

Aporte Bíblico a la Teología de la Liberación

Rafael Ortega, C.M.

Profesor de Biblia en el Instituto Pastoral del CELAM

Nota preliminar metodológica

Desde hace tiempo hemos visto surgir con pujanza un movimiento, primero popular y espontáneo, nacido como un grito de SOS ante la opresión institucionalizada, después formulado por algunos técnicos intelectuales de diversas ideologías y asumido, finalmente, con coraje y compromiso por los teólogos latinoamericanos que, inspirándose en los grandes profetas preexílicos, no han “endurecido el corazón” ante el clamor del pueblo oprimido, como otrora hiciera el Faraón, ni han renegado, como Caín, al derecho fraterno y cristiano de ser “guardianes de sus hermanos”. Todo esto ha fraguado en la llamada “Teología de la Liberación”, ante la cual nos inclinamos, no solo con respeto y admiración, sino también con simpatía —a pesar de las tentaciones de posibles desviaciones, como normalmente puede suceder en cualquier tema teológico—, pero también sin esnobismos ni sacralismos fascinantes e inviolables que impidan mirar sin espejismos la realidad de un mundo en génesis y “dolores de parto” que aspira a participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

Se trata de una temática y realidad seria y urgente, pero a la vez sumamente amplia y compleja, no sólo por lo que tiene de calor humano (para muchos inhumano) que puede llevar a polémicas en las que, como de costumbre, fácilmente se ve la paja en el ojo ajeno y se olvida la viga que hay en el propio, sino también por los múltiples ángulos desde donde puede enfocarse la temática de la liberación o la violencia opresora: la política, sociología, economía, antropología, religión, biblia, teología, etc. Todo esto supone esfuerzo serio, valentía y coraje, pero también sentido crítico y realista para analizar la problemática con humildad, cordura y serenidad.

Tan verdad es todo esto, que aún ciñéndonos, como vamos a hacer, a un solo aspecto, el bíblico —por lo demás elemental en teología, ya que la palabra de Dios viene a ser el foco de la iniciativa divina que interpreta el significado de nuestros tiempos—, una exposición como la que pretendemos hacer tiene que ser necesariamente limitada y pobre. Entre otras razones porque, al abordar esta temática bíblica, no solo suponemos un estudio serio de otros grandes temas complementarios¹

¹ La temática de la liberación no puede reducirse al estudio de una terminología. Hay además otros temas que la encuadran, profundizan y de cuya solución depende también la de la problemática de la liberación. Entre estos temas podríamos citar

que deberían ser el encuadre y telón de fondo de nuestro tema de la liberación, sino que ni siquiera se puede estudiar en un solo capítulo toda la riqueza polivalente de la terminología (y realidad en ella contenida) sobre la liberación en la Biblia. Por ello somos conscientes, y estamos seguros de que lo comprenderá el lector, que las reflexiones siguientes son sólo un "aporte bíblico a la Teología de la Liberación", ya que sólo vamos a tratar el tema a partir de un solo término bíblico,² que consideramos el principal, sí, pero dejando de lado otros muchos que sería igualmente valiosísimo estudiar. En medio de esta necesaria limitación, creemos, no obstante, merece la pena profundizar la riqueza teológico-bíblica de la palabra, a la vez que constatar cuánta razón tenía Pablo VI al afirmar que "la palabra liberación no es simplemente un término de moda, sino una palabra familiar para el cristiano"³.

Nuestra exposición quiere ser positiva, constructora y sin pretensiones polémicas tendenciosas. Desearíamos hacer un esfuerzo para dejar hablar a la Biblia y escucharla con oído de discípulo fiel, dejando a un lado nuestras categorías ideológicas, de aquí y de ahora, que violentan la Biblia para hacerla decir lo que desearíamos dijera. Comenzaremos partiendo del término bíblico, tal vez el más típico y técnico, de "liberación". Pero no queremos minimizar microscópicamente la pura terminología, quedándonos allí, como a veces vemos en ciertos análisis de filólogos y gramáticos eruditos que, después de una cirugía carnífera, escrutan con ojos miopes las entrañas de un texto que termina en letra muerta y mortífera. A partir de la terminología, queremos ver el espíritu vivificante, y siempre en evolución histórica, de toda una institución liberadora que va desde los nómadas del desierto, pasando

algunos como: El problema del dualismo o monismo de la historia salvífica; sentido de "evangelizar" en los evangelios; Mesianismo, política y Reino de Dios; el misterio salvífico del Padre; la escatología; el hombre como vocación o tarea según el proyecto de Dios; limitación, dependencia y pecado original; el pecado como ofensa a Dios en el prójimo; Yahweh, el Dios que actúa en la historia; los pobres y pobreza en la Biblia; etc.

² La Biblia hebrea tiene una terminología muy rica en sinónimos para designar la liberación, aunque cada uno de ellos tenga un origen y matiz distinto. Los términos más frecuentes, según sus raíces son: *nsl*, salvar, liberar; *slj*, enviar, despachar a un esclavo, libertar; *jps*, liberar al esclavo; *drr* liberación (solo se usa el substantivo); *mlt*, evadirse, huir, liberarse; *plt*, fugarse (con el anterior se usa bastante en el lenguaje militar); *ysc*, salvar, salvarse; *pdh*, comprar, rescatar lo vendido o endeudado; *g'l*, liberar. De todos estos términos solo nos limitamos al último, que usa muchas veces en paralelismo con el anterior. En el N.T. los términos más usados son:

eleutherein, soltar, liberar; *sozein*, salvar; *agorazein*, comprar, adquirir, lo perdido o endeudado; *iláskesthai*, expiar, perdonar; *lytrousthai*, liberar. Este último vocablo equivale un poco al *g'l* del A.T., y es del que también aquí nos vamos a ocupar. Para un estudio de estas palabras remitimos al lector a los grandes *Diccionarios Bíblicos*, tanto para el A. como en el N. Testamento. En relación con el Nuevo remitimos de forma especial al estudio magistral de S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione*, II. *De Vocabulario Redemptionis*, Romae, 1960.

³Cfr. Homilía a los miembros del CELAM el 3-XI-75.

por la vida sedentaria de un pueblo organizado, hasta llegar a la culminación, con sentido paradójico y desconcertante, en Cristo libertador, y completarse en el mundo futuro del Reino definitivo. De esta forma orillamos también otro extremismo peligroso: el de los que leen acrítica y, por consiguiente, ahistóricamente (por no decir anti-históricamente) la Biblia: ven los orígenes de la liberación ante todo en los esfuerzos del hombre, en los carros y caballos, en los muslos del guerrero Moisés que con varas mágicas abre éxodos definitivos, y se olvidan que la liberación, como toda obra cristiana, no es producto principal de la carne y de la sangre, sino el resultado de la propuesta que inició, antes del tiempo, el Padre al darnos su Palabra salvífica y de la respuesta de la humanidad que se deja atravesar y renovar el corazón, sellado para la liberación eterna por el Espíritu de esa Palabra dinámica de Dios (cfr. Ef 1,13s).

1. La solidaridad en la sangre, origen bíblico de la liberación

Ya hace cuatro años L. Alonso Schökel escribía un artículo, sin pensar todavía en la problemática de la liberación tal como la plantea la teología latinoamericana y que, no sé si por eso o por ser desconocido, no suele aparecer entre la bibliografía del tema⁴, en el que, a mi modo de ver, se sitúa en su justo medio la teología bíblica de la liberación, que él designa en su artículo con el nombre clásico de "redención". Entre sus primeras líneas podemos leer lo siguiente: "Como al tratarse de la alianza, la *redención* atribuida a Dios es un símbolo tomado de las instituciones humanas. Mientras la alianza humana se refiere a las relaciones entre los pueblos, la redención tiene como cuadro la familia, el clan, la tribu. Hablo de la redención en sentido estricto, tal como la describe y formula el verbo *g'l*, sobre todo el participio *go'el* —que puede servir de título— y el sustantivo *ge'ulla*"⁵.

⁴Sobre el tema Biblia y Teología de la Liberación se ha escrito bastante en América Latina. Entre lo publicado encontramos estudios como los siguientes, muy diversos en su valor: H. BOJORGE, "Exodo y Liberación", en *Vispera*, 10-20, 4 (1970) 33-37; "Goel: Dios libera a los suyos", en *Revista Bíblica*, 32 (1971) 8-12; "Para una interpretación liberadora", en *Revista Bíblica*, 139 (1971) 67-71; S. CROATTO, *Liberación y Libertad* (Pautas hermenéuticas), Buenos Aires 1973; P. NEGRE, "Biblia y Liberación", en *Cristianismo y Sociedad*, 8 (1970), 69-82; B. VILLEGAS, "La Liberación y la Biblia", en *Teología y Vida*, 13 (1972) 155-167; M. JIMENEZ "La Liberación del hombre en el pensamiento bíblico", IDOC, Roma 1970; J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia* (Crítica a la filosofía de la opresión), México 1971; R. SARTOR, "Exodo y Liberación" (Tema de actualidad para una reflexión teológica), en *Revista Bíblica* 139 (1971) 73-77. Dentro de la publicación *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, aparecen cuatro estudios bíblicos sobre la Biblia y la Liberación de: J. MEJIA, *La Liberación. Apuntes Bíblicos: evaluación crítica*, pp. 271-307; R. M. ROXO, *Consideraciones generales en torno a la teología de la liberación*, pp. 308-322; M. PICAZO, *Elementos cristológicos para una teología de la liberación*, pp. 323-336; S. RUIZ, *Teología Bíblica de la Liberación*, pp. 337-370.

⁵Cfr. L. ALONSO SCHOKEL, "La rédemption oeuvre de solidarité", en *Nou-*

Estas palabras hebreas, con su contenido, es lo que mejor equivale, a nivel de estricta terminología bíblica, a las que hoy día llamamos en teología latinoamericana "liberar", "libertador" y "liberación" respectivamente. Y si es cierto, como antes indicábamos, que ellas no agotan, ni mucho menos, el contenido bíblico de la liberación, son tal vez, sin embargo, el mejor punto de arranque para comprender el origen y evolución de su contenido histórico a través de la historia de la salvación.

Entre otros motivos porque tal vez se ha insistido demasiado, no siempre por los mejores teólogos, pero sí a nivel de divulgación, en ver el origen (el "lugar teológico") de la liberación en el acontecimiento del Exodo, es decir, en la opresión —ya exagerada literariamente, incluso por las mismas tradiciones bíblicas⁶ comparadas con lo que parece debió de ser el puro acontecimiento histórico— y en la salida triunfante del pueblo israelita de Egipto para entrar a "conquistar", con espada y "anatema"⁷ en mano, la tierra de Canaán. Es una pena que, en una visión como ésta, el origen, históricamente hablando, de la liberación esté en la opresión, egoísmo o pecado y que, cuando el contenido de la liberación es tan rico y positivo, solamente se vea en su jardín lo negativo. Precisamente el origen de la noción e institución del *go'el*, visto a nivel histórico y teológico, radica sobre todo en algo más positivo: la solidaridad en la sangre y, por consiguiente, en la vida, dentro de la familia, el clan, la tribu y, en definitiva, en la raza humana, que para la Biblia, desde el Génesis hasta los Evangelios⁸, es familia de Dios y el hombre consanguíneo suyo. Y Dios, que proyectó al hombre como algo suyo, no va a tolerar se explote a sus imágenes y semejanzas, a sus familiares o hijos. Cuando el pecado y el egoísmo de los humanos *ofenden*⁹ a Dios, es algo de Dios, sus hijos, los que son ofendidos y a quienes El ama como a la niña de sus ojos; su solidaridad y amor por los suyos se sienten ultrajados.

velle Revue Théologique, 93 (1971) 449-472.

⁶ Merecería la pena leer las obras relacionadas con la crítica literaria e histórica del Pentateuco, vgr. M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948; G. FOHRER, *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlín, 1964; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (Teología de las Tradiciones históricas de Israel), Salamanca 1972; J. BRIGHT, *Early Israel in Recent History Writing*, London, 1956; id. *La Historia de Israel*, Bilbao, 1966; y a un nivel de divulgación, más fácil de leer, G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio* (Estudio del Libro del Exodo), Madrid, 1966.

⁷ El *jérem* o "anatema" bíblico es un acto religioso, un mandamiento de la guerra santa, consecuencia de una orden divina, cfr. Dt 7,1-2; 20,13-14; IS 15,3, o de un voto para asegurarse la victoria, Nm 21,1. Implica la muerte de los hombres y animales; los objetos preciosos pasan al santuario. Todo incumplimiento se castiga severamente, cfr. Jos 7; IS 15,16-23.

⁸ Para profundizar lo que es la teología bíblica de las genealogías, estaría bien leer, por ejemplo, a X. LEON-DUFOUR, "Libro de la 'génesis' de Jesucristo", en *Estudios del Evangelio*, Barcelona, 1969, pp. 41-57.

⁹ Ya indicábamos en la nota 1. que el concepto de pecado es uno de los temas

Es de ahí de donde surge la auténtica liberación: de la iniciativa de la elección divina que no dudó, desde toda la eternidad, infundirse —sin confundirse— en la historia de los hombres, ser Yahweh, es decir, estar actuando con los suyos, el Emanuel, el Dios con los hombres. Porque Egipto, como “casa de la servidumbre” y la salida de ella, pueden ser y son, efectivamente, un “lugar teológico” de la liberación, pero primariamente, ante todo y sobre todo, lo es la *presencia solidaria y amorosa de Dios en la historia humana*, de la cual el Exodo liberador no es sino consecuencia y aplicación concreta o casuística. Lo contrario es un desenfoque y un torpe error de perspectiva. Pero vamos a detenernos un poco más en todo esto que para muchos puede resultar demasiado sofisticado o sofisticado.

a. *El Goelazgo*¹⁰: una institución familiar de los nómadas de Oriente. El gran especialista de las Instituciones israelitas, R. de Vaux, escribiendo sobre el nomadismo antiguo oriental, que tanto había de influir en la vida posterior de Israel, describe perfectamente la solidaridad tribal en la sangre, con las consecuencias teológicas y antropológicas

relacionados con la temática de la liberación. Cuando se habla de que el pecado “ofende” a Dios, cosa que aún en la Vulgata se hace relativamente pocas veces, hay que tomarlo en un sentido analógico: de hecho, según Jr 7,19 y Jb 35,5–8, al Dios inmutable nada se le puede añadir ni quitar con nuestros pecados. Así lo entendió también Santo Tomás: “El pecador, al pecar, en nada puede dañar a Dios efectivamente; sin embargo, por su parte obra en contra de Dios de dos formas: 1o. en cuanto que desprecia sus mandamientos, y 2o. en cuanto que hace daño a alguien, o a sí mismo a otro, que pertenece a Dios, en cuanto que aquél a quien se hace daño está bajo la providencia y tutela de Dios” (1a. 2ae. q.47, a. 1, ad lum). El pecado en la Biblia es ante todo un “error” o “equivocación” (*jata'*), lo que en el lenguaje profético (a lo que aludiremos después al hablar sobre el ideal de la Teocracia) equivale a un “desconocimiento” práctico de Dios (cfr. Dt 8,17; Ez 16,13–15.22; Os 2,10; Rm 1,21–23); desconocimiento que, al estilo del Faraón, endurece el “corazón” (entendimiento—conciencia) (cfr. Ex 4,21; Is 6,10; Mt 13,10–15) para no ver la presencia de Dios en el prójimo (cfr. Jr 22,13–16; Os 4,1ss; 6,4–6; Is. 1,11–17) y que cuando llega a entenebrecerse totalmente es la “blasfemia” contra el Espíritu Santo (cfr. Mt 12,31ss). El pecador es de esta forma un “necio” (que dirán los Sapienciales) que absolutiza las creaturas y termina idolatrándolas (cfr. Rm 1,21ss), acabando así en el ateísmo. Por lo contrario, la conversión o “metánoya” es el cambio de la “mente” (cfr. Mc 1,15), la “circuncisión del corazón” (cfr. Dt 10,16; Jr 4,4; 6,10; 9,24–25; Lv 26,41; Hch 7,51; Rm 2,25–29; etc.), el “conocimiento” práctico de Dios (cfr. Jr 31,31–34; Ez 11,19; Mt 5,8) que siempre, en absoluto, se revela en signos (cfr. Ex 33,20; Jn 1,18; Jn 4,12; ITm 6,16), es decir, en el otro. Si el pecado es ofensa a Dios porque se ofende a algo o a alguien que es de El, la conversión, o liberación del pecado, será a la inversa, volver al prójimo ofendido para así llegar a Dios. Cfr. sobre este tema mi obra “Biblia y Penitencia”, No. 8 de *Cuestiones Litúrgicas*, Medellín 1969; S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione*, I. *De notione peccati*, Romae 1957, en particular pp. 38–51; L. LIGER, *Péché d'Adam et péché du monde* (dos Vols.), París 1961.

¹⁰ Todo lo que vamos a decir sobre la institución del Goel, y que se funda en la solidaridad en la sangre, se define muy difícilmente con una sola palabra española. Partiendo de la terminología bíblica, nos parece conveniente utilizar un hebraísmo que resume todo el contenido de la institución. Con permiso del lector usamos la palabra “Goelazgo” en este sentido.

que esto supone. Vamos a dejar hablar a tan preclaro investigador porque no es fácil superar su estilo sencillo a la vez que profundo y porque entendemos que nadie dudará de su competencia e imparcialidad crítica:

“El vínculo de la sangre, real o presunto, crea cierta solidaridad entre los miembros de la tribu. Es un sentimiento extremadamente vivo, que ha persistido aún mucho tiempo después de iniciarse la vida sedentaria. El honor y el deshonor de cada miembro repercute en todo el grupo. Una maldición se extiende a toda la raza y Dios castiga las faltas de los padres en los hijos hasta la cuarta generación, Ex 20,5. Un jefe valeroso honra a toda una familia, mientras que un grupo entero sufre las consecuencias de la falta de su dirigente, 2S 21,1.

Esta solidaridad se expresa de modo particular en el deber que se impone al grupo de proteger a sus miembros débiles y oprimidos. A esto responde la institución del *Go'el*, que desborda las condiciones del nomadismo y habrá de estudiarse en las instituciones familiares”¹¹

“Los miembros de la familia en sentido amplio se deben ayuda y protección. La práctica particular de este deber se encuentra regulada por una institución de la que se encuentran formas análogas en otros pueblos, por ejemplo entre los árabes. En Israel toma una forma particular, con un vocabulario especial. Es la institución del *Go'el*, palabra procedente de una raíz que significa rescatar, reivindicar y, fundamentalmente, proteger. El *Go'el* es un redentor, un defensor, un protector de los derechos del individuo y del grupo. Interviene en cierto número de casos. Si un israelita ha sido vendido como esclavo para pagar una deuda, deberá ser rescatado, por uno de sus parientes cercanos, Lv 25,47-49. Cuando un israelita se ve precisado a vender su patrimonio, el *Go'el* tiene derecho preferente en la compra, pues importa sobremanera evitar la enajenación de los bienes de la familia. La ley está codificada en Lv 25,25. Como *Go'el* adquiere Jeremías el campo de su primo Hanameel, Jr 32,6. La costumbre queda ilustrada en la historia de Ruth, aunque la compra de la tierra se complica con el caso de Levirato. . . El relato pone en claro que el derecho del *Go'el* se ejercía según cierto orden de parentesco. Dicho orden viene detallado en Lv 25,49: primero el tío, luego el hijo de éste, finalmente los otros parientes. Además el *Go'el* puede, sin ser por ello vituperado, renunciar a su derecho o sustraerse a su deber: el acto de descalzarse, Rut 4,7-8, significa el abandono de un derecho, como el gesto análogo en la ley del levirato, Dt 25,9. Con todo, en este último caso, la manera de proceder reviste un tono infamante. La comparación de esta ley con la historia de Ruth parece indicar que la obligación del levirato la asumía primeramente el clan, al igual que el rescate del patrimonio, y que sólo más tarde se restringió al cuñado”¹².

“Según una ley de Dt 25,5-10, si varios hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin dejar descendencia, uno de los hermanos supervivientes toma por mujer a la viuda, y el primogénito de este nuevo matrimonio es considerado legalmente como hijo del difunto. Sin embargo, el cuñado puede sustraerse a esta obligación mediante una declaración hecha ante los ancianos de la ciudad, pero queda deshonrado: la viuda desechada lo rechaza y le escupe al rostro porque “no levanta la casa de su hermano”. A esta institución se da el nombre de levirato, del latín *levir*, que traduce el hebreo *yabam*, “cuñado”. En el A.T. sólo está ilustrada por dos ejemplos, que son difíciles de interpretar y que responden solo imperfectamente a la ley del

¹¹ Cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964. pag 35

¹² *Ibidem* pag. 52-53.

Deuteronomio: la historia de Tamar y la de Rut"¹³

"La obligación más grave del *Go'el* israelita es la de asumir la venganza de la sangre, en lo cual se descubre una ley del desierto: el *tar* de los árabes. La sangre de un pariente se debe vengar mediante la muerte del que la ha derramado o, la falta de éste, con la muerte de alguno de su familia; en el interior del grupo no hay lugar a venganza de la sangre, sino al castigo o expulsión del culpable. Los árabes dicen: "Nuestra sangre ha sido derramada". Este deber pesaba primitivamente sobre todos los miembros de la tribu, y su extensión permitía determinar los límites del grupo tribal. En la práctica reciente, la obligación es más restringida y no va más allá de la parentela familiar, si bien ésta se toma en sentido bastante amplio. Además, para evitar los asesinatos en cadena, se procura substituir el *tar* por una compensación que la familia de la víctima acepta espontáneamente o a la fuerza. La misma ley existía en Israel. El canto de Lámek, Gn 4,23-24, la expresa con salvaje violencia:

"Adá y Silá, oid mi voz,
mujeres de Lámek, escuchad mi palabra:
Yo maté a un hombre por una herida que me hizo
y a un muchacho por un cardenal que recibí.
Caín será vengado siete veces,
Pero Lámek lo será setenta y siete"

La costumbre se mantuvo después que los israelitas se hicieron sedentarios. . . La legislación acerca de las ciudades de refugio, Nm 35,9-34; Dt 19,1-13, sanciona la venganza de la sangre, pero la controla exigiendo de antemano un juicio sobre la culpabilidad del asesino y excluyendo el caso de homicidio involuntario. Sólo que, contrariamente al hecho beduino, la legislación israelita no acepta la compensación en dinero, invocando para esto un motivo religioso: la sangre derramada ha profanado el país en que habita Yahweh y debe ser expiada por la sangre del mismo que la ha derramado, Nm 35,31-34"¹⁴

b. *Cuadro de textos del A.T.* relacionados con la institución y terminología del Goelazgo. La Biblia hebrea usa 116 veces (no versículos) la terminología derivada de la raíz *g'l* (que podríamos traducir por liberar o redimir, libertador o redentor, liberación o rescate, según se trate del verbo, participio sustantivado y nombre), en muchos casos en paralelismo sinonímico con otros términos a los que antes hicimos alusión en la nota 2. Estas palabras resumen bastante bien lo que acabamos de ver sobre la institución del Goelazgo. Es una pena que nuestras traducciones no siempre viertan el sentido antropológico bíblico que encierra. Nos permitimos trazar un cuadro de textos, organizado temáticamente¹⁵, y que consideramos útil para el investigador, pero que puede saltar el lector menos interesado.

¹³ Ibidem pag. 71-72

¹⁴ Ibidem pag. 35-36

¹⁵ A partir de S. MANDELKERN, *Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Editio altera, Graz 1955, consideramos agotar todos los textos bíblicos del A.T. que usan esta terminología derivada de la raíz hebrea *g'l*. Cierta que otros textos, sin usar estos términos, los suponen o se fundan en ellos, pero la brevedad de nuestro trabajo nos impedirá citar muchos de ellos.

—Liberación de *bienes o propiedades* (vgr. fincas, casas, etc.): Lv 25, 24.25 (3 veces). 26.29 (2 veces). 30.31.33. 51.52; 27.13.19; Jr 32,7.8; Ez 11,15.

—Liberación *sacral o cultural* de bienes, propiedades (vgr. exvotos, restitución al sacerdote): Lv 27, 13. 15. 19. 20 (2 veces). 27. 28. 31 (2 veces). 32. 33; Nm 5,8.

—Liberación de *esclavos, oprimidos*, sean personas o el pueblo entero: Ex 6,6; 15, 13; Lv 25, 48 (2 veces). 49 (3 veces). 54; Is 35, 9; 41, 14; 43, 1. 14; 44, 6. 22. 23. 24; 47, 4; 48, 17, 20; 49, 7. 26; 51, 10; 52, 3. 9; 54, 5. 8; 59, 20; 60, 16; 62, 12; 63, 9. 16; Jr 31, 11; Mi 4, 10; Sal 19, 15; 74, 2; 77, 16; 106, 10; 107, 2 (2 veces); Jb 19, 25; Pr 23, 11.

—Liberador de la sangre derramada, injurias, etc. *Vengador de sangre (Go'el hadam)*: Gn 48, 16; Nm 35, 12. 19. 21. 24. 25. 27 (2 veces); Dt 19, 6. 12; Jos 20, 3. 5. 9; 2S 14, 11; 1R 16, 11; Is 63, 4; Jr 50, 34; Lm 3,58; Os 13, 14; Sal 69, 19; 72, 14; 103, 4; 119, 154.

—Liberación de personas estériles (*Ley del Levirato*): (Algunos textos se combinan con la liberación de propiedades): Rut 2,20; 3,9.12 (2 veces). 13 (4 veces); 4,1.3.4 (5 veces) 6 (5 veces). 7.8.14.

c) *Subrayando algunos textos más significativos*. De los versículos que acabamos de citar podemos ver que, a nivel de estadística, los textos legales, de Levítico (31 veces) y Números (8 veces), son los más numerosos, lo que confirma que la institución legal del Goelazgo es el origen, con todo lo que tiene de humano y teológico, de la liberación bíblica. Les siguen en orden los textos proféticos, en particular de los discípulos de Isaías (24 veces) y de varios Salmos (10 veces) que reinterpretan —invocando o aclamando a Yahweh con el título de *Go'el*— teológicamente, a la luz de la institución legal y familiar del Goelazgo, la liberación del pueblo del destierro babilónico, repetición del Exodo antiguo de Egipto. Caso aparte es el librito de Rut que utiliza 23 veces la raíz *g'l*, siempre en una combinación armoniosa entre el Goelazgo de bienes y el levirato.

Por la importancia que tienen, vamos a transcribir literalmente algunos textos cuyo significado entendemos fácil de comprender a la luz de lo que antes hemos dicho al hablar de la institución, tal como nos la describía R. de Vaux.

—En relación con la liberación de bienes o propiedades:

La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes. En todo terreno de vuestra propiedad concederéis derecho de liberación (*ge'ullah*) a la tierra. Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su *go'el* más cercano vendrá y liberará (*wega'al*) lo vendido por su hermano. Si alguno no tiene *go'el*, adquiera por sí mismo recursos suficientes para su liberación (*ge'ullato*); calcule los años pasados desde la venta y devuelva al comprador la cantidad del tiempo que falta; así volverá a su propiedad. Pero si no halla lo suficiente para recuperarla, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el año jubilar, y quedará libre en el jubileo, y el

vendedor volverá a su posesión. Si uno vendiere una vivienda en ciudad amurallada, tendrá derecho a su liberación (*ge'ullato*) hasta que se cumpla el año de su venta; un año entero durará el derecho de su liberación (*ge'ullato*). Si no es liberada (*yigga'el*) para él dentro de un año. . . (Lv 25,23-30).

"He aquí que Hanameel, hijo de tu tío Sal-lum, va a dirigirse a ti diciendo: Ea, cómprame el campo de Anatot, porque a tí te tóca el derecho de liberación (*hage'ullah*) para comprarlo. Vino, pues, a mí Hanameel, hijo de mi tío, conforme al dicho de Yahweh, al patio de la guardia y me dijo: Ea, cómprame el campo de Anatot —que cae en territorio de Benjamín— porque tuyo es el derecho de liberación (*hage'ullah*). Cómpratelo. Yo reconocí en aquello la palabra de Yahweh" (Jr 32,7-8).

—En relación con la liberación de esclavos, oprimidos, etc.

"Si el forastero o huésped que mora contigo adquiere bienes y, en cambio, tu hermano se empobrece en asuntos con él y se vende al forastero, al que mora contigo, o a algún descendiente de familia de forastero, después de haberse vendido le quedará el derecho a la liberación (*ge'ullah*); uno de sus hermanos le liberará (*yig'alenu*). Lo liberará (*yig'alenu*) su tío paterno, o el hijo de su tío, o algún otro pariente cercano suyo dentro de su familia lo liberará (*yig'alenu*), o si alcanzan sus recursos, él podrá liberarse (*wenig'al*). Contará con su comprador los años desde el de la venta hasta el año jubilar; y el precio se calculará en proporción de los años, valorando sus días de trabajo como los de un jornalero. Si faltan todavía muchos años, en proporción a ellos devolverá, como precio de su liberación (*ge'ullato*), una parte del precio de venta. Si faltan pocos años hasta el jubileo, se le calculará en proporción a ellos, y lo pagará para su liberación (*ge'ullato*), como quien trabaja a jornal año por año. No permitas que se le trate con tiranía ante tus ojos. Si no es liberado (*yigga'el*) por otros, quedará libre el año del jubileo, él y sus hijos con él. Porque a mí es a quien sirven los hijos de Israel; siervos míos son, a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo, Yahweh, vuestro Dios" (Lv 25,47-55).

—En relación con la liberación de la sangre derramada, o el "vengador de la sangre":

"Estas ciudades os servirán de refugio contra el vengador (*miggo'el*); no debe morir el homicida hasta que comparezca ante la comunidad para ser juzgado. . . es un homicida. El vengador de la sangre (*go'el hadam*) dará muerte al homicida cuando lo encuentre. Pero si le derribó fortuitamente. . . , la comunidad juzgará entre el homicida y el vengador de la sangre (*go'el hadam*) según estas normas y salvará la comunidad al homicida de la mano del vengador de la sangre (*go'el hadam*). . . El homicida debe vivir en la ciudad de asilo hasta la muerte del sumo sacerdote. Cuando muera el sumo sacerdote, el homicida podrá volver a la tierra de su propiedad. . . La sangre profana la tierra, y la tierra no queda expiada de la sangre derramada más que con la sangre del que la derramó" (Nm 35,12. . . 21-29. . . 33).

—En relación con la liberación de las personas estériles (Ley del Levirato):

"Dijo (Booz): Quién eres tú?, y ella respondió: Soy Rut, tu sierva; extiende sobre tu sierva el borde de tu manto, porque eres *go'el*. . . Es verdad que yo soy *go'el*, pero hay un *go'el* más cercano que yo. Pasa aquí esta noche, y mañana, si él te libera (*yig'alek*), bien, que libere (*yig'al*), y si no quiere, yo te liberaré (*weg'altik*), vive Yahweh!" (Rut 3,9,12-13).

“Mientras tanto Booz subió a la puerta de la ciudad y se sentó allí. Acertó a pasar el *go'el*, de quien había hablado Booz, y le dijo: Acércate y Siéntate aquí, fulano. Y éste fue y se sentó. Tomó diez de los ancianos de la ciudad y dijo: Sentáos aquí. Y se sentaron. Dijo entonces al *go'el*: Noemí, que ha vuelto de los campos de Moab, vende la parcela de campo de nuestro hermano Elimélek. He querido hacértelo saber y decirte: Adquiérela en presencia de los aquí sentados, en presencia de los ancianos de mi pueblo. Si liberas (*tig'al*), libera (*ge'al*); y si no liberas (*yig'al*), dímelo para que lo sepa, porque fuera de tí no hay quién para liberar (*lig'ol*), pues yo estoy después de tí. El dijo: Yo liberaré (*'eg'al*). Booz añadió: el día que adquieras la parcela para tí de manos de Noemí tienes que adquirir también a Rut la moabita, mujer del difunto, para perpetuar el nombre del difunto en su heredad. El *go'el* respondió: así no puedo liberar (*lig'aol*) para no perjudicar mi herencia. Libera tú (*g'al*) mi liberación (*ge'ullati*), pues yo no puedo liberar (*lig'ol*). Antes en Israel en caso de liberación (*hag'ullah*) o de cambio, para dar fuerza al contrato, había la costumbre de quitarse uno la sandalia y dársela al otro. Esta era la manera de testificar en Israel. El *go'el* dijo a Booz: Adquiérela para tí. Y se quitó la sandalia” (Rut 4,1-8).

d. *Teología antropológica subyacente al Goelazgo*. Todo lo que acabamos de ver sobre el Goelazgo nos hace pensar que detrás de todo esto existe un telón de fondo que encuadra y profundiza la temática de la liberación: el sentido religioso que el oriental tiene de la antropología del clan, tribu o familia. Para él, cada grupo procedente de un mismo tronco tiene una unión o solidaridad tan estrecha con los miembros del mismo grupo que muy bien se puede decir que son una misma cosa: “carne de su carne y hueso de sus huesos”, como diría el viejo proverbio israelita (cfr. 2S 5,1; 19,12.14; Jc 9,2; Gn 2,23). Es lo que en terminología técnica se ha dado en llamar “Personalidad corporativa”.

Esta realidad antropológica fue estudiada¹⁶ primeramente por H. Wheeler Robinson y profundizada y divulgada más tarde por J. de Fraine dentro del campo bíblico. Para el pensamiento religioso semita la persona puede ser identificada con la comunidad y, a su vez, la comunidad se concretiza en el individuo, de forma que todo lo que hace de bueno o malo el jefe, el padre de familias o el representante del grupo, etc., se aplica a la comunidad y viceversa. Esta concepción existencial explica uno de los aspectos más importantes de la dialéctica antropológica del individuo-comunidad en el A. y N. Testamento. Casos concretos, como la realidad y significado de Adám, Rey, Siervo de Yahweh, Hijo de hombre, Cuerpo único, etc. sólo se comprenden bíblicamente a partir de este concepto.

Seguendo a H. Wheeler, de Fraine resume así el contenido de este concepto:

“1) La “personalidad corporativa” trasciende los límites del presente, se desborda hacia el pasado y penetra, adelantándose, en el futuro; 2) el concepto viene

¹⁶Cfr. H. WHEELER ROBINSON, *The hebrew Conception of Corporate Personality*, en “Zeitschrift f. alltest. Wiss.” 66 (1936), 49-61; J. DE FRAINE, *Adam et son linage*, publicado en “Mus. Less., Sect. bibl.”, 2, 1969.

marcado por una identificación totalmente real que en algún caso va más allá de la identificación literaria o idealizante y convierte la comunidad en una entidad real que se actualiza plenamente en cada uno de sus miembros; 3) el concepto se caracteriza por una extremada elasticidad, en el sentido de que se puede pasar fácil, rápida y casi insensiblemente de lo individual a lo comunitario y viceversa; 4) finalmente, es característico de este concepto el sobrevivir en períodos en que lo individual está más en evidencia"¹⁷.

No nos dicen estos autores cuáles han sido las razones por las que el semita llegó a estas conclusiones sobre la "personalidad corporativa", y que podríamos llamar solidaridad en la carne y en los huesos, hablando más bíblicamente. Pero todo hace pensar que hay, al menos, dos razones fundamentales que la justifican:

Por una parte están los *lazos de la sangre* que dan o forman una unión, poco menos que personal, entre los individuos de una misma tribu, familia, raza, sociedad. Para el israelita tener sangre común es tener vida común; la misma sangre, la misma vida; única sangre, única vida. El hecho se funda en que para los hebreos en la sangre está la vida, o en cuanto que la sangre es vida:

"La vida de la carne está en la sangre
y yo os la doy para hacer expiación ante el altar por vuestras vidas,
pues la expiación por la vida se hace con la sangre" (Lv 17,11).

"Porque la vida de toda carne es su sangre.
Por eso mando a los hijos de Israel:
No comeréis la sangre de ninguna carne,
Pues la vida de toda carne es su sangre.
Quien la coma será exterminado" (Lv 17,14; cfr. Gn 9,4; Dt 12,23).

Por consiguiente, todos los que tienen sangre o vida común son solidarios en esa misma vida o sangre y participan de lo bueno y malo que esa vida lleva consigo. Así se comprende la afirmación de los árabes ante el asesinato de alguno de sus hermanos: "Nuestra sangre ha sido derramada". De ahí proviene también el concepto de que la sangre derramada clama venganza contra quien la derramó y que, según la ley israelita, debe practicar el goel próximo. De ahí también la cruel maldición de David sobre Joab: "Caiga su sangre sobre la cabeza de Joab y sobre toda la casa de su padre; nunca falte en la casa de Joab quien padezca flujo de sangre, ni leproso, ni quien ande con cachava, ni quien muera a espada, ni quien carezca de pan" (2S 3,29), y la no menos conocida frase que el evangelista pone en boca de los judíos al aceptar su responsabilidad en la muerte de Jesús: "Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (Mt 27,25). Pero aún hay más: por el hecho de que la sangre es vida, y la vida viene de Dios, Yahweh mismo queda involucrado dentro de la "personalidad corporativa" con los hombres.

¹⁷Op. cit. p. 18.

La sangre es algo sagrado, algo divino y, por ende, representa o hace presente a Dios¹⁸. Derramar la sangre en tierra es profanar la misma vida divina que debería volver a la divinidad. Por eso la sangre derramada clama venganza ante otro Goel o Vengador de la sangre más poderoso, que es Dios: "La sangre profana la tierra y la tierra no queda expiada por la sangre derramada más que con la sangre del que la derramó" (Nm 35,33).

Por otra parte, la solidaridad que implica la "personalidad corporativa" se refuerza a través del pacto o *alianza*, no solo por su rito significativo¹⁹, sino también por los nuevos lazos jurídicos y, sobre todo, religiosos que establece. Con la alianza sináptica el pueblo israelita lleva a cabo el ideal esponsalicio de ser la esposa de Yahweh, "carne de su carne y hueso de sus huesos", "una sola carne". Pero a la vez este pacto hace de los miembros del pueblo un solo individuo con un mismo ideal, una misma ley, un mismo espíritu y un mismo estilo. Y todo esto implica que, en virtud de los nuevos lazos religiosos, los miembros del pueblo se sientan en la misma familia y raza, goeles unos de otros, y cuando alguien no cumpla con su obligación de fiador, las instituciones legales vendrán a defenderle y, en su ausencia lo hará el rey, como jefe y representante del pueblo, o el mismo Dios, en definitiva, como padre del mismo.

De esta forma se concluye que para el antiguo israelita la solidaridad en la sangre y en la alianza constituyen a todos los miembros de la raza israelita en una "personalidad corporativa" que implica derechos y obligaciones de unos para con otros. Por ser hermanos, son goeles o fiadores unos de otros, lo que indica que, en caso de injuria, oprobio, explotación, robo, asesinato, muerte, etc. de uno de sus miembros, el goel próximo o libera o se deshonorra: el hermano oprimido puede escupirle al rostro porque "no levanta la casa de su hermano" (Dt 25,9). Así la liberación es una exigencia de la solidaridad, de la sangre y de la vida. La historia bíblica de la salvación muestra claramente que Dios no fue Goel (Redentor) por haber liberado a su pueblo, sino que lo liberó porque lo exigía su cargo de Goel, en virtud de la solidaridad con su pueblo, y la humanidad en general, desde que El mismo tomó la iniciativa de elegirlo para ser suyo. Es decir, ya era Libertador antes de liberar.

¹⁸ Estaría bien tener presente el concepto bíblico-teológico sobre la sangre. Invitamos a leer los grandes Diccionarios y Teologías bíblicas, y más en particular lo que nos dice los ritos culturales de la sangre, R. DE VAUX, *Op. cit.*, y más ampliamente en *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, París 1964; L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico*, Roma 1956; S. LYONNET, *Op. cit.* pp. 118-134.

¹⁹ Si la sangre representa la vida, los que participan de la misma sangre se hacen "consanguíneos", poseen la misma vida. Este parece ser, entre otros, el significado del rito de la sangre en las alianzas (cfr. Ex. 24,1ss; Mt. 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; ICo 11,25).

2. Yahweh, Liberador del Pueblo Israelita

Acabamos de vislumbrar lo que fue la institución del Goelazgo, no sólo a nivel antropológico y legal²⁰, sino también religioso. La fe del pueblo israelita captó, a través del simbolismo del Goelazgo, una realidad más profunda que la simplemente humana: En la raíz u origen mismo del pueblo elegido, e incluso de la humanidad, está Yahweh, el Dios de los padres, el Dios-con-los-hombres, el Padre del pueblo israelita y, por consiguiente, su consanguíneo, el que, a falta de otro goel defensor, por su solidaridad o libera o se deshonra. Si Yahweh no actúa, ni el pueblo ni las naciones gentiles "conocerán"²¹ que Yahweh es Dios, su nombre²² se profanará en toda la tierra. La "mano fuerte y el brazo tendido" de Dios tienen que demostrar que es "Yahweh". Podrá Yahweh quitarse la sandalia y renunciar a defender los gritos de la sangre de sus consanguíneos oprimidos, a quienes El mismo formó desde el seno con libre y generosa paternidad responsable? Vamos a profundizar este aspecto bíblico.

a. *Yahweh, Goel del pueblo israelita.* No sólo Booz (cfr. Rut 3-4), Jeremías (32,7-8), Moisés (Hch 7,35) y multitud de israelitas fueron libertadores de sus parientes oprimidos. . . Pero Yahweh liberó de forma tan prominente, y tantas veces, al pueblo en conjunto y a sus miembros individualmente, que la Biblia, y más en concreto los discípulos de Isaías y los Salmistas, no dudaron en darle el título de Goel. Podemos leer algunos textos:

—En relación con la liberación de propiedades, bien sea el pueblo de Israel, considerado todo él como propiedad de Dios, bien sea como defensor de las propiedades de los más pobres, Yahweh aparece como Goel-Libertador. Así se nos muestra ya en el capítulo 15 del Exodo,

²⁰En realidad debemos completar el aspecto legal con lo que vamos a añadir sobre la Ley del talión, y el año sabático y jubilar.

²¹En realidad Yahweh, el Dios de los hebreos, no es un Dios ausente que vive fuera de la historia de los hombres, sino el Dios de los padres, el Dios que se muestra y revela en sus obras, no simplemente "el que es", sino "el que está actuando en favor de. . ." los suyos, el Dios Amor-Fiel; así se comprende el contexto de Ex. 3, y sobre todo expresiones tan repetidas como "en esto conocerán que yo soy Yahweh", "y sabréis que yo soy Yahweh" (vgr. Ex 6,7; 10,2; 14,4.18; 16,6.12; Ez 6,7.13.14. . . ; Is 49,26; 60,16, etc). Cfr. sobre esta temática, G.E. WRIGHT, *God who acts*, London, 1952; R.M. ROXO, *O Senhor e a Historia*, Petrópolis, 1969.

²²El nombre de Dios, Yahweh, el Dios que actúa en la historia, no se manifiesta sino actuando, de forma que ante su inactividad los demás, los gentiles (cananeos, egipcios, babilonios, etc.) podían llegar a negar su "existencia", profanando así su "nombre". En este sentido pueden leerse textos como: Ex. 3,14; Sal 54,3; 23,3; 115,1; Ez 20,24; 36,22-23). Es de notar que Jesús en la oración del Padrenuestro (Mt 6,9; Lc 11,2) asocia la "santificación del nombre" con el deseo escatológico "venga tu Reino". Cfr. J. JEREMÍAS, *Palabras de Jesús*, Madrid 1968, en su breve y profundo comentario al Padrenuestro, pag. 145-148.

que en su redacción final debe ser un salmo relativamente reciente de la liturgia pascual judía, pero con rasgos de tradiciones antiguas:

“Has guiado, en tu bondad, a este tu pueblo por tí liberado (*ga'alta*)... hasta que pasó el pueblo que tú te habías adquirido (*qanita*)” (Ex 15,13.16)

y lo mismo en los Salmos y Proverbios:

“Acuérdate de la comunidad que de antiguo adquiriste (*qanita*), la que tú liberaste (*ga'alta*), tribu de tu heredad, y del monte de Sión donde pusiste tu morada” (Sal 74,2).

“No desplaces los linderos de la viuda,
Ni entres en el campo de los huérfanos,
porque su *goel* es poderoso,
y defendería su pleito contra tí” (Pr 23,10–11).

—En lo referente a la liberación de esclavos y oprimidos, ya se trate del pueblo esclavo en Egipto,

“Por tanto dí a los hijos de Israel: Yo soy Yahweh. Yo os salvaré de los duros trabajos de los egipcios, os liberaré de su esclavitud, y os libertaré (*wega'alti*) con brazo tenso y castigos grandes” (Ex 6,6).

o más tarde en Babilonia,

“Así dice Yahweh, tu creador, Jacob; tu plasmador, Israel.
No temas, que yo te libertaré (*ge'altika*),
te he llamado por tu nombre, tú eres mío” (Is 43,1).

“Yo te he formado, tú eres mi siervo...
He disipado como una nube tus rebeldías,
como un nublado tus pecados.
Vuélvete a mí, pues te he liberado (*ge'altika*)” (Is 44,21–22).

“Salid de Babilonia, huid de los caldeos! ;
anunciad con voz de júbilo, hacedlo saber,
proclamad hasta el extremo de la tierra,
decid: Yahweh ha liberado (*ga'al*) a su siervo!” (Is 48,20).

“... no fue un mensajero ni un angel;
El mismo en persona los salvó,
por su amor y compasión los liberó (*ge'alam*)” (Is 63,9).

llegando a ser “Goel” un título típico de Yahweh en el Deutero-isafas:

“Así dice el Rey de Israel y su *Goel*, Yahweh Sebaot” (Is 44,6).

“Así dice Yahweh, tu *Goel*, el que te formó desde el seno”. (Is 44,24).

“Tú, Yahweh, eres nuestro Padre, que Abraham no nos conoce,
ni Israel nos recuerda; Tú, Yahweh, eres nuestro Padre,
tu nombre es desde siempre *nuestro Goel*” (Is 63,16).

"... y sabrá toda carne que yo, Yahweh, soy el que salva, tu *Goel*, el fuerte de Jacob" (Is 49,26).

"... y sabrás que yo soy Yahweh, tu Salvador, tu *Goel*, el Fuerte de Jacob" (Is 60,16).

o ya se trate, igualmente, de personas que pasan por una situación difícil (opresión, muerte, enfermedad, etc.), vgr:

"Oh Yahweh, mi Roca, mi *Goel*" (Sal 19,15).

"El que libera (*hago 'ei*) tu vida de la fosa, te corona de amor y de ternura" (Sal 103,4).

"Bien sé yo que mi *Goel* está vivo, y que él, el último se levantará sobre la tierra. . ." (Jb 19,25).

"De la mano del seol los rescataré (*padah*), de la muerte los liberaré (*'ege'alem*).
Dónde están, muerte, tus pestes, dónde tus azotes seol?" (Os 13,14).²³

--Finalmente en relación con Yahweh, *Vengador de la sangre*, podremos citar diversos textos en los que no se usa nunca la terminología "*Goel hadam*" (Vengador de la sangre, aunque en parte podrían servir los últimos textos citados, donde Yahweh, como *Goel*, venga a los oprimidos); pero en los que claramente se sobreentiende o se utiliza su sinónimo "vengar" o "vengador", vgr:

"Y dirás a Faraón: Así dice Yahweh:
Israel es mi hijo, mi primogénito.
Yo te digo: deja ir a mi hijo para que me dé culto,
si no, voy a matar a tu hijo, tu primogénito" (Ex 4,22-23).

"... tomaré venganza de mis adversarios,
y daré el pago a quienes me aborrecen.
Embriagaré de sangre mis saetas,
y mi espada se saciará de carne:
sangre de muertos y cautivos,
cabezas de los caudillos enemigos. . .
Porque El vengará la sangre de sus siervos,
tomará venganza de sus adversarios,
dará su pago a quienes le aborrecen
y purificará el suelo de su pueblo" (Dt 32,41-43).

"Así habla Yahweh, Dios de Israel: Te he unguido rey (Jehú) del pueblo de Yahweh, Israel. Herirás a la casa de Ajab, tu señor,
y vengaré la sangre de mis siervos, los profetas,

²³ En estos dos últimos textos se intuye la forma paradójica como Dios piensa salvar: no vengándose, sino destruyendo la muerte o resucitando.

y la sangre de todos los siervos de Yahwéh de mano de Jezabel” (2R 9,6s).

“... Lo vió Yahweh y se maravilló de que no hubiera intercesor.
Entonces le salvó su brazo y su justicia le sostuvo: . . .
Se puso como túnica vestidos de venganza
y se vistió de celo como un manto.
Según los merecimientos así pagará:
ira para sus opresores
y represalia para sus enemigos” (Is 59,15–18).

—No se encuentra ningún texto, por motivos que resultan evidentes, en los que se hable explícitamente de Yahweh como Goel que desempeña el derecho del Levirato, pero podemos incluso encontrar alusiones claras, aunque metafóricas, cuando se habla del pueblo, esposa estéril de Yahweh:

“Grita de júbilo, estéril que no das a luz. . .
No temas, que no te avergonzarás,
ni te sonrojes, que no quedarás confundida,
pues la vergüenza de tu mocedad olvidarás. . .
Porque tu Esposo es tu Hacedor, Yahweh Sebaot es su nombre,
y tu *Goel* es el Santo de Israel. . .
con amor eterno te he compadecido, dice Yahweh, tu *Goel*” (Is 54,1.4s.8).

b. *Reflexión retrospectiva de la fe.* Por lo dicho no cabe duda de que la teología bíblica ha dado a Yahweh el título de Goel, Libertador. Cabe ahora preguntarse cómo llegó a esta conclusión y hacer un esfuerzo por responder dentro de las mismas categorías bíblicas²⁴.

Fácilmente se sugiere que los acontecimientos del Exodo, cuando Yahweh actuó “con mano fuerte y brazo tendido”, han sido la base para que de esa experiencia socio-político-religiosa los teólogos de la Biblia designaran a Dios con el título de “Goel”. Las fuentes de las tradiciones más antiguas del mismo título no parecen, sin embargo, subrayarlo. Lo cual no significa que tales acontecimientos no fueran liberadores, ni hayan influido en la reflexión teológica posterior a ellos, ni haya que minimizarlos en su mismo contenido liberador. Dicho con otras palabras: Yahweh fue el Goel del pueblo porque lo liberó de Egipto (y lo mismo podríamos decir de otros muchos casos de liberación divina, como pueden verse en los ejemplos antes citados, la mayor

²⁴No parecen ajustarse a dichas categorías bíblicas ciertos extremismos, tanto de algunos “liberacionistas” que leen el Exodo ahistóricamente, sin ver en él una reflexión teológica posterior al hecho histórico y expresada con categorías religioso-culturales de su época, como de ciertos biblistas que, impregnados de elementos culturales teológicos de épocas recientes, trasladan a la Biblia distinciones que ella no hace entre lo “religioso”, “político”, “profundo”, “espiritual”, “sociológico”, “teológico”, etc. . .

parte de los cuales no hablan de la liberación egipciaca), o lo liberó, de Egipto y de los otros casos de opresión, porque ya era su Goel? Esto último es lo que parece enseñar la Biblia.

Cierto que existen rasgos marcados por la tradición constante, fundada en una institución religiosa que se entrelaza y combina con la del Goelazgo y se vive en los momentos más fuertes de la vida religiosa de los israelitas: la celebración litúrgica de la Pascua, memorial anual (cfr. Ex 12) de la salida de Egipto, la "casa de la servidumbre". Al celebrar cada plenilunio de primavera la Pascua, La Mishnah, a modo de rúbrica, recuerda lo que significa ese memorial:

"En cada generación cada uno debe mirarse a sí mismo como salido de Egipto, como está dicho: Tú contarás a tu hijo, en este día, en estos términos: Esto es por lo que el Señor hizo por mí cuando salí de Egipto. Por eso estamos obligados a alabar, cantar, glorificar, honrar, exaltar, predicar y bendecir a aquel que ha hecho por nosotros y por nuestros padres estos signos" (Mishnah, Pesahim, 10,5).

Pero la Pascua judía adquiere toda su dimensión religiosa a la luz del Goelazgo precisamente. Es decir, que aún reconociendo que el Exodo tiene un contenido paradigmático de liberación, la institución del Goelazgo le precede en significado típico liberador y parece haber servido de símbolo para interpretar la misma salida de Egipto como acontecimiento liberador. Por otra parte la Pascua no agota paradigmáticamente otras muchas liberaciones parciales divinas, ni cabe subrayar que, a nivel de fiesta, la pascua no es una invención judía, puesto que ya existía como rito nómada-pastoril y sirvió de ocasión precisamente para salir de Egipto²⁵.

Por eso la institución del Goelazgo nos parece la tradición más antigua y primitiva, y la que mejor sirvió, a nivel de símbolo, para profundizar en los acontecimientos liberadores de Yahweh: Cuando, en el correr de los tiempos, el israelita reflexiona en lo que el Señor ha hecho con el pueblo de Israel y con sus miembros más humildes, no

²⁵ Es la petición que hace Moisés al Faraón: "Deja salir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto" (Ex 5,1). Aquella fiesta fue el origen de la Pascua judía. Como rito, tomado del mundo cíclico, nómada-pastoril, se celebraba rítmicamente cada año, al filo del anochecer el plenilunio de primavera, recordando la creación del mundo, el paso del caos al cosmos, de las tinieblas a la luz, de la muerte invernal a la resurrección primaveral. La salida de Egipto, sucedida con ocasión de esta fecha nómada, va a dar pie para historificar el mito antiguo y profundizar su significado -paso de la opresión a la libertad, de la servidumbre al servicio, de un mundo de tribus a la creación del pueblo de Dios-, de la misma forma que, siglos después, la Pascua cristiana dará la última profundidad y significado al misterio pascual -paso de la muerte a la resurrección, del hombre viejo al Hombre nuevo, del antiguo pueblo de Dios, Israel, al nuevo pueblo de Dios, la Iglesia-. Cfr. sobre esta temática, R. DE VAUX, *Op. cit.* al hablar de las fiestas antiguas, p. 610-620; J. VAN GOUDOVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, París 1967; T. MAERTENS, *Fiesta de honor de Yahweh*, Madrid 1964.

duda en aplicarle las categorías culturales del Goelazgo, dada la solidaridad amorosa y eficaz que en ellos demuestra. Ante el reto de la opresión, el Padre, Dueño, Esposo y Legislador del pueblo humilde no se deshonra descalzando su sandalia (según el gesto del goel que declina sus deberes), sino que defiende los derechos ofendidos de su propiedad. Vamos a resaltar, aunque no sea más que brevemente, los temas de solidaridad del Goel—Yahweh, dispersos por la Biblia, y en los que se fundan los derechos y obligaciones liberadores para con Israel, a quien Dios llama “mi Pueblo” (cfr. Ex 3,7; 5,1; Dt 32,9; Is 1,3; 2,6; 40,1; Sal 3,9; 14,7; etc.).

—Yahweh, *Padre* de Israel. A partir de la alianza y fundándose en ella los israelitas van tomando conciencia de que son el pueblo de Dios; un pueblo que El mismo se ha creado (cfr. Is 43,1.21; 44,2.21.24; 45,11), lo ha ido modelando históricamente como un padre que plasma sus rasgos en sus hijos desde el seno materno; un pueblo, en definitiva, que es consanguíneo de Dios, que es su padre, que lo engendró (cfr. Ex 4,22—23; Os 11,1; Dt 1,31; Is 44,2.24; 63,16; 49,14—15). Y si es padre y consanguíneo, también solidario para con su hijo, el goel más próximo que debe defender los derechos oprimidos de su hijo. Por eso ante el Faraón y los opresores babilonios no dudará Yahweh en salir “vengador” de su hijo, el pueblo israelita:

“Así dirás al Faraón: Así dice Yahweh:

Israel es mi hijo, mi primogénito.

