato del productor al consumidor, pero el comercio también implica la reventa y por tanto el intermediario. ¿Cómo se resuelve la licitud de este comercio en sentido amplio?

La solución planteada es la misma que ya había dado Aristóteles; el comercio realizado en función de la satisfacción de necesidades básicas de la vida, es lícito a todos. El comercio en cambio, que tiene como finalidad el lucro es ilícito, por el mismo fin que persigue, ya que la codicia del lucro no conoce límite y su deseo tiende al infinito. Santo Tomás no condena el comercio por la ganancia que intrínsecamente importa, sino por la codicia del lucro, por esto nos enseña que de suyo el lucro no es ni honesto ni deshonesto, pero que si se persigue por sí mismo, se cae en

³⁰ S. contra Gentes, L. III, C. 30.

³¹ S. Th., 2a, 2ae, q. 66, Art. II ad 2um.

³² S. Th., 2a, 2ae, q. 77, Art. I in corp.

el error de presentar un medio como fin y en el vicio de la ambición explotadora e injusta. Queda así justificada la licitud del comercio con fines honestos y manteniendo la justicia de los precios³³.

La influencia de este pensamiento en el comercio de la época quizá no la podamos cuantificar fácilmente, pero ciertamente debió frenar, a una con los sermones de los grandes predicadores, una buena cantidad de contratos leoninos y de manipulación monopolista de víveres y otros productos que se aprovecha de la necesidad de los consumidores. Las guildas eran los instrumentos niveladores y la defensa contra la codicia individual de los señores feudales o de los posibles comerciantes monopolistas. El individualismo renacentista, las doctrinas calvinistas y la afluencia de moneda circulante, en parte, cambiarán esta mentalidad para dar paso al mercantilismo.

La última pregunta mira al mundo financiero. Para entender el pensamiento de Tomás de Aquino al respecto, hay que recordar lo que ya se dijo sobre el valor del dinero como simple medio de intercambio. El dinero en el contexto económico del Siglo XIII no se consideraba generalmente como un medio productivo. Con esta visión del capital como medio de intercambio exclusivamente y con la concepción bien relativa del derecho de propiedad privada respecto al uso, se entiende la respuesta sobre la licitud del pago de intereses al capital prestado; aunétese a este contexto teórico, el marco existencial donde, como en toda la historia, se daban abusos³⁴, y podremos apreciar mejor la posición Tomista.

³³ S. Th., 2a, 2ae, q. 77, Art. IV.

³⁴ Transcribimos esta larga cita de *El Capital de Karl Marx*, para hacer más clara la circunstancia de la usura en la Edad Media:

"En la Edad Media, no existía en ningún país un tipo general de interés. La Iglesia prohibió desde el primer momento los préstamos a interés. Las leyes y los tribunales daban pocas garantías en relación con los préstamos. El tipo de interés, lo mismo que el concepto de usura, varían mucho de un país a otro y de una época a otra. En tiempos de Carlos Magno se consideraba como usurero el que exigía el 100%. En Lindau, junto al Lago de Constanza, en 1844, los burgueses de la ciudad exigían 216%. En Zurich el Concejo determinó el tipo legal de interés en el 431%. En Italia había que abonar, a veces, hasta el 40%, si bien el tipo normal desde el Siglo XXII al XIV no superó el 20%. El Emperador Federico II lo estableció en un 10%, pero solamente para los judíos. El no quería hablar por los cristianos. En la Renania alemana el tipo normal era ya el 10% en el siglo XIII... El Capital usuario utiliza la forma de explotación del capital sin importarle el modo de producción" (K. Marx, *El Capital*, Madrid 1967, Vol. II, p. 1035).

"En la Edad Media la población era puramente agrícola. En estas condiciones, igual que bajo el régimen feudal, no podría darse un gran tráfico y, por tanto, tampoco mucha ganancia. Esto es lo que justifica en la Edad Media las leyes de la usura..." "...Me han dicho que ahora, en cada feria anual de Leipzig, toman 10 florines, es decir, el 30%; algunos añaden también, la feria de Maumbourg, donde toman el 40%; si hay más, lo ignoro. ¡Qué vergüenza! ¿A dónde diablos vamos a ir a parar con todo esto? Quien ahora disponga en Leipzig de 100 florines toma 40 anualmente. Esto significa devorar en un año a un campesino, a un burgués. Si dispone de mil florines, toma 400 al año; esto es devorar en un año a un caballero noble o a un rico... Si dispone de 10.000, toma 4.000 al año; esto es devorar en un año a un conde rico. Si dispone de 100.000 como ocurre con los grandes financieros, toma 40.000; esto significa devorar en un año a un gran príncipe rico. Si dispone de un millón, tomó 400.000 por año; esto es devorar a un gran rey. Y con ello no corre ningún peligro, ni en su persona ni en sus bienes; no tiene nada que hacer, puede estar sentado detrás de su estufa comiendo manzanas; de este modo, uno de esos ladrones de gabinete devoraría el mundo en 10 años. Este texto

En la cuestión 78 se pregunta expresamente, si es pecado recibir intereses por un dinero prestado, y la respuesta es afirmativa:

"Recibir usura por dinero prestado es de suyo (secundum se) injusto"³⁵.

La razón que del teólogo es que se vende lo que no-es, de donde se sigue la falta de equidad.

La segunda razón por la cual es injusta la usura o precio del uso del dinero, es porque el usuario no hace su contrato libre, sino forzado por la indigencia, de donde se sigue que no es libre y además porque si tenía necesidad, le asistía el derecho universal al uso de los bienes³⁶.

La primera razón la apoya en la concepción aristotélica del dinero y se puede alegar que el dinero por ser intrínsecamente un valor arbitrario varía su ser con el tiempo y las circunstancias de la vida, de modo que actualmente ese "secundum se", ya no es válido, pues el dinero tiene en nuestra circunstancia, un valor no sólo de medio de cambio, sino de productividad y en este caso no es una realidad que se evapora con su mismo uso, por tanto queda equiparado al alquiler de cualquier otro bien en el cual se distingue realmente su uso, de su destrucción, v gr, el alquiler de una casa que el mismo Tomás nos propone en su discusión. Por tanto habríamos de concluir que no "secundum se", sino "secundum circunstancias", puede ser lícito o ilícito. Y aplicado al desarrollo financiero de la Edad Media, en el Siglo XIII, la doctrina sobre la usura expuesta era válida en su mayor parte y confrontaba los abusos que nos recuerda Marx en "El Capital".

Eta doctrina ético económica del interés al capital financiero, secundando decretos de la Iglesia, influyó en las legislaciones estatales que penaron en parte la voracidad, aunque por otra parte quizá frenó también el desarrollo de la economía en su aspecto financiero.

El desarrollo del comercio, de la técnica, la industria y la urbanización cambiarían las circunstancias, pero aún ahora es válido el principio general de ilicitud en el contrato leonino de préstamo que explota la necesidad, crea el desequilibrio de clases, y daña profundamente la justicia, tanto conmutativa, como social.

o) Aspecto Religioso

En el aspecto religioso, confronta esta doctrina el sentido de las grandes propiedades eclesíásticas, fueran episcopales o monacales. Su única función debía ser *administrar* los bienes para el uso de la comunidad eclesial que de hecho coincidía con el pueblo.

está tomado de las 'Cartas a los párrocos, para predicar contra la usura', de 1540, Ouvres de Luther, Wittenberg, 1589, 6ª parte, p. 312". (K. Marx, *El Capital*, Madrid 1967, Vol. II, pp. 1049 - 1050).

³⁵ S. Th., 2a, 2ae, q. 78, Art. I in corp.

³⁶ S. Th., 2a, 2ae, q. 78, ad 7um.

Otra confrontación sufrían los préstamos de las abadías y los Arzobispos-príncipes que aceptaban la usura, por eso se reforzaron leyes del derecho eclesiástico que prohibía con penas y censuras a los clérigos tanto el comercio como la aceptación de usura por los préstamos hechos. Todos ellos debían ser simples administradores de los bienes de la comunidad y para dar un testimonio de protesta contra los manifiestos atropellos y abusos a esta sana legislación, surgieron las Ordenes Religiosas de Mendicantes, que profesaban la vida como los pájaros del cielo y los lirios del campo, viviendo la confianza en la donación universal de los bienes para usarlos sin codicia de dominio; sólo así se capta el valor del testimonio circunstancial, que actualmente, cambiados los cuadros económicos, puede parecer absurdo, de ese tipo de vida mendicante.

Conclusión

Resumiendo, podemos afirmar que Tomás de Aquino sostiene un derecho natural relativo de Propiedad Privada referido al cuidado y distribución de los mismos y subordinado al derecho natural absoluto al uso universal de los bienes. Por tanto, en cuanto al uso, no es lícito tener los bienes exteriores como propios, sino como comunes, de donde se sigue la consideración de que las necesidades fundan verdadero título de uso de los bienes, de lo contrario se va contra el derecho natural y la justicia. Respecto a las formas concretas de ejercer ese derecho juzga que toca al Estado, como natural gestor del bien común, regularlo conforme a las circunstancias, es decir, que la formalidad de la propiedad privada es de *derecho positivo* y por consiguiente intrínsecamente cambiante en el curso de la historia.

Este pensamiento dista mucho del inmovilismo, que los autores racionalistas y empiristas de la Ilustración dan al "derecho natural de propiedad privada" prejuiciada por el individualismo renacentista y el univocismo-conceptualista o nominalista de sus supuestos filosóficos empiristas.

La analogía metafísica en que Tomás de Aquino se movía, le daba posibilidad de asumir la dinámica de los contrarios: individuo y comunidad en la síntesis del derecho y la justicia para la persona, que tiende como límite escatológico a la comunión amorosa de todos en Cristo. Ideal que trataron de realizar las primeras comunidades cristianas, y que sancionó la Iglesia como testimonio en el voto de pobreza comunitaria de las órdenes monacales y mendicantes.

Servicio de la Fe y Promoción de la Justicia

Francisco Interdonato
Profesor de Teología Sistemática en la Facultad Teológica de Lima.

La Problemática

El encabezamiento es el título del Decreto 4º de la última Congregación General (32ª) de la Compañía de Jesús reunida, como las de otras Ordenes Religiosas, para hacer converger en una sinfonía las disonancias o incertidumbres doctrinales y espirituales de estos últimos años, debidas a las transformaciones vertiginosas que han obscurecido la abarcable claridad de antes cuando se sabía exactamente qué normas y qué conducta se derivaban de ser sacerdote y religioso. El atarse al pasado por inerte intransigencia o correr tras la moda del momento, como si Dios no fuera el Señor del futuro igual que lo fué del pasado, arrastró y arrastra el peligro de que la adaptación y renovación de las Ordenes y del Sacerdocio, traicione la substancia del Cristianismo.

Ese peligro no es puramente hipotético. Nadie puede razonablemente dudar, pues fue voluntad de la misma Iglesia, que había que renovar la imagen del sacerdote y del religioso(sa); pero todos dudan que tuviera que ser enteramente así como fue y hacer *todo* lo que se hizo; y por eso buscan, no volver atrás, pero sí encauzar el proceso. Ahora bien, al presente la fase de *aggiornamento* ya no versa tanto sobre la adaptación del estilo de vida externa del Sacerdote o del régimen interno de las Comunidades y sus Reglas, sino de adaptarse al mundo socio-económico-político. Esto quiere expresar la fórmula "servicio de la fe y promoción de la justicia". ¿Cómo debe entenderse para que no se tenga que lamentar que se haya hecho *así* y *todo* lo que se hace o hará?

La Cuestión del "Aporte Específico"

La Iglesia, la Religión, aporta a la tarea de la promoción de la justicia una contribución *específica*, de contenido, con valores originales y nuevos?. Así puesta la pregunta es abstracta. Tiene que concretarse diciendo *cuál* es esa contribución específica.

La justicia (dar a cada uno lo que le pertenece) es de suyo una virtud humana, obligatoria para todos los hombres, sean religiosos o ateos. Si

la ejercita el cristiano, ¿cambia su contenido objetivo, o lo cristiano está sólo en la intención subjetiva? En este último caso la Religión sería como más o menos la concebía Kant, una especie de sublimación de la Ética: El cristiano hace lo mismo que los otros hombres, pero él lo hace como mandado por Dios, sin que el mandato de Dios afecte a la realidad objetiva.

Resolver tal cuestión implica hablar de las relaciones entre las virtudes cardinales y las teologales; entre lo humano y lo religioso; lo natural y lo sobrenatural. Estas relaciones son especialmente complejas en moral. Por ej. el no abortar es un precepto de la ley y derecho natural, obligatorio para todos, sean o no religiosos; pero si uno es cristiano, ¿todo queda igual, excepto que el cristiano lo hace (también) porque es mandado por Dios? La pregunta así formulada prejuzga el problema, pues éste está precisamente en ver si el *mandato de Dios*, por un precepto explícito, distinto del inscrito en el mismo ser natural del hombre, puede dejar *todo igual*. El esclarecerlo en el caso de las relaciones entre la Fe y la justicia es importante, individualmente, para llevar a nivel de la clara conciencia la propia opción; y socialmente, para juzgar de la colaboración con los otros hombres, aún ateos, en la promoción de la justicia.

La Respuesta Afirmativa

Dice la religión, el Cristianismo tiene un aporte *específico* en la promoción de la justicia. Los partidarios de esta posición afirman que es la sostenida por el Magisterio Ordinario. Este, ciertamente, habla del *aporte* de la Religión: "La Fe 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). Cuáles son estas soluciones humanas, lo especifica el Vaticano II en otros lugares (GS 41; 58; 76). Lo mismo enseña el Papa Pablo VI, y con aplicaciones directas a la promoción de la justicia. "Consideramos que nuestro deber es proponer y esclarecer los principios, animal a los hombres a aplicarlos fielmente, y no rehusar nuestra colaboración, no ciertamente en lo referente a los aspectos técnicos que escapan a nuestra competencia, sino en todo lo que se refiere a los aspectos morales y humanos de justicia y equidad... sin excusar lo inexcusable: abusos de poder, excesos en la represión, uso de la tortura, indebidas presiones económicas, etc."¹. Términos parecidos pueden hallarse en el Sínodo de Obispos del mismo año (1974) y en algunas recientes comunicaciones del Cardenal Villot, Secretario de Estado.

En todos estos Documentos, como es propio del Magisterio, se afirma el *aporte* de la Religión, pero no se resuelve lo de *específico*, o no se aclara suficientemente, como se ve en los ejemplos que pone el Papa que, en sí, no son privativos de la Iglesia. La aclaración, pues, es tarea de la teología.

¹ Pablo VI, "Discurso al Cuerpo Diplomático" (12 enero de 1974).

La Respuesta de la "Teología Política"

Esta teología quiso ser un anticuerpo contra las toxinas del aislacionismo; pero se quedó en *reacción*, es decir, en caricaturizar aquello contra lo cual se reacciona y en inflar desaladamente lo propio.

El mismo concepto de "teología política" quedó excesivamente vago. Su fundador oficial, Metz, en un principio la definió simplemente así: "Toda teología ha de ser una teología orientada a la acción práctica"². H. Cox, su pragmático seguidor, va tan allá que vacía de sentido intrínseco a la teología: "Las ideas teológicas, dice, no son un material de cultivo intelectual meramente especulativo. ¿Se enriquecerá la tierra por medio de las ideas? ¿Se hará más justa, más interesante y menos aburrida, gracias a ellas? Si no es así, están de más"³. También D. Solle le da un giro subordinado y de medio a lo que sólo puede ser fin, por ser el tratado sobre Dios: "La teología política considera la verdad no como conocimiento, sino como realización vital"⁴. La razón es porque concibe la política como *la* actividad totalizante por excelencia: "Política se entiende como el campo abarcador y decisivo en el que la verdad cristiana ha de transformarse en praxis"⁵.

Lo que había ocurrido con la "Teología del Dios ha muerto", que se inspiró en Bonhoeffer, pero pronto de este autor sólo quedaron términos errantes en un mar extraño, se repitió con Metz. Los cultivadores de la "Teología Política" en Europa, EE. UU. y no digamos Latinoamérica, acabaron por ser tributarios, a sabiendas o no, más que de Metz, de Marx, el cual redujo a pura política lo que en Hegel (y en Feuerbach) había de teología o de filosofía de la Religión: "La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política"⁶.

Por eso Metz, en diversos escritos recientes, se sintió precisado a rescatar y delimitar su intención primera, que fue dar cabida, en toda reflexión y crítica teológica, a la razón práctica y política porque el mensaje de salud proclamado por Cristo está referido al mundo en sentido político social. O sea que a la tradición teológica que arranca de San Juan, sólo se le añade la explicitación de que *Mundo* debe entenderse también en sentido político-social. En tal caso, ninguna dificultad, como observaba muy bien Rahner en ese período de confusión: "Si se entiende por *teología política* la simple valoración explícita de la dimensión social de todos los enunciados teológicos, entonces es evidente que debe haber una teología política; y no será tanto un sector de la teología cuanto un punto de vista

² Metz Juan Bautista, "Teología Política", en *Selecciones de Teología*, 38 (Vol. 10, 1971), p. 99.

³ Cox Harvey, "Teología Política", en *Selecciones de Teología*, 38 (Vol. 10, 1971), p. 105.

⁴ Solle Dorothee, *Teología Política*, Salamanca 1972, p. 93.

⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁶ Marx Karl, *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires 1968, p. 11.

formal presente en toda temática teológica”⁷. Y con razón, puesto que todos los enunciados teológicos dicen algo del hombre. Pero esto ya es muy distinto del proyecto oceánico de repensar toda la teología en clave de la praxis, y menos reducirla simplemente a la práctica, de manera que todo el Cristianismo se resolvería en su aportación a la justicia.

Las Reservas Negativas

Son motivadas precisamente por esa reducción. La negación del aporte específico —lo mismo que la afirmación y los excesos de la teología política— es más una actitud enarbolada en contra de las otras tendencias que el fruto de una reflexión pesada. Lo indican, de una parte las expresiones que usan, más o menos de este tenor: “Los cristianos han empequeñecido al Cristianismo, reduciéndolo a un resto de frases sobre la justicia y la construcción del mundo”; por la otra parte, el inesperado fanatismo con que doblan la injusticia de los demás, estimándose a sí mismos puros e incontaminados.

Tal actitud no es de abolengo cristiano, sino prestada de esa concepción política revestida de ambiciones religiosas. Si se ha arrastrado a un cierto número de sacerdotes se debió, en muchos, a esa especie de “horror vacui”, a la aparente inanidad de nuestra misión religiosa en la sociedad secularizada de los últimos años. La falla estuvo en no haber mirado este proceso de secularización como un instrumento purificador de la Fe y consiguientemente dedicarse con marcado hincapié a lo exclusivamente religioso y espiritual, dejando de recordar con nostalgia el papel dominante que la Iglesia desempeñó en la sociedad civil antes. En otros, se debió a la buena intención de dar prestigio a la Iglesia mediante el servicio socio-político, confundiendo el prestigio con la eficacia apostólica. Jesús rechazó ese tipo de prestigio. Lo mismo hizo S. Pablo, que dio la pauta para todos los tiempos: “Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría; nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (1Co 1, 22-23).

“El Servicio de la Fe es Promoción de la Justicia”

Esta fórmula nos parece que interpreta correctamente la de “Servicio de la Fe y promoción de la justicia”, sin necesidad de reducirla a otra, esto es, al precepto evangélico que une indisolublemente el amor a Dios y al prójimo, que fue la explicación dada por tres comentaristas alemanes (entre ellos Rahner). Tal reducción es legítima y debe tomarse buena nota de ella; pero no creemos que sea la mejor manera de esclarecer el problema planteado en términos actuales del aporte del Cristianismo a la pro-

⁷ Rahner Karl, “L’avenir de la Théologie”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 93 (1971), p. 24.

moción de la justicia. Nosotros trataremos de explicarlo sin salirnos ni del fondo ni de la forma del tema.

Es claro, como se dijo arriba, que la justicia es una virtud humana, conocida, obligatoria, previa e independiente a la pertenencia a una Religión confesional. Sin embargo la Revelación Divina habla de la justicia, no sólo de Dios (piedad) sino con el prójimo, como individuo, y también como miembro de una estrato de la sociedad, es decir, lo que ahora llamamos *justicia social*⁸.

Aquí viene nuestra cuestión concreta: ¿Enseña la Sagrada Escritura algo nuevo acerca del contenido de la justicia? En principio hay que contestar *no*. La Revelación es de lo sobrenatural. Cristo no vino a enseñar lo que el hombre puede naturalmente saber. Por tanto, tampoco el Magisterio infalible de la Iglesia tiene por objeto definir aquello que la razón humana pueda alcanzar, como enseña S. Tomás: "lo que podemos conocer por la razón natural, no son artículos de fe"⁹.

Con todo, el Magisterio definió una de esas verdades naturales, es a saber, que el hombre puede conocer con su razón la existencia de Dios (Dz. - S. 3026). Lo cual significa, en otras palabras, que a pesar de que el hombre podía conocer la existencia de Dios sin la Revelación, Dios la reveló. ¿Añadió algo nuevo a lo que el hombre con su razón podía alcanzar —y de hecho, por ej., Platón y Aristóteles alcanzaron— acerca de la existencia de Dios?. En el orden del *poder ser*, no; pero en el orden del *deber ser* dice el Vaticano I que ayudó "para que todos Lo conozcan, fácilmente, con firme certeza y sin mezcla de error alguno" (Dz. - S 3005). Lo misma enseña el Vaticano II a propósito de nuestro tema: "La fe 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... (es decir)... para levantar el edificio de la sociedad actual" (GS 11).

Aplicándolo al conocimiento y práctica de la justicia, el Cristianismo ciertamente precisó y consolidó lo que el hombre ya sabía. Pero eso no es todo.

Continuando la comparación con el conocimiento de Dios que no se agota con su existencia sino que se extiende a su esencia y a su autocomunicación al hombre hasta la Encarnación, lo cual sí es absolutamente nuevo; algo parecido debe decirse acerca de la justicia humana y social. La Revelación no altera su contenido natural o intramundano; pero descubre dimensiones sobrenaturales absolutamente desconocidas, que repercuten en su ser natural, esencialmente relacional.

Lo más importante es la revelación de la misteriosa identificación de

⁸ Hay multitud de pasajes en el A. T., en particular en los Salmos, Proverbios y, más todavía, en los Profetas. En el N. T. abundan en las Espístolas, pero también en varios pasajes de los Sinópticos (cfr. Mt. 5,6,20; 6,1; 23,23; 25,35 y parl.).

⁹ Santo Tomás, 1, p. 2, a. 2, ad lum.

Cristo con el prójimo: "... Señor, cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber... En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a Mí me lo hicisteis" (Mt 25, 37-40). Directamente se refiere al *por qué* dar, no al *qué* (de comer, beber, etc.); pero el *qué*, en su concreción existencial, depende del *por qué*, o sea, del motivo. Este es capaz de transformar la justicia, de virtud humana, cardinal, en encarnación de la virtud teologal por excelencia, el amor a Dios. El fin es lo que mueve al agente racional a actuar. De donde si al fin natural del acto justo se le añade el sobrenatural, es lógico que, en igualdad de circunstancias, la realización práctica de la justicia queda perfeccionada.

Se entenderá mejor si recordamos las relaciones de lo sobrenatural y lo natural. La Gracia no modifica la naturaleza. No existe una "naturaleza pura" más la elevación, sino una naturaleza elevada. La elevación y la gracia son la acción de Dios que no hace algo distinto sino *co-hace* lo que el hombre hace. La *misma* acción es del hombre y de Dios; de la naturaleza (elevada) y de la Gracia. Lo cual se cumple también con los actos de justicia.

En su contenido práctico, experimental, permanecen iguales; pero por su origen, pueden ser muy distintos. Si el que lo ejercita es un cristiano consciente, obra no sólo por el sentido humano de justicia sino por mandato de Dios.

Ahora bien, el *mandato* de Dios no es lo mismo que lo ordenado por la autoridad humana. Esta es extrínseca. Sólo añade una nueva relación externa, y por eso, en sí, es derogable e intercambiable. En cambio el mandato de Dios, su Palabra, tiene efecto óntico, muda el orden objetivo. De aquí que obedecer a Dios implica esencialmente una conversión (metánoia); no basta (como con las leyes civiles), la ejecución externa, más aún, ésta ni siquiera es posible sin conversión, es decir, unión con El.

Todo lo anterior, qué duda cabe que influye en la promoción de la justicia, con ese influjo tan peculiar del Cristianismo que no queda debidamente descrito diciendo que no cambia el contenido de la justicia, o que lo cambia. Igual que en todo lo que cae bajo la acción de lo sobrenatural y de la Revelación, queda *simultáneamente* igual y distinto. Por eso decimos que la fórmula: "Servicio de la fe y promoción de la justicia", debe leerse: "Sirviendo a la Fe, se promueve la justicia"; es decir, haciendo *cristianos* (genuinos) hace *justos*. En la actuación del *sacerdote* no hay dos momentos: Por una parte la labor religiosa, y por otra la socio-política. El sacerdote cumple *su* parte en la promoción de la justicia, dedicándose de manera exclusiva e integral al servicio de la Fe, quedando empero entendido que en el "Servicio de la Fe", queda incluida esa participación en la dimensión socio-cultural del hombre, que impropriamente se llama política.

Así como Dios, dotando inmediatamente al hombre de recta razón, lo hizo mediatamente justo, sin substituirse al hombre en el ejercicio de la justicia: el sacerdote, transmitiendo debidamente la Fe en Cristo, fuente última de justicia, promueve la justicia, sin substituirse al político. Obsérvese por fin que esta esencial inclusión de la promoción de la justicia en el servicio de la Fe, está equivalentemente enseñada por ese notable texto del Vaticano II que hemos citado arriba: "La misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana" (GS n. 11).

Las Excepciones

Cabe una cuestión adicional: ¿Puede haber *casos especiales* en que el Sacerdote intervenga en política propiamente dicha? Es decir, no en lo que el Papa llamaba "no excusar lo inexcusable:... torturas, indebidas presiones económicas, etc.", sino en política-praxis, como ser activistas políticos. Representantes en las Cámaras, etc. El problema concreto se presenta cuando se trata de un sacerdote, genuinamente convencido de su sacerdocio, que no piensa dejar, y, sin embargo, no le halla sentido más que en una verdadera actuación política; o también porque está notablemente dotado para el quehacer político; o por ambas razones.

Creemos que en tal caso, pero siempre y cuando *sean* y se consideren explícitamente, también ellos mismos, como casos individuales y excepcionales, sería legítima su actuación política. Quedando claro, que dicho caso se sale de la regla general, que también el interesado considera válida y auténtica interpretación del N. T. sobre el sacerdocio cristiano, como autorizadamente lo entendió siempre la Iglesia. Que no pretenderá que esa es *la* manera de "servir la fe y promover la justicia", sino una subvoción excepcional, individual, necesariamente rara, dentro de la vocación general sacerdotal que *él* reconoce no contener esa dimensión política, como no la tuvo el sacerdocio de Cristo que, no obstante la presión zelote, se mantuvo dentro de lo estrictamente religioso. Finalmente deberá aceptar que, por muy convencido que esté él de haber descubierto el mejor partido político o el mejor sistema social, no cabe demostrarlo, recomendarlo y menos imponerlo, con razones teológicas, eclesiales o religiosas. Todo esto supuesto, será legítima su opción.

