

# MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL  
PARA  
AMERICA LATINA

---

Vol. 1 - 1975

Revista del  
Instituto Pastoral del CELAM

Apartado Aéreo 1931  
Medellín - Colombia



## Presentación

*Desde los umbrales del Año Santo de 1975, armonizado en sus vísperas con un Sínodo mundial que se interesó sobre la Evangelización en el mundo contemporáneo, se nos hace más real y profunda que nunca la afirmación dogmático-pastoral del Vaticano II: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón". (GS 1).*

*América Latina, vista a la luz del Evangelio, no es una excepción o isla en medio de este mundo contemporáneo que resulta cada día más pequeño. "En el 'hoy' de América Latina, tenso y convulsionado (afirmaba Mons. E. Pironio en el último Sínodo), se da una manifestación del Señor que llama al cambio y a la comunión. Es la Buena Nueva de la conversión y fraternidad". Más aún, América Latina tiene una conciencia cristiana y profética, por su condición de gran zona cristiana en medio del Tercer Mundo y como el bloque católico más dependiente, de que "esta etapa histórica. . . está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación" (Medellín, Mensaje a los pueblos latinoamericanos).*

*Por ello su Teología y Pastoral, cargadas como su vida de un rico y polivalente mestizaje busca con realismo encarnar en el Evangelio los dolores y alegrías de sus pueblos. Sin exponerse a "limbos" idealistas advenedizos, trata de sortear los riesgos tanto de una alienante paciencia, soñadora solo de paraísos futuros, como de una impaciencia violenta, fascinada por el espejismo utópico de paraísos terrestres.*

*La Iglesia de Cristo en América Latina busca en este momento histórico ser Signo eficaz ante el mundo de la presencia salvadora del Mesías, Liberador del pecado y del egoísmo, sí, pero también de sus dimensiones y consecuencias sociales en nuestro mundo concreto: desde las dependencias político-económicas, hasta las culturales, afectivas y religiosas. De esta forma, impregnada por el Espíritu profético, detecta con prudente optimismo cristiano la presencia de la gracia en su historia y en sus gentes, y sabe que "aunque se da una gran pobreza en América Latina, se da todavía una mayor presencia de Cristo, el Señor. Se dan múltiples manifestaciones de frustración, pero se da y se ofrece fundamentalmente al mundo un anuncio de alegría y de esperanza. Surgen cada día tentaciones explosivas de violencia, pero se manifiesta una firme invitación a la justicia, al amor y a la paz" (Mons. E. Pironio, en el Sínodo del 74).*

*Es dentro de este Espíritu profético que marcó el acontecimiento salvífico de Medellín en el 68, como la Iglesia Latinoamericana quiere ofrecer y brindar al mundo, con espíritu de servicio, lo que ella misma ha recibido ("de suis donis ac datis"). El mismo Pablo VI, en su Homilía del 3 de noviembre de 1974, dirigida a los miembros del CELAM presentes en Roma con ocasión de su XV Reunión Ordinaria, les decía textualmente: "En las comunidades orantes, fraternas y misioneras (de América Latina) descubrimos un verdadero tesoro cristiano, cuya pujanza se va poniendo de manifiesto, cada día más, en obras de caridad, de educación y también en el apoyo y participación al desarrollo integral de vuestros pueblos". Y añadía: "Que esta riqueza humana y espiritual no se quede estancada en meras fórmulas, sino que, convenientemente encauzada, constituya un caudal vivo, capaz de fertilizar en generosa comunicación otros campos de la Iglesia".*

*¿Sabrá la Iglesia de América Latina estar a la altura de estas circunstancias? Deberá hacer un esfuerzo gigante para llevarlo a cabo. Sus estructuras de servicio a la palabra y acción evangélicas deberán renovarse cada día, según las exigencias del momento, para mejor cumplir con humildad y entrega tan digno objetivo de "fertilizar con generosa comunicación otros campos de la Iglesia". Esto supone, como afirmaban los Obispos en Medellín (Mensaje a los pueblos latinoamericanos), "claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar". El CELAM es uno de estos organismos al servicio de la comunidad. Y dentro del CELAM, consciente del valor de los actuales medios de comunicación social, su Instituto Pastoral, en Medellín, donde tan recia- mente sopló el Espíritu en 1968, viene a ser la caja de resonancia donde se dan cita cada año tanto alumnos como profesores eximios de la teología y pastoral latinoamericana. Y el Instituto Pastoral del CELAM, a sugerencia de muchos, ha pensado que una publicación trimestral podría ser un instrumento no solo de investigación e información, sino el lugar del diálogo donde se maduren, contrasten y comuniquen las ideas teológicas y las experiencias pastorales, y esto no solo a nivel latinoamericano sino ante el mundo entero.*

*De ahí también el título y subtítulo de la nueva publicación: MEDÉLLIN, Teología y Pastoral para América Latina, porque quiere ser la expresión, profética y sapiencial del continuo redescubrimiento que América Latina hace de sí misma a la luz de la fe y mantener encendida la llama de la mística que ardió en aquella reunión del 68 en "la ciudad de la eterna primavera". Y esto se evidencia todavía más hoy día cuando el CELAM, en su última reunión en Roma, acepta que "la Evangelización debe ser la principal prioridad en este nuevo período".*

*Con esta publicación trimestral el Instituto Pastoral del CELAM pretende: ante todo ayudar a profundizar y actualizar la reflexión teológico-pastoral latinoamericana, es decir, partiendo de los datos de nuestra realidad concreta, de aquí y de ahora, o desembocando en ella, ilumi-*

narla con los datos de la fe. En segundo lugar quiere brindar un instrumento de investigación teológico-pastoral no solo a los profesores y alumnos del Instituto Pastoral del CELAM, sino a todos los teólogos y pastoralistas latinoamericanos. Finalmente desea servir de lazo de unión, información y diálogo con todos los que trabajan en la base de la pastoral, de forma muy especial con todos los egresados de los Institutos (el actual y los antiguos) del CELAM.

Para ello cada número, con unas 150 páginas, recogerá, en una primera Sección de Estudios, las mejores reflexiones sobre teología y pastoral de los expertos latinoamericanos, para pasar después, en una segunda Sección, de Notas e Informes, a presentar una crónica de diversas experiencias pastorales serias, acontecimientos relevantes, reuniones, últimas publicaciones, etc., y culminar, en una tercera Sección, sobre Documentos pastorales, la información menos oficial sobre diversas actividades o asuntos teológico-pastorales.

Al lanzar nuestra publicación pensamos con humildad que nuestro aporte no va a resolver todos o muchos de los intrincados problemas teológico-pastorales de nuestro mundo, pero es nuestro propósito, como afirmaban los Obispos en Medellín (Mensaje a los pueblos latinoamericanos), "alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos". Pensamos también en nuestros lectores, desde el laico, religioso o sacerdote comprometidos en la pastoral de la base, hasta el Pastor que en cada diócesis anima, unifica y sirve a la palabra y acción evangélicas. Nuestro pensamiento se dirige también a los expertos de la teología y pastoral de Latinoamérica, de quienes esperamos abundante ayuda y comprensión. De todos aceptaremos gustosos, no solo sugerencias que ayuden a perfeccionar lo que nosotros hacemos, sino también y sobre todo participación activa en el envío de Estudios, Informes y Documentos. Desde estas primeras páginas de MEDELLÍN, Teología y Pastoral para América Latina, les brindamos una cálida invitación y un cordial saludo que inicie un diálogo a perpetuarse en el futuro.

De esta forma no podemos sino mirar con seriedad y optimismo el futuro. Porque estamos seguros de encontrar multitud de lectores y escritores, igualmente serios y optimistas, que contribuyan a profundizar, actualizar y hacer perenne el perfume del Espíritu que nació en la primavera pentecostal de Medellín. Hoy, como entonces los Obispos aquí reunidos, "tenemos fe en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de América Latina".

La Redacción

(8) **Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974**

Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

El Sínodo de los obispos de 1974, en el cual participé como "adiutor secretarii specialis", apenas llegó a brindarnos un documento final de seis páginas. Es bien conocido que no es la finalidad del Sínodo, en su estructura actual, como puro organismo consultor (sin ningún poder deliberativo), emitir documentos o declaraciones finales para la Iglesia universal, como lo hizo en 1967, en 1969 y en 1971. No le faltó, sin embargo, también ahora, en 1974, el deseo de hacer un documento sobre la evangelización en el mundo de hoy. Estas escasas páginas finales que tenemos en nuestras manos<sup>1</sup> no son, ni quieren ser, el resultado final del Sínodo. Si no hubo posibilidades de hacer algo mejor y más amplio como documento final, ésto se debe al método de trabajo adoptado. Ya en el Sínodo de 1971 los Padres Sinodales habían sentido el mismo defecto en el método y habían hablado fuertemente contra él. Pero sin resultado. Pues en 1974 el método fue todavía peor que en 1971. Por eso también en esta última Sesión los mismos Padres Sinodales no ahorraron sus duras críticas al método de trabajo.

Todo parece depender, sin embargo, de la naturaleza misma del Sínodo. Qué es lo que quiere hacer el Sínodo de Obispos? "Por su naturaleza —dice el motu propio *Apostolica Sollicitudo* por el cual el Papa Pablo VI instituyó en 1965 este nuevo organismo— corresponde al Sínodo informar y aconsejar". Informar y aconsejar al Papa. Y el Sínodo de 1974 ciertamente informó con plena libertad y gran amplitud no solamente al Papa sino también a todos los que estaban presentes en el Aula Sinodal. Si también "aconsejó", no lo puedo afirmar, pues el árido elenco de 67 cuestiones tratadas durante esta Sesión y entregadas al Papa, ciertamente no tenía forma concreta de "dar consejos" al Papa. Pablo VI, sin embargo, estaba casi siempre personalmente presente cuando los Obispos de todo el mundo hablaban de sus experiencias y dificultades en su actual tarea de evangelización, o cuando los relatores de los doce grupos lingüísticos ("Circuli Minores") presentaban al plenario los resultados de sus conversaciones o discusiones. Y su presencia era activa, es decir: él tenía delante de sí una fotocopia de cada intervención o relación y hacía sus anotaciones. Y es en estas intervenciones

<sup>1</sup> Es cierto que hubo también otro "documento" final: un seco elenco de 67 cuestiones tratadas durante el Sínodo. Y el día 23 de octubre los Padres Sinodales fueron sorprendidos con una Declaración sobre "Derechos Humanos y Reconciliación", documento que no fue previamente ni estudiado ni mucho menos discutido: fue solamente leído e inmediatamente después de su lectura, aprobado por la elevación de la mano y luego publicado.

y relaciones donde está la riqueza del Sínodo. En ellas habla la experiencia de los Pastores de todos los continentes. En ellas encontramos sus preocupaciones pastorales, sus inquietudes doctrinales o teológicas, sus deseos de mayor fidelidad al Evangelio, a la voluntad de Dios, a las inspiraciones del Espíritu Santo; a los signos de los tiempos y al hombre concreto en su situación de hoy; al hombre secularizado en los países del Atlántico del Norte, al hombre todavía animista pero descolonizado de Africa, al hombre identificado con las grandes y tradicionales Religiones de Asia, al hombre reducido al silencio en los países socialistas y al hombre deseoso de una mayor liberación social, económica, política y cultural de nuestra América Latina.

Esta documentación es una mina rica que no puede quedarse en los archivos de la Secretaría del Sínodo. Debe ser objeto de investigaciones y estudios. "Hace falta coordinarlos y estudiarlos a fondo", dijo Pablo VI clausurando el Sínodo. Valdría la pena estudiar con paciencia todo lo que los Padres Sinodales han dicho sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y fuera de ella; sobre la necesidad de la proclamación del Evangelio acompañada del testimonio; sobre las dificultades que ciertas instituciones eclesíásticas causan a la evangelización; sobre las Iglesias locales o particulares (uno de los temas mayores del Sínodo); sobre la urgente necesidad de mayor adaptación o "indigenización", como decían, del mensaje evangélico; sobre la religiosidad popular; sobre las relaciones entre evangelización y promoción humana o liberación; sobre las pequeñas comunidades eclesiales de base; sobre las causas del indiferentismo religioso de los católicos no practicantes; sobre los problemas de la juventud; sobre la tarea evangelizadora y ministerial de la mujer; sobre la necesidad de una mayor colaboración con los cristianos no católicos en el mismo campo de la evangelización; sobre el diálogo con las Religiones no cristianas; sobre los problemas de la secularización y del secularismo; sobre la falta de libertad religiosa en los países socialistas; sobre el uso mayor y mejor de los medios de la comunicación en la evangelización.

En este artículo trataré de estudiar solamente uno de estos temas: evangelización y promoción humana o liberación; o mejor y más teológicamente: *la relación que hay entre la índole escatológica de la salvación cristiana y el progreso humano temporal*. Es decir: ¿en qué sentido y hasta qué punto la promoción humana puramente temporal o terrestre ("liberación") hace o es parte de la "redención" o salvación o santificación que nos fue dada por Cristo y en Cristo? Y, consiguientemente, ¿en qué sentido o hasta qué punto tal promoción humana hace o es parte del deber que la Iglesia, como continuadora de la obra de Cristo, tiene de "evangelizar" a todos los hombres? O en otras palabras: ¿Si una labor de evangelización no directamente interesada o comprometida con una acción de promoción humana ("liberación") sería substancialmente infiel a la misión dada por Cristo a su Iglesia?

¿Una acción liberadora (siempre en lo social, económico y político) pertenece a la misión propia de la Iglesia?

Este fue ciertamente uno de los temas mayores del Sínodo de 1974 y es indiscutiblemente el gran problema teológico actual en América Latina. Por eso la contribución del Sínodo podrá tal vez, ayudarnos en nuestra discusión teológica latinoamericana.

Después de haber analizado minuciosamente toda la documentación del Sínodo de los Obispos de 1974<sup>2</sup>, he decidido presentar los resulta-

<sup>2</sup> La documentación que tengo delante de mí es ésta:

1. Un primer documento elaborado por la Secretaría del Sínodo sobre la evangelización en el mundo de hoy, para el uso de las Conferencias Episcopales y enviada a ellas en mayo de 1973; es conocido también como "Lineamenta". Son 24 páginas impresas.

2. Las respuestas de las Conferencias Episcopales al "Lineamenta". De estas respuestas, sin embargo, tengo solamente la del CELAM (publicada en boletín "CELAM" n. 80, con 20 páginas); la de los Obispos brasileños (publicada en el "comunicado Mensual" n. 263); la de los Obispos italianos (publicada en la colección "Documenti CEI", n.10); la de los Obispos españoles; y la de la Comisión "Iustitia et Pax". Tengo también una copia de la relación hecha por la Secretaría del Sínodo sobre el conjunto de las respuestas dadas por las Conferencias Episcopales.

3. El "instrumentum Laboris" redactado por la Secretaría del Sínodo en 1974, con 24 páginas.

4. El discurso de apertura de Pablo VI.

5. El "Panorama", una visión de conjunto sobre la situación de la Iglesia después del Sínodo de 1971, mandada hacer por Pablo VI y basada en informes especialmente solicitados a las Conferencias Episcopales de todo el mundo y redactada, a pedido del Papa, por Mons. Aloysio Lorscheider, Presidente de la Conferencia Episcopal del Brasil.

6. Cinco relaciones introductorias a la primera parte de la discusión sinodal sobre la mutua comunicación de experiencias: la relación sobre África, hecha por Mons. James Sangu, Obispo de Meyba, Tanzania; la relación sobre América Latina, hecha por Mons. Eduardo Pironio, Obispo de Mar del Plata, Argentina; la relación sobre América del Norte, Australia y Oceanía, hecha por Mons. Joseph Bernardin, Arzobispo de Cincinnati, Estados Unidos; la relación sobre Asia, hecha por el Cardenal Joseph Cordeiro, Arzobispo de Karachi, Pakistan; y la relación sobre Europa, hecha por Mons. Roger Etchegaray, Arzobispo de Marseille, Francia.

7. Las 109 intervenciones (orales o escritas) sobre la primera parte: comunicación de experiencias. De todas ellas tengo fotocopia.

8. La relación conclusiva de la primera parte, hecha por el Cardenal Joseph Cordeiro, intentando resumir todas las intervenciones de la primera parte e introduciendo a la discusión en los grupos ("circuli minores"); es un documento muy precioso, de 43 páginas impresas.

9. Las relaciones de los 12 grupos lingüísticos, de las cuales tengo fotocopia; son documentos valiosos.

10. Las intervenciones después de la presentación de las relaciones de los grupos: un total de 18 documentos de los cuales tengo fotocopia.

11. La relación introductoria para la segunda parte, hecha por el Cardenal Karol Wojtyla; trata de la parte teológica conexa con las experiencias presentadas en la primera parte; son 31 páginas impresas.

12. Las 169 intervenciones (orales o escritas) sobre esta segunda parte (problemas teológicos relacionados con la evangelización de hoy). De todas ellas tengo fotocopia.

13. La relación conclusiva de la segunda parte, hecha por el Cardenal Karol Wojtyla, intentando resumir las intervenciones de la segunda parte e introduciendo a la discusión en los grupos; son 28 páginas impresas.

dos en una forma sistemática (pues la forma analítica, según cada documento o conjunto de documentos, hubiera sido demasiado prolija y fastidiosa para el lector), tomando por guión las principales afirmaciones del documento final ("Declaratio Patrum Synodaliū, exeunte Synodo 1.974 adprobata") del Sínodo. Lo que en este documento interesa al tema propuesto está en el número 12, que fue redactado y aprobado así:

"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 de los hombres y de los pueblos. En cuestión de tanta importancia nos hemos sentido en profundo acuerdo en volver a afirmar la conexión íntima que existe entre la obra de la evangelización y la mencionada liberación. A ello nos ha movido no sólo 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 toda la sociedad humana; salvación que hay que iniciar y manifestar ya ahora en este mundo, aún cuando sólo pueda 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, está obligada a imitar a Cristo, quien explicó su misión con las siguientes palabras: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungió, me ha enviado a evangelizar a los pobres, a sanar a los contritos de corazón, a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la vista" (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

---

14. Las relaciones de los 12 grupos, sobre la segunda parte; documentación preciosa, de la cual tengo fotocopia.

15. Las intervenciones después de la presentación de las relaciones de los grupos; son 58 muchas de las cuales entregadas solamente por escrito; tengo fotocopias de todas ellas.

16. El esbozo de un primer documento final, con cuatro partes (41 páginas impresas), rechazado en una votación de sondeo.

17. La Declaración sobre "Derechos humanos y Reconciliación".

18. Los "modos" para el documento final; son 205, de los cuales tengo fotocopia.

19. La Declaración final, de la cual se reproduce aquí el n.12

20. El elenco de las cuestiones tratadas durante el Sínodo de 1974.

21. El discurso de clausura del Papa Pablo VI.

Como se ve, es una documentación rica, pero de valor muy desigual.

Una intervención a nombre personal no puede ser equiparada a una intervención a nombre de una Conferencia Episcopal. Pero entre las mismas intervenciones de Conferencias Episcopales hay que distinguir entre las que tienen muchos (el Brasil tiene 250 Obispos) y las que tienen pocos (Honduras, Costa Rica y Panamá tienen 7 Obispos) miembros. Una relación vale más que una intervención, etc. En su discurso de clausura dijo el Papa Paulo VI: "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 círculos menores han puesto de relieve en su trabajo, deben ser mejor delimitados, matizados, completados, profundizados". Y entre los ejemplos que cita, pone también lo que se dijo sobre la liberación y sus relaciones con la evangelización.

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 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 colectivo o individual; y a 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”.

Es fácil verificar que este texto es más retórico que teológico o sistemático. Recoge, es cierto, algunas preocupaciones del Sínodo; pero la documentación total (como está en la nota 2 de este artículo) hubiera permitido o aún deseado mucho más. El texto final es pobre. Le falta coraje, decisión y claridad precisamente en los puntos para los cuales se esperaban aclaraciones o profundizaciones. Su terminología es confusa y ambigua (“salvación”, “salvación integral”, “liberación”, “liberación plena”, “liberación plena de los hombres, grupos y pueblos”, “plena comunión con los hombres”). No era necesario todo el esfuerzo de preparación antes del Sínodo y de discusión durante él, para llegar a conclusiones tan pálidas. También aquí se percibe la prisa en la redacción y la improvisación: todo tenía que ser redactado prácticamente en un día y por un grupo de personas convocadas para eso en aquel mismo día, ya sin posibilidad de estudiar la inmensa documentación que tenían en sus manos. Los mismos “modos” (o sugerencias de corrección) propuestos por muchos Padres Sinodales al último momento, no fueron ni suficientemente estudiados (muchos ni siquiera leídos) ni mucho menos aprovechados para hacer un texto mejor. Simplemente ya no había tiempo. Se trataba de hacer al menos algo. Y es así que ese “algo” lo tenemos oficialmente. . .

En estas páginas estudiaremos: 1) Cómo fue visto por el Sínodo de 1974 el problema de las relaciones entre evangelización y liberación; 2) las desviaciones que los Padres Sinodales vieron en los esfuerzos de liberación; 3) el sentido de la “íntima conexión” entre evangelización y promoción humana; 4) aclaraciones sobre los conceptos de “salvación” y “liberación” hechas por los Padres Sinodales.

## 1. El Problema

Desde el Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et Spes*, y sobre todo desde la Encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*, hay en la Iglesia un modo de ver nuevo, o al menos no muy tradicional: el de considerar el deber de los cristianos por la justicia y la promoción humana no ya desde el punto de vista de una ética guiada exclusivamen-

te por la razón humana, sino, ante todo, a la luz de la revelación evangélica<sup>3</sup>. Esta nueva perspectiva había alcanzado su pleno desarrollo en el documento del Sínodo de 1971 sobre la justicia en el mundo, sobre todo cuando, al final del proemio, afirmaba que "la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo nos pareció plenamente una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, que es la misión de la Iglesia para la redención de la humanidad y su liberación de toda situación de opresión".

Esta afirmación tan terminante del Sínodo de 1971 hizo fortuna y tuvo notable influencia también en las discusiones del Sínodo de 1974. Tomada en serio, ella tiene necesariamente profundas repercusiones en el mismo acto de la evangelización (tema del Sínodo de 1974) y en la definición de la misión propia de la Iglesia. Por eso no todos estaban dispuestos a aceptarla sin más discusión y sin ulterior aclaración. La misma Comisión "Justitia et Pax", en su documento para el Sínodo de 1974, declaraba: "Deseamos ardientemente que el Sínodo de 1974 dedique una parte importante de sus debates y de sus declaraciones a estas cuestiones fundamentales". La relación hecha por la secretaría del Sínodo sobre las respuestas dadas por las Conferencias Episcopales revela que muchas esperaban del Sínodo una aclaración sobre el concepto de "salvación" y sus relaciones con la "promoción humana" o liberación. Este pedido es hecho por las Conferencias Episcopales de: Bélgica, Brasil, Chile, Cuba, España, Italia, Yugoslavia, Perú, Polonia, Uganda y Venezuela.

Por eso Pablo VI, en el discurso de apertura del Sínodo, al hablar (en la tercera parte) de la "finalidad específicamente religiosa" de la evangelización, reconoce las dificultades objetivas que encuentran en este sentido los hijos de la Iglesia empeñados en la labor apostólica, "quienes con harta frecuencia se ven solicitados hoy día a olvidar la prioridad que debe tener el mensaje de salvación, reduciendo así la propia acción a pura actividad sociológica o política, y la misión de la Iglesia a un mensaje antropocéntrico y temporal". Es entonces que el Papa declara a los Padres Sinodales que "habrá que precisar mejor las relaciones entre evangelización propiamente dicha y todo el esfuerzo humano del desarrollo, para el cual se espera justamente la ayuda de la Iglesia, por más que no sea ésta su misión específica".

Esta misma preocupación la encontramos en las varias relaciones introductorias. Monseñor Aloysio Lorscheider, Presidente de la Conferencia de los Obispos del Brasil, en su "Panorama" sobre la situación general de la iglesia después del Sínodo de 1971, por él elaborado a pedido del Papa y después de consultar a las Conferencias Episcopales del mundo entero, nos dice que esta cuestión se plantea hoy "con

---

<sup>3</sup> Cf. Juan ALFARO, S. J., *Cristianismo y Justicia*, de la colección publicada por la Comisión Justicia y Paz, 1973, No. 3 pág. 5.

mucha violencia" (n.24). Por eso insistía en la urgente necesidad de reflexionar mucho más sobre este tema, "tomando en consideración los estudios hechos durante estos últimos años sobre la historia de la salvación, sobre la escatología y sobre las varias teologías políticas, como también sobre la promoción y la liberación". El Cardenal Cordeiro, en su relación sobre Asia, un continente de mucha pobreza e injusticia, declaraba que allá sienten la necesidad de una acción de promoción humana; pero que tampoco allá saben cómo son o deben ser las relaciones entre la evangelización y esta promoción, razón por la cual algunas Conferencias Episcopales de Asia piden al Sínodo una clara exposición de principios. Monseñor James Sangu, relator sobre Africa, declaraba que para los africanos esta cuestión es de "trascendental importancia".

Con el Cardenal Marty, de Paris, se puede decir que "todos los problemas que afectan prácticamente a la evangelización, se resumen en pocas palabras, a saber: cómo concebir la relación entre liberación humana y salvación cristiana"<sup>4</sup>. También el Cardenal Ribeiro de Lisboa, subraya que esta es una cuestión de "actualidad relevante" y se impone "casi por doquier, pero especialmente en las sociedades en vías de desarrollo". Del mismo modo Monseñor Bernardin, hablando del punto de vista de una nación desarrollada (Estados Unidos), ve en la relación evangelización-promoción un "problema teológico complejo y profundo" y llama la atención para la diferencia de situaciones en los "tres mundos", sobre todo para la interdependencia entre estos tres mundos.

Aunque no sea totalmente nuevo, el problema es sin embargo sentido hoy de una manera más aguda. Pues el hombre de hoy, particularmente el más joven, se está haciendo cada vez más sensible ante las situaciones concretas de injusticia. Es como un signo de los tiempos actuales. Así como en el siglo pasado había especial susceptibilidad para la libertad, así en este siglo hay una muy acentuada sensibilidad para la justicia. Y este signo de los tiempos viene acompañado por otro: el hombre de hoy siente una desconfianza instintiva y creciente frente a todo mensaje meramente doctrinal de liberación humana y mide el valor de tales mensajes según el criterio primordial de su eficacia en la liberación efectiva del hombre, proclamando el primado de la praxis. La praxis u ortopraxis es el criterio valorativo de los mensajes doctrinales. Se cree más a los hechos que a las doctrinas<sup>5</sup>. Por eso el efectivo compromiso con la liberación será el más indispensable signo de credibilidad para la Iglesia en el mundo de hoy. Sin especial interés, sin un activo y eficiente compromiso en este campo por parte de la Iglesia, ella no podrá presentarse creíble ante los hombres de hoy. En ésto insistían muchos Padres Sinodales, como el Cardenal Arns, de Sao Paulo, o Mon-

<sup>4</sup> Todas las citas que en este artículo se hacen de Cardenales, Arzobispos, Obispos u otros Padres Sinodales son siempre sacadas de sus intervenciones orales o escritas hechas durante la sesión sinodal de 1974.

<sup>5</sup> Cf. Juan ALFARO, S. J., op. cit. p. 38.

señor Ramón Torrella, Vice Presidente de la Comisión "Justitia et Pax". Esta Comisión decía en su documento para el Sínodo: "La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima convicción de su verdadero sentido y de sus urgentes exigencias. La misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente exige que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena". En efecto, como ya decía el Sínodo de 1971, "si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente logrará credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo". Este era también el pensamiento del Episcopado Español en su documento presinodal: "Una comunidad cristiana no tiene hoy capacidad para engendrar nuevos hijos de Dios mediante la evangelización, si al dar testimonio de su fe en Jesucristo no da también testimonio de una caridad fraterna que se expresa como exigencia de justicia social". El *Circulus Minor* francés B (II Parte) decía lo mismo: "Si no quiere perder su credibilidad, la evangelización debe responder a la creciente sensibilidad del hombre moderno hacia los valores de la justicia, de la paz y de la solidaridad"<sup>6</sup>.

Es evidente que esta exigencia de credibilidad, preocupación en sí justa y bíblica, solamente pone el problema de las relaciones entre la evangelización hoy y promoción humana o liberación, pero no lo resuelve. Pues si la acción por la promoción fuese únicamente necesaria como motivo de credibilidad, tendríamos un problema de política o táctica de evangelización y no un problema teológico o a partir de la revelación.

Por todo eso la declaración final del Sínodo pudo decir con verdad que "entre los muchos temas abordados por el Sínodo, hemos prestado especial atención al de las relaciones entre evangelización y salvación integral o liberación plena de los hombres y de los pueblos".

Precisamente en la naturaleza de estas relaciones está el problema teológico, tema de este estudio.

## 2. Desviaciones en los Esfuerzos de Liberación

La Declaración final hace referencia a "desviaciones en los mismos esfuerzos de liberación". En efecto, muchísimos documentos presinoda-

<sup>6</sup> Toda la discusión del Sínodo de 1974 fue dividida en dos partes:

I. La mutua comunicación de experiencias de evangelización; II. Los problemas teológicos subyacentes a estas experiencias. Hubo discusiones en 12 grupos lingüísticos (que seguimos llamando "Circuli Minores") después de cada parte. En las citas de las relaciones de estos grupos se aclara siempre si fue sacada de la primera o de la segunda parte. Lamento que no sea posible una indicación más precisa de estas fuentes. Los grupos en lengua inglesa, francesa e hispano-portuguesa (infelizmente el portugués es más o menos identificado con el español y no tuvo el honor de tener su grupo) eran tres para cada lengua; de ahí la indicación "A", "B" o "C". Así se entiende la cita hecha aquí: "*Circulus Minor* francés B (II Parte)".

les y sinodales se mostraban bastante preocupados con reales o posibles desviaciones, errores o tentaciones al establecer las relaciones entre el anuncio de la salvación cristiana y el esfuerzo por ayudar en la promoción o liberación humana temporal.

No todo lenguaje liberador es sin más cristiano. Hablando inmediatamente después del Sínodo, en el día 3-11-1974, advertía Pablo VI que la palabra "liberación" puede estar expuesta a interpretaciones ambiguas. Todos los humanismos modernos (socialista, marxista, psicoanalista, secularista, etc.) pretenden ser liberadores y denuncian formas de "alienación". Es necesario ver con claridad y honradez que hay humanismos no cristianos y hasta anticristianos. Es verdad: "Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Cristo" (GS 1). Sin embargo, el Cristianismo no es un humanismo. O mejor: el humanismo cristiano no es inmanente, cerrado en sí mismo. Para el cristiano que cree en un Dios que no es el de los deístas en un Dios trascendente sí, pero a la vez inmanente, la historia del mundo y de los hombres, pero sobre todo la historia de la salvación y de la Iglesia, no es un sistema cerrado en sí, que encuentre exclusivamente dentro de sí mismo, inmanentes, los factores de su evolución, los motivos de su existencia y las razones de su finalidad. El reconocimiento de la influencia, a veces decisiva, de factores no teológicos o puramente pragmáticos (que son muchas veces sociológicos, psicológicos e históricos), no debe llevarnos a olvidar la existencia, a veces igualmente decisiva, de factores puramente teológicos que, como tales, escapan a la percepción y al análisis del historiador, del sociólogo, del psicólogo o aún del exégeta y son percibidos únicamente por la fe y a la luz de la fe. Aunque sea llamado por Dios para ser el dominador y rey de la creación, el hombre no es, sin embargo, su propio fin ni el único ni el principal artífice y demiurgo de su propia historia. En la historia del hombre entran los factores imprevisibles del trascendente, del Señor de la historia y de su orientación hacia el "eschaton". Sólo con esta constante "reserva escatológica" puede el cristiano entregarse al pensar histórico o sociológico y psicológico. La Iglesia es a la vez inmanente (y como tal "in historiam hominis intrat" cf. LG 9c) y trascendente (y como tal "tempora et fines populorum transcendit", ib.). Es cierto que el Evangelio jamás debe ser desligado de la historia y de sus condicionamientos sociológicos o psicológicos; eso sin embargo, no significa que el Evangelio sea un dato puramente histórico, sociológico o psicológico; o que pueda ser exhaustivamente evaluado únicamente por las ciencias humanas, aún las más meticulosas. Cuando se trata del Evangelio y de sus exigencias íntimas, los historiadores, los sociólogos, los psicólogos, los exégetas y demás cultores de las "ciencias humanas" deben ser interrogados; pero ellos, en cuanto tales, no tienen la última ni mucho menos la decisiva palabra: ésta cabe a los que viven el Evangelio y creen en la Palabra, a los humildes y pequeñuelos, a los cuales únicamente el

Padre revela los misterios de Su Reino (cf. Mt 11,25-26). A los otros, a los "sabios y prudentes" si no son a la vez humildes hombres de fe estas realidades son simplemente "ocultadas por el Padre": simplemente no les es dado conocer los misterios del Reino de los cielos (cf. Mt 13,11). El Evangelio (o, concretamente, la iglesia con su naturaleza "mística") es siempre un *mysterium* encarnado, un conjunto divino-humano, invisible-visible, tan íntimamente interligado e interdependiente, que el elemento humano-visible está siempre en función de lo divino-invisible y tiene en él su razón de ser; y el elemento divino-invisible se expresa a través de lo humano-visible y toma de él sus formas existenciales concretas. Podemos distinguirlos, pero no separarlos. Cualquier tentativa de confusión o identificación será su negación; y todo ensayo de división, dicotomía o dualismo será su muerte. Las meras ciencias humanas (sociología, economía, política, psicología, etc.), sin teología ("fides quaerens intellectum"), jamás podrán comprender o abarcar su totalidad; y la pura teología, sin las ciencias humanas, siempre estará expuesta a especulaciones contemplativas desnorteadas, desembocando en capillismo y fanatismo.

Doquiera que haya, en la historia, ese encuentro divino-humano, hubo siempre, desde el comienzo del cristianismo, la doble tentación de identificación (monismo o monofisismo, en sus varias formas) o de dicotomía dualismo, también de muchas modalidades). Hay siempre "distinción" o "dualidad", pero nunca "división" o "dualismo"

Si vamos a creer en lo que nos dijeran muchos Padres Sinodales, estas dos tentativas de identificación o dicotomía también ocurren actualmente en el campo evangelización-promoción. En su relación oficial sobre América Latina, Monseñor Pironio decía: "Se dan, también en América Latina, los riesgos de una superficial identificación entre evangelización y promoción humana, reduciendo la liberación al ámbito de lo puramente socio-económico y político o encerrándolo en los límites del tiempo" (n.13). La relación del Circulus Minor hispano-portugués B (para la I Parte) señalaba la tentación de una "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". El Cardenal Jubany, Arzobispo de Barcelona, resumía el punto de vista de un extenso y muy rico documento presinodal del Episcopado español, al denunciar el *temporalismo* de "grupos minoritarios, pero muy significativos". Vale la pena acompañar la descripción que hacía el Episcopado español de esta tendencia "temporalista":

Parten del principio de que la humanidad está dividida en dos grupos: el de los opresores y el de los oprimidos; la culpa de ello está en las vigentes estructuras socio-económicas de carácter capitalista. El encuentro del hombre con el Cristo de la fe se verifica exclusivamente a través del encuentro con los oprimidos. Por su parte, la Iglesia institucional, en virtud de compromisos históricos seculares, es

obstáculo para el acercamiento del hombre con los oprimidos, cuyo vínculo sustancial es el compromiso solidario de suprimir, mediante la revolución, la opresión en el mundo. La conclusión es que la "Iglesia institucional" ha de ser abandonada como cauce del encuentro con el hermano oprimido, o ha de ser radicalmente transformada. El Cristo de la fe se diluye en el hermano oprimido. Toda referencia al Cristo de la fe que no sea reductible al prójimo oprimido, se considera como sospechosa de fomentar la alienación religiosa. Frente a la "Iglesia institucional" y "oficial" corrompida por su complicidad con las clases dominantes, surge la nueva Iglesia que es la fraternidad de los oprimidos, cuyo vínculo substancial es el compromiso efectivo y solidario por erradicar la opresión del mundo. Dentro de estas perspectivas la celebración eucarística adquiere también una nueva fisonomía. Las actuales asambleas eucarísticas —dicen— carecen de sentido cristiano. La Eucaristía es signo visible del amor y de la unidad entre los cristianos. Pero en las actuales celebraciones se congregan en los templos los opresores y los oprimidos. Mantener las actuales celebraciones en esas condiciones sólo sirve para facilitar la buena conciencia de los opresores y para encubrir la opresión con el velo de unos sentimientos religiosos interesados. La auténtica Eucaristía será la de los oprimidos que fortalecen su solidaridad y unidad. El concepto bíblico de pueblo se va trasmutando paulatinamente en un concepto sociológico, de contornos imprecisos. El Evangelio, desmitificado mediante una relectura política, se reduce al anuncio de una liberación social. La fe pierde su referencia explícita a Cristo y se agota en un compromiso por la liberación política de los hombres y de los pueblos oprimidos. Según ellos, la explotación del hombre por el hombre, inseparable de la organización socio-económica capitalista, es la raíz de todos los desórdenes morales e injusticias. El socialismo científico sería la visión objetiva del acontecer histórico. Encuadrando a la clase trabajadora en los partidos comunistas, se le proporciona la fuerza indispensable para operar la revolución social, requisito esencial de la nueva humanidad. Una evangelización inmediata de los oprimidos y en particular de la clase trabajadora sería ineficaz y anticristiana: si consigue algunos adeptos será a costa de la infidelidad al sentido de la historia que ha condenado sin remisión al capitalismo. La revolución, condición de posibilidad de una promoción humana integral de los oprimidos, ha de ser previa a la evangelización. Y puesto que la revolución socialista es el cambio científicamente necesario para transformar el mundo actual en un mundo conforme con la dignidad del hombre, el cristiano debe colaborar positivamente con las fuerzas socialistas para acelerar el triunfo de la revolución.