Yo te digo: deja ir a mi hijo para que me dé culto,
si no, voy a matar a tu hijo, tu primogénito” (Ex 4,22—23).

“Tú, Yahweh, eres nuestro Padre, que Abraham no nos conoce,
ni Israel nos recuerda; tú, Yahweh, eres nuestro Padre,
tu nombre es desde siempre nuestro Goel” (Is 63,16).

—Yahweh, *Dueño* de Israel. Por el hecho de ser padre de Israel, en una concepción antigua oriental, se entiende que también es dueño o señor del mismo. La Biblia no duda en hablar de Israel y su tierra como la *segulla* (propiedad o posesión, vgr. Ex 19,5; Dt 7,6; 14,12; 26,18; Sal 135,4; Mt 3,17) y la *majla* (heredad, vgr. Dt 9,26 Is 19,25; 47,6; Jr 12,7ss; Jl 2,17; 4,2; Sal 28,9; 33,12; 68,10; 78,62.71; 94,5; 106,5) de Dios. A nivel metafórico nos lo dicen más claramente las alegorías y parábolas de la viña (vgr. Os 10,1; Is 5,1—7; Jr 2,21; 5,10; 6,9; 12,10; Ez 15,1—8; 17,3—10; 19,10—14; cifr. Mt 21,33—44; Jn 15,1—8). Todo esto supone que Yahweh, como buen Goel, defenderá su propiedad contra todo robo o alienación, para que vuelva a ser *suya*, siendo éste uno de los datos más positivos de la liberación y que más se repetirán en los textos del N.T. En este sentido reza el israelita oprimido:

“Acuérdate de la comunidad que de antiguo adquiriste,
la que tú liberaste (*ga'alta*), tribu de tu heredad,
y del monte de Sión donde persiste tu morada” (Sal 74,2).

—Yahweh, *Esposo* de Israel. La alianza sináitica de Dios con su pueblo fue interpretada profética y simbólicamente como un pacto amoroso entre novios o esposos (cfr. Ct; Os 1-3; Is 1,21-26; Jr 2,2; 3,1; 6,12; Is 54,6-7; 62,4-5; Ez 15 y 23). Por eso Yahweh defenderá siempre sus derechos ante su esposa infiel, y cuando ella se sienta, como cualquier mujer israelita casada y sin hijos, con el oprobio de la esterilidad, no le dejará en la situación de Onám a Tamar (Gn 38), sino que aceptará fielmente la obligación del Levirato:

“Grita de júbilo, estéril que no das a luz. . .
No temas, que no te avergonzarás. . .
porque tu esposo es tu Hacedor, Yahweh Sebaot es su nombre
y tu *Goel* es el Santo de Israel. . .
con amor eterno te he compadecido, dice Yahweh, tu *Goel*” (Is
54,1.4s.8).

—Yahweh, *Legislador de los oprimidos*. No queremos repetir todo lo dicho sobre la institución del Goelazgo con sus leyes que, aunque asumidas del mundo nómada, los teólogos de la Biblia se las aplicaron a Yahweh. Solo queremos recordar tres puntos importantes que aún no han sido subrayados:

1. La *Ley del Talión*, que tan despreciativamente solemos citar por la crueldad que pensamos encierra, fue en realidad una expresión de la justicia equitativa promulgada para aplicar en su justo medio la venganza del goel airado, de tipo Lámeq (Gn 4,23-24). En realidad tanto las leyes sobre las ciudades de asilo (cfr. Nm 35,9-29; Dt 19), como la ley del talión

“Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente,
mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura,
herida por herida, cardenal por cardenal”

(Ex 21,23-25, del antiguo Código de la Alianza,
repetido en Dt 19,21; Lv 24,19-20).

son una legislación sabia y equitativa que tiende a eliminar los abusos sanguinarios del “vengador de la sangre”.

2. La institución del *año sabático*. La presión a que se veían obligados los pobres de Israel de tener que vender sus bienes y pedir préstamos a interés, llevaron como consecuencia al pauperismo o a la servidumbre de los deudores insolventes o de sus fiadores. De esta forma se destruía la igualdad social que seguía siendo en Israel un ideal. Para poner fin a estos daños la legislación religiosa, es decir, la legislación promulgada bajo el prisma teológico—antropológico del Goelazgo, que busca la dignidad, igualdad y justicia dentro de cada familia, va a crear la institución del año sabático, primero, y después la del año jubilar.

Ya el primitivo Código de la Alianza (que puede remontar a la época de Moisés) describe, un tanto impreciso, el año sabático (Ex 23,10-11). La legislación posterior deuteronomística precisará su contenido. Se trata de que, cada siete años o una semana de años, las personas, ganados y tierras deben descansar y realizar la *semittah*, la *remisión*²⁶ o liberación de las prendas personales retenidas para satisfacción de una deuda de esclavos que, en realidad, son deudores insolventes que se han vendido para pagar la deuda:

“Al cabo de siete años harás Remisión. En esto consiste la Remisión: Todo acreedor que posea una prenda personal hará Remisión de lo que haya prestado a su prójimo; no apremiará a su prójimo o a su hermano, si se invoca la Remisión de honor de Yahweh. Podrás apremiar al extranjero, pero a tu hermano le concederás la Remisión de lo que te debe, con el fin de que no haya ningún pobre junto a tí” (Dt 15,1-4).

A pesar de que la ley fue incluso perfeccionada más tarde (cfr. Lv 25,2-7), solo en casos aislados debió de cumplirse, al menos en relación con la remisión de las deudas; fue mejor practicada en relación con el descanso de la tierra. Por ello se buscó otra forma de resolver los problemas de la desigualdad social.

3. La institución del *año jubilar*. R. de Vaux la describe así: “El jubileo, *yobel*, se llama así porque su inauguración se anuncia al son de trompeta, *yobel*. Tenía lugar cada cincuenta años, al expirar siete semanas de años. Era una franquicia, *deror*, de todos los habitantes del país. Las tierras quedaban en reposo, cada cual volvía a entrar en posesión de su patrimonio, es decir, los campos y las casas que se habían enajenado, volvían a su primitivo propietario, excepto las casas de ciudad, que no se podían retrovender sino al año siguiente de su venta. Por consiguiente, las transacciones inmobiliarias debían hacerse calculando los años que seguirían hasta el próximo jubileo: no se compraba el terreno, sino cierto número de cosechas. En fin, los deudores insolventes, los esclavos israelitas eran liberados; consiguientemente, el precio de rescate de estos esclavos se calculaba según el número de años que separaban el próximo jubileo. Se dan razones religiosas de estas medidas: la tierra no se puede vender con pérdida de derecho, ya que pertenece a Dios; los israelitas no pueden ser reducidos a esclavitud perpetua porque son servidores de Dios, que les hizo salir de Egipto”²⁷.

²⁶Nótese que la “remisión” se refiere explícitamente y sin tergiversaciones a las deudas materiales. Por más que esta actitud se “interiorice” en el N.T. no da pie para hablar angelicalmente y “espiritualizar” de tal forma la remisión, como si se refiriera solamente a las deudas espirituales, es decir a los “pecados” y, lo que es peor, como si éstos nada tuvieran que ver con las explotaciones materiales. En el lenguaje bíblico la “remisión” incluso en el N.T. (áphesis), hace alusión al año sabático y jubilar. Cfr. lo dicho anteriormente también en la nota ⁹ sobre el pecado.

²⁷Cfr. R. DE VAUX, *op. cit.* pag. 246-247.

Parece ser que fue una institución, tal como la describe el Lv. 25,8-19, relativamente tardía - al final de la monarquía o durante el destierro babilónico- en la que el ideal teológico del Goelazgo propone a Yahweh como defensor de los pobres. Por los datos que tenemos, todo da a entender que nunca se practicó ó sólo muy raramente. Pero el hecho de que fuera una "ley utópica" que se quedó en "letra muerta", no significa que pierda su dimensión pedagógica de invitación a un ideal hacia el cual la religiosidad yahwista tendía e impulsaba. El hecho de que el pueblo no la cumpliera -cosa que acontece igualmente hoy con el Evangelio- no indica que Yahweh no la deseara.

Claro que al llegar a este punto, cabe preguntarse cuáles fueron, en definitiva, los lazos auténticos de solidaridad en virtud de los cuales Yahweh era el Goel consanguíneo de Israel, pueblo, hijo, heredad y esposa suyos, a quien libera tan maravillosamente y legisla en su favor. Y merece la pena esta pregunta, porque es preguntarse por el origen y motivos mismos de la liberación en la Biblia.

Sólo que la fe bíblica no parece dudar en su respuesta: no es por los méritos del pueblo oprimido por lo que Dios le salva, sino por la *iniciativa amorosa de Dios, la elección gratuita de Yahweh* que se expresó históricamente en la alianza sinaítica, que a su vez fue la manifestación de lo que ya había hecho antiguamente el mismo Yahweh, "el Dios de los padres" (cfr. Ex 3,13.15.16.18, etc.) de Israel. Una de las tradiciones más teológicas y de mayor interpretación profética de la historia, la Deuteronomística, lo explica claramente:

"Porque Yahweh) amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto manifestando su presencia y su poder, desalojó ante tí a naciones más fuertes que tú, te introdujo en su país y te lo dió en herencia, como hasta hoy" (Dt 4,37-38).

"No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha ligado Yahweh a vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahweh con mano fuerte y os ha librado de la casa de la servidumbre, del poder del Faraón, rey de Egipto" (Dt 7,7-8).

"No por tus méritos, ni por la rectitud de corazón, vas a tomar posesión de su país, sino que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yahweh, tu Dios, ante tí; y también por cumplir la palabra que juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob" (Dt 9,5) (cfr. también, en esta misma línea textos como Jr 18,2-8; Is 29,16; 64,7; Rm 9, 20).

c. *Yahweh-Goel promete "un año de gracia" y "un día de venganza"*. Comparando todo lo dicho sobre la generosa y gratuita solidaridad del Goel-Yahweh con su pueblo y la triste experiencia de la realidad opresora, de dentro y de fuera, tanto a nivel comunitario como personal, en que se vió sometido Israel, podrían muy bien sonreír sarcásticamente sus opresores. Tanto antigua como modernamente se oye siempre, por motivos parecidos, el mismo insulto que debió ser un estribillo en boca de los antiguos gentiles opresores: "Dónde está tu

Dios? ” (cfr. Sal 79,10; 42,2; 115,2; Jl 2,17; Mq 7,10, etc.).

De los sufrimientos de esta enorme procesión de mendicantes, hambrientos y oprimidos que van salpicando con su sangre el río de la historia surge un clamor angustioso, que es súplica y maldición a la vez, como el de los antiguos israelitas, “Hasta cuándo Señor! ”. Hay salmos enteros que son prototipos de estas expresiones:

“Dios de las venganzas, Yahweh,
Dios de las venganzas, aparece!
Levántate, juez de la tierra,
da su merecido a los soberbios!
Hasta cuándo los impíos, Yahweh,
hasta cuándo triunfarán los impíos?
Cacarean, dicen insolencias,
se pavonean todos los que hacen el mal.
Aplastan a tu pueblo, Yahweh,
humillan a tu heredad.
Matan al forastero y a la viuda,
asesinan a los huérfanos.
Y dicen: No lo ve Yahweh,
el Dios de Jacob no se da cuenta” (Sal 94,1-7; cfr. Sal 13;77,8;89,47;
etc.).

Es el mismo grito maldiciente de Job cuando, ya boqueando los últimos soplos de oxígeno, clama venganza antes de morir:

“Tierra, no cubras tú mi sangre,
sepulcro, no acalles mi clamor! ” (Jb 16,18).

Como en el antiguo Exodo (3,7-10) el clamor de los pobres llega de hecho hasta el Goel—Yahweh, defensor de los oprimidos, que se ciñe de ira y promete, con juramento, venganza y liberación:

“Sí, yo alzo al cielo mi mano y digo:
Tan cierto como he de vivir eternamente
cuando afile el rayo de mi espada,
y mi mano empuñe el juicio,
tomaré venganza de mis adversarios
y daré el pago a los que me aborrecen.
Embriagaré de sangre mis saetas,
y mi espada se saciará de carne:
sangre de nuestros caudillos enemigos” (Dt 32,40-42).

Un salmo tardío, escrito por un discípulo de Isaías, y que debió ser la culminación de una liturgia penitencial, termina describiendo a Yahweh vistiendo la armadura del guerrero para salir a vengar a los oprimidos:

“La verdad se echa en falta
y el que se aparta del mal es despojado.

Lo vió Yahweh y pareció mal a sus ojos
 que no hubiera derecho.
 Vió que no había nadie
 y se maravilló que no hubiera intercesor.
 Entonces le salvó su brazo
 y su justicia le sostuvo.
 Se puso la justicia como coraza
 y el casco de salvación en su cabeza.
 Se puso como túnica vestidos de venganza
 y se vistió el celo como un manto.
 A cada uno pagará como merece:
 ira para sus enemigos, represalia a su adversario.
 Los del ocaso temerán el nombre de Yahweh,
 y los de oriente verán su gloria
 pues vendrá como un torrente encajonado
 y que empuja el soplo de Yahweh.
 Pero a Sión vendrá el Goel
 para alejar los crímenes cometidos contra Jacob”
 (Is 59,15-20).

En este contexto se comprenden las promesas de una liberación plena y total, pregonada para el futuro: será un día de amnistía total, “un año jubilar” y un “día de venganza” de parte de Dios. Debió ser a fines del exilio babilónico, cuando un profeta anunció este día, describiendo a Yahweh chorreando sangre por sus vestidos, borracho de ira, como esposo en celos que se ensaña vengando la sangre de la esposa ultrajada:

“Decid a la Hija de Sión:
 Mira que viene tu Salvador. . .
 Se les llamará Pueblo Santo,
 Liberados (*ge'ulle*) de Yahweh. . .
 —Quién es éste que viene de Edóm, de Bosrá,
 con vestidos teñidos de rojo?
 —Soy yo, que hablo justicia
 y soy poderoso para salvar.
 —Y, por qué está rojo tu vestido
 y tu ropaje como el de un lagarero?
 —He pisado el lagar yo solo,
 de mi pueblo no hubo nadie conmigo.
 Los pisé con ira,
 los pateé con furia,
 y su sangre salpicó mis vestidos
 y manchó mi vestimenta.
 Porque era el día de la venganza (*yom naqam*),
 el año de mi liberación había llegado (*senat ge'ullay*),...
 Pisoteé los pueblos con ira,
 los pisé con furia
 e hice correr por tierra su sangre” (Is 62,11-63,6).

Todavía es más claro y conocido un texto que presenta la futura

liberación dentro del contexto de la evangelización o "buena noticia" que Yahweh lleva a los pobres expatriados en Babilonia, proclamando un "año jubilar" y un "día de venganza".

"El Espíritu del Señor Yahweh está sobre mí,
por cuanto me ha ungió.
Me ha enviado a evangelizar a los pobres
a vendar los corazones rotos,
a pregonar a los cautivos la liberación (deror) (Cfr. Lv 25,10; Ez 46,17)
y a los reclusos la apertura de la cárcel;
a pregonar un año de gracia (*senat rason*) de Yahweh, (Cfr Lv 25,10)
un día de venganza (*yom naqam*) de nuestro Dios. . .
Edificarán las ruinas seculares,
los lugares de antiguo desolados levantarán,
y restaurarán las ciudades en ruinas,
los lugares por tiempo desolados. . .
Y vosotros seréis llamados Sacerdotes de Yahweh, (Cfr. Ex 19,6)
ministros de nuestro Dios se os llamará
Por cuanto su vergüenza había sido doble
y afrenta y salibazos fueron su herencia,
por eso en su propia tierra heredarán el doble,
y tendrán alegría eterna. . .
Será conocida en las naciones su raza
y sus vástagos entre los pueblos;
todos los que los vean reconocerán
que son raza bendita de Yahweh" (Is 61,1-9).

Estas promesas de liberación plena y total no deberían ser consideradas en un contexto tan angelical²⁸ como si sólo se tratara de bienes "espirituales" o del orden de la "gracia". Los textos bíblicos que acabamos de citar están ligados íntimamente, por el estilo e ideas, con los Apocalipsis de Isaías que describen el futuro año jubilar, no solo como el día de la venganza, sino como un paraíso recuperado, donde *todo mal* será eliminado. Son textos muy queridos de la iglesia apostólica y a los que Jesús, con sentido muy realista, se referirá y cuya promesa realizará al llegar los últimos tiempos:

"Porque es día de venganza (*yom naqam*) para Yahweh,
año de desquite del defensor de Sión" (Is 34,8).

"Decid a los de corazón intranquilo:
Animo, no temáis!
Mirad que vuestro Dios
viene vengador;
es la recompensa de Dios,
él vendrá y os salvará.

²⁸ "Evangelizar" o "Anunciar una buena noticia" a los oprimidos, encarcelados, sordos, mudos, tristes, etc. . . es, como lo hizo el Señor con su pueblo en el Exilio, comenzar a liberarles, abrirles los cerrojos de la prisión, darles oído, habla, alegría, etc. Deberíamos leer estos textos con más realismo histórico!

Entonces se despegarán los ojos de los ciegos,
y los oídos de los sordos se abrirán.
Entonces saltará el cojo como ciervo,
y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo.
Pues brotarán en el desierto aguas
y torrentes de la estepa. . ." (Is 35,4-7)

3. Jesucristo Libertador

A la luz de todo lo que acabamos de ver sobre la liberación en el A.T., todo hace pensar que el pueblo de Israel soñaba con la realización de las promesas mesiánicas que iban a eliminar todo mal de la tierra: Yahweh—Goel iba a derramar su Espíritu liberador (Is 61,1) sobre toda carne (cfr. Jl 3,1-5; Ez 36,26-27), en virtud del cual la tiranía de la "ignorancia" o pecado (cfr. Jr 31,33-34), de la ley, de las enfermedades y de la muerte (cfr. Ez 37,9-14; Os 13,14) iban a desaparecer. Cuando todos los intentos humanos de la liberación parecía que habían fracasado, entró en acción la liberación definitiva de Dios.

En los umbrales del N.T. aparece Jesús de Nazaret como el profeta que desde su bautismo es investido públicamente por el Espíritu de Yahweh²⁹ para realizar las grandes promesas mesiánicas: "Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder, y pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo" (Hch 10,38).

No sólo en otros múltiples aspectos, sino también en este de la liberación, Jesús aparece como el culmen y fuente de la evolución histórica: en El desembocan las aspiraciones angustiosas de todos los pobres del A.T. al encarnarse y vengar la sangre de los oprimidos en su propia carne, y en El se refrescan y renuevan los lazos de solidaridad de la humanidad nueva, recreada por el Espíritu vivificante de la resurrección. Jesús de Nazaret colma, y desborda los tiempos antiguos de la historia de un Dios liberador, y por ello es la "plenitud" de los tiempos anteriores a El (cfr. Mc 1,25; Ga 4,4; Ef 1,10; Hbr 9,26; Rm. 3,26); a la vez los tiempos posteriores a Jesús están preñados por el mismo dinamismo liberador de un año eterno jubilar que perfecciona y plenifica la historia de la humanidad en los llamados "últimos" tiempos (cfr. Hch 2,17; Hbr 1,2; IP 1,20; ICo 10,11)³⁰. De esta forma Jesús de Nazaret

²⁹Cfr. I. DE LA POTTERIE, "L'unction du Christ", en *Nouvelle Revue Théologique*, 80 (1958), 225-252.

³⁰Entendemos que estos conceptos son elementales a la luz de la Biblia, primero para comprender mejor el aspecto "escatológico" de la liberación cristiana de que hablaremos luego y, segundo, porque rompen todo dualismo de la historia: la expresión "plenitud de los tiempos" y "últimos tiempos", aunque sinónimas, tienen un matiz diverso: son como las vertientes (pasado y futuro) de un mismo vértice que es Cristo, la Palabra dinámica y liberadora del Padre, que no estaba ausente, sino más latente, en el A.T., y que ahora se desborda y patentiza en Jesús de Nazaret (es decir, no "entra", sino que "irrumpe de una forma nueva" en la Historia) y, por otra parte, esta misma Palabra da a la Historia su sentido último, nuevo y definitivo a la vez, incambiable ya.

aparece en la historia como el Goel definitivo e ideal de los últimos tiempos. Y por eso, de El en adelante el modelo definitivo y paradigma perfecto de la liberación no será Moisés, Marx o Bolívar, sino Jesús de Nazaret, el Mesías, el Cristo.

a. *El pregón de Jesús en Nazaret o "el manifiesto de la liberación"*. En el contexto histórico—teológico que acabamos de indicar, y teniendo como telón de fondo todo lo dicho acerca de la liberación en el A.T. y más en particular las profecías del Déutero—Isaías, podemos presentar el programa que hace de toda su vida Jesús de Nazaret en su misma patria. Los otros evangelistas nos dan a entender lo mismo de múltiples formas que veremos, pero Lucas lo explicita en forma de pregón evangélico al comienzo del ministerio público de Jesús en un discurso que muy bien podría titularse "el manifiesto de la liberación"³¹:

"Vino (Jesús a Nazará, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías, y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito:

El Espíritu del Señor sobre mí
 porque me ha ungido.
 Me ha enviado a evangelizar a los pobres:
 a pregonar la liberación a los cautivos
 y la vista a los ciegos,
 para dar la libertad a los oprimidos
 y pregonar un año de gracia del Señor.

enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy" (Lc 4,16-21).

No pretendemos hacer una exégesis del texto, porque entendemos resulta fácil de comprender en el contexto del Goelazgo y año jubilar que ya hemos estudiado. Pero sí queremos sugerir alguna observación:

—Jesús entiende que toda su vida es un acto de liberación, al estilo del año jubilar o de remisión (*áphesis*), que él inaugura.

—Esta liberación plena y total, como era la del año jubilar, donde lo material, social y religioso —liberar oprimidos y cautivos, curar enfermos, pregonar la remisión de todas las deudas— se funden en una realidad gratuita, es el quehacer histórico —el "hoy"— de Jesús.

—En el programa de Jesús la "misión", "evangelización" y "kerygma" (*apestalken, aposteilai, euangelisthai, keryxai*) tienen como objetivo, cosa que no conviene olvidar, la liberación o "remisión" (cfr. Dt 15,1-4; Lv 25) (*áphesis*).

³¹ Cfr. E. SEMAIN, "Manifiesto de Libertação: o Discurso-programa de Nazaré (Lc 4,16-21)", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 34 (1974) 261-287.

—Cierto que la “remisión” en el contexto lucano está orientada fundamentalmente al pecado (*hamartía*), y por ello también la “remisión de los pecados” (*áphesis hamartion*) será el objetivo del ministerio preparatorio del Bautista (Mc 1,4; Lc 1,77) y el centro de la predicación apostólica (Lc 24,47; Hch 2,38; 5,31; 13,38), pero habrá de entenderse el pecado con todo el realismo bíblico: como la “codicia” o “rebelión” el egoísmo en virtud del cual el hombre “desconoce” la presencia de Dios en el mundo, y actúa en cuanto tal, maltratando y oprimiendo de diversas formas a las criaturas de Dios, y por ello se le ofende a El³².

—La convivencia, a través de su vida, de Jesús con los pobres, los más pequeños y los fuera de ley (Lc 5,12ss; 17,11ss) y, en general, con los pecadores (Lc 5,30–32; 7,34–36ss; 15,1–2ss; 19,1ss) confirma con los hechos lo predicado con palabras.

—El programa liberador de Jesús sugiere el estilo paradójico y desconcertante de la nueva liberación al subrayar el aspecto positivo de optimismo, “buena nueva”, “año de gracia”, y eliminar el aspecto cruel, negativo y acristiano, típico de la época nómada y de la ley del talión, “el día de venganza” explícito en el texto de Isaías (61,2) que acabó de leer Jesús.

b. *El “eu-angelion” liberador de Jesús.* Lo que explicita claramente el manifiesto de Jesús en Nazaret, según Lucas, lo sugieren también los otros evangelistas de diversas formas al exponer lo que, al juicio de los más críticos, debió de ser la obra y el mensaje principal del “Jesús histórico” y que ahora constituye el núcleo del evangelio sobre el “Cristo de la fe”.

El centro de gravedad de la predicación de Jesús parece lo constituyó su mensaje sobre el “Reino de Dios”³³. Dentro de la línea profética, mesiánica y apocalíptica del A.T., Jesús irrumpió en la historia como realizador del ideal liberador que parecía quedarse en utopía. Al último de los profetas señadores con el ideal de la Teocracia, o implantación de la soberanía de Dios en el mundo, Juan el Bautista, que pregunta: “Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?”, Jesús responde categóricamente, primero con hechos, “signos”, y después con palabras: “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva (*euangelisthontai*); y dicho-so aquél que no se escandalice de mí!” (Lc 7,18–23; Mt 11,2–6).

No hay duda de que con esta respuesta Jesús está remitiendo, tanto al Bautista como a todo el mundo judío contemporáneo, a los antiguos

³²Cfr. la nota 9.

³³Sería muy largo citar a todos o casi todos los autores que han escrito sobre Jesús, y que ven en su obra y mensaje como objetivo el Reino de Dios, desde los protestantes, como R.Bultmann, J.Jeremías, O.Cullmann, H.Conzelmann, W.Pannenberg, o los católicos, como X. León-Dufour, C. Ducoq, L. Boff, etc.

textos escatológicos de Isaías (35,5-6; 29,18-19, y sobre todo a 61,1-2) en los que, muy probablemente, el mismo Jesús histórico vió reflejada su misión o, al menos, la fe de la primitiva comunidad vió así la vida de Jesús.

Tal vez la actuación liberadora de Jesús, como irrupción del Reino de Dios, resultó desconcertante y hasta escandalosa para muchos antigua y modernamente: "Dichoso aquél que no se escandalice de mí!". Fué el mismo desconcierto que produjo el sermón de las bienaventuranzas cuyo núcleo fundamental debió ser la predicación misma de Jesús. La "buena noticia" que Jesús traía a los pobres, a los aflijidos y hambrientos, era la promesa y realidad de sacarles de su situación de miseria, tristeza y hambre, en una palabra, darles los bienes escatológicos: el Reino de Dios, el paraíso, la posesión de la tierra (cfr. Lc 6,20-26; Mt 5,1-12)³⁴

Se suele decir, a veces, que Jesús no se preocupó de eliminar la pobreza material, el hambre, las enfermedades, la estructura opresora de la esclavitud, etc. Respondamos, primero, que el objetivo principal de su misión y mensaje parece que fue atacar la estructura misma originaria del mal: el "desconocimiento de Dios", el pecado, y que, por consiguiente, ante todo predicó un "cambio de mente" o "metánoya"; pero el "desconocimiento de Dios", y su presencia en los hombres, en las leyes y en la historia, lleva al desprecio y maltrato de las creaturas, es decir, a la esclavitud. Quienes piensan que todo esto no esclaviza, se encuentran en la misma situación que los judíos a quienes enrostraba Jesús cuando le decían: "Nosotros somos raza de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie" (Jn 8,33). Pero hay todavía más: los múltiples milagros de Jesús, dominando la naturaleza, eliminando el hambre, curando enfermedades, expulsando demonios, perdonando pecados, venciendo al último y mayor enemigo de todos, la muerte (cfr. 1Co 15,26) etc., son todos primicias del Reino escatológico, "signos", dirá el Evangelio, de la presencia de Dios y, por consiguiente, de su soberanía en el mundo. Es lo que resume el mismo Jesús diciendo: "Si por el dedo —Espíritu³⁵, en Mateo— de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Lc 11,20; Mt 12,28).

Así se comprende que toda la vida, obra y mensaje de Jesús es un "eu-angelion", una "buena noticia" para todos los que la necesitan y a

³⁴Cfr. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Tome II; *La Bonne Nouvelle* (Etudes bibliques), París, 1969.

³⁵El Espíritu Santo aparece como el animador de la nueva creación y como el dinamismo de Dios en los últimos tiempos en que el Mesías será el poseído del Espíritu (cfr. Is 11,2; 61,1; Mt 3,16; Lc 4,18; Jl 3,1-2; Hch 2,16-18; etc.). Es en virtud de este Espíritu del Padre y del Hijo por lo que el cristiano será más solidario con Dios y con los hombres (cfr. Rm 8,14-16), y también en virtud de esta solidaridad, que está en el fondo de la institución del Goelazgo, es por lo que el cristiano se ve impulsado por el Espíritu Santo a nuevas responsabilidades de liberación (Cfr. Rm 8,23; Ef 1,13; 4,30).

todos los niveles, tal como el telón de fondo de Is 61,1-2 lo prometía. El kerygma más primitivo de Jesús mismo se enunciaba en un paralelismo demasiado evidente: "Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca. Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios" (Mt 10,11; Lc 10,9-11). Se podrá decir, entonces, que la liberación de Jesús fue del orden "espiritual"? Es claro que la respuesta será afirmativa si con ello se refieren al orden del Espíritu, pero nunca cuando la exclusivicen al "alma"!

c. *El vocabulario cristiano de la "liberación"*. La obra salvífica de Cristo que acabamos de describir brevemente, y que llega a su culmen con la Resurrección, cuando el hombre nuevo se libera de su cuerpo carnal (cfr. Rm 7,24; 1Co 15,39-49), ha sido expresada en el lenguaje del N.T. con diversas palabras, a veces casi sinónimas, tales como: *salvación, redención, expiación, adquisición* y también *liberación*. Como antes lo hemos hecho en el A.T., no nos vamos a ocupar aquí de todas ellas; otros lo han hecho magistralmente³⁶. Nos vamos a referir solamente a la expresión que normalmente ha traducido a la lengua griega, con nuevos matices, los rasgos indicados en la antigua institución socio-religiosa del Goelazgo. Se trata de la raíz griega *lytr-*: *lýtrosis* (3 veces) y su derivado *apolýtrosis* (10 veces); *lytrousthai* (3 veces); *lytrótēs* (1 vez); *lýtron* (2 veces), y *antilytron* (1 vez), que a partir de su origen "desatar", "redimir o soltar a alguien pagando un precio", podríamos traducir por: *liberación, liberar, libertador, precio de la liberación, respectivamente*.

Según la temática que hicimos arriba, podríamos también ahora dividir los textos de la siguiente manera, aunque no se ajuste totalmente a los patrones antiguos. Podría hacerse la división de otra forma. Nuestro criterio ha sido, simplemente, subrayar más un aspecto u otro de los connotados en la liberación. Algunos de los textos podrían encasillarse en cualquiera de los tres aspectos siguientes:

-Liberación de las *propiedades*: Lc 1,68; 2,38; Ef 1,14; 4,30; Hb 9,12 (tratándose en estos textos de la liberación que Cristo, como Goel, hace de la humanidad, de su nuevo pueblo o de los que creen en él, para hacerlos su "heredad" o "propiedad").

-Liberación de *esclavos u oprimidos*: Lc 21,28; 24,21; Hch 7,35; Rm 3,24; 8,23; 1Co 1,30; Hb 11,35 (se trata siempre de la liberación del pecado en que vivía oprimida la humanidad).

-Liberación por medio de la *venganza de la sangre*: El N.T. propiamente no habla del "vengador de sangre" en el sentido antiguo, como veremos. Pero Dios "vengó" la sangre de la humanidad oprimida por medio de la sangre o vida de su Hijo. Por ello los textos que citamos

36

Cfr. S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione, II: De Vocabulario Redemptionis*, Romae 1960.

hablan más bien de la *forma* o *modo* de la liberación de Cristo: liberación que se efectuó con un "precio", es decir, que fue "costosa", difícil. Así se pueden leer en este contexto: Mt 20,28; Mc 10,15; Ef 1,7; Col 1,14; 1Tm 2,6; Tt 2,14; Hb 9,15; 1P 1,18s.

4. El nuevo estilo de la liberación Cristiana

Hay una línea bíblica constante y en evolución histórica dentro de la institución del Goelazgo: el pariente próximo debe liberar a sus familiares oprimidos; al fallar éste, el rey, como salvador de los pobres, deberá defender sus derechos, y en su ausencia, Yahweh mismo como padre y consanguíneo del pueblo, saldrá su fiador. La terminología bíblica del N.T. y su contenido indican que Jesús de Nazareth, el lugar teológico donde la divinidad se hace solidaria con la humanidad en la "plenitud de los tiempos", lleva la liberación total a un estilo nuevo y definitivo que es el cristiano.

a. *La obra de Cristo fue una batalla y una victoria.* Muchos pensarán que la forma en que Cristo asumió el Goelazgo antiguo está en la misma línea de la liberación antigua, incluso en cuanto a la venganza de la sangre. Hay argumentos en el N.T. que sugieren ésto; y tal vez no sea el menor de todos el hecho de que en casi todos los libros se presenta la obra de Cristo como una *batalla encarnizada* contra todos los elementos opresores de la humanidad: las fuerzas cósmicas, el hambre, la enfermedad, la ley e injusticia institucionalizada, la muerte, el demonio, el egoísmo y el pecado. La catequesis de los Sinópticos³⁷ no dudó en presentar toda la vida de Jesús como una lucha y una victoria contra el pecado, en cuanto es una servidumbre a Satanás, personificación del mal: desde las tentaciones que prologan su vida (cfr. Mt 4,1ss y par.), pasando por los momentos en que, con diversas curaciones, libera a los posesos de la tiranía del demonio (cfr. las cuatro narraciones en Mc y sus par.: 1,23; 5,1; 7,24; 9,18), hasta llegar el momento de la pasión, que es la "hora" de los violentos y de la "potestad de las tinieblas" (Lc 23,53; cfr. Hch 26,18). Ante la aclamación de los 72 discípulos, que vuelven alegres de su misión y exclaman: "Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre!", Cristo responde: "Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo" (Lc 10,17-18). En los escritos de Juan toda la obra de Cristo aparece como la lucha de un campeón contra este mundo y el "Príncipe de este mundo", a quien termina "arrojando abajo" (cfr. 16,33; 12,31; y sobre todo Ap. 12). San Pablo, por su parte, propone la obra de Cristo como la victoria gloriosa y definitiva, al estilo de un guerrero triunfante, sobre los principados y potestades (cfr. Col 2,15; 2Co 2,14; 1P 3,22).

³⁷Cfr. S. LYONNET, *op. cit.* vol I, pag. 63-70; 76-78.

Todo ésto, unido a otros argumentos, que saldrán a continuación, podrían hacer pensar que Jesús fue "el vengador de la sangre" al estilo clásico del Goelazgo de los antiguos orientales nómadas, como lo practicó el salvaje Lámek o, al menos, al estilo de la ley del talión canonizada en la legislación judía. No escuchará Dios el clamor de la sangre derramada en el mundo? El furor del defensor de los pobres, no hará estallar de una vez los "vasos de ira" (Rm 9,22) que son los opresores, como lo eran antiguamente los gentiles con relación al pueblo de Dios? Porque todavía hoy, como en la iglesia primitiva, se oye el grito que surge de la boca de los oprimidos: "Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?" (Ap 6,10).

b. *El nuevo estilo cristiano del "vengador de la sangre"*: Ciertamente, y de múltiples formas, la Biblia nos dice que Dios "vengó" la sangre de los oprimidos. Pero lo hizo de una forma desconcertante e inesperada para los judíos: en lugar de derramar la sangre de los opresores, vengó la vida de los pobres en la sangre de su Hijo, es decir, en su propia sangre. En la plenitud de la historia el Goel—Yahweh desveló el misterio de su amor en el nuevo y paradójico estilo de la praxis liberadora que asumirá la oración agradecida de la liturgia cristiana:

"Que incomparable ternura y caridad!

Para rescatar al siervo, entregaste al Hijo!" (Pregón pascual).

Este es el nuevo estilo de la liberación cristiana, tal como lo inauguró Jesús en su manifiesto de la liberación (cfr. Lc 4,18—19), eliminando el "día de venganza"; como lo predicó, tanto individualmente al fogoso Pedro cuando, teniendo como telón de fondo el setenta veces siete vengador de la sangre, tipo Lámek (Gn 4,24), pregunta: "Señor, cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? Hasta siete veces?", le respondió: "No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete!" (Mt 18,21—22), como colectivamente a sus discípulos, amarrados a la ley liberadora del talión: "Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha, ponle también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla, vete dos con él. A quien te pida, da; al que desee que le prestes algo, no le vuelvas la espalda. Habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre Celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, qué recompensa vais a tener? No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, qué hacéis de particular?" (Mt 5,38—47). Por eso enseñó a orar así a sus discípulos: "Perdona nuestras ofensas,

como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden" (Mt 6,12).

c. *Jesucristo, un guerrillero zelota?* Todo esto puede parecer romántico e ineficaz a muchos, no solo en una praxis revolucionaria liberadora³⁸, sino también dentro de una crítica realista que estudie la historia de la tradición y formación de los evangelios. Para los que así piensan³⁹, la iglesia primitiva, influenciada por la idea de la Parusía inminente, donde no importaba ya la constitución de un mundo que iba a desaparecer rápidamente, y por la apertura al mundo helenístico, tan marcadamente dualístico, fue "espiritualizando" cada vez más la obra y mensaje del Jesús histórico hasta idealizarlo en el Cristo de la fe que nos han presentado los evangelios. Según ésto, el histórico Jesús zelota que, espada o látigo en mano, habría subido a Jerusalén, como un mesías político, al frente de un grupo de guerrilleros y que después de haber ocupado el templo habría sido traicionado, juzgado, condenado y ejecutado por sedicioso. . . , habría sido mistificado e idealizado, por la fe subsiguiente de sus incondicionales seguidores, en un Siervo paciente, llevado inocentemente al matadero cargando los pecados de la humanidad.

Aún reconociendo que haya podido existir cierta idealización y "espiritualización" del Jesús histórico, los actuales datos evangélicos hacen más bien pensar que la fe de la iglesia postpascual, no transformó, sino que interpretó auténtica y profundamente el sentido del Jesús real de Nazaret⁴⁰.

—Cierto que se puede pensar en un Jesús simpatizante con el "ideal" zelota al estilo de Pinjás (Nm 25,6ss), los Macabeos o el espíritu religioso de los guerrilleros de su época: Hay muchos datos para pensar que entre sus discípulos había algunos zelotas, como: "Simón, llamado el Zelota (Lc 6,15) o el Cananeo" (Mc 3,18, Mt 10,4); "Judas Iscariote" (Mt 10,4), el "sicario" que por haber sido traicionado habría terminado en "traidor"; Simón—Pedro, "Bariona" (Mt 16,17) ("terrorista" en akádico), el belicoso discípulo que lleva consigo la

³⁸ Ciertamente que un argumento bíblico, en favor de la violencia sangrienta contra el opresor, podrían encontrarlo diciendo que los opresores no son cristianos, que viven, por consiguiente, en una etapa precristiana, al estilo del mundo anterior a Cristo y que hay que tratarles con el único lenguaje que entienden, el de la violencia. Quienes así piensan, prescindiendo de la eficacia de su método, deberían reconocer, al menos que, ante una actitud "anticristiana" ciertamente, su respuesta tampoco es "cristiana".

³⁹ Cfr. algunos autores, entre los que se distinguen, R. EISLER, *Jesous Basileus ou Basileusas*, Heidelberg, t.I, 1929; t.II 1930; S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zelots*, Manchester University Press, 1967 y, del mismo, *Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968; J. CARMICHAEL, *La mort de Jesús*, París 1964.

⁴⁰ Sobre esta cuestión y los puntos que siguen, cfr. M. HENGEL *Was Jesus Revolutionaer?*, Stuttgart 1970; O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel 1970; C. BOFF, "Foi Jesus um Revolucionário?", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 31 (1971) 95—118; H. R. WEBER, "Liberateur ou prince de la paix", en *Etudes Théologiques et Religieuses*, 48 (1973) 3, 317—349.

espada hasta el último momento en Getsemaní (Mt 26,51-52); y tal vez también Santiago y Juan, los "Boanerges" (Mc 3,17), "hijos de Zebedeo", violentos (Lc 9,54) y ambiciosos (Mc 10,35ss). . . Pero de la simpatía que Jesús pudo tener por el ideal de estos zelotas, no se concluye su total identificación con dicho ideal y menos con los medios empleados para conseguirlo: Judas pudo equivocarse en sus apetencias, un tanto sospechosas (Jn 12,6), lo mismo que las de los hijos del Zebedeo (Mc 10,35ss), y Pedro es corregido por el mismo Maestro en cuanto a su concepción mesiánica (Mt 16,22-23) y en cuanto a los medios violentos para defenderla (Mt 25,51-52). Por otra parte, no dudó Jesús en elegir para discípulos a hombres instalados o semiburgueses, tipo Natanael (cfr. Jn 1,48), o incluso colaboradores de los explotadores extranjeros, como el "publicano" Mateo (Mc 2,13-17; Mt 9,9-13).

-Cierto también que Jesús manifestó una cierta simpatía por la violencia, no solo con palabras (vgr. Mt 10,34; Lc 22,36; Mt 11,12, etc), sino también con los hechos, como lo demuestra la narración de la expulsión de los vendedores del templo de Jerusalén (cfr. Mt 11,15-19 y par.; Jn 2,13-22). . . Pero, además de que tanto dichas palabras como el hecho pueden y muy probablemente deben interpretarse en otro contexto, cabe subrayar, más en concreto, con relación al relato de la purificación del templo que: primero, sólo Juan (2,15) menciona el "látigo", sin decir que golpeará a nadie con él; segundo, una reacción tan violenta de Jesús resulta prácticamente impensable en una ocasión en que la guardia romana no habría tolerado en forma alguna, y a la cual se hubiera aludido en el proceso de Jesús; finalmente, todo hace pensar que el relato tiende a resaltar el valor profético del gesto de Jesús en el sentido de una purificación cáltico-religiosa y antisimoníaca del templo.

-Cierto igualmente, que Jesús, según los Evangelios, fue proclamado y se reconoció Mesías (vgr. Mc 8,26 y par.; Lc 7,18; etc.) y que el mesianismo, en su época, generalmente iba teñido no solo de la idea de instauración de un orden cósmico, social y jurídico más justo, cosa que Cristo nunca negó, sino también impregnado de un sentido político zelotista y militar. . . Pero también aquí cabe subrayar que no sólo Jesús evitó el empleo del término "Mesías", tal vez por la carga política que conllevaba, sino que mandó guardar secreto de su mesianidad (vgr. Mc 1,34 y otros muchos textos). Más aún, todo hace pensar que la verdadera y auténtica tentación real que el Jesús histórico sufrió en su vida terrena, y que en forma de relato parábólico nos han transmitido los evangelistas (Mc 4,1-11 y par.), no fue sino la de su manifestación política y guerrera de mesianismo, tipo zelota: tentación que, en definitiva, rechaza Cristo como demoníaca (Lc 4,13; 22,31) y satánica (Mt 16,23; 26,51-53; Lc 22,38)⁴¹.

En conclusión, parecería mejor afirmar, dentro del contexto general de los evangelios que, Jesús de Nazaret, en quien sus contemporáneos vieron una gran figura profética al estilo de Elías o Jeremías, fue en realidad el Gran Profeta esperado para los últimos tiempos (cfr. Dt 18,15-18; Mt 16,14; Hch 3,22-26; 7,37), y su trayectoria siguió el mismo filón de la mística profética, llevada hasta su culmen y últimas consecuencias. Sabido es también que el profetismo bíblico —tema tan ligado a la teología de la liberación— es ante todo un movimiento reli-

⁴¹Sobre el tema de las tentaciones de Jesús, cfr. T.W. MANSON, *The Servant Messiah*, Cambridge, 1953; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella, 1970; J. DUPONT, "Les origines du récit des tentations de Jésus au désert", en *Revue Biblique*, 63, (1966) 30-76.

gioso con un mensaje de fe cuyas exigencias prácticas desembocan en el mundo del culto, de la ley y de la política. Pero su objetivo principal es implantar el ideal de la Teocracia o soberanía de Dios en el mundo. Como teólogos de la historia salvífica, los profetas anuncian la presencia y denuncian la ausencia de Dios en la vida humana y en los acontecimientos; admiten o rechazan todas las estructuras socio-políticas (vgr. lo que pensaron sobre la razón de ser o no la "monarquía" en Israel), que para ellos son "medios de servicio", en tanto en cuanto favorecen o impiden la instauración del Reino de Dios. En esta línea profético-religiosa Jesús de Nazaret vivió obsesionado y dominado por la instauración, desde ya, del Reino de Dios en la historia humana, sin dejarla para la metahistoria. Las obras que realizó, sobre todo su resurrección corporal, eran los "signos" patentes de la presencia de dicho Reino. Para conseguir este fin rechazó todo totalitarismo, como herético y despótico, y toda violencia sangrienta como demoníaca y satánica, y eligió como medio auténtico y eficaz la "metánoya" (vgr. Mc 1,35), transmentalización, el "cambio de corazón" o de mente, la transformación total del hombre viejo a un hombre nuevo. Con este cambio del "corazón", de donde salen "las intenciones malas" o pecados (cfr. Mc 7,14-23); Mt 15,10-20; Tm 1,18s), cambiará también la institucionalización de las estructuras de pecado, y no viceversa⁴². Jesús fue así el revolucionario del cambio total de la persona, relativizó y desacralizó las instituciones y estructuras, que son "medios" nada más: cuando cambie la persona totalmente, ella misma cambiará las estructuras sociales, políticas, económicas, religiosas e, incluso, cósmicas -según la época y lugar-, haciendo del mundo un Paraíso.

d. *Vengador de la sangre en su propia sangre*. Cuando la iglesia primitiva quiso describir la obra de Jesús de Nazaret con la terminología bíblica de la "liberación" (*lytr-*) subrayó también el estilo o forma paradójica y desconcertante que empleó. Leamos algunos textos:

- "... justificados de una forma totalmente gratuita, por la liberación (*día tes apolytróseos*) obrada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como expiatorio mediante su propia sangre. . ." (Rm 3,24).

- "De El os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual Dios hizo para nosotros sabiduría, justicia, santificación y liberación (*apolytrosis*)" (1Co 1,30).

- "En El tenemos la liberación (*ten apolytrōsin*) por medio de su sangre, la remisión (*áphesis*) de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado entre nosotros. . ." (Ef 1,7).

⁴² Del hecho de instaurar desde aquí y ahora el Reino de Dios en la única historia salvífica -y no sólo en el "más allá"- a través de la "metánoya", se desprende que la instauración de un orden nuevo y mejor en el mundo, ya es evangelización, aunque no sea toda la evangelización. Pero dentro de esta única historia salvífica cada ciencia (política, sociología, economía, medicina, etc. . .) tiene su autonomía relativa que parece honrado y sabio respetar, so pena de caer en otros monopolios clericales.

—“En quien (el Hijo de su amor) tenemos la liberación (*ten apolýtrosin*), la remisión (*áphesis*) de los pecados” (Col 1,14)

—“Sabiendo que habéis sido liberados (*elytrózetete*)... no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como el cordero sin mancha ni mancha, Cristo, predestinado antes...” (1P 1,18s).

En todos estos textos podemos observar ciertas líneas constantes de la liberación cristiana, es decir, al estilo de la de Cristo:

—El manifiesto de la liberación o año jubilar y expiatorio que Jesús anunció en la sinagoga de Nazaret, ya se realizó en la pasión—resurrección de Jesús.

—La liberación es obra de la iniciativa gratuita de Dios, que se inició ya en la eternidad, en el proyecto salvífico de liberación.

—La solidaridad de Dios con la humanidad, en la sangre humana de su Hijo, Jesús de Nazaret, está en la raíz de la liberación.

—Dicha iniciativa y solidaridad se exteriorizan y manifiestan en la sangre preciosa de Jesús, que no es un “precio” de rescate pagado a alguien a quien se le reconocen sus derechos de propiedad, sino algo que “cuesta”, algo que es “costoso”⁴³ o difícil que asume el dolor del oprimido por el pecado y sus consecuencias.

—El nuevo estilo mesiánico “cristiano”, y no judaico, es como el que vivieron los pobres de Yahweh, vgr. María (Lc 1,46–55) o el Siervo paciente de Yahweh, al que aluden claramente todos estos textos (cfr. Is 52,3; 45,13; 53,10).

—Esto confirma, una vez más, el estilo constante y paradójico de la pedagogía divina que en su actuación histórica elige “lo débil del mundo para confundir lo fuerte... para que ningún mortal se gloríe en la presencia del Señor” (1Co. 1,27–31).

Esta forma inesperada, desconcertante y paradójica de liberar Dios en la etapa escatológica y cristiana, ya se insinuaba en el A.T. (Cfr. Os 13,14; Jb 19,25) cuando el oprimido por la muerte, en vez de ser vengado, sería devuelto a la vida, y llega ahora a su culmen y explicitación en Jesús, “el cual habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente” (Hb 5,7), y no precisamente liberándole de la muerte, sino devolviéndole a la vida por la resurrección. De ahí el grito triunfante de la liberación cristiana que nos describe S. Pablo, retomando la expresión de Oseas: “Dónde está, muerte, tu victoria? Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la ley. Pero, gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo” (1Co 15,55–57).

⁴³Cfr. S. LYONNET, *op. cit.*. Vol. II, pag. 44.60 y 66.

5. La tensión de la liberación cristiana

Al leer textos tan bellos como los que acabamos de citar, podría uno imaginarse que vivimos en un paraíso terrenal donde ya no hay hambre, enfermedades, incultura, opresión, dolor y muerte. Por desgracia los acontecimientos diarios en que nos vemos envueltos, o que nos llegan por medios de comunicación, son diversos. Y entonces surge en la fe del cristiano la tentación de pensar que la liberación obtenida por Jesucristo no es sino pura palabrería o, a lo sumo, el espejismo de un mundo utópico, irreal y alienante. Acaiso el sordo clamor que surge de tantos niños y adultos del tercer mundo, por ejemplo, no es menor que el de los primeros cristianos cuando gritaban: "Hasta cuándo, Señor santo y veraz, te abstendrás de hacer justicia y sin vengar nuestra sangre?" (Ap 6,10).

a. *Una respuesta: la liberación "escatológica"*. Ha sido muy común en la historia del cristianismo responder a los pobres Lázaros con la promesa de un futuro consuelo en un reino paradisíaco. No hay duda de que el estímulo de este futuro ha dado en muchos casos felices resultados, pero en otros ha llevado a la desesperación y la muerte y, lo que es peor, a la insolente opresión de los poderosos. Y, sin embargo, esta respuesta tiene un sólido fundamento neotestamentario: textos como Rm 8,23; Ef 1,14; 4,30, o la descripción de los futuros "nuevos cielos y nueva tierra" que nos describe el Apocalipsis (21-22), lo demuestran claramente: la liberación total o integral es del orden "escatológico".

Conviene, empero, hacer un esfuerzo por comprender lo que el mismo N.T. entiende por "escatología" o "tiempos escatológicos", ya que estas expresiones se utilizan con tanta facilidad e imprecisión en el lenguaje teológico que terminan siendo, muchas veces, la varita mágica con que se cree responder a todos los misterios de la fe, a pesar de lo intrincada y difícil que resulta toda la problemática de la escatología.

Tal vez hoy día no resulte el problema tan difícil, cuando se han hecho tantos estudios en este campo⁴⁴. Pero aún quedan muchas cuestiones por resolver. No va a ser incumbencia de este estudio tampoco abordarlas y profundizarlas. Pero sí quisiéramos describir, brevísimamente, lo que entendemos ser la tendencia más generalizada entre los autores, especialmente católicos⁴⁵, y que nos parece ser la que mejor

⁴⁴Por tratarse de un tema tan amplio y debido a la necesaria brevedad de nuestro estudio, nos limitamos a citar, solamente, algunos autores en los que el lector puede profundizar el tema y encontrar también bibliografía abundante: J. MOURoux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967; *La Historia de la Salvación*, Barcelona 1967; R. SCHNACKENBURG *Reino y Reino de Dios*, Madrid 1967.

⁴⁵Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Op. cit.*, p. 102-103.

explica, aún expuesta con diversos matices por unos y por otros, la mayoría de los textos bíblicos. Nos referimos a la llamada "escatología en tensión" que, con frase acuñada exitosamente por O. Cullmann, se compendia en el "Ya... pero todavía no!".

Con ello se nos quiere decir que Cristo es la "plenitud" de los tiempos antiguos y anteriores a él, y que con él comienzan los tiempos escatológicos o "últimos" de que hablábamos arriba⁴⁶. Cristo es el vértice de la historia en la confluencia de ambos Testamentos, y en él, como centro de gravedad, la historia tiene consistencia. Cristo es el "esjatón" que "Ya" ha llegado hace dos mil años, pero que "todavía no" ha crecido hasta llegar al "estado de hombre perfecto" (Ef 4,13). Solo que de estos dos polos, el "ya", el pasado, es fuente y germen real que defundiza el futuro "todavía no". Por ello toda la vida del pueblo de Dios en general y de cada cristiano en particular, y a todos los niveles, es una tensión continua entre lo ya realizado y lo que se debe realizar. Dentro de esta tensión escatológica hay que situar también la liberación cristiana: Cristo, la Iglesia, el cristiano "ya" han realizado la liberación... pero "todavía no" la han culminado totalmente. No será ésta la liberación "eterna" de que hablan los textos sagrados (Cfr. Ef 1,13; Hb 9,12)? Tendremos, entonces, que vivir oprimidos, sólo esperando una liberación futura, por el hecho de que la liberación cristiana tiene un sentido "escatológico"? Podremos, igualmente, desesperarnos, por no haber obtenido todavía la libertad plena?

b. *La dialéctica de la liberación escatológica.* Dentro de estos dos extremos del "ya... pero todavía no!", se gesta cada día la liberación cristiana entre esperanzas y angustias. Como Zacarías y Ana, la profetisa, podríamos decir alborozados que "el Señor ha visitado y liberado (*epoiesen lýtrosin*) a su pueblo", "a todos los que esperaban la liberación (*lýtrosin*)" (Lc 1,68; 2,38). Pero, en medio de la situación de injusticia "institucionalizada" en que viven tantos pobres, no caeremos en el escepticismo de los discípulos, defraudados, camino de Emaús: "Nosotros esperábamos que fuera él quien iba a liberar (*lytrousthai*) a Israel" (Lc 24,21)? Ante la ansiedad de tantos oprimidos, durante tantos siglos, no parecerá sarcástica la expresión apocalíptica del Maestro: "Cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación (*lýtroisis*)" (Lc 21,28)?

Esta es la triste realidad del éxodo angustioso que recorre el oprimido a través de su vida. San Pablo ha descrito todavía más cruelmente la situación dialéctica, de dolor y esperanza, en que vive el hombre y la creación entera:

"Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparados con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la

⁴⁶Cfr. nota 9.

creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquél que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la liberación (*apolytrosis*) de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es objeto de esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es esperar con paciencia" (Rm 8,18-25).