¿Cómo saber que efectivamente se verifican esas condiciones? No parece que el criterio es observar si el sacerdote en cuestión cuaja como un *sacerdote-político*, no como un *político-sacerdote*. Si su cosmovisión es sacerdotal; su finalidad última, comunicar a Cristo, lo mismo que el sacerdote-científico o sacerdote obrero.

Que esto sea posible, sin necesidad de reducir a medio el compromiso político, lo prueban las famosas Reducciones del Paraguay. La Compañía de Jesús las organizó no por la trascendencia socio-política sino por su plenitud y subsidiaridad, dentro de su entrega al misterio de Dios e imi-

tación de Cristo Crucificado. Su irrepetibilidad confirmó que no fue un indigno consuelo de su fracaso histórico.

Creemos que la Iglesia, Obispos, Superiores y Sacerdotes, pueden poner claramente esos límites; pueden ser sí mismos, y no aceptar la pertenencia al Sacerdocio y Vida Religiosa por motivos buenos, pero ajenos.

El Origen de la Tendencia a lo Temporal

No queremos inclinarnos sobre el pasado. Creemos que la Iglesia ni siquiera cuando poseía los Estados Pontificios dejó de saber que no debía hacer política. La finalidad la tuvo siempre clara. Si los avatares históricos la hicieron optar por los Estados Pontificios fue para preservar su derecho a "no hacer política", es decir, a no ser presa de los Reyes y Emperadores cristianos, tan *cristianos* como para aspirar a convertir al Papa, después de intrigar para elegirlo, en su Obispo particular. La contrapartida de esta ventaja fue la cristalización de un concepto de Iglesia como "sociedad perfecta", demasiado calcado sobre el esquema de la sociedad civil.

Espiritualizados, por así decirlo, los Estados Pontificios en la simbólica "Ciudad del Vaticano", el proceso de espiritualización tiene que consumarse en todos los niveles del orden natural, también en la *promoción de la justicia*. La Iglesia y el sacerdote deben acabar de liberarse de la hipoteca histórica de asimilar su actuación a la manera de actuar del Poder Civil y político.

En este sentido se entiende la admirable conminación de Moltmann: "La cristiandad debe osar el éxodo y considerar sus papeles sociales como una nueva cautividad babilónica. . . Sólo allí donde su resistencia la muestra como un grupo no asimilable y no conquistable, puede la cristiandad comunicar a esta sociedad su propia esperanza"¹⁰. Entre sus *papeles sociales* (no políticos) se cuenta primariamente la promoción de la justicia. Ahora bien, si la Religión ha de ser antorcha que precede e ilumina a la sociedad, tiene que promoverla desde su misión inquietadora, crítica; como anticipación de su esperanza escatológica.

Eso es tanto más cierto cuanto que aún en los otros servicios en sí más próximos a la Religión, como son promover la moralidad pública, familiar, educación, hospitales, el bien de la unidad y orden, etc., también debe decirse que debe hacerlo y, sin embargo, no es *para eso*. La Iglesia no asume esa función *para* satisfacer las necesidades y tendencias de la Sociedad, ni aún para glorificarla religiosamente, por la sencilla razón de que no es *para eso*.

¹⁰ Moltmann Jürgen, *Teología de la Esperanza*, Salamanca 1969, pp. 418-9.

El Daño de Convertir el Fin en Medio

Podrá parecer una sutileza la distinción: ¡Debe hacerlo!, pero: ¡No es para eso! y, sin embargo, es substancial. Si la Iglesia es la que debe ser, esto es, la que adora y glorifica a Dios y *por eso* sirve a la sociedad, será Ella (la Iglesia) la que determine el *cómo* debe desempeñar esos papeles sociales. Y así la Verdad de la Religión no dependerá de los resultados que pueden medir los hombres públicos (con frecuencia los descreídos), sino que dependerá de la elección y las promesas de Dios y de su fidelidad a El. No se verá tentada a buscar popularidad y aceptación, por ningún motivo distinto de su verdad intrínseca. La acción por la justicia de la Iglesia, será el modo de confesar públicamente su Fe. Confesando públicamente su Fe, promoverá la justicia.

El irreparable daño que se sigue del considerar implícita o explícitamente, a la Religión y a Dios buenos y verdaderos porque prestan esos servicios, no es hipotético. Se palpa ahora que muchos de esos fines se han ido consiguiendo, incluso más acelerada e integralmente, por otros medios (por la técnica, medicina, política, economía moderna) y por otras Instituciones (los diferentes Estados, Naciones Unidas y sus Organismos, FAO, Amnistía Internacional, etc.). De lo cual bastantes hombres contemporáneos han concluido, no sin lógica, que Dios y la Religión ya son superfluos, una "hipótesis inútil".

El mismo daño se seguirá si la promoción de la justicia no se entiende y practica debidamente. La Iglesia, la Religión, es importante para realizarla y, en una dimensión más profunda y de preparación a largo plazo, necesaria. La eficacia de los Gobiernos en eliminar la esclavitud, tantas injusticias del pasado, la violación de los derechos humanos, etc., se debe a que la opinión pública ha madurado ya suficientemente y se ha formado de manera lenta, quizá imperceptible en sus etapas, una nueva conciencia de rechazo. Con razón se ha dicho que las cadenas empiezan a doler cuando se avisora la libertad.

Aunque es muy claro, debe sin embargo ser también dicho que la Iglesia es importante y necesaria para una *parte* o un aspecto de la tarea total de promover la justicia. Ni debe ni puede hacerlo todo. Y esa parte que le corresponde, y en la cual es insustituible, la cumple, y sólo la puede cumplir, de la manera que hemos llamado indirecta, o sea: La Iglesia promueve la justicia simple y exclusivamente sirviendo a la Fe, dando culto al único Señor en quien el poder y el amor coinciden. Servir a tal Señor, dice la Liturgia, la "lex orandi", es reinar. En efecto sólo respecto de Dios la autonomía y la libertad son directamente proporcionales, no inversamente, a su servicio y cercanía; porque únicamente "si el Hijo nos da la libertad seremos realmente libres" (Jn 8, 36); y sólo aceptando su Palabra "conoceremos la verdad y la verdad nos hará libres" (Jn 8, 32). Libres, *esencialmente*, del pecado ya que "el que comete pecado es un esclavo"

(Jn 8, 34) y, *derivadamente*, libres de los círculos diabólicos de la pobreza, la violencia, la opresión, la dependencia racial y cultural, y del supremo absurdo del ateísmo.

Paradójicamente se necesita modestia para aceptar un papel tan importante, pero no tan deslumbrador y que se canjee el sábado. La Fe actúa silenciosamente; es, como Dios, invisible; obra en el fondo de la persona. Por eso, siendo lo más necesario, parece carecer de consistencia ante las realidades inmediatas. De ahí que el neo-constantinismo y la suficiencia clerical, más o menos desinteresada del culto, sacramentos y moralidad, se afana en buscar nuevas tareas en que competir con la sociedad civil y así acreditar a la Religión.

Entre esas *nuevas* tareas debe incluirse, no la promoción de la justicia, que es muy antigua, pero sí la *manera* de promoverla, entendida por tantos como directa y primaria, análogamente a como lo hace la sociedad civil, y debe hacerlo, puesto que para ella es su fin principal. A la Religión, en cambio, no le toca hacerlo así. Primero, en bien de la misma justicia, cuyo servicio efectivo, si no es religioso, será inferior o negativo; y segundo, en bien de la Religión. Mons. Casaroli tiene buenos motivos para pensar así: "Por regla general la preocupación de la Iglesia (exceptuadas situaciones especiales) no consiste tanto en *hacer justicia*, —cosa que por lo demás es muy difícil de realizar completamente, a menos de ir más allá, queriendo el *summum ius* a costa de daños y eventualmente de injusticias mayores—, sino en *hacer la paz*, sin descuidar, entiéndase claramente, antes al contrario, sosteniendo lo mejor posible, tanto los principios como también, concretamente, las razones de la justicia"¹¹.

Fin Primario y Fin Secundario

Si la Religión da pie a que los hombres le asignen como fin primario la promoción de la justicia, ¿qué sucederá cuando se logre efectivamente implantar en la Tierra la justicia, o lo que los políticos llaman justicia? Para responder piénsese en lo que pasó y está pasando respecto de otras realidades igualmente cercanas a lo religioso, y algunas más, como son satisfacer el instinto religioso universal de consagrar con ciertas ceremonias (no con los Sacramentos, que son cosa aparte) las tapas iniciáticas de la vida: Nacimiento, boda, muerte; con la misión secundaria de la Iglesia de resolver conflictos matrimoniales, preservar la estabilidad de la familia, educar a niños y jóvenes, etc. En la medida en que el Cristianismo ha permitido que esos servicios que presta y debe prestar hayan sido considerados como su fin y razón de ser, permitió por lo mismo, que la sociedad civil considerara la misión de la Iglesia como un simple introito, quizá muy solemne, a la única realidad que sería el *Mundo* en el sentido

¹¹ Casaroli Agostino, "La Saint-Siège et la Communauté internationale", en *Ateísmo e Diálogo*, Boll, del Segr. per i Non-Credenti, Año 1975, Vol. X, p. 76.

que le da S. Juan (cc. 14-17 y I Jn). El resultado ya se percibe en buena parte: La Iglesia, identificada con esos servicios, o es marginada por *innecesaria* (puesto que la educación laica o el consejo del psicólogo, etc., suplen, a veces con creces, en muchos de esos dominios a la Iglesia y al sacerdote); o es abiertamente *rechazada* porque no le gusta (al mundo) que interfiera en lo que supone ser la bienaventuranza sexual, las causas del divorcio, el uso indiscriminado de anticonceptivos... quizá el aborto, etc. ¡Nada puede excluirse, ya vendrá la eutanasia propiamente dicha y no sabemos que más!

Lo mismo sucederá respecto de la promoción de la justicia si se asume como tarea directa y no exclusivamente como el fruto de "Buscar Su Reino, y esas cosas se os darán por añadidura" (Lc 12, 31). Tarde o temprano la Iglesia estará confrontada con este dilema: O defiende los intereses e ideales de los dominadores de turno o será eliminada; o a lo sumo se le concederá, como en los Países Socialistas —en que supuestamente se han conseguido laicamente esos fines— no la libertad *religiosa* sino la de *culto*, es decir el limitarse a lo interior, a la sacristía, que, tratándose de una Religión es esencialmente doctrinal, es tanto como condenarla a una muerte sin dolor. Y este desenlace no habrá que achacárselo tanto a la perversidad de sus enemigos cuanto a la autoperversión de la Religión y del sacerdocio que no tuvo el valor de afirmar y mantener el ser y la misión que Cristo le asignó. Los peores enemigos de la Religión y del sacerdocio no son nunca los de fuera, sino los propios sacerdotes y religiosos(as).

Conclusión: "Sirviendo a la Fe, Promueve la Justicia"

El que conoce la Fe cristiana no podrá dudar que servir a la fe es promover la justicia; pero no lo contrario, puesto que la justicia puede y debe ser promovida por todos, también por los ateos. En sí, pues, promoverla no es servicio de la fe. Dependerá de quién lo haga y del *cómo*. Si es cristiano, puede convertirla en encarnación de la virtud teologal de la caridad, o sea, en objeto material de la virtud de Religión. Si es ateo, puede incluso considerar que la realización de la justicia exige la destrucción de la fe. La muerte de la Religión sería la condición de posibilidad de la justicia¹².

Así mismo, según quien la promueva, puede contribuir a propagar o la fe o el ateísmo. No porque la justicia sea la fe o el ateísmo, sino por ser

¹² Cfr. Proudhon P. J., *De la Justicia dans la révolution et dans l'Eglise*, Paris 1858, Vol. I, pp. 83-4; Feurbach, *La Esencia del Cristianismo*, Salamanca 1975, toda la primera parte, pp. 51-78; Marx Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires 1968, pp. 7-11. Bajo otra categoría, lo mismo viene a postular Freud, S., en "El porvenir de una ilusión". Y, finalmente, tal es el fondo de no pocos escritos de teología latinoamericana sobre la huella de *Marx y la Biblia* de J. Porfirio Miranda, Salamanca 1972.

un testimonio abusivamente aducido en favor de la persona portadora de la creencia o no-creencia. El creyente y el no creyente *deben* promover la justicia, pero no es legítimo ni racional utilizar argumentativamente la justicia en favor de la no Fe ni de la Fe si no se prueba estrictamente que se deriva del ejercicio y servicio efectivo de la Fe. Ejercitarla por una u otra finalidad, es degradarla. La justicia, como todo lo humano, no es medio sino fin, si bien no es el fin último (éste lo es Dios.)

Propiamente hablando la justicia es un imperativo que fluye de la naturaleza del hombre. El que admite que el hombre es creado por Dios, admitirá que, mediatamente, es mandada por Dios. En cambio la Fe es un precepto inmediato de Dios, impuesto por una Revelación estrictamente sobrenatural; no dada con la naturaleza del hombre, sino por la Palabra atestante de Dios: "El Evangelio anunciado por mí ,no es cosa de hombres" (Gal 1, 11).

En cambio la formulación y anuncio de la justicia *es* cosa de hombres. Lo cual no significa que esa cosa inferior ni superior sino *distinta*, pero substancialmente relacionada, como lo es lo natural con lo sobrenatural. El que entienda esto correctamente no verá atenuante alguno a la obligación de practicar la justicia. Menos el cristiano que sabe que la injusticia es pecado, y pecado estricto, *teológico*, puesto que no hay pecado natural, *filosófico* (Dz. Sch. 2291). Sin embargo es preciso recordar la difícil verdad teológica de que el pecado filosófico no existe no porque lo natural haya sido aniquilado o se haya *transformado* en sobrenatural, cosa en sí absurda; sino porque lo natural, conservando íntegramente su ser; fue elevado a lo sobrenatural. Permítase utilizar algunas palabras técnicas: Aquello que es natural, el "id quod est naturale", sigue en plena vigencia; sólo la manera como existe, "quoad modum quo existit", es sobrenatural. Su conocimiento lo pueden alcanzar todos naturalmente, por evidencia intrínseca; no por aseveración divina, por Fe, que es "prueba de las realidades que no se ven" (Hb 11, 1).

Apendice: Morir por la Justicia y Martirio

El que realmente muere por la justicia es un héroe y un bienhechor de la humanidad. Pero esto no autoriza a emitir el juicio de valor religioso de *martirio*, como a veces se hace incluso para políticos ateos. En sí todos, creyentes o no, deben estar dispuestos a dar la vida por la justicia. Por lo mismo, no es ipso facto martirio, es decir, morir en testimonio de que Cristo ha resucitado. Eclesialmente es martirio la muerte, sufrida pacientemente, en odio a la Fe. "Quien pierda su vida por Mí y por el Evangelio, la salvará" (Mc 8, 35).

De manera semejante cabe entender la promesa para "el que da la vida por sus prójimos" (Jn 15, 13), siempre y cuando crea que Dios se ha hecho ese prójimo: "El Verbo era Dios... y se hizo Carne" (Jn 1, 1. 14). No es la magia sino la Fe, al menos *anónima* (la cual no debe presumirse sin más) lo que hace *hermano* de Cristo: "Lo que hicisteis a uno de esos hermanos míos, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40).

NOTAS E INFORMES

Objeciones y Críticas contra la "Misión Popular"

Lauro José Masserani, C. SS. R.
Misionero en Brasil y exalumno del Instituto del CELAM.

Cuando vivimos una efervescencia de la "evangelización" y de la "piedad popular" en nuestro continente latinoamericano, nos parece bueno recordar que la "Misión popular" fue en el pasado uno de los medios más eficaces para purificar, renovar y profundizar la fe del pueblo de Dios. Hoy día tiende a renovarse profundamente, tanto en su montaje externo como en su contenido. Pero son muchos los que todavía le tienen recelo y le oponen fuertes críticas y objeciones. No estará mal reflexionar sobre lo que tienen de válido o sofisticado dichas objeciones. La respuesta nos la ofrece un grupo de misioneros redentoristas en activo, y que con el P. Lauro Masserani fueron alumnos del Instituto del CELAM en 1977, y redactaron una magnífica monografía sobre el tema. Nota de la Redacción.

Presupuesto

Para sintonizar con nuestros lectores queremos comenzar recordándoles, muy esquemáticamente, lo que entendemos por "Misión Popular", su objetivo y sus fines. Solo a partir de estos principios, se pueden comprender las respuestas que damos a continuación a todos los pastores o pastoralistas que le objetan crítica y duramente.

Una Misión Popular para el pueblo peregrino de Dios es: Un *momento fuerte, culmen y fuente*, de la actividad pastoral de una comunidad cristiana, a través del cual se pretende:

- Evangelizar con palabras (predicación) y señales (sacramentos);
- Recrear un hombre nuevo al estilo de Jesucristo; y, así:
- Construir el Reino de Dios.

Objeciones contra la Misión Popular

Las críticas negativas y positivas hechas a la Misión, han dado ocasión para su mayor crecimiento, cuestionando y obligando siempre a revisarla. Podemos asegurar que el Espíritu de Cristo nos suscitó siempre la esperanza para no desfallecer ni desanimarnos ante la desconfianza y hasta el desprecio de muchos para con la Misión Popular, ni mucho menos ante nuestras propias debilidades humanas.

Aquí tratamos de responder a algunas de estas objeciones contra la Misión Popular, sin pretender cambiar las opiniones o convicciones contrarias de quien quiera que sea. Simplemente pretendemos dialogar. Creemos que ser misionero del pueblo de Dios es un carisma, y el carisma es un don, y el don solo lo entiende quien lo posee.

1. *Los grupos misioneros están obsoletos en cuanto al método y en cuanto al contenido. Encarnan una pastoral que ya pasó. Viven de nostalgia...*

Respuesta: Para que un método sea actual debe responder a las características de la pastoral actual. Puede ser actualizado, y, aún así, no responder a una determinada realidad. Un método misionero puede o no ser actual como cualquier otro método pastoral de una determinada comunidad. No se puede afirmar simplemente que la Misión Popular no es actual. La Comisión Central para la preparación del Año Santo de 1975 proponía la Misión como la primera entre las iniciativas para la preparación del jubileo. (cfr. *Osservatore Romano*, 3-2-1974).

Cristo, al contrario de las sectas de su época (vgr. los esenios), anuncia el Reino de Dios *para todos*. Jesús hablaba a las grandes masas y de ellas elige a "los Doce" y a los "72 Discípulos". Su corazón se enternece ante las multitudes sin pastor. "Misereor super turbam". Para la multitud multiplica los panes. Sube a la barca para poder hablar y ser oído por la masa que le busca. En la cruz, cuando los "concientizados fariseos" se alegran, el pueblo se golpea el pecho. La imagen que las primeras comunidades tienen de Cristo y registran en los Evangelios es la de un Cristo cercado por la multitud siempre.

Al estilo de Cristo, Pedro proclama el primer kerygma a la multitud del pueblo el día de Pentecostés. Pablo supera las barreras monopolizadoras de la secta de los fariseos y después de la propia comunidad cristiana de Jerusalén, demasiado influenciada por los judaizantes, y se hace el Apóstol de los Gentes. Habla a grandes asambleas. Los Hechos de los Apóstoles nos trazan varios kerygmata apostólicos dirigidos a las multitudes. De la misma manera que los Apóstoles, a ejemplo de Jesucristo, los santos Padres se dirigen a las multitudes. El desarrollo tan extraordinario de los ministerios en la Iglesia primitiva, tanto jerárquicos como laicales, se explican solamente como un servicio a la multitud de los convertidos. Ambrosio, todavía catecúmeno, es aclamado por el pueblo. La "plebs sancta" tiene derecho a que le sirva. Es una exigencia de su sacerdocio.

Desde la era patristica hasta el Vaticano II la Iglesia siempre buscó a las masas y tal vez las páginas más bellas de su historia son las misiones. Basta ver a la Iglesia medieval trabajando con los bárbaros, los grandes predicadores de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, y más tarde, ya en la era moderna, los grandes misioneros jesuitas, lazaristas, redentoristas y otros muchos. Nos atrevemos a decir que el sueño de Dios para con su Iglesia es el pueblo, la multitud. La masa popular que se adhiere a su mensaje es el regalo que Dios hace a su Iglesia. Se realiza la promesa que Dios hizo a Abraham: "Serás padre de un gran pueblo", y después le invita a contar las arenas del mar y las estrellas del cielo. No es Abrahám nuestro padre en la fe? No es la Iglesia quien explicita, hoy, la fe de Abrahám?

El Vaticano II se dirige a todos los hombres de buena voluntad (LG 1). La preocupación de la Iglesia no ha cambiado. Su apertura a todos, al estilo de Cristo, es la misma. Es lo que afirma categóricamente Pablo VI en la "Evangelii Nuntiandi": "Toda una muchedumbre, hoy día muy numerosa, de bautizados que, en gran medida, no han renegado formalmente de su bautismo, pero están totalmente al margen del mismo y no lo viven" (n. 56). Es al corazón de las masas donde urge dirigir el anuncio evangélico. Estas masas "necesitan del Evangelio y tienen derecho al mismo... El mensaje evangélico no está reservado a un pequeño grupo de iniciados, de privilegiados o elegidos, sino que está destinado a todos, la Iglesia hace suya la angustia de Cristo ante las multitudes errantes y abandonadas como ovejas sin pastor, y repite con

frecuencia: Tengo compasión de las muchedumbres" (n. 57). Los Documentos de Medellín, al analizar la situación de América Latina, tienen una preocupación por la base, las multitudes de católicos abandonados, mal evangelizados, etc. Cfr. Introducción a los Documentos.

La Iglesia perdería su razón de ser, si no evangelizase a las multitudes de católicos abandonadas, herederas de una religiosidad popular difusa. Lo negativo no es evangelizar las multitudes, sino contentarse con una evangelización superficial que no despierta el sentido de Pueblo de Dios y sin compromiso comunitario. Si nosotros evangelizamos a las muchedumbres con la Misión Popular, estamos dando testimonio de que la Iglesia es fiel a Cristo. En toda la evangelización misionera está el punto de insistencia teológico y metodológico: *la integración de la masa desorganizada, sin pastor, al pueblo peregrino de Dios, bajo la cabeza que es Cristo y que se expresa en la comunidad concreta, como su lugar privilegiado.*

Hay necesidad de atender a las Comunidades Eclesiales de Base, pero también a la multitud. No podemos entregar las multitudes de católicos como un botín a las sectas protestantes y espiritistas, a no ser que consideremos a la Iglesia un privilegio de élites, como algunos piensan.

Queremos añadir más: El Código de Derecho Canónico mandaba muy seria y sabiamente que todas las parroquias celebraran periódicamente una Misión Popular; con ello buscaba un remezón para renovar y reactualizar la fe y vida de todo el pueblo. En la actualidad la UNESCO recomienda un "aggiornamento" periódico para cualquier profesional, dados los cambios y exigencias de la época actual. Por elemental sentido común que uno tenga comprende que hoy día el que no se actualiza es llevado por la corriente del pasado. Sabemos que el mundo cambia hoy en 5 ó 10 años más que antes en un siglo. La Iglesia renovó la formulación de muchas de sus doctrinas y estructuras con el Vaticano II, aunque el pueblo apenas si ha asimilado algo de esto. Por otra parte los medios masivos de la comunicación bombardean al pueblo con imágenes e ideologías que le confunden y no permiten digerir muchos elementos de nuestra fe. Qué visión tiene este pueblo del conjunto de la fe renovada de la Iglesia? No tendrá más necesidad que antes de una renovación periódica un poco a fondo? Aún las "élites" concientizadas, qué idea tienen del conjunto del Evangelio? Los mismos pequeños grupos de los que participan en equipos de reflexión en pequeñas comunidades de base, no están muchas veces monopolizados dictatorialmente por algún cacique de turno? Llevar un mensaje fresco y profundo del contenido evangélico a todo el pueblo de Dios, que es lo que pretende la Misión Popular, será vivir de "nostalgias"?

Cierto que el contenido que imparten los misioneros puede estar "obsoleto" en ellos. En ese caso deberán actualizarse! Igualmente deberán revisarse continuamente los "rollos" en los Cursos de Cristiandad. De la misma manera las conclusiones sacadas en grupos en las pequeñas CEB habrá que tomarlas en serio, pero nunca se podrán tomar como dogmas y menos cuando camufladamente están manipuladas por algunos más vivos. Proponemos, como una tentativa y proyecto nada más, la sistematización del contenido de la evangelización que sugiere Rafael Ortega en el n.º 12 de la revista "Medellín", pp. 464-475 (diciembre de 1977). Tampoco parece que dicho contenido sea "obsoleto".

En cuanto al método misionero, reconocemos que como cualquier otro método pastoral estaba exigiendo a gritos una renovación. Los condicionamientos actuales de la sociedad, sobre todo en las grandes e industriales ciudades, exigen una revisión a fondo, lo mismo que los medios de comunicación. La Misión Popular, cuando se organiza correctamente, busca las mejores estrategias

ante todas las exigencias actuales. Pretender reavivar todo esto no es vivir de nostalgias!

2. *Estamos en los tiempos de las Comunidades Eclesiales de Base. Lo importante es el "fermento". La Iglesia de hoy se presenta como "focos", "signos" del Evangelio.*

Respuesta: Gracias a Dios que ya hay muchísimas Comunidades Eclesiales de Base. Ojalá aumenten cada día más y más. Pero CEB y Misión no se oponen. Cuando la multitud descubre que es pueblo de Dios, deja de ser "anónima y desorganizada" para ser "personas", hijos de Dios que expresan su fe y su vida en comunidad. La multitud evangelizada, automáticamente pasa al compromiso en la comunidad, sea CEB o no. Una CEB que realiza una Misión Popular, renueva su espiritualidad, su dinamismo misionero y al mismo tiempo evangeliza a la multitud, donde está inmersa. La CEB será la meta del proceso final misionero, como también la clave de continuidad del mismo. Lo que se constata en muchas parroquias sin espíritu misionero es que tienen CEB, pero las multitudes continúan abandonadas. Muchas CEB viven para sí mismas, no para el pueblo de Dios. Apenas son grupos. La "Evangelii Nuntiandi", en su número 58, expresa claramente la naturaleza de las CEB: "...se forman en la Iglesia para unirse a la Iglesia y para hacer crecer a la Iglesia... serán un lugar de evangelización, en beneficio de las comunidades más vastas...; permanecen firmemente unidas a la Iglesia local en la que ellas se insieren..., no se creen jamás el único destinatario o el único agente de la evangelización..., conscientes de que la Iglesia es mucho más vasta y más amplia... Crecen cada día en responsabilidad, celo, compromiso e irradiación misioneros... Escuchando el Evangelio que les es anunciado... se convertirán rápidamente en anunciadoras del Evangelio".

3. *Existen movimientos pastorales mejores y de mayor fruto. La Misión sería uno más...*

Respuesta: Sí, hay movimientos bellísimos dentro de la vida de la Iglesia. Pero movimiento indica de por sí, dirección a... No se puede entender el movimiento eclesial que no sea dirección al pueblo, a las masas.