Así veía el Episcopado español la tendencia de tipo temporalista.

Una radical *dicotomía* entre evangelización y promoción humana, según la cual la Iglesia debe primero trabajar en la promoción y después en la evangelización, fue denunciada también con mucho vigor por Monseñor Sangu, en su relación oficial sobre Africa. "Nosotros repudiamos —exclamaba— la 'teología moderna' según la cual la Iglesia africana debe primero asumir y efectuar la promoción terrestre de los pueblos y sólo entonces hacer su propia evangelización". Y el relator sentenciaba, con su latín africano: "Erratum est et falsum dividere haec officia". De modo semejante el Episcopado italiano, en su documento presinodal (n.65) hablaba de los cristianos ("que no son pocos") que afirman que la misión esencial y primaria de la Iglesia de hoy es la "liberación de los

pobres"; algunos —decían los obispos italianos— hacen consistir únicamente en esto la evangelización; otros defienden que la Iglesia debe primero liberar a los pobres y después evangelizar <sup>7</sup>. Según los obispos italianos, en los días de hoy es este "el problema más crucial y más discutido entre los católicos y motivo de graves divisiones en la Iglesia". Dicen que por eso el Sínodo debe necesariamente hacer luz sobre este problema.

Sería fastidioso hablar ahora de todos los Padres Sinodales que se manifestaron contra esa posición temporalista monista o dualista. Sin embargo por su importancia es necesario citar un trozo del "Panorama" de Monseñor Aloysio Lorscheider. Pues el Presidente de la Conferencia Episcopal brasileña, inspirado por los informes de las Conferencias Episcopales de todo el mundo, revela que está surgiendo en el ámbito sacerdotal "el tercer hombre de la Iglesia" (*tertius homo Ecclesiae*) y lo describe en estos términos: "Este no quiere abandonar ni el ministerio ni la fe, aunque hace poco caso de la vida y de la acción de la Iglesia, y afirma, por otra parte, que quiere realizar su misión mediante el "compromiso con los pobres", "con los oprimidos", al margen de la Iglesia institucional. Permanece en la Iglesia para "concientizar" hasta que consiga la reforma de las estructuras sociales. Alimenta la esperanza de que con la destrucción de las estructuras sociales podemos llegar a la "reforma" de las estructuras eclesiológicas y al nacimiento de una "Iglesia nueva".

Intimamente relacionado con esto, está la tendencia a la *politización de la fe*, denunciada por varios Obispos latinoamericanos. Monseñor Pironio informa en el n.16 de su relación: "Una superficial politización de la fe. Entra en crisis la fe —se la identifica superficialmente con la política— al descubrir la dimensión histórica del mensaje evangélico y

---

<sup>7</sup> Sobre la necesidad, en algunas situaciones, de un "testimonio silencioso" el *Circulus Minor* hispano-portugués A (II Parte) hace esta consideración: "La adaptación pedagógica al destinatario y las especiales dificultades de ciertos ambientes exigen que la referencia a Cristo sea en algunos casos silenciosa, implícita y discreta. Se requiere con frecuencia el previo testimonio individual o colectivo de fe y 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".

el compromiso de la fe con la vida. Pierde fuerza la originalidad del Evangelio y el verdadero testimonio de la santidad en la Iglesia. Valores esenciales de oración y cruz se sustituyen por la lucha por la justicia, la política y hasta la violencia". Semejante tentación fue denunciada igualmente por el Circulus Minor hispano-portugués B (I Parte), es decir, la tentación de "asumir 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". También Monseñor Alfonso López, Secretario General del CELAM, hacía esta denuncia: "La denominada *praxis* de la Iglesia parece reducirse a *praxis* política, convertida en nuevo trascendente y que, por la acción principalmente de sacerdotes, debe transformar la institución alienante, que sería la Iglesia, en signo del compromiso revolucionario, que es criterio de la autenticidad cristiana".

Todo eso es ilustrado concretamente por la experiencia de Chile, que Monseñor Valdés Subercaseaux, Obispo de Osorno, describía a los Padres Sinodales en estos colores: "Sólo tenía importancia dedicarse a la acción social y política, es decir, dedicarse con exclusividad a lo temporal. Casi todo sentido de la trascendencia propio de Dios y de la Iglesia fue postergado, mientras se centró la atención casi exclusivamente en el progreso social, según criterios seculares. La Acción Católica especializada poco a poco se deslizó hacia la acción temporal, ya que los cristianos deseaban dedicarse con mayor urgencia a esta actividad, y al final se lanzaron directamente a la acción política bajo la guía de los partidos, hasta llegar a imbuirse de principios políticos más que de los evangélicos. De nada sirvió el que los obispos individualmente, y muchas veces todo el Episcopado en común, llamasen su atención para evitar los errores, con cuidado para no romper el diálogo. La mayor parte de los así llamados 'sacerdotes para el socialismo' eran extranjeros, con gran sutilidad y habilidad para propagar sus ideas. . ."

Con un paso más se llega a lo que Monseñor Castillo Lara, auxiliar de Trujillo, Venezuela, llamaba *ingenua simbiosis con el Marxismo*. El Circulus Minor hispano-portugués B (I Parte) también denunciaba "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". Ese mismo "peligro de un mesianismo temporal" era visto también por el Circulus Minor francés B (Parte I). También en este punto la intervención del Cardenal Jubany, Arzobispo de Barcelona, era la más explícita, al denunciar la tendencia de tipo marxista, "propia de algunos grupos cristianos, clérigos e intelectuales": Optan explicaba, por el marxismo militante y se esfuerzan en conciliar-

lo con la fe cristiana. Su argumentación parte del hecho de que el Marxismo es un método de análisis científico de la realidad social y política, que ha descubierto el funcionamiento de los mecanismos de opresión propios del sistema capitalista, y un cambio científicamente fundado, que permite elaborar una alternativa global a dicho sistema. El cristiano marxista descubre en su fe una exigencia de liberación integral de la persona humana y de la sociedad; así su fe, su esperanza y su caridad tienen una dimensión política y llevan consigo una exigencia de cambio radical de la sociedad. La opción por el socialismo deriva, pues, del análisis científico de la realidad política actual, que descubre en el socialismo marxista la única salida válida ante las contradicciones internas del capitalismo. La lectura del Evangelio, hecha a la luz del compromiso político revolucionario, ayuda al cristiano marxista: el análisis y la praxis revolucionarios se erigen en criterios de interpretación del mensaje cristiano de salvación.

El Papa Pablo VI ciertamente pensaba en alguna tentación muy concreta cuando, después del Sínodo, en el día 3-11-1974, pedía a los Obispos del CELAM que el impulso apostólico de los Obispos de América Latina "sea capaz de conjurar la tentación —que a veces se insinúa en algunos— de entregarse a ideologías ajenas al espíritu cristiano".

Otro peligro en este campo, al cual llamaba la atención el *Circulus Minor francés B (I Parte)*, es el de *complacer a la opinión pública*: Antiguamente había la tentación de ligarse al poder constituido; hoy existe la tentación nueva de ligarse al poder de la opinión pública, cuya dominación es tan peligrosa como el de las dictaduras de derecha o de izquierda.

Pero hay también el error de la *insensibilidad de algunos cristianos ante situaciones de injusticia*, según la expresión de Pablo VI en su discurso al CELAM después del Sínodo (3-11-1974). El Cardenal Höffner, Arzobispo de Colonia, denunciaba el "quietismo fatalista", que se resigna con los escándalos sociales y no se interesa por un nuevo orden social; este quietismo, decía "no es cristiano". Monseñor Schmitz, auxiliar de Lima, aun concediendo que hay quienes reducen el Evangelio a aspectos meramente políticos y sociales, "movidos muchas veces por una grande pero imprudente generosidad", decía a los Padres Sinodales que tenemos que preguntarnos sinceramente: ¿Son ellos los únicos culpables de las tensiones que actualmente agitan a la Iglesia? ¿No hay que tener en cuenta también a los que fallan por otros motivos, como son: la pasividad, la inercia, la actitud negativa ante el diálogo? ¿No son culpables también los que se niegan a aceptar y llevar a la práctica el espíritu y las conclusiones del Concilio Vaticano II y, en nuestra América Latina, de la Asamblea general del Episcopado en Medellín? Monseñor Rivera Damas, auxiliar de San Salvador, sentía el deber de confesar: "En El Salvador tal vez no hay todavía conciencia de la conexión que existe entre la promoción—liberación humana y la

evangelización, porque todavía no se ha aceptado la eclesiología y la cristología del Vaticano II con todas sus consecuencias". Quizás no todos tenían el valor de hacer públicamente semejante confesión.

También en este punto el más explícito fue otra vez el Cardenal Jubany al denunciar la *tendencia de tipo espiritualista* o dualista, "la más ampliamente extendida entre los católicos de España". Y daba algunas de sus características: El Reino de Dios es una realidad exclusivamente trascendente, sin relación explícita con los problemas de la sociedad humana; y la vida cristiana debe quedar reducida al culto y a la moral individual. La preocupación de los cristianos debe ser, por lo tanto, la de "vivir en gracia" sin explicitar más las consecuencias que de ello derivan en el orden temporal; la acción cristiana en el mundo debe orientarse sólo hacia los individuos (con el fin de que obren según su propia conciencia), no hacia las instituciones, grupos o estructuras. Los problemas sociales, políticos o económicos de la sociedad son de orden puramente técnico, que deben ser resueltos por los individuos; la esfera de influencia de la moral cristiana queda reducida al matrimonio, la familia, el trabajo profesional, como testimonio de vida, y la práctica de la beneficencia. De todo eso nace un dualismo rígido entre evangelización y promoción humana.

Así pues, ni separación dualista, de izquierda o de derecha; ni identificación monista; ni oposición, ni temporalismo, ni espiritualismo; ni insensibilidad social, ni quietismo fatalista; ni reducción del Evangelio a la promoción; ni reducción de la promoción al Evangelio. La fórmula propuesta por Pablo VI en el discurso de apertura del Sínodo era ésta: "No existe oposición ni separación, sino que se complementan evangelización y progreso humano, los cuales, aunque distintos y subordinados entre sí, se corresponden recíprocamente por la convergencia hacia el mismo objetivo: la salvación del hombre". Y en el discurso de clausura decía: "Se ha aclarado la relación de distinción, de integración y de subordinación de la promoción humana respecto a la evangelización del misterio de Cristo".

Sin embargo queda por aclarar la naturaleza misma de estas relaciones entre evangelización y promoción humana, si es extrínseca o intrínseca.

### 3. "Íntima Conexión"

La Declaración final del Sínodo anuncia: "En cuestión de tanta importancia nos hemos sentido en profundo acuerdo en volver a afirmar la conexión íntima (*intima connexio*) que existe entre la obra de la evangelización y la mencionada liberación".

Hay aquí una evidente alusión a la afirmación hecha por los Padres Sinodales de 1971, que habían declarado que la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo les parecía plenamente una "dimensión constitutiva" (*ratio constitutiva*) de la evangelización.

No es difícil ver que el texto de 1974 es menos valiente que el de 1971. La expresión fuerte, "dimensión constitutiva", usada en 1971, es ahora, en 1974, substituída por la fórmula vaga de "conexión íntima", que es ambigua, pudiendo significar mucho (en el sentido de una conexión intrínseca, integral o esencial) o poco (en el sentido de conexión extrínseca u ocasional, por ejemplo para la situación de hoy, como signo de credibilidad, donde fuere necesario). El n. 46 del Instrumento de Trabajo<sup>8</sup> ya había hablado de la "unión íntima" entre salvación cristiana y liberación humana (*intime coniungitur*) aclarando que la salvación cristiana "ordinariamente exige algún progreso humano" (*quaedam progressio humana ad salutem quaerendam plerumque requiritur*). Esta "íntima coniunctio" era, pues, entendida en un sentido bastante minimalista, no muy intrínseca, mucho menos como dimensión constitutiva. Uno tiene la impresión que la "íntima conexión" de la Declaración final ignora completamente la rica discusión sinodal de 1974, para quedarse en el Instrumentum Laboris de antes del Sínodo.

Veamos algo de esta discusión.

Es cierto que no faltaron voces vagas o negativas. Pero eran muy contadas. Así, por ejemplo, el Cardenal Bensch, de Berlín (del "segundo mundo") enfatizó que la liberación (de la opresión política y social) de ninguna manera es parte integral de la evangelización: *minime evangelizationis est pars integralis*. Y argumentaba: Cristo no hizo nada para liberar al pueblo elegido de los romanos, cosa que los Apóstoles esperaban. El Reino de Dios decía Bensch, es *mere eschatologicum*. También al Cardenal González Martín, Arzobispo de Toledo, que manifestaba hablar en nombre de otros Obispos españoles, le parecía una exageración decir que el progreso humano y la liberación terrestre pertenecen constitutivamente a la evangelización; y explicaba: es más bien una "añadidura" o consecuencia de la salvación. Había otros que veían la acción por la promoción o liberación como consecuencia, como efecto, o como fruto de la redención (Cardenal Raimondi) y, por ende, como una dimensión extrínseca de la evangelización. A esta misma categoría, que podríamos calificar como "extrínsecista", pertenecen también todos los que aceptaban o postulaban la acción liberadora únicamente como soporte de testimonio, o como signo de credibilidad en la actual situación marcada por el signo de la justicia. O los que afirmaban la necesidad de la promoción humana sólo como "obra de la caridad cristiana", como "fruto del amor", como "signo de caridad", o como "obra supletoria". O los que veían entre evangelización y promoción humana relaciones puramente "diplomáticas", sea de "concordato", sea de "separación", brutal o cordial.

Pero el tono general de la discusión sinodal fue más bien positivo. Por influjo de la fórmula del Sínodo de 1971 muchos afirmaban sin más

<sup>8</sup> Documento presinodal, elaborado por la Secretaría del Sínodo.

que la promoción o liberación humana es una "dimensión constitutiva" de la evangelización. Algunos, sin embargo, deseaban una aclaración del sentido exacto de esta expresión. Esta aclaración fue dada por Monseñor Ramón Torrella Cascante, que en el Sínodo de 1971 fue el secretario especial del tema de la Justicia en el mundo. Explicó que la expresión "ratio constitutiva" debe entenderse en el sentido de "parte integrante". "Este era el pensamiento auténtico de los Padres Sinodales de 1971", añadió Mons. Torrella. Y aclaró más: "Con esta expresión no quisieron decir que era parte esencial, por lo menos no consta suficientemente que lo quisieron decir". El documento presinodal de la Comisión "Iustia et Pax", dirigida por el mismo Mons. Torrella, daba esta otra declaración: "Se dice 'una dimensión constitutiva', y no 'única', como si toda la evangelización debiera hacerse exclusivamente a través de la acción en favor de la justicia".

Con esas aclaraciones la afirmación de que "la liberación humana terrestre es parte integrante de la evangelización" fue sin duda la más consagrada por el Sínodo de 1974. Esta expresión es retomada por el Cardenal Cordeiro en su relación conclusiva de la I Parte; por el Cardenal Wojtyla en su relación introductoria a la II Parte; por el Cardenal Rosales, Arzobispo de Cebu; por Mons. Angelo Fernandes, Arzobispo de Delhi; por Mons. Picachy, Arzobispo de Calcutta; por Mons. Kabangu, Obispo de Luebo; y por otros. La Relación conclusiva del Cardenal Cordeiro aclaraba: La cuestión no es: o evangelización o promoción; ni cuál de ellas tiene prioridad. La Iglesia acepta ambas como partes integrantes de su misión. Una llama por la otra, así como la palabra provoca el hecho y la predicación oral exige el testimonio de la vida. La prioridad de una u otra dependerá de las situaciones o circunstancias concretas. La Relación introductoria del Cardenal Wojtyla insistía: La salvación eterna y la promoción humana no pueden separarse en la acción de la Iglesia ni en la de cualquiera de los cristianos, pues están íntimamente unidas en la misma obra de la creación y de la redención.

Por las mismas razones hablaban otros de un "vínculo necesario" o de un "lazo necesario" entre ambas; como Mons. Matagrín, Obispo de Grenoble, a nombre del Episcopado francés, en una excelente intervención, a la cual tendremos que volver más adelante. También el Circulus Minor francés B (para la I Parte) afirmaba que la evangelización incluye "necesariamente" el anuncio de la liberación económica y social. "La lucha pacífica por la liberación es un deber de los cristianos", subrayaba este grupo, del cual hacía parte Mons. Helder Cámara. El Circulus Minor hispano-portugués (para la II Parte) fue particularmente feliz al decir que "la evangelización no se reduce a la promoción humana, pero la incluye, la postula y la lleva a su cima", expresión tomada de una intervención del Cardenal Jubany, Arzobispo de Barcelona, portavoz de la mayoría del episcopado español.

Ya en su documento presinodal los Obispos brasileños enseñaban

que "la promoción humana y la evangelización son dos dimensiones de una misma realidad global y no realidades o actividades distintas"<sup>9</sup>. Una sola realidad con dos dimensiones, era también la tesis en el Aula Sinodal del Cardenal Arns, Arzobispo de Sao Paulo: la verdadera evangelización incluye la promoción humana y la verdadera promoción integral incluye la evangelización. Bien semejante era el pensamiento de Mons. Tzadua, de Addis Abeba. Y el Circulus Minor hispano-portugués A (para la II Parte) presentó un largo documento sobre la "relación real interna" entre evangelización y promoción humana, que, es cierto, no pueden confundirse o identificarse, pero tampoco separarse en dos actividades totalmente independientes. Pues "el ámbito religioso no constituye, en el cristiano, un sector de vida separado del resto de las actividades humanas".

Había otros que querían más todavía. Así no faltaban quienes, como Mons. Germán Schmitz, auxiliar de Lima, el más activo de los Padres Sinodales, o el Padre Goossens, del grupo de los Superiores Mayores, hablaban sin inhibiciones de la liberación humana terrestre (en un sentido que más adelante tendrá que ser más matizado) como "parte esencial" de la evangelización; "esencial, pero subordinado", corregía el Cardenal Conway, Arzobispo de Armagh, Irlanda.

En este contexto podía el Mensaje sobre los Derechos Humanos, patrocinado por los Cardenales Arns y Krol, aprobado por Pablo VI y publicado oficialmente en el día 23-10-1974, declarar: "En nuestro tiempo la Iglesia ha llegado a comprender más profundamente esta verdad (es decir: el desarrollo integral de las personas vuelve más clara la imagen divina en ellas), en virtud de lo cual cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es *central en su ministerio*".

Delante de esta diversidad de opiniones es necesario conceder que no es posible dar una respuesta única para definir las relaciones entre salvación escatológica y promoción humana terrestre. Ya en no pocas respuestas de Conferencias Episcopales antes del Sínodo se llamaba la atención para estas diferencias. Es evidente que la gran variedad de situaciones concretas, unas con más miserias e injusticias que otras, impone igualmente una gran matización en el mismo empeño liberador y tendrá consecuencias en el modo como los pastores verán este empeño ligado a la evangelización o la importancia que le darán en la obra evangelizadora. Todo depende de las situaciones de tiempo y lugar: en una situación la misma posesión de bienes y bienestar estorba o hace difícil la evangelización; en otra situación, la falta de bienes impedirá o dificultará la acción pastoral.

También el Cardenal Cordeiro, en su relación conclusiva de la primera parte, subrayaba esta diferencia, cuando decía que "en los lugares

---

<sup>9</sup> Proposición No. 92.

donde millones de seres humanos viven en la miseria, víctimas de injusticias y opresiones, la acción evangelizadora necesariamente incluye como parte integrante, la acción por la promoción y liberación del hombre. En estas partes la Iglesia tiene el deber de estar al lado de los pobres y de los oprimidos y debe cumplir su deber profético y ayudar en el cambio de estructuras y de la mentalidad de los hombres”.

El primer proyecto de documento final, que fue sin embargo rechazado globalmente en una votación de sondeo (en el día 22-10-74), afirmaba que “el compromiso por la liberación y por la construcción del mundo es parte integrante de la salvación y de la evangelización”. El texto daba esta razón: La emulación positiva por un mundo mejor no es solo un fruto de la caridad, ni solo un motivo de credibilidad: es *en sí misma* una cosa buena (el *in seipsa* era subrayado). Pero este texto añadía que tal compromiso por la liberación “no es parte esencial de la salvación” y, por eso, tendrá siempre un carácter relativo, por causa de la misma fragilidad humana que hace parte de la propia naturaleza del género humano. La fe no extingue la fragilidad, pero elevó las molestias a la dignidad de instrumento de salvación, según estas palabras: “Per crucem ad lucem”. Por eso debemos confesar que el problema de la evangelización será siempre urgente y difícil, también en un mundo en el cual no haya mayor injusticia y desigualdad.

Otro problema, que surgía muchas veces en este contexto, era el de la *diferencia de responsabilidades*. Afirmamos fácilmente que “la Iglesia” debe hacer ésto o aquello. Pero ¿quién es esta “Iglesia”? Este problema ya era sentido también en el Sínodo de 1971, en el documento sobre “La justicia en el Mundo”, que hacía entonces una distinción entre “la Iglesia” en general, “la jerarquía” en particular y “los cristianos” que “en cuanto son también miembros de la sociedad civil, tienen el derecho y la obligación de buscar el bien común, como los demás cristianos”; mas “cuando desempeñan tales actividades, obran generalmente, según su propia iniciativa, sin implicar la responsabilidad de la jerarquía”. Durante el Sínodo de 1974 el Cardenal Poma, Arzobispo de Bologna, pedía una más clara definición de la diferencia de responsabilidades en la Iglesia como tal y de los cristianos que, como ciudadanos, deben participar en la vida pública y en la promoción humana. Del mismo modo Mons. Moreira Neves, Vicepresidente del “Consilium pro Laicis” insistía en la tarea específica de los seglares en este campo. También el Cardenal González Martín y el Padre Agostini, del grupo de los Superiores Mayores, que, como otros, citaba este texto del Concilio Vaticano II: “En el cumplimiento de este deber universal corresponde a los laicos el lugar más destacado” (LG n. 36). Pablo VI en el discurso de apertura hacía lo mismo. Del mismo modo hablaban varios Circuli Minores, como el italiano y el inglés B (I Parte), al decir que “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”.

Pero la Declaración final del Sínodo sigue hablando de “la Iglesia” en general, sin hacer ninguna diferencia de responsabilidades.

#### 4. Aclaración de Conceptos: “Salvación” y “Liberación”

Mucho parece depender de lo que entendemos cuando usamos palabras como “salvación”, “salvación integral”, “Reino de Dios”, “escatología”, “promoción humana”, “desarrollo”, “liberación”, “liberación plena”, “alienación”, “pecado”, “raíces de pecado”, “consecuencias de pecado”, “caridad”, “justicia”, “pobre”, “pobreza”, “opresor”, “oprimido”, “dependencia”, “política”, “dimensión política de la fe”, “privatización de la fe”, “Iglesia institucional”, etc. Vivimos en una época marcadamente hostil a las definiciones de los conceptos (sería “conceptualismo” u “ontologismo”), pero a la vez nos inundan de palabras y slogans. El afecto anticonceptualista o antiontologista nos llevó a una nueva forma de nominalismo. ¡Palabras! Pero ¿qué significan exactamente cada uno de estos vocablos? La misma Declaración final del Sínodo habla tranquilamente de “salvación integral” y “liberación plena” y repite tres veces estas expresiones como sinónimas, suponiendo que los lectores sepan exactamente su significado o contenido teológico. En realidad se trata de expresiones no usuales en la teología y uno no sabe qué hacer con ellas. En sus respuestas al Instrumentum Laboris, elaborado por la Secretaría del Sínodo, muchas Conferencias Episcopales se quejaban de que la palabra “salvación” tantas veces usada no era ninguna vez definida. La Secretaría del Sínodo, a su vez, en la relación sobre estas respuestas, se lamentaba que las Conferencias Episcopales tampoco ofrecían elementos para una mayor o mejor aclaración del concepto de “salvación cristiana”. Y ya en la primera página de esta relación leemos: “Es de notar que las opiniones expresadas en varias respuestas (de las Conferencias Episcopales) son muy diferentes entre sí, de tal modo que, lo que es alabado por unos es vituperado por otros. Más aún, parece que no carece de fundamento la advertencia según la cual ya no hay lengua común en la Iglesia: lo que muestra la urgente necesidad de un diálogo intraeclesial”.

Es la constatación de un hecho de verdad inquietante: *¡Ya no hay lengua común en la Iglesia!*

Veremos, sin embargo, los elementos que la documentación sinodal nos ofrece para ayudarnos en esa necesaria aclaración de los conceptos: el de “salvación” y el de “liberación”, para que al menos en esto tengamos una lengua común:

#### *Salvación:*

Creo que se puede afirmar sin más necesidad de pruebas que hubo

unanimidad total entre los Padres Sinodales en afirmar que la salvación cristiana no se reduce a una dimensión puramente temporal—histórica y terrestre, ni a una mística de pura fraternidad humana. “Cristo es para el cristiano algo más que un simple ejemplo de conducta moral y más que un motivo de mayor generosidad con Dios y con los hombres”, decía el Episcopado español en su documento para el Sínodo.

Datos recogidos en la documentación sinodal para el concepto cristiano de “salvación”:

a) *Hay una diferencia en el concepto de salvación—liberación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.* Es el Episcopado italiano, en su documento para el Sínodo (nn. 68–70), quien llama la atención sobre este punto, aclarando que en el Antiguo Testamento la salvación y la liberación son esencialmente salvación y liberación de los enemigos que oprimen a Israel (Egipto, Asiria, etc.), con un concepto terrestre e histórico de salvación. En el Nuevo Testamento la salvación es, en su esencia profunda, liberación del pecado y de la muerte, y vida de intimidad con Dios y de participación en su alegría eterna e infinita; por ende, dicen los obispos italianos, esencialmente espiritual y escatológica. No podemos quedarnos en el concepto del Antiguo Testamento, que, decía el *Circulus Minor* italiano (II Parte), “parece insuficiente para perfilar la promoción humana en sentido cristiano”.

b) Pero es cierto también que la actual discusión sobre liberación nos hace ver más claramente *la insuficiencia de un concepto bastante tradicional del tipo espiritualista—escatológico sin dimensión histórica y terrestre*, que entendía por “salvación” únicamente “salvar el alma”. Bien subrayaba el Cardenal Arns, de Sao Paulo, que la expresión “salva tu alma”, por su aspecto dualista e individualista, no expresa la verdad total y es alienante, proclamando la salvación para el momento de la muerte o después de ella. Sin embargo nunca olvidaremos que esta “salvación del alma” y la consecuente felicidad escatológica del hombre en la visión beatífica de Dios, es de hecho una muy importante parte esencial que debe entrar como elemento principal en el concepto de “salvación”, aunque esta no sea “meramente escatológica”.

c) Hay en nuestro concepto cristiano de salvación lo que muchos llamaban *aporte específico del Evangelio* (Cardenal Ribeiro, Lisboa), lo “específico del mensaje evangélico”, lo “auténticamente original del cristianismo” (Mons. Pironio). En sus aclaraciones finales Pablo VI insistía con razón que “hay que procurar que el Evangelio conserve 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”. Por eso hay que proclamar claramente que son equivocados y no cristianos todos los

conceptos de salvación que no salvaguardan este elemento esencial y primordial del Evangelio.

d) Es, sin embargo, necesario afirmar que *la salvación cristiana tiene también una dimensión terrestre e histórica*. Mons. Schmitz, auxiliar de Lima, señalaba el cambio habido: antes, decía, la tendencia era reducir la salvación al “más allá”, predicación que proclamaba una resignación que paralizaba la cooperación humana para la construcción del mundo<sup>10</sup>; hoy, sin olvidar el “más allá”, afirmamos también el “aquí y ahora” de la historia, como elemento de salvación. El *Circulus Minor* hispano-portugués C (II Parte) hace ver que al cristiano de hoy le debe interesar “el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad” (GS n. 3a), tiempo y eternidad. Y en este sentido el grupo habla de la *salvación integral*, expresión que después pasó a la Declaración final como sinónima de “plena liberación”.

e) Ahora percibimos con más claridad que la preocupación por la promoción humana no es una simple conclusión práctica de la evangelización, sino que es un verdadero “*locus theologicus*” que exige del cristiano que se dedica a la promoción humana una adaptación de la praxis cristiana a este tiempo (“*ortopraxis*”) y, bajo este aspecto, una lectura del Evangelio en una luz nueva. Este *valor hermenéutico de la situación entendida como “locus theologicus”* es hasta cierto punto una novedad en la teología y por eso, como suele acontecer con todas las novedades, fue llevado por algunos a conclusiones inaceptables. Por eso fue también objeto de preocupación en el Sínodo y antes de él. Los Obispos italianos ven en esto “uno de los problemas más difíciles nacidos en los años después del Concilio”. El documento del CELAM para el Sínodo pide un especial cuidado en captar bien en qué sentido las tendencias y aspiraciones humanas son de hecho un “lugar teológico”. Dice que desafortunadamente eso ha sido a veces mal interpretado o abusivamente utilizado, como si la Biblia pudiera ser reemplazada por la “revelación de los acontecimientos”, por la historia diaria. Debemos tomar cuidado para que el recurso a las situaciones existenciales no nos lleve a una desvertebración del contenido integral del Evangelio<sup>11</sup>. Y los Obispos italianos temen sobre todo la pretensión de los que quieren que los “signos de los tiempos” deben juzgar al Evangelio y a la Tradición de la Iglesia y no viceversa. Estos mismos Obispos notan que en la historia de hecho actúan al mismo tiempo dos “misterios”: el “*mysterium salutis*” y el “*mysterium iniquitatis*”. Por eso la historia es la palabra de Dios, pero una palabra que llega al hombre inesplicablemente confundida con otras palabras que son “mundanas” o “diabóli-

<sup>10</sup> Pero habría que matizar esta afirmación: era ciertamente más común en la “teología popular” que en la teología sería de nuestros teólogos clásicos.

<sup>11</sup> Cf. “Algunos aspectos de la Evangelización en América Latina”, elementos de reflexión que el Consejo Episcopal Latinoamericano ofrece al próximo Sínodo de Obispos, en el Boletín CELAM, marzo 1974, pág. 12.

cas". La historia y los acontecimientos son por cierto un "lugar teológico", pero tienen necesidad de ser sometidos a un discernimiento espiritual, para no tomar como "palabra" de Dios lo que es simplemente una palabra humana o hasta una palabra del Maligno (n.76).

El Circulus Minor hispano-portugués A (II Parte) tiene sobre esto una página preciosa: "Los acontecimientos de la historia no constituyen una nueva revelación. Ellos solo 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. 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. 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 enuncian 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. El discernimiento de los signos de los tiempos supone apertura a nuevos caminos para el ejercicio positivo del Magisterio".

f) Sin embargo, estas justas preocupaciones de los Obispos en relación con el valor hermenéutico de la situación no deben ahora llevarnos a minimizar el verdadero alcance de este "lugar teológico". Muy bien observaba el Episcopado francés, por su portavoz Mons. Matagrín, que *la actual situación fue un gran beneficio para nuestro concepto cristiano de salvación*. Ahora estamos en condiciones de purificarlo, profundizarlo y enriquecerlo. Vemos más claramente que no es puramente temporal, ni puramente espiritual, ni pura amnistía del pecado, ni pura retribución individual. Vemos mejor la riqueza teológica y pascual de la salvación: entrar en comunión filial con Dios vivo; experimentar que somos amados y acompañados en la vida y en la muerte por Dios que resucitó a Cristo; participamos en el cumplimiento del designio de Dios sobre la historia; desfatalizamos la angustia humana; entramos en el Reino de amor del cual el Padre es la fuente. Descubrimos el carácter escatológico y total de la salvación: promesa de una creación liberada y de un futuro absoluto para la humanidad a la imagen del Resucitado, dando a la historia humana una nueva dimensión.

g) El Episcopado francés, siempre en esta rica intervención de Mons. Matagrín, habla entonces de *la necesidad de justificar, sin fáciles concordismos ni reducciones, el multiforme lazo entre evangelización y liberación* y propone seis pasos de acercamiento, que nos permitirán ver más de cerca la naturaleza de este lazo:

1) El Evangelio se dirige a los hombres, para que decidan libremente reconocer a Dios en Jesucristo. De eso resulta para la Iglesia la necesidad de convivir con las iniciativas capaces de ayudar los grupos humanos a ser más capaces de comprometerse responsablemente, de decidir su vida. Una cierta liberación condiciona la evangelización.

2) Los esfuerzos humanos por la liberación son así un lugar de acogida y de profundización de la Revelación (aquí emerge otra vez la situación como "lugar teológico").

3) Las iniciativas de liberación humana reciben del Evangelio luz y energía. Pues el Evangelio tiene la capacidad de:

- discernir proféticamente las ambigüedades de ciertas iniciativas;
- hacer ver las alienaciones más secretas y más profundas;
- cuestionar los medios utilizados para liberar al hombre;
- desenmascarar los nuevos rostros de la idolatría.

4) Las acciones de liberación humana son un lugar privilegiado para el diálogo y el encuentro entre creyentes y no creyentes. Pues es en la búsqueda participada de una existencia que rechaza las fatalidades y aspira a ser más y esperar más, como el Evangelio podrá ser también participado como feliz Nueva que viene de Dios.

5) Las iniciativas por liberar al hombre de las injusticias se presentan al creyente como un lugar histórico de verificación de su conversión al Evangelio, un lugar en el cual la fe produce signos en el "aquí y ahora" de los hombres.

6) Los frutos auténticos de los esfuerzos liberadores hechos aquí y ahora participan ya ahora de la realidad del Reino de Dios. Ellos pueden ser reconocidos como parte de la consumación final presidida por Cristo, Señor y Juez de la Historia.

Así se entiende también lo que dice la Declaración final cuando afirma que la Iglesia "puede sacar del Evangelio razones más profundas y un impulso siempre renovado para promover la entrega generosa al servicio de todos los hombres".

h) En este mismo sentido el Cardenal Höffner, Arzobispo de Colonia, además conocido por su especialización en los problemas sociales (como Profesor de Sociología en la Universidad de Münster), señalaba en el Aula Sinodal las siguientes *razones que exigen de los cristianos responsabilidad por la liberación humana*:

1) El hombre jamás debe ser degradado a objeto de un proceso estatal, económico o social: "El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario" (GS 26).

2) Cristo redimió al hombre entero, es decir, también su índole social.

3) También después del pecado original el orden entre los hombres y la sociedad debe observarse tal como fue puesto por Dios en la naturaleza humana.

4) El Hijo de Dios, por la encarnación, entró en la misma historia del género humano y en la vida social de los hombres. Por eso la fuga de los fieles de la responsabilidad por la sociedad sería un pecado contra la encarnación del Hijo de Dios (Pío XII, 17--8- 1958).

5) Las condiciones sociales en las cuales viven los hombres tienen importancia para la misma salvación eterna. Pues no se puede negar que "las circunstancias sociales en que vive y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia le apartan del bien y le inducen al mal". (GS 25c).

A estas razones quizás se podrían añadir otras que hemos escuchado en el Aula sinodal:

— que la liberación, en la línea del ser más, hace parte del plan salvífico de Dios (Mons. Schmitz, auxiliar de Lima);

— que la Iglesia fue fundada para establecer desde acá abajo el Reino de los cielos (en muchas intervenciones, también en la Declaración final);

— que hay un nexo esencial entre el amor a Dios y el amor al prójimo; y el amor cristiano nunca puede ser separado de la justicia (Mons. Torrella); solo se da una verdadera conversión a Cristo cuando existe una conversión al amor al prójimo; y solo se da un auténtico amor al prójimo, cuando existe una conversión a la justicia (Circulus Minor hispano-portugués C, II Parte);

— que la salvación cristiana y la promoción humana están íntimamente unidas en la misma obra de la creación y de la redención (Cardenal Wojtyła); el progreso humano es como la continuación de la creación (Circulus Minor inglés C, II Parte);

— que el hombre interiormente liberado por la gracia de Cristo, será la mejor fuerza constructora de la Historia (Cardenal Ribeiro, Lisboa); pues la misión principal de la Iglesia es invitar a la conversión del corazón por la cual, mediante la gracia del Espíritu Santo, se forma el hombre nuevo a imagen de Cristo. 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 (Circulus Minor hispano-portugués C, Parte I). Era el pensamiento de Pablo VI en su discurso al CELAM, de 3-11-1974: "Transformando al hombre desde dentro, haciéndolo portador consciente de los valores que la fe y la gracia han engendrado en su alma, implantando el dinamismo del amor en su corazón, se conseguirá sin duda la promoción integral de una sociedad donde la verdadera libertad y la auténtica justicia constituyan la base del progreso".

### *Liberación:*

“Liberación” fue quizás la palabra que más veces se oyó en el Aula Sinodal, pronunciada por representantes de todos los continentes. “Liberación es hoy la gran palabra de orden”, constataban los Obispos italianos en su documento presinodal (n.16). Y Pablo VI aseveraba después del Sínodo (3-11-74) que “liberación” es “una palabra que la Iglesia tiene en alta estima y que hace propia, pues la encuentra ante todo en su doctrina fundamental de la redención liberadora del mal, del pecado”; pero, añadía el Papa, “como sabemos, la palabra ‘liberación’ puede estar expuesta a interpretaciones ambiguas”.