En efecto, no sólo el hombre, sino el cosmos entero sufre, gime y se retuerce en su interior con gritos como de dolores de parto. Sus clamores, a veces fronterizos a la desesperación, nos recuerdan la confesiones maldicientes de Jeremías (20,14-18) o de Job (3). La opresión tiene en ciertos momentos tales dimensiones y profundidad que la creatura se siente tan aplastada, con una existencia tan vacía y sin consistencia, que se ve cada día sometida a una continua y servil corrupción. Es la experiencia misma de la triste realidad: la limitación de un mundo en génesis, constreñido por el "mal de maduración", pero además violentado por "la impiedad y la injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia" (Rm 1,18). Ante esta situación, que fácilmente hace tambalear la fe, los cristianos, que poseen las primicias del Espíritu, suspiran con gemidos inefables desde las entrañas de su ser, anhelando la liberación total. Porque sólo con la resurrección participarán de la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

Mientras tanto, en medio del flujo y reflujo del "ya... pero todavía no!", la tentación acecha al oprimido. Si Jesús mismo experimentó esta tentación, se verá libre de ella el cristiano? De diversas formas y con distintas apariencias se puede sucumbir ante ella en la historia: A veces la tentación que tiene más apariencia de cristiana, por lo que tiene de malentendido "escatológico", es la de una falsa *paciencia* que predica un dualismo tal entre esta vida y la del "mas allá", entre la construcción del mundo y el Reino de Dios que, abandonándose a las fuerzas del destino futuro, desemboca en una resignación alienante. Su única meta es el "todavía no!", olvidándose que la gracia se encarnó en el mundo "ya" hace dos mil años. La tentación contraria es la de la *impaciencia* escatológica: Es la actitud del espejismo utópico, la pretensión de crear definitivos paraísos terrestres por un golpe de magia, saltándose la historia y la cruz que la madura. Esta nueva manifestación del pecado original de la humanidad, entendido como rebelión contra la propia limitación o pobreza radical, casi siempre se tiñe de matices de violencia zelotista que pretende arrebatar los frutos antes de la sazón, cuando la palabra de Cristo manda a los impacientes: "Dejad que ambos (trigo y cizaña) crezcan juntos hasta la siega" (Mt 13,30; Ga 6,9). Su única meta es el "ya" escatológico, olvidándose que la semilla necesita tiempo, agua, calor y luz para que de su fruto. Finalmente, no por

menos sutil menos dañina, puede venir la tentación, para unos de cansancio en la lucha y para otros de somnolencia sibarita en sus riquezas, que podríamos designar con una palabra muy bíblica, el *sedentarismo*: Es la actitud del pueblo que, aunque salió de Egipto, se siente cansado en la lucha hacia la libertad plena y propone sentarse y morir en el desierto, o la del mismo, cuando ya instalado, se cierra en sí mismo, "gordo y lustroso", dirán los profetas (cfr. Jr 5,7-8; Dt 32,15), y olvidándose de Dios y del prójimo, se instala egoísticamente, diciendo como el rico de la parábola: "Alma mía... descansa, come, bebe, banquetea" (Lc 12,19). La única, aunque dura, solución viable para el cristiano que inició el éxodo liberador es la de caminar: ser un *pueblo peregrino*, que con el esfuerzo y el sudor del rostro, con la ciencia y con la técnica, pero también animado con el amor hacia los que caminan a su lado, impregnando y renovando cada día las estructuras con la fuerza del Espíritu, va preparando y construyendo el material de los "nuevos cielos y la nueva tierra" (Ap 21-22), única meta de este pueblo nómada y peregrino.

c. *El "día" de la liberación.* El cristiano comprometido en su liberación total y la del prójimo, sabe, en medio de sus sufrimientos, que el Goel-Yahweh "ya" lo ha liberado vengando su sangre con la sangre preciosa de su Hijo. "Todavía no" goza de la libertad total; más aún, en la mayor parte de los casos esta liberación no es más que un pequeño "gemido inefable" (Rm 8,26), mezcla de dolor y esperanza, pero es un grito del Espíritu Santo, que es "primicias", "garantía" y "sello" o firma (cfr. Rm 8,23; Ef 1,14; 4,30) de que "ya" ha liberado su propiedad; la herencia hipotecada ha pasado nuevamente a su Dueño.

En medio de esta tensión escatológica de la liberación, el Espíritu de Cristo resucitado nos grita que la liberación está cerca. Porque esta liberación tiene su "día". Un día eterno, un año jubilar perpetuo hacia el que nos invita a pensar San Pablo en dos textos llenos de reminiscencias provenientes de la antigua institución del Goelazgo:

"Habéis sido marcados con el Espíritu Santo prometido, que es la garantía de nuestra herencia, en espera (*eis apolytrosin*) de que Dios libere su posesión (*tes peripoiéseos*)" (Ef 13-14).

"... no entristezcáis el Santo Espíritu de Dios, que os ha marcado para el día de la liberación (*eis eméran apolytróseos*)" (Ef 4,30)⁴⁷.

Solo con la garantía de este espíritu, que es el del Padre y el Hijo y que nos hace solidarios con Dios y los hombres, y sin entristecer ni opacar su fuerza, se puede vivir el optimismo cristiano que es la esperanza. Marcados y sellados por El desde ahora, podemos aspirar a la

⁴⁷ Sobre estos textos, entendidos dentro del contexto del Goelazgo, puede verse una sencilla pero profunda exégesis en S. LYONNET, *Op. cit.* II, p. 61-64; y L. ALONSO SCHOKEL, *Op. cit.*, p. 464

alegría gloriosa del "día de la liberación". Sólo entonces los oprimidos habrán visto vengada su sangre y podrán cantar el himno de los liberados, exaltando la gratuidad, solidaridad y fidelidad del Libertador: "Aleluya! La salvación y la gloria y el poder son de nuestro Dios, porque sus juicios son fieles y justos. Porque ha condenado a la gran puta que corrompía la tierra con su prostitución y ha vengado en ella la sangre de sus siervos" (Ap 19,2).

CONCLUSIONES

De todo lo dicho anteriormente, el lector puede sacar múltiples conclusiones. Por nuestra parte entendemos que algunas se evidencian claramente, pero queremos, no obstante, subrayar algunas que consideramos más importantes:

1o. En nuestro artículo hemos dado por supuesta y evidente la "*dependencia*" en todos los niveles y dimensiones de la existencia humana: individual y social; nacional e internacional; en lo económico, erótico y cultural. . . Pero el origen de esta dependencia es diverso:

a. Bíblicamente hablando, habría que comenzar pensando en la pequeñez o *limitación humana*, congénita al hombre. Es la situación "creatural" del hombre, la pobreza radical de la que paradójicamente solo se libera con la pobreza evangélica, es decir, con la actitud cristiana en virtud de la cual se reconoce la propia limitación y se abre a la autorrealización según el plan divino: dominando el cosmos, sirviendo al prójimo y adorando a Dios.

b. El *pecado personal*, propio o ajeno, en otros muchísimos casos es también origen de la dependencia. En esta línea habría que estudiar la "opresión" del pecado.

c. Ciertamente que el pecado es más grave y opresor cuando se organiza y estructura en una "injusticia institucionalizada" o "hamartiosfera" (pecado "del mundo", lo llama la Biblia), creada por el egoísmo de los sistemas. Pero no hay que olvidar que éstos son expresiones o signos del egoísmo personal que, a su vez, radica en el "corazón" y "codicia" (en sentido bíblico) del hombre. Un estudio bíblico profundo sobre la naturaleza del llamado *pecado original* iluminaría también la problemática de la liberación.

2o. La Biblia afirma, desea e incluso dice que en Jesucristo ya se ha realizado la *liberación total* del hombre a todos los niveles y en todas sus dimensiones. Al fin y al cabo el hombre, imagen de Dios, aspira o debe aspirar a reproducir en sí mismo la imagen del único ser totalmente libre que es Dios. En esto el lenguaje bíblico nos parece tan categórico que no valen escapismos. Por eso:

a. No parece tener consistencia hablar de planos diversos en la

historia, en el hombre o en Cristo. Contraponer o yuxtaponer promoción humana, liberación, evangelización; liberaciones en el plano político, económico, cultural, afectivo, religioso, etc., todo ello no parece sino un reflejo condicionado por un subyacente *dualismo camuflado*, sin fundamento bíblico.

b. Pero esto no significa que no haya una *jerarquía de valores dentro de la liberación total*, o aspectos y matices diversos dentro de la única historia: En la actitud profética de Cristo el aspecto religioso, es decir, la implantación del ideal de la Teocracia, aparece como objetivo principal. Como medio fundamental la "metánoya" o "cambio de mente" y, más indirectamente las estructuras socio-políticas, que son los cauces para la consecución del objetivo principal.

c. De esta forma, dentro de la *relativa autonomía de las ciencias*, a la Iglesia le tocaría "concientizar" (metánoya) cristianamente las estructuras y a los que las realizan según su profesión para que ellas sean el mejor vehículo, aquí y ahora, de la implantación del Reino de Dios.

3o. La liberación total del hombre tiene su origen en la *iniciativa divina* que decidió, en su proyecto eterno de historia salvífica (cfr. Ef 1,3-14), crear al hombre *solidarizándose* con él.

a. El arranque histórico de una liberación cristiana está no tanto en algo negativo, la opresión, cuanto en algo positivo, la *solidaridad en la sangre*: el paradigma bíblico de la liberación no es tanto el Exodo de Egipto, cuanto la institución antigua del Goelazgo.

b. En los textos del N.T. esta solidaridad e iniciativa se describen, más concretamente, como *obra directa del Espíritu Santo* (cfr. Is 61,1; Lc 4,18; Rm 8,23; Ef 1,13; 4,30).

c. En virtud de esta solidaridad, se crea, como en el antiguo Goelazgo, una alternativa: liberar o deshonorarse. La liberación es así una *exigencia del Espíritu y de la fe*. Dios aceptó el reto y nos liberó en su Hijo. El cristiano declinará su responsabilidad ante su hermano, como lo hizo Caín?

4o. -El *proceso liberador ha sufrido una evolución* a través de la historia salvífica en cuanto al estilo o forma de liberar: hay un abismo que va desde el cruel "vengador de la sangre", pasando por la ley del talión, hasta llegar a la liberación de Cristo, amando incluso a los enemigos. La liberación en la etapa cristiana debe tener, pues, su estilo propio:

a. Ante todo un estilo "cristiano", es decir, al estilo de como la realizó Cristo: no con sangre ajena, sino con la propia; de una manera difícil, costosa, al "precio de la sangre", dirá el N.T. Por eso el totalitarismo es idólatra y herético, y la violencia sangrienta es demoníaca y satánica. Y ambos anticristianos.

b. La encarnación de Cristo, su resurrección corporal y la efusión

de su Espíritu crean *nuevas formas de solidaridad* entre los cristianos. Esta nueva solidaridad exige un mayor compromiso de liberación como praxis de la fe cristiana.

c. Cristo "ya" inauguró la *liberación escatológica*, lo cual significa, dentro de la escatología en tensión del "ya. . . , pero todavía no! ", que toda liberación cristiana debe ser intrahistórica y a la vez metahistórica. Olvidarse de alguno de estos polos (inmanencia o trascendencia) es podar el sentido escatológico de la liberación cristiana. Por eso la construcción del Reino, aquí y ahora, es ya evangelización, pero no es toda la evangelización, ya que debe explicitarse en Cristo y culminarse en la eternidad.

La Iglesia Particular según el Concilio y Sínodo de 1974

Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

La primera Recomendación de la XV Reunión Ordinaria del CELAM (Roma, nov. de 1974) manda estudiar el contenido del Sínodo de 1974, tanto en sus aspectos esenciales, como en sus aspectos más particulares, para la evangelización del Continente. También el Plan Global de Actividades del CELAM, para los años 1975-1978, prevee la organización de estudios sobre el material del Sínodo. Ya en el primer número de nuestra revista *Medellín* (pp. 6-35) hicimos un primer ensayo de estudio sobre uno de los grandes temas del Sínodo de los Obispos de 1974 y que es a la vez de trascendental importancia para nuestra acción pastoral latinoamericana: las relaciones entre evangelización y liberación. Otro tema, también muy importante para nosotros y que en el Sínodo afloraba con mucha frecuencia, es el de la Iglesia particular. Aunque fué uno de los siete temas propuestos al Papa por los miembros de la Secretaría General de Sínodo, la cuestión y discusión sobre la Iglesia particular no estaba, sin embargo, en el programa previamente determinado para el Sínodo de 1974, ni los "Lineamenta" (1973), ni el "Instrumentum Laboris" (1974) hacían la más mínima alusión a ella. Pero ya en las respuestas de las Conferencias Episcopales a estos dos documentos presinodales aparecía con cierta insistencia el problema de la "lengua en la evangelización", es decir, de la aculturación o, como prefieren los latinistas, de la inculturación. El tema general del Sínodo era la evangelización en el mundo de hoy. De la discusión sobre este tema surgió espontáneamente, en el Aula Sinodal, el tema de la Iglesia particular, como una exigencia fundamental en el mismo trabajo de evangelización.

Ya mucho antes del Sínodo y sobre todo durante los años del Concilio Vaticano II (1962-1965) y en la teología posterior al Concilio, el tema de la Iglesia local o particular era objeto de estudios y debates. Y como el Concilio ya nos había dado, en varios de sus documentos, preciosos elementos para una teología sobre la Iglesia particular¹, será muy útil estudiar primero estos elementos, para ver luego, sobre este telón de fondo, la discusión del Sínodo de los Obispos de 1974. Además durante el mismo Sínodo muchas veces se hacían referencias a esta doctrina del Concilio.

¹Sobre esta doctrina del Vaticano II, véase mi libro *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 99-127.

I. El Vaticano II y la Iglesia Particular

A. Cuestiones Terminológicas

Muchos Padres Sinodales de 1974 lamentaban la imprecisión, creada por ellos mismos, en la terminología sobre Iglesia "local" e Iglesia "particular". Era una herencia que habían recibido del mismo Concilio Vaticano II. Pues en los documentos del Concilio las expresiones "Iglesia particular" e "Iglesia local" son usadas en sentidos muy distintos:

1. El Decreto *Christus Dominus* usa sistemáticamente la expresión "Iglesia particular" para designar la Diócesis (y la relación oficial al n. 3 revelaba este propósito). También en otros documentos, como en la Constitución *Lumen Gentium* (nn. 23, 27, 45), en la Constitución *Sacrossanctum Concilium* (nn. 13, 111), en la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 91) y en el Decreto *Ad Gentes* (nn. 19,20,32), la expresión "Iglesia particular" es usada en este sentido. El capítulo II de *Christus Dominus* lo enuncia formalmente en su mismo título: "De Episcopis quoad Ecclesias Particulares seu Dioeceses". También el capítulo III de *Ad Gentes* tiene este título: "De Ecclesiis Particularibus", entendiendo Diócesis.

2. En cambio el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* tiene antes del n. 2 este título: "De Ecclesiis Particularibus seu Ritibus" y entiende por "Iglesia particular" un conjunto de Diócesis de un mismo Rito (Oriental). En este sentido la expresión es usada también por la Constitución *Lumen Gentium*, haciendo esta aclaración: "Dentro de la comunión eclesial existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el Primado de la Cátedra de Pedro" (n. 13c); y siempre hablando de estas Iglesias particulares, dice más esta misma Constitución, en el n. 23d: "La divina providencia ha hecho que varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los Apóstoles y sus sucesores, al correr de los tiempos, se hayan reunido en numerosos grupos estables, orgánicamente unidos, los cuales, quedando a salvo la unidad de la fé y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios".

3. La expresión "Iglesia local" es usada por la Constitución *Lumen Gentium* n. 23d como sinónima de "Iglesias patriarcales" que, "como madres de la fe, engendraron a otras como hijas y han quedado unidas con ellas hasta nuestros días con vínculos estrechísimos de caridad en la vida sacramental y en la mutua observancia de derechos y deberes. Esta variedad de *Iglesias locales*, tendiente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa". También el Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 14a, dice que "en Oriente hay muchas Iglesias particulares o locales florecientes, entre las que ocupan el primer lugar las Iglesias patriarcales". Estas Iglesias son llamadas también "Iglesias

Orientales", sobre todo en el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* (cf. nn. 1, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 19, 22, 24, 26) y en los Decretos *Ad Gentes* (n. 29) y *Presbyterorum Ordinis* (n. 16).

4. En este mismo sentido es usada también la expresión "Iglesia latina" como Iglesia particular en la Constitución *Lumen Gentium* (n. 29b), en la Constitución *Sacrossanctum Concilium* (n. 91b) y en el Decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 16c).

5. Pero la expresión "Iglesia local" es tomada también como sinónima de Diócesis en los Decretos *Ad Gentes* (n. 27a) y *Presbyterorum Ordinis* (nn. 6d, 11b).

6. En la Constitución *Lumen Gentium*, n. 26a, se enseña que la "Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones *locales* de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de *Iglesias*". Y añade: "en estas comunidades (locales), aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica". Aquí, pues, "Iglesia local" se identifica con la parroquia o comunidades todavía menores (comunidades de base).

Basta esto para concluir que el Concilio usa la expresión "Iglesia particular o local" en sentido bastante amplio o lato, esto es, para designar cinco unidades eclesiales muy distintas: Iglesia Latina, Patriarcado, (o Iglesias Orientales), Diócesis, Parroquia, Comunidad de base (con tal que en ésta se celebre la Eucaristía, pues sin la celebración eucarística no hay "Iglesia"). Y habría una sexta realidad eclesial que, por las mismas razones, podría ser llamada "Iglesia particular": la Conferencia Episcopal, comparable bajo cierto aspecto con el Patriarcado (cf. LG 23, última frase).

Usar una palabra en sentido amplio o lato no es lo mismo que emplearla en sentido ambiguo. La principal razón para continuar usando (siguiendo en esto el ejemplo del Concilio) la expresión "Iglesia particular" en este sentido amplio es que todas estas seis unidades, por más distintas que sean entre sí, no son "Iglesia universal"; y eso es importante, pues suscita a la vez la idea de pertenencia a la Iglesia universal o a la una y única Iglesia de Cristo con todo lo que esto implica en materia de unidad visible en la comunión eclesial.

Es totalmente imposible no usar palabras en sentido lato. El mismo vocablo "Iglesia" solo puede usarse en sentido lato; y cuando lo queremos entender en un sentido más estricto, para evitar las ambigüedades, hay que añadirle algún adjetivo. En gramática es ésta la función principal de los adjetivos. Así también en el caso de la "Iglesia particular": si no queremos entender esta expresión en sentido lato, la transformaremos inevitablemente en una expresión ambigua, causando gran confusión. Esta fué precisamente la perplejidad que muchos Padres Sinodales sintieron o manifestaron en el Sínodo de 1974. Pues no todo lo que

el Concilio Vaticano II afirma de las "Iglesias particulares o locales", o pide para ellas, vale sin más para todas estas seis realidades tan diferentes, aún cuando el mismo Concilio las designa con el mismo nombre. Lo que se dice de la Iglesia Latina (que es de hecho la casi totalidad del "corpus Ecclesiarum") no vale sin más para cada uno de los Patriarcados o Iglesias orientales (y fué el equívoco de no pocos Patriarcas o representantes de Iglesias orientales ya en el Concilio y también en el Sínodo); lo que se dice de los Patriarcados, no vale sin más para las Conferencias Episcopales, ni, mucho menos, para las Diócesis; y lo que se dice de las Diócesis, no vale sin más para las Parroquias, ni, mucho menos, para cada Comunidad eclesial de base en la que se celebra la Eucaristía. Si no se presta atención a este punto, nuestros deseos de crear "Iglesias particulares" acabarán en una total atomización pastoral, sin ninguna posibilidad de ponerles los límites necesarios: no sólo cada Conferencia Episcopal o cada Diócesis, sino cada Decanato o Parroquia y hasta cada Comunidad de base tendría en su favor las mismas razones pastorales (y no les faltaría para eso la necesaria "creatividad") para tener su liturgia propia, su disciplina, su teología y su catequesis peculiar. . .

Con estas observaciones o aclaraciones terminológicas no se quiere insinuar que ya no hay o no debería de haber "Iglesias particulares". Sería una conclusión totalmente opuesta a todo lo que ya hemos visto en los documentos del Vaticano II. El Concilio es claro y hasta enfático en afirmar el hecho de Iglesias particulares.

Y vale la pena ver más detenidamente la doctrina del Vaticano II sobre las Iglesias particulares. Esta doctrina es tan rica y los textos conciliares al respecto son tan numerosos que se hace difícil una cierta sistematización. Lo que a continuación se presenta no será más que un resumen.

B. Principios Doctrinales

1. *Inmanencia y trascendencia de la Iglesia.* Para captar bien el pensamiento del Concilio, parece conveniente tomar como punto de partida su doctrina sobre la inmanencia y trascendencia de la Iglesia:

Enseña el Concilio que la Iglesia, "debiendo difundirse en todo el mundo", entra en la historia de la humanidad, pero a la vez trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos: *in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit* (LG 9c). Tenemos aquí, en clásica formulación: la afirmación del principio de la inmanencia (*in historiam hominum intrat*), el de la trascendencia de la Iglesia (*tempora et fines populorum transcendit*) y la inseparabilidad de estos dos principios tan distintos (*tamen simul*).

El principio de la inmanencia exige de la Iglesia:

- a) Su encarnación en las situaciones humanas concretas. Aplicada a

la Iglesia, la palabra "encarnación", hoy tan usada, no se encuentra en los documentos conciliares. Pero el Vaticano II la insinúa cuando dice que la Iglesia debe "entrar en la historia de los hombres" (LG 9c) así como Cristo "entró en la historia humana" (AG 3a); que la Iglesia debe sentirse verdaderamente solidaria con el género humano y su historia (GS 1), "insertarse en el género humano" (GS 11c). Avanzando juntamente con toda la humanidad, debe "experimentar la suerte terrena del mundo", actuando como fermento y como alma de la sociedad humana (GS 40b). En el Decreto *Ad Gentes* (n. 10) el Concilio lo resume todo con esta rica formulación: "La Iglesia, para poder ofrecer a todos los hombre el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió". Y aún más claramente el Concilio insinúa la terminología de la encarnación cuando manda que, "a semejanza de la economía de la Encarnación, las Iglesias jóvenes. . . asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones" (AG 22a)

b) Para poder cumplir su misión, "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación (*modo unicuique generattioni accommodato*), pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas" (GS 4a). Por eso, "desde el comienzo de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios, en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley fundamental de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas" (GS 44b). Aquí tenemos, con un texto sorprendentemente fuerte, lo que el mismo Concilio llama *lex omnis evangelizationis*. El Sínodo de los Obispos de 1974, que tenía como tema central la evangelización, no fué capaz de crear un texto tan lleno y firme o de formular tan claramente la ley fundamental de toda la evangelización. Muchos Padres Sinodales suplicaron en 1974 lo que ya tenían en sus manos desde 1965. . .

c) Iglesia immanente, encarnada, presente, insertada en los pueblos, significa que ella "no arrebat a pueblo alguno ningún bien temporal, sino al contrario, fomenta y asume todas las cualidades, riquezas y costumbres de los pueblos en cuanto son buenas, y asumiéndolas las purifica, las fortalece y las eleva" (LG 13b).

Así surgen las Iglesias particulares, a partir de la ley de la inmanencia.

En virtud del principio de la trascendencia . la Iglesia rebasa todos los límites de tiempo y lugar. Enviada a todos los pueblos, sin distinción de épocas y regiones, la Iglesia "no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género particular de costumbres, a ningún modo de ser, antiguo o moderno. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura" (GS 58c).

Atiéndase bien a la matizada y feliz enunciación de esta doctrina del Concilio: la Iglesia no sólo puede, sino que debe estar íntimamente ligada a las culturas particulares (lo exige su inmanencia y su deber de concretizarse históricamente en forma de Iglesias particulares). Pero esta encarnación en culturas no debe hacerse *exclusive et indissolubilter*, es decir: no debe ser ni *exclusiva* de tal manera que no permita la pluralidad de formas; no debe ser *indisoluble* hasta el punto que no permita abandonar formas o culturas ya caducas o ultrapasadas: debe estar siempre abierta, lista y dispuesta a comenzar de nuevo su encarnación en formas nuevas.

Más concretamente y poniendo un ejemplo: la encarnación de la Iglesia en la cultura greco-romana fué ciertamente providencial y de gran éxito, resultando de ella una Iglesia particular, llamada Iglesia Latina. Pero, dado que esta Iglesia Latina era al mismo tiempo el centro visible de la unidad de la Iglesia Universal, podía dar (y dió) la impresión de ser la única expresión posible de la Iglesia. De hecho no lo es, ni debe ser. También para la Iglesia Latina, en cuanto tal y en cuanto Iglesia particular, vale el principio de la trascendencia, esto es: la Iglesia no está ligada a la cultura greco-romana ni de modo exclusivo ni de modo indisoluble. En otras palabras: la Iglesia Latina, en cuanto tal, puede desaparecer sin que esto afecte la perennidad o la sobrevivencia de la Iglesia tal como fué fundada por Cristo, que ciertamente no la fundó "latina".

2. *La Iglesia particular como lugar de la Iglesia de Cristo*. Un segundo punto doctrinal de gran alcance para la teología de la Iglesia particular es la posición del Vaticano II sobre la Iglesia local como el lugar en el cual se concretiza la Iglesia de Cristo. Se puede decir que el *erminus a quo* de toda la actual discusión sobre la Iglesia particular es este cambio fundamental hecho por el mismo Vaticano II. Antes del Concilio, el Código de Derecho Canónico (que no daba una definición de Diócesis) reflejaba una mentalidad extendida en la Iglesia Latina según la cual la Diócesis era, o bien un beneficio, o bien una mera división administrativa de la Iglesia universal².

²Cf. Lamberto de ECHEVERRÍA, *Cómo está organizada hoy la Iglesia*, PPC, Madrid 1974, p. 36.

Hoy, a partir del Concilio, ya no imaginamos a la Iglesia universal como una inmensa organización o sociedad perfecta, (sin, con eso, querer negarle el carácter de sociedad) con un poderoso centro hacia el cual convergen todas las comunidades o Iglesias particulares y del cual dependen en su vida o sobrevivencia. Con el Concilio Vaticano II vemos a la Iglesia universal como una gran "Communio Catholica" que, como tal, es una y única, sí, pero esta una y única Iglesia Católica existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas: *in quibus (Ecclesiis particularibus) et ex quibus una et unica Ecclesia Catholica existit* (LG 23a). Así el Cuerpo Místico es el *Corpus Ecclesiarum* (LG 23 b).

Esta nueva perspectiva sobre la Iglesia particular recibe su más autorizada definición en el Decreto *Christus Dominus*, n 11a, que entiende la Diócesis como "una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Una Santa Católica y Apostólica Iglesia de Cristo": *In qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*.

He aquí una definición de gran empuje teológico, rica en consecuencias doctrinales y prácticas.

Al enseñar en la *Lumen Gentium* que "la consagración episcopal, junto con el oficio de Santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir" (LG 21b, CD 3a), el Vaticano II nos liberó de un concepto predominantemente jurídico acerca del Obispo, según el cual él era un sacerdote que había recibido del Papa una jurisdicción especial como jefe de la Diócesis, una especie de gobernador y administrador que, en la medida en que hubiera recibido la jurisdicción, podía más o menos ejercer su función pastoral inmediata y ordinaria: todo cuanto tenía de poder era por merced de la Santa Sede, que podía disminuir o quitar del todo la jurisdicción benignamente concedida. Este tipo de Obispo era, en otras palabras y en la práctica, no un vicario de Cristo, sino un vicario del Papa, que parecía ser en realidad el único y verdadero sucesor de los Apóstoles y vicario de Cristo, al menos en las funciones de magisterio y de gobierno. El nuevo concepto que nos ha dado el Vaticano II es predominantemente sacramental: el Obispo es portador de un carisma, de un poder recibido directamente de Dios, mediante un sacramento, poder que, ciertamente, debe ser ejercido dentro de la comunión jerárquica (y por eso mismo puede y debe ser reglamentado jurídicamente) pero que vincula directamente a Cristo y, en el Colegio, a los Apóstoles, y transforma a su portador en vicario de Cristo y miembro de aquel Colegio "que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al Colegio Apostólico" y *en el cual realmente el Cuerpo Apostólico perdura continuamente* (LG 22b).

La diferencia es profunda y no puede dejar de tener repercusiones en la práctica. El concepto jurídico de Obispo, aparentemente reducido a una especie de vicario del Papa, le había hecho totalmente dependiente de Roma. Aún el 6-11-1963 (61ª Congregación General) Mons.

Fernando Gomes dos Santos, en nombre de 60 Obispos brasileños, podía objetar al proyecto entonces en discusión sobre los deberes pastorales de los Obispos, que su perspectiva ubicaba a los Obispos aún como meros vicarios no sólo del Papa, sino de las mismas Congregaciones Romanas, de las cuales dependían enteramente en las cosas más mínimas³.

Es evidente que, con tales premisas, una Iglesia particular no podía ser más que un simple puesto administrativo de un organismo central, con un mínimo de autonomía. Semejante concepto es hoy inconciliable con la nueva figura teológica del Obispo tal como emerge de los documentos conciliares⁴. Por eso durante la Sesión II (1963) del Concilio fueron bastante numerosas las intervenciones en el Aula Conciliar contra la praxis de "conceder benignamente" a los Obispos ciertas facultades, privilegios o indultos. Se observaba con toda razón que tales facultades o indultos no debían de ser "benignamente concedidos", sino sencillamente restituidos, dado que los Obispos, por derecho divino y en virtud del mismo sacramento, ya tienen todos los poderes y derechos que necesitan para ejercer eficientemente y fructuosamente su oficio de pastores, maestros y sacerdotes⁵.

De hecho el mismo Vaticano II proclama que los Obispos son "vicarios de Cristo" (LG 17a) y añade muy realísticamente que "no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices" (LG 27b). Y después de enseñar que el Colegio Episcopal "es también sujeto a la suprema potestad sobre la Iglesia Universal" (LG 22b), el Concilio declara que, dentro de este Colegio, los Obispos, respetando fielmente el primado y preeminencia de su Cabeza, "gozan de potestad propia para bien de sus propios fieles, *incluso para bien de toda la Iglesia*". Y explica que "esta potestad, que personalmente ejercen en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata" y que "en virtud de esta potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado" (LG 27a).

Todo esto, dicho diez años después, sobre todo para uno que escuchó las reclamaciones de los Obispos en el Aula Sinodal de 1974, suena como muy nuevo y sorprendentemente abierto a las necesidades y exigencias de las Iglesias particulares. En otras palabras: los Obispos

³ Cf. Boaventura KLOPPENBURG, O.F.M. *Concilio Vaticano II*, Editora Vozes, Petrópolis 1963, vol. III p. 236.

⁴ Sobre la nueva figura teológica del Obispo cf. Boaventura KLOPPENBURG, O.F.M. *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 159-189.

⁵ Véase, por ejemplo, las intervenciones del Cardenal Ritter en la 62ª Congregación general (7-11-1963), de Mons. Fernando Gomes dos Santos, con otros 60 Obispos del Brasil, en la 61ª Congregación General (6-11-1963) y de muchos otros, en el vol. III, pp. 235-237 y 249 de la ya citada obra *Concilio Vaticano II*.

de 1974 todavía hablaban como los de 1964, como si no hubiera acontecido el Vaticano II. . .

3. *Pluralismo en la unidad.* También la doctrina del Vaticano II sobre el pluralismo en la unidad es de importancia para la teología de las Iglesias particulares. El Concilio proclama la gran conveniencia y hasta la necesidad del pluralismo en teología, liturgia, espiritualidad y disciplina. Sería cansador reproducir aquí textos como los de LG 13c, LG 23d, UR 4g, UR 17b, OE 2, OE 5a y GS 92b. En estos pasajes el Vaticano II enseña claramente:

a) La unidad visible de la Iglesia admite, desea y aún exige el pluralismo (variedades, particularidades, diversidades con los campos mencionados). Unidad no significa uniformidad. *Varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat* (OE 2);

b) la catolicidad, la apostolicidad y la misión de la Iglesia exigen el pluralismo (Cf. LG 23b, UR 4g, 16, 17b);

c) este pluralismo se manifiesta en la diversidad de ritos propios (pluralismo litúrgico), en la enunciación teológica de la verdad revelada (pluralismo teológico); en las varias formas de la vida espiritual y de disciplina (pluralismo disciplinar);

d) bien entendido, tal pluralismo o variedad "no perjudica a la unidad, sino que está a su servicio" (cf. LG 13c), "lejos de ir contra la unidad, la manifiesta" (OE 2), "manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa" (LC 23d), "pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia" (UR 17b), "contribuye al más exacto cumplimiento de la misión de la Iglesia" (UR 16).

Si todo esto debe ser tomado en cuenta y debe ser válido, entonces la una y única Iglesia de Cristo tomará aspectos muy variados y multiformes. La acción apostólica y misionera ya no querrá llevar a todos los pueblos la "Iglesia Latina" (es decir: *un modo* posible y occidental de encarnar el Evangelio), sino simplemente el Evangelio que, como fermento, sal, luz y vida nueva, ha de penetrar en los pueblos, "encarnarse" en ellos y transformarlos. Todos, pues, "deben expresar esta vida nueva en el ambiente de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de su nación. Tienen que conocer esta cultura, sanearla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, finalmente, perfeccionarla en Cristo, para que la fe cristiana y la vida de la Iglesia no sean extrañas a la sociedad en que viven, sino que empiecen a penetrarla y transformarla" (AG 21c).

Cuando afirmamos que la Iglesia de Cristo, como Pueblo de Dios de la Nueva Alianza, es "católica", entendemos precisamente esto: que ella debe ser signo e instrumento de unidad, esperanza y salvación para todos los pueblos en su inmensa variedad de usos y costumbres, civilizaciones y culturas, lenguas y dotes de espíritu, ritos y tradiciones, bienes temporales y espirituales, modos de pensar y de obrar. Más de una vez

se ha levantado contra la Iglesia la grave acusación de no haber sabido respetar las particularidades características de los pueblos que evangelizaba. Hasta se llegó a hablar de un cierto colonialismo espiritual por parte de la Iglesia. Es ésta sobre todo la mayor dificultad sentida en las Misiones. Durante el Concilio Vaticano II, que contaba con la presencia de cerca de 800 Obispos misioneros, surgió muchas veces este problema y en varios documentos conciliares se percibe la existencia de esta constante preocupación. Vale la pena recoger y meditar los pasajes principales del Vaticano II sobre este asunto: LG 13b, 17; GS 42c, 42e; SC 37; AG 9b, 18b, 22a; NA 2b.

En síntesis y usando solamente palabras y expresiones del Concilio contenidas en estos textos, el Vaticano II nos garantiza lo siguiente: La Iglesia nada quita, nada rechaza, sino que considera con atención, con gran respeto, examina con benevolencia, reconoce, conserva intacto, fomenta, cultiva, desarrolla, purifica, sana, refuerza, eleva, asume en la vida cristiana, admite a veces en la liturgia, perfecciona y consume en Cristo: todo lo que no está indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, todo lo bueno, justo, santo, amable, bello que hay, ya sea en el íntimo del hombre, en el corazón, en la mente, en las dotes del espíritu, ya sea en las capacidades, en las riquezas, en el bien temporal, en los bienes espirituales, en los valores socio-culturales, ya sea en las costumbres, en las culturas, en los ritos, en las tradiciones ascéticas y contemplativas, en las artes, en las instituciones, en los modos de obrar de los pueblos, de las naciones, de las religiones. Pues todos esos “preciosos elementos religiosos y humanos” (GS 92d) son preparación para el Evangelio (LG 16), pedagogía hacia el Dios verdadero (AG 3a), presencia secreta de Dios (AG 9b), semilla oculta del Verbo (AG 11b), destello de la verdad que a todos ilumina (NA 2b).

Para conseguir esta encarnación de la Iglesia en una determinada región, el Vaticano II establece lo siguiente: “En todo territorio socio-cultural grande promuévase aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos; y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, los modos de vivir y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación. Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se evitará toda apariencia de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura, y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada familia de pueblos ilustrados con la luz del Evangelio” (AG 22b).

4. *Unidad en la comunión.* El Vaticano II es, sin embargo, muy firme en sostener también la unidad y unicidad de la Iglesia. Esta doctrina sobre la "una y única Iglesia de Cristo" es importante como criterio para los límites necesarios en el pluralismo y en la autonomía de las Iglesias particulares. En San Pedro y sus sucesores tenemos el "principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de fe y comunión" (LG 18b) o de la unidad tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles (LG 23a). La misma doctrina sobre la "índole colegial" (LG 22a), la "unión colegial" (LG 23a), el "afecto colegial" (LG 23d) o la "colegialidad" de los Obispos supone "mutuas relaciones de cada Obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal" (LG 23a).

En efecto, si es cierto que la Iglesia particular es una célula viva en la cual está presente y obra el misterio de la vida del único cuerpo de la Iglesia, de tal manera que cada una de estas células debe llamarse con derecho y simplemente "ecclesia", es muy cierto también que estas células no se bastan a sí mismas, ni son autónomas: son esencialmente parte de un todo y deben mantenerse abiertas a la comunión vital con las demás células. "Cada Obispo representa a su Iglesia y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad" (LG 23a). Por eso "todos los Obispos deben promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común de toda la Iglesia, instruir a los fieles en el amor a todo el Cuerpo místico de Cristo. . . , promover toda actividad que sea común a toda la Iglesia, particularmente en orden a la dilatación de la fe y a la difusión de la luz de la verdad plena entre todos los hombres" (LG 23b). Más: "Todos los Obispos, en cuanto se lo permita el desempeño de su propio oficio, están obligados a colaborar mutuamente y con el sucesor de Pedro, a quien particularmente le ha sido confiado el oficio excelso de propagar el nombre cristiano. Por lo cual deben ayudar con todas sus fuerzas a las misiones, ya sea enviando operarios para la mies, ya sea con la ayuda espiritual y material; bien directamente por sí mismos, bien estimulando la ardiente cooperación de los fieles. Procuren, pues, finalmente, los Obispos, según el venerable ejemplo de la antigüedad, prestar con agrado una fraterna ayuda a las otras Iglesias, especialmente a las más vecinas y a las más pobres, dentro de esta universal sociedad de la caridad" (LG 23c).

Es aquí donde se inserta la nueva institución, oficializada y codificada por el Concilio (CD nn. 37-38), de la *Conferencia Episcopal*, que es también una forma de Iglesia particular, en ciertos aspectos comparable con las tradicionales y muy antiguas Iglesias patriarcales (cf. LG 23d). La Conferencia Episcopal es quizás el lugar en el que más claramente se concretiza el necesario "afecto colegial" de los Obispos y de sus Iglesias particulares. La Conferencia Episcopal no es sólo una expresión de caridad y ayuda mutua, sino una exigencia ontológica y jurídica de la misma condición episcopal. Se dice "ontológica", porque el Obispo, como miembro del Colegio Episcopal, tiene poder propio "incluso en

bien de toda la Iglesia” (LG 22b) y cada Obispo debe tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y el precepto de Cristo exigen (LG 23b). Observa el Concilio (CD 36 y LG 22a) que desde los primeros siglos de la Iglesia los Obispos que estaban al frente de Iglesias particulares, movidos por la comunión de fraterna caridad y por el celo de la misión universal confiada a los Apóstoles, aunaron sus fuerzas y voluntades, para promover el bien común y el de las Iglesias particulares. Con este fin, ya desde entonces, se organizaron los Sínodos, los Concilios provinciales y, finalmente, los Concilios plenarios, en los que los Obispos establecieron normas comunes para varias Iglesias, que debían observarse en la enseñanza de las verdades de la fe y en la ordenación de la disciplina eclesiástica. Declara también el Concilio que en nuestros días debe cobrar nuevo vigor este tipo de organización entre varias Iglesias particulares, “según las circunstancias de los tiempos”, para que de esta manera se provea más adecuada y eficazmente al incremento de la fe y al mantenimiento de la disciplina. Es en este contexto y con esta finalidad que el Vaticano II pasa a hablar de las Conferencias Episcopales, diciendo: “Este sacrosanto Concilio piensa que conviene en gran manera que en toda la tierra los Obispos de la misma nación o región, reuniéndose en fechas determinadas a fin de comunicarse las luces de la prudencia y experiencia, deliberen entre sí y formen una santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias” (CD 37a).

La Iglesia es una; y esta unidad le es esencial. Pero unidad no es sin más sinónimo de comunión: Puede haber unidad sin comunión. La sociología demuestra que hay entre los hombres diversos tipos posibles de cohesión o unidad: en la familia, en el equipo, en la aldea, en la escuela, en la multitud, en el concejo municipal, en el ejército. El dominio y el arbitrio, la diplomacia y la política, la maniobra y la astucia, el fanatismo y la pasión, la ley y las instituciones son capaces de crear situaciones de unidad. Pero ésta no es ni debe ser la unidad que buscamos en la Iglesia. Debemos subrayar fuertemente que la forma de unidad en la Iglesia es la comunión: *unitas communionis*, repite el Vaticano II, la unidad de la comunión (LG 15, 18b); o *communio in unitate*, comunión en la unidad (UR 2d). El Espíritu Santo “unifica a la Iglesia en comunión” (LG 4); El es el *principium unitatis in communione* (cf. LG 13a). La gran *Communio Catholica* (OE 4) es el conjunto armonioso de las *Communiones* locales o particulares, de acuerdo siempre con las exigencias de una unidad “in communione”. La necesaria y difícil armonía interna y externa entre las Comuniones locales será más el resultado de la acción del Espíritu Santo, *principium unitatis in communione*, que de las leyes, instituciones o personas visibles. San Pedro (y sus sucesores) es el principio y fundamento *visible* de la unidad en la fe y en la comunión; “visible” en el sentido de que es el signo e instrumento o el sacramento de la acción invisible pero real del

Espíritu Santo, "quién, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de la vida o el alma en el cuerpo humano" (LG 7f).

II. El Sínodo de 1974 y las Iglesias Particulares

1. Situaciones y Problemas

Aunque en el Sínodo de 1974 algunos Obispos hablaban como si ya no tuviesen en sus manos los documentos conciliares con elementos tan pujantes para una teología de la Iglesia particular, otros, principalmente en los grupos lingüísticos llamados "Círculos", suponiendo la doctrina y las decisiones conciliares, manifestaron el vivo deseo de continuar en la línea comenzada por el Concilio, para reforzar la propia responsabilidad, la labor de adaptación en el campo litúrgico, catequético, teológico, pastoral y disciplinar⁶ e insistieron en que se llevaran a la práctica las disposiciones del Concilio, para que las Iglesias jóvenes pudieran salvar y fomentar los valores inherentes a las antiguas culturas de sus países⁷. De un modo general se podría observar que la cuestión de las Iglesias particulares era propuesta más por los representantes de Africa (sobre todo éstos y muy vivamente), Asia y América Latina (éstos con mucha moderación). Los de Europa, del así llamado "mundo occidental", pareciera que ni siquiera sentían el problema y esto, quizás, simplemente por el hecho de que la Iglesia en Europa ya es "europea", ya es local, encarnada, occidental. Y esto de tal modo que un representante de España, el Cardenal Enrique y Tarancón, podía decir: "El catolicismo hasta tal punto se encarnó en las costumbres del pueblo y en la estructura nacional que muchos se consideran católicos por el mero hecho de ser españoles". Pero esto indica también un posible peligro de un exagerado proceso de adaptación, en el cual el Cristianismo puede perder su misma identidad específica, identificándose con la cultura y haciéndose folklórico. . . El relator oficial de la situación europea, Mons. Roger Etchegaray, Presidente del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, refiriéndose al hombre europeo, "maestro de la sospecha y de la desconfianza", amonestaba severamente: "La Iglesia, si no es capaz de decir a este hombre algo más de lo que él es capaz de aprender por sí solo, se encontrará pronto en situación de no tener nada que decirle". Serían los malos efectos de una desmedida acomodación al hombre.

Los representantes africanos y asiáticos, en cambio, puestos delante de la grave tarea de la evangelización de sus pueblos, entre los cuales la

⁶ Así, por ejemplo, el Grupo francés C, en la I Parte.

⁷ El grupo italiano, I Parte.

Iglesia es todavía una insignificante minoría, presentaban una serie de problemas que urgían una "indigenización" de la Iglesia en sus continentes:

— Tanto en Asia como en Africa las antiguas religiones se renuevan. A veces la mayor parte de la población las acepta y los mismos Gobiernos las protegen en algunos países. Con frecuencia forman parte de la identidad nacional. Y bajo la influencia de la independencia se sienten impulsadas a renovarse⁸.

— Surgen muchos valores nuevos, como la "negritud"⁹. La mayor preocupación de las naciones que han conseguido su independencia consiste en la búsqueda de su autenticidad y en el descubrimiento de su identidad.

— Los africanos de hoy tienen conciencia de su cultura y tradición religiosa y desean volver a los usos religiosos de sus antepasados¹⁰, incluso parte de los cristianos vuelven a las prácticas ancestrales.

— En estas regiones el Cristianismo aparece como una religión importada¹¹ o extranjera¹², identificada con la cultura occidental¹³. Y en este momento de descolonización se condena a la Iglesia como aliada del colonialismo¹⁴ o como una de las columnas del dominio colonial¹⁵. Mons. André Anguilé, Arzobispo de Libreville (Gabón), denunciaba la cultura importada como uno de los mayores obstáculos y las jóvenes generaciones africanas la rechazan fuertemente.

— La pregunta fundamental que en cualquier acción pastoral surge espontáneamente es: ¿Cómo hacer más inteligible al hombre de hoy o de un determinado contexto cultural el mensaje cristiano? ¿Cómo hacer una adecuada "traducción" del mensaje evangélico? ¿Cómo arraigar o encarnar el Evangelio en pueblos tan distintos? O, según una palabra que hizo época en los días del Sínodo, máxime por parte de los africanos, ¿cómo "indigenizar" la Iglesia? ¹⁶ ¿cómo conseguir no una "transplantatio" sino una "implantatio" de la Iglesia? ¹⁷.

⁸ Cf. la relación conclusiva del debate de la I Parte, hecha por el Cardenal Cordeiro.

⁹ Cf. la intervención de Mons. Hyacinthe Thaindoum, Arzobispo de Dakar, Senegal.

¹⁰ Cf. la relación sobre Africa, de Mons. Sangu.

¹¹ Cf. la intervención de Mons. Joachim Ruhua, Obispo de Ruyigi, Rwanda Burundi.

¹² Cf. la relación del Cardenal Cordeiro sobre Asia, la Intervención del Cardenal Parecattil, Arzobispo de Ernakulam, India y la de Mons. Anguilé, Arzobispo de Libreville, Gabón.

¹³ Mons. Joseph Kuo, de China.

¹⁴ Así el Cardenal Parecattil, Mons. Thiandoum y el Cardenal Malula.

¹⁵ Cardenal Malula, Arzobispo de Kinshasa, Zaire.

¹⁶ Según las intervenciones de Mons. Jean Zoa, Arzobispo de Yaoundé, Camerún, que habló dos veces sobre esto y la Relación conclusiva del Cardenal Cordeiro.

¹⁷ Cardenal Justinus Darmojuwono, Arzobispo de Semarang, Indonesia.

—El mismo Vaticano II ya había suscitado el deseo de una mayor identidad de las Iglesias particulares según las formas posibles de “pluriformidad”¹⁸. Más claramente que antes, se ve ahora qué negativo es querer aplicar los criterios, las estructuras, etc. del mundo occidental a las Iglesias locales, en ambientes totalmente diversos. Con frecuencia uno se pregunta si el “centro”, que es Roma, es capaz de entender, valorar y sobre todo de tomar las últimas decisiones en los problemas, especialmente pastorales, de las Iglesias de diversa cultura. También en la formación de los sacerdotes locales puede cuestionarse si es en verdad necesario aplicar todas las normas seguidas en Occidente¹⁹.

Fué a partir de todo esto que en el Sínodo se impuso la discusión sobre las Iglesias particulares o locales. Pero tan confuso parecía a algunos el panorama, que tres grupos pidieron a la Comisión Teológica Internacional estudiar a fondo y explicar la doctrina acerca de la Iglesia particular o local de iluminar los problemas teológicos implicados, teniendo en cuenta también lo que se ha dicho en este Sínodo.

Hasta la misma terminología les parecía imprecisa: tres grupos, el inglés A y el francés A y B, deseaban conservar la expresión “Iglesia particular” en sentido lato; pero el grupo hispano-portugués B, insistía en restringir la expresión para las Diócesis. A este sentido también el Cardenal Baggio. Prefecto de la S. Consagración para los Obispos, hizo circular discretamente entre los Padres Sinodales una nota que sugería identificar la Iglesia particular únicamente con las Diócesis. Es más bien cuestión de convenir en la terminología, con tal que no se haga con la oculta intención de negar la posible formación o creación de organismos eclesiales más amplios, marcados y condicionados por cierta homogeneidad de condiciones sociales, culturales, políticas, económicas, etc. y que piden un estilo propio de anunciar y vivir el Evangelio, con el fin de hacer más vital y más eficaz la implantación de la fe cristiana en las nuevas Iglesias. El grupo inglés A entendía por Iglesia particular “toda comunidad eclesial constituida bajo uno o más Obispos y provista de signos y medios adecuados para la propia vida”. Así también al grupo francés B le parecía preferible no limitar el término “Iglesia particular” a una Diócesis, sino reservarlo “para toda Iglesia que actúa en medio de una comunidad humana particular, en comunión con todas las demás Iglesias particulares que constituyen la Iglesia universal”.

2. Normas y Principios

Tanto en las intervenciones individuales como en los grupos hubo frecuentes alusiones a ciertos principios de la teología de la Iglesia particular, pero sin ahondar en ellos:

¹⁸Cf. las conclusiones del Grupo alemán, II Parte.

¹⁹Cf. la intervención del Cardenal Darmojuwono.

—el concepto de Iglesia universal como comunión de las Iglesias locales²⁰; o, como explicaba el Cardenal Cordeiro en su relación sobre Asia, “la Iglesia local no es sólo una parte de la Iglesia universal, sino la verdadera realización de toda la Iglesia de Cristo en un lugar;

—la necesidad de un pluralismo en las expresiones (liturgia, disciplina, patrimonio espiritual y en cierto grado también en la teología y en la catequesis)²¹;

—la necesidad de buscar la fisonomía propia de cada Iglesia particular, su identidad interna y externa y su vocación específica;

—el principio de subsidiariedad;

—la inmutabilidad del contenido de la fe;

—la existencia de valores evangélicos superiores a todas las culturas²²;

—la necesidad de la comunión de las Iglesias particulares entre sí y con la Santa Sede; este punto fué aclarado bellamente por el grupo francés C: “Cuanto más se difunde el pluralismo tanto más necesario es reforzar en lo esencial los vínculos con las demás Iglesias, con el Papa y con la Santa Sede”; o, según la feliz fórmula de Pablo VI a los Padres Sinodales en la Pontificia Universidad de Propaganda Fide (20-10-1974): “La convergencia hacia la unidad será tanto más vigorosa y necesaria, cuanto más sea la expansión hacia la catolicidad; un doble movimiento, si se me permite el parangón, de diástole y de sístole, caracterizará cada vez más la circulación de la vida en el Cuerpo místico de Cristo”;

—la necesidad de apertura a la universalidad de la Iglesia y la solicitud y el empeño de todas la Iglesias particulares por la evangelización del mundo entero²³.

Muchos, como era de esperar, insistían en el principio de la encarnación de la Iglesia en las realidades humanas al modo del Verbo encarnado que asumió la naturaleza del hombre, excepto el pecado. Este principio fué más profundamente explicado por el grupo hispano-portugués B (I parte), aclarando que esta encarnación consiste en: animar y asumir los auténticos valores de las culturas, en sí mismas relativas, cambiantes y dinámicas; en fermentar con la levadura evangélica el pensamiento y la vida de los pueblos; en suscitar la reflexión sobre los principios inmutables de la Revolución para que, aplicados a las concretas situaciones, se enriquezca verdaderamente la teología; en investigar los elementos propios que se pueden incorporar a la liturgia; y en una legítima pluralidad de la legislación, guardando siempre la necesaria

²⁰Cf. la relación conclusiva del Cardenal Cordeiro.

²¹Cf. las conclusiones del Grupo inglés C, II Parte.

²²Cf. las conclusiones del Grupo hispano-portugués B, I Parte.

²³Particularmente rica sobre eso fué una de las intervenciones del Padre Arrupe, S. J.

unidad con la Cátedra de Pedro, como lo quiere Cristo.

"Indigenización de la Iglesia" fué ciertamente la expresión más fuerte del Sínodo de 1974. La usaron principalmente los Obispos africanos y también el Cardenal Cordeiro en su relación conclusiva de la primera parte del debate sinodal. Mons. Jean Zoa, Arzobispo de Yaoundé (Camerun), ya al final del Sínodo, en una intervención notable, explicó a los Padres Sinodales como en Africa entienden ahora esta "indigenización". Aclaró que en el proceso de implantación de la Iglesia hay que distinguir tres momentos:

1o. El de la *adaptación*: llega al misionero extranjero, que debe conocer y respetar la tradición de aquellos a quienes va a anunciar el Mensaje evangélico. Adapta la Iglesia y sus leyes a las costumbres africanas (danzas folklóricas durante los oficios, utilización de sus instrumentos, introducción de símbolos más adaptados). Es más bien una adaptación visible y externa.

2o. El de la *asimilación* por parte del africano individualmente: es un proceso más íntimo, más profundo, para comprender el Mensaje a partir de las categorías y representaciones africanas. El Mensaje impregna su ser personal, lo asimila y lo hace suyo.

3o. El de la *indigenización*: el grupo o la comunidad eclesial africana se esfuerza para rededir, re-formular el Mensaje según su comprensión, su genio, sus categorías, sus símbolos, su cultura, su temperamento.

Informó luego Mons. Zoa que las Iglesias de Africa ya no hablan de adaptación. Según ellos, hoy los cristianos africanos tienen la tarea, en la comunión con Pedro y en la solidaridad con las otras Iglesias, de expresar su fe en africano. Se trata de re-inventar, de re-engendrar, en la fidelidad al Evangelio, a la Tradición y al Magisterio, sus Iglesias locales. Mons. James Sangu, Obispo de Mbeya (Tanzania), en su relación general y oficial sobre Africa informaba: "Los africanos quieren ver el cristianismo revestido de cultura africana".

En este mismo sentido habló también Mons. Antonio Maanicus, Obispo de Bangassou, República Centrafricana, quien recordaba que San Pablo no impuso a los convertidos del paganismo todas las prescripciones de la Iglesia de Jerusalén (ejemplo: la distinción entre alimentos puros e impuros, ni la supresión de la esclavitud). Lo que los africanos piden es que sean ayudados seriamente, sin rechazar a priori su cultura y costumbres en nombre de tradiciones que vienen de otro contexto socio-cultural y de las cuales no hay seguridad que sean esenciales a la pureza del Evangelio.

En la segunda parte de la discusión sinodal el grupo inglés A volvió al tema e intentó hacer un resumen de los elementos comunes y específicos de la Iglesia particular: "La Iglesia local se hace una con la Iglesia universal y con la Cátedra de Pedro, tiene el mismo Espíritu, participa de la misma vida sacramental, acepta al mismo Señor, la misma fe y el

mismo bautismo. Pero esta Iglesia toma carne de su pueblo. Por eso debe ser nativa e indígena; venera las costumbres antiguas y las tradiciones de los pueblos; habla la lengua de la región; se viste como los nativos; expresa verdades eternas con imágenes del pueblo”.

3. *Deseos y Pedidos*

En este ambiente y contexto fueron numerosos los deseos y pedidos formulados por los grupos lingüísticos, llamados Círculos:

1o. que sea plenamente reconocida la personalidad y la identidad de las Iglesias particulares²⁴;

2o. que la Santa Sede intervenga en los problemas generales y no en los particulares. En estos últimos los Pastores locales pueden ser jueces más competentes²⁵;

3o. que la Santa Sede estimule el celo y las iniciativas de las Iglesias locales y que desempeñe así su función fomentando la comunión en la fe²⁶;

4o. que se aplique seriamente el principio de subsidiariedad²⁷;

5o. que se reconozca a los Obispos el ejercicio íntegro de su poder ordinario, propio e inmediato, recurriendo a las reservas del poder sólo en casos de absoluta necesidad²⁸;

6o. que los Dicasterios romanos se atengan más al principio claramente enunciado por el Concilio sobre el derecho de los Obispos al ejercicio pleno de su potestad, exceptuados los casos reservados al Papa por el bien de la Iglesia universal²⁹;

7o. que sean más amplias y detalladas las consultas de los Representantes Pontificios en orden a la elección de los Obispos³⁰;

8o. que se reconozca al Episcopado local el derecho a estimular la formación de una teología verdaderamente adaptada a la cultura africano, asiática, etc.³¹;

9o. que haya mayor libertad de adaptación y de creación en el campo litúrgico y disciplinar (por ejemplo para establecer nuevos ministerios, en el modo de nombrar Obispos, etc.), salvando siempre la unidad en las cosas necesarias y esenciales³²;

10o. que las Iglesias particulares presten atención a la repercusión

²⁴ Los Grupos francés C, II Parte y alemán, II Parte.