En la Misión los movimientos son los primeros en ser invitados a integrar el grupo misionero local. Sobre ellos radica la primera y específica esperanza. La vida eclesial de una comunidad y la misión, por ser el momento fuerte de la vida misma de la comunidad, encierra una dialéctica: el grupo para la multitud y la multitud para el grupo; interacción de ambos. Si los grupos y los movimientos parroquiales no se integran en el proceso misionero, quedan marginados y es una pérdida, una falla en la vida eclesial. Peor todavía, cuando se abstienen de participar en la misión, cuando dicen eso es para los pobres e ignorantes, para la masa de "gente baja". Aparecerían como un movimiento que tiene nombre de cristiano, pero de Cristo no tienen nada. Cualquier pastoral, y por lo tanto también la Misión, debe partir de la base. Movimiento que no esté al servicio de la base, no tiene razón de ser en la Iglesia. Muchos párrocos se quejan de que la misión obstaculiza los movimientos; desarticuliza... Si la Misión ignoró a los movimientos parroquiales, es culpa del organizador, le faltó el sentido de la misión que es la acción orgánica de la vida parroquial. Nos golpeamos el pecho en nombre del colega; pero si los movimientos se cerraron y no quisieron participar, habrá que decir, por el amor que se tiene a esa misma Iglesia, ¡feliz misión que desarticuló semejante movimiento! Siempre

resultó difícil "casar" la Misión Popular con las "élites" parroquiales. También fue difícil la actitud de Cristo en relación con el pueblo y no se pudo "casar" con las "élites de los fariseos" y de la Sinagoga.

4. *La Misión es para las masas y masificante. De ahí que es transitoria, juego de pajas, algo emocional solamente. Pasa como un vendaval y no construye nada en relación a un futuro sólido.*

Respuesta: Sí, la Misión Popular es para la masa y parte de la masa. Es la manera de actuar al estilo de Cristo con las multitudes. Es decir que Dios las ama, que El está presente en su existencia para salvarlos, liberarlos de las opresiones del pecado, del anonimato, de la desorientación, injusticia, fatalismo, para conducirlos a una vida de amor dentro de una comunidad eclesial, como su pueblo peregrino.

Otra cosa es llamar a la Misión Popular "masiva y masificante". Sería masiva si el oyente tuviera una actitud pasiva, sin oportunidad de una respuesta libre. O si solo fuese alcanzado por el contagio emotivo. Pero la misión trata de ser personalizante y comunitaria a la vez. El destinatario tal vez es alcanzado emocionalmente por la masa, pero para dejar de ser masa, para llegar a ser Pueblo de Dios, hacerse persona y expresarse en la comunidad, encarnándose en ella. Cristo predicaba a las muchedumbres, pero conducía a la persona a un encuentro personal con El. La homilía dominical y la misma celebración eucarística pueden ser masificantes, aunque sea con un simple grupo de diez religiosas, cuando ellas no participan activamente, si no hay comunicación del celebrante con los asistentes en la misma acción.

"La misión es transitoria"... sí, la Misión como celebración, momento fuerte, cumbre y fuente de la vida pastoral comunitaria, es transitoria. Cualquier celebración es transitoria. Toda celebración eucarística es transitoria. Cualquier celebración de aniversario es transitoria. Nadie celebra todos los días su aniversario. La celebración es un cierto distanciamiento de un día, para vivir intensamente la realidad toda, mistericamente, para verla desde otro ángulo. Que sea un momento fuerte, no quiere decir que sea inútil o que su efecto no penetre en la vida como fuente de ella.

Las celebraciones que hacía el pueblo de Israel formaban parte de la pedagogía de Dios, para que recordaran que un día fueron liberados de Egipto, para que recordaran que eran el pueblo de Yahweh.

La vida es una continuidad en progreso, pero su continuidad no se realiza sino en momentos. Y hay momentos fuertes, más intensos. La Misión, por ser la misma acción vital de la comunidad es el culmen de un proceso comunitario que actuó antes, actúa ahora y se relanza a la acción del futuro. Estamos insertos en el terreno del proyecto salvífico de Dios que respeta la historia y se realiza en la historia.

Aun cuando la Misión no fuera más que el único contacto que una persona tenga con la Iglesia, ya es una gracia extraordinaria, un signo escatológico del Dios que le invita a la vida eterna que comienza ya ahora, en esa llamada. Si la Misión es acusada de extensiva para llegar a los más apartados, es señal de su profundidad. Normalmente una montaña tendrá su pico más elevado cuanto más amplia sea su base. Aunque queda claro que un momento fuerte no puede resolver todos los problemas de una comunidad.

5. *La Misión fomenta la religiosidad popular, con la que queremos acabar porque no implica compromiso. Queremos una secularización. La meta es una santa "ciudad secular", una Iglesia de hoy, del Vaticano II.*

Respuesta: Ya ha pasado la moda de despreciar la religiosidad popular. Continuaremos dándole importancia, como siempre, y mucho más ahora que tenemos elementos preciosos que nos ofrece la Iglesia que interpreta la religiosidad popular y se sitúa dentro del mismo pueblo. Véase lo que nos enseña sobre ello la "Evangelii Nuntiandi", n. 48.

Utilizando una pedagogía que reconoce y aprovecha los valores religiosos populares, como expresiones de una fe inicial y tal vez infantil, la Misión hace aflorar las semillas cristianas del Verbo, libera de los contenidos equívocos y formas vanas, y encamina hacia un compromiso cristiano. La Misión reconoce también que la liberación de la violencia de lo sagrado y fatal no se puede realizar de un momento a otro. Es paciente y condescendiente dentro de una pedagogía a la vez exigente y progresiva.

6. *La Misión es sacramentalización. Casar a los "arreguntados" y hacer primeras Comuniones de adultos sin preparación. Estas personas nunca más frecuentan la comunidad después de la Misión. En este sentido echa a perder la pastoral que se empeña en una línea seria de evangelización concientizadora y liberadora.*

Respuesta: En una concepción antigua de pastoral como "mantención de la fe y de los sacramentos", la Misión no podía tener otra praxis. La Misión actual se propone "celebrar" el misterio salvífico de Dios. La vida sacramental, como la Palabra, la oración, la caridad y el compromiso, es esencial a la evangelización. Más aún, sacramentalizar, entendido como la celebración en signos vivos de algún acontecimiento de la vida de Cristo, es una de las mejores formas de evangelizar, si no la mejor. La evangelización busca fundamentalmente la conversión personal para un compromiso con la comunidad al estilo de Cristo. El sacramento de la Penitencia, por ejemplo, celebra esta conversión y la completa en la Eucaristía, reconciliación y unión de toda la comunidad entre sí y con su Cabeza, Jesucristo. Las parejas que no han celebrado el sacramento del Matrimonio, al convertirse y comprometerse con la comunidad cristiana, tienen el derecho a que su amor sea también una señal del amor de Cristo para con su Iglesia (Ef. 5,32). Queremos resaltar, además, que en la misión actual la pastoral sacramental de los matrimonios pertenece al párroco. Si quiere, puede delegar en los misioneros. Porque prácticamente son los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía los que consideramos esenciales en la evangelización misionera, para la celebración del momento fuerte de la pastoral, como cumbres y fuentes de ese mismo proceso.

7. *La Misión es clerical, hecha por gente de fuera. Sin laicos. Viene impuesta por el obispo o pedida por el párroco. Caen en "paracaidas", sin estudios previos y sin arrancar de la realidad concreta; además no respeta el proceso normal que sigue la comunidad.*

Respuesta: Una vez más repetimos que la Misión es un momento fuerte, culmen y fuente, del proceso de la actividad pastoral de una comunidad y realizado por la misma comunidad coordinada por sus agentes pastorales. Puede o no ser ayudada por un grupo misionero subsidiario. Sea o no con ayuda de un grupo de fuera, la Misión la entendemos como el proceso de la vida misma de la comunidad.

En cuanto al clericalismo..., es un problema viejo de la Iglesia y del cual habrá que liberarse. Pero en cualquier nivel en que terminemos situados, siempre habrá que aceptar una mayor y seria preparación para poder transmitir correctamente el Evangelio del Reino, sean clérigos o no. Sin embargo, el clericalismo no se puede hacer desaparecer en un momento: siempre aparece camufladamente de otras muchas formas, por muy liberacionistas que se consideren! La Misión puede o no ser clerical como casi todas las actividades de la Iglesia. Solo a la manera de Cristo es como nosotros podremos liberar. Clericalismo o laicismo no es un proyecto que por sí solo garantiza de inmediato un suceso pleno, sino solo el caminar para servir al estilo de Cristo.

La Misión considera y está convencida de que la vocación del laico está sobre todo en su presencia activa en las realidades temporales, así como dentro de la vida misma de la comunidad, ejerciendo diversos ministerios, (Cfr. "Evangelii Nuntiandi", 73).

El ejercicio de los ministerios de los laicos no es novedad. La carta del Secretario de Estado del Vaticano dirigida al II Encuentro Latinoamericano de Liturgia, tenido en Caracas del 12-24 de julio de 1977, es muy clara a este respecto:

"Es necesario promover y cuidar las vocaciones al ministerio sacerdotal y diaconal. Pero el descubrimiento y la realización de nuevas formas de ministerio, que abarcan la vida litúrgica no reservada al ministerio propiamente tal y otros aspectos de la vida religiosa y humana de la comunidad, sobre todo de aquellas que carecen de sacerdote, constituye también uno de los objetivos que debe empeñar más intensamente a la Iglesia latinoamericana. Estos ministros seculares, que en el pasado estaban dedicados casi exclusivamente a la vida de oración de la comunidad, contribuyendo a conservar la fe mediante prácticas religiosas muchas veces devocionales, tienen hoy entre sí un campo de acción mucho más vasto, también en lo que respecta a la liturgia. Hay que suscitar y cultivar estos ministerios, hay que formar convenientemente a aquellos que los ejercen: son un don del Espíritu y una esperanza para el futuro de las comunidades eclesiales".

La LG., n. 35, habla de que los laicos "cuando faltan los sagrados ministros..., les suplen en ciertas funciones sagradas... Por ello dedíquense los laicos a un conocimiento más profundo de la verdad revelada y pidan a Dios con instancia el don de la sabiduría". Esta suplencia debiera ser mucho más general en toda América Latina, donde la escasez de clero es enorme.

Personalmente queremos ir mucho más lejos cuando promovemos a los laicos en la misión. Preparando a los laicos para la corresponsabilidad y en los ejercicios ministeriales, esperamos haya en el futuro un mayor pluralismo sacerdotal, donde, sin estilos tan monolíticos de sacerdocio, las pequeñas comunidades puedan encontrar sus ministros que presidan las eucaristías a las que tienen derecho; un derecho que debiera superar muchas de las leyes que restringen excesivamente el número de candidatos al ministerio sacerdotal y que le impiden gozar de lo que el sacerdocio del pueblo exige por su propia naturaleza.

La breve experiencia con los diáconos permanentes no ha sido tan consoladora como sería de esperar. Por otro lado estuvo bien que la Santa Sede no hubiera permitido ordenar casados. Podríamos haber caído en una nueva forma de clericalismo.

8. *La situación de la vida moderna es de tal manera heterogénea, cambiante, con situaciones de trabajo, diversiones, estilos de vida... ¿Cómo llegar a estos ambientes? ¿A cada persona en concreto? ¿Cómo abarcar toda la realidad actual?...*

Respuesta: La Misión trata de llegar a todos los ambientes en cuanto le es posible. Según la "Evangelii Nuntiandi", n. 18, "Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad... La finalidad es el cambio interior... cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos".

Los medios de comunicación social se filtran en todo. ¿Por qué no la evangelización? "O se evangeliza siempre o nunca se evangeliza"!

La Misión Popular establece lazos de unión entre los más apartados y la Iglesia una vez que es imposible transformar toda la realidad en una comunidad de base. Los últimos, aun sin un compromiso perfecto con una comunidad local, también se sienten Iglesia. Unidos imperfectamente, pero ¡unidos! Si tenemos paciencia y respetamos la conciencia de un ateo o pagano, por qué no respetar el proceso eclesiológico de estos "últimos"... ¿Será que bajo pretexto de "concientizar" no estamos haciendo de nuestras comunidades perfectos ghettos o sinagoga, en vez de formar el "pueblo" de Dios?

Pastoral de la Juventud en Brasil

José Fernandes de Oliveira, S.C.J. ("Padre Zezinho")
Taubaté, Estado de São Paulo, Brasil.

Hace tiempo que un pastoralita de jóvenes quisiera no haber hablado jamás del asunto. En medio de tanta cosa buena y promisoría como él señala, un buen día, por razón de justicia y honestidad, se ve también obligado a hablar de algunos aspectos negativos que duelen y hieren profundamente a los que él pretendía servir.

Es mi caso, cuando en los viajes que emprendo por el país, comienzo a hablar de la pastoral de juventud. Ultimamente pasé a... denunciar! Y no estoy solo en mi denuncia. Somos ya muchos los sacerdotes que comulgamos con la misma idea: *a pesar de la euforia y entusiasmo que inundó las diócesis, escuelas y parroquias de este país, afirmamos que infelizmente la pastoral de juventud no marcha bien en la Iglesia de Brasil.* Los números son positivos, las realizaciones incontables, la creatividad inagotable y..., sin embargo, la pastoral de juventud, hoy día, en la mayoría de las diócesis de nuestra Iglesia, se parece a un niño desnutrido: *bonito y simpático, pero flaco y sin resistencia.*

¿Dónde, cómo, cuándo y por qué? ¿Con qué datos y derechos puede alguien, en este inmenso país y en esta prometedora Iglesia joven, ser tan pesimista y hablar con tanta seguridad? ¿Cómo no ha de ir bien una pastoral que, ayer mismo, veía los templos vacíos y explota hoy con el barullo de las guitarras y violones y con ese agitar esperanzador de nuestra juventud? ¿No ha de ir bien una pastoral que comienza a llenar de nuevo los seminarios y juniorados de candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa? ¿No ha de ir bien una pastoral que da verdaderos santos jóvenes, prestos a toda especie de sacrificios y renunciaciones por el reino de Dios?... Esta sería la tónica de algunos entusiasmados defensores de la pastoral de juventud tal como hoy día se presenta. ¡Y tendrían muchos más argumentos a favor que nosotros en contra! Parecen ellos los realistas y nosotros los pesimistas, dado que, en algunas diócesis, criticar la pastoral de juventud hoy es lo mismo que practicar el Hara-Kiri.

Pero pasemos al tema. Soy uno de los que han trabajado y trabajan con todas las energías, incluso hasta con el riesgo de la salud, para mantener y aumentar el diálogo de los adultos con los jóvenes en nuestra Iglesia. Con cerca de cuarenta libros publicados, más de cincuenta discos y constantes incursiones en el campo de la televisión, radio, cine catequético, además de cursos y encuentros de pastoral de juventud y de vocaciones; creo que difícilmente podría ser yo considerado entre los pesimistas. Y, sin embargo..., desde hace unos cinco años pasé al grupo de los sacerdotes que se interrogan seriamente sobre la validez del actual estilo de grupos, comunidades y movimientos de juventud en Brasil.

Mi primera decepción fue cuando me dí cuenta del bajísimo índice de perseverancia en los grupos, comunidades y movimientos jóvenes en todo el país. La segunda fue cuando pude constatar las graves desviaciones a que pueden llevar los impactos o los esquemas que no respetan la psicopedagogía de las edades e introducen rápidamente a un joven a la práctica de una religión sin contenido y con tendencias al iluminismo.

Desde entonces he conversado ampliamente con sacerdotes, obispos y laicos preocupados con el mismo problema. Voy a las escuelas y atestiguo el contenido de la fe en aquellos alumnos. Voy a los movimientos de adultos y atestiguo el contenido de la fe en aquellos líderes. Voy a los grupos, comunidades y movimientos de juventud y me doy cuenta del contenido de la fe en aquellos jóvenes líderes. Y la preocupación aumenta. Después de ocho o nueve años de florecimiento, los movimientos de juventud, los grupos, las comunidades y la escuela no consiguieron sino dar *vivencia*... No hay catequesis. No hay doctrina. Y lo que es peor: no hay, en muchos de ellos, ni siquiera la preocupación de administrarlas. *Nuestros jóvenes dieron el corazón a Cristo, pero no le dieron la cabeza*. No es culpa de ellos: se les invitó a eso! Todos los esquemas, sean los de movimientos o los de grupos y comunidades están fundamentados en los *tiempos fuertes*, o sea: en días de formación, mañanas y tardes, noches de oración, retiros dinámicos y cosas del mismo estilo. Pero la continuidad o la preparación continúan relegadas a un segundo plano. Y era en la preparación y continuidad donde deberían cargarse las baterías de una verdadera y sana pastoral de juventud.

En el papel casi todos los movimientos prevenen el *conocimiento de la doctrina*. Algunos, incluso, editan sus propios diarios y revistas con buen contenido doctrinal. Y, no obstante, estos jóvenes, expuestos a tales revistas, revelan igualmente una ignorancia religiosa imperdonable. ¿Qué está sucediendo realmente en nuestra Iglesia?

Pueden darse los pastoralistas al trabajo de una investigación para ver si exagero el cuadro o si cargo demasiado las tintas. Las cifras son para aterrar:

6.000 jóvenes:	diez preguntas del catecismo de iniciación:	media 1,2
4.200 jóvenes:	diez preguntas del catecismo de iniciación:	media 0,9
600 líderes:	diez preguntas del catecismo de iniciación:	media 0,1
80 <i>dirigentes</i> jóvenes:	diez preguntas del catecismo de iniciación:	media 1,2

Las preguntas eran ingenuas; ingenuas a propósito: 1º - Escriba el decálogo. 2º - Cite los cinco preceptos de la Iglesia. 3º - Cuáles son los siete signos sagrados de la Iglesia Católica? 4º - Concilio Ecuménico y Ecumenismo son la misma cosa? Por qué. 5º - Escriba diez pensamientos de Jesús. 6º - Cuántos libros tiene la Biblia? Y el Nuevo Testamento? 7º - En qué consiste la Teología Dogmática? 8º - Cuáles son los pecados que la Iglesia considera capitales? 9º - Cuáles las virtudes que nuestra Iglesia considera fundamentales? 10º - Cuáles son los últimos pronunciamientos de la CNBB y cuál la última encíclica del Papa?

Nadie sabe... Y, lo que es peor: hay muchos que alegan ser ésto una pedantería, pues lo importante no es saber sino vivir. Y la gente se pregunta: *pero vivir lo que no se sabe?* Del pedantismo "memorista" de ayer, caímos al pedantismo "vivencial" de hoy. Ayer lo importante era saber de memoria sin entender. Hoy lo importante es vivir sin saber nada...

El desnivel de desinformación religiosa entre los jóvenes que frecuentan los movimientos y comunidades está alcanzando un grado alarmante. Simplemente no saben, y se comportan, en algunas diócesis, con la firme convicción de que *no es importante conocer la doctrina de la Iglesia*. Y viven... viven... viven lo que piensan que es fundamental... Pero cómo van a saber si es fundamental, si no saben ni el a-be-ce? En las Facultades difícilmente se forman ingenieros que no sepan matemáticas elementales y física. Pero en la Iglesia Católica estamos formando líderes de la juventud que no saben ni el a-be-ce del cristianismo... Increíble, pero verdad.

En esta forma de dialogar con los jóvenes es como la pastoral de la juventud ha comenzado a flaquear. Las JOC, JUC, JAC y JIC de antaño pudieron haber tenido sus defectos, pero por lo que veo en los que todavía quedan, sabían "interpretar" la Doctrina Social de la Iglesia a la luz de los conocimientos básicos de la catequesis. Su *ver*, *juzgar* y *actuar* incluía bastantes conocimientos de liturgia, biblia y catequesis. Siendo solamente un niño, no pude vivir aquella época de la pastoral, pero noto que les influyó mucho más de lo que queda hoy en los jóvenes de la Iglesia "del vivir por vivir".

No tengo nada contra el catolicismo de vivencia, asegurando incluso que el catolicismo ante todo es vida, pero me pregunto si puede existir vivencia sin conocimiento de lo que se está llamado a vivir. Me pregunto cuánto tiempo dura un matrimonio en el que el marido no se interesa por *conocer el pensamiento* de su esposa y viceversa. Me pregunto si tiene sentido un enamoramiento en el que el joven nunca sabe detalles importantes sobre su enamorada.

Pienso que Jesucristo podría decir hoy a la mayoría de nuestro jóvenes católicos lúcidos y activos: "Gustar... como gustar..., a ustedes les gusto. Pero amar... no me aman, pues hasta ahora no se han interesado por lo que yo digo..."

No hay conocimiento de la Biblia, no hay estudio alguno, y se vive de libritos de vivencias, de aquellos que nosotros, P. Zezinho, Roque, Alfonso, Hilario, Murillo, Haroldo, Van Baars, Hartmann escribieron para colocarlo en las manos de cada uno y no para substituir los manuales de teología o el catecismo en las reuniones de grupo. De mis libros, por ejemplo, solo dos son de catequesis: "Fundamentos para un mundo nuevo" y "Mi Cristo adolescente", más cuatro "Revistas de la Comunidad joven". Veo, sin embargo, que hay escuelas y grupos jóvenes que pasan el año entero con libros como "Diálogo de la Vida", "Revolución y Paz" de María Helena y otras lecturas que nosotros mismos no creemos convenientes en un aula de estudio de la fe.

Nuestros jóvenes no saben casi nada de la Palabra de Dios, casi nada de la Historia de la Iglesia (para ellos son 2.000 años sin ninguna importancia...), casi nada del Dogma y casi nada de la Teología Moral. Y la culpa no es de ellos.

Cuando reciben alguna cosa está todo en la base de la *Teología del pica-flor*, que toma un tema aquí, otro allá, sin conexión alguna, y al cabo de cuatro o cinco años, por falta de orden sistemática, conocen diez o quince temas de teología católica, como mucho.

Para formar un ingeniero, un agrónomo, un médico, un abogado, un matemático, se aplica una pedagogía que respete los principios de una formación sistemática. Al fin del curso el futuro médico, ingeniero, astrónomo, matemático, ha visto los puntos fundamentales y sabe lo esencial para conseguir el título de doctor o especialista.

En la Iglesia Católica de hoy, algunos de nuestros jóvenes son líderes, dirigen encuentros, dan conferencias y llegan incluso a orientar a compañeros sin saber prácticamente nada de Teología Moral o Dogmática. Cuadrículada o no, sobrepasada o no, la Summa Teología de Santo Tomás de Aquino por lo menos tenía comienzo y fin. Ciertos manuales diocesanos actuales y ciertas anotaciones que se dan en movimientos y grupos a penas tienen una ensalada teológica que ni comienza ni continúa y vive de pequeñas conferencias escogidas a base del "mamá mandó golpear aquí o allá..."

Tal vez ya sea la hora de que alguna diócesis reúna a sus pastoralistas y teólogos para que opten por algún manual que enseñe religión y no filosofía pura o psicología para jóvenes, porque algunos manuales no pasan de eso... Y pienso que la religión es algo más que psicología! los católicos, todavía cree-

mos en la revelación... Una lista de por lo menos *ochenta temas*, obedeciendo a un orden sistemático, para estudiar en dos años, facilitaría a los formadores un derrotero común. Así, todas las escuelas, todos los movimientos, todos los grupos y comunidades de la diócesis tendrían al menos una cierta unidad de doctrina. Sería el caso, por ejemplo, de

- señalar el tema,
- indicar los conceptos que no pueden omitirse en la exposición del tema,
- remitir a los libros o fuentes de investigación.

Así todos los jóvenes tendrían, en tiempos diversos, pero dentro del mismo período de formación, la misma visión de la doctrina católica. Lo que sucede hoy día es que el grupo X y el grupo Y tienen una charla sobre la gracia y el pecado. Pero el grupo X oye hablar de gracia santificante, gracia actual, recibe los datos bíblicos, conoce el concepto de pecado mortal, pecado venial, penitencia, absolución, confesión comunitaria, confesión auricular, etc., etc., etc. Y el grupo Y sólo sabe que "hoy en día la confesión es comunitaria", y que gracia de Dios es "un auxilio transitorio o permanente para que el cristiano viva la verdad".... Terminan dependiendo de la luna y de los sentimientos del conferencista que, si le da la manía, habla de la doctrina tradicional, si no le da, entra en el campo de la investigación sin más componendas.

Creo que hay que renovar. Pero a veces hay que ser radical. Entiendo que no se puede quedar durante un siglo a base de Spirago, Alvaro Negromonte o Astete. Pero, con todo lo que estos movimientos tengan de moderno, muchas veces dan la impresión de una regresión. Y todo porque omitieron lo que nunca deberían haber relegado a un segundo plano.

Decía Pablo a Timoteo que algún día aparecerían hombres y mujeres con prurito en los oídos y dominados por la curiosidad de escuchar novedades. Se entregarían a fábulas y charlatanerías de comadres en vez de escuchar la verdad y la sana doctrina. Recomendaba, por ello, que Timoteo predicase la sana doctrina; agradasen o no y doliese a quien doliese (2Tm 4,1-4).

Nuestra Iglesia renovada (o casi) necesita de lo que verdaderamente renueva; *la verdad*. Y tengo recelo de que no esté la verdad con los que desprecian el *conocimiento de la teología*. Puede no haber estado con los que mandaban aprender textos de memoria sin ninguna vivencia; pero tampoco está con los que hoy mandan vivir sin ningún conocimiento...

La pastoral de juventud en Brasil, por falta de *catequesis* (incluso de iniciación...), es hoy un niño desnutrido. Muy gracioso y alegre, regordito y simpático, pero débil y sin resistencia. Está siempre al margen, siempre en las salas de socorro y recibiendo siempre inyecciones y remedios porque no tiene contenido.

Soy de los que se entusiasman con la alegría de nuestros jóvenes. Creo que hasta soy uno de los responsables de ella (pretensión?...) con mi música. En general consigo hablar a cinco, seis, diez mil de ellos. Y hasta tengo la impresión de que me aceptan cuando les hablo de cosas más serias... Rien y entienden. Pero falta a continuación un plan diocesano de catequesis que se lleve en serio... Y queda todo como está, para ver cómo es que queda... Hasta el día en que aparece un espiritista o un pastor protestante con *doctrina* y... Bien, entonces son otros quinientos!

No confío mucho en el futuro de ese tipo de pastoral de juventud que se reduce al sagrario y a la visita a los pobres. Si el conocimiento de la doctrina no fuera importante, Jesucristo se hubiera quedado callado. Cada vez que leo mi Nuevo Testamento, me dice que Jesús dió a los Apóstoles un poquito más

que *vivencia*... Jesús era un *catequista*!. Enseñaba *doctrina*. La Iglesia del siglo XX piensa que a un sujeto le basta con rezar y visitar a los pobres para ser un buen discípulo. Pero yo pienso que el buen discípulo visita y ayuda a los pobres, ora y hace mil cosas por los otros, pero..., cuando se le pregunta, sabe decir por qué lo hace... Es ahí, precisamente ahí, donde comienza el gran drama de la pastoral de juventud en Brasil! Con rarísimas y honrosas excepciones, muy pocos de nuestros jóvenes sabrían decir *en qué y por qué creen en Jesucristo*.