En efecto, *esta palabra no es tomada siempre en el mismo sentido*. La usan cristianos, socialistas, marxistas, psicoanalistas, humanistas, secularistas, ateos, políticos, economistas, sociólogos, sicólogos, filósofos y teólogos, cada cual en su sentido. “Este es el drama espiritual de los tiempos modernos — exclamaba Mons. Matagrín— que los esfuerzos por la liberación humana hayan muchas veces conducido a rechazar la relación con Dios como alienante y hayan inspirado al ateísmo prometeano”.

Los cristianos fueron ciertamente los primeros en usarla; y la usaban como sinónima de la redención dada por Cristo. Pero hoy día no todos los cristianos que la usan la entienden precisamente en el sentido bíblico del Nuevo Testamento. Mons. Roa Pérez, Arzobispo de Maracaibo, Venezuela, nota que esta palabra está tomada en los países del tercer mundo en un sentido de acción política y revolucionaria<sup>12</sup>. En su relación sobre América Latina Mons. Pironio informaba que “la salvación entre nosotros, con frecuencia se espera en términos de liberación” (n.12); pero concedía que a veces la liberación es reducida al ámbito puramente sócio-económico y político.

Sin embargo, todos, sin excepción, concordaban en decir que, para los cristianos, la liberación “no puede venir de elementos políticos y económicos solamente” (Mons. Tomasek, de Praga); ni basta el progreso científico o técnico (Episcopado español); ni la sociedad abundante, interesada en tener más (muchos); ni será el resultado de cambios en las estructuras (Mons. Valdés, Obispo de Osorno, Chile); pues, explicaba el documento del Episcopado Español, “sea cual fuere la reforma o revolución social que se lleve a término, el hombre estará siempre sometido a poderosos egoísmos, individuales y colectivos, y puede siempre transformar cualquier avance científico, económico, cultural, técnico, social o político en un instrumento de opresión. La raíz de esta posibilidad está en el corazón mismo del hombre. El hombre necesita ser transformado radicalmente en un hombre nuevo”. “El cambio radical del mun-

<sup>12</sup> En su “modo” presentado al documento final.

do —dice el Circulus Minor alemán (II Parte)— irá en proporción con la conversión de los corazones”.

Sobre esta grave cuestión tiene el Circulus Minor hispano-portugués (para la II Parte) un texto aclarador: “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, en esa forma, el hombre podrá restablecer una especie de paraíso perdido. Ciertamente tiene razón en 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, sociales, políticas y culturales, no deben olvidar que, desde una perspectiva de fe, la liberación radical del hombre se sitúa en un plano más profundo de apertura a Dios, mediante la conversión del corazón (Rm 7,15; Ef 4,19; Ga 3,27). Pues aún en otra nueva situación social, que algunos describen como la del ‘hombre nuevo’ continuará en el interior del mismo hombre otra causa más profunda, identificada con la propia condición humana y situada en el mismo ser humano desde su nacimiento: su congénita inclinación al mal, que San Pablo describe en Rm 7,13—25, y a la cual se refiere Cristo en Mc 7,21—23. Toda teología cristiana y católica de la liberación no debe olvidar jamás que hasta la parusía esta liberación, siempre frágil como la misma fragilidad humana, está amenazada por el poder de las tinieblas, que ronda a su derredor como león rugiente, buscando a quien devorar (1 P 5, 8). Antes de la parusía un Reino de Dios ya realizado aquí en la tierra será engaño e ilusión. Nuestra esperanza cristiana es escatológica y como tal, difiere esencialmente de la esperanza marxista. Esta redención o liberación y santificación primera, que es estrictamente personal y obrada solamente por Cristo, tendrá entonces también su dimensión social y aún cósmica, no a modo de apéndice sino como exigencia intrínseca”.

Los que desean promover la liberación humana deben comenzar por convertirse primero (Circulus Minor inglés B, I Parte). Y el Circulus latino aseveraba: La liberación de la opresión política, económica, cultural, etc. es imposible si no está fundada sobre la liberación del mal realizada por Cristo, la cual sigue siendo el contenido primario de la evangelización.

El elemento quizás más precioso para el concepto cristiano de liberación se encuentra en la *distinción entre el “tener más” y el “ser más”*. Muchos documentos del Sínodo de 1974 insisten en esta distinción y es lamentable que no haya entrado en la Declaración final, propuesta hecha insistentemente por varios “modos” (que, sin embargo por falta de tiempo, no fueron ni siquiera leídos por la comisión encargada de la revisión de los “modos”, en la cual trabajaba también yo mismo). Ya el Vaticano II había enseñado: “El hombre vale más por lo que es que por

lo que tiene" (GS 35a). Y es bien conocida la página de Pablo VI en *Populorum Progressio*, n.6: "Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruídos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy". O, en el n. 15: "Cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más".

El Instrumentum Laboris para el Sínodo, n.34, al hablar de la caridad, que no debe ser ejercida sólo en las relaciones individuales<sup>13</sup>, sino que exige también una actividad comunitaria y pública, por la cual se transforman las condiciones generales, las estructuras sociales y políticas, de tal modo que los hombres no solamente "tengan más", sino que también "sean más" y, así, sean más libres. En este sentido, informa el Instrumentum Laboris, el Sínodo de 1971 había declarado que la acción por la justicia y por la transformación del mundo son "dimensiones constitutivas" de la predicación del Evangelio.

En su relación introductoria a la II Parte, el Cardenal Wojtyla, al hablar de la promoción aclaraba que se trataba de la promoción por la cual "el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene". También el Padre Goossens, del grupo de los Superiores Generales, en dos discursos insistía fuertemente en la promoción para ser más, para ser mejor, para ser persona, sobre todo promoviendo "comunidades de personas": "Cada acto que crea una comunidad de personas promueve el Reino de Dios y la familia de Dios", decía.

Pero quien más sistemáticamente bombardeó la Secretaría del Sínodo con sugerencias insistentes en esta distinción, fue sin duda Mons. Schmitz, auxiliar de Lima. El, como también el otro representante del Perú, Mons. Durand, Arzobispo de Cuzco, persistía en el uso de la palabra "liberación" (según él mejor que "desarrollo y "promoción humana") y la distinguía de "desarrollo":

"Desarrollo" está en la línea del "tener más" y puede llegar a expresar un "desarrollismo" que no conduce necesariamente a la promoción de la dignidad del hombre como persona; "liberación" se concibe en la línea del "ser más" y apunta al núcleo mismo de la dignidad personal

<sup>13</sup> El documento presinodal del Episcopado español llama la atención para las mil formas concretas de ayudar al prójimo en el orden temporal que deben emprenderse inmediatamente, según las posibilidades de cada uno. "A veces el deseo legítimo de una radical transformación de las estructuras sociales sirve a muchos de pretexto para no hacer el bien que en proporciones más modestas es posible a cada uno realizar en favor de sus hermanos, en la vida cotidiana, y al que todos estamos obligados según nuestra capacidad". Mons. Alfonso López, Secretario General del CELAM decía en el Aula Sinodal: "No uno sino muchísimos Obispos, no uno, sino muchísimos sacerdotes, religiosos y laicos combaten el combate de Cristo, allí donde es más arduo y sacrificado el testimonio, sin sensacionalismo, sin agitar banderas, en una siembra alegre, sencilla, silenciosa".

del hombre con su culminación en la filiación divina. Esto traerá como *consecuencia* un cierto progreso material: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas se os darán por añadidura" (Mt 6, 33). Promoción o liberación humana en la línea del "ser más" hace parte de la misión propia de la Iglesia. Pero promoción en la línea del "tener más" no está directamente en la misión de la Iglesia: será simplemente el "todo lo demás" que "se dará por añadidura", bajo la condición de "buscar *primero* el Reino de Dios y su justicia".

Esta distinción le permitía también describir más precisamente la relación entre salvación cristiana y promoción humana:

— Si la "promoción humana" es entendida sólo en la línea del "tener más" y la "salvación cristiana" solamente como plenitud del don divino más allá de la historia, entonces la relación será puramente exterior;

— Si entendemos la promoción humana (o mejor la liberación) en la línea del "ser más", como un proceso de superación de todo aquello que impide al hombre ser plenamente hombre, desde el pecado que habita en él hasta el pecado en sus repercusiones sociales, entonces promoción o liberación y salvación vienen a ser una misma realidad vista desde ángulos distintos; entonces la liberación también será *parte esencial*, si bien no exclusiva, de la salvación cristiana y como tal objeto directo de la evangelización. Es precisamente la evangelización la que debe asegurar que el proceso de liberación del hombre no quede aprisionado en los horizontes inmanentes de una liberación meramente política, social y económica, sino que se abra a la radicalidad de la liberación profunda del pecado y a la trascendencia de la plena comunión con Dios como Padre y de la comunión fraterna entre los hermanos.

Es la "liberación plena" del documento final del Sínodo.

Esó es lo que he encontrado en la documentación sinodal sobre el tema "evangelización y liberación". Estas páginas son más bien una relación que un estudio teológico, aunque a veces transparenten el pensamiento o las tendencias del mismo relator.

Una reflexión teológica a partir de estos datos podría dar un nuevo enfoque a la misma teología de la liberación. Pues pienso que con el Sínodo de 1974 se han aclarado algunos conceptos, sea en relación con posibles desviaciones (el aspecto negativo), sea en relación con el sentido de las palabras claves de una tal teología (aspecto positivo). Si hubiera, por ejemplo, unanimidad en aceptar el concepto de "liberación" en la línea del "ser más", integrándolo en el concepto cristiano de "salvación" (en el sentido de "una sola realidad con dos dimensiones"), tendríamos elementos nuevos de gran valor para una más clara definición de la misión propia de la Iglesia y de su tarea evangelizadora. Tal estudio debería profundizar el mismo concepto de "ser más", en todas las dimensiones de la naturaleza humana (y en este punto la antropología

crisiana tendría su aporte original y específico); sería necesario ver más concretamente cómo tal concepto de "ser más" se puede o no aplicar al "hombre latinoamericano"; habría que analizar minuciosamente las causas (las generales y comunes al género humano, desde el "pecado original", y las específicas en América Latina) que de hecho impiden el "crecimiento en humanidad"; y todo debería ser completado con un estudio sobre "qué hacer" (con atención especial a la "diferencia de responsabilidades") para que "la Iglesia" pueda cumplir su deber de ayudar en el proceso de superación de todo aquello que impide al hombre ser plenamente hombre y cristiano.

## **Teología de la Liberación y Nuevas Exigencias Cristianas**

Segundo Galilea

Profesor de Pastoral en el Instituto Pastoral del CELAM

Las orientaciones apostólicas más marcantes de la pastoral latinoamericana, ya sea a partir de las Comunidades de Base o de la religiosidad popular, insisten en una evangelización integral, o evangelización liberadora<sup>1</sup>.

Esta no es una actividad "nueva", sino una dimensión que marca toda la misión del cristianismo de cara al hombre latinoamericano. Esta dimensión al mismo tiempo propone nuevas tareas y compromisos, de los que no fueron conscientes las generaciones anteriores. La teología de la liberación aporta luz y estímulo en estas tareas, haciéndolas coherentes con el mensaje evangélico.

Al mismo tiempo, bajo el impulso de esta pastoral y de las profundas transformaciones de nuestra Sociedad, a las que ésta quiere responder, hemos advertido que se han creado nuevas actitudes y formas de vida cristiana, una nueva situación de la fe. Todo esto se plantea en forma de crisis, particularmente de crisis de la espiritualidad. La problemática de la liberación es un cuestionamiento y al mismo tiempo una oportunidad para encarnar e "historificar" una espiritualidad cristiana, a menudo ligada a tradiciones o "ideologías" no auténticas. Constatamos entonces que la teología de la liberación contiene los valores para elaborar las respuestas históricas y las actitudes evangélicas de esa espiri-

---

<sup>1</sup> Sobre la orientación de la Iglesia en esta línea. Conf. de Medellín, Docs. I,6,17; II,21,22,23,24; IV,8; V,15. VI,11. VIII,6; X,4,9; XIV,7,9,10,11; XV,10. Igualmente en el Sínodo sobre la Justicia en el mundo, Introducción; y en el Sínodo sobre Evangelización en el Mundo de hoy, n. 12.

tualidad. Más aun aquellos que nos hemos adentrado en esta "teología latinoamericana" a partir de preocupaciones misioneras, hemos ido tomando conciencia que ella está llamada a influir también en otros aspectos de la llamada "teología pastoral", especialmente en la eclesiología y en la doctrina de los Sacramentos. La teología de la liberación es, y será más y más, una fuerza que empuja a la Iglesia latinoamericana a su reforma misionera. Creo que en ello está una de las causas de su conflictividad actual.

Dentro del marco de estas preocupaciones en vista de la evangelización, quiero abordar algunos asuntos que me parecen urgentes en relación a una profundización de la teología de la liberación y a tareas pastorales que se inspiran en ella. Primeramente plantearé como un "estado de la cuestión" de esta teología, y comprobaré su sólida relación con los documentos oficiales de Iglesia de la Conferencia de Medellín. En seguida procuraré subrayar ciertas tareas, que como elaboración doctrinal y como "praxis", me parecen urgentes al cristianismo en América Latina que se quiere fiel a esta línea teológica. Me refiero a la liberación cultural y a la liberación de la violencia. Por último, indicaré las exigencias que ello representa para la fe cristiana, en la línea de una espiritualidad.

Una de las grandes líneas de fuerza de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín es la de asumir el proceso de liberación de sus pueblos y comprometerse con él. A través de ella la presencia de la Iglesia va a recuperar su auténtica dimensión socio-política, oscurecida en las últimas décadas. A partir del descubrimiento del hombre latinoamericano explotado, la pastoral redescubre su vertiente profética, en defensa del Plan de Dios sobre ese hombre.

Este compromiso profético—pastoral de la Iglesia en la liberación, supone un análisis de la realidad, pero no se identifica con ninguna ciencia positiva o ideológica. El compromiso cristiano parte de la exigencia misma de la fe comprometida, y no de una ideología. Supone una visión de la realidad de explotación, injusticia, subdesarrollo y de aspiraciones frustradas, que atraviesan hoy el continente<sup>2</sup> y la traducción teológica y cristiana de este hecho como "estado de pecado"<sup>3</sup> y "violencia institucionalizada"<sup>4</sup>. (Este término aparece por primera vez en un documento oficial). Pecado y violencia sociales que son una llamada a que la Iglesia se solidarice con los pobres y "pequeños", y trabaje por la liberación del pecado social que los oprime. Esta tarea -que no es la única que enfrenta la Iglesia latinoamericana, aunque sí de las más importantes y urgentes- es la que recubre el término de "compromiso por la liberación"<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Doc. I, 1-2; Doc. II, 1-13.

<sup>3</sup> Doc. II, 1.

<sup>4</sup> Doc. II, 16.

<sup>5</sup> Doc. Introducción, 4-6; Doc. I, 3-5; Doc. II, 22-30.

El término —y el tema— de la liberación es utilizado por primera vez en Medellín en un documento de Iglesia, y queda desde entonces acuñado como específico a la reflexión y a la tarea de los cristianos en América Latina. En honor a la verdad no es un predominante en los Documentos, donde puede advertirse una evolución, que se completará en el vocabulario cristiano posterior a la Conferencia. El Papa mismo lo asumirá oficialmente más adelante, particularmente al referirse a América Latina. (v.gr. especialmente los discursos del 31-XI del 74).

Medellín, en línea directa con la “*Populorum Progressio*”, se refiere más a menudo a “desarrollo integral”.<sup>6</sup> En esta misma línea, desarrollo integral es prácticamente sinónimo de “liberación”, en su sentido cristiano. Y en la misma Conferencia hay un creciente deslizamiento al uso del término “liberación”, más rico, más en consonancia con el mensaje del Nuevo Testamento, más humanista, y por lo tanto con menos connotación Socio-económica que desarrollo integral. En el último documento redactado en la Conferencia “liberación” aparece cuatro veces. Su carta de ciudadanía dominante en el vocabulario de la “pastoral social” la adquiere en los años posteriores.

Pero no sólo “liberación” tiene su fuente eclesial en la Conferencia de Medellín. Como era presumible, este compromiso cristiano invitó a la reflexión teológica, a través de la cual se va elaborando una teología de la liberación, que está llamada a irrumpir en la década del 70 como teología propiamente latinoamericana. En ella van a encontrar su lugar de Síntesis la evangelización y el compromiso Social. Se procura igualmente un encuentro entre la soteriología la “teología política” latinoamericana, superando todo dualismo y conservando al mismo tiempo la autonomía de lo socio-político y la trascendencia de la salvación.

La teología de la liberación es signo de un nuevo momento de la Historia de la Iglesia en América Latina. Se presenta con la originalidad de incluir como inherente a ella la coyuntura histórica latinoamericana. Así, se distancia de las escuelas europeas, y es la primera que aparece como teología específicamente latinoamericana por una doble razón. Porque su contenido es la original realidad latinoamericana, y porque en su método incluye como punto de partida un análisis de esta realidad con el auxilio de las ciencias sociales.

Tanto el análisis como las ciencias sociales no constituyen lo específico de la teología de la liberación, que como toda teología es formalmente una reflexión de la fe. Son su punto de partida y como su “materia prima”, en cuanto que la teología—reflexión—de—la—fé tiene por misión no sólo reflexionar sobre la revelación de Dios en su palabra, sino también sobre la revelación de Dios en las realidades históricas.

Sin agotar las tareas actuales de la teología, la teología de la liberación acentúa una de sus formas más urgentes en América Latina: la

<sup>6</sup> Doc. Introducción, 4-6; Doc. I, 11, 15.

reflexión sobre la experiencia de la fe de los cristianos y comunidades cristianas, en la actual situación de los pueblos del continente, en orden a la evangelización.

En su estado actual, la teología de la liberación no es una escuela, sino una corriente con varias direcciones y énfasis, en desarrollo. Para poder identificarla y evaluarla con justicia, hay que procurar distinguir, entre el material considerable producido en los últimos cinco años -muy pocos libros, y sí muchos artículos y documentos- lo que es propiamente temática teológica, y lo que son reflexiones de cristianos en torno a la liberación socio-política. Esto último no es teología de la liberación, aunque a menudo es lo que alcanza más publicidad, al estar constituido en buena parte por documentos y proclamas de cristianos y sacerdotes "comprometidos". La confusión de ambos niveles, el de los teólogos de la liberación y de los cristianos que en torno al tema de la liberación hacen reflexión socio-política o denuncias proféticas, ha perjudicado a la misma teología de la liberación, haciéndola objeto de críticas que no le pertenecen propiamente, o haciéndola parecer reducida a lo político, sin suficiente dimensión teológica y pastoral.

Las corrientes de la teología de la liberación, en su pluralismo, tienen diversos acentos y temas cristianos que se privilegian. En algunos casos se marcan más los aspectos conyunturales y socio-políticos; en otros autores hay preocupación dominante por los temas bíblicos y propiamente religiosos. Para algunos, la teología de la liberación parecería una aplicación de la "teología de la salvación"; para otros, en cambio, el punto de partida es la actual realidad popular latinoamericana, y la teología de la liberación la expresión de nuestra "teología política". En todo caso, no hay verdadera teología de la liberación sin un encuentro entre la liberación cultural, social, política, económica y religiosa, y la Salvación de Jesucristo.

La teología de la liberación arranca de tres presupuestos, que configuran para un cristiano la actual coyuntura latinoamericana: la situación de subdesarrollo e injusta dependencia en que se encuentran las mayorías; la interpretación cristiana de ese hecho como "situación de pecado"; y la consiguiente exigencia a la conciencia de los cristianos y a la misión pastoral de la Iglesia para trabajar y comprometerse en superar esta situación.

El primer presupuesto es el de la dependencia injusta como una de las causas esenciales -no la única- de la miseria de nuestros pueblos. Esta dependencia en sus rasgos más evidentes es socio-económica, pero más sutil y profundamente es también política y sobre todo cultural.

La teología, en su punto de partida, asume este hecho de la dependencia. No asume una forma determinada de analizar esta situación, ni se liga a tal o cual interpretación ideológica del hecho de la dependencia ("teorías de la dependencia", algunas marxistas, otras no). La teología parte del hecho, no de una teoría de la dependencia. Eso le permitirá,

en su elaboración posterior, evitar la trampa de una teología "ideologizada", y de mantener su nivel profético, donde cristianos de diversas opciones ideológicas de cara a la liberación, podrán encontrarse. En cambio, aquellas elaboraciones teológicas en torno a la liberación que desde el comienzo asumieron un determinado análisis y opción socio-política, no han podido evitar el "ideologizarse" y transformarse en una "teología justificativa" de partidos tomados.

El segundo presupuesto es el de interpretar esta realidad injusta como situación de pecado. Es decir, más allá de reconocer en esas situaciones violaciones a los derechos humanos (en lo que los cristianos coincidirán con todos aquellos que en el mundo actual buscan la verdadera justicia), el creyente ve en ello igualmente una ofensa a Dios a su Plan de Amor. Una realidad que toca directamente al Señor mismo. Esta toma de conciencia de que el pecado cristaliza también en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales injustas, aunque la responsabilidad de ello no recaiga necesariamente en personas sino en la sociedad -algo así como un pecado histórico de la sociedad latinoamericana- es un aporte típico de la teología de la liberación. Lo es igualmente el hecho de colocar la realidad del "pecado", tan tradicional en el cristianismo, en el punto de partida de su reflexión teológica. De ahí que su intención es profundamente apostólica, estando sus connotaciones socio-políticas en referencia a esta situación de pecado y a la realidad de la salvación que Cristo nos trae.

De ahí el tercer presupuesto de esta teología: el llamado a la conciencia de los cristianos y de la Iglesia a trabajar y asumir el proceso liberador en todas sus facetas.

Sobre estos presupuestos, y sobre esta dimensión de la pastoral, se van a elaborar los temas claves de la teología de la liberación. En ella se toman los temas bíblicos tradicionales, que revelan la acción de Dios para salvar al hombre, reinterpretándolos en vista de la realidad latinoamericana. Para ello la tarea fundamental que ella se propone es la de explicitar la relación intrínseca que hay en el Plan de Dios entre la liberación socio-política, económica, cultural, y la salvación escatológica de Jesucristo.

Los temas teológicos de esta explicitación son bien característicos: la relación entre Creación y Salvación, por lo tanto entre humanización, desarrollo, liberación y salvación escatológica. La Esperanza como la certeza del advenimiento del Reino escatológico, cuyos valores y condiciones están llamados a anticiparse en las sociedades. La Historia de la Salvación y la historia profana como una sola historia, de tal suerte que la salvación se juega en los actuales procesos históricos latinoamericanos. En estos procesos, la liberación del pobre aparece como un desafío privilegiado. Su servicio en el amor es una forma de encuentro salvador con el Señor, a partir de la parábola del juicio final (Mt 25,30). En fin, el establecimiento de la justicia temporal como signo profético del cum-

plimiento de las promesas de Dios, y del hecho que el Reino ya está entre nosotros.

La temática teológica del Dios Liberador que se anticipa en los signos precarios de la liberación socio-política y cultural es muy amplia, y aun está por completarse y profundizarse. En ello se advierte también un pluralismo, ya sea en que acentúen algunos temas, introduzcan otros asuntos de perspectiva global, como el Exodo y su interpretación político-religiosa, ya insinuada en Medellín<sup>7</sup>.

### Tareas Urgentes del Compromiso Cristiano.

Frente a las diversas formas en que se presenta la liberación del hombre latinoamericano, el aporte cristiano aparece hoy decisivo en dos aspectos capitales. El de la liberación cultural y el de la liberación de la violencia.

#### *La Liberación Cultural*

Para el Tercer Mundo, y para América Latina en particular que forma parte de la familia cultural occidental, una de las consecuencias más nefastas de la dependencia económica, y eventualmente social y política, es la dependencia y alienación cultural. Desgraciadamente la conferencia de Medellín no enfocó este aspecto suficientemente. Este vacío se prolonga en las corrientes posteriores de reflexión teológica y en las preocupaciones cristianas frente al compromiso liberador. Se esfuerza igualmente por la influencia de las ideologías políticas, particularmente al marxismo, que descuidan o aún sacrifican la dimensión cultural en beneficio de lo socio-político o de lo económico.

La creciente alienación cultural latinoamericana es obvia. Sus síntomas más alarmantes parecen ser los siguientes:

—La adopción de patrones de desarrollo ajenos o desproporcionados a la realidad socio-cultural de nuestros pueblos. Mediante sobre todo los medios de comunicación masiva, estos patrones son impuestos por los países "desarrollados", ajenos a la cultura autóctona, y suscitando aspiraciones frustrantes y alienantes. Este pseudo desarrollo aumenta nuestra dependencia, y no lleva al crecimiento en una línea cultural propia, sino en una línea de ideología capitalista-burguesa en la mayoría de los casos, y de ideología marxista-leninista en el caso de Cuba.

—Es decir, se da una imposición cultural ideológica que acompaña al patrón de desarrollo impuesto. Aún en instituciones que se dicen populares, no se interpreta suficientemente la idiosincracia popular. Esto implica una crítica a las izquierdas latinoamericanas, y apunta a una causa interna de sus fracasos. Igualmente implica una crítica a plantea-

<sup>7</sup> Introducción a las conclusiones, 6.

mientos estratégicos —como la subversión armada— y a ciertos descuidos graves de algunas ideologías “populares” (por ejemplo, el hecho de la religiosidad popular).

—Ello precipita a los pueblos latinoamericanos a estilos de vida incoherentes y alienantes. Sus valores propios caen en desuso, no se aprecian, con la consiguiente pérdida de identidad cultural y nacional.

—En casos extremos —como el de los indígenas y otras razas minoritarias marginadas— esta forma de dependencia está llevando al genocidio cultural.

Frente a esta grave situación es necesario “inventar” una vía radicalmente latinoamericana de desarrollo y liberación. Este imperativo, por otra parte, hoy aparece más claro ante la situación histórica que se configuró últimamente, y que tiende a revalorizar la dimensión cultural. Por una parte, la crisis actual de los políticos, o más bien de los partidos políticos y su prestigio. Este es un hecho que casi no tiene excepción en los países latinoamericanos. Se da igualmente un “punto muerto” en la verdadera participación del poder por parte del pueblo. Incluso en gobiernos de contenido social, en el mejor de los casos, el poder estatal cada vez más centralista estaría “al servicio” del pueblo, pero sin que éste participe decisivamente del poder.

Esta tendencia política se advierte tanto en los síntomas capitalistas como socialistas, donde en este punto hay una sorprendente convergencia. En forma más o menos obvia o sutil, se tiende a una forma de estado dominante, que apoya en lo que se ha dado en llamar “el complejo militar—industrial”, y a veces también en un partido único. El problema del poder y de la “idolatría del poder” se plantea gravemente hoy en América Latina, como cuestión cultural y como exigencia de liberación. Desde el punto de vista de esta tendencia general, Brasil y Cuba en los extremos del aspecto ideológico son asombrosamente coincidentes.

Ante esta situación, el modelo de sociedad justa en el continente está por inventarse. Y para ello aparece como indispensable la expresión libre y la vigencia de los valores culturales, de todos los niveles del pueblo especialmente los más oprimidos y silenciosos. Este pueblo, que ya ha creado un folklore, una religiosidad popular y ha sabido defender, a pesar de todo, su forma de vida, en la medida de su liberación cultural creará también formas sociales y políticas para una sociedad nueva y más justa.

Esta liberación cultural es tal vez más difícil porque tiene que ver con un “ethos” y con un cambio de mentalidad. No hay nada más delicado que lo que atañe a una cultura, que su crecimiento a través de sus valores propios, a menudo transformándose y criticándose.

Esto envuelve todo el problema de la concientización, de la cual se hace a menudo una caricatura o una politización ideológica. La imposición política y la opresión cultural son peligros permanentes que aten-

tan contra una concientización auténtica. Esta consiste en el paso de una mentalidad acrítica, conformista y con un complejo de inferioridad cultural, a una actitud creadora y de encuentro con la propia identidad, consciente y crítica de las formas sutiles de alienación cultural o ideológico-política.

El cristianismo —la Iglesia— por los valores que transmite a partir de la evangelización, tiene en sus manos el sustrato ético de la verdadera concientización, y con ello de la verdadera liberación cultural: la actitud de un pueblo que asume sus cambios y su vocación histórica como sujeto de los mismos, y a partir de sus valores propios. Estos valores, y esta vocación a liberar la creatividad de una cultura —la utopía de un pueblo— son estimulados por el Evangelio. Al no estar éste ligado a ninguna forma cultural particular, ni a ninguna ideología, es capaz de acompañar desde dentro la liberación de una cultura, purificándola sin alienarla (*Gaudium et Spes*, 58).

Esto, en la evangelización ideal. Para ello el catolicismo mismo tiene que autocriticarse permanentemente en su impostación histórica y en los efectos concretos de su mensaje, dada su tentación permanente a identificarse con las culturas dominantes y con las ideologías prevalentes. En ese caso, se transmiten formas decadentes de cristianismo, que entran en complicidad sutil con esas culturas o ideologías, entrabando la liberación, en vez de estimularla. Esto plantea todo el problema de la evangelización liberadora, de la cual la Iglesia latinoamericana es hoy bien consciente.

En el caso de esa auténtica evangelización, por su naturaleza dinamizará a los hombres como agentes libres de su propia vocación cristiana en la línea de una cierta cultura. El cristianismo comunica el sentido último y profundo de la dignidad y valor de los pueblos y culturas al revelar la presencia de Cristo en cada hermano y de las “semillas del Verbo” en cada cultura. Al anunciar además que la salvación de los hombres —y de las culturas— se da en la historia, comunica a los pueblos la razón última de su responsabilidad histórica, llevándolos a un dinamismo de crecimiento y de compromiso. Al criticar las ideologías y las culturas dominantes —en la medida que el mismo catolicismo ha sabido liberarse de ellas—, al criticar el poder, al criticar los modelos y estrategias de desarrollo materialista y deshumanizantes, el cristianismo desbloquea los obstáculos radicales para la liberación cultural del hombre latinoamericano.

### *La Liberación de la Violencia*

Es ciertamente el desafío más radical que enfrenta América Latina. La explotación de los obreros, campesinos, subproletariados marginados y minorías raciales —opresión económica, social, política, y decisivamente cultural— fué constatada por los obispos latinoamericanos como

“una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada” (Conf. Medellín, II,16). Esta situación es la fuente sociológica más profunda de las consiguientes violencias represivas y subversivas, síntomas del desorden establecido. La violencia subversiva, particularmente, que a menudo se identifica superficialmente como la forma única o más obvia de la violencia, es considerada en el mismo documento como una tentación sintomática: “No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos” (idem).

Esta violencia global en que vive nuestro continente está llevando a sistemas políticos más y más totalitarios, que son al mismo tiempo consecuencia y causa de la situación de violencia. El círculo vicioso creado por los diversos síntomas y formas de esta situación, es la peor opresión del hombre. Romper este círculo —la liberación de la violencia es una de las tareas más importantes que enfrenta el cristianismo, tanto más cuanto que las ideologías y los análisis sociológicos son insuficientes para curar— para redimir las raíces de esta violencia global que oprime a tantos hermanos nuestros. Y son insuficientes porque las causas profundas de la violencia no son puramente las diversas formas de injusticia humana e histórica. Estas entran en colisión con el odio, con las pasiones, con la intolerancia sectaria y con las tendencias destructivas que habitan el corazón humano. Porque la violencia es una forma colectiva de pecado, o a lo menos una forma de tentación, y como tal precisa de una redención en su raíz.

Esta redención, y la liberación de las diversas expresiones de la compleja situación de violencia creada por las injusticias es una puerta abierta para el mensaje de la liberación cristiana.

No hay redención ni liberación radical sin la Cruz. Sólo ella, signo del amor sufriente de Cristo, al cual los cristianos estamos llamados a incorporarnos, destruye el pecado, que está en la raíz de las situaciones violentas. La teología y la Iglesia tienen en este nivel un aporte específico e indispensable. Nos dice que la violencia no se supera con puras medidas humanas, o con otras formas de violencia, sino que hay que redimirla, y que no hay redención sin cruz, sin sufrimiento. Nos dice que en la Esperanza, el sufrimiento de un pueblo violentado, y el de sus hermanos comprometidos en su liberación cristiana, es semilla de salvación y de libertad en la justicia.

El anuncio de este misterio de la cruz es esencial a la evangelización. Pero no basta. Debe ser acompañado por la actividad de los cristianos en favor de la justicia y de la paz, frutos de la superación de la violencia. Esta actividad, en nuestra conflictiva situación actual, se dará a menudo bajo las formas de presión moral, ejercida ya sea por grupos de cristianos, ya sea por la Iglesia oficial. Así la Cruz se complementa con el Profetismo.

Profetismo que no es sólo denuncia, sino —y sobre todo— anuncio de la vocación de cada hombre y de la sociedad a la fraternidad, al perdón y a la reconciliación. La verdad de la fe es en sentido convergente (no puede no serlo) con las tendencias profundas que atraviesan toda sociedad. Pues éstas están sometidas a una doble tensión dialéctica, a través de toda la Historia. Esta doble tensión es la expresión temporal de la dialéctica de Gracia y de Pecado, propias de la Historia de la Salvación.

La primera dialéctica es la del amo del esclavo, y es la fuente de la explotación, de la dominación del hombre por el hombre y de la violencia. Sabemos bien que esta dialéctica, que Marx tomó de Hegel y aplicó a las relaciones económicas y particularmente al capitalismo, ha sido ampliamente vulgarizada por el marxismo, aunque con un sentido unilateral y parcial, olvidando la realidad de otra tensión dialéctica que nos revela también la historia, y que nos confirma la fe. Es la dialéctica del padre y del hijo, y la del hombre y la mujer. Lleva a la solidaridad, a la unión, a la reconciliación. A causa de Cristo, esta dialéctica está llamada a triunfar sobre la servidumbre y a expresarse en formas históricas de fraternidad y solidaridad. El cristianismo denuncia el pecado que envuelve la primera tensión dialéctica, y anuncia una esperanza cierta para el hombre de realizar la segunda, movilizándolo a trabajar en ella.

La historia del hombre, y en concreto nuestra historia de América Latina, en sus sombras y en sus luces, desde los hechos de la explotación de los indios a los hechos de su defensa y servicio, está marcada por esta doble dialéctica, por esta doble aspiración de los hombres, a explotar y a hacerse hermanos. La liberación significa el triunfo objetivo de la fraternidad sobre la servidumbre, como un lento proceso histórico.

Así, la verdadera reconciliación no es un manto impuesto por los privilegiados para recubrir las injusticias y mantener el desorden establecido. Por el contrario, la reconciliación cristiana, base de la fraternidad y de la paz, es fruto de la justicia, y de la voluntad real de los hombres por obtenerla. En situaciones conflictivas y abiertamente injustas, como es la latinoamericana, la reconciliación supone la lucha por la justicia y la presión moral—profética por obtenerla.

Por eso no es todo. La reconciliación supone también el perdón. No basta haber llegado a la justicia, o estar en su proceso, dado que el camino hacia ella está marcado por confrontaciones y por conflictos. En ellos, inevitablemente los hombres se ofenden, se hacen adversarios. Tienen cargos reales los unos contra los otros. Y esto no desaparece simplemente al llegar a un acuerdo o al establecerse la justicia objetiva; puede permanecer siempre el deseo de venganza y el revanchismo. El perdón cristiano es la única condición capaz de superar esta actitud, y de alcanzar una reconciliación no sólo jurídica y formal, sino fraternal. Esta reconciliación es la única estable, al estar vivificada

por el amor. Si por una parte es el resultado de la diferencia entre una sociedad justa y una fraternal es el amor reconciliador.

La liberación cristiana implica entonces la reconciliación, y la teología de la liberación implica igualmente una teología de la reconciliación, que supere las formulaciones "ideologizadas", y se afirme en las grandes actitudes evangélicas a que hemos hecho alusión: la lucha por la justicia, el perdón, la fraternidad universal y la cruz.

La teología de la reconciliación nos permitirá además reactualizar el Significado de los sacramentos, en este contexto de la liberación. Sobre todo la Eucaristía y la Penitencia, aptamente llamados los "sacramentos de la Reconciliación". En ellos, ésta se nos da como fuerza victoriosa de Cristo Resucitado, que al reconciliarnos con Dios, inyecta en la sociedad y en la historia el misterio del Perdón y de la Misericordia, como dones gratuitos, inalcanzables para las puras fuerzas humanas, y que colman los vacíos en el camino de la justicia y de la solidaridad que buscan afanosamente los hombres.

## Jesús y la Política de su Tiempo \*

Pierre Bigo

Profesor de Sociología en el Instituto Pastoral del CELAM

Subyacente a los debates actuales de teología política, está latente cierta representación del rol de Jesús en las luchas políticas de su época y de su región. Más vale abordar este tema sin rodeos. Es cierto que la comunidad cristiana no es Cristo, y, además, la situación de Palestina en tiempos de Tiberio, no es la del mundo en el siglo XX. Pero Jesús ha actuado y hablado en una época agitada políticamente: este hecho no deja de tener importancia en la cuestión que se plantea aquí. Gracias a estudios recientes<sup>1</sup> podemos intentar captar más de cerca la realidad.

En efecto el contexto en que Jesús vivió y predicó, y donde murió, recuerda en muchos de sus rasgos el que nosotros conocemos.