²⁵ El Grupo francés C, I Parte.

²⁶ El Grupo francés C, I Parte.

²⁷ Los Grupos inglés A, I Parte, Inglés C, II Parte.

²⁸ Los Grupos francés B, I Parte; inglés A I Parte; francés B, II Parte; francés C, II Parte.

²⁹ El Grupo francés C, II Parte.

³⁰ El Grupo francés C, II Parte.

³¹ Los Grupos francés B, I Parte e italiano, I Parte.

³² Los Grupos francés A, I Parte; francés B, II Parte; inglés B, I Parte.

que sus actitudes y sus iniciativas puedan tener en las Iglesias más próximas³³;

11o. que haya mayor intercambio de información, para que cada Iglesia conozca más exactamente lo que hacen las demás³⁴.

En su discurso de clausura (26-10-1974) el Papa Pablo VI reaccionó pronta y firmemente contra algunos de estos puntos. "No seríamos objetivos -decía- si no señaláramos que algunos puntos de los debates necesitan ser puntualizados". Y aclaraba: "No todos los elementos que han surgido se pueden mantener: algunos de ellos, aunque subrayados con razón, han de ser relativizados en algunos aspectos, por su misma naturaleza; otros, sobre todo los que los *circuli minores* han puesto de relieve en su trabajo, deben ser mejor delimitados, matizados, completados, profundizados". Pablo VI tomó entonces como primer punto el de las relaciones entre las Iglesias particulares y la Sede Apostólica. "Nos alegramos sinceramente de la creciente vitalidad de las Iglesias particulares y también de su voluntad, cada vez más manifiesta, de asumir todas sus propias responsabilidades". Llamó a esto "aspecto esencial de la realidad eclesial". Pero insistía: "Deseamos que se evite cuidadosamente que la profundización de este aspecto esencial de la realidad eclesial perjudique de algún modo la solidez de la *communio* con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro". Insistía en que la función del Sucesor de Pedro "no puede quedar reducida solamente a circunstancias extraordinarias". Declaraba con cierta solemnidad que "el Sucesor de Pedro es y sigue siendo el Pastor ordinario de todas las ovejas, de todo el cuerpo". Refiriéndose a la necesidad de encontrar una más plena expresión de la fe que corresponda a las condiciones de las razas, sociedades y culturas, el Papa decía que "ciertamente ésta es una exigencia muy necesaria para la autenticidad y eficiencia de la evangelización; sin embargo, no sería seguro, ni exento de peligros, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe o es católico o ya no es tal".

No era por cierto la intención de Pablo VI decir en esta materia la última palabra. Teológicamente hablando, hay que reconocer que el asunto de las relaciones entre las Iglesias particulares y el Sucesor de Pedro todavía no parece estar bien aclarado. El punto neurálgico está en esta afirmación del Papa: la función del Sucesor de Pedro no puede quedar reducida a circunstancias extraordinarias; él es el Pastor ordinario de todos los fieles del mundo entero.

Por un lado tenemos el deseo pastoral de los Obispos de que Roma (es decir: el Sucesor de Pedro) reconozca de hecho el poder ordinario, propio e inmediato, proclamado por el Concilio Vaticano II (LG 22b,

³³El Grupo francés C, II Parte.

³⁴El Grupo francés C, II Parte.

27; CD 8a) y que, por consiguiente, intervenga en las Iglesias particulares sólo en casos de absoluta necesidad o en los casos reservados por el Papa para el bien de la Iglesia universal (es decir: en casos extraordinarios); por otro lado tenemos la firme declaración de Pablo VI de que las intervenciones del Sucesor de Pedro no pueden ser reducidas solamente a circunstancias extraordinarias, por que él es el Pastor ordinario de todos los fieles.

Callejón sin salida?

Es cierto que el Papa tiene sobre todos y cada uno de los fieles un poder jurisdiccional "ordinario": así lo declaró solemnemente el Concilio Vaticano I (Dz 1827). Y "poder jurisdiccional ordinario" significaba en el Vaticano I: poder anexo al mismo oficio primacial, como elemento constitutivo esencial. No es, pues, un poder delegado por el Colegio Episcopal o por el conjunto de todos los fieles de Cristo; tampoco es solo extraordinario, pues no depende de ningún factor extraño a la persona del Romano Pontífice, ni está rigurosamente restringido a casos extraordinarios. Puede, pues el Sumo Pontífice intervenir jurisdiccionalmente, sin preguntar a nadie, en cualquier momento y en cualquier lugar. También el Vaticano II es claro en este punto doctrinal y Pablo VI en su discurso de clausura del Sínodo citaba esta frase de *Lumen Gentium* n. 22b: "El Romano Pontífice tiene sobre toda la Iglesia, en virtud de su cargo, es decir, como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, plena, suprema y universal potestad, que puede siempre ejercer libremente".

Pero es igualmente cierto que "los Obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas... Esta potestad, que personalmente ejercen en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y pueda ser limitada con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles" (LG 27a). Esta última añadidura debe ser entendida como un necesario freno indicado por el Concilio para evitar posibles excesos de particularismos centrífugos y no como afirmación que prácticamente invalidaría lo anteriormente dicho.

Sobre el modo de coordinar estas dos jurisdicciones, pontificia y episcopal, cuando la ejercen sobre los mismos súbditos, el texto oficial y definitivo del Vaticano I no dice una palabra. Pero la historia de los debates indica cuál era entonces el pensamiento de la mayoría de los Padres y lo que ellos no tuvieron intención de definir³⁵. El término "ordinario" quiere referirse al "extraordinario" da Tamburini y Eybel: "extraordinario" en el sentido de "no ordinario", con valor negativo y exclusivo. Unánimemente, la minoría con nitidez y vigor, la mayoría

³⁵ Sobre esto Gustavo THILS ha hecho investigaciones en *Primaute Pontificale et Prerogatives Episcopales*, "Potestas Ordinaria" au Concile du Vatican, Louvain 1961.

con confianza en la moderación de la Santa Sede, los Padres del Vaticano I rechazaban la idea de que el Pontífice Romano podría intervenir en las Diócesis *ordinarie*, para el gobierno cotidiano y habitual. El Papa no tiene poder ordinario *habitual* (que es propio y exclusivo de los Obispos). En las discusiones del Vaticano I se dijo que el Papa no puede intervenir en las Diócesis *arbitrarie*, ni *importune*, ni *regulariter*, ni *ultramodum*, sino sólo cuando está en juego la *salus*, la *unitas*, cuando la intervención se impone debido a la *necessitas Ecclesiae* a la *evidens utilitas*.

Por eso el Vaticano II enseña que a los Obispos "se les confía *plenamente* el oficio pastoral, o sea el cuidado *habitual* y *cotidiano* de sus ovejas" (LG 27b). Esta *habitualis et cotidiana cura* pastoral de los fieles en las Iglesias particulares no hace parte del poder jurisdiccional ordinario del Sucesor de Pedro. Bajo ese aspecto y en este campo de lo cotidiano y habitual, sus intervenciones son y deben ser extraordinarias, es decir: no ordinarias en el sentido de comunes; pero serán siempre ordinarias (y nunca extraordinarias) en el sentido del Vaticano I, es decir: como parte constitutiva del mismo oficio primacial. Pues es bueno no olvidar lo que decía Mons. Benelli, Sustituto de la Secretaría del Estado, en una notable ponencia sobre las relaciones entre la Sede de Pedro y las Iglesias locales³⁶: "poder de jurisdicción" no es lo mismo que "centralización del poder". Mons. Benelli aclaraba: "Una cosa es el poder de jurisdicción real, efectivo; otra cosa es la centralización del poder. La primera es de derecho divino; la segunda es el efecto de circunstancias humanas. La primera es una virtud fecunda en bienes; la segunda es objetivamente una anomalía".

Sobre el modo como coordinar concretamente las dos jurisdicciones, la pontificia y la episcopal, hubo muchas otras discusiones en la Comisión Teológica, responsable de la redacción de la Constitución *Lumen Gentium*, que acabó con este acto de fe y confianza: "El Espíritu Santo consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia" (LG 22b). También para el Sucesor de Pedro vale la amonestación que el Concilio hace a los Obispos: que usen su autoridad y sacra potestad "únicamente para edificar a su grey en la verdad y en la santidad" (LG 27a)³⁷.

4. Peligros y Tentaciones

Los Padres Sinodales tenían también conciencia de los peligros y

³⁶Cf. el texto completo de esta ponencia en *La Documentación Catholique* No. 1644, de 16-12-1973, columnas 1070-1081.

³⁷Sobre el principio de la edificación (y no de dominio), cf. B. KLOPPENBURG, *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 147 s.

tentaciones inherentes a los esfuerzos por una mayor identidad y personalidad de las Iglesias particulares. En sus intervenciones o relaciones señalaron los siguientes peligros:

1o. *Falsificación del concepto de Iglesia universal.* Fué sobre todo el Cardenal Bensch, Obispo de Berlín, quien, en una intervención bastante violenta, llamó la atención sobre el peligro de transformar la Iglesia en una especie de UNO, "United Nations Organization", en un "Congressus Ecclesiarum particularium", en un "World Council of Churches", un Consejo Mundial de las Iglesias. La Declaración *Mysterium Ecclesiae*, de 24-6-1973, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, "sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales", dedicaba su primer número a esta unicidad de la Iglesia de Cristo y terminaba con esta severa afirmación: "Por lo cual no pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo, como si no fuera más que una suma —ciertamente dividida, aunque en algún sentido una— de Iglesias y de comunidades eclesiales".

Debemos reconocer honradamente que el principio, varias veces afirmado antes, sobre la Iglesia local como el lugar en el cual se realiza la Iglesia de Cristo, podría llevarnos a esta falsa conclusión. Para evitar esta conclusión no necesitamos negar la premisa mayor (afirmada también por el Vaticano II, como hemos visto), pero debemos entenderla bien, con todas sus necesarias limitaciones. Y aquí tendríamos que volver a la ardua cuestión de las relaciones de las Iglesias particulares con la Iglesia universal y, más concretamente, con el Sucesor de Pedro como "principio y fundamento visible de unidad así de los Obispos como de la multitud de los fieles" (LG 23a). Es decir, lo que llamamos hoy "función petrina"³⁸ en la Iglesia es, según nuestro concepto católico, un elemento constitutivo esencial de la Iglesia tal como Cristo la quiso. Cuando el Vaticano II enseñó que la una y única Iglesia de Cristo, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, "subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él" (LG 8b), tenía la intención de declarar que la Iglesia una y única, como Cristo la quiso, de hecho existe históricamente y como tal es conocible; y que su forma existencial concreta es precisamente la Iglesia tal como está siendo dirigida por el Sucesor de Pedro en comunión con los Obispos. Por eso tiene mucha

³⁸ Sobre el Primado del Papa o la "función petrina" en las Iglesias la Comisión mixta luterano-católica de los Estados Unidos publicó en marzo de 1974 un documento de gran interés ecuménico. Véase el documento en *Origins* NC documentary service, March 14, 1974. Estudiando el Papado como ministerio destinado a mantener la unidad de la Iglesia, los luteranos tuvieron una conciencia cada vez más viva de la necesidad de un ministerio capaz de mantener esta unidad y garantizar la misión universal de la Iglesia. En documento a parte, los luteranos aclaran a sus Iglesias que "es voluntad de Dios que la Iglesia tenga los medios necesarios para promover la unidad" (n. 42).

razón la mencionada Instrucción *Mysterium Ecclesiae* cuando añade: "Y en ningún modo los fieles son libres de afirmar que la Iglesia de Cristo hoy no existe ya verdaderamente en ninguna parte, de tal manera que se la debe considerar como una meta a la cual han de tender todas las Iglesias y comunidades.

Cuando, pues, afirmamos con el Concilio que "en la Iglesia particular se encuentra y opera verdaderamente la Una Santa Católica y Apostólica Iglesia de Cristo" (CD 11a), debemos entenderlo siempre y necesariamente en estrecho vínculo de comunión con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro. Sin esta comunión, la Iglesia particular sería substancialmente infiel a la voluntad del Señor. Es necesario tomar en serio el dogma del Vaticano I sobre el primado del Romano Pontífice, que tiene sobre toda la Iglesia un verdadero primado de jurisdicción y no sólo de honor, de inspección, de dirección o de presidencia (cf. Dz 1831). El Papa no es el Presidente de un Consejo Mundial de las Iglesias Particulares. Su tarea es otra: "Apacienta mis ovejas" (Jn 21,17).

2o. *Actitud centrífuga*. Es un poco la consecuencia de la tentación anterior. Varios Círculos denunciaban los peligros de una autonomía excesiva. En su relación conclusiva de la II Parte de las discusiones decía el Cardenal Wojtyła: Mientras el mundo tiende más y más a la unidad, no debemos fomentar en la Iglesia las fuerzas centrífugas hasta tal punto que se oscurezca la unidad de la misma Iglesia. El Cardenal Bensch veía en la tendencia hacia una mayor autonomía, una actitud anticentralista, con matiz antirromano, asociada a veces al anticolonialismo. Hablaba de la experiencia del Segundo Mundo (el socialista), en el cual los mismos Estados, con el fin de debilitar a la Iglesia, favorecen o imponen la nacionalización de las Iglesias, hasta la escisión. Por eso se notaba en los representantes del Segundo Mundo una actitud más bien reticente y temerosa con todo lo que se relacionaba con las Iglesias locales: eran los que más firmemente afirmaban la necesidad de la comunión universal con el Sucesor de Pedro. El Cardenal Bensch pensaba que este mismo peligro existe también fuera del Segundo Mundo, en todo el mundo secularizado actual; y que la autonomía de las Iglesias particulares llevaría al suicidio de la Iglesia. La actitud antirromana es capaz de hacernos ciegos, hasta el punto de no ver la situación objetiva. Por eso el grupo francés C subraya este pensamiento: cuanto más se hace efectiva la autonomía de las Iglesias locales, tanto más firmes deben ser los vínculos de comunión. La convergencia hacia la unidad será tanto más necesaria, cuanto más fuertemente se afirmen los derechos de la catolicidad. No solo debemos mantener cierta unidad de la Iglesia, sino que en la situación actual debemos fomentarla.

3o. *Pluralismo discrepante*. En la relación conclusiva sobre la II parte del debate sinodal, el Cardenal Wojtyła informaba que, según muchos Padres Sinodales, existe en la Iglesia de hoy una "confusa mul-

tiformidad en el obrar” y una “discrepante y aún contradictoria multiformidad en la enseñanza”: lo cual causa escándalo entre los fieles y disminuye la credibilidad de la Iglesia. Tendríamos que ocupar páginas enteras si quisiéramos recoger todo lo que se dijo en el Sínodo sobre el pluralismo. Durante los días del Sínodo la Comisión Teológica Internacional publicó en un volumen de 250 páginas (en la edición italiana) los resultados de sus estudios sobre el pluralismo: “Unidad de fe y pluralismo teológico”. Posteriormente, el Secretario General de esta Comisión, Mons. Philippe Delhaye, publicó un artículo sobre “aspectos actuales del problema del pluralismo en la Iglesia”³⁹. Mons. Delhaye demuestra cómo la palabra “pluralismo” es hoy un vocábulo ambiguo, al menos desde 1970, pudiendo significar “pluralismo de cohesión” y “pluralismo de división”; y que sería mejor volver a la terminología del Vaticano II, que usaba otras palabras, como “diversidad”, “particularidad”, “multiplicidad”, “peculiaridad”, etc. Hay un pluralismo bueno, centrípeto, el de la cohesión o concordia, que insiste en las diversidades en la vida de la Iglesia y de los cristianos, pero conserva la convicción de que la Revelación cristiana es la misma para todos y en todas las épocas y que la Iglesia es una y única. A esto se opone el pluralismo centrífugo de la discordia o división, capaz de llevar a la herejía y a la escisión.

4o. *Infidelidad a la integridad de la fe.* También este peligro fué señalado por el Cardenal Wojtyla en la relación citada con la que resumía las discusiones de la parte teológica del Sínodo. Cuando hablamos de la necesidad de adaptación, existe el peligro de perder la integridad de la fe. Numerosos Padres sinodales lamentaban que algunas verdades de fe, que ya no agradan a los hombres, simplemente se dejan de enseñar; y daban ejemplos: la necesidad de llevar la cruz, la inseguridad de la salvación, la necesidad de la Iglesia, la obligatoriedad de normas de moral, el olvido del “misterio de la iniquidad” actuando en el mundo.

5o. *Excesos en la adaptación.* El Verbo asumió la naturaleza del hombre, “excepto el pecado”. Así también la Iglesia, encarnándose en los pueblos, no puede adaptarse a lo que es malo, pecaminoso, indisolublemente vinculado a supersticiones y errores. Varias intervenciones en el Sínodo, recogidas igualmente por la relación conclusiva, insistían en la necesidad de ruptura respecto a convencimientos y costumbres del pasado que son inconciliables con la “novedad” del Evangelio: hay necesidad de una verdadera “conversión” al Evangelio, lo que supone a veces dolorosas rupturas con una mentalidad anterior. Una actitud demasiado generosa y complaciente de adaptación e indigenización nos podría hacer sucumbir en la tentación de no ser suficientemente enérgicos, como lo fueron los Apóstoles, en esta exigencia fundamental de conversión o cambio profundo de mentalidad (la “metánoia” del Evangelio). Es cierto que hay en las religiones elementos que pueden servir

³⁹Cf. *L'Osservatore Romano*, edición española de 16-2-1975.

de puntos de arranque para la evangelización y exigen una continuidad del Evangelio en relación con convicciones previas de los oyentes; pero no todo puede continuar, si no queremos perder la fuerza propia, la originalidad y la novedad específica del Mensaje Cristiano. Hoy muchos buscan la "semilla del Verbo" en las religiones no cristianas, pero no son capaces de encontrar a Cristo viviente y actuante en la misma Iglesia. Muchos Obispos de Asia y Africa insistían en la presencia y acción del Espíritu Santo también en los no bautizados y en las mismas religiones no cristianas. Pero hay también el peligro de exagerar esta presencia del Espíritu Santo, hasta el punto de decir, por ejemplo, con Mons. Peter Jatau, Arzobispo coadjutor de Kaduna (Nigeria), que las religiones africanas son "erróneamente definidas como paganas". Todo sería "anónimamente cristiano". Mons. Philippe Delhaye llamaba recientemente la atención sobre la diferencia entre la invitación de Cristo llamando a todos los hombres a su reino y la respuesta dada por cada hombre mediante la aceptación del Evangelio y la fidelidad a la gracia, con todo lo que esto implica en materia de cambio, conversión y ruptura. Y decía que hoy bastantes defensores de la teoría del "cristianismo anónimo" no hacen caso de esta diferencia, hasta el punto de que poco les importa la fe explícita, la fiel adhesión a la Iglesia y la activa vida sacramental y litúrgica. Desde el momento en que uno es hombre "de buena voluntad", es cristiano sin saberlo; sería inútil molestarle predicándole el Evangelio con sus exigencias de pensamiento y de vida. . .

60. *Nacionalismo exagerado.* La exaltación nacionalista de los elementos diferenciadores de cada pueblo puede transformarse en obstáculo serio para su evangelización, recalca el Cardenal González Martín, Arzobispo de Toledo. También Mons. Emmanuel Nsubuga, Arzobispo de Kampala (Uganda), denunciaba vigorosamente el peligro de un exagerado nacionalismo, principalmente en la actual situación de búsqueda de independencia política y cultural en los países africanos recién descolonizados y en el descubrimiento de su identidad. El mismo Mons. Zoa, Arzobispo de Youndé (Camerún), ardoroso defensor de la "indigenización", veía un obstáculo en la actitud no científica de muchos africanos frente a las fuerzas del cosmos, cuando atribuyen todo a Dios o a los espíritus y sucumben a ideas fatalistas. Y el Cardenal Bensch recordaba que la historia enseña que la Iglesia local excesivamente inserta y adaptada a la cultura y demasiado separada de la Iglesia universal, fué casi siempre víctima de los poderes políticos e incapaz de resistir a las presiones y exigencias regionales. Hoy que cobran actualidad los valores culturales de los pueblos y que van desapareciendo gradualmente los vestigios de occidentalización, es preciso no perder la cabeza y no creer que todas las tradiciones ancestrales son positivas y aceptables. Entre nosotros en América Latina existe el peligro de contemplar los grupos indígenas con puros criterios folklóricos, juzgando que su originalidad debe ser preservada a cualquier costo, mirándolos sólo como

objetos interesantes para estudio antropológico, o como piezas curiosas para adornar el museo de la humanidad. También los indios son pueblos vivientes, llamados a ofrecer su aporte creativo a toda la humanidad, pero en comunión progresiva con otros grupos humanos y en una asimilación cada día más plena de todo el Mensaje evangélico.

7o. *Atomización pastoral.* Mons. Aloysio Lorscheider, Presidente de la Conferencia Episcopal brasileña, en su "Panorama" inicial, preguntaba: Cómo mantener las opciones pluralistas en sus justos límites? También el Cardenal González Martín insistía: ¿Qué Obispos de una región o nación determinarán la indigenización de la Iglesia? El Cardenal Brandão Vilela, Arzobispo de Bahía (Brasil), denunciaba formalmente el peligro de una "atomización del mensaje evangélico". Pero fué sobre todo el Cardenal Bensch el que puso el dedo en la llaga: Si las Diócesis o las Conferencias Episcopales insisten mucho en la formación de una liturgia, disciplina, catequesis, etc. propias, por qué el párroco o el vicario foráneo no podría pedir lo mismo? Podrían aducir las mismas razones pastorales, y tampoco les faltaría la necesaria creatividad. Si la situación ambiental se transforma en criterio y norma para la evangelización, en el futuro ya no será posible imponerle los necesarios límites.

Este es el aporte que el Sínodo de los Obispos de 1974 nos ha dado para nuestra teología de la Iglesia local o particular. Si a esto añadimos la contribución conciliar (primera parte de este estudio), tendremos todos los elementos necesarios para una buena, sana y católica reflexión sobre un tema tan importante para la actual situación de la Iglesia de Cristo en medio del hombre del siglo XX, desgarrado por la "planetización" y el "aislamiento", que tiene por un lado la tendencia hacia una "aldea planetaria" (McLuhan) y por otro la sensación de aislamiento, de falta de raíces y de solidaridad, con la tendencia de valorar las diferencias locales. Pues uno de los signos de los tiempos actuales señalados por el Concilio es éste: "Las relaciones humanas se multiplican sin cesar y al mismo tiempo la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente humanas o la personalización" (GS 6e). La Iglesia, presente entre el juego dialéctico de la socialización y de la personalización, de la planetización y del aislamiento, de fuerzas centrípetas y centrífugas, siente el deber de ser a la vez siempre más una (Iglesia universal) y más diversificada (Iglesias particulares) y, como tan admirablemente lo imaginaba el Papa Pablo VI en su discurso ya citado a los Padres Sinodales, un doble movimiento, de diástole y de sístole, caracterizará cada vez más la circulación de la vida en el Cuerpo místico de Cristo.

Los Derechos Humanos en América Latina

Pierre Bigo, S. J.

Profesor de Sociología en el Instituto Pastoral del CELAM

Ciertos acontecimientos recientes, sobre todo en América Latina, han provocado, tanto de parte de hombres políticos como de parte de laicos, sacerdotes y obispos en la Iglesia, una llamada más urgente al respecto de los derechos humanos. El último Sínodo votó una declaración sobre el tema, elaborada por Obispos de América del Norte y del Sur, que el Papa mismo acogió con entusiasmo.

En esta proclamación, hay quizás cierta modificación con respecto a las perspectivas anteriores. La "teología de la liberación" había surgido de una protesta contra el capitalismo liberal y su "violencia" implícita. La "teología de los derechos humanos" (si se puede usar esta expresión discutible en ambos casos) nace de una "contestación" de los regímenes autoritarios que proliferan en el continente.

El propósito de este informe es doble:

1. Establecer una *tipología* de los derechos humanos a partir de un estudio de su génesis histórica.
2. Esbozar una reflexión *teológica* sobre la relación que tiene este concepto moderno y laico con el acontecer cristiano.

I. Ensayo de tipología

La declaración universal de los derechos humanos (1945) y el eco que encuentra en la Iglesia, sobre todo en la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, es el resultado de un largo proceso no lineal sino dialéctico.

1. *Una primera serie* de derechos humanos surge en la conciencia a partir de la primera revolución, cuyas grandes fechas son: la guerra de independencia de los Estados Unidos (1775-1783) —la toma de la Bastilla en Francia (1789)— las guerras de liberación en América Latina a partir de 1810 (Bolívar, el Libertador, vivió en París los años revolucionarios)— Consecuencia lejana de esta turbulencia: los países colonizados se rebelan, en Africa y Asia, contra las potencias imperialistas (Inglaterra, Francia, más recientemente Portugal) después de la segunda guerra mundial.

Cierto descrédito de las conquistas de esta primera revolución se manifestaba todavía hace poco. La multiplicación de los regímenes militares provoca una revalorización de estos derechos que la segunda revolución socialista tendía a menospreciar e incluso, a veces, a abolir. La expresión "derechos humanos", lleva, pues, el sello de la primera revolución, cuyas características son múltiples "declaraciones de derechos

humanos". (En Bogotá, al lado del palacio arzobispal, está inscrita todavía en piedra la declaración de los derechos humanos de la Revolución Francesa).

El mismo marxismo, en América Latina, parece retroceder a su posición primitiva: la institución de los derechos humanos (en el sentido de la primera revolución) debe preceder al advenimiento del socialismo. Sólo en el seno de la democracia, puede desarrollarse sin trabas la lucha de clases que pondrá fin a las libertades públicas instituyendo la dictadura del proletariado.

Una ambigüedad fundamental se manifiesta, entonces, entre los defensores de los "derechos humanos" en este primer sentido: unos los consideran como conquistas de la conciencia humana, otros quieren utilizarlos para su abolición.

Con todo, la ideología de la primera revolución puede definirse como libertaria y humanitaria. *Libertaria*, porque la idea de libertad, más que de igualdad o fraternidad, la inspira. A pesar de todo, la palabra libertad conlleva la connotación específica de esta ideología. *Humanitaria*, porque el concepto de hombre universal y en este sentido, de derecho natural, es básico en esta ideología.

Contra la arbitrariedad de los monarcas y de los feudos, el derecho revolucionario proclama que el poder no pertenece a ninguna persona o a ninguna familia: es una delegación esencialmente provisoria y revocable del pueblo, es decir del conjunto de los ciudadanos. El primer derecho humano es participar en la designación del poder a través del sufragio universal, y en la definición de una constitución que limita las atribuciones del poder.

Esta Constitución entonces define las "Libertades Públicas" es decir la libertad de opinión, de expresión de conciencia, de religión, la libertad de desplazarse libremente, la libertad de constituir partidos, incluso de oposición, para derrocar el gobierno por el juego de las mayorías.

En el campo del derecho privado la nueva ideología determina que ninguna persona adulta puede ejercer ningún poder sobre otra persona adulta. Así se pone fin al mundo feudal con su red compleja de estatutos personales. La mujer tardó mucho en conquistar su autonomía, que, sin embargo, la revolución no podía denegarle sin contradicción.

Respecto al derecho penal, se proclama que ninguna persona puede ser juzgada sin un juicio público y según leyes retroactivas, proclamando también la inviolabilidad del domicilio y el principio de "Habeas Corpus" que abole la tortura.

Por fin, la revolución elabora el concepto nuevo de "Nación" y proclama el derecho de autodeterminación de cada nación. El tercer mundo ha nacido de esta definición.

Basta esta enumeración para percibir la actualidad de los principios proclamados por la nueva ideología: han cambiado el universo. Sin duda, los atropellos son innumerables, pero provocan la protesta de la

conciencia humana. Incluso los países que más se alejan de ella, siguen refiriéndose al vocabulario tradicional (invocan el sufragio universal, las "mayorías") y siguen celebrando el rito de las elecciones. Indicio de que la fuente no se ha agotado.

2. *Una segunda serie* de derechos humanos surge en la conciencia a lo largo del siglo XIX. El concepto liberal conllevaba una radical contradicción que la nueva corriente ideológica no tardará en descubrir y denunciar: destrona la monarquía pero constituye al propietario como monarca absoluto en sus bienes. Propone el derecho de propiedad como "el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y más importante, en ciertos aspectos, que la libertad misma".¹

De esta forma, la primera revolución, al mismo tiempo que termina con los privilegios *políticos*, introduce el principio de los privilegios *económicos*: el capitalismo, con sus milagros e infierno, nace de esta contradicción.

Será la misión de la segunda revolución proclamar los derechos económicos del hombre, los marxistas dirán: sus derechos reales, oponiéndolos a los derechos "formales" de la primera revolución. Derecho para todo individuo y para la familia, a comer, vestir, tener un techo, un empleo remunerado, acceder a la escuela, al deporte, a las vacaciones, la salud y la educación. Derecho a tener todo esto en forma *igual*: la segunda revolución enfatiza más la igualdad que la libertad. Todo esto supone una función nueva de los poderes públicos: la organización y la planificación de la economía. "Se llama Socialismo toda doctrina que reivindica la atribución de las funciones económicas o de algunas de ellas, actualmente difusas, a los centros directores y conscientes de la Sociedad".²

Hace surgir, en la conciencia universal, una nueva serie de derechos casi totalmente desapercibidos por la primera revolución, pese a que se ha podido decir con razón que el socialismo es la "democracia" lógica, porque aplica al campo económico los conceptos de libertad y de igualdad que la primera revolución había reconocido al hombre en el solo campo político.

Como la conciencia es espontáneamente demócrata en el siglo XIX, es espontáneamente socialista en el siglo XX, si se entiende por socialismo un sistema que suprime los privilegios y los poderes que derivan de la propiedad y promueve una organización económica a nivel nacional, plurinacional e internacional para hacer efectivos los derechos "reales" de los hombres. Por supuesto, esto no quiere decir que la conciencia moderna sea espontáneamente colectivista: la propiedad sigue teniendo significado cuando es fuente de libertad y de responsabilidad. Por el

¹ Cfr. Jean Jacques ROUSSEAU, en el artículo "Economie Politique" de la *Encyclopédie*.

² Cfr. DURKHEIM, *Le Socialisme*, Alcan, 1928, p.25.

contrario la burocracia y la tecnocracia, fruto del socialismo, hacen surgir una nueva amenaza. Contra este centralismo nace la "contestación" reciente.

3. *Una tercera serie* de derechos humanos tiende, entonces, a definirse. Sea en el capitalismo monopolista y socializado, llamado "sociedad de consumo", muy distinto del capitalismo liberal primitivo, sea en el colectivismo, en ambos sistemas inversos, una tecnocracia "Tecnestructura", dice GALBRAITH³, pretende regir la vida humana, en lo que tiene más íntimo, según criterios meramente económicos.

Entonces interviene:

- en el *consumo* presionando con una propaganda indiscreta, omnipresente, obsesionante, de la sociedad de consumo, o imponiendo directamente las decisiones de los organismos centrales, en una especie de "sociedad de intendencia";

- en la *vida conyugal*, presionando a los esposos, con una propaganda también indiscreta, para que usen medios anticonceptivos o incluso el aborto o la esterilización, que se les ofrece a costo barato, o imponiendo normas drásticas como en China (en donde las muchachas no pueden casarse antes de 25 años y los muchachos antes de 30 años);

- en la *educación*, para imponer, en un sistema exclusivamente o prevalentemente estatal, principios inspirados por la ideología reinante;

- en la *conscientización del pueblo*, dominio que todos los gobiernos de cualquiera inspiración se reservan celosamente;

- en la organización de la comunidad de base;

- en la convivencia humana a nivel *internacional*, dominando las potencias económicamente más poderosas.

Así se explica la reacción de los jóvenes, en búsqueda de un nuevo modo de vivir donde no estarán viviendo pasivamente. Puede haber algo anárquico en este sueño de una sociedad permisiva en donde "está prohibido prohibir". Pero hay también un reflejo sano, el deseo de una "comuna" en la cual las funciones son distintas, pero intercambiadas, sin jerarquía, sin "institución", en el sentido represivo.

Esta corriente, en la medida en que es constructiva, define nuevos derechos que no son los de la primera ni de la segunda revolución. Derecho a ser "agente de su propio destino" en una sociedad industrial en la que el hombre se siente prisionero de estrictas disciplinas. Derecho de *participar* en la elección de su calidad de vida y de amor, en su educación, en la empresa por la autogestión de la cogestión, en la forma de su convivencia, sin ninguna discriminación o dependencia, aceptando el poder y la propiedad sólo como ministerio.

Este derecho a convivir y a participar a todos los niveles no figura todavía en las declaraciones oficiales. Sin embargo parece definir una nueva forma de libertad. Quizás la nueva corriente podría definirse "*comunitaria-participativa*".

³ Cfr. su obra *El nuevo Estado industrial*, Ariel, p. 79.

II. Estudio teológico

Lo más notable es que los derechos humanos, en cada uno de estos procesos, surgen en la conciencia en forma conflictiva con el cristianismo.

La revolución democrática como la revolución socialista y la "contestación" reciente, en sus formas más radicales, son agresivas con respecto a la Iglesia, y provocan primero la condena de ella. Son famosos los textos del magisterio contra la libertad, incluso la libertad de conciencia, a principio del siglo XIX. Son igualmente célebres las declaraciones contra el socialismo que se recogen en el "Syllabus" de Pío IX. Pocos cristianos de la época logran discernir, en estos procesos, en medio de errores manifiestos, elementos de verdad que la fe cristiana no sólo respeta sino que fundamenta. Mucho tiempo será necesario antes de que el gran Pontífice León XIII reconozca los valores implícitos en las nuevas concepciones políticas y sociales. Ahora, la Iglesia reivindica más bien como suyos estos valores. ¿Qué hay de verdad en esta opinión?

1. Es un hecho que tanto el mundo griego, en el siglo de Pericles, como el mundo romano, en los tiempos de la república, han conocido algo de la democracia. Sin embargo, basta recordar que Atenas tenía tantos esclavos como hombres libres, y Roma, en el tiempo de César, probablemente 100 esclavos para un hombre libre⁴. Los filósofos más prestigiosos afirman que el esclavo es "indigno de amor". Estos datos definen los límites estrechos de la democracia en el mundo antiguo, y la novedad radical de la proclamación de Pablo: "No hay ni siervo, ni hombre libre".

Lo que contradice más radicalmente, en el mundo pagano, el concepto de democracia es la mitología del poder. "Hijo adorable de Dios adorable"; así se proponía Tiberio en el denario que Cristo se hizo llevar para confundir a sus detractores. Su respuesta, disociando César y Dios, afirma en primer lugar que César no es Dios: era sacrílega. La invasión mutua de lo humano por lo divino es característica del mundo antiguo: solo un pequeño pueblo humillado pudo escapar de este contagio. "Escucha Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé" (Dt. 6,4). El poder no es divino, es obra de los hombres reunidos. Pertenece a ellos edificar libremente sus instituciones.

Es de notar que la teoría democrática entra en forma explícita en la teología del siglo XVI, a propósito de los Indios de América Latina: Nadie, ni el Papa, puede dictar a los Indios su forma de sociedad, afirma el gran dominico Vitoria en sus famosas "Relectiones Theologicae", fundamento del derecho público y del derecho internacional moderno.

2. Tampoco la riqueza es divina. "No podrás servir a Dios y al

⁴ Cfr. Jacques ELLUL, *Histoire des Institutions* p. 108 y 284, Puf.

dinero" (Lc 16,13). Por tanto, debe repartirse entre los hombres en forma igual, de modo que todos tengan una existencia decente. No hay afirmación más constante en los Profetas, en el Evangelio, en los Padres de la Iglesia; en la Teología del siglo XIII, en las encíclicas, que el derecho del pobre, del pequeño, del huérfano, de la viuda, del extranjero, del asalariado, es decir del que no tiene nada. No se niega el derecho de propiedad como ministerio de administración y de dispensación, pero se proclama, por encima de él, la comunidad de los bienes: en cuanto al uso, todos los bienes son comunes (Tomas de Aquino, II a II ae Qu. 66 a 2). El cristiano encuentra en su doctrina social, más que cualquier socialista, el fundamento de los derechos reales surgidos de la segunda revolución.

3. Contra el liberalismo y contra el colectivismo, los cristianos no han dejado de defender, casi solos durante largo tiempo, el derecho de participación, es decir de responsabilidad de la persona a todos los niveles de la existencia. Ya se puede percibir en la palabra de Jesús: "Ni llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo" (Mt 23,9) lo que hay de verdad en la "contestación" reciente. El hombre es adulto: tiene derecho a ser agente de su propio destino.

Por consiguiente, la proclamación esencial del Evangelio —*un hombre vale como otro*— cuestiona hasta sus raíces el orden establecido. "No hay judío, ni griego, ni esclavo, ni libre, ni hombre ni mujer. Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús". (Gal 4,28). Aquí está destruída toda discriminación entre naciones, razas, clases, sexos. Se puede ver en esta revelación, absolutamente inaudita, el principio de todas las grandes revoluciones contemporáneas.

En estas condiciones ¿Cómo explicar que los fermentos religiosos, sembrados por el Evangelio, han tardado tanto antes de manifestar sus efectos en el campo de la vida profana? Incluso la Iglesia, durante siglos, por su integración en la sociedad civil, parece no haber tenido plena conciencia de estas consecuencias. No faltan los teólogos que justifican la esclavitud, la tortura, la discriminación social. El peso de los ambientes sociológicos puede descubrirse hasta en los escritos de Pablo, en ciertas exhortaciones al siervo o a la mujer, pese a que siga siendo el defensor más ardiente de la igualdad de los seres humanos. Es notable que no se manifiesta, ni una sola vez en la predicación de Jesús mismo: Jesús, desde el simple punto de vista humano, puede considerarse como un genio sin equivalente en la historia.

Cualesquiera sean sus causas múltiples, este enorme retraso explica que ningún sociólogo o antropólogo se sienta capaz de probar, a nivel puramente científico, la relación de los nuevos derechos humanos con la predicación cristiana.

Sin embargo, no sólo para aquel que tiene la fe, sino para aquel que

tiene una visión global de la historia, es difícil negar este vínculo. Un filósofo, Henri Bergson, se atreve a escribir⁵: "Fue necesario esperar hasta el cristianismo para que la idea de fraternidad universal que implica igualdad de los derechos e inviolabilidad de la persona llegara a ser operante. Puede decirse que su acción fue muy lenta: en efecto pasaron dieciocho siglos. . . Es cierto, no obstante, que empezó en la enseñanza del Evangelio para seguir indefinidamente adelante". Y Bergson da la razón determinante por la cual se puede reconocer en el acontecer cristiano la fuente de las nuevas ideas. "Una cosa es un ideal meramente presentado a los hombres por sabios dignos de admiración, otra un ideal ofrecido al mundo entero, en un mensaje recargado de amor que llamaba al amor". El testimonio vivencial de Cristo y de sus discípulos, "mártires" en el sentido amplio, pesa más en la historia que cualquiera filosofía o ideología.

Con toda objetividad, incluso si esto escapa a la investigación científica, ¿de dónde vienen las ideas que inspiran e impulsan la búsqueda de la humanidad hoy día? ¿Del mundo musulmán o budista? Vienen todos de una cultura lentamente transformada por los fermentos cristianos.

Claro está que aquella afirmación plantea un problema. Si esto es cierto, ¿Cómo explicar el conflicto histórico de la conciencia moderna con el cristianismo en cada uno de sus progresos?

Quizás por el divorcio, en cada época revolucionaria, entre los "hijos de la tradición" y los "hijos del Espíritu nuevo". Por ser el hombre de lo absoluto, el cristiano, el sacerdote puede perder de vista las consecuencias temporales de su fe. Entonces, la Iglesia llega a ser el lugar de los retrasos. Un sólo ejemplo: la sociedad eclesial sigue siendo la única sociedad que excluye la mujer de todo ministerio implicando autoridad. En el año internacional de la mujer, ¿no serían posibles pasos decisivos en este campo? ¿Cuál teólogo serio vería un obstáculo a dicho acceso?

Algunos criterios: En el momento en que la Iglesia está llamada, más que nunca, a defender al hombre contra la violación de sus derechos, se pueden proponer algunos criterios.

1. Que los cristianos, los sacerdotes, los Obispos, perciban mejor el dinamismo y casi la "violencia" de su doctrina social. "El reino de los cielos sufre violencia y los vientos lo conquistan" (Mt 11,12). La conciencia de esta fuerza irresistible de la fe cristiana, cuando se le da toda su dimensión política, económica y social, llevará a los agentes de Pastoral a estudiar esta doctrina, a la vez tan desconocida y tan actual, y a realizarla por los medios que le son propios.

2. Que los fieles en su defensa de los derechos humanos, dejen bien claro que la fuente de su testimonio no es una ideología sino el Evangelio. Toda ideología, por muy necesaria que sea, es parcial en su concep-

⁵ Cfr. *Les deux sources de la moral et de la religion*, Alcan, 1932, p. 76.

to del hombre y de sus derechos. La Iglesia tiene la misión de luchar contra la discriminación que las ideologías introducen casi inevitablemente entre los derechos. El cristiano no puede cumplir con esta misión si no denuncia, primero en sí mismo, los intereses, los prejuicios y las pasiones que se revisten de todos los prestigios de la ideología, cuando se vuelve forma laica de la mitología.

3. Que la defensa de los derechos humanos de parte de la Iglesia no sea nunca unilateral, silenciando los atropellos contra los derechos humanos o denunciándolos según criterios inconfesables: el prestigio o el desprestigio de la ideología que inspira estas violaciones, la fuerza o la debilidad de la nación en que se cometen estas violaciones, al fin y al cabo las preferencias o las repugnancias que no provienen de la conciencia sino de la historia y de la situación de cada uno.

4. Que la denuncia sea, a la vez, de la represión abusiva de los gobernantes y de la violencia abusiva de la rebelión, cuando usa medios que la conciencia rechaza. Por ejemplo, que se condenen igualmente la tortura y el secuestro, este "chantaje a la vida" como lo llamó Pablo VI. Ambos se provocan mutuamente y merecen el mismo juicio: nada puede en ningún caso justificarlos.

5. Que la Iglesia de una nación cuando condena los atropellos que se cometen en otra nación contra los derechos humanos, tenga cuidado de no llamar a medidas que puedan perjudicar a los pueblos mismos. Por ejemplo, que no se pidan sanciones económicas contra ciertos países, ya que las víctimas de estas sanciones son pueblos inocentes.

6. Puede considerarse como una norma fundamental de ética internacional que cada nación respete el derecho de otra nación a elegir sus instituciones. Entonces que la comunidad cristiana de una nación no intervenga en los asuntos de otra nación para imponerle inconscientemente su modo de pensar y de vivir, sino para defender los atropellos evidentes contra derechos humanos fundamentales. Incluso parece preferible que cada Iglesia nacional condene las violaciones del derecho en su propia nación estando más en situación de discernir lo justo y lo oportuno de una denuncia.

Conclusión

Para el que mira en forma panorámica el continente latinoamericano y su evolución desde diez años, es impresionante constatar que las opciones políticas se proponen, cada vez más, en los términos de un dilema entre dos extremos. De una parte, sistema en el cual los contrastes sociales son tales que el pueblo no puede soportarlos sin un régimen represivo. De otra, sistema en el cual el Estado, siendo el único empresario, tampoco puede aceptar el ejercicio de las libertades públicas. Pocos regímenes civiles o militares escapan a la atracción de estos dos polos.

La defensa de los derechos humanos, en estas condiciones, es un aspecto insustituible de la misión de reconciliación de la Iglesia. Reconciliación entre dos grupos sociales que tienden cada uno a imponer por la dictadura en forma exclusiva sus propios intereses.

La Iglesia puede defender los derechos humanos en forma verdaderamente *universal*, es decir sin ninguna discriminación entre ellos, porque los defiende en forma absolutamente *original*, siendo el origen de la conciencia que los hombres han tomado de ellos.

Es inevitable que, haciéndolo por los medios evangélicos, ella choque a veces contra corrientes de inspiración diversa e inversa. Pero es su misión ineludible, en un continente y en países tan profundamente quebrados por la lucha interna entre grupos opuestos, promover la reconciliación y la unidad, indisociables de una verdadera liberación.

San Juan de la Cruz y la Espiritualidad Liberadora

Segundo Galilea

Profesor de Pastoral en el Instituto Pastoral de CELAM

Los críticos de la teología de la liberación le reprochan, entre otras cosas, un distanciamiento de la teología tradicional católica. La crítica es justa cuando se trata de una "ideología de la liberación", pero en la gran mayoría de los casos no tiene fundamento. En todo caso, habría que decir que tanto la teología como la espiritualidad que hoy se elabora en América Latina, pide una cierta creatividad. Sobre todo después de los requerimientos del magisterio en la Conferencia de Medellín. Esta creatividad está sobre todo en el método, y en el concepto mismo, que se tiene de las tareas de la teología en la Iglesia y en la sociedad latinoamericana.¹

Sucede que la teología de la liberación, y la espiritualidad que brota de ella, son temas, por el momento, de "frontera". De ahí sus búsquedas y los recelos que pueda despertar. Creo sin embargo, que si esta elaboración y acción fronteriza es eclesial, los recelos son vanos y la búsqueda resulta una gracia para la Iglesia de hoy. Por eclesial entiendo la permanente referencia doctrinal y existencial con el centro (la jerarquía). Pues cuanto más un cristiano está en la frontera, más debe cultivar la comunión con el centro. Cuanto más se "crea" en espiritualidad, más fuerte debe ser la referencia a los grandes maestros de la Iglesia.

En el caso de lo que se ha dado en llamar una "espiritualidad de la liberación", nos encontramos precisamente ante esta doble vertiente de la creatividad cristiana: la continuidad con la verdadera tradición católica, y una expresión y formulación que responda a las aspiraciones de los militantes cristianos.

En la primera dimensión creo que la espiritualidad haría bien en redescubrir y releer a los grandes maestros. Es el caso de San Juan de la Cruz que no sólo ha influido en la espiritualidad moderna (v.gr. Sta. Teresita de Lisieux, Carlos de Foucauld...), sino que pienso que ha

¹ La idea de una evolución de la teología a través de la historia, tanto en el método como en las tareas que ella misma se asigna, es tradicional en el catolicismo. No es del caso analizar ahora este tema apasionante. Basta con tomar conciencia que en su globalidad el pensamiento cristiano se expresó en los primeros siglos en categoría semitas. A partir del siglo IV se produce el encuentro con el pensamiento greco-romano (particularmente con la filosofía platónica), que el cristianismo asimiló. Lo mismo sucedió con el pensamiento de Aristóteles en la Edad Media, que llegó a dominar y a influir en la orientación de la mejor teología católica. En el siglo XVI, tanto la Reforma como el Renacimiento tuvieron un turbulento efecto en la teología, y más tarde la Ilustración marcó las categorías de la teología europea. A la teología de la liberación habría que situarla en este gran contexto histórico, desde el punto de vista de América Latina.

sentado las bases más hondas de toda espiritualidad cristiana que se quiere "liberadora".

Es bien sabido que la liberación cristiana tiene dos dimensiones, la social y la personal.

Ambas dimensiones de la liberación se pueden distinguir, pero no se pueden separar. En virtud de lo primero, se pueden diversificar acentos, puntos de partida y diversas actividades específicas de la liberación. Existen así caminos de liberación cuyo punto de arranque descansa en la actividad socio-política, económica, etc. . . Otros caminos privilegian la liberación interior, como la evangelización, la conversión y en general la espiritualidad cristiana. Ambos puntos de partida deben tener en cuenta al otro, y reforzarse en la convergencia de la liberación global.

Obviamente, al tratar el tema de la espiritualidad liberadora, acentuamos la vía de la liberación interior, propia de la vida espiritual. Su referencia esencial a las formas de liberación social, aseguran a la espiritualidad, como camino de liberación, su significación y eficacia históricas. Por otra parte, la constituyen como garantía de que la liberación exterior no nos llevará a nuevas formas de egoísmo y pecado, y de que se hace a nombre de Cristo, Señor de la Historia.

Tenemos entonces que convenir que la espiritualidad cristiana es liberadora por su misma naturaleza. Dominada por el dinamismo del crecimiento y la entrega al amor, nos arranca decisivamente del pecado y el egoísmo. Este dinamismo del amor va disolviendo las causas de esclavitud interna, que son a la vez las causas que conducen al hombre a esclavizar a otros. La espiritualidad es la respuesta decisiva a todas las formas de idolatrías y egoísmo personal y social, interior y exterior. "De dónde vienen esas guerras, de dónde esos conflictos entre ustedes? Quién hace la guerra, sino los malos deseos que tienen y entonces matan. Codician algo y no lo consiguen? Entonces discuten y pelean. . ." (St 1,4ss).

En todo el mensaje bíblico, esclavitud interior e injusticia exterior están indisolublemente ligados. Y el remedio para la liberación de ambos es fundamentalmente el mismo: el amor que crucifica el egoísmo. Un amor crucificado en el corazón del hombre y en el seno de la historia es el aporte de la espiritualidad cristiana a la causa de la libertad.

Si en este contexto entendemos la espiritualidad como un progresivo camino de libertad interior, la línea espiritual de San Juan de Cruz tiene hoy mucho que decir al hombre moderno, y especialmente a aquellos cristianos empeñados en lo que podríamos llamar una "espiritualidad de la liberación".

1. *La libertad radical en la espiritualidad de S. Juan de la Cruz.* A primera vista, al conocedor lejano o superficial del Santo Carmelita la afirmación podría parecer forzada. Parecería que su doctrina, a fuerza

de insistir en las negaciones, fuera deshumanizante. Que la alta mística que propone, por lo mismo fuera incapaz de repercusiones históricas. Su lenguaje parecería impenetrable al hombre moderno.

No entramos aquí en la clave genuina para interpretar los escritos del santo. Su estilo, por lo demás, en su origen quedó mutilado por influencia de teólogos escolásticos y de la Inquisición. Ello hace difícil de entrever las verdaderas fuentes de su tradición mística, y la pureza de sus categorías bíblicas. Sorprendentemente, a menudo que sus escritos se depuran, se renueva la teología espiritual moderna, y se buscan compromisos radicales en el cristianismo, la actualidad de sus intuiciones y aún de sus simbolismos alcanza toda su estatura.

San Juan de la Cruz es antes que nada un místico y un contemplativo en el más auténtico sentido cristiano. A pesar de las preocupaciones sistemáticas de sus obras, nos transmite una experiencia espiritual, más que nociones. En ella, la experiencia de una fe sumamente viva se confunde con la experiencia de un amor extremadamente generoso. Porque el místico es aquel que ha hecho de la vivencia de su fe y su amor una sola cosa, y en ella se funden sus convicciones y la praxis de su vida. Es un místico porque para él la plenitud del amor va a coincidir con la plenitud de la libertad. Toda mística, aún la no cristiana, es una búsqueda de liberación interior, y para el santo carmelita la cúspide de la libertad está en la cima de la montaña del amor. Todo su camino espiritual - que él mismo simbolizará como una ardua subida al monte - consiste en hacerse progresivamente libre en el amor. Pero para ello es necesario pagar el precio de esta libertad interior. Este no es otro - y en esto el santo está en la más pura línea del Evangelio - que la radicalidad de la fe y la radicalidad de la cruz. No se entiende el sentido de su espiritualidad liberadora sin su teología de la fe y de la cruz, cuya radicalidad vuelve a atraer hoy la atención de teólogos y militares cristianos.

Su teología de la fe pasa por el simbolismo de las "noches", de la provisoriedad o negación de toda experiencia espiritual que no esté radicada en la pura oscuridad de la fe. Sólo en la muerte nocturnal de toda experiencia imperfecta del amor de Dios, el hombre puede encontrar a Dios mismo, alcanzable sólo en esta noche - luminosa - de la fe. Porque Dios es el único absoluto; porque El es irreductible a cualquier mediación puramente humana, la búsqueda de este absoluto de Dios exige una fe progresivamente "absoluta" y radical.

Para el santo castellano la experiencia contemplativa del absoluto de Dios es la misma experiencia de la fe. Esta experiencia es la única, sobre la tierra, que nos capacita para relativizar, todo aquello que no es Dios. En la medida que el absoluto de Dios penetra en una espiritualidad, se relativiza todo "ídolo" interno o externo, toda forma de esclavitud, toda raíz de pecado. Se produce la liberación, por cuanto el que ha tenido esa experiencia radical de Dios, ya no se "arrima" o esclaviza a

creatura alguna. "La verdad os hará libres" encuentra aquí su más profunda interpretación espiritual.

La otra disposición radical para la experiencia liberadora de Dios, es la cruz. Su teología de la cruz pasa por el simbolismo de las "nadas". En el carmelita, las "nadas" no son la muerte de los valores. Son las "muertes" de las formas sutiles del egoísmo que reina en nosotros, por las crucifixiones sucesivas de sus raíces pecaminosas. En la realidad humana, no hay manera de llegar a la libertad del amor sin destruir las tendencias que lo esclavizan, a través del camino, también oscuro y radical, de la cruz. Su espiritualidad de las "nadas", de las "muertes" y de la cruz, es la espiritualidad de la más perfecta liberación interior, en la experiencia de un amor liberado por el encuentro con el absoluto de un Dios crucificado.

2. *La liberación en la simbología mística del santo.* A fuerza de ser un místico, San Juan de la Cruz es un poeta. Si ello puede haber sido una dificultad para la teología decadente de la contrarreforma, hoy constituye una gran ayuda para su genuina interpretación, y un punto muy importante de afinidad con la mentalidad del hombre moderno. Porque es un poeta, su espiritualidad está cuajada de símbolos, y sabemos que los símbolos son más ricos que las naciones. En esto, una vez más se aproxima a las actuales tendencias de la espiritualidad contemporánea (tanto cristiana como secular), que tiende a recuperar el valor significativo de la simbología.

La relectura de la simbología espiritual del santo, al interior de nuestras actuales preocupaciones de una "espiritualidad de la liberación", puede ser sumamente esclarecedora.

Tenemos primeramente los símbolos del "éxodo" y la "noche". Para el reformador carmelita el sentido bíblico del éxodo y del exilio son coincidentes, y en esto se aproxima a nuestros teólogos de la liberación. La espiritualidad del éxodo implica provisoriedad, nomadismo espiritual, ir siempre "más allá". Esto es propio del camino del espíritu según San Juan de la Cruz, en la búsqueda de la libertad y del absoluto de Dios, sin quedarse en las mediaciones. El exilio de sí mismo coincide con el encuentro contemplativo con el Señor. Este exilio, este éxodo, mientras duren las esclavitudes del espíritu, se da a través de la "noche". Noche hecha de ausencias y presencias de Dios, momentos de luz y de oscuridad. Porque el camino del exilio hacia la liberación goza ya del anticipo de la experiencia del amor liberado, pero al estar envuelto en la fe y en la cruz, esta experiencia es aún oscura, marcada con la insatisfacción de la ausencia del Amado.

En segundo lugar, la espiritualidad liberadora de San Juan de la Cruz está dominada por el simbolismo de la "montaña" y las "nadas", al cual nos hemos referido hace un momento. Ambos símbolos dicen relación al proceso arduo de liberación del espíritu —la subida a la

montaña— de las esclavitudes y apegos que opacan su capacidad para la entrega libre en el amor. Esta no se conseguirá hasta que “nada” se interponga en esta ascensión del hombre a Dios, y en esta exigencia el santo es radical. Para él, una cadena o un hilo impiden igualmente la ascensión a la montaña de la perfecta libertad. En éste se sitúa una vez más en la más pura línea del Evangelio: “El que no renuncia a todo lo que posee, no podrá ser mi discípulo. . . El que quiere conservar su vida, la pierde. . .” La libertad ofrecida por Jesús implica el aniquilamiento de los aparentes valores del hombre viejo.