¡En todo esto los señores obispos y nosotros, los sacerdotes, tenemos una gran parte de culpa! Nuestra Iglesia cambió la catequesis, que es difícil, por el impacto y por la vivencia que es más fácil entregar en dosis de tres días o algunos tiempos fuertes... Pero, como no podía dejar de serlo, nos estamos vaciando.

El Sínodo habrá cambiado alguna cosa, pero me temo que, cuando nos lleguen sus efectos, el niño desnutrido ya habrá perdido sus encantos y tendremos que comenzar todo de nuevo. Todo podría haber sido más fácil si, cuando hubo tiempo para cambiar, los responsables hubieran cambiado realmente. Pero la Pastoral de Juventud en Brasil acabó haciéndose una pastoral sin contenido, sin doctrina y sin teología.

Somos muchos los sacerdotes que pensamos así. Esta es nuestra denuncia y esta nuestra preocupación.

Recomendaciones sobre la Promoción de la Mujer

Comisión de Estudio sobre la Mujer y el Comité de A. I. M.

La Comisión de Estudios sobre la Mujer en la Sociedad y en la Iglesia, y el Comité del Año Internacional de la Mujer, ambos nombrados por S. S. Pablo VI, reunidos en su última Sesión del 29 al 31 de enero de 1976, formularon las siguientes Recomendaciones que proponemos como un informe a nuestros lectores por la importancia de la Mujer en la Iglesia y en la Pastoral, así como para que complementen los temas presentados en nuestros números anteriores: el 4 (diciembre 1975, todo él dedicado al tema de la Mujer) y el 6 (junio 1976, pp. 283-287. "Declaración de Principios sobre la Mujer", de las Naciones Unidas). Estas Recomendaciones nos dan una nueva visión desde el ángulo eclesial.

I. A la Santa Sede

1. Continuación de los trabajos de la Comisión de Estudio. Los miembros de la Comisión de estudio y del Comité del Año Internacional de la Mujer, recogiendo las palabras que el Santo Padre les ha dirigido:

"El Año Internacional de la Mujer ha concluído ya y vuestros trabajos llegan a su fin. Pero más que de un final, hay que hablar de un nuevo comienzo".

Proponen respetuosamente que se asegure un contacto permanente entre los dicasterios de la Santa Sede y los otros organismos internacionales católicos competentes (Unión Internacional de Superiores y de Superiores Generales, Organizaciones Internacionales Católicas, etc.), con el fin de dar continuidad al trabajo emprendido por la Comisión de estudio y con ocasión del Año Internacional de la Mujer. Dicho contacto no debería asumir la forma de una nueva comisión, sino de un simple mecanismo de trabajo con reuniones periódicas, grupos de estudio ad hoc, recogida de documentación y oportuna difusión de informaciones.

Las competencias de este organismo de contacto apuntarían a la eliminación de injustas discriminaciones y a la promoción de la participación de la mujer en:

- 1) la vida de la comunidad eclesial;
- 2) la vida comunitaria de la sociedad.

En este segundo sector debería darse de momento una atención especial al problema de asegurar una presencia cristiana competente en el seno de los organismos y de los programas establecidos como consecuencia de la Conferencia mundial de México y de la nueva Conferencia prevista para 1980.

2. Se desea la progresiva incorporación de mujeres competentes a los puestos de responsabilidad reconocida en el seno de los dicasterios de la Santa Sede, cuyo trabajo lo requieran.

3. Como consecuencia de los trabajos de la Comisión de estudio, se desea que los organismos competentes profundicen, en todos sus aspectos, las siguientes cuestiones:

- a) el acceso de las mujeres a los ministerios no ordenados de la Iglesia;
- b) la participación de las mujeres en la liturgia a la luz de la Constitución

Sacrosanctum Concilium, de las normas establecidas por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino y de la práctica actual de las diversas Iglesias locales;

c) la participación de los bautizados no ordenados en la jurisdicción (en sentido amplio) de la Iglesia.

4. Se desea que la revisión en curso del Código de Derecho Canónico favorezca lo más posible la participación responsable de las mujeres en la vida y en la misión de la Iglesia. A tal fin, deberían ser consultadas mujeres competentes.

5. Se recomienda la realización del proyecto de coloquio ecuménico sobre "La mujer y la paz", elaborado por el Comité para el Año Internacional de la Mujer durante la reunión de abril de 1975, cuyos fines siguen siendo actuales:

a) explorar conjuntamente todas las posibilidades de colaboración ecuménica con relación al tema "La mujer y la paz";

b) buscar conjuntamente una respuesta al interrogante: "¿Tienen las mujeres una contribución original que aportar para la paz?" —en el cuadro de una reflexión cristiana hecha a la luz del Evangelio.

II. *A las Conferencias Episcopales*

En la línea de las propuestas contenidas en el "dossier" para el Año Internacional de la Mujer, la Comisión de estudio y el Comité para dicho Año, formulan respetuosamente las siguientes recomendaciones dirigidas a las Conferencias Episcopales y a las Iglesias locales:

Ad extra:

1. Apoyar de una manera apropiada las oportunas iniciativas tomadas por los Gobiernos o por los organismos nacionales para la actuación de las medidas positivas en el plan de acción adoptado por la Conferencia de México.

2. Favorecer, en la medida en que sea posible, una presencia cristiana competente y bien preparada en las delegaciones nacionales que se formen con vistas a la Conferencia de 1980, como continuación de la celebrada en México.

3. Favorecer los esfuerzos que se realicen para transformar el derecho según el pensamiento cristiano en lo que respecta a la condición de la mujer (por ejemplo, derecho familiar, derecho al trabajo, lucha contra la prostitución, etc.).

4. Estimular la utilización de los medios de comunicación social y la evaluación de los programas con el fin de mejorar, desde un punto de vista humano y cristiano, la imagen de la mujer y las relaciones hombre-mujer que ellos presentan.

Ad intra:

Se desea llamar la atención de manera especial sobre las recomendaciones hechas en 1974 al Sínodo de los Obispos, en el campo de la educación:

1. Promover una acción educativa verdaderamente humana y cristiana que favorezca las buenas relaciones de colaboración entre hombres y mujeres en la obra de evangelización y a nivel de las responsabilidades eclesiales.

2. Asegurar una educación de los miembros del clero, de modo que les permita comprender bien las diversas vocaciones cristianas de las mujeres y empujarse con ellas en una franca colaboración en los diferentes sectores del apostolado.

3. Asegurar una educación en la fe de las mujeres —formación espiritual, doctrinal y pastoral— que les permita participar, según sus reales capacidades, en la obra de la evangelización.

III. *A las Congregaciones Religiosas*

1. Que, en la formación de los religiosos y religiosas, se tenga en cuenta la necesidad de prepararlos con vistas a una buena colaboración entre hombres y mujeres según la vocación eclesial propia de cada uno de ellos.

2. Que las Congregaciones dedicadas a la enseñanza revisen el contenido y los métodos de la enseñanza católica desde el punto de vista de la imagen de la mujer y de las relaciones hombre-mujer en la sociedad.

3. Que las Congregaciones religiosas busquen, según el campo de apostolado de cada una, una apropiada colaboración con las organizaciones del laicado, con otros organismos eclesiales interesados en la promoción femenina y en el mejoramiento de las relaciones entre hombres y mujeres en la vida de la sociedad y de la Iglesia.

IV. *A las Asociaciones Internacionales Católicas*

1. Que tales Asociaciones prosigan y desarrollen la acción —estudio, educación, promoción— comenzada con ocasión del Año Internacional de la Mujer, a nivel internacional y en las diversas secciones filiales.

2. Que las Organizaciones internacionales católicas que gozan de estatuto consultivo en las instituciones de las Naciones Unidas tomen las medidas necesarias para asegurar una representación bien preparada y coordinada en la Conferencia mundial de 1980.

3. Que las asociaciones de laicos busquen de nuevo una apropiada colaboración con las congregaciones religiosas y otros organismos interesados en la promoción femenina y en el mejoramiento de las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad y en la Iglesia.

V. *A las Universidades Católicas y a la Federación Internacional de Universidades Católicas*

Que para dar las bases teológicas y científicas necesarias a los esfuerzos que buscan un mejoramiento de las relaciones entre hombres y mujeres en la vida de la sociedad y de la Iglesia, se emprendan y favorezcan estudios e investigaciones en los campos propios de la teología, filosofía, sociología, antropología, historia... y también a nivel interdisciplinar.

Ultimas Publicaciones Teológico-Pastorales

Desde nuestro primer número hemos querido brindar a los lectores la presentación de las últimas publicaciones que, en materia teológico-pastoral, nos llegan a la Redacción provenientes del mundo de lengua española. 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.

Evangelio de Jesús y Praxis Marxista, por Xavier Pikaza. Ediciones Maro-va, Madrid 1977, 21 x 13, 344 pp. El autor, joven y dinámico escriturista español, ya conocido por otras obras, aborda en las presentes páginas un tema de apasionante actualidad y que pretende ser más un diálogo que una demostración o anatema. En una amplia introducción trata de presentar el valor original del cristianismo y del marxismo, sobre todo juzgado este último a la luz del acercamiento que le han prestado los Cristianos por el Socialismo. Después se detiene en la historia de Jesús para estudiar: 1) la utopía marxista y el mensaje del reino; 2) la praxis de Jesús y el socialismo; 3) la muerte de Jesús y su interpretación clásica, marxista y evangélica; 4) la pascua cristiana y la verdad del socialismo. A base de estos datos recoge unas conclusiones en las que pretende demostrar que "los datos (transcendencia, comunión y libertad) son más extensos que los datos del marxismo (autocreación del hombre en el plano económico, social e ideológico)" (p. 13). Sin polémicas inútiles y con gran serenidad y altura científicas, el autor aporta unos datos muy valiosos para una crítica imparcial del marxismo y cristianismo. Una rica Bibliografía avala su contenido. Parece inútil afirmar que puede ser un libro muy útil ante la problemática actual latinoamericana.

El Método Teológico, por Johannes Beumer y la colaboración de L. Visschers, Cuaderno 6 del Tomo I de la "Historia de los Dogmas", publicada por La Editorial Católica (BAC), Madrid 1977, 26 x 129 pp. El hombre ha hecho esfuerzos sobrehumanos, a través de la historia, para comprender el contenido, el sentido y la evolución del mensaje de Dios. De una forma más particular la dogmática cristiana ha tenido que realizar igualmente este esfuerzo. Los Dogmas no son el producto del azar o de la generación espontánea ni han caído en paracaídas de lo alto. Son el fruto de una tradición vivida durante mucho tiempo. Hacer un esfuerzo por comprender el ambiente que ha llevado a la formulación de los diversos dogmas es lo que ha pretendido la "Historia de los Dogmas", obra impulsada por M. Schmaus y otros, y ahora traducida al español. El presente cuaderno es el sexto del primer tomo (encuadernable) en el que el discurso sobre el método teológico se hace hoy más importante que nunca ante las múltiples proliferaciones de "proyectos de teólogos" que surgen por doquier. Se estudian en él lo que fué el método de hacer teología en el medio judío del N. T. y en el N. T., se pasa después a estudiarlo en la época de los Padres, la Escolástica y en la Edad Moderna y de allí pasa a la situación actual. Obra importante para toda biblioteca seria de Teología.

La Historicidad de los Evangelios de la Infancia. El entorno de Jesús, por Alejandro Díez Macho, M.S.C. Ediciones Fe Católica (Col. "Santiago Apóstol", n. 4), Madrid 1977. 19 x 12, 133 pp. El conocido catedrático de la Universidad

Complutense, bajo el título "Derás y exégesis del Nuevo Testamento", publicó en la revista "Sefarad" una serie de estudios hace dos años. En la presente obra se recogen una parte de ellos, que resultan muy importantes en el momento actual de crítica bíblico-histórica y de todavía fuertes polémicas entre algunas sectas protestantes y católicas; los aspectos relacionados con la infancia de Jesús. Una primera parte del librito estudia la historicidad de los Evangelios de la infancia, sobre todo a partir de la explicación de lo que los especialistas entienden por un género "midráshico". En un segundo capítulo se trata, bastante en conformidad con la tradición, el tema de San José, padre de Cristo. Y en la tercera parte se describe el entorno de Jesús, el ambiente o "Sitz im Lebem" en que se desenvuelve la historia de Jesús. Por la nitidez sobriedad y erudición que muestra el autor, el libro resultará práctico en la biblioteca de todo pastor, aunque sobre el tema se hayan escrito otras publicaciones católicas no siempre en la misma dirección.

El Mesías anunciado y esperado, Perfil humano de Jesús, por Alejandro Díez Macho, M.S.C. Ediciones Fe Católica (Col. "Santiago Apóstol", n. 2), Madrid 1976. 19 x 12, 117 pp. El autor nos presenta en la presente obrita unas conferencias que pronunció con ocasión del "Año de Santiago" en Madrid. Con el estilo nítido, sobrio y erudito al que nos tiene acostumbrados, nos ofrece en una primera parte la realización en Jesús de las grandes profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, así como el mesianismo de los apócrifos y de los manuscritos de Qumrán. En una segunda parte se trazan los puntos de partida de la crítica para llegar a establecer los perfiles humanos de Jesús. Libro sencillo y sugerente, a la vez que científico, sobre la vida de Jesús.

Amor, Pecado, Alianza, Una lectura del Profeta Oseas, por Jorge Mejía. Editora Patria Grande (Col. "Teología", n.º 1), Buenos Aires 1975. 23 x 16, 159 pp. El autor de estas páginas es un eximio especialista y catedrático en Sagradas Escrituras, nacido en la Argentina. En la obra actual nos da muestras de sus magníficas lecciones que ahora trata de divulgar para otros muchos lectores. Ante la abundancia de obras superficiales sobre los Profetas bíblicos, el autor nos brinda aquí un claro ejemplo de lo que puede ser una lectura, seria y sencilla a la vez, de uno de los más grandes profetas bíblicos, Oseas. Después de una primera parte en la que se ambienta al lector a partir de los datos literarios, históricos y religiosos de la época del Profeta, en una segunda parte se hace una traducción y comentario profundo sobre el texto y los grandes temas que en Oseas se encuentran: el amor, la alianza y el pecado. Las notas y bibliografía final ayudan a comprender mejor la teología del profeta Oseas.

El Evangelio de Pablo, Esbozo de Teología Paulina, por Georg Eichhol. Ediciones Sígueme (Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, n. 17), Salamanca 1977. 21 x 13, 431 pp. Marcelino Legido, presentador de la traducción española del alemán, resume perfectamente la obra diciendo: "En ella culmina su (la del autor) vida intelectual y pastoral. Desde pronto se compromete en el servicio a la iglesia evangélica, de modo que su trabajo pastoral abre horizontes a su reflexión intelectual. Le importa la proclamación del evangelio y su traducción al hombre de hoy... Eichhol proviene de Schlatter y Barth. Esto significa que las coordenadas de su exégesis serán la historia salvífica y la cristológica. Pero desde su inserción pastoral e intelectual mantiene un diálogo respetuoso y fecundo con las posiciones de Bultmann y su escuela. Por eso podría-

mos decir que su teología de Pablo se encuentra en la confluencia de las dos líneas de interpretación (con sus logros y limitaciones): el mensaje como explicación de la existencia y como presencia de la historia salvífica" (p. 13).

El Libro del Génesis, por Gerhard von Rad. Ediciones Sígueme (Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, n. 18), Salamanca 1977. 21 x 13, 539 pp. El autor de estas páginas moría el 31 de octubre de 1971 después de entregar a la imprenta la revisión de este comentario al Génesis que había de salir al año siguiente en alemán en su novena edición refundida de la primera que salió casi 25 años antes. Es sobre esta novena edición que se ha hecho la actual traducción y publicación al público de habla hispana. La obra, sin embargo, es la expresión de uno de los más grandes sabios de la Biblia en este siglo. En ella, después de enmarcar el Génesis dentro de la obra del Hexateuco (que abarca los cinco primeros libros de la Biblia más el de Josué), hace una exégesis casi minuciosa y crítica —casi que "hiperinterpreta"— de cada uno de los capítulos del Génesis a partir de los estudios de las "fuentes" en él teológicamente entrelazadas —la Yahwista, Eloísta y Sacerdotal— y los géneros literarios de que se sirven. El autor resalta de esta forma los inicios de la historia de la salvación que comenzaron con la creación del mundo y la elección de los patriarcas. Un estudio serio para toda biblioteca que también quiera serlo.

La Editorial Verbo Divino, Estrella (Navarra, España), viene publicando desde 1976 una colección de *Cuadernos Bíblicos*, 19 x 21, de unas 63 pp. cada uno. Han aparecido ya los 8 primeros números, todos ellos traducidos del francés. Están redactados por grandes especialistas de la Biblia, pero escritos con la sencillez, profundidad y amenidad que caracterizan a los escritores galos. La obra está pensada para que sirva a los iniciados en la Biblia y ayude en círculos bíblicos, reuniones, comunidades de base. El n. 1, *Para leer la Biblia* (de E. Charpentier) es una introducción sencilla enmarcada en la historia de Israel e Iglesia primitiva. El n. 2, *El Evangelio según S. Mateo* (de Poittein-E. Charpentier) introduce al primer Evangelio escrito para los judíos conversos. El n. 3, *El Evangelio según S. Lucas* (de A. George) nos describe a Jesús a partir de la experiencia que recogió el discípulo de Pablo en la Iglesia primitiva. El n. 4, *¡Cristo ha resucitado!* (de E. Charpentier) recoge la experiencia del Pueblo de Israel sobre su creencia en el más allá tal como se verificó sobre todo en Jesús. Es interesante ver la forma sencilla como el autor expone las formas y categorías de que se han servido los evangelistas para presentar el nuevo acontecimiento de la Pascua. El n. 5, *Hombre, quién eres?*, (de P. Grelot) a través de los relatos de los 11 primeros capítulos de Génesis, en un estudio comparativo de las diversas tradiciones bíblicas con las mitologías antiguas, se busca una respuesta sobre la naturaleza del hombre. Los nn. 6 y 7, *Liberación humana y Salvación en Jesucristo*, (del Equipo "Cahiers Bibliques") es una respuesta bíblica, vista desde Francia, sobre el tema que tanto apasiona a la teología latinoamericana: las diversas liberaciones que Dios realizó en la historia, culminan en la de Jesús. El n. 8, *Los Milagros del Evangelio*, (del Equipo "Cahiers Bibliques") hace una buena síntesis de la realidad, formas y naturaleza de los milagros en el N. T. Es una obra que recomendamos para toda biblioteca de catequistas e incluso para la profundización que todo pastor debe hacer en los estudios bíblicos.

Iglesia Popular, por Boaventura Kloppenburg, O.F.M. Ediciones Paulinas (Colección "Cuadernos de Teología y Pastoral para América Latina", nº 1), Bogotá 1977. 21 x 14, 119 pp. Nos encontramos ante el primer número de una

Serie de cuadernos que se inicia bajo los auspicios del Instituto Teológico Pastoral del CELAM en Medellín. Nos hallamos ante una obra que seguramente merecería una reseña amplia, pero de momento queremos indicar que el autor pretende, con el presente informe, ocuparse "de los grupos o individuos que tienen el declarado propósito de promover en el seno mismo de la Iglesia una lucha ideológica para desideologizar y reinterpretar la fe cristiana, hacer una lectura de la Biblia, desbloquear las conciencias populares, reapropiarse de la Liturgia y, así, forjar una nueva Iglesia Popular. Para conseguir sus intentos... utilizan un género literario de lucha, acusación, insulto y polémica. El estudio y la crítica que haremos de sus posiciones, métodos y consignas está condicionado por el género literario puesto en práctica por ellos" (p. 7). Estamos seguros de que esta obra se va a leer apasionadamente por los grupos de diversas tendencias y confiamos en que, al menos, a todos les obligará a revisar muchos slogans y actitudes que se repiten acriticamente entre muchos cristianos e incluso teólogos latinoamericanos.

El Jesús de los Evangelios, por José Caba. La Editorial Católica (BAC normal, n. 392), Madrid 1977. 20 x 13, 335 pp. El autor, profesor de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en la misma serie de la BAC ya había escrito una obra introductoria, *De los Evangelios al Jesús histórico*, en la que demostraba la posibilidad del acceso al Jesús de Nazaret. Ahora, en la presente obra, realiza ese acceso. Propone en primer lugar la figura que de Jesús hacen cada uno de los evangelistas. Estudia a continuación los títulos cristológicos fundamentales (Cristo, Hijo de hombre, Hijo de Dios) que los evangelistas atribuyen a Jesús y, finalmente, se esfuerza por descubrir el sentido original que dichos títulos pudieron tener en boca del mismo Jesús histórico. Se trata de un aporte serio y científico para una posterior Cristología sistemática, tan importante hoy día casi como punto de partida para toda teología y en particular la eclesiología.

La Fe en busca de Eficacia, Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación, por José Míguez Bonino. Ediciones Sígueme (Col. "Agora"), Salamanca 1977, 18 x 12, 203 pp. El conocido teólogo de la liberación, autor de estas páginas, las escribió originalmente en inglés pensando ilustrar a los hermanos del Norte sobre los problemas del Sur. Ahora, con miedo a convertir las obras de teología de la liberación solamente en un éxito editorialista o temor a la desubicación ante el rápido giro de algunos eventos históricos latinoamericanos, la traduce él mismo al español sin miedo a caer en la tentación de cambiar, reducir o ampliar aquí y allá el texto inglés original. Por ello se puede decir que la obra no es enteramente nueva. En la primera parte, analiza la realidad latinoamericana, el despertar de la conciencia y su expresión en la teología o teologías de la liberación. En la segunda parte procura enuclear, en cuatro focos teológicos, algunas de las preguntas planteadas por la nueva reflexión: el problema hermenéutico, la relación entre la lucha y la reconciliación, la dimensión escatológica y la cuestión eclesiológica. El autor considera darse por satisfecho "si en alguna medida este trabajo ayuda a los hermanos-adversarios a entablar un verdadero diálogo-polémica".

Un Pueblo Mesianico, La Iglesia, Sacramento de la Salvación y Liberación, por Y. Congar. Ediciones Cristiandad (Col. "Epifanía", n. 30). Madrid 1976. 28 x 11, 244 pp. El conocido teólogo francés es traducido nuevamente en una de sus últimas obras y que entendemos tiene mucho de latinoamericana, por la temática que

trata, y que sugiere ampliamente el subtítulo. En el prefacio el autor afirma que "urge tomar posiciones acerca de la relación existente entre la salvación cristiana y el impulso incoercible de los movimientos de liberación humana" (p. 9). La Iglesia, que es el Pueblo mesiánico, es vista en sí misma y en su misión: "la salvación de toda la creación y de la humanidad, cuya historia no puede la Iglesia considerar cosa ajena" (p. 9). Partiendo de la tradición, entendida como "la presencia de un mismo principio en todos los momentos de la historia" (p. 11), y recorriendo la Biblia, la historia, la teología y el ecumenismo, llega a presentar lo que es la salvación y liberación humana en la salvación y misión de Cristo. Un libro más de Congar, lleno de sabiduría y amor hacia la Palabra de Dios, la tradición y la humanidad.

La Iglesia de América Latina. Consideraciones del equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM. Primera Parte. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1977, 13 x 20, 73 pp. En julio de 1977 se reunió en Buenos Aires el Equipo teológico del CELAM para reflexionar sobre temas eclesiológicos en América Latina, con miras a la III Conferencia General. Hubo un acuerdo básico sobre temas muy controvertidos entre personas que sobre algunos puntos no tenían una visión del todo convergente. Las reflexiones comienzan con una visión histórica, siguen con algunas perspectivas generales y entran entonces en cuatro aspectos de la Iglesia: su unidad, su santidad, su particularidad en la universidad y su misión.

Renovación en el Espíritu. Movimientos carismáticos en América Latina. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1977. 13 x 20, 243 pp. Para responder a pedidos frecuentes por parte de Obispos latinoamericanos, el CELAM organizó estos estudios relacionados con la Renovación Carismática: los carismas según el Nuevo Testamento, carismas y eclesiologías, teología del Espíritu Santo en la Escritura, "orar en lenguas", el Espíritu Santo y la oración, reflexiones sobre la fenomenología pentecostal, visión sociológica de estos movimientos en América Latina, base teórica para su evaluación, reflexión pastoral sobre el movimiento.

La Virgen María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia para meditación personal o en familia, para charlas a grupos apostólicos y a comunidades eclesiales de base. Por Juan Antonio Flores Santana, Obispo de la Vega. Obispado de La Vega, Rep. Dominicana, 1978. 14 x 22, 693 pp. Un Buen Pastor ofrece a sus fieles esta obra como "libro de catequesis y de meditación", para orientarlos hacia una devoción mariana actualizada, no aislada sino dentro de las diversas perspectivas de la doctrina y vida cristiana. Lo hace en 246 pequeños capítulos y estilo sencillo, dando ideas, sin fomentar los afectos y sentimientos, que cada uno tendrá que conseguir según su temperamento y la gracia de Dios. "No conozco ningún consagrado a Dios, verdadero devoto de María, que haya abandonado su vocación. En cambio sí sé de casos concretos que han subestimado la devoción mariana, y han dejado su vocación", revela Mons. Flores.

El Experimento Esperanza, Introducciones, por Jürgen Moltmann. Ediciones Sígueme (Col. "Verdad e Imagen", n° 44), Salamanca 1977. 22 x 14, 205 pp. El conocido teólogo alemán autor de la "Teología de la Esperanza" y de "El Dios crucificado" copila en las presentes páginas una serie de conferencias y artículos pronunciadas o escritos en contextos diversos. Está convencido

de que la esperanza es una realidad sobre la que se ha escrito bastante, pero llega la hora de experimentarla en la actualidad en situaciones muy difíciles. La obra tiene un objetivo: iniciar en la praxis de la esperanza en los diferentes campos de la ética, la política, la medicina y el derecho. La justificación de la esperanza no resulta fácil estos últimos años. Lo que antes se consideraba realizable, la violencia lo ha hecho ya imposible. Por ello, si bien el experimento vital de la esperanza libera de prejuicios para la vivencia de la vida y de la muerte, tiene, sin embargo, un lado tentador: pone al hombre a prueba enfrentándole al peligro y privándole de garantías de seguridad. Pero esta nueva comprensión del hombre como historia, como tarea escatológica, puede iluminar muchas de las dimensiones tan latinoamericanas de la teología de la liberación.

La Cucaña de la Libertad, por José María Cabodevilla. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", nº 68), Salamanca 1977. 24 x 17, 225 pp. Bonito título que responde a una realidad muy profunda y que trata de explicar el ya conocido ensayista español autor de estas páginas. La cucaña es un juego de niños que consiste en hacer un esfuerzo extraordinario para trepar a lo alto de un poste enjabonado y arrebatar el premio arriba colocado. Parece que el tema de la libertad está de moda también en la España democrática. ¿Pero será todo un juego de cucaña para el hombre de hoy? ¿No será todo más que una lucha titánica por conseguir en este mundo la utopía que se nos va de las manos? Es un poco lo que pretende expresar este curioso e interesante ensayo, escrito magistralmente, en el que después de una tabla de avisos preparativos que sirven de aperitivo, el autor trata tres afirmaciones que no parece deban olvidarse: La Libertad es un derecho, la libertad es un deber y la libertad es una respuesta. Un tema que se da las manos con los vientos de liberación que soplan por Latinoamérica.