La paz reina en Palestina y en el mundo romano. No se conocen las guerras, sino las reacciones clandestinas o violentas de los pueblos oprimidos que resisten su integración al Imperio. Sobre todo en Galilea, los

\* Estas reflexiones constituyen un capítulo de la obra del mismo autor, que editará Ediciones Sígueme, Salamanca, España, con el título: *Iglesia y revolución del tercer mundo*.

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, Oscar CULLMANN, *Jesús et les révolutionnaires de son temps*, Delachaux et Niestlé, 1970; E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars*, Alsatia, 1956; Charles-Harold DODD, *Le fondateur du christianisme*, Seuil, 1972; J. GUILLET, *Jésus et la politique*, en "Recherches de science religieuse", 4, 1967; Martin HENGEL *Jésus et la violence révolutionnaire*, Cerf, 1973.

guerrilleros se organizan contra la ocupación romana. ¿Qué posición asumirá Jesús en medio de las sublevaciones que hacen soñar a los movimientos palestinos?

Algunas fechas. Tiberio reina del año 14 al 37. La fecha más probable del nacimiento de Jesús se sitúa entre los 7 y 5 antes de nuestra era. El año 4 muere Herodes. Su muerte trae consigo la división de su reino. Herodes Antipas reina del año 4 al 39 sobre la Galilea y la Perea. Caifás es gran sacerdote del año 8 al 36. A partir del año 6, está presente en Jerusalén un procurador romano. Palestina vive bajo el régimen de protectorado. Poncio Pilato es procurador del año 26 al 37: es un hombre duro, cuya carrera terminará bruscamente.

Según las hipótesis más frecuentes, el bautismo de Jesús habría tenido lugar hacia enero del año 28, su muerte, en abril del año 30; la vida pública habría durado apenas más de dos años, que han cambiado el curso de la historia y la faz del mundo.

Epoca dramática para Palestina. Ella terminará con la toma de Jerusalén y la destrucción del templo el año 70: "La abominación de la desolación predicha por los profetas" (Mt 24,15). Todo el país sufre la humillación de la conquista. La opresión se materializa en el tributo pagado al César. El tributo, el impuesto, es el signo de la sumisión: los ciudadanos romanos no lo pagan. La revuelta es sorda y estalla algunas veces. Frente al ocupante, el país está dividido en facciones políticas opuestas.

Los herodianos y los saduceos representan la clase dominante: aceptan el yugo del César. Los grandes sacerdotes tienen la misma posición: se alían a los poderosos del momento.

Los fariseos, atados a la ley, son los "puros". Constituyen los grupos de resistencia. No aceptan el yugo romano.

La oposición intenta organizarse clandestinamente en grupos guerrilleros, sobre todo en Galilea. Parece que estos terroristas se llamaron zelotes. Se les conoce también como "Galileos". Lc 13,1, alude a "estos galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios". Poco antes de Jesús, Judas "el Galileo" había sido detenido y crucificado. Tenía su cuartel general en Sepporis, a 5 kilómetros al norte de Nazaret. Llamaba a la sedición. Predicaba el rechazo del tributo al César. Su movimiento era a la vez político y religioso: toda complacencia frente a los señores mortales es condenable, porque no hay más que un sólo Dios. De este modo, Judas el Galileo se apoyaba sobre la gran proclamación del Exodo que Jesús invocaría para rechazar la tentación política.

Es posible que Jesús haya tenido entre sus discípulos a hombres pertenecientes a los grupos de resistencia, en particular a Simón el Zelote. Quizás Barrabás y los dos "socios" crucificados con Jesús eran terroristas. Pero estas son sólo hipótesis.

En medio de estas facciones políticas, existían también movimien-

tos puramente religiosos. En el monasterio del Qumram, y sin duda en otras partes, vivían los Esenios, grupos comunitarios de pobreza y celibato. La figura de Juan Bautista se destaca: reúne a los Santos de los últimos días en vista del reino final de la Promesa.

En este contexto particular aparece Jesús. Muchos episodios de su vida no cobran sentido sino por estas circunstancias. ¿Cuál será la posición de Jesús? Tres episodios, en medio de muchos otros, tienen un relieve particular.

### 1. La Tentación en el Desierto (Mt 4, 1-11).

Estamos aquí ciertamente en presencia de un relato primitivo<sup>2</sup>: no parece posible que lo hayan inventado las primeras comunidades cristianas. Jesús está puesto frente a una opción. En este momento de su vida, está impulsado por una doble expectación del pueblo: la de Mesías, jefe político, nutrido en los movimientos clandestinos, o la de siervo humillado, nutrido en la profecía de Isaías, meditación constante de las comunidades religiosas. Mesianismo muy temporal en la masa, muy espiritual en algunos, capaces de reconocer, como el anciano Simeón y la profetisa Ana, el advenimiento de la salvación en la debilidad de un niño: "Mis ojos han visto", (Lc 2,30). Nada de político en esta epifanía.

Sobreviene entonces la tentación. Triple tentación. Jesús es tentado tres veces para poner la misión y la potencia divina de que dispone al servicio de una empresa terrestre. Tres veces apela al Único de Israel. Su triple tentación, es en realidad, la de su pueblo en el desierto y es rechazada por las grandes proclamaciones del Exodo.

Después de 40 días de ayuno, Jesús tiene hambre. Satanás le sugiere: manda que las piedras del desierto se conviertan en pan. El responde: "El hombre no vivirá únicamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios".

La segunda tentación es más insidiosa. Transportado sobre lo alto del templo, Jesús es invitado a lanzarse al vacío. No le pasará nada, porque él es aquél de quien se dijo: los ángeles te llevarán sobre sus manos. Jesús responde: "No tentarás al Señor tu Dios". Tentar a Dios, es poner a Dios a prueba, es exigir de él un signo, es poner una condición al amor de aquel que ama sin condiciones. El pueblo lo sabe bien, ya que ha puesto a prueba a Dios en el desierto.

Es la tercera tentación la que interesa más para nuestro propósito. Jesús se encuentra esta vez sobre una montaña muy elevada; el demonio le muestra todos los reinos del mundo y su gloria, para decirle luego: "Yo te daré esto si te arrodillas y me adoras". Jesús responde: "Retírate Satanás, porque está escrito: adorarás al Señor tu Dios y no servirás sino a El".

<sup>2</sup> El hecho de que Satanás sea nombrado significa que el tentador está desmascarado y la tentación vencida.

Judas el Galileo invitaba a la sedición invocando el mismo texto. No podéis adorar al César, explicaba, porque debéis adorar al único Señor. Así mismo, no es la tentación de encabezar la sedición la que Jesús rechazaba explícitamente, ni la tentación herodiana de aliarse a los poderosos, de situarse de parte del ocupante. Es mucho más la tentación de someterse a la condición satánica: hacerse adorar, encumbrarse así a la gloria del César, llegando a ser como él el Señor deificado del Universo, "hijo de Dios", pero en un sentido pervertido. Es expresamente esta tentación la que Jesús rechaza: revestido de todo el poder de la divinidad, Jesús puede conquistar el mundo y hacerse adorar en lugar de ser el siervo humillado y sufriente anunciado por Isaías. Plagio diabólico, en verdad, porque esto supone postrarse ante Satanás y cambiar su divinidad auténtica por una divinidad demoníaca. La respuesta de Jesús no tendría sentido si la tentación política no hubiera asumido esta forma.

En este instante, se jugó la suerte de la humanidad. En un combate supremo contra el tentador, Jesús escogió adorar a Dios, es decir, permanecer como el siervo, el Hijo, rechazando otra realeza que no fuera la que le había sido conferida. Si no hubiera hecho esta elección, la humanidad habría quedado sometida al poder de las tinieblas: la concupiscencia de los ojos, esta "gloria" de los reinos que Satanás le propone, el orgullo de la vida, el espíritu de domino, todas las formas de la voluntad de poder. Son ellas las que han sido aquí derrotadas, dejando lugar al único Reino, hecho con la pobreza, la humillación y los sufrimientos del siervo. De esta manera, Jesús es el Hijo de Dios. Así es Rey. Porque ha rehusado la adoración que exigen los príncipes terrenales es adorable en verdad. Y esta renuncia lo introduce en el corazón mismo de la sociedad, en un enfrentamiento dramático a los poderosos que le costará finalmente la existencia. Con este acto se derrumba una mitología política.

Quizás Satanás ha dejado entrever a Jesús que él podría conquistar los reinos llegando a ser el jefe político de su pueblo, el líder de la guerrilla. Es necesario más bien retener el episodio de la tentación, la renuncia de Jesús a convertir su misión mesiánica en misión política. En esta forma, Jesús desacraliza definitivamente el poder y se compromete con el corazón mismo de la "política", en una lucha a muerte con "los principados y las potestades" (Col 2,15) y con una mitología de poder<sup>3</sup>.

## 2. El denario del César.

Más característico todavía, para el tema que nos ocupa, es el episodio del denario del César (Mc 12,13-17). Según Marcos, los que inte-

<sup>3</sup> En un mundo secularizado, la triple tentación del pan, del milagro y del poder, revestirá formas distintas, pero seguirá fundamentalmente idéntica.

rrogan a Jesús, son fariseos y herodianos, por tanto rebeldes y colaboradores. Lucas ha eliminado a los fariseos, tal vez para hacer la escena más plausible.

“¿Está permitido, o no, pagar el tributo al César?” En verdad, la pregunta es terrible. Jesús está perdido, cualquiera sea su respuesta. Si responde no, ofrece a los herodianos y a los sacerdotes el arma que esperan: es el hombre de la sedición, a quien Pilato no titubeará en condenar.

Jesús responde con una acción: se hace traer un denario. Es difícil hoy día imaginarse la gravedad de esta escena. La efigie del Emperador tenía una significación temible, no se la podía profanar. Todos los que no le manifestaban respeto, eran tratados como criminales. Sobre una cara de la medalla, figuraba Tiberio, con la corona de laurel, símbolo de la divinidad. Al reverso Livia, viuda de Augusto y madre del Emperador, sentada sobre el trono divino, y sosteniendo el cetro divino. Si el denario que fue presentado a Jesús llevaba la inscripción en latín, estaba escrito: “Tiberius Caesar, Divi Augusti Filius Augustus Pontifex Maximus”. En griego, la inscripción era más explícita aún: “Emperador Tiberio, Hijo adorable de Dios adorable”. En verdad, esta medalla era provocadora. La respuesta de Jesús no asume toda su significación sino en este contexto: el poder es divino, y se le debe un culto y adoración.

Esta respuesta es por sí misma un acto de rebelión. “Dad a Dios lo que es de Dios”. Alusión evidente al mandamiento de los mandamientos: sólo a Dios adorarás. Jesús rehusa al César lo que él exige. Opción de civilización, opción cultural de una inmensa proyección. Los mártires no serán portadores de otro testimonio. Se alzarán siempre que el poder no reconozca lo que está sobre él y que lo juzga, cuando pretenda obtener sus títulos sólo de él mismo, igualándose a la divinidad.

Pero la respuesta de Jesús es también un rechazo a identificarse con la rebelión. “Dad al César lo que es del César”. Es lo mismo que decir: en la medida en que aceptan su moneda, su orden y su paz, paguen su tributo. La tradición no ha retenido sino este aspecto de la afirmación de Jesús. Era una parte de su verdad. El poder no es ilegítimo. Es necesario observar sin embargo, que Jesús ni da su adhesión al César, ni condena la resistencia política. Únicamente afirma: ustedes aceptan un régimen utilizando su moneda.

La respuesta de Jesús ofrece amplia posibilidad a sus adversarios para acusarlo. Mentirán cuando afirmen ante Pilato: “Este hombre prohíbe pagar el tributo al César” (Lc 23,2). Pero podrán decir: “Este hombre pervierte la nación”: el precepto de adorar sólo a Dios era subversivo.

La misión de Jesús tiene una dimensión política, porque pone en cuestión el poder, todos los poderes, cuando tienden a divinizarse, a absolutizarse. Pero no es una empresa política. Es lo que ha significado Jesús a sus adversarios.

### 3. El Interrogatorio de Pilato (Jn 19, 33-38).

El Evangelio de Juan fué redactado más tarde que los tres sinópticos, hacia fines del siglo primero. Los términos herodianos, saduceos, fariseos no eran familiares a los contemporáneos: Juan no habla a menudo sino de los "Judíos". Pero permanece asombrosamente exacto en algunas de sus indicaciones. Y el diálogo con Pilato lleva el sello de esta precisión: no adquiere todo su sentido, sino en función de un contexto político olvidado.

Pilato acaba de salir del pretorio, donde los "Judíos" no han querido entrar para no incurrir en impureza el día sábado. Sostiene con ellos un diálogo rápido: "¿De qué acusáis a este hombre? . Es un malhechor —Juzgadle vosotros mismos—. No nos está permitido condenarlo a muerte".

Pilato ha entendido bien: Jesús es acusado de sedición. Tan pronto como hace comparecer a Jesús, va directamente al hecho: "¿Eres tú el Rey de los Judíos? ".

Igual que en el caso del tributo al César, la respuesta de Jesús es doble; el paralelismo es significativo. Jesús afirma de entrada: mi reino no es de este mundo. Y ofrece la prueba: no tengo armas ni gente armada. Mi realeza no utiliza ningún medio de coacción y de represión al estilo de los reyes terrenales: consiste en dar testimonio de la verdad, y se viene libremente a mí si se escucha mi voz, por la sola fuerza de la verdad. Pilato responde simplemente: "Qué es la verdad? ". Se puede pensar que su interrogación se refiere al conjunto de la respuesta de Jesús: ¿qué es lo que tú quieres decir sobre el testimonio de la verdad y sobre esta realeza extraña?

Pilato está plenamente convencido: Jesús no ha encabezado una sedición, una guerrilla. No es peligroso. Por tres veces consecutivas Pilato diría a los Judíos: "No encuentro ningún crimen en él".

Pero Jesús afirma también: Yo soy Rey. Ser Rey es ser Hijo de Dios. Los Judíos se encargarán inmediatamente de recordarlo a Pilato: "Tenemos una ley, debe morir porque se ha hecho hijo de Dios" (19,7). Pretensión sacrílega a los ojos de Pilato, igual que la respuesta "Dad a Dios lo que es de Dios".

Por esta razón, cuando los Judíos insisten, Pilato les entrega a Jesús. En efecto, a su juicio no es un rebelde, un nuevo Judas Galileo. Pero se proclama Rey y aunque su realeza no dispone de fuerzas armadas, niega al César filiación divina. Cuando los Judíos gritan: "Cualquiera que se hace Rey se declara contra el César", tocan el punto justo. Pilato trata de defenderse una vez más: "¿Crucificaré a vuestro Rey? ". Pero ellos son intransigentes. "Crucifícale". y llegan hasta el servilismo: "Nosotros no tenemos otro Rey sino el César". Entonces se lo entrega.

De esta manera, lo que queda en claro a través de los tres episodios no es de ninguna manera una especie de descompromiso por parte de

Jesús. Sólo con su conciencia, frente a sus adversarios y en presencia de Pilato, Jesús afronta el poder en su pretensión de negarse como relación, de afirmarse como totalidad. En realidad señala el fin de un mundo. Fin del mundo pagano, donde el poder se reviste de la aureola de un nimbo religioso. Pero también el fin del mundo judío, donde la alianza divina se identifica con un dominio terrestre. Ahora bien, tanto la tentación del pagano como la del judío renacen sin cesar.

No hay, pues, en la posición de Jesús, neutralidad alguna: el combate que ha librado contra los poderosos es una lucha secular que no se acabará sino con el fin de los tiempos. Pero no hay tampoco ninguna confusión: no es a una empresa política a lo que Jesús invita a los suyos.

Se ha podido ver, con razón, en esta posición "el advenimiento histórico de la política y de la fe a su verdadera esencia". Agregaríamos: a su verdadera relación. Más que cualquier programa de partido, el mensaje de Jesús tiene una dimensión política y puede conducir a la muerte. Pero no es un mensaje político, porque no propone ni una ideología ni una estrategia. En esta diferencia se expresa todo el misterio de la Iglesia en su relación con el mundo.

## **Un Problema Fundamental de Pastoral Litúrgica Adaptación y Encarnación en las Varias Culturas**

Carlo Braga, C.M.

Profesor de Liturgia en el Instituto Pastoral del CELAM

Han pasado más de diez años desde que la promulgación de la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, y el camino de revisión de los libros litúrgicos, en la línea trazada por el Concilio, está llegando a su fin por lo que se refiere al trabajo de la autoridad central. Queda todavía una parte notable de la actividad propia de las Conferencias Episcopales para traducir a las varias lenguas los libros renovados y promover la aplicación según el espíritu pastoral que ha inspirado y animado la obra de la reforma; un camino todavía largo y no falto de dificultades, sobre todo porque se trata no solo de la aplicación de las normas a seguir, sino sobre todo de realizar un cambio de espíritu y de mentalidad.

No faltaron en el aula conciliar las voces que pedían para la liturgia una diversificación suficiente, que respondiese a las varias culturas y civilizaciones, para asegurar una comunicación más directa y eficaz del misterio cristiano<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En realidad, la atención de los Padres se concentró, casi exclusivamente, en el problema de la lengua litúrgica; menos directamente sobre el problema específico de la adaptación. Con relación a este segundo punto, indicamos, a modo de ejem-

Durante e inmediatamente después del Concilio no faltaron voces de estudiosos que comenzaron a reflexionar sobre el problema de la adaptación, tanto en relación con el trabajo que adelantaba la Santa Sede, como en el que habrían debido realizar las Conferencias Episcopales<sup>2</sup>.

Con el proceso del trabajo de traducción de los libros litúrgicos oficiales, se ha intensificado aún más la insistencia sobre una posible adaptación que haga la celebración litúrgica más adecuada a la mentalidad y a las formas propias de cada pueblo. Ni siquiera han faltado tentativas por parte de la autoridad local para llegar a algunas formas más adaptadas, en los ritos y, con mayor cautela, en los textos.

El reciente Sínodo de Obispos, aún sin proponerse tratar directamente tanto el tema de la liturgia como el problema de su adaptación, ha visto en la realización de un prudente pluralismo litúrgico<sup>3</sup> un medio necesario e indispensable de evangelización y de comunicación eficaz del misterio cristiano.

Las siguientes páginas quieren ser una contribución a la reflexión sobre un tema que es, sin duda alguna, importante y urgente en la vida de la Iglesia de hoy y de cuya solución depende la eficacia de la actividad apostólica y litúrgica del mañana. Las reflexiones —más que indicar una solución inmediata y uniforme a los problemas que vivimos, imposible por otra parte, ya que las situaciones a que se refiere son profundamente diversas— quieren ayudar y profundizar algunas líneas, y buscar algunas posibilidades de solución en una forma que, teniendo en cuenta la experiencia del pasado, afronten los problemas nuevos de hoy, en un mundo que, aún en su diversidad, siente y busca unidad en lo esencial, y enriquece esta unidad con los valores de un pluralismo sano, exigido por la necesidad de reconocer, conservar y potenciar los elementos válidos de diversas culturas.

El problema, decíamos, es urgente y sumamente importante. De hecho no se puede negar hoy un clima de un cierto estancamiento y de una cierta desilusión en muchos pastores, al no encontrar en las nuevas formas de celebración aquel mordiente y aquella fuerza de renovación que se había esperado. En parte, pensamos seriamente en la mayor

---

plo, sólo dos intervenciones, hechas respectivamente en la VI y VII Sesión General, los días 24 y 25 de octubre de 1962. Son del Card. Gracias y de Mons. Ancel. Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. II, Pars. I, pp. 401-402 y 449-450.

<sup>2</sup> Un primer indicio del problema se puede encontrar en los comentarios a la Constitución conciliar. Cfr. vgr, las anotaciones de B. LUYKX en *Ephem. Lit.* 78 (1964) 266-272, con una indicación bibliográfica de los estudios precedentes; y de X. SEUMOIS en el n. 77 de la *Maison-Dieu*, pp. 74-106. Entre los estudios de este mismo período pueden consultarse útilmente B. BOTTE, *Le problème de l'adaptation en Liturgie*, en *Revue du clergé africain*, 18 (1963) 303-330, y A.G. MARTIN-MORT, *Adaptation liturgique*, en *Ephem. Lit.* 79 (1965) 3-16.

<sup>3</sup> Una breve recensión de las intervenciones sobre esta materia puede leerse en la presentación que hace la revista *Notitiae*, vol. 10 (1974) 363-383.

parte, a crear este clima contribuye la posición de obediencia puramente pasiva que ha caracterizado la introducción de la reforma litúrgica en gran parte de las comunidades cristianas: se aceptó el cambio porque se imponía, se cambió efectivamente el libro litúrgico y la forma de celebración, pero no se cambió el espíritu. Se limita todavía únicamente, o casi, a la preocupación de la validez y licitud del acto, solícitos por la ejecución perfecta de cada uno de los detalles, pero no se cuida suficientemente la búsqueda y realización de los valores pastorales y espirituales que son la verdadera riqueza de la celebración y que deben ser la verdadera preocupación del celebrante.

Hay que reconocer, sin embargo, que a esto ha contribuido, al menos en parte, el trabajo todavía no acabado de la misma reforma. Nos da la impresión que falta todavía un capítulo de suma importancia, para algunas regiones y algunos grupos, tal vez el de mayor importancia, que comienza a percibirse y delineararse en los espíritus, pero que apenas se ha comenzado a escribir: el capítulo de la adaptación. La Santa Sede ha realizado en el plano universal de la Iglesia la reforma de la liturgia tradicional pero, aún teniendo en cuenta las aportaciones dadas por los liturgistas y obispos de varias latitudes, no se puede negar que a esta liturgia renovada en sus líneas fundamentales le falta una encarnación profunda que es fruto, al mismo tiempo, tanto de la formación de los espíritus como de una adaptación que debe ser empujada y realizada progresivamente por la autoridad eclesiástica local.

Esta reflexión no es una excusa que trata de esconder un fracaso. Refleja un plan que ha inspirado y, en cierto modo, presidido el trabajo de la reforma. Lo ilustra la palabra de quien ha guiado, como secretario y animador, toda la actividad de la reforma: son palabras del P. Bugnini, escritas no ahora, sino pronunciadas en agosto de 1968, cuando el esfuerzo de la Santa Sede estaba en pleno desarrollo y apenas habían aparecido los primeros frutos de todo el complejo de la obra. Hablando a los Obispos reunidos en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, el P. Bugnini decía:

“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 se celebra hoy en las lenguas vivas de cada pueblo. La *segunda* etapa preveía la reforma e impresión de los nuevos libros litúrgicos: se encuentra en fase de avanzada actuación. . . La *tercera* etapa está para empezar. Es quizás la más importante y la que más 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 la estructura; otros presentarán alguna dificultad; otros, en fin, contrastarán con usos y costumbres, sacros e irrenunciables para la propia nación.

Aquí empieza el trabajo de los peritos —verdaderamente tales— de los grupos de estudio, de las Comisiones que, bajo la responsabilidad y la efectiva dirección de las Comisiones y Conferencias Episcopales, 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.

En este trabajo nosotros os ayudaremos con todas nuestras fuerzas, pero es evidente que la tarea más ardua y seria es la de las Comisiones locales.

¿Cuánto durará este trabajo? Quizás sea una ilusión... pero este trabajo no debe cesar nunca. Solo así seremos fieles a la consigna del Santo Padre, Pablo VI, de dar a la liturgia una "perenne juventud"<sup>4</sup>.

Hoy, después de algunos años, podemos hacernos una serie de preguntas: se tiene en todas partes conciencia de la existencia y de las exigencias urgentes de este problema en la Iglesia de Dios? Se busca, a veces, una serie de realizaciones y tentativas que se desvían del camino de la autenticidad; se condenan estas realizaciones porque salen y van contra el espíritu de la comunión eclesial; pero, ¿se valoran las preocupaciones y exigencias pastorales y hasta el celo eclesial que a veces las inspiran, para resolver problemas que no pueden ser considerados en las líneas necesariamente generales de la legislación universal? ¿Se esfuerza por crear una conciencia de la necesidad de realizar aquellas adaptaciones que solo pueden hacer de la liturgia la fuente primaria e indispensable del verdadero espíritu cristiano? ¿Se esfuerza para que tal conciencia no sea solamente a nivel personal de cada uno, sino que llegue allá donde están las fuerzas de comando y la capacidad de realizarlo?

Se trata de un problema eclesial que en el esfuerzo común debe encontrar su auténtica solución. Ojalá nuestra tentativa de reflexión pueda ayudar a ver un poco de luz y a encontrar un poco de coraje.

## I. El Pensamiento del Vaticano II

El reflejo de la visión tridentina de la unidad de la Iglesia que se manifiesta incluso a través de la uniformidad no solo de la expresión y enunciación teológica, sino también de la disciplina, de la liturgia, de las formas devocionales, ha sido evidente en el proceso misionero de los últimos siglos, y ha llegado muchas veces a identificar la unidad con la uniformidad material, y ha perjudicado tanto diversos valores de las culturas no europeas como la facilidad de inserción en ellas de los valores cristianos. A este problema va unida, por ejemplo, la dificultad de difusión del Cristianismo en Extremo Oriente, la cuestión de los llamados "ritos chinos", la dificultad de penetración y asimilación cristiana en zonas de Africa y, al menos en parte, la superficialidad del cristianismo en algunas partes de América Latina, cristianismo frecuentemente contaminado y mezclado con restos de otras tradiciones pre-

<sup>4</sup> Reproducimos la intervención de un texto policopiado, distribuido a los obispos presentes. El texto no aparece en las Ponencias oficiales de la Conferencia.

cristianas, sobre todo en las regiones con gran porcentaje de población indígena.

El malestar causado por el contraste entre las exigencias de una actividad viva y auténtica, en contacto directo con la realidad de los problemas de la evangelización y una disciplina en muchos puntos inspirada y codificada bajo el influjo de la visión occidental y latina, se había manifestado más veces en la exposición de la necesidad de una nueva orientación de los sistemas misioneros y en una cierta aceptación de una línea más flexible y más abierta a las situaciones diversas.

Fué en el Concilio Vaticano II cuando tales aperturas a diversas culturas y tradiciones fué no solo expuesta claramente, sino también ampliamente afirmada y codificada como una de las líneas fundamentales de la nueva orientación eclesial. Principio fundamental afirmado por el Concilio es la unidad en un legítimo pluralismo:

a) La unidad de la Iglesia, según el Vaticano II, no excluye la legítima diversidad. En la hora actual, misionera y ecuménica, esta norma es de extrema importancia y actualidad. Al mismo tiempo el Concilio admite que tal principio no siempre ha sido respetado (UR 16) y que su observancia es "condición previa indispensable para restaurar la unidad" (ib.).

Para iluminar esta posición basta leer algunas líneas, muy expresivas, de la *Lumen Gentium* (nn. 13,23) y de la *Gaudium et Spes* (n. 92). La conclusión está clara en el n. 2 del decreto sobre el ecumenismo: "Varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat" (n. 2).

b) Este pluralismo no es solo jurídico, disciplinar, comprensible bajo muchos puntos de vista, y debido a las situaciones diversas en que vive una comunidad eclesial.

Se trata más bien de un pluralismo teológico, o sea de métodos y modos diferentes para conocer y explicar los misterios divinos, que el Concilio admite no solo como posible, sino también como legítimo y necesario, como exigencia de la misma catolicidad y apostolicidad de la Iglesia (UR 17; GS 44).

Y esto no solamente en el sentido de conservar elementos diversos de la diversa tradición eclesial del pasado, sino también como proyección hacia el mundo de hoy y del futuro, en vista de una ulterior profundización del misterio revelado y de una exposición siempre más conforme al progreso de la investigación y de otras ciencias y siempre en armonía con las nuevas exigencias y nueva mentalidad del hombre y del mundo en que vive (GS 7). De hecho es diverso el depósito de la fe revelado, y el modo o la forma de enunciar y exponer la doctrina (UR 6).

c) Dentro de esta visión se comprende por qué se admite, y a veces incluso se exige, un pluralismo litúrgico. De hecho, así como la verdad es una en el conjunto del depósito revelado, pero puede ser diversa la enunciación de la doctrina; igualmente es único el misterio que se celebra y al que el hombre participa en la celebración, pero puede ser diversa la forma, el ropaje de esta misma celebración, para que el participante pueda comprender, a través de una serie de signos que le hablan y le son inteligibles, la realidad sagrada que se representa y se le comunica.

Merece la pena detenerse un momento a leer los textos fundamentales del Concilio en materia de pluralismo litúrgico:

Ante todo se admite la legitimidad y la necesidad de conocer, venerar, conservar y ampliar "ditissimum Orientalium patrimonium liturgicum": se trata del pluralismo ritual tradicional entre Oriente y Occidente, que se declara "maximi momenti ad plenitudinem traditionis christianae fidelitatem custodiendam" (UR 15). Sobre el

hecho de conservar esta diversidad, con sus riquezas doctrinales y espirituales, no pueden subsistir dudas y tergiversaciones.

Pero también en el ámbito de la Iglesia "Latina" el Concilio concede pleno derecho de ciudadanía a las diversas familias litúrgicas tradicionales: "declarat. . . omnes ritus legitime agnitos aequo iure atque honore habere"; y por ello expresa el deseo de que también en el futuro se conserven en pleno vigor y, donde sea necesario, se piense en una oportuna reforma de los mismos: "eosque in posterum servari et omnino foveri velle, atque optat ut, ubi opus sit, caute ex integro ad mentem sanae traditionis recognoscantur et novo vigore, pro hodiernis adiunctis et necessitatibus, donentur" (SC 4).

Pero este pluralismo litúrgico no es válido ni deseable solo en el ámbito de las liturgias ya existentes. La misma catolicidad de la Iglesia que en el pasado reclamó nuevas formas de liturgia y de disciplina eclesiástica, puede exigir también ahora y en el futuro formas diversas de las actuales.

La Liturgia, afirma el Decreto *Ad Gentes*, es la celebración de la fe de un pueblo, pero, a fin de que sea una celebración auténtica, debe ser "ingenio populi consona" (AG 19); en caso contrario se reduce fácilmente a ritualismo, a expresión inexacta de formas, tal vez supersticiosas, a desviaciones del camino de la piedad y de la misma fe.

Para que el pueblo pueda celebrar conscientemente su fe, es necesario que pueda comprender el valor de los signos que se usan en la celebración. Por esto, la norma fundamental de la reforma: ". . . textus et ritus ita ordinari oportet, ut sancta quae significant clarius expriment, eaque populus christianus, in quantum fieri potest, facile percipere atque plena, actiosa et communitatis propria celebratione participare possit" (SC 21).

Pero no se debe olvidar que hoy el pueblo cristiano tiene un origen y una difusión, y por consiguiente una formación y una mentalidad, bastante distinta del ambiente y la cultura en que nació y se desarrolló la mayor parte de nuestros signos litúrgicos actuales: de ahí la necesidad de poder utilizar, además de los signos tradicionales, otros derivados de otras culturas y tradiciones, cuando la semilla de verdad innata en ellos es suficientemente capaz de expresar el valor del misterio cristiano. Cada cultura, cada civilización debe estar en la posibilidad de manifestar en su lenguaje propio y expresivo la realidad de la salvación que se hace todavía presente al poner un signo litúrgico.

De ahí el principio y las normas prácticas que dicen relación "ad aptationem ingenio et traditionibus populorum perficiendam" (SC 37-40):

*Principio:* la Iglesia no quiere imponer una rígida uniformidad en lo que no es esencial, más bien valoriza y utiliza los elementos positivos de las diversas culturas. (SC 37).

*Normas:* en la sustancial unidad del rito romano, debe quedar campo a la legítima diversidad; y esta posibilidad de diversidad debe estar prevista positivamente e indicada en el mismo trabajo de la reforma (SC 38).

La actuación concreta de estas variaciones previstas en los libros litúrgicos debe ser incumbencia de las Conferencias Episcopales, en el espíritu y en la línea de la Constitución litúrgica y de su realización, y dentro de un espíritu de comunión eclesial (SC 39).

En los casos en que la reforma establecida por el Concilio y realizada en los nuevos libros no fuese suficiente, atañe a las Conferencias Episcopales la posibilidad de una adaptación ulterior que responda mejor a las exigencias particulares de algunas categorías o algunas regiones. Los correspondientes pasos para realizar todo esto: estudio, experimento, evaluación y adopción de las nuevas formas, deberán hacerse de acuerdo entre la Conferencia Episcopal interesada y la Sede Apostólica (SC 40).

La afirmación de un principio es siempre interesante y prometedora: pero puede preguntarse hasta dónde puede alcanzar, y cómo puede aplicarse a la realidad el contenido del principio. En realidad mucho depende de la mentalidad, del espíritu más o menos abierto y hasta factible para quien deba realizarlo.

En el caso concreto los textos conciliares relativos a la adaptación de la liturgia usan invariablemente el término: "aptare", y el sustantivo correspondiente: "aptatio". Una interpretación material de los términos, que se deje guiar solamente de su asonancia material, puede limitarse a pensar exclusivamente a cierto arreglo rubrical externo, en definitiva muy superficial y en detalles secundarios. Es una tentación que existe, debida más que nada a una mentalidad todavía corriente, influenciada por una visión monolítica, materialmente tradicional y uniforme de liturgia, que no acepta, o acepta solo con dificultad, un alejamiento de las formas fijas y uniformes de la tradición.

Afortunadamente la interpretación de la autoridad central de la Iglesia a través del trabajo de aplicación de las reformas es bastante diversa y bastante más abierta: la adaptación no se limita a un retoque externo y superficial, sino que encarna la celebración en un ambiente, retocando la forma, a veces la misma estructura de las partes o la postura de los gestos y elementos. Más adelante veremos algunos ejemplos.

Más aún, podemos afirmar muy seriamente que la adaptación puede y, a veces, debe llegar hasta la creación de nuevos elementos y nuevas formas. Discutir dónde termina la adaptación y dónde comienza la creación, lo consideramos un esfuerzo inútil: toda adaptación exige creatividad, así como toda creatividad es fruto y exigencia de una adaptación. La parte mayor o menor que debe tener cada uno de los dos aspectos es fruto de estudio y apreciación serena de las exigencias concretas del campo humano y litúrgico en que se trabaja.

## II. El Eco en la Impostación del Problema por Parte de las Iglesias Locales.

La toma de posición del Concilio fue un reconocimiento de la existencia del problema y de su importancia, y por lo tanto motivo de alegría para algunos. Para otros, tal vez la mayoría, fue ocasión de reflexión y toma de conciencia del mismo problema, hasta entonces no percibido plenamente.

La reflexión impulsada por las Iglesias particulares, especialmente aquellas que están en contacto con el problema misionero o con culturas no asimiladas o absorbidas totalmente por la civilización occidental europea, ha llevado a una posición orgánica y programática a nivel local bien definida y que empuja la toma de posición del Concilio. Los ejemplos que proponemos son limitados, pero significativos:

En agosto de 1968, los Obispos latinoamericanos, reunidos en Conferencia General, en Medellín, Colombia, tocando el problema de la pastoral litúrgica, reconocían que: "Si bien las traducciones litúrgicas han significado un paso de avance, los criterios que para ello se han seguido no han permitido llegar al grado de adaptación necesario"<sup>5</sup>. En vista del alcance de las finalidades propias de la liturgia, los Obispos sugieren que ésta debe: "Adaptarse y encarnarse en el genio de las diversas culturas. Acoger, por tanto, positivamente, la pluralidad en la unidad, evitando erigir la uniformidad como principio a priori. Mantenerse en una situación dinámica que acompañe cuanto hay de sano en el proceso de la evolución humana..."<sup>6</sup>. Entre las recomendaciones que la Conferencia propone, para lograr esta finalidad, están las siguientes: "Que se confieran a las Conferencias Episcopales facultades más amplias en materia litúrgica, a fin de poder realizar mejor las adaptaciones necesarias, teniendo en cuenta, las exigencias de cada asamblea. Que, dadas las peculiares circunstancias de los territorios misionales, sus Ordinarios se reúnan para estudiar las adaptaciones necesarias y presentarlas a la autoridad competente"<sup>7</sup>. Además auspicia "un servicio de la investigación y formación... con vistas a la adaptación más profunda de la liturgia a las necesidades y culturas de América Latina". Por esto insiste también en que se facilite la reunión y el estudio de expertos en liturgia, biblia, pastoral, ciencias antropológicas, para abrir el camino a un legítimo progreso<sup>8</sup>.

El mismo año (21-27, abril, 1968) el Departamento de Misiones del CELAM había tenido en Melgar (Colombia) un congreso internacional para los estudios de algunos problemas misioneros del área latinoamericana. Tocando el problema litúrgico, se hace primeramente la constatación que "la disciplina de los sacramentos y las formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conservan básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y a culturas diferentes"<sup>9</sup>. Y pasando, más adelante, a indicaciones concretas, se enuncia un principio rico de fundamento teológico: "La fe debe ser no solamente aceptada sino también celebra-

<sup>5</sup> Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, agosto 24 - septiembre 6, de 1968), Vol. II, Conclusiones 9. Liturgia, n. 1.

<sup>6</sup> Ibidem, n. 7 b.c.d.

<sup>7</sup> Ibidem, n. 10 a.b.

<sup>8</sup> Ibidem, n. 11 c.

<sup>9</sup> La pastoral en las misiones de América Latina (Col. Iglesia viva, n. 12), México 1972, pag. 16.

da. La liturgia es la celebración comunitaria de la fe que se vive, y debe conducir a una vivencia más intensa de la fe que se celebra. La liturgia, en nuestro caso, debe *encarnarse* en las diversas culturas y ambientes (AG 24), y asumir la simbología, la música, las formas de expresión, etc., propias, respetando en todo los valores inmutables de la misma (n. 34). Aplicando este principio, se dan a continuación una serie de indicaciones concretas relativas a los varios sacramentos<sup>10</sup>.