El tercer simbolismo es el de la “soledad”, que en el lenguaje poético del santo es una “soledad sonora”. Este símbolo es sumamente rico, y aproxima al carmelita, nuevamente, a los temas más significativos de la espiritualidad moderna.

Otros maestros de la espiritualidad han utilizado el símbolo del “desierto” para expresar la misma experiencia espiritual. En San Juan de la Cruz, la soledad es ante todo una experiencia mística. Nos introduce nuevamente en la dialéctica del camino de la libertad y del amor, hecho de experiencias de presencias y ausencias. La soledad —el desierto— es la actitud del despojo, de situarse en la verdad, sin apegos ni ilusiones, delante de Dios. Es la pobreza radical, por la cual esperamos que la libertad del amor se nos dé como un don gratuito, al cual sólo nos podemos disponer. Es la experiencia de nuestra impotencia y de nuestra limitación para vivir la exigencia de las “nadas”. Es el imperativo del silencio interior para poder escuchar a Dios.

Si la vertiente de “ausencia” que encierra la soledad y el desierto nos despoja radicalmente, y tiene afinidad con la experiencia espiritual de la noche, las “nadas” y la cruz, su vertiente de “presencia” la llena de la plenitud de Dios, del amor y de la libertad radical. Esta última experiencia, es la que distingue la mística cristiana de la soledad y el desierto, de todo otro tipo de “mística”. La soledad del contemplativo cristiano está llena de Dios, y nos arranca por lo tanto del egoísmo espiritual y del repliegue en nosotros mismos. Esta “plenitud” de la soledad genuinamente cristiana —que el místico español poéticamente llama “soledad sonora”, es decir, llena de la voz de Dios que nos llama al amor total— hace de ella una experiencia de “presencia” exigente a todas las realidades, a Dios mismo, a los hombres, y a las formas de compromiso a que nos arrastra un amor verdaderamente libre.

El simbolismo de la libertad espiritual del santo carmelita culmina con las imágenes de la “llama” y de las “nupcias”. Ellas son experiencias de presencia, de plenitud, de amoroso encuentro con Dios a través de la noche luminosa de la fe. Son símbolos de unión en el amor, de comunión. De la libertad del espíritu, que es ya capaz de entregarse con un amor gratuito. Porque la gratitud en el amor, el no buscarse ya a sí mismo, es la forma suprema de la entrega a Dios y a los demás, de la libertad. Gratitud, amor y libertad se confunden en la mística cristiana,

y San Juan de la Cruz simboliza esta experiencia alternativamente con la llama y con las nupcias. En esta elección es nuevamente auténticamente bíblico, siguiendo tanto el Cantar de los Cantares, la simbología de los Profetas y las parábolas del Reino.

También es auténticamente representativo de la espiritualidad moderna. Como reacción a una sociedad pragmática y utilitaria, ésta ha recuperado el sentido espiritual de la fiesta, del don gratuito, de la adoración, del valor del amor en sí. De lo contemplativo. Aunque a menudo estas tendencias espirituales han encontrado cauces puramente "seculares", tiene profunda afinidad con la mística cristiana del amor gratuito, y con la simbología del santo.

3. *La vertiente profética en la espiritualidad de San Juan de la Cruz.* Ante el camino de la libertad interior que nos propone el místico carmelita, podríamos preguntarnos dónde quedan las dimensiones de la liberación "exterior", el compromiso histórico y profético. Es que su liberación es puramente personal? En esta hipótesis, la mística de San Juan de la Cruz sería sospechosa. No encajaría en la tradición mística tanto bíblica como histórico-cristiana, en que la mística y profecía van unidos, y en que lo místico está sometido al realismo de la Palabra de Dios y de las exigencias de un evangelio encarnado en la historia. Contemplación y compromiso profético son uno en la mística cristiana, y por lo tanto en una espiritualidad liberadora.

Pero el reformador carmelita fué también un profeta, y su mensaje espiritual es "exteriormente" liberador. En ello es un buen discípulo del profeta Elías, cuya experiencia de Dios lo condujo alternativamente a la contemplación de Dios en el desierto y al enfrentamiento con los abusos religiosos y sociales del Reino de Israel. En la soledad del desierto Dios le manifestó su rostro (1 R 17,2 ss.; 19,4-8), y esta experiencia mística lo abrasó por el celo de su gloria (1 R 19,10), lo llevó al compromiso profético. Liberado por este encuentro con su Señor, Elías es capaz de enfrentarse con una sociedad religiosa decadente, llena de falsos profetas y de cultos idolátricos.

En esta misma línea el santo castellano es un profeta, porque es un Reformador religioso. Trabajó en la liberación en esa línea, que constituía para él un signo de los tiempos. No podemos exigir de él el lenguaje, la sensibilidad y los contenidos del compromiso que hoy se dan entre nosotros, porque sus condiciones históricas fueron totalmente otras. Nos interesa el profetismo liberador que brotaba de su experiencia mística, y no sus modalidades concretas. En su contexto y formación, la causa profética del carmelita era la causa de la reforma religiosa.

Como reformador, sufrió la suerte de los profetas. La soledad, la incomprensión y la persecución. La puesta en sospecha de parte de muchos eclesiásticos, en una época en que el misticismo, y su teología radical de la fe y de la cruz podían tener un sabor luterano. Sin embar-

go, su incuestionable fidelidad a la espiritualidad del Evangelio, y su identificación con la mejor tradición del profetismo místico cristiano, en que toda experiencia espiritual está en dependencia de la Palabra de Dios y de la Iglesia, hicieron que tanto su doctrina como su causa se impusieran. En esto también el santo es un modelo de profetismo católico.

Hoy día muchos cristianos buscamos un camino de espiritualidad que a la vez de responder a todas las aspiraciones de liberación de los hombres, a la vez de ser creadora y fuente de profetismo, esté enraizada en la auténtica tradición mística cristiana. Somos conscientes que cuanto más entramos en caminos nuevos y en experiencias creadoras, tanto más necesitamos el contacto con la verdadera tradición espiritual de la Iglesia y recibir la inspiración de sus grandes maestros. Por eso creemos que el místico español tiene plena vigencia, y que su relectura a partir de nuestras categorías y preocupaciones actuales puede hacerlo fascinante para las nuevas generaciones.

La radicalidad de su fe y de su amor, su teología de la cruz, su énfasis en la libertad del espíritu como la cúspide del ascenso espiritual, su simbolismo místico que se identifica con los grandes temas de la espiritualidad contemporánea, constituyen a San Juan de la Cruz como un precursor de una espiritualidad de la liberación.

NOTAS E INFORMES

El Movimiento Litúrgico del Siglo XX en los Documentos Oficiales

Carlo Braga, C.M.
Profesor de Liturgia en el Instituto Pastoral del CELAM

El movimiento litúrgico, cuyos frutos vivimos en la renovación decretada por el Vaticano II, tiene sus raíces ya en el período que llamamos habitualmente de inmovilismo en la época posttridentina. Pero su verdadera organización y eficacia la encontramos en este siglo, partiendo del pontificado de san Pío X.

La historia del movimiento litúrgico del siglo XX tiene muy claramente dos etapas:

a) La etapa preconiliar, marcada en su primera parte por el esfuerzo de hombres de buena voluntad (Beauduin, Parsch, Casel) que actúan y aplican principios afirmados por la jerarquía eclesial (Pío X, Pío XI); y especificada, en su segunda parte, bajo el pontificado de Pío XII después de la segunda guerra mundial, por la toma de dirección del movimiento por parte de la autoridad de la Iglesia, y por el comienzo de una reforma litúrgica que permitiera e hiciera más fácil la participación activa del pueblo.

b) La etapa conciliar que, valorando los principios doctrinales precedentes, ordena y actúa una reforma orgánica de toda la liturgia en sentido pastoral.

La parte más importante es la etapa conciliar; pero no se puede olvidar todo lo que la precedió, como esfuerzo, como estudio, como profundización.

Estas notas quieren ayudar a la reflexión sobre estos aspectos, proponiendo los documentos básicos del movimiento, e indicando brevemente las ideas fundamentales que se desprenden de ellos y van iluminando el camino.

De cada documento, faltando una recopilación completa y fácilmente asequible, se proponen varias fuentes que permitan acudir al texto, cuando sea posible, en castellano.

En lugar de una presentación simplemente cronológica, hemos preferido dar una presentación sistemática y cronológica al mismo tiempo: facilita, nos parece, tener juntos documentos sobre el mismo tema, y ver el desarrollo y la evolución de la orientación oficial.

Fuentes

- B1, B2 = A. Bugnini, Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia, Roma 1953 y 1960.
D = Documentos para el diálogo, Medellín.
E = Ecclesia, Madrid.
LA = Liturgia, Órgano del Secr. de la Comisión litúrgica Argentina
LS = Liturgie, Les enseignements pontificaux, Ed. por los monjes benedictinos de Solesmes.
N = Notitiae, Órgano del "Consilium" y de la S. Congr. para el Culto Divino.
V = T. Urquiri, Liturgia conciliar, vol. I (1963-1969) Madrid 1969.

De S. Pío X al Vaticano II

1. *San Pío X* percibe, en su actuación pastoral, y propone, en su magisterio el principio de que "la participación activa es la fuente primaria y necesaria del verdadero espíritu cristiano".
- Sus documentos permiten realizar esta participación en un triple nivel:
- celebrar en la belleza de los elementos (reforma de la música).
 - celebrar más plenamente el misterio de Cristo (reforma del breviario).
 - participar más plenamente en la celebración (decretos sobre la comunión).
- Los documentos fundamentales, que hay que recordar, son:
- 1903 nov. 22 Motu proprio sobre la música sacra *Tra le sollecitudini*
B 110—26; LS 173—185.
"El verdadero espíritu cristiano debe de florecer en los fieles. . . . hay que sacarlo de su primera y necesaria fuente que es la participación activa en los sagrados misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia".
- 1903 dic. 8 Carta al Card. Respighi, Vicario de Roma, sobre la reforma de la música sacra.
B 1 26—34; LS 185—191.
Aplicación del Motu proprio precedente a la diócesis de Roma.
- 1905 dic. 22 Decr. de la s. Congr. del Concilio *Sacra Tridentina Synodus* sobre la comunión diaria.
B 1 41—46; LS 191—197
- 1910 ago. 8 Decreto de la S. Congr. para la disciplina de los sacramentos *Quam singulari* sobre la edad para la primera comunión de los niños.
B 1 41—46; LS 206—216
- 1911 nov. 1 a) Const. Apost. *Divino afflatu* sobre una nueva distribución del Salterio en el Breviario Romano.
B 1 47—50; LS 217—220
b) Rubricae servandae ad normam Const. Apost. *Divino afflatu*.
— Utilización de todo el Salterio cada semana.
— Valorización del temporal, como celebración del misterio de Cristo, sobre el santoral.
— Celebración habitual del domingo, o en cuanto es la celebración hebdomadaria de la Pascua.
2. *Pío XI* Sobre todo en la organización de la acción católica, mira a la liturgia como elemento de catequesis y de transmisión del mensaje cristiano:
"La liturgia es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia; es la didascalia de la Iglesia"
Bajo su pontificado se desarrolla el movimiento teológico de profundización de los aspectos doctrinales de la liturgia en la vida eclesial.
Entre sus documentos hay que recordar:

- 1922 ago. 4 Respuesta de la S. R. C. acerca de la oportunidad de que se introduzca la reforma de participación de los fieles que es la "misa dialogada".
- 1935 nov. 30 Carta de la S. R. C. al arzobispo de Génova (Italia) sobre el mismo tema.
B 1, 55,69-70
Es el primer reconocimiento, muy tímido y muy incierto, por parte de la autoridad central, de una participación "activa" hecha de respuestas y diálogos.
- 1925 dic. 11 Encíclica *Quas primas*, por la cual el Papa introduce la fiesta de Cristo Rey.
B 1 57; LS 238-243
"Para educar al pueblo cristiano en la fe es más eficaz la celebración de los sagrados misterios que vuelve a repetirse cada año, que documentos aún muy importantes del magisterio de la Iglesia".
- 1928 dic. 20 Const. Apost. *Divini cultus* sobre la promoción del estudio de la liturgia y de la música sacra.
B 1 60-66; LS 246-256
A los 25 años del documento de Pío X, el Papa vuelve a insistir en el valor pastoral de una liturgia bien conocida, celebrada y participada.

3. *Pío XII* heredero de la reflexión teológica y de la experiencia pastoral precedente, lleva a una codificación orgánica y general del valor espiritual y pastoral de la liturgia y de su participación; y abre, primero, el camino que haga fácil y posible una verdadera participación de los fieles en la celebración litúrgica.
Su actividad litúrgica puede presentarse en estos puntos:

a) *Documentos doctrinales:*

- 1944 nov. 30 Const. Apost. *Episcopalis consecrationis* determinando el valor sacramental de los actos de los dos obispos asistentes al obispo consagrador en la ordenación de un obispo.
LS 301-304
- 1947 nov. 20 Encíclica *Mediator Dei* sobre la sagrada liturgia.
B 1 96-164; LS 320-417
"No tienen noción exacta de la sagrada liturgia los que la consideran como una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos" (n. 25).
"La liturgia no es sino el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo" (n. 22).
Se manda instituir en cada diócesis una comisión "para promover el apostolado litúrgico" (n. 108).

- 1947 nov. 30 Const. Apost. *Sacramentum Ordinis* determinando la parte esencial en la Ordenación del diácono, presbítero y obispo.
LS 315-319.
- 1955 dic. 25 Encíclica *Musicae sacrae disciplina* sobre el valor, el estudio, el desarrollo pastoral de la música sacra.
B 2 28-44; LS 485-509
- 1956 sep. 22 Alocución del Papa a los participantes en el congreso de liturgia pastoral de Asís.
B 2 45-71; LS 515-534
"El movimiento litúrgico se ha presentado como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre el tiempo presente, como un pasaje del Espíritu Santo en su Iglesia. . ."
- 1958 sep. 3 Instr. de la S. R. C. sobre la música sacra y la liturgia.
B 2 71-102; LS Ap. 1-44
Es el testamento litúrgico de Pio XII; codifica la legislación litúrgica y musical para la participación del pueblo de los últimos 50 años.

b) Reforma litúrgica:

- 1945 mar. 25 Motu proprio *In cotidianis precibus* aprobando la traducción del Salterio realizada por el Instituto Bíblico, y permitiendo su utilización en el Breviario.
B 1 90-91; LS 307-310
- 1951 feb. 9 Decreto de la S. R. C. permitiendo la celebración de la Vigilia pascual en las horas de la noche entre el sábado santo y el domingo de la Resurrección.
B 1 185-186; LS 427-428
Es el primer documento de reforma litúrgica, y toca el corazón mismo de la celebración de los misterios de Cristo.
- 1953 ene. 6 Const. Apost. *Christus Dominus* sobre la nueva disciplina en materia de ayuno eucarístico.
Instrucción de la S. Congr. del S. Oficio sobre la misma materia.
B 1 194-201; LS 433-438
Para facilitar la participación en la Eucaristía, se reduce el tiempo del ayuno eucarístico y se permite la celebración en las horas de la tarde.
- 1955 mar. 23 Decreto de la S. R. C. de simplificación de las rúbricas del Misal y del Breviario.
B 2 9-17
Quedan simplificadas muchas normas, y quitados muchos elementos secundarios o devocionales.
- 1955 nov. 16 Decreto de la S. R. C. promulgando la reforma de toda la Semana Santa.
B 2 18-22; LS 482-484

c) *Uso de la lengua del pueblo:*

- 1943 dic. 23 Carta de la Secretaría de Estado al Card. Bertram, arzobispo de Bratislavia, que reconoce a las diócesis de Alemania la posibilidad de conservar costumbres propias en la forma de participación en la Misa. Se afirma que la dirección del movimiento litúrgico es tarea propia de los obispos.
B 1 80-82
- 1947 nov. 28 Decreto de la S. R. C. aprobando el Ritual para las diócesis de Francia, con posibilidad de utilizar la lengua del pueblo en unas partes de la celebración.
B 1 164-165
Es la primera facultad de utilizar la lengua del pueblo en la liturgia latina.
- 1950 mar. 21 Decreto de la S. R. C. aprobando el Ritual de las diócesis alemanas, con facultad de usar la lengua del pueblo en unas partes de la celebración.
B 1 178
N. B. A estos dos Rituales nacionales siguen, en los años, muchos otros para diversas naciones.
- 1956 oct. 17 Decreto del S. Oficio permitiendo a las diócesis de Francia la proclamación de las lecturas de la Misa en la lengua del pueblo.
B 2 59
NB. La facultad se extiende rápidamente a muchas naciones.

4. *Juan XXIII* Continúa la reforma de la liturgia, en la línea de Pío XII; pero todo el trabajo converge muy pronto hacia la preparación del Concilio, cuyo primer fruto será la Constitución litúrgica.

Hay que recordar los siguientes documentos:

- 1960 jul. 25 Motu proprio *Rubricarum instructum*, con el cual se aprueba el código de rúbricas del Breviario y del Misal Romano.
A este Motu proprio sigue el Decr. de la S. R. C. promulgando el texto de las rúbricas: es el último acto de simplificación y de reorganización de las normas litúrgicas heredada de la tradición tridentina, antes del Vaticano II.
- 1961 abr. 13 Decreto de la S. R. C. promulgando la edición reformada del segundo libro del Pontifical Romano.
- 1962 abr. 16 Decreto de la S. R. C. aprobando la división del rito del Bautismo de adultos en distintos grados, que se celebrarán sucesivamente a lo largo del catecumenado.

La Reforma del Vaticano II

- 1963 dic. 4 Const. del Conc. Vat. II *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia.

"Al principio de los trabajos del "Consilium" asignamos a la reforma litúrgica tres etapas. . .

— La primera ha determinado el paso de la liturgia romana del latín a las lenguas modernas. Esta etapa ha finalizado: en todo el mundo la liturgia se celebra hoy en las lenguas vivas de cada pueblo.

— La segunda preveía la reforma e impresión de los nuevos libros litúrgicos. . .

— La tercera etapa está por empezar. Es quizá la más importante y la que nos obliga recíprocamente: la etapa de la adaptación.

Una vez publicados los libros litúrgicos, cada Conferencia deberá estudiar atentamente los ritos:

. algunos resultarán perfectamente adecuados tanto en las fórmulas como en las estructuras;

. otros presentarán alguna dificultad;

. otros, en fin, contrastarán con usos y costumbres sacros e irrenunciabiles para la propia nación.

Aquí empieza el trabajo de los peritos que, bajo la responsabilidad y la efectiva dirección de las Comisiones y Conferencias nacionales, deberán establecer hasta qué punto y en qué cosas sea necesario pedir un cambio. Entonces, bajo la misma responsabilidad de las Conferencias Episcopales, previos los necesarios estudios, se harán los oportunos experimentos.

La Conferencia hará suyas determinadas Propuestas y las presentará a Roma para su aprobación, y así entrarán a formar parte del sacro patrimonio litúrgico de la Iglesia local."

(Palabras del P. Bugnini a los obispos del CELAM en Medellín, agosto, 1968).

Primera Etapa

a) — Aplicación provisional de normas de la Const. de Sagr. Liturgia.

- 1964 ene. 25 Motu proprio *Sacram liturgiam* para la aplicación de unas normas de la Constitución de sagrada liturgia.
Por este mismo documento el Papa instituye el "Consilium" o Comisión encargada de realizar la reforma mandada por el Concilio LA 4 (1971) 35-37; V 87-93; E 24 (1964) 175-176 (texto provisional). 517-518 (texto definitivo).
- 1964 sept. 26 Instr. de la S. R. C. *Inter Oecumenici* para una primera realización orgánica de las normas de la Const. de sagr. liturgia antes de la publicación de los nuevos libros litúrgicos.
V 97-138; LA 4 (1971) 58-77; E 24 (1964) 1435- 1444
- 1964 dic. 14 Decr. de la S. R. C. promulgando el *Kyriale simplex* para las Misas cantadas en gregoriano
V 141-144.
- 1964 dic. 14 Decr. de la S.R.C. promulgando melodías necesarias en el Ordo

Missae adaptado según la Instr. *Inter Oecumenici* y el rito de la concelebración
V 145- 146

- 1965 ene. 27 Decr. de la S. R. C. publicando el *Ordo Missae* revisado según las normas de la Instr. *Inter Oecumenici*.
V 148 (decreto) 149-169 (*Ordo Missae*) 171-214 (Ritos que se ha de observar. Defectos que ocurren).
- 1965 mar. 7 Decr. de la S. R. C. *Ecclesiae semper* que introduce la concelebración y la comunión bajo ambas especies.
V 218-221 (Decreto) 223-257 (Rito de la concelebración) 259-268 (Comunión bajo ambas especies)
LA 4 (1971) 84-86 (Decreto)
E 25 (1965) 501-502 (Decreto)
- 1965 mar. 7 Decr. de la S. R. C. promulgando unas variaciones en las celebraciones de la Semana Santa (cambios en los textos de la Misa crismal, simplificación del rito de consagración de los óleos, cambios en las oraciones solemnes del viernes santo.
LA 4 (1971) 87
- 1965 nov. 23 Instr. de la S. R. C. *In edicendis* sobre la lengua que tienen que utilizar los religiosos en la celebración del Oficio y de la misa conventual.
N 2 (1966) 84-87; V 291-296
- 1967 mayo 4 Instr. de la S. R. C. *Tres abhinc annos* para un ulterior avance de la reforma litúrgica antes de la publicación de los nuevos libros litúrgicos
N 3 (1967) 169-194 (con comentario en el texto)
V 405-414; LA 4 (1971) 177-182; E 27 (1967) 725-728
- 1967 mayo 18 Decr. de la S.R.C. publicando variaciones al *Ordo Missae* establecidas por la Instr. *Tres abhinc annos*.
N 3 (1967) 195-211; V 416 (Decreto) 418-437 (Cambios en el *Ordo Missae*).
- 1967 sept. 3 Edición del *Graduale simplex* con melodías gregorianas más sencillas para las iglesias menores.
N 3 (1967) 311 (Decreto) 312-315 (Praenotanda). V 498 (Decreto) 499-503 (Praenotanda).
- 1968 mayo 23 Decr. de la S. R. C. publicando nuevos prefacios y tres nuevas plegarias eucarísticas.
N 4 (1968) 156 (Decreto) 157-179 (Normas y textos)
V 532-533 (Decreto) 534-539 (Normas para usar las plegarias eucarísticas)
- 1968 jun. 2 Indicaciones del "Consilium" para facilitar la catequesis de las nue-

vas plegarias eucarísticas.

N 4 (1968) 146—155; V 539—553; LA 4 (1971) 257—263;
E 28 (1968) 971—973.

- 1968 nov. 6 Declaración del "Consilium" sobre la uniformidad de las palabras del Señor en las cuatro plegarias eucarísticas.
N 4 (1968) 356; V 554—555

b) — Traducción de los textos litúrgicos.

1. Introducción gradual de la lengua popular en la liturgia.

- 1964 sept. 26 Indicación de las partes de lecturas, cantos y oraciones que se pueden hacer en la lengua popular (parte de la Instr. *Inter Oecumenici*) Normas para proponer las decisiones de las Conf. Episc. a la Santa Sede.
- 1965 abr. 27 Se permite usar la lengua popular en el prefacio de la Misa.
N 1 (1965) 149
- 1965 jul. 17 La S. R. C. precisa las partes en las cuales se puede usar la lengua del pueblo en las Ordenaciones.
N 1 (1965) 277—279
- 1967 mayo 4 Se permite usar la lengua del pueblo en el Canon de la Misa, en todo el rito de las Ordenaciones, en todo el Oficio divino. (n. 28 de la *Intr. Tres abhinc annos*).

2. Uniformidad del texto popular en países con la misma lengua.

- 1964 oct. 16 Carta del Card. Lercaro a los Presidentes de las Conf. Episc. sobre la única traducción en países de una misma lengua.
N 1 (1965) 194—196
- 1969 ago. 5 La uniformidad del texto litúrgico en países con la misma lengua se refiere, para la Misa, a las partes del Ordinario que requieren participación directa del pueblo.
LA 4 (1971) 319
- 1970 feb. 6 Normas de SCCD sobre la traducción única de los textos litúrgicos.
N (1970) 84—85; LA 4 (1971) 328—329.
- 1971 oct. 29 La SCCD reconoce la disolución de la Comisión mixta de traducciones CELAM—España y propone, para América Latina "una Comisión encargada de preparar los libros litúrgicos para el Continente latino—americano".
N 7 (1971) 38—40
- 1972 nov. 20 La SCCD transmite a las Conf. Episc. de América Latina las partes

del Ordinario de la Misa que deben tener una igual traducción en los países que hablan una misma lengua.

N 8 (1972) 70-71

- 1973 oct. 25 Carta de la SCCD a las Conf. Episc. sobre la traducción de las fórmulas sacramentales.
N 10 (1974) 37-38

3. Normas e indicaciones para realizar las traducciones litúrgicas.

- 1965 jun. 2 Instr. de la S.R.C. *Popularibus interpretationibus* sobre el procedimiento de aprobación de las traducciones de los Propios diocesanos y religiosos.
N 1 (1965) 196-198
- 1967 ago. 10 Comunicación a los Presidentes de las Conf. Episc. sobre la traducción del Canon de la Misa.
N 3 (1967) 326-327; V 378-379; LA 4 (1971) 220-221
- 1968 ene. 23 Normas para realizar la traducción del *Graduale simplex*
N 4 (1968) 10; V 503-504; LA 4 (1971) 255-256
- 1969 ene. 25 Instr. del "Consilium" sobre las traducciones de los textos litúrgicos y la forma de realizarlas en el contexto de una verdadera adaptación de la liturgia.
N 5 (1969) 3-12; V 605-623; LA 4 (1971) 275-283
- 1969 mar. Declaración sobre el procedimiento para la aprobación de traducciones litúrgicas provisionales: deben ser aprobadas por la Comisión de liturgia y al menos la Presidencia de la Conf. Episc. y deben ser confirmadas por la Santa Sede.
N 5 (1969) 68; V 622

Segunda Etapa

Edición de los nuevos libros litúrgicos

EUCARISTIA

1)- Documentos doctrinales.

- 1965 sept. 3 Encíclica *Mysterium fidei* sobre la Eucaristía, sacrificio y sacramento de la presencia real de Jesucristo entre nosotros.
LA 4 (1971) 103-118; E 25 (1965) 1305-1317.
- 1967 mayo 25 Instr. de la S.R.C. *Mysterium eucharisticum* sobre el culto del misterio eucarístico.
Principios generales para la catequesis del pueblo sobre el misterio eucarístico. La celebración del memorial del Señor. El culto de la

Eucaristía como sacramento permanente.

N 3 (1967) 225-260; V 439-483; LA 4 (1971) 183-212; E 27 (1967) 829-845.

2) El nuevo Misal Romano.

- 1969 abr. 3 Const. Apost. *Missale Romanum* promulgando el nuevo Misal Romano.
N 5 (1969) 142-146; V 705-712; LA 5 (1971) 5-8; E 29 (1969) 599-600.
- 1969 abr. 6 Decreto de S.R.C. promulgando el nuevo *Ordo Missae* y el texto de la *Ordenación general* del Misal Romano.
N 5 (1969) 147 (Decreto).
V 714 (Decreto) 715-799 (Ordenación general) 801-849 (Ordo Missae).
LA 5 (1971) 4 (Decreto) 9-72 (Ordenación general).
El texto de la Ordenación general se encuentra como introducción al nuevo Misal.
- 1969 jul 25 Decreto de la SCCD promulgando el nuevo *Ordo lectionum Missae*.
N 5 (1969) 237; 240-255 (Praenotanda).
El texto completo del leccionario en latín ha sido publicado en tres tomos, en 1971-1972.
- 1969 jul. 25 Instr. de la SCCD que da normas sobre la forma de realizar las ediciones del nuevo leccionario por parte de las Conferencias Episcopales.
N 5 (1969) 238-239.
- 1969 oct. 29 Instr. de la SCCD sobre como aplicar gradualmente la Const. Apost. *Missale Romanum*.
N 5 (1969) 418-423; LA 4 (1971) 321-324; E 29 (1969) 1567-1568
- 1969 nov. 18 Declaración de la SCCD sobre el texto la Ordenación General del Misal Romano, que será precisada en su edición definitiva.
N 5 (1969) 417-418
- 1970 mar. 26 Decreto de la SCCD promulgando el nuevo Misal Romano con la Ordenación general precisada en unos puntos.
N 6 (1970) 169 (Decreto); 170-176 (Nuevo Promedio a la Ordenación general); 177-193 (Lista de los cambios en los documentos introductorios del nuevo Misal).
LA 4 (1971) 365-376 (lista de los cambios); D 1 (1970) 337-354 (lista de los cambios).
- 1970 sept. 3 Instr. de la SCCD *Liturgicae instaurationes* sobre la continuación de reforma litúrgica en armonía con las normas litúrgicas y la auto-

ridad de la Iglesia (Instructio tertia)
LA 4 (1971) 354-364; E 30 (1970) 2083-2087

- 1972 jun. 24 Decreto de la SCCD promulgando el *Ordo cantus Missae*, o sea indicaciones para utilizar la tradición gregoriana en el canto de la Misa.
N 8 (1972) 215 (Decreto); 216-220 (Praenotanda).
Missale Romanum... Ordo cantus Missae. Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 246 pp.
- 1972 dic. 22 Indicaciones de la SCCD sobre unos cambios en la Ordenación general del Misal Romano, en relación con el cambio de la disciplina de las Ordenes menores.
N 9 (1973) 34-38

3) *Concelebración y Comunión bajo ambas especies.*

- 1965 mar. 7 Decreto de la S.R.C. promulgando el rito de la concelebración y de la comunión bajo ambas especies.
V 218-221 (Decreto) 223-257 (Ritual de la concelebración); 259-268 (Comunión bajo ambas especies)
LA 4 (1971) 84-86 (Decreto); E 25 (1965) 501-502 (Decreto).
- 1967 mayo 25 En la Instr. *Mysterium eucharisticum* (n. 32) se amplía el número de casos en que está permitido comulgar bajo ambas especies.
- 1970 jun. 29 Instrucción de la SCCD extendiendo la facultad de administrar la comunión bajo ambas especies.
N 6 (1970) 322-326; LA 4 (1971) 349-352; D 1 (1970) 577-582; E30 (1970) 1779-1780.
- 1972 agos. 7 Declaración de la SCCD sobre la concelebración.
N 8 (1972) 327-329; D 3 (1972) 1859-1862; E 32 (1972) 1581.

4) *Culto eucarístico fuera de la Misa*

- 1973 jun. 24 Decreto de la SCCD promulgando el Ritual de la Comunión y del culto eucarístico fuera de la Misa.
Rituale Romanum... De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam. Vaticano 1973.

5) *Unos puntos particulares*

- 1969 mayo 15 Instr. de la SCCD *Actio pastoralis* sobre las Misas en grupos particulares.
N 6 (1970) 50-55; LA 4 (1971) 308-312; D 1 (1970) 355-374.
- 1969 mayo 28 Instr. de la SCCD *Memoriale Domini* sobre el modo de administrar la comunión.

- N 5 (1969) 347-351; LA 4 (1971) 313-316; E 29 (1969) 889-890.
- 1969 mayo 28 Carta del Card. Gut a los Presidentes de las Conf. Episc., que pidieron la facultad de dar la comunión en la mano, indicando unas líneas pastorales para la realización.
N 5 (1969) 351-353
- 1970 ene. Declaración del Secr., para la unión de los cristianos sobre la intercomunión.
N 6 (1970) 90-95
- 1971 ene. 11 Respuesta de la Comisión para la interpretación de los documentos del Vaticano II: la homilía tiene que ser pronunciada solamente por el sacerdote
N 8 (1972) 370
- 1972 jun. 1 Instrucción del Secr., para la unión de los cristianos sobre admisión de otros cristianos a la comunión eucarística.
N 8 (1972) 270-277; D 3 (1972) 1193-1204; E 32 (1972) 1063-1065.
- 1972 jun. 24 Decreto de la SCCD promulgando el *Ordo cantus Missae*, es decir la disposición de los cantos gregorianos relacionada con el Nuevo Ritual.
N 8 (1972) 215 (Decreto) 216-220 (Praenotanda).
- 1972 Oct. 9 Decreto de la SCCD sobre el nombre del obispo en el Canon de la Misa.
AAS 64 (1972) 692-694; N 8 (1972) 347-349; E 33 (1973) 59.
- 1973 ene. 29 Instr. de la S. Congr. de los Sacramentos *Inmensae caritatis* sobre el recibir la comunión eucarística dos veces en el mismo día, el ministro extraordinario de la comunión, y unas facilidades acerca del ayuno eucarístico para los enfermos.
D 4 (1973) 293-298; E 33 (1973) 419-422
- 1973 abr. 27 Carta circular de la SCCD a los Presidentes de las Conferencias Episcopales: por el momento no se da a las Conf. Episc. la facultad de componer nuevas plegarias eucarísticas. Se insiste en la oportunidad de aprovechar los cambios que permiten los actuales libros litúrgicos.
E 33 (1973) 813-816.
- 1973 nov. 1 Directorio de la SCCD para Misas de niños.
N 10 (1974) 5-21

BAUTISMO

- 1969 mayo 15 Decreto de la S.R.C. promulgando el nuevo Ritual para el bautismo

de niños, obligatorio a partir del día 8 de sept. de 1969.
 N 5 (1969) 221 (Decreto) 223-236 (Praenotanda)
 Rituale Romanum ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II
 Instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum.
 Ordo Baptismi parvulorum. Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 96
 pp.

- 1969 jul. 10 Decreto de la SCCD sobre la obligatoriedad del nuevo Ritual para el bautismo de niños a partir del 29 de marzo de 1970.
 N 5 (1969) 222; LA 4 (1971) 318.
- 1970 jul. 13 Carta de la S. Congr. para la doctrina de la Fe a Mons. Henrién, obispo de Dapango (Togo, Africa) sobre la posibilidad de atrasar el bautismo de los niños cuando no hay las garantías de una educación cristiana.
 N 7 (1971) 69-70; D 2 (1971) 401-403
- 1970 dic. 3 Carta del Secr. para la unión de los cristianos a Mons. Pimiento, obispo de Garzón (Colombia) sobre la posibilidad de padrinos cristianos no católicos en la celebración del bautismo.
 N 7 (1971) 92-93
- 1972 ene. 6 Decreto de la SCCD promulgando el nuevo Ritual para el Catecumenado y Bautismo de adultos.
 N 8 (1972); 69-86 (Praenotanda)
 Rituale Romanum. . . Ordo initiationis christianae adultorum,
 Typis polyglottis Vaticanis 1972, 186 pp.

CONFIRMACION

- 1971 ago. 15 Const. Apost. *Divinae consortium naturae* aprobando el nuevo Ritual para la Confirmación.
 N 7 (1971) 333-339; De (1971) 1441-1450; E 31 (1971) 1751-1753.
- 1971 ago. 22 Decr. de la SCCD promulgando el nuevo Ritual para la Confirmación.
 N 7 (1971) 332 (Decreto); 340-346 (Praenotanda)
 Pontificale Romanum ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Confirmationis. Typis polyglottis Vaticanis 1971, 52 pp.
- 1972 jun. 9 Declaración de la Comisión para la interpretación de los documentos del Vaticano II; la imposición de las manos en la crismación está incluida en el acto de la unción.
 AAS 64 (1972) 526; N 8 (1972) 281

ORDEN Y MINISTERIOS

- 1967 jun. 18 Motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* por el que se reestablece

el diaconado permanente.

LA 4 (1971) 213-219; E 27 (1967) 1071-1076)

- 1968 mar. 26 Respuesta de la Comisión para la interpretación de los documentos del Vaticano II: los poderes del diácono elencados en el Motu Proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*: los tiene también el diácono que desea subir al sacerdocio.
V 529-530
- 1968 jun. 18 Const. Apst. *Pontificalis Romani* sobre los nuevos ritos para la ordenación de diáconos, presbíteros, obispos.
N 4 (1968) 209-213; LA 4 (1971) 264-267; E 28 (1968) 966-967.
- 1968 ago. 15 Decr. de la S.R.C. promulgando el nuevo Ritual de Ordenación de diáconos, presbíteros, obispos.
Pontificale Romanum. . . De Ordinatione diaconi, presbyteri et Episcopi. Typis Polyglottis Vaticanis, 1968
- 1972 ago. 15 Motu proprio *Ministeria quaedam* sobre reorganización de tonsura, órdenes menores y subdiaconado.
D 3 (1972) 1503-1510; E 32 (1972) 1365-1367
- 1972 ago. 15 Motu Proprio *Ad pascendum* promulgando normas sobre el diaconado, relacionadas con la promesa del celibato.
D 3 (1972) 1509-1520; E 32 (1972) 1327-1330
- 1972 dic. 3 Decr. de la SCCD promulgando los ritos de introducción entre los candidatos al diaconado y presbiterado, para la institución de lectores y acólitos y para la promesa del celibato.
N 9 (1973) 17
- Pontificale Romanum. . . De institutione lectorum et acolytorum; De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum; De sacro coelibatu amplectendo*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 40 pp.

MATRIMONIO

- 1969 mar. 19 Decr. de la S.R.C. promulgando el nuevo Ritual para el Matrimonio.
N 5 (1969) 203 (Decreto); 216-220 (Praenotanda).
Rituale Romanum. . . Ordo celebrandi Matrimonium. Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, 40 pp.

UNCION DE LOS ENFERMOS

- 1972 nov. 30 Const. Apost. *Sacram Unctionem infirmorum* sobre la Unción de los enfermos.
N 9 (1973) 52-55; E 33 (1973) 157-158

- 1972 dic. 7 Decr. de la SCCD promulgando el nuevo Ritual para la Unción de los enfermos.
N 9 (1973) 51 (Decreto); 56—65 (Praenotanda)
Rituale Romanum. . . Ordo unctionis informorum eorumque pastoralis curae. Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 84 pp.

PENITENCIA

- 1972 jun. 16 Normas pastorales de la S. Congr. para la doctrina de la Fe sobre la absolución general sin confesión previa.
N 8 (1972) 312—317; D 3 (1972) 1141—1148; E 32 (1972) 1031—1032 y 1197
- 1973 dic. 2 Decr. de la SCCD promulgando el nuevo Ritual de la Penitencia.
Rituale Romanum. . . Ordo Paenitentiae, Vaticano 1974

SACRAMENTALES

- 1969 ago. 15 Decr. de la S.R.C. promulgando el nuevo Ritual de Exequias
N. 5 (1969) 423—424 (Decreto); 424—430 (praenotanda).
Rituale Romanum. . . Ordo exsequiarum. Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 92 pp.
- 1970 feb. 2 Decr. de la SCCD promulgando el Ritual para la profesión de religiosos.
N 6 (1970) 113 (Decreto); 114—117 (Praenotanda);
LA 4 (1971) 327 (Decreto).
Rituale Romanum. . . Ordo professionis religiosae. Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 128 pp.
- 1970 mayo 31 Decr. de la SCCD promulgando el nuevo Ritual para consagración de vírgenes.
N 6 (1970) 313 (Decreto); 314—316 (Praenotanda);
LA 4 (1971) 330 (Decreto); 331—332 (Praenotanda)
Pontificale Romanum. . . Ordo consecrationis Virginum. Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 68 pp.
- 1970 jul. 15 Carta del Card. Güt a los Presidentes de las Conf. Espisc. sobre la traducción del Ritual de Profesión Religiosa.
N 6 (1970) 317—318
- 1970 jul. 15 Carta del P. Bugnini a los Superiores Generales sobre la adaptación del Ritual de Profesión Religiosa.
N 6 (1970) 318—319.
- 1970 jul. 15 Normas para la adaptación de los Rituales propios al Ritual Romano de Profesión Religiosa.
N 6 (1970) 319—322
- 1970 nov. 9 Decr. de la SCCD promulgando el nuevo Ritual para la Bendición de

un Abad y de una Abadesa.

N 7 (1971) 32 (Decreto); 33-34 (Praenotanda)

Pontificale Romanum. . . Ordo benedictiones Abbatis et Abbatissae.
Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 32 pp.

- 1970 dic. 3 Decr. de la SCCD promulgando el nuevo Ritual para la Bendición del crisma y del óleo de catecúmenos y de enfermos, el jueves santo.
N 7 (1971) 89 (Decreto); 90-91 (Praenotanda)
Pontificale Romanum. . . Ordo benedicendi oleum catechumenorum et conficendi chrisma. Typis Polyglottis Vaticanis. 1971, 20 pp.

LITURGIA DE LAS HORAS

- 1970 nov. 1 Const. Apost. *Laudis canticum* sobre la nueva Liturgia de las Horas.
N 7 (1971) 146-152; D 2 (1971) 1045-1054; E 31 (1972) 922-924
El texto está a principios del nuevo Breviario.
- 1971 feb. 2 Publicación de la Ordenación general de la Liturgia de las Horas.
N 7 (1971) 153-209; LA 6 (1971) 255-304; D 1 (1970) 5-78 (es una edición que traduce un esquema provisorio; entonces el texto definitivo en unos puntos está cambiando).
El texto completo del Documento está a principios del nuevo Breviario.
- 1971 abr. 11 Decr. de la SCCD promulgando la nueva Liturgia de las Horas.
N 7 (1971) 145
Los 4 tomos de la nueva Liturgia de las Horas han sido editados en 1971-1972 (texto latín). Falta un quinto tomo (Apéndices).
- 1971 nov. 11 Normas para celebrar la nueva Liturgia de las Horas utilizando los Breviarios precedentes.
N 7 (1971) 379-383; E 31 (1971) 2214-2215
- 1972 ago. 6 Declaración de la SCCD sobre la celebración de la Liturgia de las Horas en forma más larga en las comunidades religiosas de vida contemplativa.
N 8 (1972) 254-258; E 32 (1973) 188-189
- 1972 marz. 3 Indicaciones de la SCCD para la organización de la Liturgia de las Horas en el triduo pascual y en la octava de Pascua, utilizando la nueva estructura en el breviario precedente.
N 8 (1972) 96-99

AÑO LITURGICO

- 1969 feb. 14 Motu proprio *Mysteri paschalis* sobre el nuevo Calendario litúrgico y la organización del año litúrgico.

N 5 (1969) 159—162; V 626—630; E 29 (1969) 669—671

El Documento está en las partes introductorias del nuevo Misal y del nuevo Breviario.

- 1969 mar. 21 Decr. de la SRC promulgando el nuevo Calendario litúrgico, las normas sobre organización del año litúrgico y el nuevo texto de las letanías de los Santos.
N 5 (1969) 163—166 (Decreto); 165—176 (normas sobre el año litúrgico); 177—202 (Calendario).
V 640—642 (Decreto); 643—659 (Normas sobre el año lit.); 661—676 (Calendario); 677—686 (Letanías de los Santos) LA 7 (1971) 3—4 (Decreto).
El Documento está en las partes introductorias del nuevo Misal y del nuevo Breviario.
- 1970 jun. 24 Instr. de la SCCD sobre la revisión de los Calendarios particulares y de los Propios diocesanos y religiosos.
N 6 (1970) 348—370 (con comentario en el texto).
D 1 (1970) 581—600; LA 4 (1971) 336—348; E 30 (1970) 1737—1742

MUSICA — ARTE

- 1967 mar. 5 Instr. de la SRC *Musicam sacram* proponiendo principios y normas pastorales sobre la música sacra en la liturgia.
N 3 (1967) 87—105; LA 4 (1971) 161—176; E 27 (1967) 373—380
- 1971 abr. 11 Carta de la S. Congr. para el clero sobre la conservación del patrimonio artístico de la Iglesia.
N 8 (1972) 4—7

VARIA

En esta sección se encuentran unos documentos normativos que tocan puntos generales de la reforma litúrgica y no se pueden colocar muy fácilmente en los apartados precedentes.

Hay unos documentos que más bien ilustran el espíritu de la reforma; es sólo una muestra y una indicación de un tesoro más rico y abundante.

- 1964 mayo 7 Discurso de Pablo VI a un grupo de artistas italianos:
"Volvamos, Iglesia y artistas, a la gran amistad"
E 24 (1964) 701—704
- 1964 oct. 29 Alocución de Pablo VI al Consilium de aplicación de la Constitución litúrgica; eficacia pedagógica de los ritos; armonía entre presente y pasado.
LA 6 (1971) 10—12
- 1965 jun. 30 Carta del Card. Lercaro a los Presidentes de las Conf. Episc. Indica-

- ciones para orientar el movimiento de renovación litúrgica en armonía con la legislación y su espíritu, valorando los pasos ya dados por la reforma litúrgica.
N 1 (1965) 257-264
- 1965 nov. 10 Alocución de Pablo VI a los traductores de libros litúrgicos.
N 1 (1965) 378-381; LA 6 (1971) 66-68
- 1966 ene. 25 Carta del Card. Lercaro a los Presidentes de las Conf. Episc.: Relaciones entre obispos y Centros de acción litúrgica, cuestiones prácticas relacionadas con la reforma litúrgica.
N 2 (1966) 157-160
- 1966 feb. 18 Const. Apost. *Paenitemini*: renovación de la disciplina penitencial en la Iglesia latina.
E 26 (1966) 307-311
- 1966 oct. 13 Alocución de Pablo VI al Consilium de aplicación de la Constitución litúrgica: estudio del pasado, búsqueda de una forma excelente de la expresión litúrgica; gradualidad en la renovación.
N 2 (1966) 297-303
- 1966 dic. 29 Declaración de la SRC y del Consilium acerca de experiencias e iniciativas arbitrarias.
Rueda de Prensa del P. Bugnini sobre este tema (4 de enero de 1967).
N 3 (1967) 37-46; LA 4 (1971) 175-176
- 1967 abr. 19 Alocución de Pablo VI al Consilium de aplicación de la Constitución litúrgica: confianza del Papa en el Consilium; hay que defender la armonía de la liturgia; verdad, belleza, sacralidad de la liturgia.
N 3 (1967) 121-125; LA 6 (1971) 111-113
- 1967 mayo 14 Directorio sobre el Ecumenismo.
LA 6 (1971) 116-131
- 1967 jun. 21 Carta del Card. Lercaro a los Presidentes de las Conf. Episc.: Mirada de conjunto al trabajo realizado y colaboración de las Comisiones nacionales; experiencias de nuevos ritos; experiencias arbitrarias; adaptaciones en la liturgia; comisiones mixtas.
N 3 (1967) 289-296; LA 6 (1971) 224-229
- 1968 jun. 2 Carta del Card. Gut a los Presidentes de las Conf. Episc.: enviando indicaciones pastorales para la catequesis de las plegarias eucarísticas, el nuevo presidente del Consilium, confirma la línea de acción del Consilium en un progreso ordenado de la reforma.
N 4 (1968) 146-148
- 1968 jun. 21 Motu Proprio *Pontificalia insignia* sobre la revisión de las insignias

pontificales.

N 4 (1968) 224-226; V 5 579-584; LA 4 (1971) 268-269;

E 28 (1968) 1020-1021

- 1968 jun. 21 Decr. de la SRC *Pontificales ritus* sobre la simplificación de los ritos e insignias pontificales.
N 4 (1968) 246-252; V 5 585-592
- 1968 oct. 14 Alocución de Pablo VI al Consilium de aplicación de la Constitución litúrgica: mirada al camino recorrido; hay que caminar dentro de un sano equilibrio entre piedad privada y liturgia, adhesión individual y participación comunitaria, respecto de la tradición y nuevas expresiones, sentido eclesial y jerárquico, adaptación y conservación del rito romano.
N 4 (1968) 335-340; LA 6 (1971) 202-209
- 1969 mayo 8 Const. Apost. *Sacra Rituum Congregatio* con la cual se crea la nueva Congregación para el Culto Divino.
N 5 (1969) 129-131
- 1970 abr. 10 Alocución de Pablo VI al Consilium de aplicación de la Constitución litúrgica, al celebrarse su última sesión después de creada la Congregación para el Culto Divino.
N 6 (1970) 222-224
- 1970 oct. 30 Carta de la S. Congr. para el clero sobre la reforma de las vestiduras corales.
N 8 (1972) 36-37; LA 4 (1971) 378; E 31 (1971) 475
- 1972 nov. Carta del Card. Tabera al CELAM con ocasión de la Conferencia General de Sucre sobre la promoción de la reforma litúrgica por parte de los obispos y de las comisiones nacionales.
N 8 (1972) 365-369

Tercera Etapa

Adaptación de la Liturgia

Es la etapa que apenas ha empezado. Su documentación es la más difícil porque está relacionada más con la situación local que con documentos de la autoridad central.

Podemos indicar algunos documentos y unos ejemplos:

- 1968 mayo 23 Decr. de la SRC publicando nuevos prefacios y tres nuevas plegarias eucarísticas.
Estos textos están insertados en el nuevo Misal. Son el primer ejemplo oficial de creación de nuevos textos litúrgicos en una línea tradicional y al mismo tiempo de renovación.
Otros textos de composición nueva se encuentran en cada libro

litúrgico reformado según las normas conciliares.

- 1967 jun. 21 Carta del Card. Lercaro a los Presidentes de las Conf. Episc.: reflexiones sobre las experiencias litúrgicas como camino hacia la adaptación de la liturgia.
N 3 (1967) 289—296; LA 6 (1971) 224—229
- 1968 jun. 2 Carta del Card. Gut a los Presidentes de las Conf. Episc.: las nuevas plegarias eucarísticas ejemplo de adaptación y creatividad en el marco de la tradición litúrgica.
N 4 (1968) 146—148
- 1969 ene. 25 Instr. del "Consilium" sobre las traducciones de los libros litúrgicos y la forma de realizarla en el contexto de una verdadera adaptación de la liturgia.
N 5 (1969) 3—12; V 605—623; LA 4 (1971) 275—281
- 1969 abr. 25 La SCCD aprueba una serie de adaptaciones en la celebración eucarística para la India.
N 5 (1969) 365—374
- 1969 nov. 12 La SCCD aprueba una serie de adaptaciones en la celebración eucarística para el Japón.
N 6 (1970) 66—67
- 1970 ene. 26 La SCCD aprueba adaptaciones en el calendario (fechas de celebración de todos los Santos y de los difuntos) para Camboya.
N 6 (1970) 97—99
- 1974 abr. 3 La SCCD aprueba adaptaciones en las actitudes del celebrante en la celebración eucarística para la Rep. Khmer (Laos)
N 10 (1974) 391—392
- 1974 nov. 1 La SCCD envía a las Conf. Episc. tres textos nuevos de la plegaria eucarística para Misas de niños y penitenciales. Las Conf. Episc. pueden escoger una.

Últimas 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.

Luz en mi Camino. 2ª Edición del Curso bíblico preparado por el Equipo de Promoción de Comunidades Cristianas, Choluteca, Honduras, 1975. 21 x 17, 320 pp. La presente obra es el conjunto de un material catequético—bíblico que es un auténtico Curso Bíblico distribuido en 40 lecciones que recorren todo el A. y N. Testamento. Cada lección contiene cuatro Secciones: A, con el texto fundamental, B, con lecturas complementarias, C, textos para meditar y rezar, y D, cuestionario (que puede servir como curso por correspondencia). Este material, con el contenido científico a cargo del P. André LeBlanc, Licenciado en Sagrada Escritura, se elaboró en Choluteca para los Delegados de la Palabra de Dios, movimiento perfectamente organizado en esta pequeña República centroamericana. El lenguaje sencillo, revisado por los mismos campesinos, unido a su profundo contenido, hace que este Curso pueda ponerse como un hermoso modelo de lo que podría ser una iniciación profunda a la Palabra de Dios en nuestros pueblos latinoamericanos.

Vocabulario Práctico de la Biblia, bajo la dirección de A. Grabner—Haider. Editorial Herder, Barcelona 1975. 22 x 14, LXIV pp.+1650 columnas. Como en otros muchos diccionarios manuales de la Biblia, podemos encontrar en la presente obra: datos concretos relativos a la Biblia, conceptos teológicos de base, principios de la teoría de las formas, fundamentales histórico—religiosos, nociones hermenéuticas. El Diccionario viene acompañado de unos Apéndices sobre las Claves para el estudio del A. y N. Testamento, y de una breve bibliografía bíblica. La obra tiene de especial el ser fruto de una estrecha colaboración de teólogos de ambas confesiones cristianas, la católica y la protestante, y pretende ser índice de una labor ecuménica encaminada a actualizar el encuentro con las Sagradas Escrituras.

Cristo en Casa, cursos temáticos sobre diversos puntos de religión, publicado por Ediciones Fe Católica, Madrid. 21 x 15. Se trata de un material catequético elaborado por diversos autores y sobre distintos temas relacionados con la fe cristiana. Dicho material viene preparado en pequeñas separatas correspondientes cada una a una lección diversa. El curso puede realizarse por correspondencia, pero da pie también para una catequesis oral. Entre los diversos folletos que recogen toda una temática fundamental (vgr. Curso fundamental sobre la fe católica, Historia de la Salvación, La Misa, etc. . .) destacan sobre todo el No. 4 y 5 dedicados al estudio del Nuevo y Antiguo Testamento, con 21 Lecciones cada uno. Ante el actual movimiento de difusión de la Palabra de Dios tanto en las Comunidades Eclesiales de Base, como por parte de los celebradores de la Palabra en América Latina, o Movimientos carismáticos dichos cursos pueden ser una buena iniciación a la Biblia.

La Biblia. Una lectura catequética del A.T.—I., por Jesús Luis Cunchillos. Pro-paganda Popular Católica, (Col. "Teología y Acción Pastoral", No. 6). Madrid

1974. 22 x 15, 168, pp. El autor, especialista en ciencias bíblicas y pastor en diversas parroquias y ambientes obreros, ha gestado estas páginas en los centros e investigaciones de estudios superiores a la vez que en el trato y exposición directa de los grandes avances de la hermenéutica bíblica a las gentes que forman la base del pueblo de Dios. Estas páginas no están dirigidas a los especialistas de la Biblia, sino hacer accesible al público más amplio de la Iglesia los secretos de la Palabra de Dios.

O Evangelho: Incomoda? Inquieta? Interessa? Sínodo da Evangelização, por el Cardenal Paulo Evaristo Arns, Arzobispo de São Paulo. Edições Loyola, São Paulo 1975, 14 x 21, 168 pp. El Arzobispo de la mayor circunscripción eclesiástica de América Latina, Cardenal Arns, nos sorprende todos los años con dos ó tres libros nuevos. En 1974 eran tres: "Cristãos em plena vida", "Você é chamado a evangelizar" y "Nova forma de consagração da Virgem". Ahora tenemos este estudio sobre los principales temas del Sínodo de los Obispos de 1974. Es una síntesis de las intervenciones de los Padres Sinodales y de las conclusiones de los grupos lingüísticos, hecha no para los especialistas sino para los agentes de pastoral, como temas de reflexión para sus encuentros.

Jesucristo el Libertador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo, por Leonardo Boff. Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1974, 14 x 20, 270 pp. El autor es un sacerdote franciscano brasileño, profesor de Dogmática en Petrópolis. A pesar del título, la obra no tiene la pretensión de entrar en la temática latinoamericana de la teología de la liberación, pero aunque no trate expresamente la temática de la liberación, el autor ha logrado presentarnos la figura de un Jesús, Hombre-Dios, verdaderamente liberador del ser y de la conciencia humanos. La perspectiva general del autor está en la línea de la llamada hoy día cristología "ascendente", con todo lo que puede involucrar de dificultades al considerar la divinidad de Jesús, pero con todo lo que tiene de rico y estimulante el Jesús histórico en cuya resurrección se hizo del todo patente la divinidad que ya estaba latente desde la encarnación. En definitiva, es una lectura inteligible y latinoamericana de la moderna cristología alemana y holandesa cuya bibliografía maneja constantemente el autor.