Religiosidad Popular, Nostalgia de lo Mágico, por Luis Maldonado. Ediciones Cristiandad (Col. "Epifanía", n. 28), Madrid 1975. 18 x 11, 365 pp. Tal vez siguiendo la ley del péndulo, a la que tan acostumbrados nos tienen los pastoralistas y algunos teólogos, el mismo autor de la "Secularización de la liturgia" y de "La violencia de lo sagrado", se detiene ahora a estudiar la religiosidad popular como una nostalgia del pasado. Tal vez podamos decir que esta obra completa las anteriores. Las distinciones entre "religiosidad" y "fe", como la de Iglesia "popular" o de "élites", a las que nos quisieron acostumbrar los pastoralistas, parece que les están resultando peligrosas. Ahora tanto en Latinoamérica como en España, que es la religiosidad que en estas páginas se estudia, se está volviendo al pueblo. El autor de las presentes páginas es demasiado serio como para caer en demagogias muy usuales hoy día. Después de estudiar las fiestas de las estaciones, en España, pasa a dar unas pistas hermenéuticas interesantísimas (sobre lo mágico, lo simbólico, lo imaginario, lo místico, lo festivo, lo farsante, lo teatral, lo comunal y lo político), y culmina su obra con una "ensoñación" o nostalgia bifronte de la religiosidad, como problema y como promesa.

Regulación de la Natalidad, por Alfonso Llano Escobar, S. J. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá 1977. 20 x 13, 303 pp. El autor es profesor en la Universidad Javeriana de Bogotá y la obra que aquí ofrece es la tesis de grado presentada y aprobada en la Academia Alfonsiana de Roma, bajo la dirección del célebre moralista B. Haring. La obra prescinde del enfoque sociológico del tema,

tan actual, y se ciñe al aspecto teológico, queriendo presentar "la tensión doctrinal entre Teología y Magisterio después de la *Humanae Vitae* en torno a la regulación artificial de la natalidad". Después de un Prólogo del mismo B. Haring, el autor hace un largo y estudioso recorrido de la doctrina de la anticoncepción en la tradición cristiana y las tomas de posición del Magisterio de la Iglesia sobre el mismo tema. Presentada igualmente la opinión de algunas Conferencias Episcopales y de diversos renombrados moralistas, el autor "expone la tesis de que el uso de métodos artificiales para la regulación de la natalidad no es siempre moralmente ilícito y que podrían darse casos de anticoncepción material, que por su diferente relación a la recta razón, no serían formalmente anticonceptivos, sino lícita regulación de la natalidad... Su intención de fondo es ofrecer a los esposos cristianos, en conflictos de conciencia, la posibilidad de ejercitar su derecho a regular la familia, sin sentirse culpables, ni privados de los sacramentos, ni, mucho menos, alejados de la Iglesia" (p. 27).

Iglesia, Familia y Paternidad Responsable en América Latina. Encuentro de Expertos. Publicado por el Secretariado General del CELAM, Bogotá 1977. 13 x 21, 220 pp. El Consejo General de la Comisión Pontificia para América Latina (COGECAL) formuló en octubre de 1975 el deseo que el CELAM tuviese, en el seno del Departamento de Laicos, un especial Secretariado para la Familia. Con el fin de estudiar los problemas de la familia y en especial los de la paternidad responsable, el CELAM convocó 18 expertos. En un interesante trabajo interdisciplinar, muestran las experiencias positivas que se adelantan en América Latina. En este libro se publican los resultados de estos trabajos, con un rico documento final, resultado del trabajo realizado en comisiones durante el Encuentro. Es, pues, un libro importante para los Pastores y para agentes de la pastoral familiar.

A Religião do Povo, obra en colaboración, publicada como Cuaderno nº 5, por el Studium Theologicum de Curitiba, 1977. 21 x 14, 151 pp. Están reunidas en esta publicación los trabajos elaborados para la reflexión de la I Semana Teológica del Studium Theologicum de Curitiba, realizada del 28 de septiembre al 1º de octubre de 1976. En acción conjunta con su Directorio Académico, se pretendió en esta semana añadir algunos aspectos, más teológicos que pastorales, a los estudios hechos en febrero del mismo año en Petrópolis. Después de un estudio general sobre el tema, llama la atención una investigación realizada entre estudiantes universitarios, la evangelización y la cultura, los cultos afro-brasileños, Jesús y la religión del pueblo, la salvación y el rito religioso, y la renovación carismática y la religión del pueblo. Temas todos interesantes para la profundización teológica y la práctica pastoral latinoamericana, cuando tanta relevancia está adquiriendo hoy día esta temática.

Los Diez Mandamientos en la Educación, por Gründel. Casi al mismo tiempo se ha hecho la traducción del original alemán (1975) al español por la Editorial Gaudalupe, Buenos Aires, 1977, 20 x 14,114 pp., y al portugués por la Editora Vozes Petrópolis 1977, 21 x 14,96 pp. El autor, que dirige la obra a los padres y educadores, hace primero un estudio sencillo de ubicación bíblica de las Diez Palabras o Diez Mandamientos, para pasar a recorrer después cada uno de los mandamientos dentro del contexto del Antiguo Testamento y darles la dimensión moral última del Nuevo. A cada uno de ellos agrega unas "sugerencias para la formación de conciencia" al estilo de un pequeño examen puesto en conformidad con el mundo actual. Por el contexto bíblico y la actualización

que de él hace, puede servir la obra como una buena introducción a la moral de hoy.

La Editora Patria Grande en su Colección "Esperanza", publica ahora el nº 19, sobre *Contemplación en el Hoy de América Latina*, por Bernardo Oliveira, Buenos Aires 1977, 19 x 10, 111 pp., en el que a partir de una reflexión sobre la contemplación de los signos de los tiempos, en una visión profética y mística, al estilo de María, nos relanza a una nueva vida de un tiempo de nuevos signos. La misma Editora y colección en su nº 20, nos presenta una *Guía para la Lectura de la Biblia*, por Jorge Mejía, Buenos Aires 1977, 19 x 10, 110 pp., en la que el biblista argentino, con lenguaje sobrio y en un esfuerzo de gran síntesis, traza los pasos más elementales para leer la Biblia. Acompaña a la obra una buena bibliografía para todo lector de cultura media que quiera profundizar más en la Sagrada Escritura.

La Religiosidad Popular en Colombia, por Francisco Zuluaga, S. J. Pontificia Universidad Javeriana. Colección Profesores nº 7. Bogotá 1977. 16 x 23, 157 pp. Este libro no pretende ser una tesis sobre la religiosidad campesina, sino una recopilación de datos y testimonios, sobre los cuales se tejen una serie de hipótesis. Los datos que se aportan fueron tomados de campesinos de la región andina colombiana. Pero los testimonios fueron recogidos al azar, sin someterlos a técnicas de muestreo.

San Vicente de Paúl y la Caridad, por Andrés Dodin. Editorial CEME, Apartado 353, Salamanca 1977 (traducción de la 3ª edi. francesa). 18 x 12, 192 pp. El autor de la obra, vicentino francés, es uno de los mejores conocedores de la historia eclesiástica y espiritualmente cristiana del siglo XVII de Francia. En la presente obra se dibuja al "gran Santo del gran Siglo" con un estilo ágil y maestro, salpicado de fino humorismo. Se hace un espléndido retrato del Patrón universal de todas las obras de caridad, y se le añade una síntesis de la doctrina espiritual y de la tradición vicenciana que él inspiró. Un ramillete de textos, espigados de entre las 8.000 páginas que conforman las obras completas del Santo, y una serie de ilustraciones que ambientan histórica y artísticamente la época en que vivió, hacen de la obra un clásico de la hagiografía moderna. El mundo latinoamericano, donde por todas partes los problemas sociales acucian como en la época de Vicente de Paúl a todos los cristianos, puede verse iluminado desde nuevos ángulos por quien luchó no por una simple caridad, sino por "la caridad organizada", que hoy llamaríamos "justicia social".

El Evangelio Subversivo, Historia y Documentos del Encuentro de Riobamba, agosto 1976, por el Equipo "Tierra dos Tercios". Ediciones Sígueme (Col. Tierra dos Tercios, n. 3), Salamanca 1977. 22 x 13, 204 pp. En el Hogar de Santa Cruz de la Iglesia que está en Riobamba, del 9 al 16 de agosto de comenzó una reunión fraterna de obispos, sacerdotes y seglares, provenientes de diversos países de América y de Europa. Era una reunión amistosa, no oficial, privada, pensada para realizar un intercambio de experiencias pastorales. La reunión fue interrumpida, por acción de la policía, el 12 de agosto de 1976 y de esta manera un encuentro pastoral de carácter privado adquirió resonancias mundiales. Este es el acontecimiento que se relata en las páginas de esta obra a partir de los documentos de trabajo que allí se manejaron; la interrupción del encuentro, las resonancias del mismo, las acusaciones, la defensa y la interpe-lación y proyección pastoral del acontecimiento para el futuro de la Iglesia del Ecuador y Latinoamérica.

El Obispo Rojo, por Wim Hornman. Ediciones Sígueme (Col. Pedal, n. 74), Salamanca 1977. 24 x 17, 311 pp. La obra actual, traducción del conocido autor y viajero infatigable holandés, es una novela sobre uno de los personajes más conocidos y al mismo tiempo más polémicos de la actualidad: don Hélder Cámara, Arzobispo de Recife y Olinda. A lo largo de estas páginas van desfilando los distintos personajes y clases sociales que constituyen la realidad del Brasil actual, en la que se desarrolla la vida y acción del "Obispo rojo". Los suburbios miserables, las torturas, los secuestros, las intrigas de los militares, la guerrilla urbana, la acción reflexiva y lúcida, el compromiso... El autor conversó con don Hélder largamente en Recife y con muchos de los personajes que desfilan a lo largo de la novela, que en parte relata hechos históricos y dibuja personajes reales.

Al tener que pensar en voz alta, por Francisco Serra Estelles. Ediciones Sígueme (Col. "Temas Vivos"), Salamanca 1977. 19 x 12, 221 pp. La obra es un testimonio vivo y elocuente de lo que resulta "al tener que pensar en alto sobre la fe" en el mundo actual. El autor dirige sus obras a sus amigos, pero estos amigos pueden ser todos los hombres secularizados del mundo de hoy, que fueron bautizados un día, pero que no aceptan muchas cosas que les presentan los pastores, en el plano de la fe, de la moral o de la liturgia. A partir de unos datos históricos sobre la fe, Jesucristo y la Iglesia, nos habla de la liberación en Jesucristo, de la ausencia de un Dios, una iglesia y un culto caricaturescos, y nos sumerge en el mundo de la comunicación con Dios, los vecinos y la comunidad. Como testimonio resulta interesante su afirmación de que "para muchos la transformación política, económica, social... es la única verdad, lo único por lo que vale la pena esforzarse. Para mí sigue siendo Dios, y solo El" (p. 11).

El Arte de convivir, por Teófilo y Pierre Spoeri. Editorial Guadalupe (Col. "Problemas del hombre"), Buenos Aires, 1977. 20 x 14, 144 pp. Padre e hijo, los autores de este librito, nos presentan por la vía de diversos temas, de distintos enfoques y climas psicológicos diversos el ser y el quehacer de la convivencia humana. Ciencia y arte, ahondamiento esencial y existencial, el uno partiendo de la periferia y el otro desde el centro de los grandes principios, se dan la mano para configurar un mapa de substancioso espíritu. Las figuras de Dante, Pascal y Francisco de Asís jalonan el último capítulo con el que los autores quieren mostrarnos el arte de convivir.

Diario de un año de peonaje, por Pere Relats. Ediciones Sígueme (Col. "Temas Vivos"; n.º 44), Salamanca 1977. 19 x 12, 237 pp. La aceptación consecutiva de la Iglesia como "Iglesia de los pobres" es vivida por muchos cristianos y sacerdotes como un compromiso con el mundo obrero. Un compromiso que va más allá de las simples palabras de solidaridad y los gestos puramente simbólicos y les lleva a compartir el mismo trabajo y las mismas condiciones de vida del obrero. Estas páginas recogen la experiencia vivida por un sacerdote-obrero durante un año como peón de la construcción, y que ahora relata detalladamente en un diario.

Empresas Multinacionales y División Internacional del Trabajo, por E. Heymann, L. Martín, Ph Barret y Sesame. Ediciones Sígueme (Col. Tierra dos Tercios, n. 2), Salamanca 1977. 22 x 13, 158 pp. La obra es una recopilación de textos fundamentales que ofrecen las bases imprescindibles para encarar el

estudio de la situación de subdesarrollo y dependencia en la que viven dos tercios de la humanidad. Desde distintas facetas específicas, Martins se plantea el problema del poder político supraestatal de las multinacionales, especialmente en los países periféricos que sufren su influencia, con referencia explícita al caso brasileño; Sesame traza, en un amplio estudio prologado por Barret, una panorámica de las tendencias vigentes en la década de los sesenta, para diseñar luego varias hipótesis de cara al futuro, en torno al eje del equilibrio mundial y las diversas causas del desequilibrio. Y Heymann empieza preguntándose, sintomáticamente, ¿quién teme a las multinacionales?, para dar al final la vuelta a la cuestión: ¿quién conseguirá atemorizar a las multinacionales?

Vicente de Paúl y los Pobres de su Tiempo, Por José María Ibáñez. Ediciones Sígueme (Col. "Nueva Alianza", n. 73), Salamanca 1977. 21 x 14, 468 pp. El autor de esta obra es un vicentino español que ahora la presenta como el fruto de largos años de estudio. Con pinceladas maestras se nos muestra el cuadro o marco sobre el que van a actuar los personajes de esta obra: la Francia del siglo XVII, un país desgarrado en el mundo demográfico, económico y social, donde los humanos viven en su mayoría aplastados por los resultados de guerras sin fin. En este escenario surgen dos figuras a cual más impresionante: Vicente de Paúl y los pobres. En esta obra se nos describen la situación en que vivían estos pobres y la experiencia religiosa por la que pasa Vicente de Paúl a partir de la llamada de la miseria, como un lugar teológico desde el que Dios grita por boca de los pobres, "nuestros amos". De ahí surge toda una nueva espiritualidad encarnada en la figura del Patrono universal de todas las obras de caridad. Hay una frase del Santo que resume la experiencia mística cristiana por la que gradualmente pasó: "Hacer efectivo el Evangelio", a través de una organización de la caridad y que llamaríamos la praxis de la justicia social cristiana. Una abundante Bibliografía y unos Apéndices de documentos, muchos de ellos hasta ahora desconocidos, hacen que la obra sirva de estímulo a todos aquellos que en Latinoamérica quieren seguir la mística de la praxis cristiana para con los pobres.

DOCUMENTOS PASTORALES

La Presencia de Cristo en la Iglesia y el Mundo

Diálogo entre la Alianza Reformada Mundial
y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos 1970-77.

Esta *relación* fue redactada y aprobada definitivamente en marzo 1977 por la Comisión mixta responsable, y presentada a las autoridades respectivas bajo cuyos auspicios se ha desarrollado este diálogo. El comité ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos aceptaron la proposición formulada en la Carta acompañante, firmada por los copresidentes de la Comisión (véase abajo), y decidieron que la relación fuera enviada para su estudio a las conferencias episcopales, a las Iglesias miembros de la Alianza Reformada Mundial y que fuera publicada con el mismo fin. Las tomas de posición que se suscitarán con estos estudios serán examinadas a continuación por una nueva Comisión creada de común acuerdo. Hay que subrayar el estatuto de este documento: en estos momentos está bajo la responsabilidad exclusiva de la Comisión que la ha preparado y no constituye un documento de las autoridades que han patrocinado el diálogo.

Carta Adjunta

Al Secretariado de la Iglesia católica romana para la Unidad de los Cristianos y la Alianza Reformada Mundial, autoridades de quienes depende la Comisión mixta de estudio católico romano-reformado.

Por la presente carta, nosotros, copresidentes de la Comisión mixta de estudio, deseáramos fijar aquí, en nombre de todos los miembros de dicha comisión, la paga que devolvemos al favor que se nos hizo de una estrecha colaboración durante estos años de estudio. Ante todo, queremos testimoniar nuestro agradecimiento a Dios, a cuyo servicio nos esforzamos por trabajar, por todo lo que El nos ha dado de su gracia en esta empresa de profundización en común sobre nuestro conocimiento de las cosas de la fe. Ciertamente, subsisten todavía algunas diferencias de naturaleza substancial, pero nuestro trabajo es una prueba de una importante serie de convergencias y acuerdos.

Al someterles esta relación oficial del diálogo reformado-católico romano, rogamos respetuosamente a nuestras autoridades respectivas tomen en consideración los siguientes puntos. Consideramos muy importante:

1) Que, después de haberlo sometido a su propia reflexión, las autoridades respectivas de la Iglesia católica romana y de la Alianza Reformada Mundial, sometan esta relación al estudio lo más profundo posible de las Conferencias Episcopales de la Iglesia católica romana y de las Iglesias miembros de la Alianza Reformada Mundial, lo mismo que de los seminarios y facultades de teología de una y otra pertenencia.

2) Que, en una fecha mutuamente aprobada, se pidan las reacciones de estas instancias respectivas en el término de un tiempo apropiado de estudio y reflexión.

3) Que se prevea el nombramiento de una nueva comisión mixta, manteniendo una cierta continuidad con la comisión cuyo trabajo ahora terminó; el fin de la nueva comisión sería organizar, en común, el balance de las reacciones recibidas de las partes en diálogo.

4) Muchas cuestiones, que surgirán de la misma lectura de la relación, requieren todavía una seria discusión. Además, otras cuestiones se suscitarán durante la marcha de su estudio y a partir de las reacciones de las diversas instancias. Todo este material, junto a los datos teológicos originalmente propuestos en el encuentro preliminar de Vogelenzang (1969) permitirá determinar la agenda de la fase siguiente del diálogo.

5) Que, desde que la presente relación haya sido aceptada por los organismos responsables, se considere una eventual publicación, en común, de su texto en forma de un libro que incluya también una selección de las exposiciones de base que se han utilizado a través de todo el diálogo.

Por lo que concierne a los puntos aquí mencionados, los suscritos declaran estar dispuestos a participar a las consultas eventualmente propuestas.

Terminamos esta carta subrayando la firme convicción de los miembros de la comisión que el crecimiento de la comprensión mutua registrada durante los años pasados en nuestro diálogo es una exigencia para el desarrollo posterior del trabajo. Por eso hemos trazado en los párrafos anteriores algunas etapas aptas para organizar una parte de la fase siguiente de las conversaciones teológicas entre las dos partes. En nombre de la Comisión mixta de estudio, con sumiso respeto. Kilian Mc Donnell, O.S.B., co-presidente católico romano, David Killis, co-presidente reformado.

Introducción

1. "La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo", es el sujeto tratado en una serie de diálogos entre representantes de la Alianza Reformada Mundial y del Secretariado romano para la Unión de los Cristianos.

2. La elección de este sujeto y el camino que ha hecho posible esta serie de diálogos llevados a nivel internacional remontan a las conversaciones oficiales entre miembros de dos cuerpos confesionales presentes en la Asamblea de Upsala del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Las conversaciones fueron lo suficientemente promisorias como para que el Comité ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial se reuniese en junio de 1968 para "emprender una búsqueda de elementos que, en la nueva coyuntura, pudieran hacer juiciosa la puesta en marcha, en este momento, de un diálogo Reformado-Católico romano". El Decreto del Vaticano II sobre el Ecumenismo manifestaba que una disposición favorable en vistas a un tal diálogo existía igualmente del lado católico romano. En consecuencia tuvieron lugar dos encuentros preliminares entre delegados de la Alianza Reformada mundial y del Secretariado para la Unidad, el uno en Ginebra, noviembre de 1968, el otro en Vogelenzang (Holanda), abril 1969. Estos encuentros preliminares afirmaron que era deseable y realizable proceder, a un nivel mundial, a conversaciones oficiales Reformadas-Católico romanas.

3. Al hacer esto, ninguno de los dos grupos confesionales pretendía reducir la importancia de las conversaciones análogas, más o menos oficiales, ya

en curso desde hace cierto tiempo a nivel nacional en Holanda, Francia, Suiza, Estados Unidos y otros países. Tales discusiones nacionales tienen la ventaja de poder centrarse en los problemas comunes a la Iglesia en el contexto local. Emprendiéndose con la intención de que cada una de las partes sea responsable ante las autoridades oficiales respectivas y las comprometa en las cuestiones tratadas, estos diálogos nacionales abordan sujetos cuyas consecuencias son considerables, tales como la importancia del reconocimiento mutuo del bautismo. Sin embargo, las conversaciones nacionales tienen límites que reducen su alcance. En ciertos países y en ciertas regiones no hay diálogo ni se prevee que lo haya: las regiones, por ejemplo, donde los cristianos son perseguidos; igualmente aquellas donde Reformados o Católicos romanos están en minoría; o en aquellas donde los unos y los otros se encuentran en un ambiente social que debilita fuertemente las conversaciones de reconciliación entre grupos cristianos. Aún allá donde existen, los diálogos nacionales a menudo se llevan independientemente de otras conversaciones seguidas por los mismos grupos en otros contextos, lo que lleva a múltiples repeticiones inútiles. Por eso, en vista de las implicaciones de amplitud mundial de algunas de las cuestiones discutidas y en razón también de la necesidad de ejercer una influencia sobre los centros de autoridad y de coordinación universal, se hizo sentir la necesidad de unos diálogos internacionales como medios de investigación para abrir nuevas pistas a las relaciones entre Reformados y Católicos romanos y para una más amplia utilización de los resultados adquiridos en el plan nacional. Se entiende, pues, que los diálogos a diferentes niveles son complementarios.

4. Al decidirse a iniciar estas conversaciones oficiales en plan internacional, tanto las autoridades católicas romanas como las reformadas eran muy conscientes del interés de los intercambios de vista bilaterales que ellos mantenían entonces con otras partes. Con éstos, sin embargo, sus conversaciones no fueron un doble empleo, ya que ciertas tensiones son propias a las relaciones que ellos mantienen entre sí. Ambas partes estaban convencidas de que al interpelar a sus socios, en estos intercambios de vista bilaterales, ellas se descargaban de la responsabilidad que cada una de ellas sabe tener con relación a la otra y de allí sacaban un mutuo enriquecimiento. Ambas partes se sentían igualmente movidas por la necesidad resentida de situar sus discusiones en una perspectiva más amplia: cómo podrían hacer progresar el interés común que muestran por la manifestación de la actualidad de Cristo en el mundo de hoy.

5. El encuentro de Ginebra en 1968, propuso para el de Vogelenzang el tema "La presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo" "...porque este tema parecía tener un alcance no solamente sobre la salvación final del hombre sino también sobre su vida y bienestar hinc et nunc. Se esperaba así de esta discusión sobre la presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo, en particular sobre el sentido de su acción salvífica de la humanidad, que contribuyera a esclarecer las diferencias que distinguen a las dos comunidades y que una evaluación honesta de estas diferencias les ayudara a superar y descubrir en unión lo que deben hacer para hacerse más creíbles a los ojos del mundo" (Relación común, Vogelenzang, 17-19 de abril de 1969).

6. Las esperanzas concernientes a este tema se justifican. Su discusión en Vogelenzang puso a la vista la necesidad de poner la atención sobre tres problemas tradicionales, en conexión con el problema central que es la manera de comprender hoy día el Señorío de Cristo: la cristología, la eclesiología y la actitud del cristiano en el mundo. Aunque tradicionales, la Iglesia afronta hoy

día estos problemas de una manera nueva: las condiciones históricas que inspiraban la formulación precedente han cambiado radicalmente; la evolución operada en el mundo reclama urgentemente la atención; y las adquisiciones de las ciencias históricas y de la exégesis bíblica exigen que las posiciones heredadas del pasado se sitúen en nuevas perspectivas. Los resultados de esta primera exploración del sujeto fueron tan fructuosos y sugerentes de cuestiones que se mantuvo como tema de las conversaciones oficiales subsiguientes que se abrieron en Roma en abril de 1970. Los sub-temas de las sesiones sucesivas fueron: "La relación de Cristo a la Iglesia" (Roma, primavera de 1970); "La autoridad doctrinal en la Iglesia" (Cartigny, Suiza, primavera de 1971); "La presencia de Cristo en el mundo" (Biévres, Francia, invierno de 1972); "La Eucaristía" (Woudschoten-Zeist, Holanda, invierno de 1974, y "El Ministerio" (Roma, marzo de 1975). (Véase en el apéndice, al detalle, los temas, subtemas, autores y participantes).

7. En estas sesiones cada delegación estaba integrada por cinco miembros permanentes, un miembro del secretariado de cada uno de los órganos responsables, y un consultor de cada comunión nombrado en razón de su competencia especial sobre el sujeto tratado en la correspondiente sesión. Los nombres de los equipos permanentes, de los consultores especiales y de los miembros de los secretariados que participaron se enumeran al final de esta relación.

8. Cada sesión duraba cinco días dentro de un marco regular. Cuatro exposiciones de posición, dos por cada equipo, siendo distribuidas de antemano. Cada una de ellas se discutía en sesión plenaria y se nombraban unas subcomisiones encargadas de presentar a la plenaria una relación resumiendo esta primera discusión de estas exposiciones. La asamblea entera examinaba entonces estas relaciones, discutía de nuevo las cuestiones que suscitaban y de allí se partía a una declaración común que resumía los resultados de la sesión considerada.

9. Un primer paso en estas conversaciones fue, en muchas cuestiones, escucharnos cuidadosamente los unos a los otros para discernir lo que se escondía debajo de las terminologías diferentes a las que nos ha acostumbrado el tiempo. A sabiendas el objetivo de estas sesiones no era el de llegar a recomendaciones específicas sobre los temas asignados. Su tarea constituía más bien en situar las convergencias presentes, las tensiones persistentes y las cuestiones abiertas para el proceso que acabamos de describir. Las diversas relaciones sobre cada sesión eran por consiguiente más descriptivas que preceptivas. Las discusiones partían de las tomas de posición tratando deliberadamente de roturar el terreno para los temas respectivos: mientras que las discusiones llevaban claramente el sello de discusiones teológicas que superan las alineaciones confesionales previsibles, al mismo tiempo se comprendía que algunas eventuales recomendaciones concretas que se desprendían de la relación final serían simplemente el resultado de este proceso de encuesta crítica y de discusión.

10. Al final de cada sesión se redactaba un comunicado de prensa sobre cuyos términos las dos delegaciones estaban de acuerdo. Se juzgó, sin embargo preferible que antes de publicar en sus detalles el resultado de estas diversas discusiones, se esperara que estuviera acabada la relación final que cubriera el conjunto de las sesiones. Al final de la quinta sesión se nombró un comité de redacción, encargado de preparar un pre-proyecto de esta relación final; sometido de nuevo a los miembros permanentes de la comisión reunida en Roma

los días 21-26 de marzo de 1977, fue aprobado y remitido a la Alianza Reformada Mundial y al Secretariado para la Unidad.

11. La relación final que presentamos aquí renuncia deliberadamente a todo ensayo de síntesis; ofrece más bien la elaboración común de las cinco relaciones parciales con las que hemos terminado cada una de nuestras sesiones. En su fórmula final, expresa el pensamiento común de los que han estado comprometidos en las diferentes etapas de su formulación y de su aceptación. No se ha podido, sin embargo, evitar toda la diversidad de estilos, la pluralidad de método teológico, el calor de convicción y la novedad de percepción contenidos en las tomas de posición respectivas y en su discusión.