Tres años más tarde (21-27, marzo, 1971) otro congreso misionero de la zona amazónica, reunido en Iquitos (Perú), insiste sobre la necesidad de una encarnación auténtica de la liturgia en las varias culturas, de modo que ésta encuentre "sus propios medios de expresión en símbolos culturales que revelen al mismo tiempo la personalidad de cada grupo humano y su propia vivencia de la fe..."<sup>11</sup>. E insiste en la necesidad de una colaboración positiva y activa de la base en este camino y trabajo de adaptación: "El evangelizador no adapta la liturgia a la comunidad. Son los creyentes quienes, al interrelacionarse comunitariamente, reinterpretan colectivamente su sistema tradicional a la luz del hecho salvador de Cristo, formulan su profesión de fe y su propia teología. Eso permitirá desembocar en la creación de un nuevo sistema litúrgico... La configuración de una nueva liturgia, expresión de la comunidad, es algo que sentimos como aportación que el Señor quiere dar, por nuestra mediación, a la Iglesia universal. Eso significa balbuceos iniciales, una mentalidad nueva y riesgos constantes"<sup>12</sup>.

En 1972, durante los meses de julio y agosto, presidente y secretario de las Comisiones litúrgicas nacionales del Continente latinoamericano se reunieron en sesión de estudio en Medellín, y durante la última semana tuvieron la oportunidad de dialogar con el Card. Tabera, entonces Prefecto de la S. Congregación para el Culto Divino. También en aquella oportunidad el discurso volvió más de una vez al problema y urgencia de la adaptación de la liturgia, como parte de la problemática pastoral propia del Continente. Esta tarea se indica como parte del trabajo propio de las comisiones nacionales de liturgia y como campo muy importante de ella, se propone, por ejemplo, la traducción de los libros litúrgicos<sup>13</sup>.

Son indicaciones relativas a la situación y a las preocupaciones de un Continente que se encuentra frente a problemas muy particulares debidos a su historia humana y religiosa, a su situación social y a su tradición eclesial. Los mismos problemas, tal vez en medida todavía mayor, se encuentran en otros Continentes, que por su tradición y su cultura están todavía más distantes de la cultura y de la historia que ha creado el ambiente en que nació, se desarrolló y ahora se ha renovado nuestra liturgia<sup>14</sup>.

Estas preocupaciones pastorales, reflejas en el último Sínodo, empujan a la Iglesia a una toma de conciencia del problema y a una acción prudente y al mismo tiempo valiente hacia una renovación que, más que de la uniformidad material, se preocupe de la unidad enriquecida con la aportación de los valores auténticos de culturas diversas que conspiran a la fusión en la verdad y en la caridad.

<sup>10</sup> *Ibidem*, nn. 34-38.

<sup>11</sup> *Ibidem*, n. 46.

<sup>12</sup> *Ibidem*, n. 47.

<sup>13</sup> *El Medellín de la Liturgia*, Bogotá 1973, pag. 47-49.

<sup>14</sup> Son interesantes, a este propósito, numerosos artículos aparecidos recientemente sobre el problema de la africanización de la liturgia.

### III. Algunas Realizaciones de Adaptación.

Después de habernos detenido en la lectura, aunque rápida, de algunos textos fundamentales del Concilio sobre la materia que nos interesa, y después de haber visto también la toma de posición de algunas Iglesias locales, nos parece útil ver cómo se ha comenzado a abrir y recorrer el camino de la adaptación por parte de la Santa Sede y de las Conferencias Episcopales, o en la redacción de los mismos libros litúrgicos o en documentos destinados a categorías específicas de personas.

A. Un primer tipo de adaptación, que al mismo tiempo es una apertura a la creatividad, podemos encontrarlo en la evolución que ha tomado, bajo el impulso de la realidad de las cosas y la evolución de la situación, la redacción del libro litúrgico y el desarrollo de la legislación litúrgica.

Es de todos conocido el art. 22 de la Constitución sobre la Liturgia. La reglamentación de la materia es de competencia exclusiva de la autoridad central y en parte de la autoridad local (Conferencias Y Obispos) que actúa dentro de límites bien definidos, aunque sin quedar reducida a simple instrumento de vigilancia, como lo había hecho el Código de 1917. La conclusión era neta y precisa: "Quapropter nemo omnino alius atiamsi sit sacerdos, quidquam proprio marte in liturgia addat, demat aut mutet". Era una posición influenciada por latín, donde el texto podía y debía permanecer igual para todas las latitudes sin mayores problemas de los ya existentes, causados por una lengua desconocida.

La situación comenzó a cambiar cuando la lengua del pueblo se introdujo progresivamente hasta abarcar la totalidad de la celebración. La exigencia de una adaptación surgió como necesaria en el campo de las traducciones que no pueden ni deben limitarse a ser simples transliteraciones, sino la expresión, en una nueva lengua, con todo el conjunto de las exigencias gramaticales y sintácticas propias, y sobretodo con el conjunto de los valores humanos y sociales que una lengua expresa, de lo que la Iglesia ha querido expresar a otro pueblo en otra lengua.

Son interesantes, a este propósito, los principios y las líneas fijadas en la Instrucción del "Consilium" sobre las traducciones litúrgicas<sup>15</sup>, como por ejemplo sobre la búsqueda del significado exacto de las palabras según los diversos usos (n. 11), según el contexto histórico, social y ritual (n. 13), según el valor religioso corriente (n. 17), etc. De ahí también la necesidad de la formación de un lenguaje bíblico y litúrgico apto (n. 19) y la oportunidad de traducciones que no sean simples transliteraciones del texto sino que se muevan con mayor libertad, inspirada en la exigencia de responder mejor, con mayor claridad, a fin de comunicar plenamente el texto. Con este propósito se dan orientaciones sobre traducciones de las oraciones (n. 34), de los textos destinados a una particular proclamación (n. 35) o el canto (n. 36-37). Como se ve, la nueva experiencia va indicando que sobre la intocabilidad de un texto prevalece el respeto al valor de su finalidad que es la comunicación de un mensaje y no solamente un cumplimiento ritual.

Este impulso y una cierta creatividad se refleja también en la estructura del nuevo libro litúrgico. Ya no se trata de un bloque monolítico de partes, que tienen

<sup>15</sup> *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia. Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple*, 25, enero, 1969, en *Notitiae*, vol. 5 (1969) 33ss.

todas el mismo valor y la misma importancia que les hace intocables, de una rúbrica a una fórmula sacramental. No solo las diversas partes adquieren un valor objetivo diverso, sino que el conjunto del libro se presenta como un instrumento de labor personal, inteligente, con una finalidad específica diversa según las circunstancias. Es aquí donde entra en función la creatividad del presidente, de los ministros, de la asamblea. Fórmulas ya consagradas por el uso y la experiencia como "his vel similibus verbis", "pro opportunitate", etc., sugieren un campo de acción el cambio de muchas partes, abre la vía para hacer de la celebración litúrgica una acción creativa.

Un paso ulterior podemos encontrarlo en un documento más reciente donde se abre el camino a una adaptación que no es solo de selección de un texto u otro, de cambio de una perícopa o de un texto de canto, sino de una posible reformulación de textos que en su redacción oficial no son lo suficientemente comprensibles. Se trata de las normas contenidas en el Directorio para la Misa de niños.

Como se ve, el camino ha sido un poco largo, pero ha evolucionado en el sentido de un cambio muy profundo que, partiendo de la inviolabilidad de los textos, ha llegado a una línea de flexibilidad que desemboca a veces en la creatividad, limitada sí, pero siempre importante y necesaria para la vitalidad de la celebración.

B. Siempre de parte de la Santa Sede han llegado otros ejemplos de adaptación a diversos grupos o categorías de personas. Nos limitamos a indicar tres:

Primero, en orden cronológico, la Instrucción para las Misas en grupos particulares<sup>16</sup>: adaptación todavía tímida, con mucha circunspección, que refleja una cierta reticencia que en muchos ambientes todavía existe en relación con estas celebraciones, pero en conjunto, positiva, y que ha dado a más de una Conferencia Episcopal, la oportunidad de una interpretación extensiva<sup>17</sup>.

Segundo, el Ritual del Catecumenado para muchachos que están en edad de catequesis<sup>18</sup>: es un ejemplo interesante de cómo las celebraciones pueden conservar todos los elementos, rituales y eucológicos, esenciales, pero adaptándolos a situaciones psicológicas especiales para ayudar al participante a sentirse a gusto no sólo actuando y orando, sino insertándose vitalmente en el grupo de sus compañeros.

Tercer documento, el Directorio para las Misas de los niños<sup>19</sup>, que responde a una exigencia universalmente sentida e importante en la educación y formación de los más jóvenes para una vida litúrgica comunitaria. Aquí no se trata de unos pocos cambios secundarios, de una limitada posibilidad de elección de un texto, sino de una verdadera reorganización de las partes de la celebración con la utilización de algunos elementos solamente, con una planificación diversa para el uso de otras posibilidades, con la misma reformulación de textos, como antes decíamos. A esto

<sup>16</sup> S. Congregatio pro Culto Divino. *Instructio de Missis pro coetibus particulatibus*, 16 mayo 1969, en *Ephem. Lit.* 84 (1970) 191-196.

<sup>17</sup> Conferencia Episcopal Francesa, *La Messe de petits groupes*, en *Notes de pastorale liturgique*, 85 (abril 1970) 33-38; Conferencia Episcopal Suiza, *La celebrazione della Messa per categorie e gruppi di persone*, en *Rivista liturgica*, 59 (1972) 129-144.

<sup>18</sup> *Ordo initiationis christianae adultorum*, Cap. V, *Ordo initiationis puerorum qui aetatem catechetica adepti sunt*.

<sup>19</sup> S. Congregatio pro Culto Divino, *Directorium de Missis cum pueris*, 1 nov. 1973, en *Notitiae*, vol. 10 (1974) 5-21.

se añade la posibilidad de una anáfora más simple, más adaptada a la mentalidad y capacidad humana y religiosa del niño<sup>20</sup>.

Estamos así en una línea de verdadera diversificación de celebraciones, que tiene en cuenta el valor de cada asamblea, superando la idea de perfecta pertenencia a la Iglesia sólo porque se presenta como sujeto de una misma e invariable forma de celebración común a todas las latitudes sin excepción.

Hasta aquí se trata de líneas de adaptación que suponen una intervención directa sobre todo del presidente de la asamblea y que requieren el esfuerzo de creatividad previa que continúa desarrollándose y renovándose durante toda la celebración. Y ésto porque la adaptación no es solo la acción singular y determinada de una autoridad que cambia, una vez por todas, un rito o un texto que más tarde llega a ser elemento rutinario y materialmente ritualista. Si así fuera, nuestra liturgia, aún mejor adaptada, estaría irremediablemente condenada a ser muy pronto una pieza de museo. Lo que le salva de este peligro es el esfuerzo de la adaptación creadora en cada celebración, para hacerla viva y dicente para cada asamblea.

C. Por parte de las Conferencias Episcopales el trabajo de adaptación apenas ha comenzado. En general, se trata de adaptaciones secundarias, como las determinaciones de la materia para la confección de los ornamentos, para preparar los objetos destinados a la celebración<sup>21</sup> algún retoque en los textos o la redacción de algún texto nuevo<sup>22</sup>. Sólo en forma aislada aparecen algunas tentativas de adaptación más consistentes: merece la pena consignarlas.

El Episcopado de la India ha aprobado algunas modificaciones de puntos precisos del Ordo Missae, como: sustitución de la genuflexión por una inclinación típica; sustitución del beso por otro signo de veneración; la estructura de los ritos iniciales de la Misa abarca un saludo de bienvenida y la preparación de los dones eucarísticos; la presentación de las ofrendas se hace en una bandeja que contiene también flores e incienso; la posición es la tradicional de la cultura india: sentarse sobre el pavimento con las piernas entrecruzadas, etc.<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> La concesión ha sido hecha por la S. Cong. para el Culto Divino, que con fecha 1 de nov. de 1974 ha enviado a las Conferencias Episcopales tres esquemas de plegarias eucarísticas para niños, con posibilidad de seleccionar una para el uso litúrgico. La concesión es "ad experimentum" por tres años. El texto no debe introducirse en el Misal.

<sup>21</sup> Cfr. por ejemplo la determinación de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, expuesta en *Notitiae*, vol. 6 (1970) 96.

<sup>22</sup> Cfr. por ejemplo el Ritual del Bautismo y del Matrimonio publicados por la Conferencia Episcopal de Colombia, donde se encuentra algún texto creado por la misma Conferencia. Los textos nuevos son indicados con un asterisco, y responden al principio autorizado por el mismo Ritual, según el cual, cuando el Ritual propone más de un texto, la Conferencia puede añadir otros.

<sup>23</sup> Cfr. *Notitiae* vol. 5 (1969) 365-374. El texto, traducido al francés, ha sido publicado también en el n. 1556 de *Documentation Catholique*, del 1 feb. 1970, 133-137.

En Japón se han hecho cambios de expresiones literarias en algunas fórmulas, de posturas y signos de reverencia, de los colores litúrgicos, etc.<sup>24</sup>

En Camboya, la solemnidad de Todos los Santos y la Conmemoración de los difuntos han sido trasladadas a la fecha nacional de la celebración del recuerdo de los difuntos (entre el 15 de sept. y el 15 de oct.): la ausencia de los católicos de tal celebración se consideraba una falta y una ofensa a las tradiciones de la familia y de la nación. Y los cristianos pueden participar también en los ritos propios de esta celebración.<sup>25</sup>

En Laos la Conferencia Episcopal ha aprobado algunas adaptaciones en las posturas y gestos del celebrante, que no tocan en nada el desarrollo del rito, pero que tratan de armonizarlos con los propios de su cultura, y por consiguiente utilizarlos naturalmente en una asamblea de Laos<sup>26</sup>.

En otras regiones y en otros ambientes culturales están en estudio proyectos de adaptación que podrán dar a la liturgia, incluso en la estructura que la conserve como expresión del rito romano, una nota específica de otras encarnaciones. Será otro paso adelante para que cada espíritu alabe verdaderamente al Señor.

#### IV. Algunos Puntos de Reflexión

De cuanto hemos dicho hasta ahora, es fácil darse cuenta que nos encontramos en el comienzo de un nuevo camino. No tenemos tras las espaldas ninguna tradición, ni continua ni reciente, que permita ver en este campo una evolución segura. Tenemos, sí, una serie de principios bastante claros; pero esto, aunque se indiquen las líneas maestras, no es todavía suficiente para decir que sobre el camino brilla una plena luz. Más que proponer una serie de normas seguras e invariables, nos parece útil indicar algunos puntos de reflexión, esperando ayuden a encontrar un recorrido más seguro. En los esfuerzos de muchos, unidos a la gran buena voluntad y a la generosidad del empeño, no hay todavía una idea clara de lo que debe entenderse por adaptación. Continuar en esta incertidumbre podría ser fatal, o retardar excesivamente una serie de realizaciones que son, en cambio, muy urgentes y deben ser llevadas a cabo con mano segura. Desearíamos que la serie de observaciones siguientes contribuyeran de alguna forma al esfuerzo de evolución que se está buscando<sup>27</sup>.

1. *Adaptación Litúrgica — Pluralismo Litúrgico — Pluralismo Eclesial.* Una adaptación litúrgica, realizada según los principios conciliares

<sup>24</sup> Cfr. *Notitiae* vol. 6 (1970) 66-67.

<sup>25</sup> Cfr. *Notitiae* vol. 6 (1970) 97-99.

<sup>26</sup> *Adaptation de certaines attitudes du prêtre dans la célébration de l'Eucharistie*, en *Notitiae*, vol. 10 (1974), 391-392.

<sup>27</sup> Algunas consideraciones sobre este tema, redactadas en forma de Apuntes para un Congreso Misionero celebrado en Caracas (Venezuela) en 1974, se pueden leer en A. BOTERO, *Principios para la adaptación de la liturgia en las culturas nativas*, en *Notitiae* vol. 10 (1974) 384-390.

y los ejemplos ya ofrecidos y aprobados por la Santa Sede, puede llegar a crear diferencias acentuadas, exigidas por particulares circunstancias locales que, aún sin dar origen a nuevos ritos o nuevas familias litúrgicas, forman un verdadero pluralismo en la unidad del rito romano.

Pero un pluralismo litúrgico debe iniciarse, complementarse y tener sus proyecciones fuera de la liturgia: sin tales ramificaciones no puede ser expresión auténtica de una Iglesia viva. Más aún, nos atreveríamos a decir que un verdadero pluralismo litúrgico debe comenzar desde fuera de la liturgia, en la organización global de una Iglesia que expresa plenamente su identidad a través de la aplicación de un sano pluralismo teológico, disciplinar, moral<sup>28</sup>. Sólo así la diversidad de la liturgia se introduce en un cuadro global válido, y no cae en el peligro de crear simplemente elementos de folclore.

La historia es maestra en este campo. No ofrece la visión de una unidad y uniformidad que va gradualmente diferenciándose en un pluralismo de familias y de ritos en el ámbito de una uniformidad disciplinar y teológica. El camino es exactamente lo contrario. Toda Iglesia local, originariamente, se organiza bajo la presidencia de su obispo en una expresión auténtica, que se refleja en la liturgia, en la disciplina, en la formulación teológica, en la espiritualidad. Sólo bajo el influjo de una organización más centralizada, nacen los patriarcados, las provincias eclesiásticas, y, consiguientemente, se forman también expresiones eclesiales no ya limitadas a una Iglesia, sino abiertas a una zona más amplia, aunque siempre representativa de una cultura, de una tradición, de valores locales bien definidos, que se expresan incluso a través de la liturgia. Sólo con el predominio de Roma y de su acción directriz, y con el influjo de otros valores, políticos y sociales, el Occidente llega a la unidad en la uniformidad, hasta la adopción de los libros de la Curia en el medioevo y, después, a la imposición de los libros tridentinos, y a la fijación cada vez más minuciosa que realizan los cultivadores del rubricismo postridentino.

El camino que nos vemos obligados a recorrer hoy no es exactamente el de los comienzos. Entonces se construía "ex novo"; hoy nos toca salir de una estructura para encontrar una respiración más amplia y segura. Pero también aquí la historia es maestra. La necesidad de salir de una estructura que puede llegar a ser sofocante se ha manifestado siempre. Baste pensar en la posibilidad que el Tridentino, y después el Ritual de Paolo V, reconocieron a las diversas provincias eclesiásticas para redactar un Ritual particular para el Matrimonio<sup>29</sup>; en la famosa cuestión de los "ritos chinos" que causó graves problemas hasta su solución por Pío XII; en la exigencia del uso de la lengua popular en las misiones, que se introdujo gradualmente. Se trata de ejemplos elocuentes y de una exigencia espiritual en la Iglesia que no puede ser ignorada ni sofocada. Hay una diferencia profunda en todo esto, que debe ser subrayada: hasta el Vaticano II estas exigencias se reconocían a base de privilegios, indultos, favores, de tal forma que aquellos que los usufructuaban podían incluso sentirse, hasta cierto punto, al margen de la ley general y de la unidad de la Iglesia; ahora, después del Concilio, estas exigencias se ven como una expresión normal de

<sup>28</sup> Entre los textos conciliares que tocan nuestro problema, Cfr. GS 44,62; UR 4,17; GE 11; AG 22. El tema se trató también en una serie de proposiciones de la Pont. Comisión Teológica Internacional, Cfr. *Documentation Catholique*, 20-V-1973.

<sup>29</sup> Cfr. Con. Tridentinum, Sessio XXIV, Decr. *De Reformatione*, c.1; *Rituale Romanum*, Tit. VIII, cap. 2, n.6.

la vida eclesial, y la ley general les abre una puerta que les permite sentirse cómodamente en la Casa común. No son una ruptura de la unidad, sino una expresión de su riqueza.

2. *Liturgia — Fe — Adaptación.* El pluralismo litúrgico y eclesial no puede existir auténticamente sino en el respeto a la unidad y a la autenticidad de la fe, y del principio según el cual la liturgia es la celebración de la fe de una comunidad.

De ahí la importancia de dos criterios que establece el Concilio para hacer auténtico el camino y el esfuerzo de la adaptación:

a) No se pueden aceptar en la liturgia cristiana valores que están indisolublemente ligados a errores y supersticiones (SC 37). Por esto deben excluirse todos los elementos superados por la fe cristiana. La acción misionera de la Iglesia debe buscar en las diversas culturas aborígenes los valores que, como semilla del Verbo, están ya en camino hacia la fe. Sin embargo, a esta búsqueda debe añadirse el trabajo del discernimiento de cuanto es bueno, aceptable, permanente y profundamente válido, de lo que la fe cristiana supera y exige que se rechace. Valores, por ejemplo, como el de la fuerza vital de la naturaleza, o su fecundidad, pueden orientarse, como lo fueron en el A.T., hacia Dios, y la vida, en el N.T., hacia la resurrección de Cristo. Pero sin caer en el peligro de una religión naturalista. De hecho, muchos de estos valores son válidos para el período de la infancia, según la pedagogía divina, pero que ya han sido plenamente superados en la plenitud de la revelación, según la expresión de S. Pablo (Ga 4,1—11). El cristianismo exige una ruptura franca y definitiva de todos los valores que son expresión propia de otra religión y de otro culto.

b) La liturgia debe ser profundamente fiel a la Sagrada Escritura, a la palabra de Dios revelada, y que anuncia como historia de salvación (Cfr SC 35). Esta palabra, aún exigiéndose su aplicación concreta a cada pueblo y a cada época, tiene un valor perpetuo para todas las generaciones y en el curso de la historia se ha impuesto con su fuerza y originalidad propia, rompiendo los mitos humanos y presentando a Dios que entra en la historia del hombre hasta su momento culminante que es la Pascua de Cristo. Por eso, aún en la adaptación, la Sagrada Escritura ocupará siempre el puesto de honor que le compete, dada la función sumamente importante que ejerce en la liturgia (Cfr SC 24).

En esta misma línea de fidelidad a la revelación, la adaptación respetará los elementos de institución divina que, por esta característica, son inmutables (SC 21). Se trata no solo de los pocos elementos sacramentales, como el bautismo en el agua y la palabra, los elementos de la cena eucarística, etc.; sino también de aquellos que todas las Iglesias de Oriente y Occidente han recibido y conservado hasta hoy como una tradición de origen apostólico. Se trata de todo aquello que constituye como el fondo y la columna vertebral de la unidad de la fe aún dentro del pluralismo eclesial.

3. *Autenticidad de la adaptación, expresión de una fe vivida.* Este pluralismo eclesial, y por lo tanto litúrgico insiere a cada Iglesia en la unidad de la comunión. De esta forma es la fe auténtica quien busca y realiza formas propias de expresión.

En el campo litúrgico el problema es todavía más agudo. Las relaciones entre la fe y la liturgia son tan estrechas que la oración de una comunidad, con sus expresiones de palabras, gestos, elementos de diverso género que la acompañan, no puede menos de ser un reflejo de su fe<sup>30</sup>. Por otra parte, una fe viva y vivida no puede no crear una liturgia viva, porque el creyente siente la necesidad urgente de celebrar su fe y los misterios que ella contiene y que le propone como camino y realidad de salvación.

Sólo cuando una comunidad vive su fe de una manera auténtica, sabe encontrar las formas de expresarla y traducirla en oración y en celebración. En caso contrario, andará buscando elementos novedosos, a veces de curiosidad, con que superar el estancamiento y la monotonía que le crea una celebración no vivida, que se transforma en ritualismo y preocupación de simple cumplimiento. Y cuando se agota el esfuerzo para superar esta situación, a la comunidad le queda solamente el patrimonio de un pasado que no le habla, que no le mueve, y que continúa conservándolo y observándolo como algo "sagrado", intocable, y celebrándolo con un sentimiento más pagano, en búsqueda de los beneficios de la divinidad lejana, que con un espíritu cristiano de aceptación e inserción en la salvación que Dios continúa ofreciéndole.

La historia de nuestros libros litúrgicos es un testimonio de esta realidad. Los textos y los ritos más expresivos han nacido en períodos en los que la comunidad cristiana vivía con mayor intensidad su fe, sabía meditar y asimilar más auténticamente el mensaje de la palabra de Dios, se esforzaba por hacer de la celebración una continuación de su vida. Fueron los siglos de oro de la creación litúrgica —cuyos textos utilizamos todavía hoy—, porque constituyen una página viva de la fe y de la piedad cristiana. Cuando la fe se debilitó y se sustituyó por un ineficaz sentimiento del pasado, cesó también la fuerza y la fuente de la creatividad; se contentó con conservar el patrimonio de los padres; y cuando las circunstancias presentaron nuevas exigencias, nuevas necesidades, se buscó en este patrimonio una expresión que pudiese de alguna forma salir al paso, y se llegó a reproducir y a repetir materialmente textos nacidos con otro fin y sobre todo con otro espíritu. Así, hasta cierto punto, la creatividad auténticamente litúrgica resultó de tal forma empobrecida y disecada que se limitó a imitar el fastuoso y vacío ceremonial de las cortes profanas y a asimilar sus expresiones. De esta forma nuestra liturgia se transformó en una construcción y un conglomerado que resultó bueno para toda ocasión y necesidad, pero con la consecuencia de acabar siendo también atemporal e impersonal.

Afortunadamente ahora nos hemos dado cuenta de esta situación y exigencia. Por eso se está estudiando el problema de la adaptación, y, al mismo tiempo, se preocupa de formar la fe de la comunidad, para que

<sup>30</sup> Sobre el problema de la relación entre la fe y el texto litúrgico, y sobre el origen y las causas de la fijación de los textos litúrgicos en relación con la expresión del dogma, cfr. A.M. TRIACCA "Improvizazione" o "fissismo" eucológico, en *Salesianum* 32 (1970) 149-164.

sea la causa y la fuente de esta adaptación. Y es buen presagio darse cuenta de que el progreso está no solo en la educación teórica, sino en una formación para vivir esta fe a través de la misma celebración que debe ser elemento vivificante.

4. *La Adaptación Litúrgica es para los Creyentes.* La liturgia y su celebración presuponen la fe (SC 59), la inserción vital en la Iglesia y en Cristo, cuya actividad salvífica hace presente. La finalidad evangelizadora y catequética, aunque importante, permanece en segundo plano (SC 33).

Lo mismo podemos decir de la adaptación de la liturgia. Su finalidad es hacer más elocuente y directamente expresivo el signo "de la realidad divina invisible" (SC 33); no es hacerlo directa y primariamente elemento de evangelización para los que todavía no están iniciados en los misterios de la fe. Una adaptación, aunque sea profunda a los valores de una cultura, no tiene como finalidad primera e inmediata transformar la liturgia en elemento de evangelización de esa cultura.

La celebración litúrgica debe tener cuenta de la mentalidad y cultura de los que en ella participan, y de sus valores auténticos, como pueden ser usos y costumbres sociales, lengua, arte, etc. Pero la misma asamblea litúrgica, como realidad y signo, supera por naturaleza la cultura de un determinado ambiente y se proyecta hacia otro contexto socio-cultural, el contexto de la Iglesia, que está por encima de las culturas particulares en el tiempo y en el espacio, ya que son propios del evangelio.

Por otra parte la cultura de un ambiente humano no puede llegar a dar todo su significado a los signos de la celebración, y en especial a los signos sacramentales. Acontece que se conoce su contexto propio, que es el contexto de la historia salvífica. Pero, sólo Cristo, a través de la revelación les comunica el verdadero y pleno significado.

Todo este proceso de percepción y penetración de los valores propios de la celebración y de sus signos es gradual y el creyente lo asimila con una iniciación progresiva que parte de la primera evangelización y recorre todas las etapas de la catequesis, de la formación cristiana, que se comunica en el estudio, la instrucción religiosa y la misma celebración. La adaptación jamás podrá llegar a suplir la necesidad de una iniciación a los signos y valores propios de la revelación. Pretender eliminar todo aquello que pueda crear una dificultad de intelección por falta de iniciación, sería lo mismo que desvirtuar la liturgia con su celebración e incluso en muchos puntos la fe misma, de su contenido básico. A la adaptación, que utiliza los gérmenes de verdad que Dios ha sembrado en toda cultura, pertenece siempre afianzar el esfuerzo de la iniciación progresiva, adaptada a la capacidad de cada asamblea y de cada creyente, para que estos puedan llegar a la comprensión y asimilación del misterio que celebran.

A los no creyentes la celebración litúrgica con sus signos puede

darles el comienzo de un anuncio; el anuncio pleno llegará cuando la luz de la fe les lleve a percibir los diversos signos de la celebración en toda su dimensión bíblica que se extiende a través de las fases diversas de la historia de la salvación.

El ejemplo de los Padres es por sí mismo elocuente. Al contacto con las diversas culturas no sacrificaron el contenido revelado, difícil a veces y poco inteligible por medio de los solo valores de una cultura. A quien se acercaba a la fe le ayudaron a penetrar el plan de Dios significado en los signos de la revelación; estos mismos signos los iluminaron después en toda su proyección con la catequesis que ayudaba a comprenderlos en su plenitud y a vivirlos en su autenticidad.

5. *Adaptación y asimilación de los valores auténticos de una cultura.* Adaptar la Iglesia y, en el ámbito eclesial, la liturgia a la cultura y a la tradición de un pueblo, significa, en los principios del Vaticano II (AG 22 y 19) reconocer en los valores socio-culturales de las diversas naciones una semilla de la Palabra de Dios. El trabajo de adaptación debe dar a esta semilla fuerza para germinar, absorber el jugo del terreno donde Dios la dejó caer y nacer, asimilarla y transformarla en fruto abundante. De esta forma las Iglesias autóctonas reciben de las costumbres y de las tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de cada pueblo cuanto sirve a la confesión de la gloria del Señor, a la alabanza de la gracia del Salvador y a la mejor organización de la vida cristiana.

Naturalmente debe tratarse de valores auténticos de una cultura, que no estén indisolublemente ligados a supersticiones y errores, y que puedan armonizarse con el espíritu de la liturgia. Esto significa que estos valores deben ser nativos de una cultura, no importados artificialmente de otras civilizaciones; que su naturaleza no les asocie de tal forma a valores religiosos o supersticiosos de otro culto que su utilización sugiera elementos propios de este otro culto; que no expresen únicamente aspectos tan humanos y "profanos" de una cultura, que en el espíritu del pueblo no puedan ser vistos como "bautizables" al servicio de la celebración cristiana.

Podríamos encontrar ejemplos en la situación actual frente a la cual se va encontrando la Iglesia. Tal vez una serie de ejemplos históricos<sup>31</sup>, que indican el criterio y el modo de juzgar la Iglesia en el pasado, puedan iluminar también nuestro camino futuro:

Una primera serie, significativa, la encontramos en el proceso de transición de la cultura y mentalidad hebrea a la nueva situación cristiana. Fundamentalmente

<sup>31</sup> Para esta parte de reseña histórica se puede consultar útilmente la obra de E. CATTANEO *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, 2a. ed., Roma 1969. Aunque el autor no toca el problema que nos interesa, y su exposición va por otro camino, indica, sin embargo, muy bien, a través del método que usa, la inserción de las diversas reformas o reglamentaciones de la liturgia en la historia y en la situación social y ambiental de cada época.

fue una ruptura: con la circuncisión, con la sacralidad del A. T., con toda la ley y sus aplicaciones serviles, con muchos elementos de la misma religiosidad. Pero existe también un aspecto de continuidad en otra serie de valores propios del judaísmo, que el cristianismo acepta, asimila e ilumina con la nueva luz de la plenitud de la revelación.

Elemento fundamental del judaísmo es su fidelidad y dependencia de la palabra de Dios, con lo cual se diferencia de otros pueblos y otras culturas y religiones. El cristianismo acepta la herencia de esta revelación; pero no se detiene a los umbrales de la plenitud de los tiempos. En Cristo ve la realización completa de una historia orgánica que Dios ha llevado adelante para la salvación de la humanidad, y no permanece en actitud de expectativa; vive la realización.

Otro momento en la historia y en la vida de Israel es la Pascua, como representación de la acción liberadora de Dios en favor de su pueblo. Los cristianos que se reconocen como pueblo elegido definitivamente por Dios, continúan celebrando el memorial de este acontecimiento salvífico. Pero van más allá que los israelitas. La Pascua del A. T., aún en su realidad histórica de acontecimiento salvífico, es solamente un signo, una profecía, una figura—tipo de la realidad verificada en Cristo. Y a la luz de la Pascua de Cristo da una luz nueva a la Pascua antigua.

La celebración del día del Señor cada ocho días es, para Israel, la conmemoración semanal de la presencia y actuación salvífica de Dios en medio de su pueblo. Los cristianos la aceptan y continúan como elemento característico de su fe y de su vida, pero a la plena luz de la Pascua de Cristo, con toda su dimensión y compromiso en la vida del creyente.

Igualmente el tránsito del cristianismo del ambiente judío a la cultura pagana en el ámbito del Mediterráneo tiene su enseñanza. Ante todo, también aquí, se da una ruptura, un rechazo de muchos elementos religiosos que se relativizan, por ejemplo, la noción de lo sacro, del sacerdocio, del sacrificio, del templo, del altar, etc. Pero existe también la asimilación de muchos elementos de la cultura local que entran en la misma liturgia: el agua lustral, la sal como elemento exorcista, el uso de la luz y del incienso como signos de honor, la indumentaria oficial como distinción de los grados jerárquicos, etc. Pero, tal vez el elemento que nos habla más abiertamente de los criterios y modos de proceder, es la sustitución de fiestas paganas por fiestas cristianas paralelas. Famosas a este propósito, son la introducción de la fiesta de Navidad el 25 de diciembre en coincidencia con las fiestas del sol invictus en el período del equinoccio del invierno; las fiestas de los mártires cristianos para suplantar las celebraciones de los héroes paganos, aún conservando algunos elementos folclóricos de esta última; el origen de la Cátedra de San Pedro derivado de la "cathedra" o conmemoración anual de los difuntos, con omisión completa de cualquier aspecto o recuerdo funerario.

No debe olvidarse, sin embargo, que esta asimilación de aspectos culturales prescinde de toda aceptación del contenido religioso de la misma civilización. El cristianismo que "bautiza" estos elementos y los acepta como normales en la celebración, porque son normales en su vida y en su ambiente, debe ajustarse a todo un proceso largo y difícil de purificación en un catecumenado durante el cual recibe la iniciación progresiva que le ilumina sobre el auténtico significado de las cosas y le hace penetrar el valor de cada una en la proyección de la revelación cristiana.

En la edad media también encontramos ejemplos concretos de adaptación de la

Iglesia por dentro, donde ya está organizada, y por fuera, en su proyección misionera:

Dentro de la Iglesia misma, sea en la estructura general de la organización sea en la reglamentación litúrgica, como reflejo de la estructura general notamos una adaptación de las líneas eclesiales a las formas imperiales y expresiones del culto de la corte hacia el emperador, que se reflejan en las formas de honor al papa y a los grandes dignatarios de la Iglesia. La misma cultura imperial ejerció su influjo en la cultural eclesial y en la liturgia. Ejemplo típico en este sentido puede ser la evolución del ritual de la ordenación. A los ritos de origen bíblico, como la imposición de las manos, se añaden elementos de la cultura social feudal que retoman los aspectos esenciales de la investidura civil, expresados en la "traditio instrumentorum" y en las insignias correspondientes al grado, y en el juramento de fidelidad. Esta adaptación llegó a ser de tal importancia que influyó en la precisión teológica con relación al sacramento del Orden y en la formación del libro litúrgico; la ordenación del obispo desapareció de la serie de ordenaciones para aparecer entre las consagraciones del emperador, del rey, de los caballeros, o sea, de los grandes de la sociedad, desapareciendo, casi, el aspecto sacramental.

En su proyección misionera, la Iglesia se resiente de una doble forma de adaptación, una activa, provocada y dirigida por la misma jerarquía, y otra como reflejo de las culturas en que va penetrando y que va asimilando en su proceso de expansión. San Gregorio, en las normas a S. Agustín de Canterbury, da algunos principios de adaptación. En la carta del 18 de julio del 601, dirigida a "Mellito abbati in Franciis" pide al destinatario transmita estas indicaciones a Agustín: "Prepara agua bendita, asperja los templos, construye el altar y pon las reliquias. Si esos templos están bien construídos hay que convertirlos del culto del demonio al verdadero Dios. Y como estaban acostumbrados a matar bueyes en sacrificio para los demonios, es bueno encontrar el modo de dar a esta acción nuevas intenciones, para que en el día de la dedicación de la iglesia o del aniversario de los santos mártires cuyas reliquias se veneran en la iglesia, construyendo cabañas con ramas alrededor de la iglesia, celebren la solemnidad con banquetes religiosos. Así no inmolarán animales al demonio, sino que los matarán para su alimentación en alabanza de Dios, dando gracias al donador de toda cosa, y mientras en la práctica se les reservan algunas alegrías, más fácilmente se les induce a aceptar los gozos internos". Y añade una motivación psicológica y humana muy válida: "A la gente tosca no se puede quitar de golpe de su mente el pasado, y se les hace subir a lo alto no a saltos, sino gradualmente"<sup>32</sup>. Puede verse cómo los elementos externos, de arte, de tradición, de folclore pueden valorizarse útilmente para ayudar a una cultura, evolucionar e injertarse en una línea de renovación no sólo externa.

Existe también una adaptación que la Iglesia, en cierto sentido, recibe de fuera, y al menos al principio no totalmente según sus deseos.