Liberación Marxista y Liberación Cristiana. Alfonso López Trujillo. La Editorial Católica, Madrid 1974. 20 x 13, XVI + 276 pp. El tema de la liberación continúa siendo noticia en el mundo entero y no menos en América Latina. Hay tipos de liberación como por ejemplo la marxista y la cristiana. Vistas, sobre todo, bajo el aspecto del humanismo, ambas liberaciones resultan diversas: frente a un humanismo mutilado en relación con lo absoluto y diluido en la sociedad, como es el de la liberación marxista, la cristiana nos presenta a una persona que aspira a una dimensión social del individuo que se desarrolla también hacia el trascendente ilimitado que es Dios. El autor, experto conocedor del marxismo, para su comparación de las liberaciones marxista y cristiana parte no solo de los escritos del Marx adulto sino también los más olvidados del joven Marx: de esta forma no se trata de hacer un "auto de fe" de la filosofía marxista, sino de su comprensión integral; lo que supone un conocimiento exacto de su contenido y una valorización rigurosa de su mensaje, como nos indican los presentadores de la obra misma.

Cristo e a Contestação Política. Relacionamento de Cristo com o partido zelota, por Oliveira Leite Gonçalves. Editora Vozes, Petrópolis 1974, 14 x 21, 184 pp.

El tema ya fue objeto de varios estudios en estos últimos años. El A. reestudia las fuentes como también la más reciente literatura. El resultado es claro: Jesús no fue un zelota subversivo ni un revolucionario político. Jesús no se ligó a ningún grupo de liberación de su tiempo. Su mensaje del Reino se extiende hacia el más allá de los intereses nacionalistas. Era un profeta religioso con dimensiones escatológicas y exigencias que revelaban características propias de Dios. Es una investigación muy rica por su documentación.

Lucha política y fe en Jesucristo, por Alain Birou. Propaganda Popular Católica (Col. "Justicia y Paz", n. 8), Madrid, 1974. 18 x 15, 241 pp. El autor, dominico francés, es miembro de "Economía y Humanismo", y especialista en los problemas del desarrollo. Ha trabajado en América Latina, Asia y África, sobre diversos temas de investigación. En el presente trabajo afronta temas tan serios con el de la relación entre la política y la fe. No quiere ser teólogo, ni imponer ideas, pero quiere dirigir su mensaje a un mundo cargado todo él de dimensiones políticas. No pretende empujar a los cristianos a sumergirse en el mundo de la política, sino más bien a hacer vivir la fe cristiana en una sociedad cada vez más politizada. El autor, que se declara, personalmente, partidario del socialismo, quiere aclarar de qué socialismo se trata, y hasta dónde se pueden confundir Cristo y Marx, cristianismo y socialismo, revelación y revolución. Consideramos que este tema es candente en América Latina

Libertad del Cristiano, por Hans Küng. Editorial Herder (Col. "Controversia, No. 19); Barcelona 1975. 20 x 12, 208 pp. El conocido, polémico y controvertido autor recoge en este librito siete estudios que compuso en el transcurso de siete años largos y en situaciones muy variadas sobre el tema de la libertad, regalo que Dios ha dado a cada cristiano, a la Iglesia, a la Teología, a las Religiones, etc. . . y que no siempre, según él, son vividos plenamente. Como todas sus obras, la presente resulta ágil en la lectura y controvertible en su contenido.

Eucaristía con Jóvenes, por José Aldazabal Larrañaga, S.D.B. Publicado por el Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil (Col. "Pastoral Juvenil", Sección "Estudios", No. 3), Madrid 1974. 21 x 14, 269 pp. El autor es un salesiano profesor de Liturgia y Teología en el Centro Superior Salesiano de Estudios Eclesiásticos "Martí-Solar", en Barcelona. Con la presente obra pretende hacer un esfuerzo de adaptación y encarnación de la Eucaristía a los jóvenes, siendo así no solo una ayuda para la pastoral juvenil, sino también para el actual movimiento litúrgico. Tras los aspectos fenomenológicos, insiste en los catequéticos y pastorales. La Liturgia de la Palabra, con la homilía, es analizada con esmero y claridad, y ofrece, sobre todo, sugerentes aportaciones a las Plegarias Eucarísticas.

La Nueva Teología Holandesa, obra escrita en colaboración por varios teólogos alemanes. La Editorial Católica, Madrid 1974. 20 x 13, 354 pp. Es de todos conocida la expectación que causó el Sínodo Holandés en sus seis sesiones (1966-1970), por la repercusión que tuvo tanto en el mundo de la Teología como sobre todo en el de la Pastoral. Nueve prestigiosos teólogos alemanes analizan críticamente los resultados del Concilio Pastoral de Holanda en la presente obra. En realidad merece la pena conocer el marco del Sínodo holandés, su ambiente teológico y pastoral y las dimensiones que todo ello puede tener no solo en publicaciones e imitaciones de

otras iglesias, sino para poder analizar lucida y equilibradamente las conclusiones a que se llegó en la iglesia de Holanda.

El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad, por Enrique Dussel. Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1974. 22 x 15, 295 pp. Esta obra, de autor tan conocido, es parte de una trilogía geopolítico-cultural que introduce al pensar latinoamericano. El autor, después de haber escrito "El humanismo helénico" y "El humanismo semita", nos presenta un tercer momento: el desarrollo del humanismo desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Se pretende demostrar que la antropología judeo-cristiana se vió influenciada desde el comienzo por el helenismo, y cómo el humanismo de la cristiandad, cayó muy pronto en el dualismo alma-cuerpo, perdiendo, en parte, la comprensión unitaria de la realidad humana, y cómo, desde entonces, hubo una lucha continua entre el dualismo antropológico (cuerpo-alma) de origen griego y la unidad antropológica de tradición semito-judía. Es un esfuerzo de teólogo, filósofo e historiador para analizar la problemática antropológica.

María en la obra de la Salvación, por Cándido Pozo, S.J. La Editorial Católica, Madrid 1974. 20 x 13, 417 pp. El A. de la presente obra es profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y en la Facultad de Teología de Granada (España). Con una maravillosa erudición de los temas marianos nos presenta la figura de María dentro del gran marco de la Historia de la Salvación y a la luz no sólo de la Biblia y Tradición patrística, sino también de los últimos documentos del Magisterio. Resalta igualmente su conocimiento de la problemática ecuménica, sobre todo protestante, en relación con los temas mariológicos. Dada la escasez de publicaciones serias sobre esta temática, consideramos que la obra puede contribuir no sólo a los estudios teológicos sino también a la predicación, tan abundante, de los temas marianos.

Celebraciones de la Palabra para los misterios del Rosario, por René J. Trossero. Editorial Bonum, Buenos Aires 1974. 17 x 13, 126 pp. La Iglesia que vive en Latinoamérica tiene una preocupación pastoral por Evangelizar y Catequizar la multitud de bautizados que expresan su fe en las manifestaciones de la religiosidad popular. Las recientes enseñanzas del Papa sobre la renovación del Culto a la Virgen, ofrecen elementos y sugerencias para esta tarea. La finalidad de este libro es la de ayudar con un pequeño aporte para que las directivas del Papa se traduzcan en realidad, sobre todo en el rezo o celebración del santo rosario.

Missões Franciscanas no Brasil 1500-1975, por Venancio Willeke, O.F.M. Editora Vozes, Petrópolis 1974. 14 x 21, 202 pp. Basado en una amplia bibliografía y en archivos brasileños, portugueses, españoles e italianos, el A. expone la materia según esta disposición: Misiones esporádicas 1500-1585; misiones de la Custodia de S. Antonio 1585-1619; misiones de la Provincia de S. Antonio 1692-1830; misiones en el Maranhão y Pará 1617-1758; misiones en Amazonas 1870-1894; misiones de S. Francisco del Río Cururu; misiones Tiriyó. La obra no es de pura crónica: también los métodos de evangelización usados, sobre todo la adaptación a la vida de los indios, es objeto de estudio. Una vez más se ve cómo en el pasado nuestros misioneros defendían los derechos humanos de los indios.

Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana, por Victorino Capánaga.

La Editorial Católica (Col. BAC Maior, n. 8), Madrid 1974. 23 x 14, XXXI + 475 pp. El Autor, famoso agustinólogo, nos presenta en este volumen la obra madura de su pensamiento de historiador: la vida de Agustín como una lucha continua de su espíritu por llegar a la plena conversión. Se trata de una síntesis atractiva e impresionante de la labor de Agustín como pensador, polemista contra los herejes, predicador y guía de almas. San Agustín aparece como atraído por el imán o nube que guió toda su vida: Cristo; el cristocentrismo califica, orienta y dignifica todas las páginas de este libro. En el mundo turbulento, y a veces despistado del siglo XX, la figura de Agustín aparece aquí como un verdadero modelo de pensadores, teólogos y contemplativos. Esperamos que su lectura consolide el dinamismo espiritual de la Iglesia en América Latina.

El Lenguaje de la Liberación, por Jürgen Moltmann. Ediciones Sígueme (Col. Nueva Alianza, n. 60), Salamanca 1974. 21 x 13, 185 pp. Tal vez en Latinoamérica al leer el título de esta obra estemos pensando en algo relacionado con la teología latinoamericana de la liberación. Pero la obra está orientada en otro sentido: se trata de una colección de predicaciones o conferencias que el conocido profesor de Tübinga desarrolló en los últimos años. El A. piensa, sin embargo, que todo el Evangelio y la fe son fundamentalmente liberadores del ser limitado del hombre, y por ello la predicación del Evangelio no debe llevar al pesimismo a los que muchas veces desearían resultados inmediatos, sino que provoca la esperanza, la alegría y, en definitiva, la liberación o realización plena del ser humano al ponerse en las manos de Dios.

Ideario de Hélder Câmara, por Feliciano Blazquez. Ediciones Sígueme (Col. Pedal, n. 21), Salamanca, 1974. 18 x 12, 231 pp. Es de todos conocida la opinión decididamente liberadora, dentro del marco de la no-violencia, del arzobispo de Olinda y Recife. No sólo en América Latina, sino también en otros continentes, su figura se relieves como una de las más prestigiosas personalidades del profetismo actual. Pero, se conocen las ideas y realidades de Mons. Hélder Câmara? El autor de la presente obra pretende presentarnos en 16 pequeños capítulos el ideario principal de Dom Hélder, a partir de la multitud de charlas y conferencias por él pronunciadas.

A Formação da Comunidade de Jovens, por Milton Paulo de Lacerda, S.J. Edições Paulinas. S. Paulo 1974. 304 pp. Ocho años de experiencias e investigaciones hechas por el A. en su trabajo de coordinador de la Pastoral en la Diócesis de Santos (Brasil) llevaron a este libro. Muestra cómo llevar a un grupo de jóvenes, a través de la evangelización, de la gradual iniciación en la vida cristiana hasta que sus miembros se sienten "Iglesia", comprometidos con Cristo en la renovación del mundo.

La Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) sigue activamente en su serie de publicaciones cortas, de fácil lectura, sobre algunos de los más importantes aspectos de la Vida Religiosa en América Latina. Quiere ser un servicio de la CLAR a la promoción y renovación de la Vida Religiosa en el continente. Los últimos números, todos de 1974, son los siguientes: No. 15: *Vida Religiosa y Situaciones Históricas*, 101 pp. de Eduardo Cárdenas. S.J. Es un texto traducido del portugués de Brasil. Son aproximaciones históricas a una reflexión como elemento

carismático e institucional en la existencia concreta de la Iglesia, con un capítulo muy interesante sobre las realizaciones, exigencias y perspectivas de la Vida Religiosa en América Latina (pp. 81-99). No 16: *Teología Bautismal y Vida Religiosa* (202 pp.), de Carlos Palmés, S.J., el actual Presidente de la CLAR. Después de presentar las aspiraciones y dificultades referentes a la Vida Religiosa, el A. estudia en cinco capítulos la identidad de la Vida Religiosa, el sentido teológico de la Vida Religiosa como signo profético, los votos como expresión del radicalismo evangélico y la vida de oración. Tiene la convicción que también en nuestro tiempo, como en todos los tiempos de la historia de la Iglesia, hay muchos hombres y mujeres capaces de darse íntegramente a Dios y a los hermanos con alegría. No. 17: *Vida Religiosa y Vocación Bautismal* (46 pp.), de Geraldo Pennock, C.S.S.R. Es una traducción del portugués de Brasil. Estudia la Vida Religiosa como una vida de inserción de Cristo Profeta, Sacerdote y Rey. No. 18: *Vida Religiosa y Secularización* (45 pp.), de Leonardo Boff, O.F.M. Una traducción del portugués. No. 19: *Vida Religiosa y Testimonio Público* (107 pp.) de João Batista Libânio, S.J. Traducida del portugués, esta obra trata de un aspecto importante pero poco recordado de la Vida Religiosa. El problema es desarrollado con amplia fundamentación bíblica y eclesiológica, en un enfoque a la vez realista y equilibrado. No. 20: *Vida Religiosa en América Latina. Sus grandes líneas de búsqueda* (42 pp.). Es un texto redactado por el equipo teológico de la CLAR, pero sin revelar quiénes son los miembros de este equipo. El texto insiste en una Vida Religiosa más auténtica, más latinoamericana, más integrada a la Pastoral y más fraternal.

Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria. Novena Edición. Texto Latino y versión castellana. Publicada por La Editorial Católica, Madrid 1974. 20 x 13, 1212 pp. Esta nueva edición del Código de Derecho Canónico de la BAC continúa siendo interesante no solo porque aún no ha sido promulgado el Código de Derecho Canónico renovado y, por consiguiente, continúa siendo la legislación válida de la Iglesia, casi en su totalidad, sino también porque añade nueve ricos Apéndices que completan la legislación tradicional y porque, en una Segunda Parte, comprende el comentario íntegro de aquellos cánones que, en su contenido normativo, han experimentado recientemente alguna alteración a la luz de la doctrina y disciplina postconciliar. Como las ediciones anteriores, la obra viene comentada por los ilustres profesores de la universidad pontificia de Salamanca, L. Miguélez Domínguez, Sabino Alonso, M. Cabrerros de Anta y José López Ortiz.

Derecho Canónico Postconciliar. Cuarta Edición. Obra preparada por los Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, L. Miguélez Domínguez, Sabino Alonso y M. Cabrerros de Anta, y publicada por la Editorial Católica, Madrid 1974. 20 x 13, 649 pp. La Obra, que pretende ser un segundo volumen del Código bilingüe del Derecho Canónico de la BAC, contiene toda la legislación postconciliar promulgada hasta el presente por la Santa Sede. Cincuenta y siete documentos de carácter normativo integran esta cuarta edición. Los documentos van ordenados, con alguna flexibilidad, por orden cronológico, prescindiendo del diverso rango de cada uno de ellos. Junto a los diversos documentos, publicados en latín y castellano, aparece, al pie del texto, el sabio comentario de los profesores que han preparado la Obra, que resulta importante para cuantos quieren conocer el desarrollo jurídico que están teniendo ya los documentos del Vaticano II.

Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, de la Sagrada Congrega-

ción para los Obispos. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1975. 13 x 21, 182 pp. En el Decreto "Christus Dominus" n. 44b, el Concilio Vaticano II había mandado "que compongan directorios generales sobre la cura de almas para uso de los Obispos y párrocos". Aquí tenemos ahora el de los Obispos. Es un verdadero manual de "obispología", pero elaborado por la Sagrada Congregación para los Obispos. Con eso no hay que buscar en estas páginas las últimas discusiones teológicas sobre el magisterio de los Obispos ni, mucho menos, las posiciones más avanzadas en este campo de la teología. Ni la entidad autora del texto, ni su finalidad piden esto. Pero en estas páginas los Obispos encontrarán lo que necesitan para sus meditaciones con el fin de encontrar su identidad y descubrir sus deberes de pastores en la situación actual.

Documentos Colectivos del Episcopado Español 1870-1974, publicado en La Editorial Católica, Madrid 1974. 20 x 13, 561 pp. Tal vez al público latinoamericano no le interese mucho conocer lo que fué el magisterio episcopal español durante el último siglo en sus múltiples manifestaciones de valor diverso. Pero lo que sí puede interesar es ver la manifestación de una cierta colegialidad episcopal antes de que el Vaticano II nos la propusiera y, sobre todo, el ejemplo de tener reunidos en un solo volumen los documentos que son la expresión de la marcha y evolución teológico-pastoral de una iglesia local. No sería interesante poseer igualmente reunidos en diversos volúmenes la documentación de cada uno de los episcopados latinoamericanos?

Cómo está organizada hoy la Iglesia, por Lamberto de Echeverría. Propaganda Popular Católica, Madrid 1974. 19 x 13, 62 pp. El autor, experto jurista eclesiástico, nos dice en la presentación de este folleto, que desearía presentar una Iglesia más sencilla, "humilde servidora de los hombres", pero debido al mandato mismo divino, a diversos factores históricos, cargados muchas veces de factores culturales de otras épocas, y a la racionalización de nuestro siglo, la Iglesia de hecho se encuentra estructurada de una forma concreta. ¿Cuál es esta organización en el mundo de finales del siglo XX?. A este interrogante pretenden responder las páginas de este folleto.

Educación para el Amor, Sexo y amor a nivel biológico, psicológico, socio-cultural y cristiano, para una educación integrada de los adolescentes. Ediciones Don Bosco. Central Catequética Salesiana, Madrid 1972, 25 x 20. Como el subtítulo y el título de la Obra indican, la actual Serie de material didáctico quiere servir a la mejor educación sexual integral de los adolescentes para que mejor puedan realizarse en el campo del amor a través de toda su vida. Se trata en realidad de un material rico y abundante para cualquier educador. Han aparecido sólo los primeros Temas de la primera parte de la Serie. Cada Tema viene magníficamente presentado en un Album con diapositivas, perfectamente elegidas, y acompañado de un folleto en el que se tratan los temas científicamente y con abundante bibliografía, dándose también una amplia explicación de cada una de las diapositivas. El material ya publicado presenta la: Introducción. Tema 0 (47 pp. y 40 diapositivas): El Problema: constatación de una realidad humana de gran trascendencia; Tema 1 (48 pp. y 120 diapositivas) El miedo a la Libertad, represión sexual y apertura a una sana liberación; Tema 2 (51 pp. y 80 diapositivas): Sexualidad y amor el sexo es una realidad integradora, creadora, dinámica, comunicativa y trascendente; Tema 3 (70

pp. y 120 diapositivas): Los dos sexos: diferencias anatómicas y psicológicas entre hombre y mujer; Tema 4 (127 pp. y 100 diapositivas): El Cuerpo, instrumento de comunicación: anatomía y fisiología sexual. La Serie "Educación para el Amor" pretende cubrir una imperiosa necesidad en un campo vital para todo hombre. La obra quiere ser eficaz y positiva, aunque no resulte económica, huyendo así de un producto de fácil venta, superficial y lleno de lagunas. La Serie no va dirigida a un grupo determinado de educandos. Quiere servir —debidamente adaptada por cada presentador— para cualquier grupo de personas, desde adolescentes hasta padres de familia.

Matrimonio y Divorcio, obra escrita en colaboración por varios autores y preparada por René Metz y Jean Schlich. Ediciones Sígueme (Col. Nueva Alianza, n. 62). 21 x 13, 277 pp. La presente obra, fruto de los trabajos de un coloquio científico, interdisciplinar y pluriconfesional, nos presenta uno de los temas candentes en la actualidad mundial: la indisolubilidad matrimonial y el divorcio. En una primera parte se analizan los hechos con estadísticas y en religiones tan diversas como el judaísmo, islamismo y mundo africano. En la segunda parte se analiza la evolución histórica que ha sufrido el vínculo matrimonial a partir de la Edad Media hasta Trento. Finalmente en una tercera parte se estudian las perspectivas actuales del vínculo matrimonial dentro de las confesiones protestante, ortodoxa y católica. La obra sirve para reflexionar críticamente sobre el matrimonio desde las distintas vertientes de las ciencias y confesiones religiosas.

Los Orígenes del Marxismo, por Carlos Valverde. La Editorial Católica. Madrid 1974. 20 x 13, 273 pp. El A. de la presente obra es profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad de Comillas (Madrid). Lleva muchos años dedicado al estudio del origen y evolución del marxismo. Este tema tan apasionado hoy para casi todos, sobre todo las minorías universitarias del mundo entero y en particular de Latinoamérica, hacen que la obra, en la que, a partir de Marx y Engels, se estudian los cimientos mismos del marxismo, resulte importante, sobre todo por su lectura lúcida, fácil y amena, para una introducción pastoral a los estudios sociales.

Derecho y Estado en una Economía dependiente, por Carlos María Vilas. Editorial Guadalupe (col. "Dependencia", No. 11), Buenos Aires, 1974. 22 x 15, 215 pp. El autor es actualmente profesor de Política Económica en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. En la presente obra estudia el papel desempeñado por el poder estatal y el ordenamiento jurídico en la dependencia argentina. El derecho es presentado como una instancia de expresión de la estructura de la sociedad y en su carácter de instrumento que permite a la clase dominante imponer al resto de la sociedad su propia idea de justicia. En tal contexto, comienza criticando el derecho liberal—burgués, para pasar a estudiar después el actual estado de dependencia en la Argentina y a investigar los rasgos fundamentales del ordenamiento jurídico de la dependencia argentina, en dos grandes períodos: desde el surgimiento de la "república liberal" hasta 1955 y desde esta fecha hasta la actualidad.

DOCUMENTOS PASTORALES

Conclusiones de los Grupos Lingüísticos del Sínodo de los Obispos de 1974

En nuestro primer número presentamos al lector los documentos relacionados con las Experiencias y Problemas latinoamericanos sobre Evangelización (C.pp. 11, 107-137). En este número completamos la documentación con una serie de escritos sinodales que consideramos importantes por dos motivos: Primero por su mismo valor intrínseco, ya que son muchos los que piensan que en el Sínodo sólo se escribió un breve documento final, y desconocen el trabajo enorme que allí se desarrolló. Y, segundo, por que el CELAM en su Reunión Ordinaria (nov. del 74) se ha propuesto para el período 1975-78, como objetivo principal, la Evangelización según las líneas del Sínodo último. Consideramos que la publicación de estos documentos puede ayudar a cualquier estudio serio sobre la Evangelización.

Los trabajos del Sínodo de los Obispos de 1974 estaban divididos en dos partes: en la primera se comunicaban las experiencias y problemas de la evangelización; en la segunda se tocaban aspectos teológicos de la evangelización. Después de las intervenciones orales y escritas sobre cada parte, los miembros del Sínodo se dividieron en "circuli menores" o grupos de trabajo. Las listas de los diversos grupos lingüísticos, a los que cada miembro se apuntó voluntariamente, se formó dividiendo en tres círculos los grupos mayores, según el orden alfabético del catálogo de los padres sinodales, procurando que los delegados de las Conferencias Episcopales que tenían más de un representante en la Asamblea sinodal se distribuyeran por los diversos grupos. Y así resultaron 12 "circuli menores" o grupos de trabajo: 3 de lengua inglesa, 3 de lengua francesa, 3 de lengua española-portuguesa, 1 de lengua alemana, 1 de lengua italiana y 1 de lengua latina. A tenor del reglamento y según las explicaciones dadas por el Secretario General, al comienzo de su trabajo, cada "coetus" o grupo procedió a la elección del moderador y del relator o relatores. Resultaron elegidos los siguientes:

Grupo inglés A: Moderador: Card. William Conway; Relator: Mons. Joseph L. Bernardin.

Grupo inglés B: Moderador: Card. John F. Dearden; Relator: Mons. Patrick D'Souza.

Grupo inglés C: Moderador: Mons. Angelo Innocent Fernandes; Relator: Mons. Dereck Worlock.

Grupo francés A: Moderador: Card. Gabriel-Marie Garrone; Relator: Mons. Philippe Delhay.

Grupo francés B: Moderador: Card. François Marty; Relator: P. Joseph Lécuyer.

Grupo francés C: Moderador: Card. Leo Jozef Suenens; Relator: Mons. Gabriel Marie Joseph Matagrín.

Grupo hispano portugués A: Moderador: Card. Vicente Enrique y Tarancón; Relator: Mons. Samuel Silverio Buitrago (en la I Parte) y Mons. Antonio Dorado Soto y Mons. Román Arrieta Villalobos (en la II Parte).

Grupo hispano portugués B: Moderador: Card. Avelar Brandao Vilela; Relatores: Mons. José de Jesús Pimiento y Mons. Juan Gerardi.

Grupo hispano portugués C: Moderador Mons. Aloysio Lorscheider; Relator: Mons. Andrés Rubio García.

Grupo alemán: Moderador: Card. Julius Doepfner; Relator: Mons. Friedrich Wetter.

Grupo italiano: Moderador: Card. Antonio Poma, Relator: Mons. Enrico Bartolotti.

Grupo de latín: Moderador Card. Pericle Felice; Relator: Mons. Ignace Pierre XVI Batanian.

Las conclusiones de los grupos sobre las experiencias y problemas de evangelización (I Parte) fueron presentadas en la XI Congregación General, 10 de octubre de 1974; y las conclusiones sobre la II Parte, en la XVI Congregación General, 17 de octubre de 1974. Damos a continuación un resumen de las conclusiones presentadas por cada uno de los relatores, reproduciendo con más amplitud las de los grupos de lengua española—portuguesa. Tanto en la primera parte como en la segunda parte, cada grupo estudió los temas que creyó oportuno escoger en los cuestionarios que habían sido presentados. Transcribimos el texto publicado por la edición española del "Osservatore Romano", con algunas modificaciones hechas a base de los textos originales.

Relaciones de los Grupos Lingüísticos sobre las Experiencias y Problemas de la Evangelización

Conclusiones del Grupo Inglés A

I. Primera Evangelización. El Sínodo debe aclarar que la evangelización de aquellos que nunca han conocido a Cristo, es una misión que obliga a toda la Iglesia. Todo cristiano, una vez adherido a Cristo y a su Evangelio, se convierte en fermento de la sociedad en que vive y con su palabra y acción ha de proclamar el Evangelio, venciendo el pecado propio y social y defendiendo los valores humanos como caminos que llevan a Cristo. Es necesario que todas las Iglesias locales se ayuden recíprocamente, ya que todas tienen necesidad de ayuda, sea cual fuere la situación en que se encuentren.

II. Iglesia local. Aunque el término "Iglesia local" propiamente significa "diócesis", sin embargo, en sentido lato se puede usar para designar a la Iglesia de una nación o región. Dentro de la unidad visible, necesaria entre las Iglesias, debe existir una multiplicidad y variedad de formas, basadas en la distinción y diferencias culturales existentes. Según el *Christus Dominus* compete a los obispos el derecho y la autoridad de proveer de modo conveniente a la necesidad de la diócesis.

III. Jóvenes. Debe darse gran importancia a la evangelización de la juventud y de la familia. Los adultos, sin por ello renunciar a sus propias opiniones, deben esforzarse por comprender a los adolescentes, tomar en serio sus dificultades, ayudarles a comprender que a Cristo y a los valores que buscan los encuentran en la Iglesia. Los jóvenes deben sentirse con derecho portadores del Evangelio de cara a sus compañeros y a los demás.

IV. Atención a los no practicantes. En una sociedad industrializada y concentrada en las ciudades se nota un descenso cada vez mayor de la práctica religiosa. Las causas son muchas, como por ejemplo, el secularismo, el libertinaje en las costumbres, la disolución de la vida familiar, una falsa interpretación de la libertad de conciencia, etc. La Iglesia, para superar tales situaciones, debe preocuparse de

que haya una formación más madura de la fe y que se alimente la vida de oración en todos los niveles, para que los no practicantes puedan encontrar los verdaderos valores humanos en la vida cristiana.

V. Familia. La familia exige mucho cuidado, pues es la primera célula de la sociedad.

Conclusiones del Grupo Inglés B

I. Vida interior. Dado que la evangelización es por su naturaleza la colaboración con Cristo para promover el reino de Dios, no es posible sin vida interior. La evangelización debe abarcar el deseo de oración en los jóvenes, el cuidado de los pobres, el ansia de justicia social y la reconciliación. En este contexto el grupo prestó particular atención a la asistencia espiritual que es necesario ofrecer a los jóvenes por medio de sacerdotes especialmente preparados. Además, habiendo constatado que la conversión puede ser obstaculizada por ciertas costumbres eclesiales, se recomienda a los obispos que impregnen las instituciones de la Iglesia de espíritu contemplativo, de solicitud por los pobres y de espíritu fraterno.

II. Evangelización misionera. En la actividad misionera ha habido cambios (mayor respeto hacia las otras religiones; respeto a la libertad de conciencia), pero permanece su necesidad. La misma debe derivar del precepto de Cristo y debe proponerse la mayor gloria de Dios, la difusión del misterio de Cristo y del plan salvífico dirigido a la elevación del género humano. Es preciso reflexionar sobre los medios y los métodos de la evangelización, teniendo en cuenta que todo esfuerzo debe mirar a la creación de una comunidad capaz de ser autosuficiente.

III. Iglesia local. El concepto de Iglesia local se aplica generalmente a las diócesis, pero que también puede aplicarse a toda comunidad eclesial constituida bajo uno o más obispos y provista de los signos y de los medios adecuados para la propia vida. Teniendo en cuenta la variedad cultural, conviene que la Iglesia local se manifieste en una oportuna diversificación teológica, litúrgica, catequística, etc. Se recomienda que en los casos en que la diversificación es posible se proceda a un amplio diálogo entre la Santa Sede y las Iglesias locales.

IV. Liberación del hombre y evangelización. La liberación cristiana comprende una mejor calidad de la vida humana y al mismo tiempo la apertura a las realidades trascendentes. La liberación del pecado contiene también en su misma esencia la liberación de las consecuencias sociales y políticas del pecado mismo. Aquellos que quieren promover la liberación han de comenzar por convertirse primero. El deber de favorecer el proceso de liberación es algo que compete particularmente a los laicos los cuales han de impregnar con los principios cristianos todas las actividades e instituciones. Tienen que tener claro que la Iglesia no hace ninguna dicotomía entre la liberación y conversión personal.

Conclusiones del Grupo Inglés C

El grupo ha considerado oportuno aceptar, sin discusión alguna, el conjunto de las intervenciones y la síntesis de las mismas respecto a la primera parte del documento sinodal. Dicha actitud se debe a la convicción de que tanto las intervenciones como la síntesis reflejan experiencias válidas en materia de evangelización; por lo cual, era función del grupo pasar inmediatamente a la evaluación de las preguntas, con el objeto de formular sugerencias y propuestas prácticas sobre los problemas,

puestos de relieve en las experiencias de evangelización aportadas por cada uno de los padres.

I. Iglesia local. El grupo prefiere fijar la atención sobre los interrogantes concernientes a este tema, en cuanto tiene un particular interés para los miembros del mismo y en cuanto está conectado con los temas relativos a las "comunidades de base", "cura pastoral" y "católicos no practicantes". Dado que el término "Iglesia local" resulta algo equívoco, el grupo adoptó en su lugar la expresión "Iglesia particular", entendiéndola a la luz del Decreto conciliar *Christus Dominus*. Se vio la necesidad de adaptar algunos aspectos de la vida y de la actividad de la Iglesia a las necesidades particulares de cada pueblo y de las diversas culturas, sin lesionar sin embargo, la universalidad y la inmutabilidad de la fe de la Iglesia.

II. Principio de subsidiariedad. El grupo destacó la necesidad de una oportuna aplicación de este principio a todos los problemas inherentes a la cultura, las costumbres y las tradiciones de los distintos pueblos que hay que evangelizar, facilitándola mediante un armonioso equilibrio entre el ejercicio de la autoridad en toda la Iglesia y la autonomía de la Iglesia particular, bajo la guía del decreto sobre las Iglesias orientales.

A la luz de estas premisas, el grupo ha considerado oportuno proponer unas sugerencias, respondiendo así de modo concreto a cada una de las preguntas sobre la liturgia, la disciplina eclesiástica (desde la ley constitucional a la común y particular), la catequesis, los ministerios y los órdenes.

III. Comunidades de base. Presentan características profundamente diversas de un lugar a otro; cada norma general al respecto corre el riesgo de engendrar confusión. Debe animárselas para que se muevan en el ámbito de la comunidad eclesial y en estrecha comunión con el Episcopado.

Sin pretensiones de ofrecer "la panacea" a todos los problemas invita el grupo a cuantos ejercen funciones pastorales en la Iglesia —obispos, sacerdotes, religiosos— a comprometerse en una restauración de la Iglesia según la imagen de Cristo pobre y misericordioso, siervo humilde, lleno de solicitud en favor de las necesidades y la salvación eterna del hombre.

Conclusiones del Grupo Francés A

I. Jóvenes. Propositiones sobre los hechos: No han de exagerarse las dificultades de la juventud actual. No son universales, y además la juventud presenta bastantes elementos positivos. Los jóvenes desean que se resuelvan sus problemas de manera adecuada y no con mentalidad adulta. Ponen en duda la autenticidad de las estructuras y la sinceridad de los adultos. Exigen de la Iglesia una atención seria a sus inquietudes, pero esperan que ella reafirme sus propias certezas, y que los obispos además de dar doctrina de fe den testimonio de vida personal. Sugerencias enunciadas en forma de proposiciones pastorales: La pastoral juvenil ha de basarse desde el principio en los valores que ellos estiman y consideran auténticos: altruismo, generosidad, búsqueda de la justicia . . . Estos jóvenes han de ser acogidos por toda la comunidad; y en primer lugar por los adultos, con una atención comprensiva, pero también con la comunicación de las propias experiencias. Estimúleseles a convertirse en evangelizadores, cada cual según su propia capacidad. Las familias, las escuelas católicas, las asociaciones juveniles, prosigan su acción que es inapreciable. Empléense especialmente los métodos audiovisuales, los deportes y las vacaciones. Dedíquese una atención especial a los jóvenes provenientes de los dis-

tintos tipos de migración.

II. Católicos no practicantes. Sobre las razones que explican el alejamiento de algunos cristianos de la práctica sacramental y litúrgica, se afirma: si algunos han perdido la fe, otros en cambio demuestran indiferencia hacia la Iglesia y especialmente en lo relativo al culto. Muchos se muestran turbados por la confusión de ideas y por la duda bastante generalizada. Otros han perdido el sentido de las cosas sagradas por influencia del secularismo; algunos han conservado una cierta afección por el contenido sagrado de sus propias tradiciones paganas. Se recuerda también que el hombre nace pagano y necesita siempre ser evangelizado. Algunas proposiciones que pueden servir de remedio: Que en primer lugar se evangelice y se intensifique el contacto personal con el Señor mismo. Se cuide mejor la preparación de los sacramentos con la ayuda mutua de adultos y jóvenes, con sentido de responsabilidad, pero sin que exijan excesivo tiempo. La importancia de los *mass-media* da ocasión para pedir al Sínodo que proclame de modo solemne la urgencia y la necesidad de esta nueva vía para la evangelización, con propuestas concretas. Que los obispos asuman su responsabilidad en este campo utilizando los medios de comunicación social, destinados a la evangelización. Ayuden las antiguas Iglesias a las Iglesias nuevas en la preparación de personas competentes y con las posibilidades técnicas de acceso a los medios de comunicación social. En nombre de la justicia social habrá que pedir el acceso a los medios de comunicación social destinados al servicio del público en aquellas regiones en las que se niega totalmente a la Iglesia el acceso a ellos.

III. Vida interior. La oración. El espíritu de oración autentifica la evangelización ya que demuestra su origen divino. Ella no es solamente el diálogo del hombre con Dios, sino también un acto evangelizador. El Sínodo debe exhortar a los sacerdotes a aumentar siempre el fervor de vida, con una más íntima participación en la oración privada y comunitaria. Sobre la conversión, la atención se dirige especialmente a la obligación de dar mayor testimonio de pobreza, y a intensificar la confianza en la Providencia, en un tiempo de hedonismo y de búsqueda desenfrenada de los bienes terrenos. Se recomienda también a los obispos aquella serenidad evangélica que les dará la posibilidad de sustraerse al influjo de los grupos de presión (opinión pública, o corrientes teológicas). En fin, tengan siempre una total disponibilidad pastoral hacia todos.

Conclusiones del Grupo Francés B

I. Iglesia local, o mejor "particular", es la que ejerce el servicio evangélico en una comunidad humana particular, en comunión con todas las otras Iglesias particulares que constituyen la Iglesia universal. Su misión es encarnar el Evangelio en la cultura y en la mentalidad de la comunidad concreta en la cual actúa, de modo que la unidad fundamental de fe, de culto y de disciplina pueda ser expresada por cada pueblo en el modo que le es propio. La diversidad de situaciones implica también diversidad de actitudes prácticas. Se pide por tanto, aún con referencia a las prescripciones del Concilio, ya en parte llevadas a la práctica, que se reconozca a los obispos el ejercicio íntegro de su poder ordinario, propio e inmediato, recurriendo a las reservas de poder sólo en casos de absoluta necesidad. Se pide además reconocer al Episcopado local el derecho a estimular la formación de una teología verdaderamente adaptada a la cultura local (por ejemplo, africana, asiática, etc.); mayor libertad de adaptación y de creación en el campo litúrgico y disciplinar (por

ejemplo, para establecer nuevos ministerios en el modo de nombrar obispos, etc.), salvando siempre la unidad en las cosas necesarias y esenciales, restituir a los Sínodos orientales todos los derechos propios y reconocer a los patriarcas y arzobispos mayor jurisdicción personal sobre sus fieles, incluso aquellos que residen fuera del propio territorio, con el derecho de crear eventualmente para ellos nuevas parroquias, de erigir nuevas eparquías o exarcados nombrando sus obispos, etc. Todo esto haría aparecer mejor la catolicidad y al mismo tiempo la unidad de la Iglesia, de la cual es custodia la Iglesia de Roma.

II. Diálogo y evangelización. El diálogo con los demás cristianos, a pesar de las dificultades más o menos grandes que presente, puede ayudar a los católicos a tomar una conciencia más profunda de algunos aspectos del Evangelio. El diálogo con las religiones no cristianas es con frecuencia difícil, pero no imposible, especialmente con los jóvenes. Al sincero y respetuoso reconocimiento de sus valores positivos y de sus experiencias religiosas, en las que está activo el Espíritu Santo que les dirige hacia Cristo y hacia la salvación, hay que añadir el testimonio de vida, especialmente en los pastores, cuya apariencia externa de poder, de riqueza y de prestigio puede constituir un obstáculo real. El diálogo con los ateos y con los no creyentes siempre es posible, entre otras razones porque por lo general se trata de anticlericales que sienten aspiraciones sinceras hacia un cierto Absoluto y hacia un sentido más pleno de la vida humana. Un punto de encuentro podría ser el reconocimiento de los valores humanos (dignidad, libertad, justicia, etc.) y el trabajo común por el bien de la humanidad. El diálogo con los marxistas es con frecuencia difícil a causa de sus ideas sobre la naturaleza de la religión. Con todo, las formas concretas de marxismo son muy diversas: desde la persecución e instrumentalización de la religión hasta formas de una tolerancia más abierta (a veces no exentas de peligro). Es necesario poner de relieve algunos puntos comunes entre nosotros y algunos de ellos, como por ejemplo, el amor por la justicia, el deseo de ayudar a los pobres, etc. Quienes de entre ellos se dedican sinceramente a una acción de este tipo están ya buscando a Cristo aún sin saberlo.

III. Liberación y evangelización. Cristo nos ha liberado del pecado y de la injusticia tanto personal como social. La evangelización incluye, por tanto, necesariamente el anuncio de la liberación económica y social. Por desgracia muchos predicadores, especialmente en la época de la colonización, ignoraron aparentemente este aspecto, con el resultado de que la religión terminó por parecer un instrumento de dominio en manos de algunos, en un orden social injusto. Un verdadero opio del pueblo. Los esfuerzos por la liberación están expuestos con frecuencia al peligro —presente ya incluso en los comienzos de la Iglesia— de un cierto mesianismo temporal y de la politización, insistiendo únicamente en el aspecto humano de Cristo y olvidando la dimensión vertical y trinitaria de la Encarnación. A la tentación de atar la Iglesia a un poder o ideología política se junta hoy la de complacer a la opinión pública, cosa no menos peligrosa. La lucha pacífica por la liberación es un deber de los cristianos: no sólo en el Tercer Mundo, contra la opresión de las estructuras económico-sociales colonialistas, sino también en el Segundo Mundo, el de los regímenes comunistas, contra la opresión en el campo espiritual, ideológico, religioso y moral, sobre lo cual el miedo a la opinión pública nos mantiene callados.

IV Jóvenes. Se desea que el Sínodo se ocupe de este problema de un modo positivo. La Iglesia debe esforzarse por comprender la difícil situación de la juventud actual, despojándose de algunos elementos, a veces sólo aparentes, que la alejan

de los jóvenes y hacer más difícil un diálogo sincero con ellos. La Iglesia ha de mostrar, reconociendo las aspiraciones válidas de los jóvenes, que no es un obstáculo en el cambio hacia Cristo. Debe dirigir su atención cada vez más a los jóvenes, a los pobres, a los oprimidos, y eliminar de su rostro todo aquello que pueda deformar la imagen de un Cristo pobre, libre, siervo de todos.

Conclusiones del Grupo Francés C

I. Vida interior. La creciente necesidad de oración y de vida interior, que se advierte en una Iglesia de hoy de diversas maneras, no tiene el mismo significado en todas partes. En África aparece como un progreso hacia una vida cristiana más personal. En los países occidentales se trata de un despertar espiritual y de una reacción ante la civilización secularizada y materialista. Son signos consoladores de la acción del Espíritu, y el Sínodo debe invitar a todos los estratos del pueblo de Dios a la renovación espiritual que el Papa propone en el Año Santo. Este punto es de suma importancia para el futuro del sacerdocio y de la vida religiosa, ya que de las comunidades de oración podrán brotar nuevas vocaciones. A pesar de los progresos reales ya realizados, la obra de conversión o renovación promovida por el Concilio no ha tenido todavía un influjo suficiente sobre las acciones y costumbres de algunas personas o instituciones eclesásticas. Esto las desacredita y supone un obstáculo para la evangelización. Por otra parte, no faltan señales, especialmente entre los jóvenes, de aspiraciones a una conversión sincera: la búsqueda de una fe más personal y menos ligada a influjos externos; el deseo de dar un auténtico testimonio de vida; la aspiración a la justicia y a un compromiso mayor de la Iglesia en favor de los pobres; el deseo de que obispos y sacerdotes sean realmente hombres de Dios y de que su vida, como la vida de las comunidades e instituciones, esté modelada sobre la modestia, la sencillez, la disponibilidad; el deseo de asumir mayores responsabilidades; la esperanza de una solidaridad efectiva de los cristianos con sus compatriotas y a nivel internacional en la acción en favor del progreso, etc.

II. Iglesia local. Se desea que se continúe en las Iglesias locales, teniendo en cuenta la peculiaridad de sus situaciones y la necesidad de reforzar su propia responsabilidad, la labor de adaptación comenzada por el Concilio en el campo litúrgico, catequético, pastoral, disciplinar, etc. Para ello se requiere por parte de las mismas Iglesias locales que las comunidades cristianas, en estrecha unión con el obispo, disciplinan los elementos que deben mantenerse y los que deben cambiarse para garantizar una conexión viva entre el Evangelio y las tradiciones locales. Por esta razón, las Iglesias locales deben ser profundamente responsables, creativas y valientes. Cuanto más se difunde el pluralismo tanto más necesario es reforzar en lo esencial los vínculos con las demás Iglesias, con el Papa y con la Santa Sede. A las demás Iglesias se les pide solidaridad con las Iglesias nuevas y antiguas, incluso inventando nuevas formas. Se desea que la Santa Sede intervenga en los problemas generales y no en los particulares. En estos últimos los Pastores locales pueden ser jueces más competentes. Se desea también que la Santa Sede estimule el celo y las iniciativas y que desempeñe así su función fomentando la comunión en la fe. Sobre el tema de los ministerios se hace notar que es fundamental suscitar comunidades cristianas que, alimentadas por el Evangelio, responsabilicen cada vez más a sus miembros. Se desea que se promueva y asista a los catequistas, animadores de comunidades suscitarán a sus propios ministros.

III. Diálogo con las otras Iglesias. La división entre cristianos es indudable-

mente un escándalo y un obstáculo para la evangelización. Parece que el diálogo ecuménico ha disminuido su empuje, a causa de un cierto ecumenismo marginal que actúa fuera de las instituciones de las Iglesias. Se puede dar un nuevo impulso al movimiento ecuménico afirmando la comunión en Jesucristo y en el Espíritu Santo de todos aquellos que se han considerado y llamado cristianos durante tantos siglos; invitando a actos comunes posibles como la celebración de la Palabra, la oración, el compromiso por la justicia y la paz; continuando el estudio teológico sobre el significado del ministerio de la comunión con el Sumo Pontífice, como Obispo de Roma, Patriarca de Occidente y Pastor de la Iglesia universal. Se hace referencia al problema de si la Eucaristía es término o camino hacia la unidad, y se desearía que se concediera una mayor libertad a las Iglesias locales en lo tocante a la hospitalidad eucarística, naturalmente con las debidas cautelas para evitar peligros de confusión.

Conclusiones del Grupo Alemán

El grupo de lengua alemana piensa unánimemente que algunos problemas propuestos al estudio de los círculos menores requieren una profundización que debe realizarse a otro nivel, quizá en la Comisión Teológica Internacional. El mismo Sínodo, por su parte, debería basar sus conclusiones en principios teológicos más bien que en las experiencias ofrecidas, que, con todo, son utilísimas para aclarar el contexto situacional.

I. Vida interior. Teniendo en cuenta que aumenta la aspiración a ciertas formas de meditación, el círculo resume sus conclusiones en un abanico de observaciones: la evangelización debe insistir en la viva conversatio con el Dios personal contemplado en su "misterio"; se ha de precisar el concepto cristiano de meditación y oración en sus rasgos propios exentos de toda ambigüedad; el Evangelio exige la unidad del testimonio de la palabra y de la vida; la eficacia del testimonio de fe presupone la "consagración" personal al Evangelio de Jesucristo; la evangelización debe suscitar apóstoles dispuestos al servicio de la verdad divina; la vida espiritual se desarrollará hasta convertirse en una profunda vida de fe con la ayuda de la "Catequesis mistagógica" dirigida por el padre espiritual y en el coloquio pastoral.

II. Atención pastoral a los no practicantes. Evangelización y Sacramentos. El preocupante fenómeno de los fieles que se identifican con la Iglesia sólo parcial y ocasionalmente adquiere diversos matices. La sociología religiosa estudia las nuevas formas de este fenómeno: rechazo del orden de valores propuesto por la Iglesia; la Iglesia parece poner obstáculos a la libertad y queda implicada en el fenómeno general de la contestación; la vida de la Iglesia no fecunda la vida personal; la Iglesia, demasiado preocupada por sus problemas eclesiales, no revela la presencia salvífica de Cristo y del Espíritu Santo. La evangelización deberá, por tanto, poner de relieve la verdadera naturaleza y finalidad de la Iglesia, cuyo centro es Cristo que la conduce en el camino de un ministerio de servicio. Se debe vivificar la práctica sacramental con una evangelización catecumenal, y el peligro de la intelectualización encontrará solución en la pedagogía de las necesarias "expresiones" o realizaciones visibles y sociales de la vida de fe.

III. Jóvenes. Se debe evangelizar y animar a los jóvenes, que constituyen la parte cada vez más importante de la población y que se encuentran agitados por inquietudes y aspiraciones sinceras, a que se hagan evangelizadores de su propio ambiente. La atención pastoral, ayudada por la colaboración de los laicos, ha de dirigirse a esta tarea. Se debe fomentar la creación de círculos abiertos a la experien-

cia de una vida cristiana activa, alimentada por la familiaridad con la Sagrada Escritura. Se debe comprender con espíritu de "tolerancia" a los jóvenes, que se encuentran en los primeros pasos de la maduración de la fe. El círculo menor de lengua alemana apoya firmemente la catequesis escolar, la cual debe con todo, completarse fuera de la escuela. Se invita a las Conferencias Episcopales a estudiar seriamente el problema de la juventud, a explorar todos los caminos de diálogo, a promover las organizaciones eclesíásticas en favor de los jóvenes. Quizá se puede preguntar si no debería dedicarse el próximo Sínodo exclusivamente a los jóvenes.

Conclusiones del Grupo Italiano

I. Vida interior. La creciente aspiración a la vida interior (aunque a veces revista formas ambiguas y emotivas) revela también la disponibilidad a una vida cristiana más radical, que debe plantearse con claridad, valentía y confianza. Es necesario conseguir que la vida interior no se convierta en evasión de la realidad, sino más bien en una apertura a una fe iluminadora y dinámica; hay que tener cuidado de la formación en la oración y en la ascesis, en el espíritu del Padrenuestro.

II. Credibilidad de la Iglesia y testimonio de los cristianos. A la atracción propia del Evangelio predicado en su integridad hay que añadir el testimonio personal y comunitario de los cristianos y de la Iglesia. Este testimonio eclesial debe también realizarse en el compromiso por la promoción humana. Para que sea eficaz, requiere certeza en la fe, seguridad y unidad en la doctrina. Lo exigen tanto los fieles como los no creyentes. Es, por tanto, necesario invitar a todos los responsables de la evangelización a mantener la unidad de la fe y la fidelidad al Magisterio en el estudio teológico, en la enseñanza, en las catequesis, en el uso de los medios de comunicación social.

III. Practicantes de la religiosidad popular. Los no practicantes constituyen un problema gravísimo del mundo occidental, entre otras razones porque están expuestos a todos los peligros del secularismo, de la indiferencia religiosa, del completo abandono de la fe. Es, pues, urgente una evangelización dentro de la Iglesia misma. Esta acción de "recuperación" exige que se vuelvan a crear instituciones catecumenales en varias formas. No se debe juzgar a priori en sentido negativo las diversas formas de religiosidad popular —en sí mismas válidas y útiles para la fe y que van de acuerdo con la naturaleza del hombre—, sino que se las debe animar y fomentar, naturalmente purificándolas de posibles elementos incompatibles con la auténtica profesión de fe y de piedad cristiana.

IV. Jóvenes. Hay que reconocer los valores positivos de que son portadores, su esfuerzo por madurar e insertarse efectivamente en la vida social, su disponibilidad al sacrificio y al servicio, etc., sin olvidar tampoco que —a causa de su edad y del contexto en que viven— son también portadores, a veces en formas extremas, de los defectos y desviaciones de la moderna cultura secularizada. Se les debe, pues, escuchar con atención y simpatía; se les ha de proponer el Evangelio sin concesiones o adaptaciones; es necesario educarlos para la responsabilidad confiándoles tareas efectivas concretas en la Iglesia y en la sociedad.

V. Comunidades de base. Hay que tener en cuenta, junto a sus aspectos positivos, también algunos inconvenientes y peligros; para eliminar cualquier ambigüedad, sería mejor llamarlas "pequeñas comunidades", insistiendo en que deben abrirse a una verdadera y concreta comunión con el obispo y con el presbiterio

diocesano, e insertarse, con espíritu de servicio, en la más amplia comunidad parroquial, siempre abiertos a las necesidades de la Iglesia Universal. Es, por tanto, indispensable la presencia de los católicos en el mundo cultural e intelectual para promover y sostener los centros de estudio, la promoción y la ayuda a los intelectuales (sacerdotes y laicos), la posibilidad de acceso a la enseñanza y a la utilización de los medios de comunicación social, para comenzar una información pública verdadera, en el ejercicio y defensa de los derechos y de la dignidad de la persona humana. El diálogo institucional e individual con los intelectuales no creyentes debe encontrar un puesto adecuado en las iniciativas pastorales de la Iglesia.

VI. Iglesia particular e Iglesias jóvenes. Toda Iglesia particular en antigua tradición debe promover la acción y el espíritu misionero con iniciativas prácticas. Se desea que se lleven a la práctica las disposiciones del Concilio para que las Iglesias jóvenes puedan salvar y fomentar los valores inherentes a las antiguas culturas de sus países.

Conclusiones del Grupo de Latín

I. Vida interior. Se subraya la exigencia, en orden a la evangelización, de que la interioridad de los cristianos y de los evangelizadores sea capaz de abrir el camino al Espíritu y de constituir un testimonio personal de la verdad.

II. Iglesias locales o particulares. El grupo pide una clarificación de términos. Los padres creen que se debe conservar la terminología tradicional y prefieren que se hable de las Iglesias particulares sólo en el contexto de la Iglesia universal. Efectivamente, las Iglesias particulares pueden aceptar, en orden a la predicación del Evangelio, los elementos de la cultura, de la historia, de las tradiciones del pueblo, con tal de que se mantenga fielmente la predicación de la doctrina evangélica, la institución de la Eucaristía y de los sacramentos y la unidad jerárquica de la Iglesia universal.

III. Comunidades de base. Los padres desean una aclaración de los términos "comunidad de base", "grupo de reflexión y oración", "grupo espontáneo", etc., para poder determinar en la práctica lo que es útil en estos grupos. Los cristianos tienen el derecho a reunirse en grupos y la jerarquía debe promover estas asociaciones, con tal de que lleven una vida auténticamente cristiana.

IV. Religiosidad popular. Entendida como disposición, alimentada por la fe y caridad, en línea con la sana tradición, se la debe conservar y promover, aun cuando esté vertida en algunas formas externas ligadas a circunstancias de tiempo y lugar. Hay que adaptar las prescripciones litúrgicas a dichas formas bajo la guía de los Pastores. Pero si por piedad popular se entienden formas de sincretismo, de superstición o elementos incompatibles con la verdadera religión es evidente que se la debe corregir debidamente.

V. Liberación del hombre. La liberación de la opresión, económica política, económica, cultural, etc., es imposible si no está fundada sobre la liberación del mal realizada por Cristo, la cual sigue siendo el elemento primario de la evangelización.

VI. Jóvenes. Elíjanse con cuidado a los maestros y responsables de su formación. Expóngase con claridad a los jóvenes toda la verdad en el campo de la fe y de las costumbres. Estos están dispuestos a la disciplina y al sacrificio, y responden a los altos ideales de la vida si se les proponen adecuadamente.

VII. Familia. Es el lugar primario y privilegiado para la evangelización de los hijos; se debe alimentar el sentido de lo sagrado. Se recomienda además a las

familias católicas que se reúnan para promover la vida religiosa entre ellas y para examinar los problemas inherentes a la vida familiar.

Conclusiones del Grupo Español-Portugués A

I. Comunidades de Base.

1. Se considera que las comunidades eclesiales de base que se encuentran en muchas Iglesias particulares bajo diversos nombres, tienen verdadero valor apostólico entre las muchas manifestaciones de vida cristiana que se advierten hoy en día, pues se muestran como un eficaz instrumento de evangelización en su sentido total, a saber: en el anuncio y aceptación del mensaje de salvación, en el testimonio cristiano y en la vida sacramental. En efecto, estas comunidades, por su intensa vida espiritual, por su íntimo contacto con la palabra de Dios y por la vivencia personal de las virtudes de fe, esperanza y caridad, parecen responder desde el punto de vista eclesial a una de las características de nuestro tiempo, como es la marcada tendencia hacia lo comunitario, vivencial y personalizante.

2. Para que sean verdaderamente tales, las comunidades eclesiales de base deben ser un grupo humano (y casi familiar) estrechamente unido por vínculos fraternos (personales y personalizantes), animado por el ideal de una intensa vida cristiana, que las lleva a manifestarse como organismo vivo. Es necesario también que vivan el espíritu de Cristo, estén insertadas en la Iglesia local, abiertas a la Iglesia universal, en íntima comunión con los Pastores, por medio de su presencia ministerial, se nutran en la mesa de la palabra de Dios y de la Eucaristía y perseveren en la oración. Esta vida cristiana debe llevar naturalmente a las comunidades eclesiales de base a ser un verdadero signo de la presencia de Cristo en el mundo, y a proyectarse en una dinámica actividad misionera de servicio a la comunidad, manifestación de la verdadera caridad cristiana.