12. Se constatará que durante sus conversaciones la Comisión se ha dejado guiar metódicamente entre otras cosas por el deseo de llegar, para cada complejo temático, a dar una vista global de la medida respectiva de asentimiento, de disentimiento, y de las cuestiones que quedan abiertas. Según nosotros, sin embargo, el valor de estas conversaciones no radica solamente en sus "resultados", necesariamente provisionarios. Los relatores esperan, más bien, que los lectores se dejen arrastrar por esa fuerza interior que nos impulsó desde nuestros primeros encuentros y que todavía después nos ha lanzado más. El camino ha sido largo, penoso y a veces aparentemente sin salida. Si en estas páginas se notan en algunas ocasiones rugosidades, obstáculos, fracasos y sorpresas, nosotros no nos hemos creído autorizados para eliminar esos trazos realistas. Pero la intercesión de muchos, nuestra plegaria común en nombre de Jesús, la confianza creciente, la paciencia fraterna, la seriedad científica y el ánimo tenaz para continuar escuchándonos mutuamente —a veces también un acceso de franca alegría—, todo esto hace parte de la experiencia con que hemos sido gratificados en nuestros descubrimientos y que solo imperfectamente se pueden reflejar en una relación verbal.

I. *La relación de Cristo a la Iglesia*

Respuesta a la acción unificadora de Cristo:

13. El punto de partida de nuestras discusiones ha sido el reconocimiento del hecho que en Jesucristo Dios ha hecho causa común con la humanidad pecadora y tiende a renovar el mundo. Consecuentemente, todos los que se apropian el nombre de Jesucristo tienen la tarea común de dar testimonio de este Evangelio.

Las riquezas de Cristo y la multitud de testimonios:

14. Como en Cristo "habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col. 2,9), se necesita una abundancia de testimonios para mostrar, al menos en cierta medida, las "inagotables riquezas" (Ef. 3,8) de Cristo. Así, la misión y la tarea de Jesús, que sirven de norma para la Iglesia de toda época y de toda cultura, y para nuestro tiempo también, se reflejan dentro de un testimonio caracterizado, desde los orígenes apostólicos, por una determinada elección y por la pluralidad.

Algunos rasgos esenciales de la Iglesia según el Nuevo Testamento:

15. No es solamente en los textos-pruebas aislados o en los modelos primitivos claramente discernidos donde hay que ir a buscar las normas de la fe y

de la práctica de la Iglesia, sino en el Nuevo Testamento tomado en su conjunto y como testimonio del designio y de la misión de Dios hacia Israel, la Iglesia y toda la humanidad. Desde este punto de vista, la teología del Nuevo Testamento debe tener presente la promesa contenida en la historia de las Alianzas pactadas por Dios con su pueblo del Antiguo Testamento.

16. Ha reinado un acuerdo sobre una eclesiología presentada en una perspectiva netamente cristológica y pneumatológica en la cual la Iglesia es el objeto del Credo y no puede ser comprendida completamente por una descripción histórica y sociológica.

El acuerdo ha reinado también sobre la presentación de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo" (cfr. 1Co 12,12s. 27; Ef 5,30). Lo que afirma el apóstol Pablo sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo supone la experiencia de la muerte y de la exaltación del Señor. Como el mismo Cristo glorificado, así la Iglesia, como Cuerpo de Cristo glorificado, no existe sino en el Espíritu Santo. Para poner en guardia contra una identificación absoluta de la Iglesia con Cristo, se insistió sobre le carácter complementario de otras imágenes, en particular la de Esposa (cfr. Ef. 5,25-32).

17. El lenguaje teológico es metafórico en una gran medida, porque la metáfora es un medio indispensable para comprender y expresar unas realidades que de otra forma no podrían ser comprendidas ni expresadas. Pero se puso en guardia para no dar la impresión que el lenguaje teológico debe tomarse por exclusivamente metafórico. Que no se pueda hablar de identidad en sentido absoluto, lo muestran otros pasajes que ven en el Cuerpo de Cristo una imagen de la Iglesia unida al Nombre de Cristo (Rm 12,5). Para sorpresa nuestra, tenemos que subrayar que las decisiones ante las que nos situamos hoy día están muy lejos de coincidir siempre con las fronteras confesionales.

La forma variante de un tiempo a otro:

18. Fuera de los rasgos esenciales que acabamos de exponer y que se imponen en todo tiempo y en toda cultura, la Iglesia toma formas diversas según la herencia histórica que conlleva y según la situación social y cultural en que se encuentra y crece. Ya en el Nuevo Testamento se pueden constatar rasgos de una cierta evolución. Se estuvo de acuerdo en que, ya en el Nuevo Testamento, los rasgos esenciales de la Iglesia-una se concretizan según modelos diferentes. Se convino en que es un buen método buscar en la Biblia las teologías de la naturaleza de la Iglesia a partir de las cuales se puedan deducir las grandes líneas de una constitución de la Iglesia y examinar si las estructuras eclesiales actuales corresponden a ellas. Esto se aplica, por ejemplo, a la significación de la expresión "Iglesia local". En la época del Nuevo Testamento un distrito local era un espacio geográfico bien restringido, mientras que en una sociedad técnicamente muy desarrollada lo que se llama "local" se entiende mucho más ampliamente. Pero los Católicos romanos y los Reformados están de acuerdo en que la Iglesia universal está realmente representada y existe en la Iglesia local.

19. Cuando se llega al uso correcto del Nuevo Testamento en la búsqueda de materiales para las doctrinas contemporáneas sobre la Iglesia y sobre el ministerio, hay que reconocer que no se pueden resolver fácilmente las dificultades tomando por normativas solo ciertas partes del Nuevo Testamento y relegando otras a un rango secundario. Cristo se manifiesta en las condiciones de la relatividad histórica. La teología debe emprender la difícil tarea de distin-

guir lo normativo en el interior de lo relativo y de aplicar los resultados de esta investigación a la realización concreta de la Iglesia en diferentes situaciones históricas.

20. La teología, sea reformada o católica romana, no puede acomodarse a un corte entre la exégesis y la doctrina de la Iglesia. Habida cuenta, sin embargo, de una cuestión tal como la de la relación entre los resultados de la crítica histórica sobre el papel directo de Jesús en los orígenes de la Iglesia, por una parte, y la aceptación no obstante de un tal papel por los creyentes, por otra parte, no todos admitieron que el problema sea únicamente el del corte entre la exégesis y la doctrina de la Iglesia. Algunos afirmaban que, en este caso, más bien tenemos que hacer una distinción entre el uso del Nuevo Testamento como fuente histórica y su aceptación como testimonio. Esto no quiere decir que para los fieles la investigación sobre el Jesús de la historia sea superflua por la preocupación de un Jesús de la fe supuesto diferente; esto quiere decir solamente que el mismo testimonio del Nuevo Testamento está constituido por una pluralidad de testimonios sobre el único hecho de Cristo y contiene diversas interpretaciones del mismo.

Al servicio de Cristo por el mundo:

21. En la comunidad de los cristianos, todos los miembros están personalmente ligados a Cristo y están, por consiguiente, obligados a servirle. Miembros igualmente del Cuerpo son aquellos que llevan una carga (cfr., más abajo, el capítulo sobre el "Ministerio") y que sirven a la vez a Cristo y a la comunidad para cumplir la misión de esta última en el mundo.

22. La Iglesia no se mantiene al margen del mundo; es más bien una parcela suya. Como tal, da testimonio de la eficacia de la palabra y de la obra de su Señor. Al mismo tiempo ella es una manifestación anticipada de lo que Jesús destina a todos los hombres. En este sentido la Iglesia existe enteramente para el mundo y, aún en sus debilidades, es la sal de la tierra (cfr. Mt 5,13).

23. Estuvieron todos de acuerdo en que las consecuencias éticas que resultan del mensaje del Reino de Dios y de su aceptación por la fe se extienden también al campo de la política. Con relación a esto, se esbozaron, en las dos confesiones, algunas corrientes que ponían el acento sobre todo en la necesidad de una cierta reserva, así como otras insistían en la necesidad y posibilidad de leer en el mensaje neotestamentario algunas tomas de posición políticas concretas.

II. *La Autoridad doctrinal en la Iglesia.*

24. Estuvimos de acuerdo en que la Iglesia dispone de una autoridad propia en la medida en que escucha la palabra que Cristo no cesa de dirigirla.

En la historia de la Iglesia la diferencia entre Católicos y Reformados se ha centrado siempre en la oposición entre "Escritura y Tradición" y "Escritura sola". Los Católicos mantienen el acento sobre la necesidad y la autoridad del magisterio eclesiástico en la interpretación de la Escritura, mientras que los Reformados declaran que la Escritura se interpreta ella misma y que, como palabra de Dios, debe distinguirse estrictamente de toda tradición humana, haciendo resaltar así, además de la doctrina de la justificación, la totalidad del mensaje vetero y neotestamentario.

Sagrada Escritura:

25. Hoy día, lo mismo del lado católico que del lado reformado, el problema no se sitúa ya según las líneas de la polémica post-tridentina. La investigación histórica ha mostrado cómo los escritos neotestamentarios son ya resultado y testimonio de tradiciones y cómo, por otra parte, la formación del Canon del Nuevo Testamento está así mismo incluida en un proceso de tradición.

Después del Concilio Vaticano II, la doctrina católica subraya la ligación estrecha que existe entre la Escritura y la Tradición: "Ambas manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin" (*Dei Verbum*, 9). Por eso, la Escritura y la Tradición "constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia" (*Dei Verbum*, 10), donde la Escritura recibe una nueva y particular dignidad porque es en ella donde la predicación apostólica ha encontrado una expresión particularmente clara (cfr. *Dei Verbum*, 8).

De este hecho resulta ya imposible la distinción habitualmente hecha entre Escritura y Tradición como entre dos fuentes diferentes que, en su formación normativa, se comportan sea como alternativas, sea como paralelas.

26. Estamos de acuerdo en que la Iglesia, como creatura Verbi, con su tradición, está subordinada a la palabra de Dios y que los predicadores y los doctores de la palabra se deben considerar como los servidores de ella (cfr. Lc 1, 2) no enseñando sino lo que el Espíritu Santo les enseña en la Escritura; esta escucha y esta enseñanza se hacen en relación viviente con la fe, la vida y, notablemente, el culto de la comunidad de Cristo.

Estamos de acuerdo en que el desarrollo doctrinal como la génesis de las confesiones de fe se operan dentro de un proceso dinámico. En este proceso la palabra de Dios manifiesta su propia fuerza, creadora, crítica y que juzga. Así es como, por la Palabra, el Espíritu Santo dirige la Iglesia a la reflexión, la conversión y la reforma.

27. Siendo así que nuestra manera de abordar la Escritura es tributaria del raigambre de cada uno en su tradición respectiva, tenemos la tendencia a entender la palabra de Dios diferentemente: comprendemos diferentemente incluso algunas afirmaciones centrales y las acentuamos de maneras diversas.

La Escritura ha sido redactada en la lengua y en las categorías de pensamiento del mundo antiguo. Ella no se refiere directamente, pues, a nuestros problemas. Por consiguiente, todas las Iglesias deben sobrepasar obligatoriamente el texto escriturístico en su inmediatez literal.

Además, nosotros discernimos hoy día más claramente la verdad interna de la Sagrada Escritura.

Por estas razones, la Iglesia se siente forzada y obligada a proceder a una interpretación constantemente renovada del mensaje bíblico.

28. Dentro de esta interpretación es como se han desarrollado precisamente diferentes formas de la tradición, a lo cual ha contribuido también, de paso, la tendencia a legitimar su propia práctica. En general, los Reformados buscan pruebas inmediatas de su doctrina en el testimonio apostólico, mientras que la Iglesia católica romana entiende el testimonio apostólico principalmente en la vida de la fe de la Iglesia universal, por más que a través de los siglos tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina (*Dei Verbum*, 8).

Una concepción pneumatológica diferente se encuentra probablemente en el origen de esta disparidad: el pensamiento católico reposa sobre todo sobre la confianza en la presencia permanente del Espíritu Santo, mientras que la

Iglesia reformada hace la experiencia de la presencia del Espíritu como de un don regalado siempre de nuevo por el Señor glorificado.

29. En las Iglesias reformadas, el "principio escriturístico" es decir, la confianza de que la palabra de Dios producirá siempre de nuevo la exacta comprensión de ella misma, postula en la vida de la Iglesia una relación cuidadosamente mantenida entre el servidor de la palabra teológicamente formado y toda la comunidad, responsable y teológicamente informada.

30. La Iglesia católica coloca el acento, en el interior de la comunidad, sobre el servicio particular de aquellos que, con la asistencia del Espíritu Santo, cargan la responsabilidad pastoral y que, en consecuencia, deben también proveer a la interpretación exacta y a la justa predicación de la palabra de Dios.

Canon:

31. La Iglesia tiene la convicción de percibir en los escritos de los apóstoles y de los profetas la voz del Señor vivo que habla todavía hoy. Siendo así que es el mismo Espíritu Santo quien ha inspirado a los autores de los Libros Santos y que ilumina a aquellos que hoy los leen, la Iglesia tiene la promesa de percibir en la Biblia, todavía hoy y mañana, la palabra de Dios.

32. Estos escritos fueron recibidos por la Iglesia antigua porque ellos atestiguan el Evangelio en su transmisión viviente (resumido en lo que se llama la *regula fidei*), porque han sido escritos por los apóstoles como testigos oculares o por sus discípulos; porque han sido transmitidos por la Iglesia, también ella de origen apostólico. Tanto en la tradición católica como en la reformada, la Iglesia ha jugado un papel en el génesis del Canon, aunque permanezca abierta la cuestión de definir este papel con más precisión.

A partir de esta comprensión común, la alternativa polémica tradicional, a saber, si la fijación del Canon ha sido un acto de decisión de una Iglesia ya posesora o la aceptación agraciada de una Iglesia obediente, está sobrepasada:

33. La Iglesia primitiva era de la opinión que los diferentes autores que se encuentran en los Escritos del Canon, pueden y deben tener, el uno al lado del otro, el derecho de palabra en la Iglesia, porque remiten, a pesar de sus diferencias, al mismo centro, es decir, la salvación en Jesucristo. El testimonio apostólico tiene, pues, un valor prioritario. Dilucidar y valorar no solamente la prioridad histórica sino también la preeminencia teológica de la época apostólica queda como una tarea permanente de las dos Iglesias.

Confesiones:

34. Al ponernos la cuestión de saber si el establecimiento de confesiones de fe es para la Iglesia una actividad creadora o un progreso en la percepción de la plenitud ya dada, hemos constatado una vez más que el diálogo resultaba más difícil por algunas cuestiones de terminología, la expresión "confesión de fe" situándose en nuestras dos tradiciones en una perspectiva diferente, y nos hemos dado cuenta que es importante tener presentes en el espíritu las funciones diversas que pueden llenar las confesiones de fe en la Iglesia y en la sociedad.

35. Hemos tratado, sin embargo, de destacar algunos puntos de convergencia y señalar también las posiciones diversas y contrastadas.

Para su testimonio en el mundo, la Iglesia debe expresar siempre su fe a través de confesiones donde ella interprete en el lenguaje actual la Palabra

de Dios, tarea que nunca jamás se acaba. Una tal confesión de fe es siempre la expresión de una experiencia de salvación, tal como es vivida en la Iglesia en un momento dado de la historia.

36. La historia de las doctrinas cristianas nos pone en presencia de un proceso de constantes marchas interpretativas con etapas discontinuas de estructuración que representan cada una el esfuerzo de la Iglesia por formular su fe en una época y en un medio cultural determinados. Sin embargo, esta discontinuidad de estructuración no se opone a una homogeneidad del sentido: la trascendencia de este sentido se encuentra también subrayada por la relación a estas formulaciones. De ahí resulta que ninguna de las formulaciones propuestas es definitiva en el sentido de que no habrá ya necesidad de una nueva interpretación en una nueva situación socio-cultural. Tanto más que la riqueza inagotable de la revelación consignada en las Escrituras obliga a retornar siempre al acontecimiento fundador para descubrir en él, sin fin, nuevos aspectos insospechados por las generaciones anteriores.

37. Las afirmaciones del pasado, para los católicos, son normativas como guías para las reformulaciones posteriores. Para los reformadores, tienen un valor indicativo real, que está, sin embargo, subordinado a la autoridad de la Escritura.

Respecto a la enseñanza, para los reformadores la comunidad en su conjunto es la responsable y quien delega en hombres cualificados; mientras que para los católicos existe una responsabilidad propia del ministerio pastoral: éste tiene sus raíces en la comunidad creyente, pero no recibe su autoridad de una delegación de ella.

38. La práctica, sin embargo, es a menudo muy diferente de las afirmaciones teóricas, sea porque éstas se endurecen abusivamente, sea que algunos elementos compensadores intervienen de hecho. Entre los reformados hay personas, investidas o no de una autoridad oficial, que de hecho juegan un gran papel. Entre los católicos se subraya la importancia del "sentido de la fe", común al conjunto de los fieles, por el cual discernen la Palabra de Dios y se adhieren a ella (cfr. *Lumen Gentium*, 12) y que se concretiza entre otras cosas en el hecho de una "aceptación" siempre renovada de los Concilios y de las decisiones del Magisterio.

Infalibilidad:

39. Mientras que los reformadores constatan que la expresión "infalibilidad de la Iglesia" casi nunca se emplea en su tradición, los católicos constatan por su parte que la palabra es relativamente reciente en el vocabulario teológico y que no resulta muy feliz a causa de las interpretaciones exageradas a las que frecuentemente da lugar. En cuanto a la teología de la infalibilidad, a parte el hecho de que muy frecuentemente se ha tendido a reducir la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia al problema particular de la infalibilidad del Papa, es decir, a un cierto estilo de su ejercicio, se debe constatar que se ha desarrollado dentro de una problemática de tipo unilateralmente jurídico que le hace por ello más inadmisibles al pensamiento reformado. Somos, no obstante, capaces de expresar una cierta visión común.

40. La promesa hecha por Dios a la Iglesia es esta: Dios permanece fiel a su alianza y, a pesar de las debilidades y los errores de los creyentes, hay que escuchar su Palabra en la Iglesia.

Los católicos piensan que la fidelidad de Dios a su Iglesia tiene como con-

secuencia que, cuando el Pueblo de Dios unánime profesa que una doctrina está revelada por Dios y exige por ello un asentimiento de fe, no puede caer en el error. Y más en particular, que aquellos que están encargados de la misión de enseñar están protegidos por un carisma especial cuando se trata de presentar un mensaje revelado. "Aunque cada uno de los obispos no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, conviene en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo. Pero todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con la sumisión de la fe" (*Lumen Gentium*, 25). Igualmente sucede cuando el obispo de Roma, en los casos raros precisados por el Vaticano I, se expresa *ex cathedra*. Sin embargo, lo que se acaba de decir no implica que todas las expresiones elegidas sean necesariamente las mejores posibles, ni mucho menos que las autoridades eclesiales gocen de este carisma de manera permanente y que no se puedan engañar en un cierto número de afirmaciones sobre las cuales no se comprometen a fondo.

42. El rechazo opuesto por los Reformadores a la idea de una infalibilidad a los hombres proviene de una repugnancia a ligar a Dios con la Iglesia a causa de la soberanía de Cristo sobre la Iglesia y de la libertad del Espíritu, repugnancia reforzada por la experiencia de las frecuentes resistencias de la Iglesia a la Palabra y de sus errores. A esto se añade el carácter personal de la fe al Cristo viviente; en otras palabras, el hecho de que muchos Reformados tomian hoy día de tal forma seria la resistencia del hombre al Espíritu de Dios, les hace imposible hablar de infalibilidad de la Iglesia. A parte todo esto, toda pretensión de infalibilidad constituye para la mentalidad reformada un obstáculo a la credibilidad de la predicación en el mundo moderno.

Los malentendidos concernientes a la idea de infalibilidad eclesial no quitan nada a la importancia decisiva, aunque subordinada, que se da en la tradición reformada a los primeros concilios ecuménicos en la transmisión y la interpretación del Evangelio. Para los Reformados, sin embargo, la única cosa que, propiamente hablando, es infalible, es la fidelidad de Dios a su alianza, fidelidad en virtud de la cual, por el Espíritu, corrige y preserva a su Iglesia hasta el acontecimiento definitivo de su Reino.

III. *La presencia de Cristo en el mundo.*

Creación y redención:

43. Dios está presente en el mundo como su Creador, que le hace subsistir, como Señor de la historia que dirige todas las cosas como un Padre lleno de amor. Frecuentemente, y hoy también, en la historia del pensamiento cristiano se parte de un punto de vista eclesiológico para hablar de la presencia de Cristo en el mundo: Cristo está presente en la Iglesia y, por su señorío sobre ella, ejerce su señorío sobre el mundo. Esta posición lleva a concluir que la presencia de Cristo se limita a una presencia a la que la Iglesia sirve de mediadora, que no actúa sino en la Iglesia, que su señorío sobre el mundo no se ejerce más que por la misión de la Iglesia y que, cuando la Iglesia y el mundo están en conflicto, Cristo está siempre del lado de la Iglesia. Ciertamente la Iglesia

es la Esposa amada de Cristo, por la cual se ha entregado (cfr. Ef 5,25ss.). Pero esto no impide —es incluso una razón más— que el juicio comience por la casa de Dios (cfr. 1Ptr 4,17). Hay que guardarse también de suponer que, cuando el mundo y la Iglesia están en conflicto, Cristo está preferente y automáticamente del lado del mundo.

44. Aunque sea verdad que hay una presencia de Cristo en la Iglesia que le sitúa a ésta en una relación especial frente al mundo, un monopolio eclesiológico de la presencia de Cristo y las conclusiones que de ahí se derivan son exegéticamente insostenibles. La presencia de Cristo en el mundo es una consecuencia de la continuidad de la acción de Dios en la creación y en la redención. Esta doble continuidad de Dios que actúa en la creación y en la redención está incluida en la Alianza pactada por Dios con Israel en el Antiguo Testamento, renovada y transformada en el Nuevo Testamento con toda la humanidad. La continuidad ha puesto un acento sobre las implicaciones políticas y sociales de la obra salvífica de Cristo lo mismo que sobre la fe como compromiso personal. En el Nuevo Testamento la "nueva creación" (cfr. 2Co 5,17) y la redención se consideran como la restauración y acabamiento del designio del Creador. Cristo es el redentor del mundo en su totalidad; en El Dios ha reconciliado al mundo (cfr. 2Co 5,19). Las dimensiones universales del señorío del único y mismo Cristo (cfr. Ef 1,21) de quien testimonian las Sagradas Escrituras, interpelan hoy con fuerza a un mundo profundamente fragmentado y en búsqueda de su unidad.

45. Cristo por el Espíritu actúa en la creación y en la redención. Como presencia en el mundo del Señor resucitado, el Espíritu afirma y manifiesta la resurrección y realiza la nueva creación. Cristo que es el Señor de todas las cosas y que actúa en la creación remite a Dios Padre que, en el Espíritu, conduce y guía la historia en un desarrollo que no está desprovisto de un plan.

46. El Padre es el principio absolutamente primero de todo, porque "todo es de El, y por El, y para El" (Rm 1,33; cfr. 1Col 8,6). Por eso hemos sido elegidos y predestinados en Cristo "para ser alabanza de la gloria de Dios" y de su gracia (Ef 1, 12. 6). El objetivo del misterio de Cristo está en manifestar a los principados y poderes la sabiduría infinita de Dios (cfr. Ef 3, 10). Desde la caída, la humanidad se ha alejado cada vez más del Dios único. Uno de los frutos de la era mesiánica será que toda rodilla se doblará ante Dios (cfr. Is 45. 23), que todos los pueblos le adorarán (Cfr. Sal 22,30). Es lo que se afirma en el Evangelio de Juan: "La gloria de mi Padre está en que déis muchos frutos y entonces seréis mis discípulos" (Jn 15,8).

47. Como respuesta a la revelación de este Dios Trino y Uno, los cristianos afirman que la historia se desarrolla según un designio bien determinado y que es dentro de este cuadro como deben entenderse las diferentes realidades de todas las actividades humanas. Sobre esta base, podemos admitir que el proceso de secularización, con su rechazo de toda calificación clerical y teológica, ha dado a todos los aspectos de la vida una autonomía cuya validez ha llegado a reconocer la teología y esto nos ha llevado a buscar nuevas formas de expresar la implicación de Cristo en el mundo. Esto resulta verdad aunque nosotros no estemos de acuerdo con el rechazo de trascendencia que frecuentemente ha acompañado a este proceso y aunque nosotros detectemos el secularismo que de ahí se deriva, lo mismo que la fuga a diversas religiones o pseudoreligiones.

48. Estamos de acuerdo en que hay una presencia del Espíritu de Cristo en el mundo. ¿Cómo y dónde podemos discernir esta presencia eficaz? Este

problema nos sitúa ante una serie de cuestiones que se ponen hoy día a todas las Iglesias, y que pueden formularse de la siguiente manera:

Buscamos su presencia en el plan o designio cuya realización prosigue Dios a través de toda la complejidad de la historia.

Buscamos su presencia como Señor de la historia en esos movimientos del espíritu humano que, con o sin la asistencia de la Iglesia, realizan los fines de su Reino.

Buscamos su presencia en esos valores y modelos de vida que han nacido del Evangelio, pero que ahora están inmersos en la conciencia pública y en las instituciones.

49. Al ponernos estas cuestiones, tenemos, sin embargo, ante nuestros ojos las convicciones siguientes:

— En la Cruz el mismo Cristo se ha identificado con los hombres en el pecado de ellos (cfr. Is 53,4s. 11s; Jn 1,29; 2Co 5,21) y con sus necesidades a fin de que ellos puedan identificarse con él en la nueva vida victoriosa de su resurrección (cfr. Rm 6,4s; Col 3,1-4). La primera identificación permanece verdadera y eficaz aún en los casos en que no es reconocida. Cristo está presente en el pobre y en el sin-apoyo que claman por la liberación.

— El reto y llamamiento a un socorro que el mundo lanza a la Iglesia pueden ser a la vez un reto y un llamamiento de Cristo que, de esta manera, juzga a su Iglesia, le pide obediencia y le invita a la reforma.

— El cristiano que reflexiona sobre su propia vida dirá que allí está actuando Cristo, invitándole al arrepentimiento, a la conversión y a la fe, incluso antes de que él haya tenido conciencia y le haya respondido deliberadamente. Por consiguiente, estamos obligados a pensar de la misma manera que Cristo actúa en la vida de aquellos para quienes la fe todavía se sitúa en el futuro.