Las conversiones en masa sin una suficiente evangelización y conversión tienen como reflejo la continuación de ciertos elementos paganos y una consiguiente contaminación de los elementos cristianos, aunque los primeros sean decididamente condenados por los Padres. Igualmente la penetración del cristianismo en el área de la cultura germana y gala, en la época carolingia, tiene su aspecto de adaptación en el proceso de sacralización de la liturgia, después de la desacralización de los primeros siglos: baste pensar cómo muchos elementos del A.T. fueron retomados e interpretados alegóricamente y aplicados literalmente a muchos campos de la celebración.

Incluso cuando la liturgia va separándose de la vida real del pueblo, porque se hace cada vez más clerical por una serie de elementos no fácilmente accesibles a la

<sup>32</sup> Cfr. E. CATTANEO *op. cit.* pag. 134-135.

masa, tales como la lengua, el canto cada vez más rico, los signos derivados de otra cultura, no falta el proceso de adaptación de toda la liturgia conseguidos por la fusión de los elementos romanos con los galos y germanos, que indica el flujo y reflujo de la liturgia romana hacia el norte de Europa y su retorno a Roma en formas ampliadas y transformadas. En este período que comienza a indicar una situación de fixismo en la liturgia con la redacción e imposición oficial de los libros litúrgicos, hay que tener presente incluso la adaptación que nace del pueblo cuando, abandonando gradualmente la liturgia, se refugia en las formas devocionales que va modificando y adaptando a su grado de cultura, espiritualidad y sentimientos.

Esta adaptación que se realiza en la separación entre liturgia y vida de piedad, continuará hasta nuestros días. La difusión de la Iglesia a nuevas culturas y nuevos continentes, tendrá siempre necesidad de esta evasión. La liturgia que el misionero lleva consigo es de tal forma inmutable y definida, que hay necesidad de otros campos en los que los elementos y las expresiones de las diversas culturas puedan manifestarse y realizarse: es el campo de las devociones y formas de piedad popular sobre las cuales, no raramente y por motivos bastante obvios, el misionero y la Iglesia naciente se han detenido con mayor insistencia y con mayor fruto que sobre la liturgia.

Echando una mirada de conjunto al proceso histórico de la adaptación, lo vemos más acentuado en el campo del signo de algunos sacramentos. Hemos señalado algo en relación con el sacramento del Orden. Algo parecido ha sucedido con la Confirmación, con la atenuación del gesto de la imposición de las manos en favor de la signación y crismación, con sus implicaciones teológicas. Más evidente todavía, en cierto sentido, en el rito del Matrimonio, fuera de los elementos propios de la manifestación del consentimiento: el rito expresivo de la unión que en Oriente continúa manifestándose a través de la coronación, en Occidente ha pasado del signo de la velación, tomado del ambiente romano, al cambio de arras, de la cultura germánica, y al intercambio de anillos en la cultura más próxima a nosotros. Se ha sentido continuamente la necesidad de una expresión que respondiese, en los signos, al ambiente y favoreciese una comunicación más directa e inmediata del contenido del misterio.

De este "excursus" histórico, de por sí elocuente e indicativo, es necesario sacar algunas consideraciones y aplicaciones prácticas que nos ayuden a reflexionar un poco más sobre el tema que nos interesa.

En todo el proceso de adaptación (menos en el paso del culto sinagoga a la liturgia cristiana) jamás se han tomado elementos propios, específicos, de una cultura para traspasarlos a la liturgia cristiana. La adaptación no significa bautizar un culto y sus formas cuando expresan valores irreconciliables con la fe cristiana. Se trata más bien de tomar prestados elementos y valores de la vida cotidiana y ordinaria de un pueblo, de su cultura y tradición, de su experiencia vivencial, y utilizarlos para que este pueblo, a través de ellos, exprese su autenticidad celebrando la liturgia cristiana, haciendo más accesibles e intuitivos los signos de ésta. Podríamos decir que el esfuerzo de adaptación reclama la atención hacia alguna verdad que ciertas formas de espiritualidad tal vez han olvidado o infravalorado, es decir, que entre la vida y la liturgia no hay ni puede haber solución de continuidad, sino perfecta integración.

Entre los valores que deben utilizarse hoy principalmente en la adaptación de la liturgia están en primer lugar, al menos para las

regiones ya evangelizadas, muchos valores y expresiones de la religiosidad popular. No debe olvidarse que han nacido y se han desarrollado entre el pueblo como forma de celebración del misterio cristiano cuando la liturgia, por su tendencia o expresión, fue incapaz de responder a las exigencias propias del pueblo. Tienen, por consiguiente, una cierta aprobación de experiencia en cuanto a la capacidad de expresión popular y de contenido religioso. Naturalmente habrá que abrir los ojos, hacer una selección de los elementos que se pueden utilizar y, aún éstos, deberán purificarse de eventuales excesos y desviaciones que puedan sonar a elementos de superstición o como expresiones no correctas de la fe cristiana<sup>33</sup>. Esto vale sobre todo para aquellas regiones en que una evangelización no suficientemente profunda puede haber dado paso a un sincretismo disconforme entre la fe cristiana y elementos de otras religiones o cultos.

No sería, sin embargo, una adaptación auténtica o suficiente de la liturgia romana conservar todo el contenido de imágenes, lenguaje, expresión occidental y contentarse con darle otra lengua, que sea una simple transliteración, darle otros vestidos, otras formas musicales y artísticas. Sería un cambio tan material e insignificante, que podría dar la impresión de un europeo férreamente ligado a su mentalidad, a su modo de pensar, a sus tradiciones... y metido con todo esto en el corazón de una comunidad indígena, con los vestidos propios de ella, pero sin la menor preocupación de asimilación. Sería un ejemplo de búsqueda de novedades y folclore, pero no de inserción en una vida real para asimilarla y sacar las ventajas de reflexión y renovación que puede dar.

6. *Adaptación y sobrevivencia de las culturas indígenas.* Esta asimilación de los valores auténticos de otras culturas exige un esfuerzo de máxima comprensión, respeto y aceptación de dichas culturas. Hay que acercarse al hombre de otra tradición con gran respeto, con espíritu de comprensión y aceptación para descubrir en su cultura las semillas de verdad que Dios sembró allí. Este trabajo supone un esfuerzo no de aficionados, sino de verdaderos expertos en ciencias antropológicas, que estén dispuestos a iluminar su estudio también con la luz de la fe, de la visión eclesial y de la tradición litúrgica auténtica.

En el mundo de hoy, donde con palabras se esfuerzan por la sobrevivencia biológica y cultural de las comunidades indígenas, y con los hechos se ayuda a precipitar su desaparición, la obra de adaptación de la liturgia con la asimilación de los valores que son auténticos es una gran contribución a esta sobrevivencia. Si los misioneros, que con tanto celo

---

<sup>33</sup> Bajo este aspecto se puede consultar útilmente el documento del encuentro de los Presidentes y Secretarios de las Comisiones nacionales latinoamericanas de liturgia, celebrado en Medellín en 1972: *Religiosidad popular*, en *El Medellín de la Liturgia*, Bogotá 1973, pag. 42-46.

comenzaron la evangelización de América Latina<sup>34</sup>, hubieran tenido la fortuna de estar embebidos en estos principios, podríamos tener hoy un Continente bastante más rico de cultura, de historia y de arte: tesoros que se perdieron por una visión inexacta de los valores.

Estas culturas, sin embargo, que se asimilan con sus valores auténticos, hay que aceptarlas y respetarlas con todo el mestizaje en que hoy se encuentran. No se puede pretender encontrar una zona o una cultura con toda la pureza de sus valores, como se hubiera encontrado en su primer contacto con nuestra cultura occidental. Debemos aceptar estas contaminaciones raciales, culturales y religiosas, e igualmente el influjo cada vez mayor de la cultura occidental, debido al contacto urbano, a los medios de comunicación, al comercio, tecnificación, etc. . .

Conocimiento profundo del hombre, a quien se dirige el Evangelio y que es quien celebrará en una liturgia adaptada su salvación, es la condición esencial para colaborar en esta obra de inmenso valor religioso y humano.

*7. Relación entre adaptación, tradición y universalidad.* El pluralismo litúrgico, fruto de la adaptación de que hablamos, aún moviéndose dentro de un amplio margen de posibilidades, no puede sin embargo, crear una absoluta diversidad, como si se tratara de comenzar, como si no existiera ninguna otra comunidad eclesial.

El significado de la tradición puede haber sido interpretado, en algunos momentos incluso recientes de la historia de la Iglesia, de forma excesivamente estática, con prejuicio de otros valores; pero no se puede renegar de ella totalmente. La tradición no es tesoro para guardarlo en un museo y que, por esto, puede olvidarse como elemento que influye en la vida; la tradición es la vida misma en su sana evolución bajo la guía y el impulso del Espíritu. La historia de la liturgia es un desarrollo de la tradición: pasa de un pueblo a otro, fundiendo juntos elementos de diversas culturas sin jamás suprimir totalmente los precedentes. Por éso la liturgia de hoy conserva elementos de la cultura hebrea, greco-romana, germana y franca, a través de los cuales ha pasado.

La fusión de elementos y valores distintos y de varias tradiciones, cuando resultan bien armonizados entre ellos y con las exigencias de una determinada cultura, constituye un verdadero enriquecimiento.

Este parecía ser el pensamiento del papa San Gregorio. Cuando, en julio del 601, Agustín de Canterbury, misionero en Inglaterra, se dirige al papa para pedir una orientación segura sobre el camino a tomar, ante la incerteza suscitada por el hecho que "siendo una la fe, son diversas las costumbres de las Iglesias", el obispo

<sup>34</sup> En realidad, al comienzo de la evangelización, en el primer siglo de la Colonia, los esfuerzos y la ingeniosidad para utilizar elementos propios de las culturas indígenas fue bastante notable. El abandono de esta línea y el vuelco en los sistemas de evangelización se debió a motivos diversos de organización de la vida eclesial. Sobre este tema se puede leer el artículo de G. GUARDA, *Itinerario del paganismo en la cristianización de América*, en *Teología y Vida* 8 (1967) 111-125.

de Roma no duda en responderle: "Ten siempre presente la costumbre de la Iglesia romana, en la que te alimentaste y ámala siempre. Pero me gustaría que si encuentras en la Iglesia romana, en la de las Galias, o en cualquiera otra, algo que pueda agradar más a Dios omnipotente, lo recojas y lo introduces en la Iglesia de los ingleses, todavía joven, junto a cuanto has podido recoger en las otras Iglesias. De hecho no hay que amar las cosas por los lugares, sino los lugares por las cosas buenas. Por tanto, recoge de cada Iglesia todo lo que es pío, religioso y recto y, hecho un ramillete, pónlo, como de costumbre, en la mente de los ingleses"<sup>35</sup>.

En esta misma línea está la búsqueda de los valores verdaderamente universales de la liturgia, y debe plantearse la preocupación actual de los liturgistas en el estudio comparado de las familias litúrgicas, para descubrir el mutuo influjo y enriquecimiento de los diversos ritos, y las indicaciones que pueden dar al actual movimiento de revisión y de nuevas creaciones.

Es evidente que la historia y la tradición pueden indicar las líneas claves de la estructura de las diversas celebraciones y sus partes: sobre este trabajo, en cierto sentido rústico, cada Iglesia puede construir los refinamientos que hacen del conjunto una obra maestra. Mas para hacer ésto no se puede imaginar una visión restringida del trabajo en los límites del espacio de una sola comunidad. Las culturas tienen siempre alguna relación, comunicación o intercambio. Piénsese, por ejemplo, en las plegarias eucarísticas: es diverso, el estilo, el lenguaje, la distribución de las partes, y diversa, en cierto sentido, la misma organización general; pero Oriente y Occidente coinciden en la elección y utilización de los elementos esenciales, aún con todos los matices propios de cada tradición.

Hoy día el problema de la universalidad, y por consiguiente de la convergencia en lo esencial, es de lo más urgente. No obstante la acentuación y la defensa de los valores propios, el hombre del siglo XX es el hombre de la intercomunicación con el mundo entero, no el hombre recluído en los pocos metros cuadrados del horizonte de su valle, del poco cielo de su selva y de su río limitado por los picos de unas montañas. Igualmente la Iglesia del siglo XX, aunque formada por innumerables Iglesias que se presentan en la magnífica variedad de sus características particulares, debe ser la Iglesia una en la fe y en la proclamación y utilización de una serie de valores universales y necesarios, irrenunciables. La pluralidad será elemento de riqueza en cuanto no dañe sino favorezca la unidad, en la medida en que el bien de una Iglesia particular armonice con el bien de todo el pueblo de Dios.

8. *Adaptación a situaciones socio-culturales-religiosas concretas.* Toda comunidad eclesial vive en una situación ambiental bien definida en cuanto a personas, condición humana, social, formación, etc. Ahora bien, es a este ambiente a donde debe mirar el trabajo de adaptación

<sup>35</sup> Cfr. E. CATTANEO, *op. cit.* pag. 134.

para proponerse un camino, una finalidad y una meta bien concreta. Actuar de otra forma, sería lo mismo que construir una liturgia decorativa, folclórica, atemporal, desencarnada, completamente fuera de la vida.

Sería un error y un peligro para la autenticidad de la vida eclesial de la comunidad no preocuparse por la necesaria adaptación, contentándose con una vida litúrgica solo formal; pero se podría caer en otro error no menos nocivo empujando la adaptación más allá de la necesidad y exigencias de la misma comunidad. Existe en algunos la preocupación no solo de mantenerse "aggiornati", sino también de prevenir los tiempos. Otros tienen el prurito de tomar materialmente lo que puede estar muy bien en otra región y traspasarlo, sin más, a otra, imitándolo o copiándolo. Es el caso de los misioneros que procediendo de una nación europea con un fuerte movimiento de avanzada y de profunda reflexión teológica y eclesial, continúan viviendo espiritual e intelectualmente en tal ambiente y se esfuerzan por reproducirlo en comunidades de otra cultura y preparación, sin dar siquiera los pasos necesarios de reflexión y asimilación. Un texto litúrgico, nacido en tal ambiente de reflexión y de proceso, puede estar muy bien donde nació, pero en otro ambiente puede sonar a desfasado, como sonaría desfasado un texto de otra cultura y levadura espiritual e intelectual en el primer ambiente. Son diversos los problemas teológicos y eclesiales que se viven; también deben ser diversos los textos y los elementos litúrgicos que los reproducen.

Sobre todo en una cultura primitiva hay necesidad de un camino, a veces lento, de la educación de la fe. Y no siempre la misma fe se expresa en términos e imágenes teológicas del todo refinadas. En tales ambientes, la adaptación podría ser no un paso adelante sobre la línea marcada en la actual reforma, sino un paso atrás. Nuestra sensibilidad occidental nos ha llevado a suprimir algunos elementos repetidos, que eran a veces preciosismos o enriquecimientos superfluos en el lenguaje, en el signo, o en las imágenes de las expresiones. Para algunos pueblos es elemental, en su expresión, la riqueza de concepto, la expresión poética de imágenes, la repetición de ideas; para estos casos, continuar con las formas descarnadas de Occidente en la realización de un rito o en la traducción de un texto, sería suprimir algo a la expresión del ánimo auténtico de la gente. Nuestra sensibilidad occidental, igualmente, ha llevado a suprimir de los Rituales reformados los exorcismos en su forma directa y dura. En ambientes donde el hombre, por sus culturas y sus tradiciones vive todavía en contacto con una situación influenciada directamente por la creencia de la sensibilidad de los espíritus, habría que considerar si una supresión tan radical de los exorcismos conduciría a una ventaja o perjuicio de su expresión no sólo humana sino también de fe. Tal vez un procedimiento más lento, gradual, sería más útil que un paso radical. Es necesario purificar e iluminar la fe; y también, por consiguiente, purificar y precisar su expresión litúrgica.

Repitámoslo: Lo que es saludable y necesario para una comunidad, una de las europeas más abiertas y reflexivas, por ejemplo, no siempre se adapta o actualiza en una comunidad, por ejemplo, de América Lati-

na, en su ambiente indígena o campesino o de zona marginada en una gran ciudad. Son problemas demasiado distintos los que viven y sienten una y otra, y por consiguiente, que deben expresar en su celebración. El camino de reflexión recorrido es completamente diverso.

9. *Adaptación y colaboración eclesial.* Una liturgia viva, expresión del espíritu y de las exigencias de una comunidad y como respuesta a sus necesidades de vivir la fe y la salvación, jamás podrá ser una simple realización material de una serie de ritos en una forma impersonal. Debe brotar espontáneamente de la misma comunidad, de su vida y de su esfuerzo de superación. Lo mismo sucede con el esfuerzo de la adaptación; no puede ser simplemente el fruto del trabajo de un experto, de un aficionado, debe ser el resultado, de la cooperación de la comunidad en sus diversos grados.

El peligro, de hecho, está en la separación entre comunidad y pastor, entre organismos directivos, como las comisiones y el mismo obispo, y la base.

Una comisión que rompa el contacto vital con la base, podría realizar una adaptación científicamente perfecta, con el respeto de todas las ciencias humanas y eclesiásticas; pero podría caer en el peligro de no interpretar exactamente la capacidad de asimilación, el lenguaje del pueblo a quien la adaptación se dirige. Tendríamos, una vez más, una liturgia abstracta, atemporal, no asimilable en sus diversas expresiones.

Un peligro todavía mayor podría suceder si al estudiar y realizar una adaptación, lo hiciera únicamente el sacerdote encargado de una zona particular, especialmente en una región indígena. Su formación, aunque haya vivido mucho tiempo entre la gente a que sirve, su origen, la mayor parte de las veces extraño al ambiente en que evangeliza, le impiden percibir los movimientos y matices del espíritu de su gente. Tal vez, también él, construya algo estéticamente bello, pero que no responde al espíritu y exigencias de la comunidad.

Incluso la acción de toda la comunidad, separada del presbítero, o unida a él, pero no asistida por un grupo suficiente de expertos, podría no dar los resultados apetecidos. Hay que conocer y estimar justamente los valores de la tradición; hay que dar a los signos y expresiones litúrgicas todos los matices para traducir plenamente la fe; hay que manifestar en su plenitud el valor eclesial de la liturgia.

Sin embargo, hablando de esta colaboración, nos parece indispensable insistir principalmente en el concepto de la comunión eclesial. Y antes que nada en el sentido de que el trabajo de adaptación tiene que ser asumido y guiado responsablemente por los que han recibido de Dios la guía de la comunidad, y primero que todos el obispo como sacerdote y liturgo de su iglesia. La guía del obispo y su función de santificador, de liturgo, debe manifestarse no sólo en la dirección legislativa de la liturgia, sino también en el impulso que debe dar para que ésta se armonice con la cultura y mentalidad del pueblo. En segundo lugar, el aspecto de comunión eclesial debe expresarse a través de la relación de dependencia, de los que trabajan en la adaptación, en relación con el obispo como responsable último del

bien espiritual de la comunidad. Y finalmente, el aspecto de comunión eclesial se expresa en la profunda unión y participación de la vida de la comunidad por parte de quien trabaja en la adaptación. Trabajar de otra forma sería como un estudio o una experiencia de laboratorio, con la mayor atención a los valores objetivos, sí, pero sin la inspiración y el amor que viene de la vida vivida como propia. El resultado de este triple matiz en la comunión eclesial será la creación de un material de celebración que verdaderamente exprese el alma de toda la comunidad, por encima de sectarismos, de pequeños grupos, de visiones personales o de partido. Solo así la liturgia se vivirá en un espíritu eclesial que manifieste verdaderamente a la comunidad local como un signo vivo de la Iglesia universal, que nace y se renueva continuamente en el misterio de la salvación celebrado en la liturgia.

10. *Adaptación, fruto de reflexión y progreso gradual.* El Concilio, con la visión de una reforma general y profunda de toda la liturgia romana, ha establecido una serie de principios para guiar el trabajo (SC 23) que puedan y deban encontrar una sana aplicación aún en el campo de la adaptación a realizarse por parte de las Iglesias locales. Los puntos principales son:

a) Investigación teológica, pastoral e histórica. Teología y pastoral indicarían los valores que deben utilizarse y ponerse de relieve para que el misterio celebrado en la liturgia sea auténtica y plenamente presentado y vivido en la acción litúrgica concreta, y sea asimilado en la vida de una comunidad y en cada uno de sus miembros.

La historia puede arrojar luz para iluminar el camino a seguir, no porque se copie materialmente el pasado, sino porque el pasado nos inspira para ver las líneas y el espíritu de una adaptación jamás acabada, para examinar los efectos negativos y positivos, para descubrir eventuales errores, etc. . . . Por otra parte la historia ayudará a evitar un arqueologismo exagerado y rígido, y a descubrir cómo ha evolucionado la doctrina y la percepción eclesial de la verdad: así será fácil ver claramente y no perder valores auténticos de la tradición. En el mismo campo de la reflexión histórica se debe también tomar conciencia de las experiencias de la reforma actual y de las que le han precedido, de las adaptaciones hechas por otras Iglesias y la evaluación objetiva de todo esto.

b) Conocimiento y respeto de las leyes de la estructura y del espíritu litúrgico. Todo lo que hemos dicho hasta ahora, bajo el aspecto doctrinal e histórico, en la visión eclesial indica claramente que culturas diversas pueden exigir expresiones diversas en los ritos, en las formas del texto, en la coordinación de algunas partes, en la inspiración que preside la creatividad y espontaneidad en la celebración. Pero queda claro que aún en la variedad de expresión, hay que conservar intacto lo que constituye la estructura fundamental del acto litúrgico en su conjunto y en sus partes esenciales.

Podemos indicar, como ejemplo, la esencia de un acto sacramental; el valor fundamental del anuncio del misterio, que contiene y ofrece la proclamación de la palabra revelada; el esquema fundamental de la celebración en la relación entre palabra y sacramento; la estructura de algunas partes como la liturgia de la palabra

(anuncio—respuesta—meditación—aplicación—oración) y la plegaria eucarística (en sus partes esenciales de memorial—acción de gracias—súplica en su expresión eclesial). Una línea segura y directiva, en este campo, la encontrarán los artesanos de la adaptación en las amplias introducciones a los nuevos libros litúrgicos. La dimensión teológica y pastoral donde se explica y se proyecta el conjunto del acto litúrgico y sus partes, ilumina la aplicación práctica en una cultura distinta de la occidental y europea.

c) Avance progresivo, iluminado por la prudencia pastoral. La adaptación no es sólo cuestión de reflexión teológica y de espíritu pastoral, sino también de avance positivo. Hemos subrayado la necesidad de una correspondencia con la situación concreta de una cultura encarnada en los que la viven en un determinado contexto histórico. Hemos insistido igualmente en la necesidad de una liturgia viva, que admite un progreso, una evolución para caminar a la par con el desarrollo de los que la celebran. La adaptación también debe participar de estas limitaciones y evoluciones, y es así como precisamente la liturgia permanece y se manifiesta viva. No hay que precipitar las cosas: hay que dar a la gente la posibilidad y el tiempo de convencerse de la necesidad del cambio, aún combinando prudentemente el cambio mismo con la mentalización necesaria para él. Pero forzar el tiempo, sin una preparación psicológica y catequética suficiente, sería hacer un trabajo que no duraría ni daría los resultados apetecidos. La prudencia pastoral, amplia y valiente, debe dar la posibilidad de conservar abierto el camino de la liturgia y hacer de ella un elemento vivo para el hombre de cualquier edad.

Estas consideraciones no agotan ciertamente el campo abarcado en este estudio: de ello estamos plenamente convencidos. Son un esbozo de reflexiones sobre puntos concretos, inspirados e indicados como urgentes por la experiencia y el trabajo pastoral de estos años y del contacto con diversas situaciones culturales y diversas exigencias para realizar y hacer vivo el fin y el contenido de la liturgia.

## V. Algunos Campos más Urgentes de Adaptación

Nos parece útil continuar nuestra reflexión, tocando, aunque no sea más que brevemente, cuatro puntos en los que el trabajo y esfuerzo de adaptación puede y debe ejercitarse mayormente. Naturalmente, hablamos siempre de una adaptación más profunda que está en la base de otra adaptación concreta y continua, exigida y realizada por la creatividad y espontaneidad de cada celebrante.

1. *El campo del signo*, en sus varias dimensiones y en la pluralidad de aceptaciones, es el primero y más importante en el contexto litúrgico. De hecho, toda la liturgia se expresa y se realiza a través de diversas series de signos, que van de los elementos externos del ambiente y de los objetos materiales, a la palabra, a los gestos, etc. Y son los signos el elemento esencial que Dios ha escogido para comunicar la salvación a

través de todos los tiempos y las épocas de la historia de la salvación. El Vaticano II reconoce el valor de los signos para expresar las realidades santas que significan; y por ello establece que deben ser suficientemente elocuentes, sin necesidad de excesivas explicaciones, aún sin ignorar la necesidad y la exigencia de una indispensable iniciación y de una continua catequesis.

Nos referimos aquí al signo como elemento externo, material, de comunicación.

Nos parece que en este conjunto tienen necesidad de estudio y adaptación:

a) Las actitudes de los participantes y del mismo celebrante. En los ejemplos arriba citados hemos visto cómo efectivamente ha sido uno de los elementos primeros tomados en consideración. El estar de pie no tiene siempre el mismo valor y significado; ni el modo de sentarse es igual y siempre el mismo en los diversos momentos de la vida y de las relaciones humanas; no siempre es lo mismo el modo de reaccionar ante el mismo acontecimiento y el mismo estímulo. Y esto puede reflejarse en otros sectores, como, por ejemplo, en la organización del lugar de la celebración.

b) Los movimientos, sobre todo procesionales, que pueden también ser ampliados en su forma expresiva, acompañados a veces por movimientos de danzas, de formas especiales de canto, marcadas con la actitud de señalar el ritmo musical; o en otros casos podría reducirse su importancia.

c) La forma de realizar algunos gestos. Es de todos conocida una cierta polémica sobre el modo de dar y recibir la comunión. Diversa puede ser, según la cultura, la forma de presentar el alimento; el modo de ofrecer un objeto, según el valor; la forma de llevar una lámpara, etc.

d) Los mismos elementos materiales de la celebración, que aún respondiendo a su funcionalidad esencial (una ropa para vestir; un cáliz o copa para beber; un plato para contener un alimento, etc.) pueden y deben asumir una dimensión y una expresión que responda a las diversas culturas y formas de realizar un gesto o un acto. La forma de estar, por ejemplo, puede variar la forma o las dimensiones del mismo altar, según que los participantes se reúnan en torno a una mesa estando de pie o sentados; como la forma de presentar los elementos eucarísticos puede exigir un cambio en la forma de los vasos litúrgicos; como el modo de bautizar puede exigir un cambio en la forma de la pila bautismal o bautisterio, etc.

e) La forma del lugar de la celebración y de los objetos destinados a diversos actos litúrgicos, que se deriva de una serie amplia de valores, actitudes, disposiciones de las personas, diversidad de significado, etc.

2. *Los textos* pueden ser un segundo campo de reflexión, no tanto en el sentido de su utilización directa, cuanto de su preparación. Entramos en el campo del signo identificado en la palabra, medio esencial de comunicación de un mensaje y de realización de un contacto y de una comunión interpersonal.

a) El libro litúrgico reformado indica claramente que estamos todavía en un período de utilización de un gran patrimonio de textos tradicionales antiquísimos. No se olvide el trabajo de selección que se ha hecho y el esfuerzo de adaptación de unos detalles que menos respondían a la sensibilidad teológica y a la espiritualidad del hombre del siglo XX. El trabajo que más ha empleado los esfuerzos de las Comisiones litúrgicas hasta hoy, ha sido el de traducción. La utilización de estos

textos nos ofrece una doble dificultad: la forma, el estilo, las expresiones, a veces abstractas, no siempre responden a las expresiones de las lenguas modernas; el contenido refleja, a veces, problemas teológicos o preocupaciones pastorales que eran de otras épocas históricas y religiosas.

Estos problemas aparecen porque nuestras traducciones son, en general, simples transliteraciones que reproducen estilo, gramática, número de palabras del texto original. La tradición histórica nos muestra ejemplos muy diversos. Cuando en el siglo II—III en Occidente la Iglesia pasó del griego al latín, se preocupó sobre todo por crear un vocabulario y una expresión litúrgica por medio de traducciones bíblicas; los textos, por el contrario, de origen eucológico, no se preocupó de traducirlos del griego al latín: se crearon nuevos, en la nueva lengua, tal vez inspirándose en los anteriores, pero nuevos en cuanto al estilo, espíritu y expresión. A una lengua nueva, corresponde una forma nueva. Y así nació una nueva literatura, latino—cristiana, como en el ámbito helenístico el cristianismo había favorecido el nacimiento de una literatura griega cristiana, inspirada en la cultura local. ¿Es ésto un ejemplo, que sólo, permanece en la historia, sin valor actual; o al contrario, un ejemplo que debe inducir a pensar y a estudiar otras posibilidades de soluciones y otros caminos hacia el progreso y la realización de una adaptación a varios niveles?

b) La época de la creatividad litúrgica en el campo de los textos se reabrió con la actual reforma en el número creciente de nuevas fórmulas, como oraciones, prefacios, y sobre todo las nuevas plegarias eucarísticas. Pero aún en este campo, altamente positivo, se puede introducir y conservar la dificultad de los textos antiguos, cuando se usa como base el latín, con sus expresiones tradicionales, cargadas de un significado bien definido, no siempre suficiente para expresar los matices de las lenguas modernas.

Igual dificultad se puede encontrar en las traducciones de una lengua a otra, entre las modernas: es evidente que cada una tiene sus matices y formas de expresión muy particulares. Y el problema resulta todavía más agudo, cuando entramos en el campo de unas lenguas muy concretas, como son las lenguas indígenas, frecuentemente muy limitadas, con capacidad circunscrita, faltas de muchas expresiones cuando tocan el área teológica y estrictamente cristiana, o faltas de capacidad para traducir conceptos abstractos o de nueva creación.

Resulta evidente que aún los textos concebidos hoy, por un hombre viviente, en una lengua viviente, deben representarse y escribirse no solamente como lengua, sino también como forma y expresión del contenido.

c) Este repensar y la sucesiva transcripción deben saber componer, en su justa proporción, los dos elementos fundamentales de la tradición que son: el lenguaje bíblico cristiano, y la forma literaria nueva y propia de una lengua.

En cuanto al contenido bíblico y cristiano, no se trata de reproducir y repetir materialmente conceptos y figuras de la cultura semita, sino de expresar el contenido de los valores eternos de la salvación comunicados por la revelación. Por eso los antiguos comenzaron a trabajar en la traducción de la biblia para vivirla e inspirarse en su lenguaje y figuras en lo que tienen de perennes. Así comenzaron al mismo tiempo los estudios de la biblia, catequesis y liturgia. sólo por este camino se podrá superar el peligro del infantilismo y sentimentalismo que anda tan ampliamente sembrado en tantas fórmulas de oraciones devocionales, nacidas fuera de una inspiración auténticamente eclesial y litúrgica.

La novedad de la forma, del estilo, de la expresión y su correspondencia con cada lengua no hay necesidad de subrayarlas: cada época, cada cultura, como cada hombre, tiene su forma y su fuerza de expresarse, distinta de la que le precedió o seguirá. Si se respeta al hombre, hay que respetar y reproducir también sus valores esenciales, como son la forma de expresión y comunicación.

### 3. *El canto popular*, como una de las expresiones más auténticas de

participación, debe ser objeto de atenta consideración, sobre todo teniendo presente su inserción viva en la celebración.

La situación actual de la liturgia, con el cambio radical causado por la introducción de las lenguas modernas, se resiente de la crisis debida al abandono del tesoro del canto tradicional, escrito en latín y para otras formas de celebración, y a falta de otro patrimonio musical con que sustituir el abandonado. Nos encontramos, hasta cierto punto, en la situación de hace quince siglos, cuando la Iglesia romana comenzaba a construir su patrimonio musical.

Pero no hay que temer: también el patrimonio latino y gregoriano que hemos admirado y utilizado con fruto espiritual, se creó poco a poco; las grandes páginas son las flores más bellas que las diversas generaciones han seleccionado de entre toda una abundante creación. Lo mismo puede decirse de la polifonía y otras formas musicales. Nos sucederá lo mismo: de la gran cantidad de producciones que inundan el mercado, la sensibilidad y la piedad sabrá elegir gradualmente lo que merece la pena conservar y continuar utilizando en nuestra generación y, tal vez, en la futura.

Pero con una condición: que el contenido del texto sea válido bajo el aspecto litúrgico, la expresión bíblica y lleno de piedad auténtica. El cristiano de hoy, más que poesía y expresiones vacías, complicadas o sentimentales, quiere contenido claro, con un lenguaje simple que pueda impactar incluso en el espíritu del hombre técnico y secularizado. Además la composición musical debe ser simple, pero al mismo tiempo artística, para que también a través de este elemento pueda hablar al espíritu.

El campo que la liturgia renovada abre a los compositores es inmenso: es de esperar que no falte la buena voluntad y la generosidad en una obra de tanta importancia.

4. *El arte* constituye otro campo de grandes posibilidades de adaptación. La Iglesia, afirma el Vaticano II, "nunca consideró como propio estilo artístico alguno, sino que, acomodándose al carácter y las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó las formas de cada tiempo. . . También el arte de nuestro tiempo y el de todos los pueblos y regiones ha de ejercerse libremente en la Iglesia. . ." (SC 123). No podría hacerse una afirmación más clara, ni dar una indicación más explícita de apertura.

El pasado reciente ha indicado cómo, también en el campo del arte, se ha confundido frecuentemente unidad y uniformidad. Baste pensar en ciertas iglesias y campanarios románicos y góticos que han aparecido en el corazón de las selvas tropicales o en ciertas iglesias de tipo alpino florecidas en litorales del Ecuador. ¿Hablarian verdaderamente a los espíritus de las asambleas litúrgicas locales, o habrán sido para ellos solamente un signo de un poder foráneo y el "lugar terrible" de una divinidad en cierta forma forastera?

La visión humana y serena de una Iglesia que se encarna en un pueblo, que comparte su espíritu y aspiraciones y que asume sus inclinaciones más sinceras y profundas para transformarlas en gloria del Padre, es la visión que debe inspirar el esfuerzo del hombre para modelar según su espíritu cuanto —vgr. lugar, ornamentación, otros elementos— sirva a la celebración del misterio cristiano.

Esto contribuye no solo a glorificar a Dios, sino también a fomentar y conservar las auténticas tradiciones de un pueblo y a promover al individuo mismo; y favorece la creación del grande y auténtico tesoro artístico que eleva el ánimo del hombre para llevarle a adherirse más a Dios. Y fácilmente se ve el campo vastísimo que se abre a las artes, mayores y menores, para hacer más expresivo el lenguaje de la celebración.

### Conclusión

El camino de reflexión, búsqueda y constatación que hemos recorrido ya es bastante largo, y creemos que ha revelado más de un aspecto del problema que todavía espera ser profundizado y completado. Deseáramos terminar con tres observaciones:

1. El problema de la adaptación es esencial para la liturgia y la misma vida eclesial de hoy. Pero hay que profundizar aún muchos puntos y llevarlo adelante en un esfuerzo constante a nivel eclesial. Ojalá sean los Obispos los que tomen como propio este problema; y con autoridad y valentía empujen a estudiarlo y llevarlo a la práctica.

2. El camino es todavía largo y difícil. Hay necesidad de un progreso que debe ser prudente y gradual, inspirado en la auténtica prudencia pastoral. Antes de emprender una realización tan importante y de tantas consecuencias en la vida de una comunidad, hay que apartar a esta comunidad de su inmovilismo, hacerla comprender el valor de la liturgia y desear el cambio. En una palabra, urge crear una conciencia de cambio, de elección del nuevo camino.

3. No hay que crearse la ilusión de que adaptando la liturgia "ex autoritate" se resuelven los problemas: permanecería escrita en un libro, como frecuentemente permanece escrita en un libro la reforma que ya vivimos. A este primer paso, que en cierto sentido viene de arriba, hay que añadir el esfuerzo de adaptación, de creatividad continua que la misma naturaleza de la liturgia exige para conservarla viva. Olvidar esto, significa condenar a muerte la liturgia y todas las mejores adaptaciones.

Quiera Dios que surjan hombres capaces de inspirar y realizar una verdadera adaptación; pero igualmente conceda el Señor a su Iglesia y a todos sus miembros vivir la santa inquietud que no permita engañarse de haber llegado a la meta.

# NOTAS E INFORMES

---

## Informe sobre el Instituto Pastoral del CELAM, 1974

Una de las realizaciones más fecundas y eficaces que ha deservuelto el CELAM desde su fundación, pero sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, ha sido la de buscar una mentalización conciliar del Pueblo de Dios en Latinoamérica, partiendo ante todo de la seria formación o "aggiornamento" de los responsables del cambio. Para ello instituyó diversos Institutos en cuyos recintos se han ido formando centenares de sacerdotes, religiosos y religiosas. Estamos seguros que todos ellos están deseosos de conocer la marcha del actual Instituto Pastoral, lo mismo que otros tantos amigos que, aunque no han pasado por ellos, se han interesado y han simpatizado con esta obra.