3. Ya que las comunidades eclesiales de base van surgiendo, sea estimuladas por un especial trabajo pastoral, sea de una manera espontánea por el impulso de la vida cristiana renovada, es necesario que los Pastores consideren atentamente estas iniciativas, las sigan en su desarrollo dándoles la dirección ministerial y cuidando su estabilidad para que sean como un fermento auténtico de vida cristiana.

4. Para asegurar todo lo anterior es necesario que los Pastores den particular importancia a la adecuada preparación de los ministros o animadores de las comunidades. Estos deben recibir una cuidadosa formación espiritual, intelectual y humana conforme a su medio y ambiente, que los haga capaces de animar, sostener y orientar a sus hermanos en una intensa vida cristiana de fe, de amor y gusto por la palabra de Dios, de fidelidad al Magisterio de la Iglesia, a la que deben sentirse sinceramente unidos por medio de sus Pastores. Estos ministros o animadores, elegidos por los Pastores o presentados a ellos por la comunidad de la cual han surgido naturalmente por sus dotes y aptitudes para el servicio, recibirán una delegación o misión, laical o jerárquica, que los capacite mejor en su servicio pastoral.

II Jóvenes.

1. Se constata que en los últimos años los jóvenes han tenido especiales dificultades para encontrar su lugar y su función en la comunidad eclesial; con frecuencia se ha experimentado la acción contestataria hacia la sociedad y su organización de importantes sectores de la juventud.

2. La evangelización del mundo contemporáneo, mundo compuesto en su gran

mayoría por jóvenes, pone a la Iglesia un verdadero reto constituido por un doble hecho, a saber: por una parte la interpretación a la luz del Evangelio de las profundas transformaciones que sufre la humanidad en estos decenios; por otra parte, la adopción de un estilo de vida y de acción, y la utilización de un lenguaje que sea comprendido por los hombres de hoy, en particular por la juventud, de tal manera, que todos encuentran en él el verdadero rostro de Cristo, pobre, humilde, paciente, pero a la vez resucitado y glorioso.

3. El Sínodo mira con solicitud a toda la juventud, en la cual descubre una amplia gama de valores: marcada ansia de autenticidad; sinceridad espontánea; grande impulso de creatividad; profundo deseo de libertad; anhelo de justicia y de fraternidad. Si bien estos valores y muchos otros, ni se encuentran en todos los jóvenes, ni tienen siempre una completa realización. Con satisfacción descubre además en ciertos grupos juveniles una apertura hacia la trascendencia, que sin embargo se pierde a veces en misticismo vago; muchos jóvenes buscan a Cristo, pero no siempre lo buscan en la Iglesia.

4. La lectura sincera de este signo de los tiempos y la aceptación humilde del reto que lleva consigo, hace que la Iglesia confiada en la virtud del Espíritu Santo y fiel al compromiso del Concilio Vaticano II, sin apoyarse en influencias o intereses humanos, se deje interpelar por el Evangelio acerca de las inquietudes de la juventud, y con un esfuerzo incesante de reforma se presente como auténtica realizadora de la totalidad del mensaje del Señor. La juventud, según lo constata el Sínodo, quiere una Iglesia santa, pobre, libre, desligada de ataduras humanas, justa y predicadora de justicia; sin autoritarismos, ni legalismos; fiel al Evangelio.

5. Se acepta que la tarea de la evangelización en el mundo de hoy está en buena parte en comprender que la evangelización de la juventud debe consistir en aportar a las generaciones jóvenes todo el espíritu creador del Evangelio, ayudándoles a descubrir en él su futuro; y ayudándoles a liberarse del pecado y de sus consecuencias, aprendiendo a afrontar el porvenir en el sentido evangélico cargado de dinamismo escatológico.

6. Por lo tanto, ha de renovarse para toda la Iglesia el compromiso ya hecho en el Concilio Vaticano II, de dedicar particular atención a la juventud, ya que en ella ha de perpetuarse ese algo siempre nuevo y siempre antiguo del mensaje de salvación. Todo esto no se logrará en la Iglesia sino dando una amplia participación a los jóvenes, que con sinceridad de corazón buscan la verdad, en todo lo que les atañe; así se perpetuará en la Iglesia el rostro de Cristo, el gran viviente, eternamente joven, y se revela a todos el poder transformador del Evangelio para cuantos creen en Él. Consecuente con esto se exhorta a todos los Pastores a dar particular importancia a la preparación de los agentes apostólicos (directores, asesores o líderes), que han de ocuparse de la pastoral juvenil.

7. Se reconoce con sincera gratitud la abnegación de todos aquellos fieles que se dedican a la ardua y delicada labor de la educación cristiana de la juventud. Se exhorta además vivamente a todos los educadores, empezando por los padres de familia, primeros educadores en la fe, a los presbíteros, a los religiosos y religiosas, y a los fieles laicos, para que lejos de abandonar este apostolado, se consagren con mayor amor a él, buscando la creación de un ambiente cristiano y dando una formación evangélica a la juventud, capaz de llevar a los jóvenes al ideal de una vida humana y trascendente en Cristo.

8. A vosotros, jóvenes, se dirige el Sínodo de los Obispos, para exhortaros a tomar conciencia de vuestra tarea en la Iglesia; para que elaboréis a la luz del

Evangelio y de la realidad existencial vuestros programas de reflexión y de acción, y para que deis constantemente a la Iglesia el rostro de Cristo resucitado.

Conclusiones del Grupo Español-Portugués B

I. Vida Interior.

1. Ante el fenómeno de la secularización y de la excesiva confianza en las técnicas que minan la fe, afirmamos vigorosamente que la eficacia de la evangelización depende en gran parte de la autenticidad e intensidad de la vida interior.

2. También registramos con alegría que en las actuales circunstancias del mundo y de la Iglesia, se da en ésta una presencia y acción particularmente intensas del Espíritu Santo que se reconoce ante todo en la vitalidad interior de tantos de sus miembros que viven las virtudes teologales en la vida sencilla y normal de cada día.

3. Esta intensidad de vida se hace muy patente donde los cristianos, carentes de libertad efectiva, dan un testimonio silencioso pero sumamente válido y enriquecedor de la comunión eclesial por efectuarse en la cruz.

4. Se reconoce igualmente esta acción del Espíritu Santo en manifestaciones extraordinarias que se dan para edificación de la comunidad. Pero no se puede poner en ellas solas la confianza y además requieren el discernimiento de carismas, que compete siempre a la legítima autoridad en la Iglesia. Importantes sectores de la juventud actual están abiertos a estos llamados del Espíritu.

5. Urge descubrir el lenguaje apropiado para impulsarlos a esta experiencia cristiana, cuidándose de no menguar equivocadamente las exigencias del Evangelio con el propósito de atraerlos.

6. En el cambio de esta profundización religiosa los cristianos necesitan consejo. Es por tanto grave deber de los Pastores proveer que no falle al pueblo de Dios esta especial asistencia espiritual.

7. Para una sana vida interior se exige equilibrio entre oración individual y comunitaria.

II. *Iglesia local.* El círculo menor optó por no hablar de la Iglesia local por la ambigüedad de la expresión y trata por tanto sólo de las Iglesias particulares, entendidas como diócesis. Perteneciendo a cada Iglesia particular, en unión con la Iglesia universal, el deber de evangelizar, se cree oportuno recordar algunos elementos doctrinales que ayuden a comprender mejor su acción evangelizadora:

1. Para que una comunidad sea realmente Iglesia particular debe estar bajo un obispo, sucesor de los Apóstoles, en comunión con el Obispo de Roma, ser apacitada por aquél en unión de sus presbíteros, convocada en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía. Con estas notas características se realiza en ella el sacramento de la Iglesia universal. Es de su naturaleza peregrina no alcanzar su total realización en este mundo, sino estar siempre constituyéndose hacia su plenitud escatológica.

2. En la Iglesia particular se cumple, en determinado lugar, en determinada época, entre hombres de una cultura concreta, el misterio de la Iglesia universal.

3. Esto exige que se efectúe su genuina encarnación en las realidades humanas al modo del Verbo que asume la naturaleza del hombre, excepto el pecado. Consistirá esta encarnación en animar y asumir los auténticos valores de las culturas, en sí mismas relativas, cambiantes y dinámicas; en fermentar con la levadura evangélica el

pensamiento y la vida de los pueblos; en suscitar la reflexión sobre los principios inmutables de la Revelación para que, aplicados a las concretas situaciones, se enriquezca verdaderamente la teología; en investigar los elementos propios que se puedan incorporar en la liturgia; y en una legítima pluralidad de legislación, preservada siempre la necesaria unidad con la Cátedra de Pedro como lo quiere Cristo. Esto debe lograrse con la conciencia de que existen valores evangélicos superiores a todas las culturas y que debe evitarse el riesgo de nacionalismos exagerados.

4. La obra misionera de la Iglesia, aunque haya tenido limitaciones propias del instrumento humano y de las épocas, debe reconocerse como feliz cumplimiento de la misión evangelizadora confiada por Cristo, como un trascendental servicio a la humanidad y factor indiscutible de transformación y progreso de los pueblos, que no es legítimo reducir a mero colonialismo.

III. *Comunidades de base.*

1. Se comprueba la existencia, en diversas partes del mundo, de pequeñas comunidades eclesiales que, distintas en su concepción, modelos y experiencias, pueden ser válidas pastoralmente y de hecho son útiles en algunas Iglesias para la misión evangelizadora.

2. Las notas de eclesialidad de estas comunidades deben ser: comunión con el obispo, unidad de fe expresada en la participación de la misma Eucaristía y apertura a toda la comunidad.

3. Las pequeñas comunidades deben vivir sobre todo de la Palabra y estar imbuidas de espíritu misionero para convertirse en testigos vivos del Evangelio.

4. Para que sean eclesialmente válidas no deben convertirse en grupo cerrado, ni tomarse como substitutivas de la estructura parroquial, ni proponerse como instrumento exclusivo de la obra de salvación, sino más bien como vivificadoras del espíritu comunitario en las comunidades existentes.

5. Pastoralmente es recomendable que la jerarquía las asuma desde su iniciación las asista con ministros debidamente capacitados que garanticen su equilibrio eclesial, pues la experiencia demuestra su precariedad y su vulnerabilidad a la manipulación ideológica, así como las tendencias de no pocas a la contestación y a la política.

IV. *Religiosidad popular.*

1. Debe reconocerse la religiosidad popular de las comunidades cristianas como manifestación valiosa e importante de su vida y de su historia. Los valores de esta religiosidad, no carente de fallas, son: especial sentido y experiencia de Dios y de su Providencia, sentido de la transcendencia de la vida humana, confianza viva de María Virgen que enriquece la fe con suavidad filial y dignifica la mujer, unidad que cohesionan gentes de tendencias múltiples y aun contrarias, facilidad para expresar su fe en signos y actos religiosos. Estos valores son apertura evidente a los planes evangélicos: filiación divina, dimensión pascual de la vida, profunda unidad del hombre en Cristo, participación más perfecta en la liturgia. Ignorar o negar estos valores será grave injuria a las comunidades humanas que se deben evangelizar y cerrar caminos a la Buena Nueva de Cristo.

2. Es necesario que los pastores asuman el compromiso de investigar pronto y a fondo los genuinos valores de esa religiosidad, para conservarlos y acrecentarlos, las fallas y equívocos para purificarlos, los vacíos para colmarlos, mediante una sana creatividad que incorpore a la religiosidad una progresiva maduración en la fe y las

auténticas expresiones del genio popular.

3. Es necesario asumir esta religiosidad popular como punto de partida para evangelizar al hombre actual, madurando la fe, principalmente mediante el estudio y aplicación de la Sagrada Escritura.

V. *Liberación humana y Evangelización.*

Hay experiencias vastas y positivas que la Iglesia alimenta, y que para el hombre de hoy la constituyen en signo de mayor credibilidad. Sin embargo, no faltan las experiencias que plantean serios problemas y que conviene señalar:

1. La absorción totalizante del compromiso cristiano en su exclusiva dimensión temporal y política, concebida como mediación necesaria de toda proclamación del Evangelio y del misterio de salvación.

2. A veces también se asume como criterio fundamental de la acción de la Iglesia la eficacia política, que relega o sustituye la necesidad del anuncio explícito de todo el Evangelio.

3. Se corre el riesgo de acomodar la fe superficialmente a los cánones de vida de una sociedad materialista, hedonista, basada en el lucro y que genera dolorosos contrastes y desigualdades, campo propicio para la difusión del ateísmo práctico. Y se llega a instrumentalizar la fe, poniéndola al servicio de determinados intereses y privilegios.

4. Por otra parte, grupos cristianos, especialmente jóvenes, e incluso sacerdotes y religiosos, experimentan la tentación de asumir globalmente las doctrinas marxistas como instrumento conceptual y práctico que juzgan indispensable para el análisis de la sociedad y para el cambio social que se necesita. De tal modo tienden a "ideologizar" la fe en una cosmovisión que le es contradictoria, en sus elementos fundamentales que carcome y vacía progresivamente la identidad cristiana. Esta queda desplazada por un mesianismo sustitutivo de la auténtica escatología cristiana.

Conclusiones del Grupo Español-Portugués C.

1. *Religiosidad popular.*

1. Constituye ésta un valioso punto de partida para una evangelización más profunda, dado que contiene, aunque en diversos grados, elementos positivos, pero exige que sea purificada, interiorizada, madurada y comprometida con la vida.

2. Se requiere una pedagogía pastoral que cultive y purifique, sin destruirla, dicha religiosidad popular, procurando un mayor conocimiento vivencial de Dios, de la persona de Cristo y del misterio pascual de la Iglesia.

3. La evangelización más intensa que deseamos realizar a partir de los valores de la religiosidad popular debe tender a que los bautizados conozcan más plenamente la palabra de Dios y sus exigencias; aspiren a una más plena inserción en la vida del Señor resucitado por la participación en los sacramentos y tomen conciencia más clara de su pertenencia a la Iglesia comunidad de salvación. Ayudará a lograrlo, principalmente, la adecuada pastoral sacramental, o catecumenado, y una oportuna catequesis según las diversas circunstancias en las que los fieles participan en celebraciones religiosas.

4. Sin embargo, en el momento actual, la religiosidad popular se enfrenta con situaciones y mentalidades ambientales que pueden destruirla o desviarla hacia formas no cristianas. Es urgente la necesidad de evangelizadores que logren dinami-

zarla en una actitud de gran respeto por las personas y las comunidades.

II. *Evangelización y liberación.*

1. En todo lo que se refiere al compromiso de la Iglesia con la liberación del hombre hay que remitirse al documento emanado por el Sínodo de 1971 "La Justicia en el mundo".

2. La evangelización, anuncio explícito de Jesús en su misterio pascual y de la venida de su reino, debe conducir a los cristianos a que, fieles a las exigencias del mandato supremo del amor, se comprometan en la liberación integral de los hombres, integrándose, de acuerdo con sus ministerios y carismas, en el proceso de liberación que emerge y se difunde en nuestros pueblos.

3. Por eso la Iglesia, por fidelidad a su misión salvadora y para responder a las legítimas aspiraciones del hombre contemporáneo, debe anunciar el mensaje de la salvación realizado por Cristo, es decir, de la liberación de los hombres de la esclavitud del pecado y de todas las consecuencias del pecado, como son, todas las formas de injusticia y de opresión. Esta liberación o redención comienza aquí en la tierra, pero se realizará plenamente en la gloriosa venida de Cristo. Con esta fecunda síntesis entre Evangelio y liberación humana integral podrá evitarse, con la ayuda de Dios, el peligro de la pérdida de la fe, de una indebida instrumentación política de la Iglesia, de las ideologizaciones de la fe y de la tentación de la violencia.

4. El anuncio evangélico comienza con la invitación a la conversión del corazón, por la cual, mediante la gracia del Espíritu Santo, se forma el hombre nuevo a imagen de Cristo, lo cual constituye la misión principal de la Iglesia. Esta conversión no afecta solamente a la vida privada del creyente, sino que exige imperiosamente que el cristiano se entregue a la transformación del mundo según el espíritu de las bienaventuranzas.

5. La misión liberadora de la Iglesia, que es anuncio eficaz del Evangelio, significa una opción esperanzada por todos los hombres, como hermanos, pero especialmente, por los que sufren la injusticia, por los pobres y oprimidos. Opción que significa predilección sin exclusivismos.

III. *Jóvenes.*

1. Es menester que la Iglesia y sus Pastores miren a los jóvenes con amor y simpatía, evitando por un lado la actitud de desconfianza y, por otro, un concesionismo fácil y complaciente que ellos mismos rechazan.

2. Es indispensable el diálogo directo, franco y cordial de los Pastores con los jóvenes, procurando comprender su mentalidad.

3. Debe abrirseles posibilidades de realizar servicios concretos a los hermanos, a lo que son particularmente sensibles, y animarlos a ser apóstoles y evangelizadores entre sus propios iguales.

4. Hay que procurar enriquecer su fe y adhesión a Cristo y a la Iglesia, para lo que puede ayudar la promoción de grupos de profundización en la fe, en la Sagrada Escritura, en el sentido evangélico del compromiso, etc. Procuren que su vida corresponda a las exigencias de la vida cristiana.

5. La sensibilidad juvenil por la realidad socio-política puede y debe ser expresión de su vocación cristiana, para lo cual necesitan ser acompañados por un adecuado conocimiento crítico e iluminación de la realidad, hecha a partir de la fe.

6. Para la formación cristiana de los jóvenes, hay que ayudar a las familias en el cumplimiento de su misión educativa, hay que renovar debidamente las escuelas de

la Iglesia, adaptar y cuidar la catequesis parroquial, promover grupos apostólicos.

7. Es necesario presentar cada vez más nítido a los jóvenes el rostro de una Iglesia auténticamente evangélica, tanto en las personas como en las instituciones, pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres.

8. La pastoral juvenil ha de estar plenamente insertada en la totalidad de la pastoral de conjunto, evitando que se constituya como sector separado.

IV. *Comunidades de base.*

1. Las comunidades eclesiales de base son una opción pastoral asumida a partir de la conciencia de la dimensión comunitaria de la fe y de la vida cristiana. Han de ser jerárquicas, es decir, viviendo en comunión con la jerarquía; constituyen un camino de revitalización de la vida eclesial para superar el aspecto masivo de las grandes comunidades parroquiales.

2. Es de desear que la misma jerarquía aliente y acompañe su nacimiento y su vida, para que no constituyan una organización impuesta, pero tampoco surjan por rebeldía.

3. Orientadas adecuadamente, contribuyen a presentar la verdadera realidad de la Iglesia según el tipo descrito en los Hechos de los Apóstoles: como comunidades de fe, de oración, de amor fraterno y de misión; suscitan la responsabilidad de los laicos en comunión con sus Pastores, y contribuyen a superar el divorcio entre la fe y la vida.

4. Se ve la conveniencia de dar unas orientaciones pastorales que clarifiquen su naturaleza y orienten su funcionamiento.

Relaciones de los Grupos Lingüísticos sobre los Aspectos Teológicos de la Evangelización

Conclusiones del Grupo Inglés A

El Sínodo tiene que hacer hincapié en el compromiso y esfuerzo misionero de toda la Iglesia, que es un deber de todos sus miembros. También tiene que hacer ver que posee una visión serena y positiva del mundo y de la vida actual.

I. La evangelización es ante todo obra del Espíritu de Cristo. La adhesión a la fe por parte del hombre es fruto de la gracia. Tenemos que averiguar cuáles son los elementos sanos del mundo que nos rodea, en los que puede comprobarse la presencia y la acción del Espíritu. Al mismo tiempo creemos que Cristo se encarna, por así decirlo, perfecta y únicamente en la Iglesia, signo de salvación, y por lo mismo abierta al diálogo con los demás cristianos, con los no cristianos y con los no creyentes.

II. La predicación es obra de todo el Pueblo de Dios. También de cada uno de sus miembros, en virtud del bautismo y según la vocación de cada cual y los carismas que ha recibido. Hay que estudiar a fondo este punto, para explicar la misión propia de los seglares, distinta de la de los sacerdotes. La diversidad y multiplicidad de los ministerios, que hay que instituir y promover, debe ser estudiada en función de las necesidades concretas de los distintos lugares y de la Iglesia eterna, y tiene que ir acompañada de una adecuada preparación espiritual y cultural de los fieles que se disponen a ejercerlos.

III. La Iglesia local es indispensable para llevar a cabo la evangelización. Esta

ha sido confiada a la Iglesia universal, en íntima unión con la local y con la Cátedra de Pedro, al estar integrada la Iglesia local por el pueblo en medio del cual está instituida, tiene que ser indígena y nativa, arraigada en la cultura local, adoptando su lengua, sanas tradiciones, mentalidad, etc.

IV. La evangelización no es solo palabra, sino también vida. El Sínodo tiene que insistir en el compromiso por la justicia como cometido connatural y esencial de la Iglesia. En el reino de Dios en la tierra, el hombre tiene que poseer un anticipo de la paz y de la justicia que disfrutará al final de los tiempos, tiene que ver respetada su propia dignidad, poder desarrollar las aptitudes recibidas, poder vivir como hijo de Dios liberado del pecado y de sus secuelas, entre las que se cuentan las estructuras sociales injustas. Buscar la justicia social es parte esencial del único deber de predicar a Cristo, aunque sin perder de vista la perspectiva escatológica de la gloria eterna a la que debe tender el hombre.

V. Sin vida interior y sin oración la evangelización es estéril. Hay que fomentar, por tanto, las iniciativas de oración, privada y litúrgica, las devociones populares, la lectura de la Biblia, los sacramentos, etc. Los sacerdotes y religiosos tienen que ir por delante, dando ejemplo.

Conclusiones del Grupo Inglés B

I. El Espíritu Santo en la colaboración del hombre a la evangelización. La fe en la necesidad insustituible de la acción del Espíritu Santo debe ser más explícita y operativa; hay que insistir en ello en la catequesis. Existen hoy muchos grupos y comunidades que tienen en gran estima la acción del Espíritu, cuya presencia se manifiesta en el espíritu comunitario cristiano, en la vida de otras comunidades cristianas y en las aspiraciones del hombre a la justicia y a la unidad. No siempre se ve con claridad por qué camino el Espíritu conduce a la Iglesia: hay que deducirlo mediante la observación de los signos de los tiempos, a la luz del Evangelio. Es deber de los obispos interpretar y dictaminar sobre la presencia del Espíritu. Hay que considerar el bautismo y la confirmación también en su vertiente social de incorporación y asimilación de nuevos miembros a la comunidad eclesial. Se impone, por tanto, una mejor preparación para recibirlos. En algunas circunstancias podría discutirse mucho acerca de la conveniencia de retrasar la edad de la confirmación con vistas a una preparación más consciente. Las comunidades pequeñas y fervorosas, que trabajan con espíritu de Iglesia, constituyen instrumentos útiles de evangelización favoreciendo la formación de una visión cristiana de la vida.

II. Predicación del evangelio y signos concomitantes. En muchos se ha debilitado el celo evangelizador, al oscurecerse los motivos de la evangelización. Es preciso dar nueva fuerza a tales motivaciones y hacer de ellas realidad de vida. El comienzo y la maduración de la fe son ciertamente don de Dios; pero puede haber argumentos para preparar a su aceptación, como el ejemplo de una vida cristiana auténtica, la buena disposición para ayudar a los pobres, las obras de caridad y de promoción de la justicia, de la cultura y de la paz, etc. Sobre todo es necesario renovar la formación de los evangelizadores, instaurando en ellos la armonía entre la educación intelectual, las motivaciones sólidas, la experiencia de la unión personal con Cristo y los valores de la vida ordinaria. Hay que adaptar la predicación a las distintas circunstancias locales; entre los medios que se han mostrado eficaces en algunos casos, mencionamos las pequeñas reuniones de oración y de apoyo mutuo, el impulso a la familia cristiana, el ejemplo (sobre todo donde la predicación y la

catequesis encuentran dificultades), una utilización más amplia de los medios de comunicación social (por ejemplo, la radio), allí donde se compruebe su conveniencia.

III. Ecumenismo. Un obstáculo para la evangelización es el obstinarse en no reconocer en la práctica el vínculo que nos une en virtud del bautismo, si bien se reconoce y admite de diferente manera por las distintas Iglesias cristianas. Conveniría que la Comisión Teológica estudiase más a fondo el problema de la necesidad de la unidad doctrinal y de otras cuestiones que afectan a la colaboración entre católicos y otros cristianos en la propagación del reino de Cristo, a la que los compromete el bautismo común.

IV. La Iglesia como signo universal de salvación. Cristo es Salvador de todos, aun allí donde la Iglesia no actúa de manera visible. Pero la Iglesia, en virtud de la misión recibida, tiene el deber de mostrar en sí una imagen de Cristo que puedan reconocer incluso quienes conocen sólo implícitamente a Cristo, de manera que, en la Iglesia y mediante la Iglesia, puedan encontrar la totalidad de Cristo incoada ya en sí mismos.

V. Promoción y evangelización. En la práctica, aún siendo aspectos distintos de la condición y de la actividad humana, lo sagrado y lo profano no pueden separarse en la vida de los individuos y de las comunidades. El mismo Dios que creó el mundo para que progresase, instituyó la Iglesia dándole el mandato de proclamar a todos la Buena Nueva. El progreso humano es como la continuación de la creación; a la Iglesia corresponde promover la religión y la formación moral y espiritual, dando a la vida una perspectiva, un equilibrio, un sople evangélico. La Iglesia, por tanto, debe colaborar activamente en el progreso, no para conseguir credibilidad, sino para cumplir la misión que le es connatural, o sea, liberar tanto a los oprimidos como a los opresores. El progreso integral del hombre encuentra un gran obstáculo en el sector económico, que a menudo hace que se olviden los valores de orden superior y lleva a una degradación de la personalidad. Por eso la Iglesia debe preocuparse también de las estructuras políticas y económicas a todos los niveles, formando a los laicos para que asuman plenamente sus propias responsabilidades de Cristianos en la vida social.

Conclusiones del Grupo Inglés C

I. Espíritu Santo y cooperación humana en la evangelización. Conscientes del mandato de Cristo de anunciar el Evangelio al mundo, los miembros de la Iglesia se entregan al apostolado con confianza y con celo. Para llevar a cabo la obra de evangelización, son necesarias ante todo la oración y la meditación, sin descuidar la actualización teológica y pastoral; hay que atender con esmero la liturgia y la administración de los sacramentos, fuente de luz y de energía; hay que recomendar también el estudio de la Sagrada Escritura, especialmente en grupos reducidos. El que evangeliza debe tener en cuenta las necesidades y los carismas de aquellos a quienes se dirige; en el diálogo es preciso esforzarse por descubrir en los interlocutores aquellos elementos que reflejan el espíritu del Evangelio y la acción del Espíritu en la vida y en la doctrina de los miembros de las religiones no cristianas.

II. Iglesias particulares y evangelización. Ratificada la necesidad de una profunda unidad, no se excluya el pluralismo en las expresiones (liturgia, disciplina, patrimonio espiritual, y en cierto grado también en la teología y en la catequesis), por razón de la diversidad de culturas; en el fondo se trata también de un verdadero

enriquecimiento para la Iglesia. La Comisión Teológica Internacional debería estudiar a fondo y explicar, especialmente a la luz de las intervenciones pronunciadas en este Sínodo, la doctrina acerca de la Iglesia local o particular.

III. La Iglesia como signo universal de salvación. Algunos, sin razón, ven una oposición entre Cristo y la Iglesia, basándose en conductas poco edificantes e incoherentes, en el excesivo peso concedido a las estructuras, en un concepto erróneo del carácter institucional de la Iglesia, en la opinión acerca de las "riquezas" de la Iglesia, en la debilitación del sentido de autoridad, etc. Para disipar esas imágenes deformadas insístase sobre todo en presentar a la Iglesia como signo universal de salvación, principalmente por medio de la conducta edificante, el desinterés y el espíritu de mortificación que los obispos y sacerdotes deben manifestar en su vida. Cristo y la Iglesia son inseparables. Es preciso ratificar el deber misionero de todos y cada uno de los fieles; el derecho de todos a poseer la plenitud de la vida cristiana en la Iglesia y en los sacramentos; la importancia y la urgencia de anunciar el Evangelio y de facilitar a los no cristianos la entrada en la Iglesia mediante el bautismo, aun reconociendo los valores positivos que tienen las distintas religiones. Convendría que el Sínodo aclarase algunas ideas confusas y disipase algunos temores derivados de un falso ecumenismo o de la falta de comprensión de los verdaderos objetivos del ecumenismo, tal y como lo ha propuesto el Concilio.

IV. Toda la Iglesia al servicio del evangelio. El ejercicio de los distintos ministerios debe tender a la gloria de Dios, pero también a servir mejor a los fieles. Hay que estudiar de nuevo la cuestión de los ministerios para responder de verdad a las necesidades de la Iglesia. Es legítimo el pluralismo en este campo. El círculo subraya la importancia de la familia cristiana en la evangelización, el deber misionero de cada uno de los fieles en virtud del bautismo y de la confirmación, la necesidad de colaborar —especialmente en el campo social— con los otros cristianos, con los no cristianos y con todos los hombres de buena voluntad. Se recomienda especialmente a los sacerdotes que ayuden, apoyen y formen a los seglares para el apostolado. Termina la relación con un agradecimiento a los religiosos que, renovando su vida de acuerdo con las directrices del Concilio, desempeñan con generosidad su cometido en la Iglesia universal.

Conclusiones del Grupo Francés A

I. Acción del Espíritu Santo. En la evangelización, esta acción es algo primario y fundamental, aunque también es necesaria la cooperación humana. Entre los signos de los tiempos, en los que se percibe la acción del Espíritu Santo, no hay que olvidar el Concilio Vaticano II, que a menudo se ignora o se niega, con daño grave para la evangelización; valor de signo poseen también los medios con que los obispos y el Papa proclaman el Evangelio. Se reconoce que el Espíritu Santo actúa también en los hombres de otras religiones: esto no significa aprobar todos los elementos de tales religiones, ni descuidar la misión principal de la Iglesia, que consiste en conducir a la salvación. Se debe continuar la acción pastoral para que se cobre mayor conciencia de los sacramentos del bautismo y de la confirmación, y hay que mostrar que el sacramento de la confirmación se ordena a la Eucaristía, de manera que se considere al Espíritu Santo como guía que lleva hacia el mismo Cristo Señor.

II. Iglesias locales. Tienen que prestar particular atención a los elementos mejores de todas las culturas y tradiciones, para incorporarlos y tenerlos en cuenta, con

el fin de hacer más vital y más eficaz la implantación de la fe cristiana en las nuevas Iglesias. Con todo, la adaptación no debe llegar hasta la autonomía: hay que tener en cuenta el bien común de la Iglesia universal, no sólo para mantener una cierta unidad en la Iglesia, sino también para fomentarla.

III. Misión de evangelizar. Corresponde a toda la Iglesia; podemos observar que los seglares no han cobrado aún conciencia suficiente de su misión evangelizadora; por otra parte, cuando se profesa sinceramente la fe cristiana en el seno de la familia y en el ejercicio de la propia profesión se da un testimonio auténtico y provechoso del Espíritu de Cristo.

IV. Pequeñas comunidades. Se pide una suficiente coherencia con las otras comunidades y con la jerarquía, una suficiente voluntad de evangelizar, y se advierte que en esta materia es preciso proceder con cautela.

V. Promoción humana. Se considera fruto de la caridad; no es cometido primario ni propio de la Iglesia la "transformación del mundo" en sentido político: de hecho no todo progreso temporal supone ipso facto una promoción humana auténtica e integral.

VI. La Iglesia como sacramento universal de salvación. Comunica las riquezas de Cristo y sigue siendo el camino ordinario para la salvación, conserva la doctrina íntegra de Cristo y sus sacramentos, si bien no se niega que también fuera de la Iglesia existen "semillas de la Palabra".

Conclusiones del Grupo Francés B

I. Iglesias particulares y evangelización. Parece preferible no limitar el término "Iglesia particular" a una diócesis, sino reservarlo para toda Iglesia que actúa en medio de una comunidad humana particular, en comunión con todas las demás Iglesias particulares que constituyen la Iglesia universal. La existencia y la diversidad de las Iglesias particulares son una exigencia de la Encarnación: la unidad fundamental de fe, de culto y de disciplina debe poder expresarse en forma que responda a las diversas tradiciones socio-culturales. En cada zona socio-cultural hay que fomentar una reflexión teológica y pastoral con miras a realizar las oportunas adaptaciones. La Comisión Teológica Internacional ha reconocido recientemente la legitimidad del pluralismo teológico y su carácter totalmente concorde con la tradición. Se desea que: se reconozca a los obispos todos los poderes que les competen, reduciendo las reservas a los casos estrictamente necesarios; se conceda mayor libertad a las Iglesias particulares en el campo de la investigación teológica, de la disciplina y de la liturgia, dentro de los límites determinados por la Santa Sede, sin perjuicio de la unidad en lo verdaderamente necesario y esencial; se devuelvan a las Iglesias orientales católicas todos los derechos derivados de su disciplina particular; las Iglesias particulares, solícitas por la unidad, sigan manteniendo el diálogo con las demás Iglesias particulares y especialmente con la de Roma, en un clima de respeto mutuo, de confianza y de intercambio fraterno; el Sínodo, lugar privilegiado de tales intercambios, sea considerado cada vez más como el medio oficial para manifestar y ejercer la colegialidad episcopal, bajo la presidencia y autoridad del sucesor de Pedro.

II. La Iglesia entera al servicio del evangelio. La obligación de anunciar el Evangelio, que es común a todos los fieles, no deriva de un mandato de la jerarquía y ni siquiera del mandato de Cristo solamente, sino de las exigencias del bautismo y de la acción del Espíritu Santo, que impulsa al cristiano a vivir como hijo de Dios y a

comunicar a los demás —en la medida de las propias posibilidades y de las condiciones concretas— los dones recibidos con el Evangelio. Hay que tener confianza en todos los evangelizadores, reconociendo las respectivas responsabilidades, capacidades y facultades de discernimiento según los dones del Espíritu. Todos, cada uno a su nivel, estarán atentos a los interrogantes de los hombres de nuestro tiempo: políticos, industriales, obreros, jóvenes, pobres, marginados, etc. El Evangelio se difunde sobre todo con el testimonio adulto y responsable, individual y colectivo; pero también, cuando ello es posible, con la palabra y la confesión de la fe. En la oración y docilidad al Espíritu descubriremos la actitud justa que hemos de adoptar con los no cristianos, con miras a un diálogo respetuoso, benévolo, confiado. Muy importante es el testimonio dado por una comunidad unida en la fe y en la caridad que saca de la Eucaristía la necesaria apertura hacia los demás, para compartir sus luchas, sufrimientos, ansias y esperanzas. El Sínodo debe hacer un llamamiento a la necesidad de una formación profunda por parte del laicado, de la educación en una fe viva y en una caridad activa y verdadera.

III. Promoción humana y evangelización. Desde el último Sínodo (1971) hasta hoy se ha agravado la situación mundial. Si no quiere perder su credibilidad, la evangelización debe responder a la creciente sensibilidad del hombre moderno por los valores de la justicia, de la paz y de la solidaridad. La promoción humana es también parte esencial y constitutiva de la evangelización, en cuanto anuncia y prepara el Evangelio, facilita el encuentro con los no cristianos, es un signo del amor verdadero, es el lugar privilegiado del diálogo y de la solidaridad. La evangelización confiere a la acción por la justicia y por la paz una nueva dimensión y un nuevo sentido, al hacer referencia al misterio del amor de Dios y de la liberación en Cristo. Hay, pues, que denunciar las causas profundas de injusticia, es decir, el pecado del hombre que se encarna en las estructuras y en los comportamientos sociales; hay que construir también la paz futura mediante la conversión individual y colectiva. El movimiento ecuménico, las comunidades de base, las asociaciones de militantes cristianos, los llamamientos a la reconciliación, son signos que demuestran que la Iglesia ha comprendido y acogido el mensaje del último Sínodo; hay que extender a todos los niveles esta tarea de educación y concientización, comprometiéndonos todos a todos los niveles en ponernos a nosotros mismos en estado de conversión permanente y al servicio del hombre. El Sínodo debería, pues, denunciar nuevamente con toda claridad las injusticias actuales más evidentes, pidiendo a todas las Iglesias particulares que, bajo la orientación de la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax*, realicen un acto público y concreto de reconciliación, elegido y preparado a todos los niveles con la colaboración de los interesados y, sobre todo, de los laicos más comprometidos en las tareas de promoción y desarrollo, como fruto del Año Santo y como comienzo de un renovado esfuerzo en favor de la fraternidad, en la justicia y en la paz.

IV. La Iglesia signo universal de salvación en la obra de evangelización. Se habla de los valores que existen en las religiones no cristianas, en los que se reconoce la acción del Espíritu Santo que prepara a los hombres para el Evangelio. A la Iglesia corresponde reconocerlos, apreciarlos, asumirlos en la proclamación del mensaje evangélico. Hay que alentar, pues, el diálogo, no sólo para restaurar la unidad entre los cristianos, sino también con los no cristianos, apoyando las iniciativas tomadas por los laicos o por los religiosos. Es mejor que sean ellos los que tomen tales iniciativas, más que la jerarquía. Diálogo que ha de ser ratificado con el ejemplo de la vida; actuación sin pretensiones de superioridad, de prestigio o de

honores.

El Sínodo tendría que haber tenido más en cuenta el problema de la primera evangelización entre aquellas masas a las que no se ha presentado realmente a Jesucristo, tanto en los diversos continentes como incluso con frecuencia en nuestras grandes ciudades.

Conclusiones del Grupo Francés C

I. El Espíritu Santo en la cooperación humana a la evangelización. El Espíritu Santo vivifica toda la misión de la Iglesia con sus carismas que distribuye a los fieles. Actúa en las diversas etapas de la evangelización de muchas formas y ampliamente; sin Él nada eficaz se puede hacer. El Sínodo debería llamar la atención de cuantos se dedican a la evangelización, sobre la necesidad de la oración, en la que el Espíritu Santo concede luz para entender la palabra de Dios y discernir los signos de los tiempos en los acontecimientos humanos, y en la que tenemos una cierta experiencia de Dios. Dócil al Espíritu de la Iglesia podrá instaurar más eficazmente un genuino discernimiento de los espíritus, que parece necesario sobre todo para determinar por medio de expertos el significado teológico exacto de los signos de los tiempos, y para comprender mejor, en el plano teológico y en el práctico, la actitud que conviene adoptar frente a las religiones no cristianas, tanto para percibir sus ambigüedades como para no dejar que se pierdan los valores auténticos que el Espíritu comunica a los hombres aún fuera de las fronteras visibles de la Iglesia. En un momento en el que los que abrazan el cristianismo lo hacen cada vez más por libre elección y no por hábito hereditario, es de desear que se instaure un rito de adhesión cristiana para los adultos. Donde está en vigor la costumbre de administrar la confirmación en la edad adulta, sería conveniente una valorización análoga de este sacramento. Esta ratificación personal y responsable debería prepararse dentro de alguna comunidad de oración y de formación doctrinal, como una especie de catecumenado postbautismal.

II. Toda la Iglesia al servicio del evangelio. El Sínodo debería hacer un llamamiento misionero a todo el pueblo de Dios. No sería oportuno para eso trasladar la Jornada Misional al día de Pentecostés, como fiesta de la proclamación del Evangelio a los paganos? Todos los fieles deben cobrar conciencia de la responsabilidad que sobre ellos recae, en virtud del bautismo, de ser llamados a la misión mediante el testimonio de vida y la participación en iniciativas concretas. Los obispos y los sacerdotes, ejerciendo el propio ministerio en comunión con el sucesor de Pedro, participan de un ministerio propiamente apostólico y por tanto tienen una responsabilidad especial en la evangelización, en la que emplean los dones recibidos del Espíritu Santo para utilidad de todos. Hay que tener en gran estima el testimonio comunitario, tanto en el ámbito de la familia y vecindad como en el socio-profesional. Hay que valorar positivamente a las pequeñas comunidades, por su significado socio-cultural, y también evangélico, siempre que vivan en comunión fraterna con las demás comunidades y con los Pastores y que se abran a horizontes más amplios, regionales e internacionales, participando en los movimientos apostólicos de los seglares. En cuanto a los ministerios de evangelización, invítese a los fieles a que asuman todas las responsabilidades apostólicas derivadas del bautismo y de la confirmación; promuevan las Iglesias particulares nuevas formas de ministerios, tanto para los hombres como para las mujeres; los sacerdotes, los animadores de comunidades, los catequistas, estimulen nuevas formas de servicios y de ministerios:

de esta manera los ministerios se harán menos clericales y podrán confiarse a los fieles muchas tareas que eran antes incumbencia exclusiva del clero.

III. Las Iglesias particulares en la evangelización. Una vez aclarado el sentido propiamente eclesiológico de la Iglesia local, el Sínodo debería aceptar las propuestas que se han hecho para el pleno reconocimiento de la personalidad de dichas Iglesias. Reconócese de hecho el derecho de los obispos al ejercicio pleno de su potestad, exceptuados los casos reservados al Pontífice por el bien de la Iglesia Universal; los dicasterios de la curia romana y los representantes pontificios atenganse más a ese principio claramente enunciado por el Concilio. Dentro de este mismo espíritu es de desear que sean más amplias y detalladas las consultas de los Representantes Pontificios en orden a la elección de los obispos. Es de desear, finalmente, que las Iglesias particulares presten atención a la repercusión que sus actitudes y sus iniciativas pueden tener en las Iglesias más próximas. Se necesita un mayor intercambio de información, para que cada Iglesia conozca más exactamente lo que hacen las demás.

Conclusiones del Grupo Alemán

I. Evangelización y "personalidad" del ministro del evangelio. La Evangelización es la acción salvífica de Cristo que se realiza con la mediación de la Iglesia en el transcurso de la historia: Dios se comunica a los hombres en el misterio de su Verbo, y es Dios mismo quien en el Espíritu Santo abre los corazones al Evangelio proclamando por el ministro de la Iglesia. Cuando más viva para Dios el heraldo ministerial, tanto más eficaz será como instrumento de Dios "que habla y se comunica a los hombres".

II. Discernimiento de la presencia de Dios, o sea, del Espíritu de Dios en los Signos de los Tiempos. Debiendo servir los signos de los tiempos para determinar las orientaciones pastorales adecuadas (y con sentido de la pobreza), se indica la metodología que hay que emplear para descubrir e interpretar los signos de los tiempos: contemplar los datos sobriamente; establecer sus significados posibles; a la luz del Evangelio, discernir el "espíritu" que se revela en los signos; la aplicación concreta debe obedecer a las circunstancias históricas valoradas a la luz del Evangelio. Los hechos en sí mismos fácilmente tienen un significado ambiguo o ambivalente; por eso hay que examinarlos a la luz de la fe, con el propósito de establecer su valor eventualmente indicativo de "prioridad" para la actividad evangelizadora. Inspirándose en los "signos" que se encuentran en la Sagrada Escritura y en la historia de la Iglesia, la interpretación hoy más usual preferirá el método dialogal y dialéctico, extendido más allá de la experiencia de la Iglesia católica.

III. El fin último de la evangelización y el lugar de la Iglesia en la escala de las finalidades. El fin último de la evangelización es la comunicación salvífica de los bienes del reino de Dios a los hombres. La salvación, aunque prometida en plenitud para los "últimos" tiempos, está ya presente y operante como don de la redención. La Iglesia católica es el signo visible de esta presencia real de la salvación, aunque sin negar a las demás Iglesias y comunidades cristianas su condición de signo. Siendo la Iglesia, frente al fin "último de la evangelización", un instrumento de servicio "para la vida del mundo", no satisface la fórmula ambigua: "finem evangelizationis esse dilatationem catholicam Ecclesiae: el fin de la evangelización es la dilatación católica de la Iglesia". En la actividad evangelizadora la Iglesia se "trasciende" hacia Dios y hacia los hombres necesitados de la salvación redentora, de la que la Iglesia, porta-

dora de los bienes provenientes de Dios, se siente ministro responsable. Por eso la renovación del fervor misionero sigue siendo cometido primario de la Iglesia.

IV. Evangelización y liberación. El sumario de la evangelización se condensa en el "reino de Dios" con su variedad de bienes (salvación, redención, comunión con Dios, caridad, fraternidad, justicia, paz, libertad), bienes que, en cuanto dones de Dios, alcanzarán su perfecta realización al final de los tiempos, pero ya ahora están confiados a los hombres como tareas que realizar bajo el influjo del Espíritu Santo. Al mismo tiempo la impronta del pecado y sus secuelas, de la cual desean ardientemente "liberarse" los hombres. La Iglesia discierne la ambivalencia de los intentos humanos, los purifica y los promueve, los juzga cuando siguen el camino equivocado de la autorredención. Recordando a su Señor crucificado, la Iglesia ejerce una función "crítica", solidarizándose con todos los hombres particularmente necesitados de ayuda en la sociedad actual; pero sin caer en la euforia de las utopías. Estimula a sus fieles a emprender la construcción de un mundo mejor de acuerdo con los planes del Creador. Sólo en Cristo tenemos la esperanza de superar el mal. La esperanza escatológica da fuerzas medicinales y liberadoras en la lucha por la justicia sin recurrir a la detestable violencia. La sociedad necesita estructuras justas, pero el cambio radical del mundo irá en proporción con la conversión de los corazones.

V. Iglesias particulares o locales. Cunde ampliamente el deseo de que las Iglesias particulares o locales pueden gozar de una "identidad" propia según las formas posibles de "pluriformidad". Se reitera el deseo de que la Comisión Teológica Internacional discuta a fondo e ilumine los problemas teológicos implicados, para que en el próximo Sínodo un planteamiento más exacto del problema permita la reflexión sobre las normas que haya que establecer al respecto.

Conclusiones del Grupo Italiano

I. El Espíritu Santo en la evangelización. Principio fontal y dinámico de la evangelización es el Espíritu Santo, entre cuyos dones se encuentra la gracia, otorgada a los Apóstoles y a sus sucesores, de anunciar el Evangelio como maestros auténticos de la fe, en comunión con el Romano Pontífice. La proclamación del Evangelio está por tanto confiada, principal y autoritativamente, al ministerio de los obispos: sería conveniente que el Sínodo recordase esta doctrina del deber apostólico de los obispos, a los que compete enseñar con autoridad, en la certeza de la fe, con claridad y fidelidad, toda la revelación en su aplicación concreta a la vida cristiana actual. Conscientes de sus limitaciones y de su responsabilidad, los obispos se sienten llamados a orar y meditar en la palabra de Dios, a interpelar la voz de la Iglesia en el Colegio Episcopal, a pedir consejo a los peritos, al propio tiempo, confiadamente y con humilde autoridad, deben declarar las verdades dogmáticas y morales necesarias para la salvación, con espíritu de servicio al pueblo de Dios que tiene derecho a su ministerio de verdad y unidad, y tiene también la obligación de la obediencia inspirada por la fe. La teología de los "signos de los tiempos" es útil, siempre que se procure evitar una desmesurada pluralidad de signos y no se oscurezca con interpretaciones aberrantes su exacto significado, que hay que buscar en el espíritu del Evangelio y juzgar en comunión con la Iglesia.

II. Toda la Iglesia al servicio del evangelio. Es necesario insistir en la dimensión eclesial de la evangelización, también para impugnar la posición de algunos que la tienen poco en cuenta o la olvidan, sosteniendo casi que la Iglesia constituye un

obstáculo para la proclamación total del Evangelio. El carácter de autenticidad y de pureza genuina de la evangelización deriva solamente de la sucesión y comunión apostólica, en la que se compaginan de modo admirable la índole cristológica y pneumatológica de la Iglesia, y en la que encuentra su sitio un sano pluralismo. Es preciso recalcar el deber misionero de toda la Iglesia esto impone también —a las Iglesias de antigua tradición cristiana— el deber de una conversión y renovación continuas, para desarrollar una actividad eficaz y digna de credibilidad. Como es obvio, el deber evangelizador de toda la Iglesia se lleva a cabo de manera ordenada, según el cometido de cada cual y el puesto que ocupa, de acuerdo con la institución divina orgánica y jerárquica. Invítese a los religiosos, a las religiosas y a los seglares, a una acción responsable, con el testimonio de la vida y de la palabra. Grande es también la responsabilidad de los teólogos; ayúdenlos los Pastores de la Iglesia y tengan frecuentes contactos con ellos los teólogos, a su vez ofrézcanles su dócil y fiel colaboración, en apostólica comunión de verdad, en la perspectiva de fe, de vida espiritual y de acción pastoral. Lo mismo podemos decir, análogamente, de los intelectuales católicos. Mucha importancia tienen también los medios de comunicación social.

III. Promoción humana y evangelización. Hay que insistir en el nexo existente entre estas dos realidades y explicarlo. La acción de la Iglesia en el progreso humano queda especificada por el mensaje evangélico de salvación para todos los hombres y para todo el hombre. La relación entre evangelización y promoción se fundamenta tanto en el mensaje evangélico y en el misterio de la Encarnación, como —más aún— en el precepto del amor a Dios y al prójimo. Hay que revisar cuidadosamente las opiniones que señalan un fundamento distinto o proponen otro tipo de promoción humana. La misma teología del Antiguo Testamento parece insuficiente para perfilar la promoción humana en sentido cristiano, si no se la mira a la luz del Nuevo Testamento. El compromiso concreto que, especialmente en algunos países, debe asumir la Iglesia en orden a la liberación y a la promoción, debe regularse de acuerdo con las normas sugeridas por el Concilio, dejando actuar sobre todo a los seglares, después de haberlos formado sólidamente.

Conclusiones del Grupo de Latín

I. Espíritu Santo y evangelización. Al tratar de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, hay que pensar que es la misma acción del Dios Uno y Trino, aun afirmando la necesidad por parte de los cristianos, de conocer mejor y meditar sobre la Tercera Persona de la Santísima Trinidad y su acción.

II. Evangelización y signos concomitantes. Jesucristo actúa siempre en la Iglesia con el Padre y el Espíritu Santo y, aunque los signos de su actuación no son siempre los descritos por Marcos, también hoy existen signos que manifiestan claramente la presencia y la acción de Cristo: por ejemplo la perennidad y la indefectibilidad de la Iglesia, la fortaleza y la paciencia de los que profesan la fe, las obras de caridad y de justicia de fieles y pastores, etc. Con el fin de que el Evangelio sea verdaderamente "fuerza de Dios para la salvación de todo creyente" predíquese a Cristo crucificado y resucitado, Dios verdadero de Dios verdadero, y no sólo un hombre cuyo vivir era sacrificarse por los demás.

III. Fin de la evangelización. Es propiamente la salvación de las almas, que por voluntad de Cristo se obtiene mediante la Iglesia fundada por El. La predicación del Evangelio es acto de obediencia a Cristo y de verdadero amor hacia el prójimo. Se

debe insistir en la preparación de aquellos que tienen el deber de predicar. La fe católica no impide el diálogo ecuménico, sino que exige de los católicos el testimonio de una fe más viva, de una caridad más perfecta y, en fin, de una explícita confesión de la verdad de la Iglesia católica, de cara a los hermanos separados.

IV. Promoción humana y evangelización. La promoción humana, en sentido pleno y neto, es requerida con frecuencia para una "eficaz evangelización que, anunciando la justicia y la caridad de Cristo, eleve en modo eminente a la verdadera e integral promoción humana". Es deber, sobre todo, de los Pastores animar o —como se dice— sensibilizar a todos los cristianos para la difusión del Evangelio.

V. Iglesia particular. Se pide que se dé un sentido propio y unívoco al término "Iglesia particular" e "Iglesia local", para que no surjan confusiones. Los componentes del grupo creen que el nombre de la Iglesia "particular" responde a aquella porción del "pueblo de Dios", presidida por el obispo.

Acerca del pluralismo en teología, liturgia o instituciones, se observa que es necesaria siempre la unidad en la fe, que no es solamente identidad verbal de los enunciados, sino identidad en la doctrina y en su significado. Para las Iglesias orientales se pide, para mantener íntegras las tradiciones de todos los ritos, la facultad de predicar el Evangelio donde los fieles de las Iglesias orientales viven entre fieles de otros ritos. Sobre la relación entre las culturas y la evangelización es necesario hacer que el Evangelio penetre, purifique y promueva las culturas, no viceversa.

Conclusiones del Grupo Español—Portugués A

A. La Promoción Humana y la Evangelización

El tema de las relaciones entre la promoción humana y la evangelización constituye hoy uno de los problemas más importantes, tanto en el campo de la reflexión teológica como en el de la acción pastoral, sobre el cual el sínodo debe decir una palabra orientadora.

1. Concepciones Inaceptables.

Consideramos como inaceptables las siguientes soluciones que se ofrecen hoy a este problema:

1. La fe cristiana, y por consiguiente la evangelización, aliena al hombre y paraliza el esfuerzo de los hombres por su promoción humana colectiva. (Esta tesis, de origen marxista, es hoy compartida por amplios sectores del mundo obrero, de los universitarios y de los países del tercer mundo).

2. La evangelización, en una sociedad claramente dividida en dos grupos antagónicos: el de los opresores y los oprimidos, debe reducirse al anuncio y al compromiso socio-político para la liberación económica, cultural y política de los hombres y de los pueblos oprimidos, incluso con medios violentos. O bien porque se reduce la evangelización a la promoción humana, o porque ésta última es condición previa "sine qua non" para el anuncio del Evangelio.

3. Otros niegan toda relación entre promoción humana y evangelización, por considerarlas como tareas paralelas y sin interdependencia alguna, reduciendo la esfera de influencia de la moral cristiana al matrimonio, al trabajo profesional y la beneficencia. Pone al márgen de la evangelización toda actividad enderezada a la crítica y transformación de las actuales condiciones sociales y políticas.

II. Principios Teológicos.

La concepción que estimamos conforme con el magisterio de la Iglesia establece una relación real interna entre evangelización y promoción humana, que puede formularse así:

1. No pueden confundirse o identificarse la evangelización y la promoción humana. La Iglesia, cuando evangeliza, anuncia una Salvación que es don gratuito de Dios, que sobrepasa todas las aspiraciones humanas. Dios se comunica al hombre en Jesucristo, mediante el Espíritu y nos ofrece a todos la participación en la gloria de Jesucristo Resucitado (Rom 8,11—24; 3,20). La comunión de amor y de vida con el Padre en Jesucristo Resucitado se nos ofrece ya en nuestra existencia actual si nos unimos a Jesucristo por la conversión y la fe viva, por los Sacramentos y la caridad. La unión con Jesucristo mediante el don del Espíritu implica una transformación de nuestra conducta y de nuestras actividades profundas, pero sobre todo es una participación en la vida de Dios por la que verdaderamente somos hijos de Dios (Jn 1,12; 1 Jn 3,1—2), participamos en la naturaleza divina (2 Petr 1,4) y somos nueva creatura en Cristo Jesús (Ef 4,24; Col 3,14). Por eso no se puede reducir la evangelización a la promoción de los valores humanos sin referencia al misterio de Cristo. La evangelización a la que Cristo envía a la Iglesia, y de la que se sintieron portadores los Apóstoles, no es sólo dar un nombre nuevo a los valores humanos que puede ofrecer la historia humana; es anunciar y ofrecer una novedad radical—Cristo Resucitado— que, mediante, la acción del Espíritu, eleva al hombre a la vida de Dios y a la fraternidad entre los hombres.