50. El cristianismo que reconoce bajo estas formas la presencia y la actividad de Cristo se goza por ello y se dispondrá a trabajar con ellos. Esto no quiere decir que la salvación de los individuos o la transformación de la sociedad estén completas mientras la obra de Cristo no sea objeto de un reconocimiento consciente gracias a la capacidad que tiene el Espíritu de interpretar y convencer. Los hombres no podrán liberarse de los peligros demoníacos de una autonomía absoluta más que por un reconocimiento firme del hecho que este mundo que ellos tratan de transformar es una creatura y que pasa. Impulsar a este mundo a someterse al gobierno de Dios no quiere decir que nosotros tengamos en él una ciudad permanente (cfr. Hbr 13,14). No hay dicotomía entre la respuesta personal de los cristianos al Cristo que encuentran en la Iglesia y su respuesta colectiva que con los otros, cristianos o no, dan al Cristo que les enfrenta al mundo. Participar en el amor de Dios hacia el mundo que él creó y que continúa re-creando con el concurso de un pueblo consciente de su deber y sensible a este amor.

Iglesia y mundo:

51. El creador del mundo no quiere que la humanidad se destruya a sí misma por falta de libertad, de paz y de justicia (cfr. Ez 18,32). Más bien, por la revelación de su voluntad, conduce a la humanidad por el camino de la salvación y le ofrece, en Jesucristo, una redención definitiva de todos los lazos impíos y la participación de su vida divina, y así de su libertad.

Este caminar hacia la libertad comienza con la elección del antiguo pueblo de la alianza, un pueblo al que sin cesar invita a que le sirva libremente.

52. En Jesucristo tuvo lugar la reconciliación definitiva y, con ella, el llamamiento dirigido al mundo entero (cfr. 2Co 5,18-21). La Iglesia, que Cristo ha enviado al mundo, tiene que llevar este mensaje de liberación (cfr. Lc 4,18s; Jn 8,31-36; Rm 6, 18-22) a los pueblos del mundo y, con este mensaje, el llamamiento también a esta libertad que es don de Dios a los hombres en gracia con él; y todo esto para llevar a su perfección la paz y la libertad que desea establecer definitivamente (cfr. Rm 8, 19-21). Todo eso es ya mostrar claramente que la relación fundamental que existe entre la Iglesia y el mundo reside en Jesucristo, a la vez Cabeza de la Iglesia y Señor del mundo (cfr. Hbr 1,2s; Ap. 17, 14; 19,15s).

53. La Iglesia profesa que el mismo Cristo es el portador del mensaje del imperio de Dios sobre la humanidad y su liberación. Si la Iglesia va hacia el mundo, si lleva el Evangelio a los hombres y se esfuerza por realizar cada vez más la justicia, el espíritu de conciliación y de paz, Ella no hace con esto más que seguir a su Señor en los campos que le pertenecen aún sin saberlo los hombres y donde, anónimamente, ya está actuando.

54. Cristo estableció la Iglesia para comulgar con la vida del Padre y la envió para conducir el mundo en Jesucristo a su plena madurez para la gloria y la alabanza del Padre. Por consiguiente está llamada a ser el testigo y el signo visible de la voluntad liberadora, de la redención otorgada en Jesucristo, así como del Reino de Paz por llegar. La Iglesia desempeña esta tarea por lo que hace y por lo que dice, pero también, simplemente, siendo lo que es, ya que pertenece a su misma naturaleza proclamar la palabra de juicio y de gracia, y servir a Cristo en el pobre, el oprimido y el desesperado (cfr. Mt 25,31-40). Más particularmente, sin embargo, ella se congrega para adorar y orar, para recibir sin cesar instrucción y consuelo, y para celebrar la presencia de Cristo en el sacramento; al rededor de este centro y gracias a la multiplicidad de dones otorgados por el Espíritu (cfr. 1Co 12,4-11. 28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11) vive en la "koinonía" de los que tienen necesidad unos de otros y se ayudan mutuamente. Por ello estamos seguros de que en la Iglesia hay una presencia especial de Cristo que la sitúa en una forma particular frente al mundo, y de que ella es también objeto de una asistencia particular del Espíritu Santo, ante todo en su servicio de la Palabra de Dios y de los Sacramentos (cfr. Jn 14,16. 25s; 15,16; 26,7-14).

55. La Iglesia solo puede responder a su vocación cuando su estructura y su vida están selladas por el amor y la libertad. En consecuencia, lo que quiere la Iglesia no es, por una propaganda, ganar los hombres para un programa secular de salvación, sino convertirlos a Cristo y, así, servirles. En su proclamación del Evangelio hay a la vez una fuerza poderosa de creación cultural.

56. En cuanto *communio* así articulada, la Iglesia está en oposición con las estructuras de diversos sectores de vida de la sociedad secular moderna: en oposición a la explotación, a la opresión, a la manipulación y a las imposiciones espirituales y políticas de toda clase. Rehacer las comunidades cristianas para que sean formas auténticas de vida, tendría igualmente una influencia en otros sectores de la vida social y política.

57. Por otra parte, algunos cristianos conscientes de sus responsabilidades han dado frecuentemente a su compromiso cristiano la forma de partidos políticos, de asociaciones profesionales, de sindicatos y otras cosas parecidas, bajo la dirección o no de las autoridades eclesásticas oficiales.

Estas actividades pasan ahora por una crisis. La solución de los problemas

concretos que se reencuentran exige hoy día una gran competencia técnica. Además, puede suceder que al querer tomar posición como cristianos, como los hacen ciertos partidos o grupos de interés, se puede obstaculizar el testimonio cristiano presentado ante los hombres. En estos casos, es distinta la decisión a tomar según los países y las circunstancias.

58. Las autoridades eclesiásticas oficiales, consideradas a menudo como representando a sus comunidades, deben preguntarse en conciencia si y cuándo el Señor les impone el deber de intervenir por una palabra profética y pastoral. Un tal deber les incumbirá sobre todo cuando nadie levante la voz contra las injusticias o abusos determinados.

59. Sobre el camino, y en cada época, al caminar a través del mundo, solidaria con los hombres de su tiempo tal como le mandó Cristo, la Iglesia no tiene el derecho a amarrarse a sus propios programas; tiene que permanecer abierta a las indicaciones continuamente renovadas que le ha prometido dar el Espíritu Santo. A pesar de la imperfección y de la precariedad de su comportamiento social e incluso cristiano, el Espíritu Santo la mantiene en la fidelidad a su Redentor y en la obediencia a Aquel que ha creado y mantiene el mundo. El mismo Espíritu es la prenda (cfr. Ef 1,14; 2Co 1,22) de que la esperanza que ella ha puesto en el cumplimiento final de la nueva creación del mundo no será confundida (cfr. Rm 8,11. 19-21; 2Ptr 3,13).

La Iglesia - signo eficaz de la presencia de Cristo en el mundo:

60. Por la forma como vive es como la Iglesia manifiesta sus orientaciones fundamentales y los compromisos que determinan sus actividad, por más que ella pueda decir lo contrario. Cuando se repliega sobre sí misma y se amarra a estructuras caducas, da la impresión de que Cristo es un monopolio y no el Señor que la precede y la conduce. Cuando es verdaderamente un pueblo peregrino caminante por el mundo (cfr. Hbr 13,14; Filp 3,20; Gal 4,26; 1Ptr 2,11), la Iglesia da testimonio de que Cristo es Señor lo mismo del mundo que de ella misma. Cuando la Iglesia se vuelve hacia afuera para llevar el testimonio de la presencia de Cristo en el mundo, se da el efecto de la presencia convergente de Cristo en su Iglesia. La Iglesia es una comunidad de adoración cuyas plegarias son inseparables de su servicio profético y diaconal. Por su adoración y su testimonio celebra el acontecimiento central de la unidad de Cristo con su pueblo. Unida a Cristo en su muerte y resurrección, la Iglesia recibe del Espíritu la fuerza de caminar en novedad de vida y ser, por eso mismo, en el mundo de Cristo, una presencia convertidora. Viviendo como un pueblo nuevo persuadido de ser aceptado por Dios en Cristo, la Iglesia es un signo eficaz del amor de Dios para con toda su creación y de su designio liberador con relación a todos los hombres.

61. En un mundo en transformación profunda, la Iglesia no puede fijarse en el inmovilismo a título de su inmutabilidad, sino que ante todo debe ponerse a la escucha de la Palabra de Dios en la que discernirá, más allá de todo "conservatismo" y de todo "progresismo", las transformaciones que se le imponen precisamente en virtud de su fidelidad a esta Palabra.

62. Primeramente, no hay que perder de vista, a la vez, el carácter local y la catolicidad de la Iglesia. Solamente participando en la comunidad local tenemos parte en la vida de la Iglesia universal; pero la comunidad local sin universalidad (en particular las pequeñas comunidades de base, como también

las Iglesias locales a nivel regional) corre el peligro de reducirse a un ghetto o de sufrir el poder arbitrario de ciertas personalidades.

63. En segundo lugar, los cambios prácticos deben prestar atención a la gran variedad de situaciones a las que la Iglesia debe hacer frente y estos cambios presuponen a la vez una descentralización de la Iglesia y una participación más amplia de todos los niveles, muy particularmente de aquel que comunmente se llama (tal vez de una forma ambigua), el laicado. La participación es esencial, puesto que deriva de la misma vocación cristiana; porque, además, un gran número de campos a penas son accesibles a la Iglesia más que por sus miembros laicos que allí viven y operan. Todavía más, esta participación es importante porque el testimonio eficaz de la Iglesia depende, en gran medida, de la competencia de los laicos en diversos campos, competencia que el clero no tiene, ni ha tenido, pero que muy a menudo ha tenido la presunción de tener. Sin embargo, la participación de los laicos en la vida de la Iglesia, no hay que mirarla solamente bajo el ángulo de su competencia profesional. También ellos tienen un ministerio espiritual específico que ejercen a través de todas sus actividades, incluida su competencia técnica. La Iglesia es ministerial en todos sus miembros.

64. En tercer lugar, hoy día la Iglesia debe poner mucho cuidado en no actuar prematuramente como lo ha hecho muy a menudo en el pasado, suprimiendo por error nuevas expresiones de vida espiritual y formas espontáneas de comunidad, no viendo en ellas más que puras expresiones del espíritu humano y no igualmente del Espíritu Santo.

65. En cuarto lugar, el cambio de la Iglesia en la fidelidad debe reconocerse como correspondiente al carácter histórico de la misma. Esto quiere decir que la continuidad apostólica, definida tal vez de una manera completamente diferente, hace parte integrante de la permanencia de la identidad de la Iglesia a través del cambio. Por eso cuando la Iglesia ha cambiado en la obediencia, ha tenido siempre cuenta de los diversos contextos socio-políticos y culturales en los que la presencia de Cristo era reconocida y confesada. Aquí se presenta la cuestión de saber qué es lo que pertenece al "establishment" de la Iglesia y qué proviene de las estructuras que Cristo ha tenido intención de dar a su Iglesia.

66. Entrelazando entre sí estos rasgos característicos de cambio —y aún otros— hemos discutido sobre su repercusión en la nueva manera de manifestar la unidad de la Iglesia que comienza a sentirse. El slogan "unitas in necessariis" (unidad en lo que es necesario), ha sido bien recibido, pero todavía no hemos especificado qué es necesario. Un "ecumenismo de convergencia" focalizado sobre lo que es necesario no exigirá ni uniformidad ni muerte del pluralismo.

IV. La Eucaristía

El fundamento bíblico:

67. La reflexión sobre la celebración eucarística debe partir de sus orígenes bíblicos, a saber:

- de la celebración de la cena del Señor en la comunidad primitiva,
- de la celebración de la última Cena por Jesús,
- del trasfondo anticotestamentario y especialmente la cena pascual judía.

68. Cuando la comunidad se reunía para orar "con alegría y sencillez de corazón" (Act 2,46), celebraba el memorial de la muerte y de la resurrección de Jesús y experimentaba su presencia como Señor glorificado en su Espíritu, y, con un deseo ardiente, esperaba su retorno en la gloria. De esta forma se comprendía como el pueblo peregrino de Dios.

69. Las palabras que Jesús pronunció en la última Cena —cualquiera que sea la diversidad de su transmisión— recuerdan que la nueva alianza de Dios con su pueblo ha nacido del don que Jesús ha hecho de sí mismo en una muerte por la multitud. Que la antigua alianza sea relevada por la nueva no quiere decir que Israel haya sido rechazado (cfr. Rm 11,1s. 11s), sino más bien que las promesas de Dios permanecen siempre vivas, hechas eficaces por el nuevo don gratuito de las fuerzas reconciliadoras de la muerte de Jesús.

70. Si se toma en serio este transfondo de la interpretación de los relatos del Nuevo Testamento, relativos a la institución, se desprenden nuevas posibilidades para superar las posiciones confesionales clásicas, opuestas entre sí. Por ejemplo:

— El acento se sitúa sobre el hecho de la presencia personal del Señor vivo en el acontecimiento conmemorativo y comunitario de la comida y no sobre la forma como se produzca o pueda ser explicada esta presencia real, este "est". El comer y el beber, así como el carácter de memorial de la comida pas-cual que el Nuevo Testamento da a la última comida de Jesús, proclaman el ad-venimiento de la Nueva Alianza.

— Cuando Cristo ordena a los apóstoles "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19; cfr. 1Co 11,25), la palabra "memoria" dice mucho más que una simple evocación mental.

— El concepto de "cuerpo" designa toda la persona de Jesús cuya presen-cia salvífica se experimenta en la comida.

71. Por estas reflexiones sobre los orígenes bíblicos, se podría relativizar las alternativas tradicionales que dependen de una antropología y de una cos-mología dualistas que entorpecen el diálogo entre las confesiones (como por ejemplo: realismo-simbolismo; sacramentalismo-espiritualismo; substancia-forma; sujeto-objeto). En contraste con una objetivación esclerótica, un acercamiento bíblico original ayuda a comprender mejor el carácter de acontecimiento de la eucaristía.

72. El cuerpo glorificado del Señor con quien la comunidad neotestamenta-ria entraba en comunión en la Comida del Señor hay que entenderlo en la pers-pectiva de Cristo resucitado como nuevo Adán, que es a la vez cuerpo espiritual (soma pneumatikón; 1Co 15,44) y espíritu vivificante (pneuma zoopoion; 1Co 15,45).

73. La noción de "koinonía" no pone el acento solamente sobre una comu-nión con el Señor Jesucristo glorificado sino, más allá y precisamente por eso, sobre una comunión entre todos aquellos que participan a la comida y son in-vitados a formar la comunidad del Señor (cfr 1Co 10,17).

74. La reflexión sobre la comida de la comunidad primitiva no debe llevar retrospectivamente sobre el pasado con la intención de tratar de restaurarlo; sino que más bien libera hacia un nuevo ministerio sacerdotal (cfr. 1Ptr 2,9) que la comunidad debe ejercer en relación al mundo de hoy.

El misterio pascual de Cristo y la Eucaristía:

75. Cristo nos envía al mundo como portadores de un mensaje de vida nueva y de vida de comunidad en comunión con El. En nuestras palabras y en nuestros actos, es El mismo quien se manifiesta presente. Su Evangelio congrega, protege y mantiene la "koinonía" de sus discípulos como un signo y un comienzo de su Reino. Es El mismo quien, regularmente, convoca a esta comunidad para que conmemore su muerte; El mismo quien, por su Palabra, viene en medio de ella como el Viviente, y da a su Palabra una forma concreta en la celebración de la Cena en la cual profundiza y sella su comunión con nosotros, (cfr. Jn 15,4s; 6,56; 1Co 10,16), y en la cual la nueva comunión de vida de la cristiandad se presenta ante el mundo (cfr. 1Co 10,17; 1Jn 1,3). En la celebración de la comida, la presidencia del ministro mandado de la Iglesia hace resaltar este papel, de carácter único, de Cristo como Señor y como aquel que invita. El ministro mandado tiene que hacer ver a la comunidad reunida que ella no puede disponer de la eucaristía sino rehacer solamente, en la obediencia, lo que Cristo ha ordenado a la Iglesia.

76. La comunión y el testimonio de la Iglesia viven por el hecho mismo que Dios llena a ésta de su Espíritu (cfr. Lc 24,49; Act 1,8; Tt 3,6).

Desde la vuelta de Jesús a su Padre, el camino de los discípulos por el mundo está caracterizado por el hecho de que permanece oculto (cfr. 1Jn 3,1s; 1Co 4,9-13; Jn 15,18-21). Ellos esperan su retorno (cfr. Ef 3,20s; Col 3,4; 1Jn 2,28), confiando en la promesa que les hizo de no dejarles solos (cfr. Jn 14,18; Mt 28,20). En la comida eucarística ellos experimentan de que El mantiene su promesa.

Esta presencia del Señor, don libre y gratuito, se realiza en el Espíritu Santo (cfr. 1Co 2,10-13; Jn 14,16-20; 16,13-15), es decir: es Cristo mismo quien pone su fundamento, quien crea en ella y en nosotros la posibilidad de reconocerle y recibirle, y santifica los medios por los cuales grava su presencia en nuestra memoria, nos transmite sus dones y nos equipa para su servicio.

Así viene el Señor mismo a nosotros en su Eucaristía (cfr. Rm 8,9; Jn 7,38), por su Palabra, que da testimonio de sí mismo en los signos sagrados y, alimentando y abrevando espiritualmente a su Iglesia, camina con ella hacia el futuro del Reino, cumplimiento final del plan de Dios.

77. Toda obra divina de salvación tiene por fundamento, por centro y fin la persona de Cristo glorificado.

Cristo no ha buscado su propio honor sino el honor de quien le envió (cfr. Jn 8,50; 7,18). En este sentido dijo: "Mi alimento es hacer la voluntad de quien me ha enviado y cumplir su obra" (Jn 4,34).

78. El que fue elevado a la derecha del Padre venció y murió por nosotros. Compartió nuestra existencia espacio-temporal; a pesar de nuestro pecado, estuvo con nosotros, hombre entre los hombres. En su exaltación permanece lo que era: el hijo obediente (cfr. Hbr 5,8s; Filp 2,8) y nuestro hermano (cfr. Jn 20,17; Hbr 2,11). Por los lazos que nos unen al glorificado participamos de la realidad a que nos dió acceso por su vida y por su muerte.

79. Esto es lo que la comunidad experimenta, confiesa y representa en la comida que celebra con El. Unida a Cristo por el Espíritu Santo, incorporada a El por el bautismo (cfr. 1Co 12,12s), recibe siempre de una forma nueva a su humanidad en la que por nosotros venció, murió y fue glorificado, y que constituye el lazo real con Dios mismo (cfr. Jn 6,57).

80. En su persona, en su vida, en su muerte y en su resurrección ha fundado Cristo la nueva alianza.

En El, persona y obra no pueden separarse. Lo que El hizo tiene su poder salvífico de lo que es. Es nuestra salvación por lo mismo que hizo. Cristo mediador (cfr. 1Tim 2,5; Hbr 8,6; 9,15) no es un ser intermediario, El es la mediación en persona. En El y por El se culmina el don que Dios hizo de sí mismo a nosotros los hombres; en El y por El se completa el don que la humanidad hace de sí misma a Dios.

El sacrificio ofrecido por Jesucristo es su misma vida y su muerte, ambas aceptadas por obediencia (cfr. Hbr 10, 5-10; Filp 2,8). En virtud de su resurrección, continúa presentando al Padre durante la eternidad su propio don que bajo Poncio Pilato ofreció de una vez por todas. De esta forma es nuestro único intercesor en el cielo (cfr. Hbr 9,11s. 24; 10,13s. 19-21; 7,24; 1Jn 2,1; Rm 8,34). El nos envía su Espíritu a fin de que también nosotros, hombres débiles, podamos invocar al Padre e interceder por el mundo (cfr Gal 4,5; Rm 8,15s. 26).

81. En la "Eucaristía", esa alegre oración de acción de gracias, mientras la comunidad cristiana rememora la muerte que Cristo sufrió por los pecados de ella y por los del mundo, se hace presente el mismo Cristo, quien "se entregó por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de olor agradable" (Ef 5,2). Santificada por su Espíritu, la misma Iglesia se ofrece al Padre por, con y en su Hijo Jesucristo, llegando a ser un sacrificio vivo de acción de gracias por el cual se rinde a Dios públicamente un culto de alabanza (cfr. Rm 12,1; 1Ptr 2,5).

La validez, la fuerza y la eficacia de la Cena residen en la Cruz del Señor y en su presencia viva en el Espíritu Santo. Todo esto no queda sin efecto en nosotros, sino que en nuestra fe, nuestra vida y nuestro servicio encuentran su plenitud.

El testimonio, la celebración y el futuro de la eucaristía son concretizaciones de la predicación y de la comunión de la Iglesia, llevada en este movimiento por el cual el Padre eterno, por el amor de Cristo y por sí mismo, acoje y recrea en el Espíritu Santo al mundo caído.

La presencia de Cristo en la comida del Señor:

82. Cada vez que nos congregamos en la Iglesia para obedecer el mandamiento del Señor "Haced esto en *anamnesis* mía", El está en medio de nosotros. Es la presencia del Hijo de Dios que, por nosotros los hombres y por nuestra salvación, se hizo hombre y carne. Por la ofrenda de su cuerpo hemos sido santificados y partícipes de Dios. Ahí está el gran misterio (*Sacramentum*) de Cristo por el cual se incorporó a nuestra humanidad; al participar de él la Iglesia se construye como cuerpo de Cristo. Este mismo misterio se nos dispensa en la celebración eucarística, porque "la copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? (1Co 10,16). Hacer presente a Cristo, unirnos e incorporarnos a El es obra del Espíritu Santo que se opera cuando la Iglesia invoca al Padre para que envíe su Espíritu Santo para santificar al pueblo en adoración a la vez que el pan y el vino. Cómo esté Cristo presente en la eucaristía, podemos entenderlo en una cierta medida al considerar la acción de este mismo Espíritu Santo por ejemplo en la concepción de Jesús de la Virgen María y en su resurrección corporal del sepulcro, por más que,

como acciones divinas, estos hechos no sean explicables más que desde el ángulo de Dios y no desde el lado de los hombres.

83. A la luz de éste podemos comprender algo sobre la presencia específica, a la vez sacramental y personal, de Jesucristo en la Eucaristía. Nos llega revestido de su Evangelio y de su pasión salvífica, de suerte que nuestra participación con él es comunión con su cuerpo y con su sangre, (cfr. Jn 6,47-56; 1Co 10,17). Esta presencia es sacramental en el sentido de que en la comunión eucarística con su cuerpo y sangre toma una forma concreta el misterio de Cristo. También es una presencia personal porque Jesucristo en persona está directamente presente, comunicándonos en su doble realidad y verdadero Dios y verdadero hombre. En la eucaristía se nos comunica en la plena realidad de su divinidad y humanidad, su cuerpo, su espíritu y su voluntad, permaneciendo siempre el Hijo que está en el Padre como el Padre está en El.

84. Reformados y Católicos están convencidos de la importancia central de esta confesión común cristológica. El modo específico de la presencia real de Cristo en la eucaristía debe entenderse, por consiguiente, como la presencia del Hijo que, a la vez, nos es consubstancial en nuestra existencia humana y corporal, mientras es también consubstancial eternamente con el Padre y el Espíritu Santo en la divinidad (cfr. Jn 17,21-23).

Aquí pensamos que es importante tener en cuenta el hecho de que la cristología de Calvino estuvo principalmente inspirada por la teología de S. Cirilo de Alejandría y de S. Atanasio. Podría engañarse fácilmente por la expresión "extra calvinisticum" que se origina por las controversias entre protestantes de comienzo del siglo diecisiete; sin embargo, aún entonces, la doctrina calvinista era que, después de la encarnación, el Verbo eterno, plenamente unido a la humanidad en la unión hipostática, no se había reducido a la carne ni se había contenido en ella, sino que existe "*etiam extra carnem*". Esta doctrina según la cual el Logos está, al mismo tiempo, encarnado y presente en el mundo entero no es privativa del calvinismo; es una posición común de la cristología de la ortodoxia pre-calcedoniense, como de la post-calcedoniense, del Oriente y del Occidente. Queda claro que lo que importa es el contexto integralmente trinitario asegurado por esta doctrina así como los presupuestos cristológicos sobre los cuales no hay desacuerdo fundamental entre las tradiciones católica romana y reformada.

85. Celebramos la eucaristía confiadamente porque en Jesucristo nos beneficiamos de "esta vía que El inaugura para nosotros, nueva y viva, a través de su carne" (Hbr 10,19-20). El es a la vez apóstol enviado de Dios y nuestro Sumo Sacerdote (cfr. Hbr 3,1) que nos ha consagrado en la unidad consigo mismo, de tal suerte que en la ofrenda que hace de sí mismo al Padre por el Espíritu eterno (cfr. Hbr 9,14) nos ofrece también en él; así por nuestra unión con él participamos de esta ofrenda de él mismo hecha en nuestro nombre. El Espíritu que grita en El "Abbá, Padre" (cfr. Mc 14,36) es el mismo que grita en nosotros "Abbá, Padre" cuando, en la eucaristía, ponemos en nuestros propios labios la plegaria del Señor (cfr. Rm 8,15s. 26s).

86. En esta unión de la Iglesia sobre la tierra con Cristo resucitado y elevado al cielo, unión que ejerce por su comunión eucarística con nosotros, la Iglesia es capaz, por gracia, de participar en su misión de reconciliación ante el mundo. Cristo y la Iglesia tienen parte en esta misión de manera diferente: Cristo, a título de mediador y redentor; la Iglesia, como comunidad de redimidos a la que ha confiado el ministerio de la reconciliación (cfr. 2Co 5,18) y la administración de los misterios (cfr. 1Co 4,1). "Cada vez que coméis de

este pan y bebéis de esta copa, proclamad la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Co 11,26). Así, pues, precisamente porque la misión de la Iglesia está fundada sobre la comunión eucarística con Cristo y alimentada por ella, por eso él la envía a todas las naciones y a todos los siglos para el servicio del Evangelio, confiado en la promesa de Cristo: "Yo estoy con vosotros siempre, hasta el fin del mundo" (Mt 28, 18-20).

La eucaristía y la Iglesia: Cristo, la Iglesia y la Eucaristía:

87. "Este hombre acoge a los pecadores y come con ellos" (Lc 15,2). Esta frase es característica de la obra de Cristo. El poderío y eficacia de su muerte y resurrección afrontan el poder de la muerte y del pecado y lo derrotan. La institución de la eucaristía hace de la Iglesia la comunidad de amor donde este poderío de la muerte y de la resurrección se comunica por la mediación del Único Intercesor entre Dios y el pecador. Nuestro Señor ha instituido la eucaristía como una comida sacrificial para el tiempo que va desde su primera a su segunda venida. Los pecadores, hombres y mujeres, ricos y pobres, clérigos y laicos, unidos en la mesa del Señor, son las primicias de esta comunión, de esta paz y de esta alegría que se han prometido a todos los que tienen hambre y sed de justicia (cfr. Mt 5,6).

La Eucaristía y la renovación de la Iglesia:

88. La eucaristía es fuente y criterio de renovación para la Iglesia. La forma nueva de entender la eucaristía puede conducir a la Iglesia a una forma también nueva de celebrarla, manifestando más claramente que la Iglesia es esencialmente "la comunidad eucarística".

La renovación de la Iglesia por la eucaristía implica un llamamiento incansante a la unidad de la Iglesia. La división de las Iglesias, sobre el punto donde precisamente la Iglesia debería manifestar su verdadera naturaleza de Iglesia una, santa, católica y apostólica, invita con urgencia a un consenso ecuménico sobre la significación de la eucaristía y su relación con la Iglesia.