1. *Prehistoria.*— El actual Instituto Pastoral del CELAM que ahora funciona, desde 1974 (marzo) en Medellín, aunque sea cronológicamente posterior a los otros, en realidad se puede decir que es el hermano mayor de ellos, puesto que fué la fusión, querida en Sucre, de todos los anteriores que mantenían diversos Departamentos del CELAM: Del Instituto Catequético Latino—Americano (ICLA) que funcionó en Santiago (Chile) desde 1960, del Instituto de Liturgia Pastoral (ILP) que funcionó en Medellín (Colombia) desde 1965, del otro Instituto Catequético Latino—Americano (ICLA) que funcionó en Manizales (Colombia) desde 1966, y el más reciente Instituto de Pastoral Latino—Americano (IPLA) que tenía su sede en Quito (Ecuador) desde 1968, surgió el único Instituto Pastoral que aún a y ahorra esfuerzos de profesores, bibliotecas, programas y economía. En los aciertos positivos que aquellos tuvieron, mejorados en lo posible, se funda la nueva organización del actual.

2. *La XIV Reunión del CELAM en Sucre.*— Fue en la XIV Reunión Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano celebrada en Sucre, Bolivia, en noviembre de 1972, donde se determinó casi por unanimidad total (como lo demuestran sus Actas):

—Que el CELAM concentre los actuales Institutos en uno solo de nivel superior, para la adecuada formación de los agentes de la Pastoral, con curso básico común y las especializaciones que se juzguen necesarias.

—Además el Instituto cumplirá funciones de investigación, dentro del campo de sus especializaciones.

—El Instituto funcionará dentro de una misma localidad.

—Fijase en un año el plazo prudencial para alcanzar la meta del Instituto único.

—Desígnese una Comisión "ad hoc" para hacer efectiva esta decisión.

—La Asamblea faculta a la Presidencia del CELAM para la plena realización del proyecto.

—Adóptense para la estructuración del Instituto los siguientes criterios:

a) Selección esmerada del profesorado, tanto por su competencia doctrinal, moral y técnica, como por la confianza que merezca del Episcopado Latinoamericano, a juicio de la Presidencia del CELAM

b) Selección estricta del alumnado, teniendo en cuenta el nivel de estudios, la vida espiritual, la madurez afectiva, la experiencia pastoral, los cargos de influencia, la destinación a ser multiplicador y el sometimiento a normas básicas disciplinares del Instituto.

c) El funcionamiento del Instituto estará bajo vigilancia inmediata del Secretario General del CELAM, y el Ordinario del lugar donde aquél funcione será invitado a colaborar en la supervigilancia del mismo.

3. *El nuevo Instituto Pastoral del CELAM.*— Desde la reunión de Sucre la Comisión Episcopal designada "ad hoc" fue así: Mons. Aloisio Lorscheider, como Presidente, y como miembros los Monss. Alfonso López Trujillo, Francisco de Borja Valenzuela y Romeu Alberti. El Pbro. Segundo Galilea fue convidado como asesor. Esta Comisión se reunió en Bogotá el 24 de febrero de 1973; en Rio de Janeiro el 19 de junio de 1973; en Bogotá el 20 y 21 de noviembre de 1973. consultadas las Conferencias Episcopales en dos ocasiones sobre la sede del futuro Instituto y recibidas las respuestas positivas se decidió por la ciudad de Medellín, Colombia, y por el edificio donde antes funcionaba el Instituto de Liturgia Pastoral. El Señor Arzobispo de Medellín ofreció al Instituto este edificio por tiempo indeterminado. Esta Comisión determinó también que el nuevo Instituto comenzaría el 1o. de marzo de 1974 con la duración de un año lectivo (nueve meses); que el régimen del Instituto sería de externado; que el curso tendría una primera parte de Pastoral Fundamental, de 6 meses, obligatoria para todos, y cuatro especializaciones: Pastoral Litúrgica, Evangelización y Catequesis, Pastoral Social y Pastoral de la Comunicación.

4. *Organización del actual Instituto.*— La alta Dirección del Instituto corresponde a un Consejo de Presidencia compuesto por el Secretario General del CELAM, quien lo preside, y por los Obispos Presidentes de Departamentos que tienen ramas de especialización en el Instituto. El Arzobispo de Medellín colabora con el Instituto en su calidad de Ordinario del Lugar y, en sus eventuales observaciones sobre el Instituto, actúa a través del CELAM. Como consta por las Actas, las Directivas del Instituto fueron escogidas después de consultadas las Conferencias Episcopales y quedaron constituidas así: como Director General fue nombrado el P.Boaventura Kloppenburg, franciscano brasileño, con más de veinte años de profesor de Teología Dogmática en Petrópolis (Rio de Janeiro) y Profesor también en varios de los Institutos anteriores (ICLA de Manizales, IPLA de Quito e ILP de Medellín). En 1973 trabajaba en Roma como Oficial del Secretariado para la Unión de los Cristianos y Profesor en el Ateneo Pontificio Antonianum. Como Subdirector fue nombrado el P.Carlos Braga, C.M., quien era profesor y experto en el Instituto de Liturgia Pastoral de Medellín y es Consultor de la Sagrada Congregación para el Culto Divino. El P.Braga fué nombrado también Director de la Sección de Pastoral Litúrgica. Como Director de la Sección de Pastoral Social fue designado el P.Pierre Bigó, S.J., Director de ILADES de Santiago de Chile y experto en Doctrina Social y Profesor en varios Institutos. Al Pbro. Segundo Galilea, quien fue Director del IPLA de Quito, se confió la dirección de la Pastoral Fundamental. Y para la Sección de Evangelización y catequesis, se nombró al Pbro. Jaime García Ortiz, especialista en la materia y Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá. Para la Sección de Pastoral de la Comunicación no hubo nombramiento.

5. *El Profesorado.*— Se cumplieron a través del año las prescripciones de Sucre con relación a los Profesores y para casos especiales fueron consultadas las Conferencias Episcopales. Además del Equipo Directivo, que asegura las clases fundamentales del curso, orienta los trabajos de los participantes y comparte la vida fraterna, el Instituto contó con un grupo de Profesores seleccionados entre los más represen-

tativos del Continente. Concretamente, en este año de 1974, junto con los Profesores del Equipo Directivo, enseñaron:

En Pastoral Fundamental:

- P. Alejo Londoño, S.J., Dinámica de grupos.
- Prof. Alberto Methol Ferré, Historia de la Iglesia en América Latina.
- P. Manuel Marzal, S.J., Antropología cultural y religiosa.
- P. Jaime Vélez, S.J., La No Creencia en América Latina.
- P. Luis Patiño, O.F.M., La Vida Religiosa en América Latina.
- Pbro. David Kapkin, Temas Bíblicos.
- Pbro. Francisco Escobar, Cuestiones éticas.
- Mons. Alfonso López, Humanismo Marxista.
- Pbro. Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación.
- Pbro. José Marins, Comunidades Cristianas de Base.
- Pbro. Jesús Torres, Organización de la Pastoral de Conjunto.
- Profesores del IPLAJ, Pastoral Juvenil.

En la Sección de Pastoral Social:

- Dr. Hermann Mohr, Estudio de varias experiencias latinoamericanas (Perú, Chile, Cuba, Brasil).
- P. Jaime Martínez, S.J. Estudio de varias experiencias latinoamericanas (México, Venezuela, Ecuador, Colombia, Uruguay).
- P. Roberto Bosc, S. J., El tercer mundo dentro de la sociedad internacional. Evangelio, violencia y paz.
- P. Augusto Berrío, Pastoral campesina en Colombia. La experiencia cooperativa en Barquisimeto (Venezuela).
- Experiencias de Pastoral Social en Medellín.
- P. Alejandro Angulo y Dr. Armando Cifuentes: Problemas demográficos y Paternidad responsable.
- P. Antonio Gracia, La Pastoral Campesina en Honduras.
- P. Josse Van der Rest, Construcción de viviendas y Educación de gamines.
- P. Luis Ma. Sartori, O.F.M., La Pastoral Obrera en Sao Paulo, Brasil.
- Prof. José Plana, La Problemática Sindical; papel del Sacerdote.

En la Sección de Evangelización y Catequesis:

- Pbro. Diego Martínez, Experiencias actuales de renovación catecumenal.
- Pbro. Federico Carrasquilla, Antropología existencial y Evangelización.
- P. Carlos Bravo, S.J., Revelación y Fe.
- P. Rafael Ortega, C.M., Historia de la Salvación.
- Hna. Luz Ma. Artigas, Catequesis situacional.
- Hno. Andrés Rosero, Metodología en los colegios.
- P. Jesús Andrés Vela, S. J., Educación en la fe y Catequesis.
- Pbro. Juan José Genocard, Evangelización y Catequesis en la comunidad cristiana.
- P. César Herrera y Hna. Amparo Beltrán, Técnicas Metodológicas.
- P. Juan Gorski, M.M., Las situaciones históricas como "contenido" del Mensaje.
- P. Jorge Mejía, S. J., Elementos para la Metodología catequética con relación a las diversas situaciones humanas.

Esta lista de Profesores evidencia el respeto a un legítimo pluralismo teológico pastoral.

6. *Los participantes al curso.*— Como estaba previsto, el Curso de 1974 comenzó el día 4 de marzo con la presencia de 101 alumnos de 17 distintas naciones latinoamericanas. Pero solamente 2 se inscribieron en la Sección de Liturgia y 7 en la de Comunicación Social. Por este motivo estas dos Secciones no funcionaron en este año de 1974. Las otras dos Secciones estuvieron representadas: 60 inscritos en la de Evangelización, y 41 en la de Pastoral Social. Tratando de hacer un cuadro geográfico de los participantes y otro por estados de vida, tendríamos el siguiente:

	Catequesis	Past. Social	Total
1 - Argentina	—	1	1
2 - Bolivia	1	—	1
3 - Brasil	3	5	8
4 - Colombia	17	15	32
5 - Costa Rica	1	—	1
6 - Chile	6	5	11
7 - Ecuador	1	3	4
8 - Guatemala	2	—	2
9 - Haití	—	1	1
10 - Honduras	2	—	2
11 - México	6	1	7
12 - Nicaragua	4	3	7
13 - Perú	6	2	8
14 - Puerto Rico	4	1	5
15 - Rep. Dominicana	6	—	6
16 - Uruguay	—	1	1
17 - Venezuela	1	3	4
	<u>60</u>	<u>41</u>	<u>101</u>

	Sac. Dioc.	Sac. Relig.	Relig. Laicos	Laicos	Hombres	Rlgsas.	Total
Catequesis	13	24	4	—	41	19	60
Past. Social	<u>12</u>	<u>20</u>	<u>—</u>	<u>1</u>	<u>33</u>	<u>8</u>	<u>41</u>
	25	44	4	1	74	27	101

7. *El espíritu del Instituto.* Desde el comienzo el Equipo Directivo tuvo conciencia de que el Instituto era un Instituto Pastoral "del CELAM", es decir, como subrayaba el Director en su discurso de apertura, siendo iniciativa de los Obispos de América Latina, "el Instituto tendrá que hacer suya la doctrina, las normas, las preocupaciones y las inquietudes de los Obispos Latinoamericanos. Los Presbíteros que lo dirigen, lo hacen estrictamente en su calidad de cooperadores del Orden Episcopal". Y añadía el Director: "El hecho de tratarse de un Instituto del CELAM significa también que él se coloca entre los servicios que el CELAM desea prestar a las Conferencias Episcopales de América Latina". Durante todo el año 1974 fue éste el espíritu que animó el Equipo Directivo, dentro de los límites exigidos por un sano pluralismo teológico y pastoral en la Iglesia. Las relaciones del Instituto con el Sr. Arzobispo de Medellín fueron excelentes y no hubo de parte de ningún Obispo la más mínima observación crítica o negativa del Instituto. Y para fomentar este espíritu la Directiva quiso realizarlo sobre todo a tres niveles de convivencia, de oración y de estudio. Aunque los participantes no residieron en el Instituto, punto recomendado por la Comisión "ad hoc", convivieron a lo largo del día en las aulas, recreaciones y en el almuerzo que proporcionaba el Instituto. Para fomentar más ese ambiente de convivencia, dentro de una atmósfera de espiritualidad y fraternidad, el Instituto propuso ciertos tiempos de oración, celebraciones litúrgicas y

convivencias. Cada mes dedicó un día a una jornada de espiritualidad. Desde el comienzo la Directiva consideró también como esencial la asistencia a las clases, a los seminarios, grupos de estudios, etc.

8. *La Investigación en el Instituto.* A parte la obligatoriedad a las aulas donde los profesores siembran magisterialmente su enseñanza o por trabajo en grupos, la investigación y el estudio personal es de la mayor importancia. Para ello la biblioteca del Instituto está a disposición de profesores y alumnos. Sin embargo dicha biblioteca es todavía insuficiente. Heredera de la biblioteca anterior del Instituto de Liturgia Pastoral, tiene únicamente para esta rama un número satisfactorio de libros y revistas. Para la Sección de Catequesis, la biblioteca recibió una buena parte de la antigua biblioteca del ICLA de Santiago de Chile. También del ICLA de Manizales se recogió un pequeño aporte sobre temas catequéticos. De la biblioteca del IPLA de Quito se reservó especialmente material sobre América Latina. Para las otras especialidades (Pastoral Social y Pastoral de la Comunicación) y, sobre todo, para lo que corresponde a la Pastoral Fundamental, faltan muchas obras de consulta inmediata y las fuentes. Pero se están haciendo esfuerzos para mejorar la biblioteca.

Por voluntad de los Obispos que lo fundaron, el Instituto debe ser también un Centro de Investigación pastoral. En los países de América Latina se siente la inadecuación de la pastoral heredada, que refleja, muchas veces, métodos y fórmulas creadas para otras realidades. Sin embargo, hay también, desconocidos y dispersos, gran número de análisis de situaciones y de experiencias pastorales exitosas, que deberían ser reunidos y conocidos. Al mismo tiempo se verifica un serio esfuerzo para buscar nuevas líneas que permitan una acción pastoral más eficaz. Para impulsarlo, el Instituto ha creído oportuno crear un Centro de Documentación, que permita reunir material informativo sobre experiencias pastorales y sobre la realidad latinoamericana, con el fin de ponerlos a la disposición del cuerpo de profesores y alumnos del Instituto, y de quienes trabajan hoy en la Iglesia con espíritu de entrega y de búsqueda.

En la reunión del 21 de noviembre de 1973 con la Comisión Episcopal "ad hoc" y el Consejo de Presidencia del Instituto, fue aprobada la propuesta de que el Instituto publique una Revista. Será —o mejor, lo es ya en este primer número en el que publicamos este informe— una Revista del Instituto y para ello se gozará de la adecuada libertad teológica, según lo expresa la recomendación del Concilio en la "Gaudium et Spes", No. 62. Se trata, como ya puede verse, de una Revista de investigación sobre Teología y Pastoral para América Latina. Para Secretario Redactor de ella fue designado después el P. Rafael Ortega, C.M., Licenciado en Sagrada Escritura y antiguo Profesor de esta especialidad en varios Institutos del CELAM (ILP de Medellín, IPLA de Quito). El Director del Instituto es también el Director responsable de la Revista.

9. *Administración económica.* El Instituto hace un gran esfuerzo para llevar una economía lo más sana posible. Para ello cuenta con la generosidad del Sr. Arzobispo y de la Arquidiócesis de Medellín que ofrece gratuitamente la utilización del edificio del Instituto; los alumnos aportan, a veces con grandes sacrificios, el importe de la matrícula (que incluye derechos al acceso a las aulas, biblioteca, mimeografiados y el almuerzo, etc.), y se obtiene la generosa ayuda de Organismos Internacionales (ADVENIAT y LAB). El Instituto consigue también Becas ("completa", que incluye la matrícula total, y "media" beca, que incluye solo la mitad de

la matrícula) para los estudiantes que las piden. Pero en la concesión de las becas el Instituto se mostró un tanto riguroso, concediéndolas únicamente en los casos de verdadera necesidad. Por ello, para adjudicarlas, se envía un informe a los solicitantes y debe remitirse al Instituto firmado por el Ordinario del peticionario.

Para la administración interna del Instituto colaboraron eficazmente este año, a parte de las generosas ayudas de parte del Secretariado y Tesorería General del CELAM, la eficacia del P. Carlos Braga, y la ayuda permanente de tres Religiosas, Siervas de Cristo Sacerdote, una de las cuales es también la contabilista del Instituto. Otra Religiosa, de las Misioneras Catequistas de la Medalla Milagrosa de Panamá, es la Secretaria del Director.

10. *Evaluación del curso 1974.* Al finalizar el Curso primero del Instituto Pastoral del CELAM que se proyectó en Sucre, la Directiva del Instituto se reunió, en un trabajo denso y apretado, para hacer una evaluación seria y lo más posiblemente objetiva de lo que fue el año acabado. A partir de las mismas evaluaciones de los alumnos y de la realizada por los Profesores y teniendo, sobre todo, presente que era el primer curso, se llegó a la conclusión de un prudente optimismo, pues entre otras cosas se constata, por hablar en cifras, que de 101 participantes que iniciaron el curso, lo acabaron 92, y de éstos, 80 elaboraron un trabajo monográfico. De un modo general Profesores y Participantes quedaron satisfechos. El espíritu fue bueno. Fue admirable la presencia, todas las mañanas, de casi la totalidad de los estudiantes a las aulas, pues la gran mayoría ya no estaba acostumbrada a las clases y por eso su asiduidad es particularmente digna de mención.

Se vió, no obstante, que el tiempo comprendido en un año lectivo es apenas suficiente para dar una visión panorámica y fundamental. Por ello, y debido también a la premura del tiempo que se tuvo en la programación de esta primera experiencia, hubo necesariamente acumulación de materias y de profesores que dió, a veces, la impresión de un mosaico no suficientemente integrado. Pero siendo este problema ante todo cuestión de tiempo, la Directiva estudió la forma de organizar mejor el orden, cronología y tiempo dedicado a cada materia, tratando de engarzarlas dentro de un esquema "pastoral", pues ante todo de un Instituto Pastoral se trata.

El Instituto es un pedazo de la Iglesia universal y así es natural que las tensiones que hay actualmente en la Iglesia en el campo doctrinal y pastoral, se hayan reflejado a través del año en el seno del Instituto. De modo general, sin embargo, se puede afirmar que no hubo tensiones graves al respecto. El promedio de edad de los participantes fue de 38 años. Prevalció el número de los que habían recibido su formación teológica y pastoral antes del Vaticano II y, por ello, necesitaban una cierta actualización teológica y pastoral. Otros, en menor número, habían tenido una formación actualizada o supuestamente actualizada. Evidentemente hubo un desnivel de preparación entre el alumnado que, a pesar de las previsiones, no fue fácil superar. Sin embargo, en la evaluación final se concluyó que, aún dando prioridad al objetivo propuesto en Sucre de formar agentes multiplicadores de la pastoral, mientras prevalezca el número de los no actualizados que buscan un "aggiornamento", el Programa del Instituto, sobre todo en la llamada Pastoral Fundamental, incluirá también en sus materias una cierta y pura actualización teológica (doctrinas o posiciones nuevas del Vaticano II, perspectivas nuevas por parte de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, nuevas presuposiciones Bíblico—exegéticas e históricas, etc.).

Durante la evaluación última el Equipo Directivo hizo también una revisión cuidadosa y efectiva con relación al Reglamento interno del Instituto para tratar de mejorarlo en el próximo Curso de 1975. La problemática principal radicaba sobre todo en el método y calendario (separar o no en tiempos sucesivos, y no simultáneos, la Pastoral Fundamental de la de Secciones), en la metodología misma (en cuanto a la forma de presentar las clases), en cuanto al trabajo en los sábados, el modo de ocupar las tardes y la participación en la oración y liturgia común. Después de una discusión amplia y serena, la Directiva piensa para el próximo año continuar el método existente de intercalar la Pastoral de las Secciones dentro de la Pastoral Fundamental, pues cree que de esta forma el Director puede ir orientando desde el comienzo al alumno hacia su especialidad de Sección y "acompañarle" mejor durante todo el curso. En adelante se considerarán feriados o libres todos los sábados, incluso aquellos cuya semana tenga algún otro día festivo. En cuanto a las tardes el Instituto de ninguna forma las considerará ferias o libres, sino que permanecerá abierto al estudio personal o grupal, a las convivencias o posibles cursos. Y en cuanto a la vida de oración el Instituto fomentará y apoyará toda iniciativa, programando incluso los momentos que juzgue necesarios, para promover la vida de oración.

11. *Prospectivas.*— Vivimos en un momento histórico en que son muchos los que abandonan formas y métodos tradicionales de espiritualidad y, a la vez, aparecen síntomas notables y positivos en la búsqueda de formas y métodos nuevos de oración y de vida espiritual. En las Diócesis, Comunidades Religiosas y Seminarios se necesita quien lleve el pulso de la espiritualidad. Por eso, en su Reunión del 26 y 27 de abril de 1974, el Consejo de Presidencia del Instituto determinó que para el Curso 1975 el Instituto ofreciera a los participantes una nueva Sección especializada: la de Espiritualidad.

En esta misma Reunión del 26 y 27 de abril de 1974 el Consejo de Presidencia del Instituto determinó que en su Curso de 1975 el Instituto abriera nuevamente las puertas a las Secciones de Pastoral Litúrgica y Pastoral de la Comunicación. Así, pues, para el Curso de 1975, el Instituto ofrecerá la posibilidad de inscripciones en cinco Secciones distintas. Para eso el número de inscripciones tendrá que ser necesariamente limitado, es decir: no más de cuarenta ni menos de veinte para cada Sección aproximadamente.

El salón de aulas utilizado en este año no era adecuado, a pesar de los arreglos que se habían hecho, ya que el número de participantes superó la expectativa. Por eso en el mes de Julio se iniciaron los trabajos para la construcción de un nuevo salón—auditorio, con una capacidad aproximada para 180 personas, indispensable para las clases de Pastoral Fundamental, que son comunes para todos. También se construye una pequeña capilla. Se tendrá un nuevo salón de recreo y el comedor quedará más acogedor. Así se atiende a reales necesidades, todo dentro de una construcción modesta y funcional.

Como instrumentos de trabajo e investigación el Instituto se verá favorecido en este año con el centro de Documentación que a su vez fecunda a la revista "Medellín", en la que tanto profesores como alumnos podrán contrastar y madurar las ideas teológicas y las experiencias pastorales. Y desde esta crónica el Instituto aprovecha ya la ocasión para invitar a todos los lectores a que envíen ellos mismos o sugieran posibles nombres de quienes puedan informarnos sobre experiencias pastorales ricas y serias y documentos pastorales desconocidos que puedan servir a los demás.

Para acabar desearíamos añadir que el futuro del Instituto depende en gran parte de las mismas Conferencias Episcopales y de los Obispos en seleccionar y enviar un número suficiente de alumnos. La proporción de alumnos provenientes directamente de las Diócesis no es muy grande, superado con creces por los Religiosos, pero en las solicitudes que ya van llegando para 1975 se observa un interés mayor por parte de las Diócesis. Hay motivos para esperar que el Curso 1975 sea efectivamente más *del CELAM*, es decir, de los Obispos, para el bien pastoral de la Iglesia en América Latina.

## Celebradores de la Palabra

### Experiencia pastoral en la diócesis de Comayagua, Honduras

Por Mons. B. Mazzarella

Los cristianos están llamados, por su Bautismo y Confirmación a ocupar un lugar propio en la estructura eclesial. Todos están obligados a prestar su auxilio a la familia del pueblo de Dios como cooperadores del Salvador en su misión salvífica. La Evangelización atañe en primer lugar a los Obispos: sin embargo todos los fieles deben prestar su ayuda, cada cual según sus fuerzas, dentro de la Iglesia, que es el Sacramento universal de salvación y la Esposa de Cristo.

En la predicación de la Palabra del Señor le falta a América Latina la abundancia de sacerdotes necesarios para llevar a las aguas vivas de las fuentes del Salvador a millares de sedientos. En Honduras, América Central, este problema ha sido resuelto de una forma particular. Tenemos alrededor de 64 sacerdotes indígenas y 140 extranjeros. Pero este número no es suficiente para los 2.660.000 bautizados. De momento la solución de la penuria de sacerdotes se ve sin esperanza y sin remedio. Pero por inspiración del Espíritu Santo y por la buena voluntad de los laicos se ha encontrado una solución parcial para evangelizar a los fieles.

Conscientes de sus obligaciones y oficios, algunos laicos se han dedicado a auxiliar a los hermanos necesitados, y así se ha puesto el fundamento de un nuevo ministerio eclesial. Ahora estos laicos suplen a los Sacerdotes en la liturgia de la Palabra en todos los servicios religiosos celebrados los domingos en poblaciones o aldeas sin sacerdotes.

*1. Nota histórica* En 1966, un Misionero de la Prelatura de Choluteca (en Honduras) reunió un pequeño número de jóvenes para que le ayudaran a preparar las procesiones de Semana Santa. Estos jóvenes mostraron tanto entusiasmo en aquella ocasión que el padre les invitó nuevamente a participar en la Liturgia dominical. Organizó inmediatamente un curso para instruir a cada uno en la forma de participar: unos para las lecturas de la Epístola y del Evangelio (Lectores), otros para los cánticos (Cantores), y otros para el oficio de acólitos (Acólitos). Este nuevo ministerio atrajo un gran número de jóvenes y hombres. Pero el Misionero, de entre éstos, escogió solamente diez y los preparó con un curso intensivo para las celebraciones litúrgicas privadas. Y así tuvo origen la *Piadosa Asociación de los "Celebra-*

\* Esta comunicación fué presentada en latín durante la Asamblea del Sínodo de 1974. Traducción del texto mimeografiado original *Nota de la Redacción*.

*dores de la Palabra*", en 1966, como adelantándose al reconocimiento litúrgico realizado por el Con. Vaticano II.

Con el correr del tiempo el Misionero envió a los Celebradores a varias poblaciones. Al principio no fueron bien recibidos en las iglesias. Se les consideraba "protestantes", "evangélicos", hasta que intervino el Obispo con su presencia y presentó a los Celebradores como enviados, por su propia autoridad, a predicar el Evangelio a causa de la falta de sacerdotes. De aquí nació la costumbre de dar un documento, sellado por el Ordinario, como identificación oficial de cada uno de los Celebradores.

2. *Liturgia de la Palabra.* Cómo actúan los "*Celebradores de la Palabra*". Los Celebradores solamente proclaman aquellas partes de la Misa que pueden decirse por personas no consagradas, es decir, toda la Misa, excepto el Canon y Consagración. Lo que en lengua inglesa se llama "dry Mass" (Misa árida) Todo está impreso, según el tiempo litúrgico, en un libro particular aprobado por el Ordinario de lugar.

Lo principal para los Celebradores consiste en proclamar la Epístola y el Evangelio y —lo que es más importante de todo— leer los sermones u homilías. Sobre esto hay que notar, sin embargo, lo siguiente: como estos laicos no han estudiado teología ni ciencias sagradas, no pueden predicar por sí mismos, y por consiguiente leen las homilías del día tomadas de los libros aprobados. Solamente a los más capaces, debidamente reconocidos, se les permite completar con algunas palabras la exposición homilética.

Sigue la profesión de fe: el Credo, recitado o contado solemnemente por todos. No se tiene Canon ni Consagración. Para la Comunión generalmente, si en la iglesia hay reserva eucarística, el Obispo concede la facultad de distribuirla a algunos de los laicos debidamente conocidos. El canto solemne del "Pater noster" y la acción de gracias en común, con la señal de la Cruz, cierran esta primera parte de la Liturgia.

Entonces comienza la segunda parte de la Liturgia, que es la principal. Después de una oración en común sigue una verdadera evangelización, una instrucción catequética al estilo de los catecúmenos. Se sientan todos y esperan paciente y ordenadamente. Los Celebradores dividen por categorías a todos los fieles presentes: los niños que se preparan para la primera comunión, los que van a recibir la Confirmación, los que van a contraer Matrimonio, los que reciben un curso bíblico o, en fin, las personas mayores para discutir temas diversos de mayor importancia. Existen Celebradores preparados para cada una de las categorías que se reúnen en lugares diversos de la misma iglesia al faltar aulas aptas. El tiempo de la evangelización es una hora. Dando una señal se levantan todos, cantan un himno, recitan una oración y marchan ordenadamente para sus casas, alegres por haber escuchado y aprendido la Palabra del Señor que permanece por siempre.

De esta forma los "*Celebradores de la Palabra*" realizan su apostolado todos los días festivos.

3. *Extensión y éxito de esta Liturgia* En Honduras, donde comenzó este apostolado de los laicos, todas las Diócesis tienen muchos Celebradores. Según la última estadística 5.000 laicos están inscritos y aprobados en esta obra de evangelización. Durante tres años las repúblicas limítrofes de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y México enviaron algunos observadores a nuestra patria para estudiar la técnica de esta nueva forma de apostolado. Ahora la celebración de la Palabra del Señor, hecha de esta forma, ha sido introducida en todas sus iglesias con gran satisfacción.

Nosotros en Honduras podemos afirmar ahora que no tenemos ningún lugar o población donde los domingos carezcan de servicio religioso. De una forma providencial este apostolado marcha en crecimiento y cada día podemos experimentar la bendición del Altísimo y atestiguar siempre la asistencia del Espíritu Santo. Los Celebradores gozan con poder prestar magnánimamente y sin ningún emolumento este auxilio religioso a sus hermanos necesitados por la falta de Sacerdotes.

#### 4. *¿Por qué Celebradores y no Diáconos?*

a) En primer lugar para la formación del Diácono en las ciencias teológicas es necesaria una preparación intensa por muchos años. Esto supone una particular capacidad intelectual y disponibilidad para la ordenación eclesiástica. Sin embargo, para la preparación de los Celebradores basta con que sepan leer y escribir y tengan buena voluntad para servir a los hermanos.

b) Por el orden sagrado los Diáconos quedan ligados a la Jerarquía eclesiástica y por consiguiente sometidos a las leyes canónicas. Los Celebradores se unen en una Pía Sociedad para anunciar la Palabra del Señor bajo la autoridad del Obispo y, por consiguiente, o están sometidos a las leyes eclesiásticas, en particular las de residencia y censuras canónicas. Cuando el Ordinario del lugar les otorga la licencia de predicar, amonesta a cada uno para que muestre siempre una buena conducta moral y cristiana en palabras o hechos, en público y en privado, bajo pena de ser expulsado de la Sociedad.

c) Generalmente los Diáconos no son del mismo grupo de fieles de la ciudad, ni viven en la misma familia y comunidad en que prestan su servicio. Los Celebradores, sin embargo, son y viven en la misma comunidad, así pueden guiar mejor a sus hermanos, fomentar mejor la formación cristiana de las familias, conocer mejor los problemas del Pueblo de Dios, y finalmente realizar mejor el llamado apostolado "de base".

d) Los Celebradores laicos no exigen ninguna compensación por su labor, ya que todo lo realizan gustosos solamente por amor a Dios y a la salvación de las almas. Esta consideración es de gran importancia en los lugares de misión, donde la plata no abunda.

5. *Conclusión* He aquí cómo por algunos laicos de buena voluntad se realiza entre nosotros la Evangelización del Pueblo de Dios: por la simple enunciación de la Palabra de Dios, la explicación adaptada y la instrucción catequética en todos los días festivos.

Quise presentar esta nueva estructura eclesial de ministerio para que se conozca cómo en América Central, ciertamente por inspiración del Espíritu Santo, se ha encontrado un remedio parcial a la penuria de Sacerdotes.

Reconocemos los Obispos que esto no es lo mejor, pero en el momento actual puede ayudar mucho a nuestro pueblo a conservar la Fe Católica, mientras no aparezca un nuevo y mejor método.

## Nuevos Agentes de Pastoral: Los Presidentes de Asamblea.

### Experiencia Pastoral en la Diócesis de Santiago de los Caballeros, República Dominicana, Por Mons. Roque Adames

Dentro de un contexto de una Iglesia viva comunitaria y de corresponsabilidad, se encuadra la misión que damos a los que en esta Iglesia local llamamos "Presidentes de Asamblea".

1. *Cómo surgió la experiencia.* Comenzamos esta experiencia en 1967. Nació de la vivencia que tuve en la Visita Pastoral de la parroquia de San José de las Matas. Habíamos llegado a una comunidad rural distante cerca de 70 kms. del núcleo urbano. Mucha alegría y asistencia. Terminada la liturgia, se marchó el pueblo y quedó un gran silencio, que se prolongaría hasta la próxima visita del Párroco en el mes o meses siguientes. Entre tanto los fieles no volverían a encontrarse. Y así sucedía con tantos y tantos lugares; sólo un pequeño porcentaje de la Diócesis podía darse el lujo de participar los domingos en la liturgia.

En ese mismo instante decidí poner al frente de las comunidades más preparadas hombres de la misma comunidad, no como catequistas, sino como ministros de la comunidad con la "misión" del Obispo.

Comenzamos con tres de la parroquia de San José de las Matas en una ceremonia inolvidable, el día 24 de febrero de 1968. Tuve que organizar por mi cuenta un ritual propio. Actualmente se adapta a las normas de la Santa Sede.

Al poco tiempo la experiencia nos enseñó que había que distinguir dos etapas: los Presidentes de Asamblea con misión para celebrar la liturgia de la Palabra y los que recibían, además, la "misión" para distribuir la Eucaristía.

Fueron luego surgiendo los cursos de preparación y los rituales propios de Semana Santa, Navidad, Corpus Chisti. . .

2. *Qué son.* Los Presidentes de Asamblea son "laicos que reciben del Obispo la misión para formar y presidir su comunidad"

Se les da el nombre de "Presidentes de Asamblea" por su función principal que es presidir la asamblea dominical en su comunidad, en señal de que en Cristo, Palabra—Eucaristía, está el fundamento y fuerza para la comunidad cristiana.

Son laicos, campesinos en su mayoría, porque la experiencia comenzó en las comunidades donde no hay sacerdotes. La práctica y la reflexión nos han llevado a buscar estos presidentes de asamblea también en las ciudades de la Diócesis, en donde hay una labor extraordinaria, pues gran parte de estas ciudades y barrios se encuentran prácticamente abandonados, ya que uno o a lo sumo dos sacerdotes no pueden formar una comunidad con 30.000, 40.000 y hasta 50.000 fieles. Es preciso repartir las responsabilidades en la formación de estas grandes comunidades parroquiales.

Estos presidentes de asamblea reciben la "misión" del Obispo por un rito especial del Obispo que es cabeza y principio de unión de la Iglesia local, y reciben el mandato de presidir su respectiva comunidad. Por eso, cuando reúnen la asamblea dominical, actúan con autoridad, como delegados del Obispo y, cuando celebran la Palabra de Dios, esa celebración es culto oficial de la Iglesia.

Las funciones del Presidente de Asamblea son las siguientes:

1a. — Convocar la asamblea dominical de su comunidad.

- 2a.— Celebrar la Palabra de Dios.
- 3a.— Distribuir la Sagrada Comunión, si tiene facultad para ello.
- 4a.— Vigilar por el bien espiritual y material de su comunidad, sobre todo por la catequesis y las obras sociales de promoción y asistencia social.
- 5a.— Llevar la Sagrada Comunión a los enfermos.
- 6a.— Se tiende a que formen su Consejo de la Comunidad, como un pequeño Consejo Parroquial, en torno al Presidente de Asamblea. En ese Consejo están representadas todas las actividades principales de la comunidad: Catequesis, promoción humana, asistencia social. . . Ya hay varias comunidades donde funcionan estos Consejos de la Comunidad.

Para el mejor desenvolvimiento de estas funciones, tienen un ritual especial con esquemas de las celebraciones de la Palabra, con el rito de la Comunión a los enfermos, con unas celebraciones para las exequias de difuntos. Además, reciben todos los meses las celebraciones de los domingos, elaborados por diversos párrocos y distribuidas por esta Curia Diocesana, con comentarios a las lecturas y oración de los fieles y sugerencias para la homilía.

Así mismo, como dijimos, se tiene un ritual especial para la Navidad, la Semana Santa y la Fiesta y Procesión de Jueves Corpus.

La evaluación de estas celebraciones ha sido muy positiva: la gente de esas comunidades dice que nunca había vivido tan de cerca su liturgia.

3. *Cómo se escogen.* La elección del presidente de la asamblea: Normalmente es la comunidad la que elige a su presidente de asamblea. Difícilmente se equivoca el pueblo en los criterios para elegir al hombre que más cualidades reúne para este ministerio.

Los criterios de selección son los mismos que San Pablo exige (I Tm 3,8-13): "deben ser hombres respetables, no deben faltar a su palabra, ni emborracharse, ni querer dinero mal ganado. Deben conocer bien los secretos de la fe, y al mismo tiempo, tener la conciencia limpia". Sobre todo, ser hombres de fe. Suelen escogerse entre hombres casados, maduros, de vida intachable, de familia ejemplar, con su sostenimiento económico asegurado por su trabajo, con experiencia apostólica anterior y que sean personas ya aceptadas por la comunidad.

No pueden ser líderes políticos, autoridades civiles y se les pide que, de ser posible, no ocupen cargos directivos en cooperativas, clubes, asociaciones. . . para evitar el caciquismo.

4. *Otras condiciones.* Se exige una edad mínima y una edad máxima a los candidatos para comenzar sus estudios. Para los solteros es treinta años; y que los casados tengan, al menos, cinco años dando testimonio de vida cristiana en sus matrimonios. La edad máxima es 55 años. Estas edades, mínima y máxima, son la norma general, lo cual no excluye posibles excepciones.

Se exige un mínimo de asistencia a cada alumno a los cursos de formación. Este mínimo es de un 75%. En caso de no cubrirlo, se le exige repetir toda la formación.

Se dan exámenes de cada materia que se vaya terminando en el programa de estudios. Tales exámenes son adaptados a su capacidad y se hacen en forma flexible.

Debe haber intercomunicación entre el Director del Curso y los Párrocos de los candidatos durante el tiempo de formación acerca del aprovechamiento de cada sujeto en el curso y en el trabajo pastoral que realizan en sus parroquias.