2. Tampoco pueden separarse la promoción humana y la evangelización en dos actividades totalmente independientes. El ámbito de lo religioso no constituye, en el cristiano, un sector de vida separado del resto de las actividades humanas. Es necesario denunciar como inaceptables para un cristiano aquellas concepciones que tienden a reducir la vida cristiana solo al culto, a la moral familiar o profesional en lo que tiene de conducta privada. También las manifestaciones colectivas de la vida humana en el orden social, económico, político, en la medida que son expresión de decisiones libres del hombre, deben responder a las exigencias de la dignidad de la persona según el concepto cristiano del hombre: justicia, igualdad, libertad, participación. A los motivos que puede tener cualquier hombre en la construcción de la comunidad humana, el cristiano añade el de su fe en Cristo que da un sentido radicalmente nuevo a la acción de transformar el mundo y la sociedad. A esto bien puede extenderse la misión de la Iglesia, tal como se describe en *Gaudium et Spes* nn. 40, 42, 43 y 44.

3. La evangelización incluye la promoción humana y la lleva a su máxima perfección.

a) Evangelización y fraternidad con los hombres. La fe en Cristo Jesús, objeto de la acción evangelizadora, es una fe que va unida al amor a Dios Padre y al amor a todos los hombres. Convertirse a Cristo es participar del amor con que Cristo ama al Padre y a todos los hombres mediante el Espíritu. El amor al hombre incluye el deseo del bien integral de la persona. El amor cristiano al prójimo ha de proponerse un programa de acción sin límites: que todos y cada uno de los seres humanos puedan realizar plenamente su vocación como hombres.

b) Evangelización y promoción de la justicia social. Dimensión fundamental del amor cristiano al prójimo es la justicia. La preocupación cristiana por la justicia social se inscribe en el propósito de promover una auténtica fraternidad entre los hombres (Cfr. Sínodo 1971). Desde el punto de vista de la evangelización, esta

preocupación por la justicia social ha de aparecer siempre en relación con la fe en Jesucristo y ha de realizarse con medios y procedimientos evangélicos.

c) Evangelización y promoción de una vida más humana. La fe viva en Jesús Cristo —objeto de la acción evangelizadora— lleva no sólo a promover la justicia social sino a orientar todo el orden temporal según el plan de Dios (GS 27,29—30,39). La realización de la unión fraterna entre los hombres exige de todos, hoy, el esfuerzo por promover:

- la igualdad (GS 29): la desaparición de la explotación de los débiles; la supresión de las desigualdades innecesarias en el orden económico, social, político (GS 66,69,83—89); distribución equitativa de bienes y servicios, rechazo del capitalismo en el sentido de la Octog. Adveniens.

- la solidaridad: responsabilidad ante el bien común, cauce para la cooperación, el diálogo, la participación, el desarrollo de la vida asociativa.

- la libertad: como norma y no como excepción (GS 75); aceptación del pluralismo; rechazo del autoritarismo y de la violencia.

- la subordinación de la economía al bien integral de la persona: rechazar el crecimiento económico cuantitativo (GS 65).

- la autenticidad de las relaciones humanas: veracidad, información, comunicación entre las personas, diálogo fraterno.

d) Evangelización y liberación. El esfuerzo por conseguir una sociedad más justa, más humana, más respetuosa de los derechos y deberes de cada persona humana es un esfuerzo también por lograr la plena liberación del hombre:

- del sometimiento a la naturaleza por el avance progresivo de las ciencias y de las técnicas a condición de que se desarrollen al servicio de la persona humana.

- de todas las formas de explotación, para establecer unas relaciones de igualdad fraterna en todos los niveles de la convivencia humana,

- de los propios egoísmos, a que está sometido cada hombre por el pecado. Esta liberación es necesaria para construir la comunidad fraterna.

Para no pocos cristianos de hoy, que luchan por la liberación social y económica de los pobres y de los oprimidos, las estructuras económicas y sociales de dominio y de opresión parecen ser las causas únicas de todos los males de los pobres. Hay aquí un equívoco fundamental: pensar que los desequilibrios sociales tienen su origen únicamente en la tensión existente en las estructuras económicas, políticas y sociales; y que, de esa forma, el hombre podrá restablecer una especie de paraíso perdido. Ciertamente, tienen razón en ver y denunciar la existencia de mecanismos de dominación y de estructuras de opresión; en afirmar que tales estructuras también son causa de situaciones de injusticia y dependencia; y que, removidas éstas o aún destruídas tales estructuras, la vida humana individual y social podría y debería mejorar. Sin embargo, los cristianos comprometidos en la lucha por liberar al hombre de esclavitudes económicas, políticas y culturales no deben olvidar que, desde una perspectiva de fe, la liberación radical del hombre se sitúa en un plano más profundo de apertura a Dios, mediante la conversión del corazón (Rom 7,15; Ef 4,19; Gal 3,27). Pues aun en otra nueva situación social, que algunos describen como la del "hombre nuevo", continuará en el interior del mismo hombre otra causa más profunda, identificada con la propia condición humana y situada en el mismo ser humano desde su nacimiento: su congénita inclinación al mal, que San Pablo describe en Rom 7,13—24, y a la cual se refiere Cristo en Mc 7,21—23. Toda teología cristiana y católica de la liberación no debe olvidar jamás que hasta la parusía esta liberación cristiana será siempre un proceso *in fieri*, nunca terminado,

siempre frágil como la misma fragilidad humana, amenazada por el poder de las tinieblas, que ronda a su alrededor como león rugiente, buscando a quién devorar (1 Petr. 5,8). Antes de la parusía un Reino de Dios ya realizado aquí en la tierra será engaño e ilusión. Nuestra esperanza cristiana es escatológica y, como tal, difiere esencialmente de la esperanza marxista. Esta redención o liberación y santificación primera, que es estrictamente personal y obrada sólo por Cristo, tendrá entonces también su dimensión social y aún cósmica, no a modo de apéndice sino como exigencia intrínseca.

e) Evangelización y política. Para la liberación del hombre es necesario crear unas condiciones de desarrollo, que permitan a cada uno llevar una vida digna, garantizar una justa distribución de bienes y servicios, establecer unas estructuras sociales y políticas, que eliminen las desigualdades injustas, y den a todos la posibilidad de participar en la evolución de la vida social y política. Todo esto indica que hoy la caridad fraterna tiene una indudable repercusión en la vida política, en cuanto que el servicio al prójimo supone una participación responsable de los ciudadanos en aquellos cauces de vida asociativa y de corrientes de opinión, que sirven para orientar el poder político al bien común. La acción evangelizadora, en la medida en que implica una proclamación de los derechos y deberes de la persona humana, y supone una educación de la conciencia cristiana en las exigencias de la justicia por encima de la política de partidos, ejerce indudablemente un influjo positivo en los mecanismos de la política de un país. Se puede hablar, en este sentido, de una dimensión política de la acción evangelizadora.

f) La evangelización, recapitulación de todas las cosas en Cristo. La acción evangelizadora de la Iglesia, sobre todo a través de los seglares cristianos, abarca la totalidad de la vida humana, en toda su complejidad, recapitulando todo en Cristo (Ef 1,10).

La evangelización no puede reducir el anuncio del Evangelio a una mera presentación intelectual del mensaje cristiano, ni la acogida de la fe a una respuesta ritual o sacramental. La Iglesia, cuando evangeliza, se propone lograr con la ayuda de la gracia del Espíritu Santo una conversión que transforme los modos de pensar y las actitudes personales y comunitarias. La evangelización tiende a hacer de Cristo, en la realidad histórica, principio integrador de la vida personal y de las relaciones comunitarias. La acogida de Cristo se convierte en el impulso creador hacia un mundo en el que los hombres se amen de verdad, porque en él halla justicia, libertad, amor y reconocimiento de la dignidad de la persona humana y de su vocación a Dios.

B. Otros Problemas de la Evangelización

1. *Los signos que deben acompañar a la predicación.* Cuantas veces el evangelizador anuncia la palabra de Dios y no su propia palabra, puede estar seguro de que el Señor acompañará su ministerio profético y lo confirmará con evidentes señales, igual que en la primitiva Iglesia, independientemente del tiempo o lugar en que predique y de los hombres a quienes evangelice. Cabe, eso sí, advertir, que estas señales de credibilidad no son de por sí definitivas, pues solo Cristo lo es a plenitud. Estas señales, por otra parte, pueden ser diferentes en diferentes épocas, pero llamadas a producir un mismo resultado, a saber, asegurar al evangelizado que el anuncio que recibe es, efectivamente, la buena nueva de Jesús y recordar al evangelizador que siempre ha de estar él mismo convirtiéndose a la Palabra que predica.

II. *Prioridad de la predicación.* La predicación del Evangelio conserva en nuestro tiempo y conservará siempre la misma novedad y prioridad que en la primitiva Iglesia, entre otras, por las siguientes razones: porque el Evangelio es para todo hombre anuncio de salvación, de liberación plena e integral en Cristo; mandato explícito de Cristo a sus discípulos; aporte original y específico del cristiano a la transformación de este mundo en un mundo más humano y fraterno, más justo y solidario. Es el Evangelio también lugar donde se nos revela sus ministerios; centro de la vida cristiana que ha de manifestarse en la comunión fraterna, la fracción del pan y la oración; fuerza que transforma y perfecciona la vida y las culturas de los pueblos. Es, en una palabra, la única firme esperanza de la humanidad. Por ello, en la vida de la Iglesia debe darse una especial prioridad a la evangelización y en la misma administración de los sacramentos debe ésta tener lugar preponderante.

III. *Signos de mayor credibilidad para el mundo de Hoy.* Para aceptar el Evangelio, el hombre moderno exige de quienes lo anuncian, señales claras de que creen en él y lo viven. Entre estas señales se destacan las siguientes: convicción en quien lo anuncia, de modo que no dude en llegar hasta el supremo sacrificio; sencillez de vida a nivel individual, comunitario e institucional; abrirse humildemente al otro por el diálogo; pobreza interior manifestada en la aceptación de nuestras limitaciones, en la consecuente necesidad que tenemos de los otros para nuestra plena realización, en el abandono de toda actitud de prepotencia, en el amor de la sencillez, en la disponibilidad para servir a los demás, todo con bondad, comprensión y sensibilidad; predilección por los pobres que se manifieste en actitudes concretas como entregarse de lleno a su promoción integral, en una justa distribución de los agentes de pastoral por parte de los responsables de la Iglesia que garantice el necesario personal apostólico para la atención de sus necesidades, y hacer que participen activamente en la vida de la Iglesia; comprometerse en la lucha por la justicia; ser solidarios con todos los hombres, particularmente con los que sufren. De la Iglesia se espera también que ponga toda su confianza en el Señor y no en los poderes de este mundo ni en su propio poder. Que en el interior de la Iglesia se dé la comunicación cristiana de bienes, no sólo los temporales necesarios para el cumplimiento de su propia misión, sino, sobre todo, del personal apostólico. Respecto a las sinceras manifestaciones de la religiosidad popular y vivencia cotidiana de la unidad. Es de notar que lo que para unos son signos de credibilidad, a otros pueden parecer antesignos y motivo de incredulidad. Esto mismo sucedió con Cristo, blancó de contradicción. Hay necesidad, entonces, de hacer un discernimiento y opción, a la luz del Evangelio y en la comunión de la Iglesia. No olvidar, por otra parte, que no todos los signos tienen un valor absoluto.

IV. *Predicar a Cristo Crucificado.* Anunciar a Cristo crucificado en el mundo de hoy puede significar entre otras cosas lo siguiente: por fidelidad a la palabra de Dios tener que enfrentarse, como Cristo en su tiempo, a los poderes de este mundo; anunciar al mundo con valentía que muchos problemas que afligen al hombre contemporáneo sólo pueden encontrar su solución en la cruz; que la reforma de las costumbres, esencial para la subsistencia misma de la sociedad, y hoy tan necesaria como en los días de Santo Domingo y San Francisco, encuentra en la renuncia de sí mismo y en el sacrificio su cimiento indispensable.

Pero frente a esa realidad se observa con preocupación: que cada vez se predica menos sobre la cruz, que pierde terreno cada vez más, en todos los sectores del

pueblo de Dios, la austeridad de vida, el espíritu de disciplina y la ascesis en general, que la liberación se pretende extender, como medio de realización personal, hasta la eliminación misma del dolor.

Ante esta situación es necesario manifestar: que el misterio pascual de Cristo, en su doble vertiente de muerte y resurrección, debe configurar la vida de todo hombre y dar firme razón de su esperanza; que la liberación del hombre, operada por Cristo, pasa necesariamente por la cruz en la que El nos redimió; que toda obra humana sólo alcanza su máxima perfección en este mundo cuando se ofrece con Cristo en la cruz y que la renuncia de sí mismo es condición indispensable para poder ser contado entre los discípulos de Cristo; que la ascesis corporal sigue siendo hoy tan necesaria como ayer. Sin negar el valor intrínseco de las formas tradicionales de austeridad, hoy los cristianos encuentran, por ejemplo, en la sincera renuncia a privilegios, en el permanecer sereno ante la pérdida injustificada de reputación o el ser mal comprendido o juzgado, formas de austeridad que son signo más convincente para el hombre contemporáneo.

V. *Evangelizadores y evangelizados.*

1. El campo de los evangelizadores: falta en muchos una conversión personal al propio mensaje que predicán, por falta de suficiente fe y mayor esperanza; como Cristo, encuentran resistencia en los evangelizados al mensaje que predicán; falta en ocasiones entusiasmo, por el aparente fracaso de la predicación y los condicionamientos de la opinión pública; no se planta y riega con asiduidad la semilla evangélica que Dios luego bendice y hace fructificar.

2. En cuanto a los evangelizados hay que registrar disposiciones diversas en los sujetos para acoger la palabra de Dios, gráficamente expresadas en la parábola del sembrador; el problema de la libertad humana por la que el hombre libremente acepta o rechaza el Evangelio; la atracción que en los evangelizados producen las cosas materiales y las fuertes presiones a que les somete la moderna sociedad de consumo; la secularización con su insistencia en la autonomía de lo temporal, cosa por lo demás legítima, pero que mal interpretada se alza también como un obstáculo para la evangelización; la imposibilidad de algunos hombres para realizarse como personas es también obstáculo frecuente para la evangelización.

3. Afirmada la primacía absoluta del evangelizador sobre los instrumentos a través de los cuales evangeliza, es preciso reconocer, como lo enseña el Concilio, la importancia fundamental que los medios de comunicación social tienen en la evangelización. Tienen ellos también sus limitaciones y ello es necesario tomarlo muy en cuenta. Entre sus ventajas, podemos señalar las siguientes: son los medios que el hombre emplea hoy regularmente para comunicar su mensaje a los demás en forma eficiente. Inexcusable sería no usarlos a la hora de transmitir el mensaje del Evangelio; por ellos se puede hacer llegar el mensaje a muchos hombres a la vez. Ningún otro modo mejor, por consiguiente, para cumplir con el mandato del Señor de anunciar el Evangelio a toda criatura. Dios que ha puesto a disposición del hombre estos instrumentos, ciertamente querrá que sean empleados como canal para llevar el mensaje al mundo entero. Cabe advertir, sin embargo, que la Palabra, independientemente de los medios a través de los cuales se proclame, tiene por sí fuerza y virtud; que en el Evangelio encontramos a los evangelizadores empleando medios pobres con eficacia innegable y que, según el juicio de expertos, los medios de comunicación social surgidos en el seno de pequeñas comunidades, tienen mayor eficiencia que los grandes medios de comunicación social. Una cosa sí debe quedar

clara a todo el que evangeliza, y es, que nunca hay que desalentarse ante la ineficiencia aparente de la palabra predicada. Esta, como palabra de Dios que es, nunca resulta estéril; da siempre su fruto, en el tiempo y lugar queridos por El. Tener confianza en el ministerio que se cumple sabiendo que, al fin y al cabo, la eficacia toda viene de Dios.

VI. El anuncio explícito y el testimonio silencioso. La acción evangelizadora se orienta siempre al anuncio explícito de Jesucristo. Ocultar de manera permanente nuestra fe en Jesucristo equivale a presentarnos ante los no creyentes sin expresar lo que para nosotros es más importante, aquello que da sentido a nuestra vida.

No se debe confundir el afán proselitista con la legítima aspiración a presentarnos ante los demás expresando las propias convicciones religiosas y ofreciendo el mensaje salvador que Dios destina a todos los hombres. La adaptación pedagógica al destinatario y las especiales dificultades de ciertos ambientes exigen que la referencia a Cristo sea en algunos casos silenciosa, implícita, discreta.

Se requiere con frecuencia el previo testimonio individual o colectivo de fe y de caridad, cuya expresión actual implica muchas veces el desarrollo de los pueblos. Reconocemos y valoramos la importancia de este testimonio silencioso de la simple presencia cristiana en estos ambientes, y el sacrificio que supone para estos cristianos semejante actitud, especialmente para los que trabajan en medios científicos, o artísticos, en los que no es posible una explicitación de la fe. Todo trabajo de promoción humana, cuando procede de una inquietud apostólica, es una acción que procede del Espíritu Santo, y por consiguiente, es una acción verdaderamente evangelizadora. El mismo anuncio del mensaje evangélico hace asumir, purificándolos, muchos valores y aspiraciones de aquellos a quienes se evangeliza. Condición indispensable de esta presencia es el amor profundo, y la simpatía cordial a las personas, el respeto a los pasos en la maduración de los pueblos y el trabajo en común en los grandes problemas humanos de la paz, la justicia, la cultura, y el bien común.

Pero lo que no puede faltar como objetivo esencial de toda acción evangelizadora es el propósito de invitar a la fe en Jesucristo o de ayudar a vivir de acuerdo con esta fe. Esto siempre es posible al menos en los contactos personales y cuando se presente la ocasión oportuna.

Conclusiones del Grupo Español-Portugués B

1. La interpretación de los "Signos de los tiempos".

1. A través de los siglos la Iglesia pudo siempre discernir en los acontecimientos, exigencias y ansiedades de la historia humana, señales del reino de Dios, porque afirma que la acción salvífica del Espíritu de Cristo se realiza no sólo en la Iglesia, sino también en las estructuras humanas de la historia. Por eso, en nombre de la fidelidad a su misión evangelizadora, la Iglesia debe investigar la historia de los hombres para discernir esos signos.

2. Según la *Gaudium et Spes*, signos de los tiempos son acontecimientos o fenómenos históricos que, por su densidad, universalidad y globalidad, dignifican las ansias de toda o de gran parte de la humanidad, en una época determinada.

3. Discernir los "signos de los tiempos" es identificar aquellos acontecimientos o dinamismos históricos que puedan significar la acción del Espíritu de Cristo en las estructuras temporales de la historia y, a la luz de la fe, situar esos dinamismos, acontecimientos y ansias en el designio salvífico de Dios, revelado en Jesucristo. Es

también captar la convergencia con el Evangelio de esos dinamismos de la historia humana, en las civilizaciones y culturas porque esos valores son una *praeparatio Evangelii*, del Evangelio.

4. Estos signos históricos pueden así encerrar la voz de Dios, en cuanto vislumbran las exigencias evangélicas o son nuevas oportunidades de evangelización. Es preciso, sin embargo, definir claramente las semejanzas y diferencias con el misterio de la Revelación de Dios en la historia bíblica de la salvación, para evitar que los acontecimientos de la historia humana desvíen la atención que debe fijarse ante todo en el misterio de la Revelación. En la Biblia los acontecimientos salvíficos son voz y gesto de Dios, vueltos claros y explícitos en la interpretación profética, dándose complementariedad entre el acontecimiento y la Palabra que lo interpreta. Este misterio tiene su máxima manifestación en Jesucristo, en quien se unifica el mayor acontecimiento de la historia de salvación y la Palabra que lo interpreta, porque El es la Palabra. El Nuevo Testamento nos muestra cómo el acontecimiento pascual ilumina la historia pasada, reinterpretando la radicalidad y plenitud de la manifestación de Dios en Jesucristo, hace que sea definitiva e irreplicable. En El está contenida toda la expresión histórica de Dios y la interpretación salvífica de cualquier realidad de la historia de los hombres está contenida ya en la significación del misterio pascual. El acontecimiento pascual es la realidad que ilumina y revela la dimensión salvífica de la historia humana. Los acontecimientos de esta historia no constituyen una nueva revelación. Ellos sólo contienen la revelación histórica de Jesucristo, en cuanto encierran una acción del Espíritu Santo. Todo su contenido es un mensaje del misterio pascual, actualizado hoy por el Espíritu en la historia de los hombres.

5. La interpretación genuina de los "signos de los tiempos" supone el carisma profético del discernimiento, que ha de tener estas notas esenciales propias de la auténtica actividad profética: profunda inserción en la historia de los hombres y experiencia personal de la trascendencia de Dios. La interpretación de los signos no es solamente actitud racional o lógica. Supone una actitud contemplativa de quien se deja poseer por Jesucristo, y movido por su Espíritu se entrega completamente a los hombres sus hermanos. Esta interpretación es obra de toda la comunidad eclesial, sobre todo de los obispos sus pastores, concediendo importancia particular a las figuras individuales de los profetas, hombres de Dios, que, en comunidad y para la comunidad, captan el sentido profundo de los acontecimientos.

6. Porque la historia de los hombres es salvíficamente ambigua, oscilando entre reino y no reino, la interpretación de los "signos de los tiempos" es difícil y debe ser cumplida en humildad y sencillez. Un optimismo fácil en esta interpretación puede llevar a sobrevalorar el significado salvífico de la historia, a una "inflación" de los signos, aceptando que el paso de Dios en la historia se puede expresar en acontecimientos ambiguos. Dios no se manifiesta en hechos ambiguos o negativos. Son sobre todo los acontecimientos y realidad simples los que pueden expresar el paso de Dios. En nuestros días hay que abrir los ojos a los nuevos acontecimientos verdaderamente significativos, que anuncian en la Iglesia el regreso a lo esencial, a la fidelidad, a la oración, al encuentro de caridad con los hermanos, en la plena e integral libertad.

7. El discernimiento de los "signos de los tiempos" supone apertura a nuevos caminos para el ejercicio positivo del Magisterio.

II. *La Iglesia, sacramento universal de salvación.*

1. Todo el dinamismo evangelizador de la Iglesia parte de la conciencia de que

Cristo es realidad trascendental y decisiva para la salvación histórica y escatológica del hombre.

2. La oposición que algunos pretenden entre Cristo e Iglesia proviene de que se desconoce a la Iglesia como sacramento de Cristo para la salvación de los hombres y como camino universal e indispensable para llegar a Cristo. De hecho la Iglesia "es en Cristo como sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano". Ella es prolongación del misterio de la Encarnación del Verbo, dándose en ella estrecha unión entre lo divino y lo humano. Es también realidad a través de la cual Dios da a su Hijo a los hombres y lleva a éstos a la comunidad trinitaria a través del Jesucristo.

3. Esto significa que la Iglesia, en su realidad histórico-social y en su actividad, es signo eficaz del mismo Cristo. Esta eficacia de la Iglesia debe ser entendida en el ámbito de la fe y no en el de los criterios humanos de eficacia. Por esta eficacia misteriosa es plena su capacidad de testimonio, de modo que aún hombres pecadores pueden anunciar válidamente el Evangelio.

4. Esta sacramentalidad hace de la Iglesia único camino para llegar a Cristo y por ello único camino indispensable para la salvación. No quiere esto decir que para que los hombres alcancen la salvación de Cristo, precisen todos entrar en la Iglesia. Significa sí que la Iglesia, en su eficacia sacramental, genera la gracia salvadora en Jesucristo, aun para los hombres que están fuera de ella. Se da la salvación en Cristo fuera de los límites visibles de la Iglesia, mas no se da la salvación sino de ella.

4. La Iglesia, que en los Hechos de los Apóstoles aparece comunidad de salvación de los que invocan el nombre del señor, en cuanto sacramento de salvación debe hacer visible la comunión. Hoy, cuando existen en la Iglesia muchos grupos que corren a veces el riesgo de convertirse en sectas, la verdadera unidad y la dimensión visible de la comunión, mantenido un sano pluralismo, son fruto de la eficacia sacramental de la Iglesia.

6. En esta construcción de la unidad en el pluralismo es preciso hallar el equilibrio entre el diálogo acogedor y comprensivo y la firmeza de la doctrina. Compete a los Obispos, enriquecidos con el carisma del orden, ejercer simultáneamente esta firmeza en la defensa de la integridad de la fe y la comprensión pastoral para aceptar las justas diferencias en diálogo que no oscurezca la identidad de la Iglesia y de la fe.

7. La Iglesia es sacramento no sólo en su dimensión carismática, sino también estructural. En la Iglesia hay unidad entre lo carismático y lo institucional, puesto que la estructura debe ser informada y enriquecida por los carismas y éstos son fruto de la eficacia de la Iglesia institucional. Ciertamente en los carismas como fruto de la sacramentalidad de la Iglesia se percibe más claramente la acción del Espíritu Santo. Entre estos dones carismáticos es preciso subrayar aquellos que el Espíritu comunica a través de los sacramentos.

III. *Promoción humana y evangelización.*

1. El progreso, auténticamente humano, es decir, el que lleva a la verdadera realización del hombre, tiene estrecha relación con el crecimiento del reino y con la salvación.

2. La salvación es un proceso que comienza en la historia, en el progresivo desarrollo del hombre, por la gracia de Cristo resucitado y culmina en la plenitud del encuentro definitivo con Dios.

3. La teología de la salvación, vista como liberación, integra dos términos com-

plementarios: la liberación, como terminus a quo: superación del pecado, esclavitud radical, y de sus consecuencias, personales, sociales, en sus distintas dimensiones: política, económica, etc., y en los niveles así llamados estructurales. En tal sentido, la liberación implica una tensión en la historia hacia la consecución de la superación de las servidumbres que provienen del egoísmo y de la injusticia. La liberación, como terminus ad quem, tiende a la asimilación con el Señor, imagen del Padre.

4. La liberación del hombre no debe entenderse sólo en una dimensión individual, sino que abarca la realidad social y ha de influir en la transformación de las estructuras que lesionan al hombre.

5. La verdadera liberación supone la aceptación del don de la conversión y de la reconciliación, con Dios y con los hermanos, superando la tentación de la violencia, venga de donde viniere.

6. La Iglesia contribuye a la liberación integral del hombre con los valores que le son específicos, en el orden del Evangelio y de la gracia, y haciendo que se reconozcan como hermanos, hijos de un mismo Padre.

7. La reflexión teológica que asume los valores mencionados puede representar un valioso impulso para este proceso dinámico, cuya urgencia es mayor en los pueblos que viven el drama del subdesarrollo y que experimentan la "irrefrenable sed de dignidad".

8. Dentro de las varias modalidades de reflexión sobre la liberación, habría que asegurar que todos estos valores sean explícitamente tenidos en cuenta. No sería aceptable que se redujera a lo meramente histórico o que se acentuaran tanto formas de compromiso político que se diera la impresión de constituir la preocupación central. Se ha de tener igualmente en cuenta la necesidad de mantener la reflexión al margen de la penetración de ideologías y sistemas que condicionen o desvirtúen lo que es esencial en una reflexión de fe.

9. Una auténtica reflexión de fe sobre la liberación debe mantener como criterio fundamental la Revelación que nos es dada en la Iglesia, en plena fidelidad al Magisterio doctrinal y social. Debe dejar un espacio abierto a las diversas opciones legítimas de compromiso histórico, de acuerdo con la vocación específica de los miembros de la comunidad cristiana y, muy particularmente, de los laicos. Debe también denunciar y corregir las ambigüedades y los desvíos de los procesos históricos, desde la identidad eclesial.

Conclusiones del Grupo Español-Portugués C

1. Evangelización.

1. Se entiende por "evangelización" toda actividad de la Iglesia por la que ésta suscita y alimenta la fe, provoca la conversión y conduce a los hombres a la participación en el misterio de Cristo proclamado en el Evangelio y realizado en la vida. En esta actividad deben subrayarse, sobre todo, los siguientes aspectos: el anuncio de la Palabra, la celebración de los sacramentos, el testimonio de la vida y la animación cristiana de lo temporal.

2. Esta acción evangelizadora tiene origen en la voluntad salvífica del Padre, se realiza en obediencia al mandato de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo. La Iglesia prolonga así, en la historia, la presencia y la acción salvadora de Cristo, Verbo Encarnado, enviado al mundo para revelar a los hombres el designio de salvación, introducirlos en comunión filial de vida con el Padre y construir la unidad fraterna del género humano.

3. La acción en favor de la promoción humana se integra en la obra evangelizadora en la medida en que tiene su origen en Cristo y se orienta a la construcción del reino, constituyendo así parte integrante del anuncio evangélico y de la misión de la Iglesia.

4. La evangelización es, por tanto, una actitud dinámica de la Iglesia que busca, por cuanto depende de ella, hacer eficaz el anuncio de Cristo para los hombres de hoy.

II. *El Espíritu Santo en la evangelización.*

1. La obra evangelizadora se cumple en la fuerza del Espíritu Santo, el cual está presente en la obra evangelizadora de la Iglesia: en los Pastores y en cuantos participen activamente en la evangelización con la palabra y el testimonio; en el pueblo de Dios por el *sensus fidei*; en los hombres a quienes se anuncia el mensaje, para disponerlos a su aceptación en la fe; en la acción eclesial de promoción humana realizada como exigencia de la caridad que el Espíritu Santo infunde en los corazones.

2. Se comprueba con satisfacción que la Iglesia tiene hoy una conciencia más viva de la presencia y acción del Espíritu en toda la obra de evangelización, sea en la vida personal de cada bautizado, como en la de cada comunidad cristiana y de toda la comunidad eclesial.

3. En cuanto al reciente movimiento llamado "carismático", debe ser objeto de sano discernimiento pastoral, teniendo en cuenta lo que enseña el Concilio.

4. Se expresa el deseo de que la Iglesia pueda presentar a los cristianos el estímulo de santos contemporáneos en los que resplandece la acción del Espíritu.

III. *El Espíritu Santo y los agentes de la evangelización.*

1. La evangelización es misión y responsabilidad fundamental de todo el pueblo de Dios, enriquecido para ello con variedad de ministerios y carismas, aunque dicha misión compete, por título peculiar, a los obispos, sucesores de los Apóstoles, y, en comunión con ellos, a los presbíteros y diáconos.

2. Dado el origen y fundamento apostólico que, por voluntad de Cristo, tiene toda la misión de la Iglesia, no puede darse auténtica evangelización que no sea apostólica, es decir, que no concuerde con el testimonio de los Apóstoles y no esté en comunión con sus sucesores.

3. Hay que urgir en la Iglesia el estudio sobre la posibilidad y conveniencia de nuevos "ministerios laicales", saliendo tempestivamente al encuentro de las circunstancias de nuestro tiempo y las necesidades pastorales comprobadas a través de una conveniente experiencia.

4. La obra evangelizadora de la Iglesia recibe valioso contributo del testimonio y de la acción apostólica de la vida consagrada, vivida con autenticidad, sea en las órdenes y congregaciones, en los institutos seculares o en quienes se consagran individualmente al Señor. Su misma consagración constituye un testimonio que evangeliza.

5. Un particular relieve debe darse, en orden a la evangelización, a la vida contemplativa.

6. Los laicos, en virtud del bautismo y de la confirmación, están llamados a participar activamente en la misión evangelizadora de la Iglesia. Deben especialmente hacer presente a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos y del testimonio de sus vidas. La

familia constituye el primero y principal ambiente en el que han de ser testigos del Señor.

7. Hay que valorar la necesidad e importancia del aporte de los teólogos en la obra de evangelización realizada por toda la Iglesia y por ello se desea que exista un diálogo permanente entre los teólogos y los pastores que fomente la comunión y mutuo entendimiento y evite las divisiones que dañan a la credibilidad de Cristo y su mensaje.

IV. *Evangelización y liberación humana.*

1. La Iglesia, continuando la misión salvadora de Jesús, ha de comprometerse en salvación integral de todo el hombre y de todos los hombres. Esta salvación integral abarca la totalidad del hombre alma y cuerpo, tiempo y eternidad. Una evangelización auténtica tiende a la formación humana integral y a la liberación plena en Cristo. Fruto, por eso, de la verdadera evangelización, proclamación de la Buena Nueva de Jesús que culmina en el sacramento, es la creación del "hombre nuevo" creado por el Espíritu Santo en la justicia y santidad de la verdad, artífice de su propia vocación humano-divina y comprometido a cambiar el mundo según el espíritu de las bienaventuranzas.

2. La salvación proclamada por la acción evangelizadora, es un don gratuito de Dios que sobrepasa todas las aspiraciones humanas. Por otra parte, Dios nos llama en Jesucristo a amar a los demás hombres con el mismo amor con que El nos ama. El amor a Dios y el amor al prójimo no pueden separarse; más aún, la fe tiene su cumplimiento efectivo en el amor al prójimo. Por lo tanto, sólo se da verdadera evangelización en la proclamación de la fe, cuando, anunciada la Palabra, es cumplida en la caridad fraterna.

3. Una comunidad cristiana que no muestre preocupación por la justicia social y la promoción de los hombres, no cumple el amor fraterno que reclama la fe cristiana. Sólo se da una verdadera conversión a Cristo cuando existe una conversión al amor al prójimo; y sólo se da un auténtico amor al prójimo, cuando existe una conversión a la justicia. Sólo así puede evitarse un dualismo entre evangelización y promoción humana o liberación integral del hombre.

4. La fe cristiana nos exige crear las condiciones sociales y culturales que, según los designios de Dios, permitan e impulsen la convivencia entre los hombres, fundada en el amor fraterno; condiciones que dependen de las estructuras de la comunidad política. Por esto, es legítimo hablar de una dimensión política del amor fraterno. No obstante, las maneras concretas de realizar el compromiso político quedan a la prudencia de los cristianos y, por lo tanto, son en sí mismas discutibles.

5. Una lucha por la justicia, que lleve consigo la negación teórica o práctica de los valores evangélicos, es obstáculo para la misma evangelización y, a veces, es negación de la misma justicia. En resumen, la evangelización no se reduce a la promoción humana pero la incluye, la exige y la lleva a su cima.

V. *Evangelización y testimonio.*

1. Puesto que la evangelización es misión de la Iglesia, es menester que sea la comunidad la que evangeliza, mostrándose como auténtica comunidad orante, pobre y fraterna. El testimonio se debilita cuando la comunidad se masifica. Es necesario que la comunidad cristiana revise continuamente la autenticidad de su testimonio comunitario.

2. En el testimonio de la comunidad es fundamental la convicción, manifes-

tada por los evangelizadores y por todos los cristianos, de su fe en Cristo, expresada por la palabra y por la vida. El hombre contemporáneo acepta más fácilmente lo que se le muestra en la vida, que lo que se le demuestra con palabras.

3. El testigo por excelencia es el "mártir". No pocos cristianos son llamados también hoy a ser testigos con su martirio en los lugares en donde se desconoce la libertad de anunciar y vivir el mensaje del Señor. A la fuerza de este testimonio ha comparado la tradición de la Iglesia, la que proviene de la vivencia de los consejos evangélicos, particularmente de la virginidad que revela y proclama la primacía de Dios, la presencia de Cristo con la novedad de su Reino y el poder del Espíritu.

4. Un testimonio que hoy particularmente se espera y exige de la Iglesia es el de la pobreza. Esta es, por sobre todo, una actitud de abandono confiado en manos del Padre, de despojo de nosotros mismos y de todo deseo de dominio, de renuncia a privilegios, de evangélica libertad para denunciar las injusticias, de disponibilidad acogedora y sin prejuicios para todos los hermanos, de supresión de cuanto impida a los pobres sentirnos cercanos a ellos exige al cristiano que vive en austeridad y sencillez, desprendido de los bienes temporales, desvinculado de los poderes del mundo, abierto al diálogo, solidario con los pobres.

5. Peculiar influencia está llamado a ejercer en medio de las realidades terrestres el testimonio de los movimientos laicales apostólicos y el de las familias que viven con abnegación las exigencias del matrimonio cristiano.

6. La Iglesia sacramento de Cristo en la Historia, debe como El, ofrecer el testimonio de su fidelidad, especialmente a través de la fidelidad de los consagrados en la vida sacerdotal y religiosa, y de su vivencia del misterio de la cruz en un clima de gozo pascual.

Puntualización del Papa sobre las Conclusiones de los Grupos

En su discurso de clausura del Sínodo de los Obispos, 26-X-1974, el Papa Pablo VI hizo referencias muy explícitas a las Conclusiones de los Grupos lingüísticos cuyos textos acabamos de reproducir. Por eso ofrecemos aquí esta parte del importante discurso. La tomamos de *L'Osservatore Romano* edición semanal en lengua española, No. 44,3 de noviembre de 1974, pp. 2 y 15.

... Pero no seríamos objetivos, si no señaláramos que algunos puntos de los debates necesitan ser puntualizados. En la multiplicidad de argumentos tratados no podemos por menos de alabar la espontaneidad y la sinceridad demostradas. Pero no todos los elementos que han surgido se pueden mantener: algunos de ellos, aunque subrayados con razón, han de ser relativizados bajo algunos aspectos, por su misma naturaleza; y otros, sobre todo los que los *circuli minores* han puesto de relieve en su trabajo, deben ser mejor delimitados, matizados, completados, profundizados. Queremos citar algunos, sobre los que de ninguna manera podemos guardar silencio.

Ante todo, las relaciones entre las Iglesias particulares y la Sede Apostólica. Nos alegramos sinceramente de la creciente vitalidad de las Iglesias particulares y también de su voluntad, cada vez más manifiesta, de asumir todas sus propias responsabilidades. Pero, al mismo tiempo, deseamos que se evite cuidadosamente que la profundización de este aspecto esencial de la realidad eclesial perjudique de algún modo la solidez de la *communio* con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro, a quien Cristo, el Señor, ha confiado el deber grave, perenne y lleno de amor, de "apacentar a los corderos y a las ovejas" (cfr. Jn 21,13-17), de

“confirmar a los hermanos” (cfr. Lc 22,32) de “ser fundamento y signo de la unidad de la Iglesia” (cfr. Mt 16,18—20). El ejercicio de su función, por tanto, no puede quedar reducido solamente a circunstancias extraordinarias. Temblando por la grave responsabilidad que pesa sobre nosotros, decimos que no es así: El, el Sucesor de Pedro, es y sigue siendo el Pastor ordinario de todas las ovejas, de todo el cuerpo: “El Romano Pontífice tiene sobre la Iglesia, en virtud de su misión, es decir, como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, plena suprema y universal potestad, que puede ejercer siempre libremente” (*Lumen Gentium* 22,2). No está aquí en juego una dialéctica de poderes, sino que se trata de un único deseo, el de responder a la voluntad del Señor con afecto total, cada uno con la aportación del cumplimiento fiel del propio deber.

Igualmente, creemos que hay que decir algo sobre la necesidad de encontrar una más plena expresión de la fe que responda a las condiciones de las razas, sociedades y culturas. Ciertamente ésta es una exigencia muy necesaria para la autenticidad y eficacia de la evangelización: sin embargo, no sería seguro, ni exento de peligros, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe o es católico o ya no es tal. Por otra parte, todos nosotros hemos recibido la fe a través de una tradición ininterrumpida y siempre constante: Pedro y Pablo no la disfrazaron para adaptarla al mundo judío, griego o romano; sino que velaron con el máximo cuidado por su autenticidad, por la verdad de un único y mismo mensaje.

Además, la liberación humana ha sido puesta en su justo relieve, ya que forma parte del amor que los cristianos deben a sus hermanos. Pero la totalidad e integridad de la salvación no se ha de confundir jamás con esta o aquella liberación; y, por lo mismo, hay que procurar que el evangelio conserve toda su originalidad propia: la de un Dios que redime al hombre del pecado y de la muerte, y le introduce en la vida divina. No se puede, pues, acentuar demasiado, a nivel temporal, la promoción humana y el progreso social, en perjuicio del significado esencial que la Iglesia atribuye a la evangelización o anuncio de todo el Evangelio.

Hemos notado también gozosamente la esperanza que representan las pequeñas comunidades cristianas, y el que se remitan en cuanto a su origen a la acción del Espíritu Santo: pero esta esperanza sería débil si llegase a languidecer la vida eclesial de las mismas dentro de la trabazón orgánica del único Cuerpo de Cristo y si, disfrutando de una exagerada libertad en relación con la autoridad eclesiástica, quedasen a merced del arbitrio de cada uno.

En todos estos puntos, como en otros menores que no tenemos ahora tiempo de recordar, el Sínodo ha dado ya suficientes elementos para una respuesta. Pero hace falta coordinarlos y estudiarlos a fondo. Si señalamos los más importantes es porque nuestra misión y deber son los del centinela que vigila en el arranque de los caminos por los que la Iglesia se dirige a la búsqueda de una expresión cada vez más incisiva de su propia doctrina. Por ello, no permitimos que los fieles cristianos tomen direcciones equivocadas. Si lo hiciéramos faltaríamos en esto a la obligación fundamental de confirmar a los hermanos.

Un hecho, por lo demás, domina estas particulares observaciones. Es la voluntad unánime de infundir en la Iglesia un impulso nuevo, universal, concorde, generoso, a la acción evangelizadora. La Iglesia adquiere conciencia, quizá como nunca lo había hecho en tal medida y con tanta claridad, de este deber fundamental suyo. Parece realmente un momento digno del reciente Concilio Vaticano II; conforme con la vocación esencial de la Iglesia; que responde a las necesidades del mundo; muy indicado para poner remedio a las lacras bien conocidas de nuestro tiempo. . .

Declaración Final de los Padres Sinodales sobre la Evangelización

Esta declaración final del Sínodo de Obispo no es ni quiere ser el resultado más importante de la asamblea sinodal 1974. La finalidad del Sínodo no es hacer declaraciones finales a la Iglesia universal, sino informar y aconsejar al papa. Pero hemos recibido también y aceptamos con gozo esta declaración, tomada de *L' Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española No. 44,3 de noviembre de 1974, pp. 8-9.

1. En el Espíritu Santo nos alegramos por todo cuanto el Señor nos ha concedido en éste Sínodo y queremos compartir nuestra alegría con todo el pueblo de Dios, en primer lugar con nuestros hermanos en el Episcopado, a quienes hemos representado, y también con todos los que de algún modo se han sentido atraídos por el Evangelio de Cristo.

2. En la mutua y fraterna comunicación de nuestras experiencias, que juntos hemos realizado en entrañable unión con Pablo VI, sucesor de Pedro, hemos podido comprobar la íntima y sólida unidad que el Espíritu Santo opera incesantemente en la múltiple variedad de situaciones con que se enriquece la vida de la Iglesia. Hemos experimentado al mismo tiempo la fecundidad de la variedad que se manifiesta en nuestros diversos esfuerzos por implantar profundamente la integridad del Evangelio en los pueblos de distintas culturas, prolongando de algún modo la economía de la Encarnación de Dios que quiso emplear en su obra salvífica por medio de Cristo. De esta forma resplandece más eficazmente la Buena Nueva del Salvador.

3. Las abundantes riquezas que se han manifestado en esta mutua comunicación no podían compendiarse fácilmente sin menoscabo de su integridad. Por eso, después de habernos enriquecido muchísimo, hemos querido ofrecer, con toda confianza y sencillez, los frutos íntegros de este intercambio al Sumo Pontífice, esperando de él nuevos impulsos. Al mismo tiempo deseamos continuar en nuestras Iglesias particulares la fecunda experiencia hecha en el Sínodo, en espíritu de diálogo, principalmente con los presbíteros, con los religiosos y religiosas, con los teólogos y con todos los demás fieles. Y ahora, con esta Declaración queremos solamente manifestar algunas convicciones fundamentales y algunas orientaciones más importantes, con el fin de llevar adelante y profundizar la labor comenzada.

4. Sostenidos por nuestra fe en Cristo, muerto y resucitado para nuestra salvación, y fortalecidos por nuestra vivencia pascual dentro de la Iglesia, queremos confirmar de nuevo que el deber de evangelizar a todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia. Más aún, cuanto más profundos y amplios nos parecen los cambios actuales, tanto en las religiones e ideologías, como en las culturas y costumbres, tanto más evidente y apremiante se manifiesta la necesidad de proclamar el Evangelio a todas las naciones y a todos y cada uno de los hombres, especialmente a los que no se ha llevado aún el anuncio de la Buena Nueva de Cristo, dondequiera que se encuentren, de manera que se realice la evangelización y la implantación de la Iglesia en los pueblos y ambientes donde todavía no ha arraigado.

5. El amor de Cristo y su mandato apremian a todos los fieles, sin excepción exigiéndoles que dispensen a los demás los dones que gratuitamente han recibido. Por eso, la tarea de prolongar el Evangelio compete a todo el pueblo de Dios, reunido por el Espíritu Santo en la Iglesia mediante la Palabra de Dios y la Eucaristía, de manera que ningún cristiano de verdad se considere exento de cumplir este deber, como corresponde a su estado y en comunión con sus Pastores.

Abrigamos la confianza de que este Sínodo, junto con la insistente exhortación pronunciada por el Sumo Pontífice con ocasión del Día mundial de las Misiones haya ofrecido a todos los hijos de la Iglesia una nueva oportunidad para renovar el convencimiento íntimo y eficaz de su propia participación en la tarea de evangelizar. De manera especial nos dirigimos a los jóvenes, a quienes no queremos considerar solamente como destinatarios de la evangelización, sino también como especialmente aptos para evangelizar a los demás, sobre todo a sus coetáneos. Estamos también convencidos de que los jóvenes, buscando los valores fundamentales del Evangelio, y reclamando la verdadera autenticidad en la comprensión y el testimonio de la fe, nos estimulan e impulsan a los adultos a renovarnos continuamente en nuestra labor de evangelización.

6. Al mismo tiempo estamos profundamente persuadidos de que sin la gracia de Dios, derramada por el Padre en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, seríamos totalmente incapaces de desempeñar debidamente esta misión (cfr. Rm 5,5). En efecto, se trata de una tarea que exige la conversión interior incesante de todos y cada uno de los cristianos y la renovación continua de nuestras comunidades e instituciones. De esta manera, la fe se hace más firme, más pura, más íntima, y nosotros nos convertimos en testigos de la fe, más idóneos y dignos de mayor credibilidad, en virtud de la coherencia de toda nuestra vida individual y social con el Evangelio que tenemos que predicar; nos capacitamos, además para sopesar y discernir los signos de los tiempos y para conocer y respetar la acción del Espíritu de Cristo que actúa siempre en la vida de la Iglesia y en toda la Historia humana en orden a que todos logren la plenitud de una vida más abundante.

7. De aquí se desprende claramente la necesidad de la unión íntima con Dios, fomentada mediante la oración asidua, la meditación de la palabra de Dios y la contemplación, y robustecida y sostenida por la participación frecuente en los sacramentos, a fin de que el pueblo de Dios pueda dar más eficazmente testimonio de una verdadera comunidad fraterna, dispuesta a responder con prontitud a las expectativas de los hombres de buena voluntad, solidarizándose evangélicamente con sus problemas y angustias. Así la Iglesia se convierte en testigo más creíble del gozoso anuncio del Salvador del género humano y en instrumento más idóneo del Espíritu Santo para el ministerio de proclamar el Evangelio de Cristo.

8. En nuestros debates no hemos ignorado las dificultades u obstáculos, viejos y nuevos, que parecen oponerse a la labor evangelizadora. Más aún, han sido objeto de un atento examen algunos fenómenos de nuestro tiempo: así, la secularización, la cual si bien presenta algunos aspectos positivos, con todo se desliza con frecuencia hacia la ideología del secularismo que elimina completamente a Dios del horizonte de la vida humana y, por consiguiente, priva a la existencia de su sentido último; así también, el ateísmo en sus múltiples formas, ampliamente extendido en distintos países. Hay que estudiar con atención estos fenómenos e investigar más a fondo sus causas para poder descubrir también en ellas el llamamiento del Señor, que nos pide hoy mayor pureza en la confesión y en el testimonio de nuestra fe. Tampoco nos pasa desapercibida otra dificultad, fruto de planes y maquinaciones, que se presentan ya solapados ya violentamente, para coartar la libertad religiosa y la vida de la Iglesia e incluso para reducir la al silencio. Tampoco hemos olvidado a los oprimidos, principalmente a cuantos padecen persecución por el Evangelio: éstos, llevando en sí mismo la Buena Nueva de la cruz, realizan una excelente labor de evangelización y ayudan no poco a toda la Iglesia en el cumplimiento de su misión.

9. Somos conscientes también de las dificultades originadas por el cambio tan rápido y radical de las condiciones de nuestro tiempo por lo que se refiere a hacer más inteligible para el hombre de hoy el mensaje evangélico. Pero sabemos, además, que la comunicación del Evangelio es un proceso dinámico. Esta comunicación se lleva a cabo con la palabra, las obras y la vida, íntegramente unidas entre sí, y queda determinada por varios elementos casi constitutivos de los oyentes de la palabra de Dios: sus necesidades y aspiraciones, la manera de hablar, sentir, pensar, juzgar y relacionarse con los demás. Todas estas condiciones, muy diferentes según los distintos lugares y tiempos, incitan a las Iglesias particulares a una adecuada "traducción" del mensaje evangélico, y, según el principio de la Encarnación, a idear formas siempre nuevas, pero fieles, de "arraigarse". Así mismo el progreso de los medios de comunicación social abre a la evangelización nuevos cauces que responden a la manera de pensar y actuar de los hombres de hoy.

Al mismo tiempo creemos firmemente que el Espíritu Santo no deja de actuar en la Iglesia de Cristo para promover y asegurar esta renovación, por medio de todos los que dan testimonio de una vida santa, por medio de la experiencia pastoral de aquellos a quienes Dios ha puesto para regir la Iglesia y de todos sus colaboradores en los ministerios eclesiales, por medio de los dones ampliamente difundidos entre los fieles y por medio de la fecunda colaboración entre Pastores y Teólogos.

10. Para realizar todo esto, apoyados en el fundamento del bautismo y en el patrimonio de nuestra fe común, deseamos colaborar más intensamente con los hermanos cristianos con los que todavía no nos une una comunión plena, con sus iglesias y comunidades eclesiales, en orden a poder dar ante el mundo, ya desde ahora, un testimonio más eficaz de Cristo en la obra evangelizadora, mientras seguimos trabajando para alcanzar de Dios la unión plena. A ello nos obliga el mandato de Cristo; la misma misión de predicar y dar testimonio del Evangelio lo exige.

11. Confiados en la acción del Espíritu Santo, la cual se da también fuera de los límites de las comunidades cristianas, queremos continuar el diálogo con las religiones no cristianas, tanto para comprender más profundamente la novedad del Evangelio y la plenitud de la Revelación, como para poder mostrarles mejor la verdad salvífica del amor de Dios realizada en Cristo.

También queremos pedir la colaboración de todos los hombres de buena voluntad que, movidos indudablemente por razones diversas, pero con sinceridad de corazón, buscan un sentido más elevado a la vida humana y trabajan en favor de sus hermanos para procurarles condiciones de vida más humanas.

12. Entre los muchos temas abordados por el Sínodo, hemos prestado especial atención al de las relaciones entre evangelización y salvación integral o liberación plena tanto de los hombres como de los pueblos. En cuestión de tanta trascendencia nos hemos sentido en profundo acuerdo en orden a afirmar de nuevo la conexión íntima que existe entre la obra de la evangelización y esa liberación. A ello nos ha movido no solo una relación estrecha con nuestros fieles y con los demás hombres, cuya vida y suerte común compartimos, sino principalmente el mismo Evangelio que nos ha sido confiado misericordiosamente y que es la Buena Nueva de la salvación para todo el hombre y para la entera sociedad humana; salvación que hay que iniciar y manifestar ya ahora en este mundo, aun cuando solo puede alcanzar su plena realización más allá de los límites de esta vida.

Movidos por la caridad de Cristo e iluminados por la luz del Evangelio, abrigamos la esperanza de que la Iglesia, cumpliendo con mayor fidelidad su tarea evangelizadora, anuncie la salvación integral del hombre, o sea, su plena liberación, y

comience ya desde ahora a realizarla. En efecto, como comunidad totalmente comprometida en la evangelización, ésta obliga a imitar a Cristo, que explicó su misión con las siguientes palabras: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos" (Lc 4,18).

Fiel a su misión evangelizadora, la Iglesia, como comunidad realmente pobre, orante y fraterna, puede hacer mucho en favor de la salvación integral o plena liberación de los hombres. En efecto, puede sacar del mismo Evangelio razones más profundas y un impulso siempre renovado para promover la entrega generosa al servicio de todos los hombres, sobre todo de los pobres, de los más débiles y de los oprimidos, y para eliminar las consecuencias sociales del pecado, que se traducen en estructuras sociales y políticas injustas. Más aún, la Iglesia, apoyándose en el Evangelio de Cristo, y fortalecida con su gracia, puede evitar desviaciones en los mismos esfuerzos de liberación, de forma que ella misma no se quede dentro de los límites meramente políticos, sociales y económicos, que ciertamente debe tener en cuenta, sino que conduzca a la plena libertad: del pecado, del egoísmo individual y colectivo, y la trascendencia de la plena comunión con Dios y con los hombres, considerados como hermanos. De esta forma la Iglesia, con su peculiar estilo evangélico, promueve la verdadera y plena liberación de todos los hombres, grupos y pueblos.

Con este espíritu de solidaridad humana y evangélica, hemos querido, estos días, dirigir al mundo un Mensaje sobre los derechos humanos y la reconciliación.

13. Es un deber de nuestra misión estar presentes entre los hombres de nuestro tiempo para llevarles la presencia de Cristo, el Verbo Encarnado. Por ello, nosotros al regresar a nuestras Iglesias particulares, como en otro tiempo los discípulos fortalecidos por su vivencia del Señor resucitado, encontramos nuevas oportunidades para promover más eficazmente la evangelización de todo el mundo y su auténtica liberación. Ciertamente somos conscientes de tener que afrontar muchas dificultades. Pero caminamos hacia el próximo futuro con una gran esperanza, que brota de nuestra íntima unión con Cristo crucificado, el cual nos conduce eficazmente a participar en su resurrección. De este modo, la Iglesia, enraizada más profundamente en la fuerza y poder de Pentecostés, conocerá nuevos tiempos para la evangelización. Mientras se esfuerza por ser fiel a su misión en el mundo actual, la Iglesia se compromete totalmente al servicio del mundo futuro. Efectivamente, aunque no sabemos lo que va a ser de este mundo futuro, Cristo, Señor y Centro de la historia humana, nos estimula a seguir siempre avanzando. El tiempo intermedio entre la Pascua y la Parusía es el tiempo de la tensión y aspiración hacia el fin que ha de venir. Misión de la Iglesia en este período de tiempo es prefigurar y preparar la realización definitiva del reino de Dios. Sabemos que el Señor asiste incesantemente a su Iglesia y nos acompaña en nuestro peregrinar. Estará con nosotros todos los días (cfr. Mt 28,20), confortándonos con los dones de su gracia, llevándonos gradualmente a la verdad total mediante la acción de su Espíritu (cfr. Jn 16,13), confirmando nuestra palabra con signos (cfr. Mc 16,20) mientras confesamos que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padre (cfr. Flp 2,11).

En vísperas del Año Santo que va a celebrarse en Roma, tenemos la firme persuasión de que todo el pueblo de Dios, aprovechando esta especial oportunidad de la gracia, mediante la conversión de corazón, la completa renovación y una profunda reconciliación, podrá cumplir más eficazmente su misión evangelizadora y la misma Iglesia podrá aparecer con mayor evidencia como divinamente enviada a las gentes para ser sacramento universal de salvación.

Al terminar nuestros trabajos sinodales, dirigimos nuestra mirada y nuestros corazones a la bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia, para recibir como ella, con apertura de mente y docilidad de espíritu, la palabra de Dios y ofrecerla al mundo después de haberla meditado y observado fielmente.

Ciudad del Vaticano, 25 de octubre de 1974.