Al mismo tiempo la eucaristía exige de la Iglesia y le inspira el sentimiento de que su vocación está en llevar el Evangelio al mundo entero proclamando la buena nueva de la salvación dada por Dios y ejerciendo por sus actos la obra de reconciliación. Puesto que "eucaristía" quiere decir "acción de gracias", los miembros de la Iglesia deberán llevar una vida inspirada y sostenida por el sentimiento de la gratitud. Renovación, unidad y misión son las características inseparables de la Iglesia cuando recibe en la fe el don de la Eucaristía.

La eucaristía, la liturgia y el dogma:

89. La eucaristía es una expresión de la fe de la Iglesia. En la vida litúrgica es donde se expresa en parte esta fe, según el adagio "lex orandi, lex credendi". Una de las funciones esenciales de la liturgia es transmitir el Evangelio por sus fórmulas de oración así como las formas de sus prácticas rituales.

A través de la historia se adoptaron ciertas formulaciones en el uso dogmático y litúrgico ante todo como medios para defender la fe contra falsas interpretaciones. De ordinario estas formulaciones nacieron en un contexto de controversia de la que ha querido librarlas la marcha del tiempo. Hay necesidad de reexaminar tales formulaciones para ver si todavía son auténtica salvaguarda contra los malentendidos o si más bien han terminado ellas mismas sien-

do la fuente de los malentendidos, muy particularmente en la coyuntura ecuménica.

En el plano pastoral, las Iglesias tienen, pues, la responsabilidad de velar para que tales formulaciones contribuyan a la comunicación auténtica del Evangelio al mundo contemporáneo.

La eucaristía y la organización de la Iglesia:

90. En cuanto a los aspectos visibles de la Iglesia, la eucaristía debería revelar al mundo la auténtica realidad de ella. Debería, por lo mismo, permitir a la Iglesia ponerse continuamente frente a la visión de esta realidad. Por consiguiente, la eucaristía pone a la Iglesia en medida, a la vez, de revelar al mundo esta realidad y de buscar la forma que corresponde a esta realidad.

Como comunidad de hombres y de mujeres que viven en el mundo, la Iglesia se organiza de diversas maneras a través de la historia. Esta organización de su forma de vivir no debería oscurecer su auténtico rostro, sino permitirle ser percibida en su verdadero ser. La eucaristía es la fuente de un examen permanente de la organización y de la vida de la Iglesia.

En particular, el derecho eclesiástico debería ser el reflejo de la ley del amor y la libertad que es la ley de Cristo. El derecho eclesiástico no es algo absoluto: siempre está al servicio de un pueblo peregrino. Una de sus funciones está en promover la constante renovación de la Iglesia en su anuncio del Evangelio y en su servicio a la humanidad. El derecho eclesiástico debe estar en armonía con la ley del Reino revelado en la eucaristía.

Comentario general:

91. Aun siendo conscientes de la profunda diferencia entre nuestra afirmación de poseer una concepción teológica común y nuestro comportamiento de hecho, contamos con agradecimiento que el camino de nuestras investigaciones y discusiones nos ha llevado a una mejor apreciación de la riqueza de nuestras doctrinas y de nuestras prácticas respectivas. Creemos haber llegado a una concepción común de la significación, la finalidad y la doctrina fundamental de la eucaristía, concepción que está conforme con la Palabra de Dios y la tradición universal de la Iglesia. Creemos también que ahora la vía está claramente abierta ante nosotros por la cual pueden disiparse los malentendidos y superarse las divergencias que quedan. Ciertamente el vocabulario nacido en climas polémicos del pasado a penas se presta para dar adecuada cuenta de todo lo que es común en las concepciones teológicas de nuestras Iglesias respectivas. Así es como con gratitud reconocemos que nuestras dos tradiciones, reformada y católica romana, están una y otra ligadas a la fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía y que ambas mantienen, al menos, que la eucaristía es, entre otras cosas:

- 1) un memorial de la muerte y de la resurrección del Señor;
- 2) una fuente de comunión amante con El en la fuerza del Espíritu (de ahí la epiclesis en la liturgia);
- 3) y una fuente de la esperanza escatológica en su retorno.

Pistas de búsqueda:

92. Nuestro diálogo nos ha convecido de la necesidad urgente de estudiar las cuestiones siguientes:

— cuáles son los elementos constitutivos de una celebración eucarística, habida cuenta, particularmente, de la relación de ésta con ciertas formas de asambleas cristianas llamadas, en algunos países, "ágape-celebración";

— cuál es el uso de la eucaristía hoy resultante de una reflexión fiel sobre la tradición y sobre las mutaciones considerables que caracterizan la vida de hoy;

— la urgente cuestión pastoral contemporánea de la hospitalidad eucarística recíproca.

El estudio de estas cuestiones debería tener presente:

— las ricas connotaciones de la noción de memorial (anamnesis);

— las categorías bíblicas y patrísticas "no dualistas";

— las falsas antimonias que puede corregir el estudio de temas tales como "cuerpo, persona, presencia, espiritual";

— la cuestión del papel propio del ministro ordenado en la celebración eucarística.

V. *Sobre el Ministerio*

93. La Iglesia fundamenta su vida en la misión de Cristo al mundo y en la misión del Espíritu Santo con la finalidad de que hombres y mujeres puedan asociarse a Cristo en su servicio. La autoridad de la Iglesia es inseparable del servicio que debe cumplir en el mundo, objeto del amor creador y reconciliador del mundo. Servidores de su Señor-servidor, los ministros de la Iglesia deben servir al mundo con sabiduría y paciencia. Ningún oficio puede ejercerse de una manera creíble si no es en un espíritu personal y viviente de discípulo. Al mismo tiempo, los encargados de un oficio en la Iglesia deben apoyarse sobre la seguridad dada por el Señor de que su designio es edificar su comunidad con la ayuda de servidores, aunque sean imperfectos. Nuestro esfuerzo común con vistas a una comprensión común más profunda de la naturaleza del ministerio en la Iglesia debe también motivarse por el servicio de la Iglesia en el mundo.

94. Toda la Iglesia es apostólica. Ser apóstol quiere decir ser enviado, tener una misión particular. La noción de misión es esencial para comprender el ministerio de la Iglesia. Como Cristo es enviado por el Padre, así la Iglesia es enviada por Cristo. Pero esta misión de la Iglesia no tiene sino una referencia cristológica: el envío que le hizo Cristo y todo aquello con que está equipada la Iglesia para su servicio es también obra del Espíritu Santo. La misión del Espíritu Santo hace parte de la construcción de la Iglesia y de su ministerio y no solamente de la seguridad para un funcionamiento eficaz. Muy frecuentemente los desequilibrios en la teología del ministerio son la consecuencia y el signo de una insuficiente teología trinitaria. Por el poder del Espíritu es como el Señor sostiene a su pueblo en el cumplimiento de su vocación apostólica. Este poder se manifiesta por diversos medios que son los carismas, dones gratuitos de un solo y mismo Espíritu (cfr. 1Co 12,4-11). Guiada por la obra de Dios en este mundo, y siendo instrumento de Dios, la Iglesia es de naturaleza carismática.

95. La Iglesia es apostólica porque vive la fe de los apóstoles, continúa la misión que Cristo les dió y permanece fiel al servicio y al estilo de vivir que testimoniaron los apóstoles. Las Estructuras canónicas son la expresión normativa de esta apostolicidad. En la expresión normativa de esta apostolicidad, contenida en el Nuevo Testamento, es donde se da el testimonio del ministerio especial confiado por Cristo a los Doce, y, entre los Doce, a Pedro.

96. Toca a todos los miembros del Cuerpo de Cristo prolongar su ministerio, incluido su oficio sacerdotal (cfr. 1Ptr 2,5-9). Cada miembro contribuye de

forma diferente a este ministerio global; se reparten dones diversos (cfr. 1Co 12,4-11) y cada creyente bautizado ejerce de forma diferente la parte que él o ella toma en este sacerdocio total. El hecho de que todos los que, por el bautismo, participan del cuerpo de Cristo estén llamados al sacerdocio no quiere decir que no haya, en el cuerpo de Cristo, ciertas funciones particulares propias de un ministerio especial.

Ministerio especial:

97. En el cuadro general de la apostolicidad existe un ministerio especial al cual está confiada la administración de la Palabra y del Sacramento. Este ministerio especial es uno de los carismas otorgados para el ejercicio de servicios particulares en el seno del conjunto del cuerpo. La ordenación, que segrega para el cumplimiento de estos servicios especiales se realiza en presencia de la comunidad de los fieles. De ahí que la consulta que se hace ante la comunidad, la profesión de fe pronunciada ante ella y la parte que la comunidad toma en la ceremonia litúrgica hacen parte del rito de la ordenación. Es importante subrayar ésto porque nos hace superar una concepción de la ordenación que deja suponer que aquellos que son consagrados a este ministerio especial están dotados de una *potestas* y revestidos de una dignidad por Cristo sin referencia a la comunidad de los fieles.

98. La validez litúrgica del acto de la ordenación incluye la invocación del Espíritu Santo (epiclesis) y la imposición de las manos por parte de otros ministros ordenados. La invocación del Espíritu Santo es un recuerdo del papel esencial que debe jugar la doctrina trinitaria en toda concepción equilibrada del ministerio. Esta invocación da su justo lugar sea a la acción histórica y actual de Jesucristo, sea a la incesante operación del Espíritu Santo. La imposición de las manos es un signo eficaz que introduce y confirma al fiel en el ministerio conferido. No es de la comunidad de donde proviene el ministerio otorgado ni el sujeto recibe de ella autoridad para ejercerlo, sino más bien del Cristo viviente que le hace el don a la comunidad y le insiere en su vida.

99. La continuidad de este ministerio especial de la Palabra y del Sacramento hace parte integrante de esta dimensión de la presencia soberana y graciosa de Cristo a la que la Iglesia sirve de mediadora. El perdón de los pecados y el llamamiento a la conversión son el ejercicio del poder de las llaves en la edificación de la Iglesia. Este poder Cristo lo confió a los apóstoles al darles la seguridad de su continua presencia hasta el fin de los tiempos. La continuidad apostólica depende no solamente del mandato original que de ella dió Cristo, sino también de su continuo llamamiento y de su acción continua.

Sucesión apostólica:

100. La expresión "sucesión apostólica" tiene diversos sentidos; pero en el sentido que habitualmente se le da y que la refiere a la continuidad del ministerio especial, está claro que se sitúa al interior de la apostolicidad que pertenece a toda la Iglesia. Unos y otros, Reformados y Católicos romanos, piensan que hay una sucesión apostólica que es esencial a la Iglesia, aunque sitúan diferentemente esta sucesión (cfr. más abajo). Estamos de acuerdo en que nadie asume un ministerio especial por su propia iniciativa personal, sino que es por el llamamiento de la comunidad y el acto de la ordenación realizado por otros ministerios como se entra en el ministerio especial permanente de la Palabra y del Sacramento.

101. La sucesión apostólica consiste, por lo menos, en la continuidad de la doctrina apostólica; pero esto no se opone a una sucesión sin la continuidad de un ministerio ordenado. La continuidad de la doctrina auténtica está asegurada por la asiduidad en recurrir a la Sagrada Escritura y está transmitida por la continuidad de la función de enseñanza del ministerio especial. Del caso particular de la sucesión apostólica como de todos los otros aspectos del ministerio de la Iglesia, se puede afirmar: esta sucesión exige a la vez una continuidad con los primeros apóstoles y una acción contemporánea gratuitamente renovada del Espíritu Santo. La Iglesia vive de la continuidad del libre don del Espíritu en conformidad con las promesas de Cristo, lo que excluye a la vez una concepción ritualista de la sucesión, la concepción de una continuidad mecánica y una sucesión aislada de la comunidad histórica.

Episcopado y colegialidad:

102. Estamos de acuerdo sobre el hecho de que la estructura fundamental de la Iglesia y de su ministerio es colegial. Cuando un sujeto es ordenado al ministerio especial, acepta como regla ser introducido por ello en una función colegial que implica someterse a los otros en el Señor, y asegurar el sostén y las amonestaciones de los ministros, sus hermanos.

Esta "colegialidad" toma la forma, del lado reformado, de un régimen sinodal, y del lado católico romano de un colegio de obispos cuya concepción está en vía de evolución progresiva. En el sistema de gobierno reformado, el sínodo funciona como un episcopado colectivo ejerciendo una vigilancia sobre los pastores y las asambleas. Nos parece que merecería la pena investigar de qué forma, sobre el camino de la Iglesia, las funciones multiformes del oficio de los Presbíteros, entre los Reformados, podrían ampliarse y hacerse más fecundas en una forma moderna.

Estamos de acuerdo en que la estructura colegial debe tomar diferentes formas según las diferentes épocas y sensibilizarse a la pluriformidad de los carismas. El principio de la colegialidad no puede limitarse al nivel de los sínodos o, en la Iglesia católica, al colegio episcopal ni al solo clero: debe realizarse a todos los niveles de la Iglesia. La noción de "sobornost" puede ayudar en esto.

Acentos diferentes en el seno de cada una de nuestras dos tradiciones

103. Sobre el ministerio hay posiciones teológicas que no coinciden con las fidelidades confesionales; en nuestras dos tradiciones hay acentos diferentes que no deben situarse precisamente según las líneas confesionales como se ha pensado comunmente. Algunos subrayan la oposición entre el Espíritu y la estructura; otros subrayan la obra del Espíritu que da forma a la estructura y la anima. Una forma de ver deplora más o menos la reducción de la sucesión apostólica, por ejemplo, a una institucionalización que lleva a tomarla por la simple continuidad de la imposición de las manos. Otra, se alegra más o menos de esta institucionalización como de un ejemplo más sobre el uso hecho por Cristo de los instrumentos terrestres como intermediarios de su presencia de gracia. Otros sitúan la sucesión apostólica casi enteramente en la sucesión de la predicación apostólica, mientras que otros la sitúan en la continuidad ininterrumpida, incluyendo también como elemento indispensable la imposición de las manos.

104. Para ciertos reformados, la fidelidad de Dios se manifiesta principalmente en que sobrepasa la infidelidad de la Iglesia: la tradición se conside-

ra tanto como una traición como una transmisión. Otros, entre los cuales algunos reformados y algunos católicos romanos, confían más en una aptitud de la Iglesia para asegurar, gracias a la fidelidad de Dios, una fiel transmisión de lo que una vez recibió. Algunos consideran que aplicar a la eclesiología la analogía de la Encarnación es sub-valorar la obra del Espíritu y el Señorío de Cristo sobre la Iglesia. Según otros, las analogías tomadas de la Encarnación se aplican apropiadamente a la Iglesia cuando se hacen en un contexto trinitario que tiene cuenta del dinamismo de la obra de Cristo que opera por el Espíritu Santo. Esto puede querer decir que un punto de convergencia es que nadie pretende hacer de la Iglesia una "prolongación de la Encarnación", sino que una real divergencia aparece entre nosotros en cuanto a la manera de hablar de la Iglesia en términos de analogía encarnacional.

Acentos diferentes entre nuestras tradiciones:

105. Las divergencias que existen entre la doctrina católica romana y la doctrina reformada sobre el ministerio provienen frecuentemente menos de concepciones objetivamente diferentes que de mentalidades diversas que llevan a acentuar diversamente los elementos que hacen parte de una tradición común. En todo caso, existen diferencias doctrinales subyacentes a las maneras diversas como se trata del oficio ministerial en las perspectivas reformada y católica romana. No pretendemos minimizar el papel que han jugado, en parte, en la formación de las diferencias doctrinales los factores culturales, sociológicos, económicos así como diversos matices de espiritualidad.

106. La teología católica romana y la teología reformada son, la una y la otra, particularmente conscientes de la importancia de las estructuras para que la Iglesia pueda desempeñar su mandato. Desde este punto de vista, la Iglesia católica romana del Señorío de Cristo ha deducido una estructura predominantemente jerárquica, mientras que, a partir del mismo Señorío de Cristo, la Iglesia reformada ha elegido una organización con predominación presbiterial-sinodal. Hoy día, la una y la otra presentan una visión nueva sobre la significación que toma la Iglesia vista en las imágenes que le da la Iglesia primitiva.

107. Existe una diferencia en la forma en que cada tradición aborda la cuestión de saber en qué medida y de qué manera la existencia de la comunidad de los fieles, su unión con Cristo y, en particular, la celebración de la eucaristía, tienen necesidad de que haya en la Iglesia miembros portadores de un oficio conferido por la ordenación. ¿En qué medida es necesario estar en unión institucional con el oficio de Pedro y el oficio de un obispo para tener un ministerio regularmente instalado en la Iglesia? Para los católicos romanos, la unión con el obispo de Roma juega un papel decisivo en la experiencia de la catolicidad. Cuando se trata de la relación entre ministerio y sacramento, los Católicos romanos creen que los Reformados minimizan la medida en la cual, en su plan de salvación, Dios se ha ligado a sí mismo a la Iglesia, al ministerio y a los sacramentos. Los reformados creen que, muy a menudo, la teología católica romana minimiza la manera como la Iglesia, el ministerio y los sacramentos dependen de la libertad y de la gracia del Espíritu Santo.

Cuestiones abiertas:

108. Como sucedió en el caso de nuestro diálogo sobre la eucaristía, nuestro diálogo sobre el ministerio nos ha hecho constatar algunas cuestiones permanentes que nos son comunes. Estas cuestiones interpelan a las dos tradicio-

nes y, los unos y los otros, en el futuro debemos llegar a una comprensión todavía más completa del ministerio.

— ¿En qué medida las diferencias de rango, al interior del ministerio, son esenciales? ¿Cómo juzgar teológicamente la diferencia entre obispo, presbítero y diácono? ¿Puede decirse que en muchos casos el pastor ordenado ejerce el ministerio de obispo?

— ¿Cómo expresar con más precisión la tensión entre ministerio y carisma?

— ¿Cómo precisar la relación entre ministerio y sacerdocio, relación tradicionalmente entendida de una manera muy diferente en las Iglesias?

— ¿Lo que es específico en el ministerio consiste en la función propia del presidente, considerado no como un título honorífico sino como un servicio para la edificación de la Iglesia: dirección, predicación de la Palabra, administración de los sacramentos?

— ¿Qué posición tomamos, por otra parte, en relación a la tendencia de considerar las tareas de dirección y de administración como independientes del servicio de la Palabra y del sacramento?

— ¿Cómo entender el principio de dirección colegial de la comunidad desarrollado en la tradición reformada y cómo se debe organizar la relación entre el pastor y los presbíteros?

— ¿Cuál es la significación de la imposición de las manos: envío para la misión, entrega de una potestas o integración en un "ordo"?

— ¿En qué medida la imposición de las manos acompañada de la invocación del Espíritu Santo puede ser llamada "sacramento"?

— ¿Qué datos de fondo y de forma hay que presuponer para un reconocimiento recíproco de los ministerios?

— ¿Cómo entender la noción de "defectus"? ¿Un "defectus" de forma puede poner en cuestión o invalidar el ministerio como tal, o bien puede ser remediado por referencia a la fe de la Iglesia?

— ¿Hasta qué punto se puede, por las medidas institucionales, detenerse en los inconvenientes de los ministerios eclesiásticos, tales como: herejía de los jefes o de la mayoría, triunfalismo, concepción mecánica de la ordenación, culto de la personalidad en la Iglesia, dominación del aparato? Posibilidades de corrección por aplicación del principio de colegialidad (dependencia del uno en relación a los otros - unión entre el principio jerárquico y el principio sinodal).

Consideramos particularmente urgente la cuestión siguiente: ¿En qué medida nuestras reflexiones sobre el ministerio no están determinadas por nuestras estructuras mentales occidentales particulares y por la historia que hemos vivido? ¿En qué medida la importancia que prestamos al pasado no es un obstáculo más que un estímulo para realizar una nueva forma de ministerio? ¿Cómo ser fiel al mismo tiempo a las maneras de ver la tradición cristiana y a lo que hay de nuevo en la experiencia vital del pueblo de Dios?

Estas cuestiones invitan a proseguir el esfuerzo de clarificación de la naturaleza del ministerio global que llega a todo el pueblo de Dios y, en su marco, de la naturaleza del ministerio especial. La prosecución de un esfuerzo tal de clarificación es necesaria para la continua reforma de la Iglesia y para su edificación a fin de que sea un instrumento excelente del servicio de Cristo en el mundo.

—o— —o—

Al final de nuestro diálogo, queremos resaltar la declaración siguiente: Nuestras conversaciones nos han abierto perspectivas insospechadas sobre las percepciones y las tareas comunes hasta ahora enterradas bajo oposiciones

seculares. Nuestro diálogo ha proseguido, penetrado de un sentimiento constante de arrepentimiento por las divisiones de los cristianos que infligen un men-
tís al mensaje de reconciliación anunciado por la Iglesia en un mundo desgarrado. Una nota de alegría y agradecimiento continúa dominándonos al considerar el hecho de que Cristo, Señor del mundo y de la Iglesia, nos permite contribuir juntos a manifestar la unidad que El mismo realiza, de hecho, por su palabra y por su Espíritu.

Apéndice

1. Lista de los encuentros:

1970 Roma (Italia) 6-10 de abril. Tema: *"La relación de Cristo a la Iglesia"*. Exposiciones de base: 1. Prof. Dr. Josef Ernst (Católico): "Die Bedeutung der Person Jesu"; 2. Prof. G. B. Caird (Reformado): "The Relationship between Christ and His Church in the New Testament"; 3. Prof. Dr. Aelred Cody, O.S.B. (Católico): "The Foundation of the Church"; 4. Prof. Jacques de Senarclens (Reformado): "Les relations entre Jésus-Christ et son Eglise".

1971 Cartigny (Genève - Suisse) 22-27 de marzo. Tema: *"La autoridad doctrinal en la Iglesia"*. Exposiciones de base: 1. a) Prof. Dr. W. C. van Unnik (Reformado): "The Understanding and Usage of Scripture in the Reformed Family"; b) Prof. Dr. J. E. Lescrauwaet, m.s.c. (Católico): "The Understanding and use of the Holy Scripture in the Roman Catholic Tradition"; 2. Prof. Dr. Eduard Schweizer (Reformado): "Zur Frage des Kanons"; 3. Prof. Dr. Jean Pierre Jossua, O.P. (Católico): "Propositions sur les confessions de foi et leurs développements"; 4. a) Prof. Dr. Amadeo Molnar (Reformado): "Infaillibilité et indéfectibilité de l'Eglise - Perspectives réformées du problème"; b) Prof. Dr. Roger Aubert (Católico): "Indéfectibilité et infaillibilité de l'Eglise".

1972 Bièvres (Paris - France) 31 de enero a 5 de febrero. Tema: *"La Presencia de Cristo en el Mundo"*. Exposiciones de base: 1. Prof. Dr. Josef Ernst (Católico): "Die Gegenwart Christi in der Welt"; 2. Prof. J. Ellul (Reformado): "Sécularisation et Christ incognito"; 3. Prof. René Coste (Católico): "L'Eglise et le défi du monde"; 4. Prof. Dr. David Willis (Reformado): "The Situation and Responsibility of the Church in the World".

1974 Woudschoten-Zeist (Pays-Bas) 13-23 de febrero. Tema: *"La Eucaristía"*. Exposiciones de Base: 1. Prof. Dr. George B. Caird (Reformado): "The Eucharist in the New Testament"; 2. R.P. James Quinn, S.J. (Católico): "The Eucharist (Sacrifice and Presence) in the Catholic perspective"; 3. Prof. F. Torrance (Reformado): "The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist"; 4. Prof. J. F. Lescrauwaet, m.s.c. (Católico): "Eucharist and Church".

1975 Roma (Italia) 3-8 de marzo. Tema: *"Sobre el Ministerio"*. Exposiciones de base: 1. Dr. Josef Hoffmann (Católico): "Le ministère ordonné dans la communauté chrétienne"; 2. Prof. Dr. David Willis (Reformado): "Ministry and Eucharist"; 3. Prof. Dr. Martin Anton Schmidt (Reformado): "Amt und Kollegialität"; 4. R. P. Yves-M. Congar, O. P. (Católico): "La Succession Apostolique".

2. *Preparación de la Relación final*: 1977 Roma (Italia) 21-26 de marzo:

a) *Reformados: Miembros*: Prof. Paul J. Achtemeier (Estados Unidos) 1975-1977; Prof. John M. Barkeley (Irlanda del Norte) 1972; Prof. Dr. Markus Barth (Suiza) 1974; Prof. Dr. A. Bronkhorst (País Bajo) 1972 y 1974; Prof. Dr. George B. Caird (Gran Bretaña) 1970-71-72; Prof. Dr. Gottfried Locher (Suiza) 1871-72-74-75-77; Prof. Dr. Amadeo Molnar (Checoslovaquia) 1970-71-75-7; Prof. Dr. G. C. van Niftrik (País Bajo) 1970; Prof. Dr. Jacques de Senarclens (Suiza) 1970; Prof. Dr. W. C. van Unnik (País Bajo) 1971-74-75-77; Prof. Dr. David Willis (Estados Unidos) Co-presidente, 1970-71-72-74-75-77.

Miembros ex-officio: Representante del Dr. Marcel Pradervand: Dr. Raymond V. Kearns (Estados Unidos) 1970; Past. Dr. Edmond Perret (Suiza) 1971-72-74-75.

Staff de la A.R.M.: Rev. Richmond Smith (Suiza) 1970-71-72-74-75-77.

Consultores: Prof. Dr. Christian Maurer (Suiza) 1970; Prof. Dr. Eduard Schweizer (Suiza) 1971; Prof. Jacques Ellul (Francia) 1972; Prof. Dr. Thomas Torrance (Escocia) 1974; Rev. Willy A. Roeroe (Indonesia) 1974; Prof. Dr. Martin Anton Schmidt (Suiza) 1975; Rev. Francis Dankwa (Ghana) 1975.

b) *Católicos: Miembros*: Prof. Dr. Reger Aubert (Bélgica) 1970-71-72-74-75-77; Prof. Dr. Josef Ernst (República Federal Alemana) 1970-71-72-74-75-77; Dr. J. F. Lescrauwaet, m.s.c. (País Bajo) 1970-71-74-75-77; Prof. Kilian McDonnell, O.S.B. (Estados Unidos) Co-presidente 1970-71-72-74-77.

Miembros ex-officio: R.P. Jérôme Hamer, O.P. (Ciudad del Vaticano) 1970-71-72; Mons. Charles Moeller (Ciudad del Vaticano) 1974-75-77.

Staff del Secretariado para la unidad: Rev. Dr. August Hasler (Ciudad del Vaticano) 1970-71; Rev. Olaf Wand, A.A. (idem) 1972; R.P. Pierre M. de Contenson, O.P. (idem) 1974-75; R. P. Stjepan Schmidt, S.P. (idem) 1977.

Consultores: Prof. Dr. Aelred Cody, O.S.B. (Italia) 1970; Prof. Dr. Jean Pierre Jossua, O.P. (Francia) 1971; Prof. Dr. René Coste (Francia) 1972; Rev. James Quinn, S.J. (Escocia) 1974; R. P. Yves M. Congar, O.P. (Francia) 1975.

Observadores del C.O.E.: Prof. Dr. Vilmos Vajta (Francia) 1970-71-72-75; Prof. Dr. J. B. Boendemaker (País Bajo) 1974.