No se da el ministerio a ningún candidato a Presidente de Asamblea sin haber terminado todos sus estudios, o sea, sin haber llenado el programa vigente en la Diócesis.

Se va por etapas sucesivas. Primero se le da el ministerio de la Palabra y de la dirección de la comunidad. En un segundo tiempo, cuya duración es variable, se le da el ministerio de distribuir la Eucaristía.

Las esposas de los que van a ser consagrados firman un papel en el que aseguran la satisfacción de que su esposo se consagre a esa misión.

Se procura que las esposas de los Presidentes de Asamblea hagan sus retiros espirituales y de ese modo vayan comprendiendo mejor el ministerio de sus esposos.

5. *Cuántos.* A siete años de distancia, hay unos 200 presidentes de asamblea ya preparados y de los cuales a 120 ya se les ha confiado la misión de reunir la comunidad, celebrar la Palabra de Dios y distribuir la Sagrada Comunión. Hay 150 candidatos que se están preparando por medio de cursillos intensivos, al mismo tiempo que, por su apostolado, promueven sus respectivas comunidades. En total son 350 presidentes de asamblea.

Para los estudios y preparación, se reparten en siete grupos:

Tres grupos se preparan los fines de semana, en plan de cursos, en el Seminario San Pío X, de la Diócesis.

Un grupo se forma en Loma de Cabrera y Zona Fronteriza.

Otro grupo en la Zona Imbert.

Otro grupo en San José de las Matas

Y el último grupo en Gaspar Hernández.

6. *Su formación.* La formación se va logrando, principalmente, en la misma actividad de estructurar su misma comunidad a través de la catequesis, de la Palabra de Dios y de la promoción humana. Se les aconseja no ser jefes de la catequesis o de la promoción humana, para evitar el centralismo de poder. No se les saca de su ambiente, sino para una formación básica en cursillos intensivos de los fines de semana.

#### *Formación básica*

- 1) *Formación técnica:* Técnica de la celebración dominical. Sociología de la comunidad. Dinámica de grupo.
- 2) *Formación humana:* Promoción humana. Mucho ejercicio de lectura y pronunciación.
- 3) *Formación social:* Doctrina social de la Iglesia. Encíclicas Pontificias. Documentos del Vaticano II. Documentos de Medellín.
- 4) *Formación doctrinal:* El Misterio de Cristo. El Misterio de la Iglesia.
- 5) *Formación pastoral:* Profética, Litúrgica, Caritativa.
- 6) *Formación espiritual:* Ejercicios espirituales. Retiro. Meditaciones. Conferencias de orientación.

#### *Programa de cada materia*

- 1) *Dinámica de Grupos:* Nociones Generales. El líder. Los sistemas de actuación. Niveles. La comunicación. La persuasión. La colaboración. Las causas básicas por las que los grupos fracasan. Papel de líder en el grupo. Proceso de consecución de los objetivos del grupo. Las técnicas grupales: medios que utiliza el líder para hacer crecer su grupo al llegar a decisiones propias. Los ajustes a las frustraciones, utilizadas por los miembros del grupo. El desarrollo del espíritu de cuerpo en el grupo. El control social.
  - 2) *Promoción humana:* Concepto integral del hombre: animal, sexual, inteligente, libre, económico, político, social, cultural, religioso.
- La cultura. Todo lo que el ser humano produce, tanto lo material como lo inmaterial:

las creencias, los valores, las actitudes, las costumbres. Las instituciones que fomentan la cultura: la familia, la escuela, la política, la economía, la recreación y la religión.

— La economía y la cultura. La familia y la cultura. La repartición de tierra. Reforma agraria. Las leyes de la tenencia de la tierra. La cooperativa: estructura y principios. Encuentros con las diversas organizaciones de promoción: Oficina de desarrollo de la Comunidad. Federaciones de Ligas Agrarias. Extensión agrícola, etc. Nociones sobre el Comunismo.

— Trabajos prácticos, mesas redondas, debates.

3) *Iniciación bíblica: Metodología de la Biblia.* División y Manejo de la Biblia.

— La Inspiración: lo que es, las consecuencias. La Biblia no contiene error; es instrumento de salvación. La Iglesia es maestra de interpretación.

— Qué es la Biblia. Biblia, Palabra de Dios. Historia bíblica e historia de la Salvación. Origen y formación de la Biblia. La Biblia: norma de vida. La actualidad del Antiguo Testamento. Cómo leer la Biblia. Problemas de la Biblia.

— El Pueblo de Dios en la Biblia. La Biblia y la Iglesia. La Biblia y la Liturgia. El Vaticano II y la Biblia. La Biblia, libro de oración.

— La formación de los Evangelios. La historicidad de la Biblia. Figuras de Jesucristo en los Evangelios. La Virgen en la Biblia.

— Puntos de controversia: Todas las religiones son buenas. Fuentes de revelación. Las imágenes. El sábado. El purgatorio. Los hijos de la Virgen. El Bautismo.

4) *Comunidad Cristiana:*

— Teología de la comunidad cristiana: Visión teológica: vida trinitaria y proyecto de salvación. Visión eclesial de las comunidades primitivas; nacimiento de la iglesia. Primera comunidad de base: los Doce. Las primitivas comunidades de base; Vivencia de la comunión. Vivencia del Kerygma. Vivencia del servicio.

— Pastoral de las comunidades cristianas de base: Qué no son las comunidades de base. Qué son las comunidades cristianas o eclesiales de base: a) comunidad humana, b) comunidad eclesial, c) comunidad de base. Puntos de partida y puesta en marcha de las comunidades de base.

— Cualidades de las comunidades de base: Las comunidades en sí mismas: por la vivencia litúrgica; por la manifestación de los carismas. Las comunidades misioneras: la evangelización. El compromiso con el mundo. Las comunidades entre sí y unidas a la Jerarquía.

— Organización: Líderes y reuniones.

— Relaciones con la Parroquia, con la Diócesis y la Iglesia universal.

5) *El misterio de Cristo (Cristología):*

— Introducción: el Misterio de Cristo. El Misterio de Cristo en el A.T. Los Sinópticos: Cristo hombre. El Mesías: Hijo del Hombre e Hijo de Dios. Cristo Jesús en la fe y en la vida de la Iglesia apostólica. Cristo en la teología de San Pablo. El Misterio de Cristo en los escritos de San Juan. La tradición y la evolución de la Cristología en la Historia.

— Reflexión teológica sobre el misterio de la Encarnación: a) El misterio de la unión hipostática. b) Los misterios de la infancia. c) El misterio público de Cristo.

— La misión redentora de Cristo: una misión de mediación profética, sacerdotal y real.

— La Pascua del Señor: los sufrimientos y la muerte de Cristo. El descenso de Cristo a los infiernos. La resurrección de Cristo. La Ascensión. Pentecostés. Cristo y la Iglesia.

— La consumación final del Misterio de Cristo.

6) *La Mariología:*

— Visión histórica de la devoción y dogma mariano: el dato inicial de la Escritura. Los primeros siglos cristianos. La definición de Efeso: la maternidad divina de la Virgen. El paralelismo entre María y Eva. La santidad y la virginidad de María. Los siglos de reflexión teológica. El período moderno.

— El dogma mariano: El dogma fundamental: la Madre de Dios. Los armónicos de la maternidad divina. La virginidad. La santidad de María. La Inmaculada Concepción. La exención de toda culpa personal. La plenitud de gracia de la Virgen. La glorificación de María: la Asunción.

— Coronamiento de la maternidad de María: María y la iglesia. La Madre de todos los vivientes. La que dió al mundo la salvación. María asociada al sacrificio redentor. Madre de la Iglesia.

— Devociones modernas y títulos de la Virgen: La Virgen de la Altagracia, la Virgen de las Mercedes, etc. .

7) *El misterio de la Iglesia (Eclesiología);*

- El misterio de la Iglesia. Definición. Origen. Fundación.
- La Iglesia: Pueblo de Dios. La Iglesia: Sacramento de salvación. Su presencia y dinamismo. Naturaleza de la Iglesia: lo divino y lo humano. Su encarnación a través de los tiempos y de los signos de la historia humana.
- La Iglesia: Cuerpo místico. Su universalidad, su catolicidad, su presencia en el mundo: obispos, sacerdotes, laicos y religiosos. Vocación del hombre a la salvación en la Iglesia.
- El Espíritu Santo en la Iglesia. Su presencia. Su función. Su eficacia.
- Breve historia de la Iglesia. Su desarrollo interno: concilios. La Iglesia desde Constantino hasta el Vaticano II.

8) *La Liturgia:*

- Nociones de Liturgia: Nombre y definición. Acciones litúrgicas. Ejercicios piadosos. La ciencia de la liturgia.
- Realidades fundamentales: Sacerdocio de los fieles. La Asamblea. El diálogo entre Dios y el Pueblo. La Palabra de Dios. Los signos: actitudes, gestos, acciones, cosas y lugares.
- Teología de la celebración litúrgica: el doble movimiento: culto a Dios y santificación de los hombres. Liturgia y misterio de la salvación. Liturgia y catequesis. La misa y el culto de la Eucaristía. Análisis de los ritos y de las oraciones de la Misa. El culto de la Eucaristía fuera de la Misa. Los sacramentos de la iniciación cristiana. La penitencia y la unción de los enfermos. El matrimonio y el orden sacerdotal. Las procesiones, peregrinaciones y bendiciones.
- El misterio pascual en el año cristiano: nociones del misterio pascual y año cristiano. Adviento. Navidad. Epifanía. Cuaresma. Pascua. Ascensión. Pentecostés. Domingos ordinarios y días de precepto.

Este programa abarca las siguientes horas de clase:

Cristología	40 horas
Eclesiología	40 "
Liturgia	20 "
Biblia	40 "
Promoción humana	40 "
Doctrina Social	20 "
Dinámica de grupos	10 "
Español	20 "
Comunidad de Base	20 "
Espiritualidad	20 "
Mariología	10 "

---

280 horas

Además de esta formación fundamental de los Presidentes de Asamblea, se les piden, de ordinario, las cinco etapas de catequesis. Esto supone 253 horas de clase adicionales.

### Últimas Publicaciones

*Dios. Problemática de la no—creencia en América Latina.* Colección "Documentos CELAM" n. 17. Secretaría General del CELAM, Bogotá, Colombia 1974. 13 x 20, 360 pp. —Convocados por la Sección del CELAM para no—creyentes (dirigida por el P. Jaime Vélez Correa, S.J.), Profesores de Teología y Filosofía sobre el tratado de Dios se reunieron en Lima del 25 al 30 de julio de 1974, para trazar las líneas capitales que actualizan este tratado, delimitar sus problemas más urgentes, estudiar la posibilidad de integrar la Filosofía y Teología sobre Dios y abordar el problema del ateísmo; todo ello, teniendo en cuenta la situación latinoamericana. En este volumen se publica el texto de las ponencias con la crónica del diálogo sobre cada una de las ponencias, lo que hace su publicación particularmente útil.

*La Violencia de lo Sagrado.* Crueldad "versus" Oblatividad o el Ritual del Sacrificio, por Luis Maldonado. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974. 13 x 21, 318 pp. El Autor nos tiene ya acostumbrados a obras tan profundas y eruditas como "La Plegaria Eucarística" y "Secularización de la Liturgia". La presente obra, igualmente sistemática y erudita, viene a ser una continuación de las anteriores, pero con unas incidencias, si cabe, todavía mucho mayores en nuestro mundo latinoamericano: ante el aumento del fenómeno de la violencia en nuestro mundo, el A. analiza sus raíces más profundas partiendo no tanto de lo socio—político—económico, sino de la fenomenología religiosa de lo sagrado y de la antropología. Lo sagrado muestra su violencia y crueldad tanto en lo que tiene de absolutizante al monopolizarse la divinidad, como en la oblatividad que exige del don de sí para con los demás. A continuación hace aplicación de estos principios al tema sacrificial del Nuevo testamento, y más en particular a la Eucaristía, con las incidencias que todo esto tiene en diversos aspectos como el de la teología antropológica, política o de la liberación. La obra resulta fundamental a la hora de abordar todo este tipo de temas que van desde lo socio—político hasta lo antropológico, teológico y litúrgico.

*Desacralización: único camino,* por Mauro Rodríguez. Editorial Herder, Barcelona 1974, 14 x 21, 146 pp. El A., profesor en el I.U.C.E. (Instituto Universitario de Ciencias de la Educación) de México, consciente de la situación crítica actual de la secularización propone el único camino: la desacralización, cuyo estudio jalona en varios puntos: desacralización de la liturgia, autoridad, sexualidad, vida religiosa. Termina el libro con una reflexión sobre la función de lo sagrado en la vida humana, y sugiriendo unas perspectivas.

*Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual,* por Xavier Léon—Dufour. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973, 13 x 21, 400 pp. Esta obra que según el mismo A. pretende "contribuir a enraizar en la fe al lector creyente y plantear un interrogante al incrédulo que dormita en cada uno de nosotros", es la traducción del original francés aparecido en 1971 y que tanta polémica suscitó. Pero la obra es seria, crítica y erudita, como proveniente de tan eminente especialista bíblico católico. Frente a la concepción clásica de la "resurrección", fundada en una cultura bíblica acrítica y rudimentaria, en una cosmología estática, en una antropología dualista y en un lenguaje, como medio de expresión de esta cultura, necesariamente pobre, el A. de este trabajo —que quiere ser eminentemente hermenéutico— estudia sobre todo, a

nivel del lenguaje y partiendo de la fe de la iglesia primitiva y los relatos sobre el encuentro con el Señor vuelto a la vida, el auténtico mensaje o contenido de la Pascua: qué significaba o debe significar para nosotros hoy? Es claro que una obra de esta categoría no puede ser relegada al olvido dentro del mundo teológico y del mundo de la catequesis o transmisión del mensaje cristiano.

*Cristología.* Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías, por Christian Duquoc. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974. 13 x 21, 594 pp. Esta segunda edición que recoge en un solo volumen los dos anteriores publicados (1968, 1972), sigue prácticamente la misma estructura antigua, con la bibliografía remozada y algunas amputaciones que hacen el libro más asequible y manejable. Partiendo metodológicamente del principio de una "cristología ascendente" (en oposición al método más clásico de las grandes obras y manuales antiguos cristológicos basados en una "cristología descendente"), el A. comienza presentándonos los misterios o realidad misteriosa de toda la vida de Jesús, en particular los títulos de Cristo (profeta, siervo, mediador, Verbo de Dios, Hijo de Dios), para pasar a patentizar en el misterio pascual lo que ya estaba latente en la vida de Jesús de Nazaret: la divinidad de Jesús. Esta obra, escrita desde el lado católico, viene a llenar el vacío que se sentía hace tiempo, después de los golpes que la crítica exegética había asestado a la cristología clásica. La selecta, aunque breve, bibliografía final, termina ayudando al lector a una toma de conciencia seria de lo que es la problemática de la cristología actual y sus incidencias en la teología, en la pastoral y sobre todo en la vida. Se trata de una obra elemental para toda biblioteca de teología.

*Fundamentos de Cristología,* por Wolfhart Pannenberg. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974; 13 x 21, 512 pp. Nos encontramos ante una obra maestra de uno de los más representativos teólogos protestantes de la actualidad. A la luz de una "cristología ascendente", que parte de abajo hacia arriba, sobre todo del momento cumbre de la vida de Jesús, la resurrección, el A. comprueba la pretensión que implicaba ya el comportamiento prepascual de Jesús, es decir, su mesianidad y divinidad, y de ahí se comprueba también, que Jesús, en cuanto revelación de Dios, es al mismo tiempo la revelación del ser humano, de la vocación del hombre. El A. deja maravillado por la síntesis extraordinaria que realiza entre los datos de la crítica exegética actual y los principios tanto de los Concilios antiguos, en especial Calcedonia, como de los santos Padres. Y aunque teólogo luterano, prácticamente sus posiciones pueden aceptarse en el campo católico. Por ello una editora católica no duda en presentarlos al estudioso católico.

*El mundo del Nuevo Testamento,* obra dirigida por Johannes Leipoldt y Walter Graundmann. Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, 15 x 24, Vol. 1, 541 pp. (Estudio histórico cultural). Vol. 2 (Textos y Documentos). Vol. 3, 80 pp. y 323 ilustraciones. Los estudios bíblicos están adquiriendo cada vez mayor número de simpatizantes, pero a la vez se hace cada vez más difícil su estudio debido al desconocimiento del mundo que lo rodeó y al faltar sobre todo documentación seria que nos sumerja en el mundo del pasado. Esta obra, realizada en colaboración por diversos autores, viene a suplir una laguna enorme que faltaba en nuestra literatura. Porque en el volumen primero se nos da una visión sumamente interesante y seria sobre la situación del mundo neotestamentario en el aspecto ideológico y religioso tanto dentro del mundo judaico dentro y fuera de Palestina, como en el ambiente

greco—romano y religiones de los misterios. El volumen segundo aporta los Documentos que confirman las presentaciones del volumen primero. Y el tercero está dedicado a ilustrar gráfica y lujosamente, con la presentación de múltiples documentos artísticos de la época, lo anteriormente dicho. Se trata, pues, de una obra que no puede faltar en ninguna biblioteca seria de estudios bíblicos.

*Teología del Nuevo Testamento*, por Joachim Jeremías. Ediciones Sígueme. Salamanca 1974. 1 vol. (La Predicación de Jesús). 13 x 21, 378 pp. No estábamos acostumbrados a tener en nuestras manos teologías bíblicas del valor de la que ahora nos presenta el sabio y prudente J. Jeremías. No sin razón se le ha comparado, casi siempre contraponiéndole, con R. Bultmann. En nuestro caso su "Teología del Nuevo Testamento" lo confirma plenamente. En este primer volumen, partiendo el A. del método crítico de la "Form—" y "Redaktionsgeschichte" analiza las características de las "mismísimas palabras" de Jesús para, de esta forma, con un serio sentido de lo histórico, superando toda ideología hermenéutica a la que podría reducirse la fe, pasa a estudiar la vocación, misión, actuación y predicación de Jesús de Nazaret —fundamentalmente sobre el Reino y sus exigencias— dentro de un contexto profundamente apocalíptico y de su conciencia mesiánica. La exposición maestra del A. viene acompañada de una amplia monografía bibliográfica, sobre todo de él mismo, fruto de su conocimiento del rabinismo judío y las situaciones geográficas e históricas de la Palestina del tiempo de Jesús. Aunque protestante, de todos es sabido que J. Jeremías tiene suficiente criterio y amplitud de corazón para superar las barreras confesionales y presentarnos con toda honestidad en este primer volumen de su Teología del Nuevo Testamento, la gran figura del Profeta de Nazaret y su mensaje.

*Teología de los Evangelios de Jesús*, por J. Pikaza y F. de la Calle. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974, 13 x 21, 505 pp. Cada día se da más importancia no solo a la Teología bíblica del Nuevo Testamento, en general, sino que los especialistas hacen el esfuerzo de analizar el propio pensamiento de cada uno de los hagiógrafos, dentro del gran pluralismo bíblico—teológico. Diversos autores protestantes nos habían acostumbrado a estos estudios bíblicos de la teología de los diversos evangelios. Ahora desde el campo católico se abordan estos temas igualmente. F. de la Calle estudia la teología de Marcos y Juan, mientras J. Pikaza lo hace con Mateo y Lucas. Los autores son compañeros de trabajo y, aunque no siempre coincidan en sus opiniones, se completan debido al conocimiento mutuo.

*Espiritualidad Presbiterial Hoje*. Colección "Estudos da CNBB", n. 1. Ediciones Paulinas, São Paulo 1974, 13 x 18, 103 pp. — Este trabajo presenta un texto de grupo y tiene toda la riqueza de la participación variada. Reflejando más experiencia que doctrina, tiene los inevitables riesgos de falta de unidad e imprecisión. Por eso no quiere ser la última palabra sobre el asunto. Es un subsidio de reflexión y acción, ofrecido a los presbíteros que desean caminar y colaborar en el crecimiento común.

*Comunidades: Igreja na Base*. Colección "Estudos da CNBB", n. 3. Ediciones Paulinas, São Paulo 1974, 13 x 18, 200 pp. — El movimiento de comunidades eclesiales de base comenzó en el Brasil (1964) y tiene en esta inmensa nación su más rica experiencia. La CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil), por su

Comisión Episcopal de Pastoral, organizó una serie de estudios sobre esta nueva experiencia comunitaria, que son publicados en este volumen: informe sobre la investigación hecha entre las comunidades de existentes; problemas sociológicos de una comunidad; reflexiones teológicas (con un verdadero tratado sobre la Iglesia local).

*O Catolicismo Brasileiro em Epoca de Transição*, por Thomas Bruneau. Ediciones Loyola, São Paulo 1974, 444 pp. — Un sondeo sobre la evolución del catolicismo en el Brasil, sobre todo en los últimos cien años. El estudio es hecho con mucha amplitud, sea en su documentación, sea en la interpretación. Las cuatro partes comprenden las bases políticas y religiosas del catolicismo brasileño: sus exigencias, obstáculos y experiencias.

*Formação do Catolicismo Brasileiro, 1500—1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos, por Eduardo Hoornaert. Editora Vozes, Petrópolis, Brasil 1974, 13 x 21, 140 pp. Este estudio desea acompañar la formación del catolicismo brasileño durante los primeros tres siglos de su historia a través de tres derroteros: el catolicismo guerrero, el catolicismo patriarcal y el catolicismo popular. Hay también páginas sobre sincretismo.

*Eclesiología del Vaticano II*, por el P. Buenaventura Kloppenburg, O.F.M. Traducción del original portugués. Colección "Iglesia Liberadora" n. 10. Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, 14 x 21, 282 pp. — Perito en la Comisión Teológica del Concilio y dueño de uno de los más ricos archivos particulares sobre el Vaticano II, el A. presenta aquí las grandes líneas de la eclesiología del último Concilio, teniendo en cuenta sobre todo la crisis eclesial de estos últimos años.

*Igreja Particular*. Colección "Teología" n. 4. Ediciones Loyola, São Paulo 1974, 14 x 21, 215 pp. — Unidad en la variedad, pluralismo en la concordia: este es el problema que palpita al fondo de los temas que se trataron en la VI Semana de reflexión teológica organizada por la Facultad de Teología de Cristo Rey (de los Padres Jesuítas) en S. Leopoldo, R.S., Brasil. Los temas tratados son: el concepto de la Iglesia particular, su comprensión dogmática, su autonomía, su base bíblica y patristica, sus fundamentos filosófico—históricos y socio—religiosos y la Iglesia particular como lugar concreto de la fe y del testimonio.

*La Iglesia, de Lutero en nuestros días*, por G. Martina. Ediciones Cristiandad, (Col. "Epifanía", 11-14), Madrid 1974, 11 x 18, Vol. 1, 254 pp. (Epoca de la Reforma). Vol. 2, 336 pp. (Epoca del Absolutismo). Vol. 3, 304 pp. (Epoca del Liberalismo). Vol. 4, 240 pp. (Epoca del Totalitarismo). El A. nos entrega en estas páginas el curso que dictó en la Universidad Gregoriana en Roma en 1968—1969, retocado y puesto al día. Se trata de una Historia de la Iglesia vista en su entorno político, social y cultural desde Lutero hasta nuestros días. Hay una línea conductora a través de toda su obra: ver la Iglesia en su proceso histórico de madurez, a través de sus luces y sombras, pero siempre en evolución según la línea teológica que marca la "Lumen Gentium" y la "Gaudium et Spes". Dentro de estas líneas el pastor puede encontrar una luz para iluminar también en la actualidad los problemas eclesiales de nuestros tiempos.

*Catequética Fundamental.* El Lenguaje y la Experiencia en la Enseñanza de la Religión, por Hubertus Halbfas. Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao 1974, 15 x 21, 307 pp. La presente obra es la traducción de la original alemana publicada hace unos años con un enorme contenido de originalidad y polémica. Ante el proceso de la pérdida de la fe en el mundo actual, el A. analiza en una primera parte temas como Religión, Enseñanza y Lenguaje. La segunda parte es un análisis duro y exigente de los actuales libros oficiales de Religión. En la tercera parte, la más original, positiva y prospectiva, con su tema fundamental "la comunicación religiosa", nos indica las líneas fundamentales para llegar a traducir con el lenguaje de la fe la actual realidad de escepticismo o incredulidad. A pesar de sus puntos controvertidos o controvertibles, es una obra hoy día fundamental en la Catequética.

*Desacralización y Catequesis,* por Félix Placer Ugarte. Propaganda Popular Católica (Colección "Teología y Acción Pastoral", 4), Madrid 1973, 15 x 21, 221 pp. Ante la situación de tecnología y desacralización en que nos encontramos, qué significa evangelizar, realizar el ministerio de la Palabra, realizar un diálogo entre los hombres de la era técnica y el mensaje de la Iglesia? A partir de esta problemática el presente estudio pretende dar una respuesta pastoral, sobre todo desde el ángulo de la técnica de la comunicación del lenguaje de la fe según la Constitución pastoral "Gaudium et Spes".

*Adolescentes: experiencia humana y mensaje cristiano,* por G. Rodríguez Echeverría. Ediciones Sígueme (Colección "Nueva Alianza", 31), Salamanca 1971, 14 x 21, 221 pp. A partir, en una primera parte, de la crisis psico-pedagógica en que vive todo adolescente, sobre todo en un mundo más en crisis por los cambios rápidos y profundos en que vivimos, pasa el A. en la segunda parte, a darnos una "Aproximación Catequética", tratando de la posibilidad y sentido de la catequesis de los adolescentes, sus ejes estructurantes y su nueva metodología. Sigue un Apéndice sobre los Adolescentes y los Educadores.

*Antropología y Catequesis,* por José Gevaert. Ediciones Don Bosco -CCS (Colección "Cuadernos de Pedagogía Catequética" -BI), Madrid 1973, 15 x 21, 151 pp. A partir del Concilio Vaticano II la antropología ha adquirido un puesto central en la doctrina y en la praxis de la Iglesia, muy en particular en la Catequesis. A la luz de la "Gaudium et Spes" el A. propone unos puntos centrales necesarios en toda catequética: toda persona humana está orientada constitutivamente hacia los demás, corporalmente presente en el mundo material y humano, para realizar su existencia propia y su libertad. El presente trabajo ayuda a dar una respuesta de fe a esta problemática.

*Orientaciones actuales de la Catequesis,* por Emilio Alberich. Ediciones Don Bosco -CCS (Colección "Cuadernos de Pedagogía Catequética" -AI), Madrid 1973, 15 x 21, 192 pp. Dentro de la colección que nos presenta el Instituto de Catequética (Universidad Salesiana— Roma) y el Centro Catequético Salesiano (Turín — Leumann), nos encontramos con la presente obra que aborda en ocho capítulos los temas siguientes: Una catequesis en constante transformación, al servicio de una fe adulta, en perspectiva antropológica, en clave pedagógica, como acción de la comunidad, liberación del hombre en un mundo secularizado, abierta a todos los hombres y en búsqueda de su lenguaje.

*Naturaleza y tareas de la Catequesis*, por Emilio Alberich. Ediciones Don Bosco -CCS (Colección "Cuadernos de Pedagogía Catequética" A2), Madrid 1973, 15 x 21, 230 pp. En este nuevo volumen el A. nos presenta siete capítulos sobre la Catequesis como palabra de Dios en la historia de los hombres, anuncio de Cristo, obra de la Iglesia, sentido de la vida, educación de la fe, madurez de la misma, y formas de predicación y catequesis.

*Manual para Agentes Pastorais*, por el P. João Molinar, C. SS. R. Ediciones Loyola, São Paulo 1973, 14 x 21, 280 pp. — Fruto de una larga experiencia vivida con la gente sencilla de Bahía (Brasil), el presente manual tiene como objetivo ayudar a los sacerdotes y otros agentes de pastoral en sus actividades apostólicas con los campesinos. Quiere ser un instrumento de evangelización, de formación litúrgica y de acción social.

*Sobre la religión*, por K. Marx — F. Engels, edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974, 15 x 23, 457 pp. Según la presentación que nos hace de la misma obra la redacción de la editorial, "la presente recopilación —de escritos— es la primera parte de un proyecto más amplio que se completará posteriormente con dos nuevos volúmenes dedicados, uno a autores marxistas posteriores y otro a destacados teóricos marxistas latinoamericanos", todos ellos sobre el juicio y crítica que hace el pensamiento marxista de la religión. La presente selección de los escritos de Marx y Engels recoge prácticamente todos los textos más representativos de los dos teóricos del marxismo acerca de la religión. Pero no sólo se coleccionan los textos que hablan explícitamente de la religión sino también aquellos en los que se habla de ella sin nombrarla. Por todo esto la obra necesariamente es importante para el sociólogo y pastoralista cristiano.

*Justicia y Exigencias Cristianas*, Conclusiones y Orientaciones de la XXIX Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano (26 nov.—4 dic. de 1973). Edición Oficial del Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, Bogotá 1974, 14 x 22, 544 pp. En una primera parte se nos presentan las Conclusiones de la Conferencia Episcopal Colombiana sobre la situación, exigencias, educación y compromisos con relación a la justicia en Colombia. Una segunda parte añade los cuatro Anexos, preparados por peritos y que sirvieron para la preparación de las Conclusiones de los Obispos, en los cuales se tratan amplia y científicamente los aspectos socio—político—económicos, bíblicos, magisteriales y morales de la justicia. Ante los problemas actuales por los que pasa la Iglesia en Latinoamérica, consideramos que la obra debe ser tenida en cuenta a la hora de reflexionar y actuar pastoralmente.

*Teología desde la praxis de la liberación*, Ensayo teológico desde la América dependiente, por Hugo Assmann. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973, 15 x 22, 271 pp. El conocido A. de la teología de la liberación, partiendo de la situación de pueblos dominados, propone la fe cristiana dentro del compromiso y praxis liberadora. Partiendo, en una primera parte, de la Teología desde la praxis de la liberación, con temas tan sugerentes y problemáticos como la dimensión política de la fe, la teología de la liberación, el nuevo lenguaje teológico, etc., pasa, en una segunda parte, a presentar los Ejercicios políticos de la Fe, como pueden ser la evangelización y liberación, la Iglesia como proyecto histórico, el cristianismo como plusvalía

ideológica, la crítica al concepto corriente de violencia, la ideología burguesa y sus piezas religiosas de recambio, etc.

*Denuncia y Anuncio proféticos en la Pastoral de hoy*, por Angel Garamendi. Propaganda Popular Católica (Colección "Teología y Acción Pastoral", 3), Madrid 1972, 15 x 21, 254 pp. Ante la situación de diversas clases de dependencia, el profeta que lee en la historia la presencia o ausencia de Dios, trata de interpretarla denunciando y anunciando su presencia. Esto es lo que hace la obra de nuestro A. en la que nos propone lo que es el profetismo, los momentos del movimiento profético, los problemas que envuelve y conclusiones prácticas. Termina la obra con unas prospectivas sobre la pastoral como dinámica del misterio de la encarnación.

*Caminos de Liberación Latinoamericana*, Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano, por Enrique Dussel, Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1972, 14 x 20, 179 pp. Se trata de una transcripción de seis Conferencias que pronunció el A. en el Instituto Pastoral Latinoamericano de Quito, en el Instituto de Liturgia Pastoral de Medellín y después en Buenos Aires, y que pretender ser un aporte al estudio concreto de la Historia Salvífica en América Latina. En seis capítulos se describe: Teología, Historia de la Liberación y Pastoral; grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina; la Cristiandad colonial latinoamericana; acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972); reflexiones teológicas sobre la liberación; y, finalmente, aplicaciones pastorales concretas y actitud profética.

*Teología de las Realidades Políticas*, por François Biot. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974, 13 x 21, 190 pp. Es vieja la opinión de los que afirman que la religión nada tiene que ver con el mundo de la política, ya se lance este apriorismo del lado materialista ateo o del lado angelical de muchos cristianos. Frente a esta visión, el A. de la presente obra trata de mostrar la posibilidad e incluso la necesidad de conciliar el mensaje evangélico con el compromiso político en el mundo de hoy. Para ello se sirve de los datos bíblicos, las afirmaciones de los grandes filósofos y los hechos concretos de la sociedad actual. De esta forma la obra viene a completar los múltiples estudios y situaciones del mundo socio-político y religioso de América Latina.

*Sexualidad prematrimonial*, por F. Böckle, M. Vidal y J. Köhne. Ediciones Sígueme, (Col. "Nueva Alianza", 66), Salamanca 1974, 13 x 21, 198 pp. Dentro de la problemática que en nuestro mundo secularizado despierta la moral sexual, la obra pretende ayudar a una profundización de un tema apasionante: las relaciones prematrimoniales. La obra se completa con los estudios de Böckle sobre el Ethos del amor, y el interesante punto de vista de un médico, J. Köhne, sobre las relaciones sexuales prematrimoniales entre estudiantes. M. Vidal plantea la problemática relacionada con el matrimonio, como única institución para la realización de la sexualidad, y nos propone unas nuevas opiniones, valoración y pistas para un nuevo replanteamiento de la moral sexual prematrimonial.

*El Amor y la Familia en las nuevas perspectivas cristianas*, por Antonio Hortelano. Ediciones Sígueme, (Colección "Nueva Alianza", 61), Salamanca 1974. 13 x 21, 237 pp. El presente trabajo del conocido moralista y profesor de la Academia

Alfonsiana de Roma es el fruto maduro y sereno de sus múltiples conferencias y repetidas lecciones. Con un estilo ágil y sencillo, pero profundo a la vez, analiza las actitudes existenciales del amor: las negativas (actitud pecaminosa, de tabú, fari-saica, policíaca, nihilista) y las positivas (actitud pornográfica, pansexualista, romántica, comercialista, humanístico-social y religiosa). Partiendo de estos fenómenos, el A. estudia a continuación los verdaderos elementos del amor: la sexualidad, la amistad, la sociabilidad y el misterio cristiano del amor. Todo esto, finalmente, le sirve de base, para abordar temas como el de la iniciación en el amor, el auto-erotismo, las relaciones extramatrimoniales, la fidelidad matrimonial, la paternidad responsable y el celibato.

*Para una ética de la liberación latinoamericana*, por Enrique Dussel. Siglo XXI Argentina Editores. Buenos Aires (también México y Madrid) 1973, 3 vol. 13,5 x 20. Se trata en esta obra, seria y erudita, de mostrar la realidad e historia latinoamericana con una nueva visión liberadora desde el ángulo de la filosofía y teología. Pero es una visión original que surge de la perspectiva misma del suelo latinoamericano. El mismo autor nos presenta así su obra: "Estos son los tres momentos de esta primera parte (Tomo I): ascensión dialéctica del ente al fundamento; descenso demostrativo del fundamento al ente; pasaje meta-físico del ente, que es el rostro del Otro, a la Alteridad. En el Tomo II, la segunda parte, se expone el cuarto (justificación desde el Otro del pro-yecto ontológico éticamente juzgado) y quinto movimiento (la moralidad analéctica de la praxis como servicio). La tercera parte, Tomo III, concreta todo lo dicho al ámbito latinoamericano y en el movimiento alterativo que se gesta entre el varón-mujer (la erótica), la pareja-hijos (la pedagógica), el hermano-hermano (la política), Totalidad-Infinito (la teológica)".

*El Compromiso Social y Político de los Grupos Pequeños*, por B. Maggioni - P. Sorbi. Ediciones Sígueme. Salamanca 1974. 11 x 20, 171 pp. Frente al mal entendido slogan evangélico "Salva tu alma", comprendido dentro de un dualismo antropológico helenístico, los autores del presente trabajo, tratan de presentar la dimensión socio-política tanto de la Salvación como del Pecado. Partiendo de los datos bíblicos sobre el comportamiento de Jesús frente a la sociedad de su época, y de la dimensión política del Sacrificio eucarístico, pasan a estudiar temas más concretos y la necesidad de crear una conciencia crítica frente a lo social y político en los cristianos de hoy.

*Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Encuentro de El Escorial, 1972. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973. 15,5 x 23, 428 pp. El Instituto "Fe y Secularidad" organizó una semana dedicada a unas Jornadas sobre la problemática de la fe y secularización en América Latina y que se realizaron en El Escorial con la representación de los más típicos especialistas del mundo latinoamericano. La presente obra recoge las Ponencias que encuadran la problemática desde el ángulo político-económico, histórico, ideológico y secularizado, en medio de la gran religiosidad popular, para abrir paso al desafío de la teología de la liberación. Una segunda parte presenta las Comunicaciones y Extractos de Seminarios, no menos importantes, sobre la misma problemática. Todo esto, unido a la abundante Bibliografía sobre la realidad concreta latinoamericana, vista a la luz de los más representativos expertos latinoamericanos en historia, sociología, teología y pastoral, etc. hacen de la obra presente un arsenal de elementos sumamente útiles para el estudio de la teología y pastoral de nuestro continente.

*Liberación: Diálogos en el CELAM.* Colección "Documentos CELAM", n. 16. Secretaría General del CELAM, Bogotá, Colombia 1974. 14 x 21, 442 pp. La Tercera Reunión de Coordinación del CELAM (Bogotá, 19-24 de noviembre de 1973) tuvo como tema "Evangelización y Liberación". En esta reunión participó también el equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM y el equipo directivo del Instituto Pastoral del CELAM. La presentación y discusión del tema fué distribuído en seis partes: bases comunes, discrepancias, aspectos pastorales, aspectos socio-económico-políticos y aspectos eclesiológicos. Este volumen publica no sólo las ponencias, sino también el rico y esclarecedor diálogo de los participantes, tomado fielmente de las grabaciones. Aparecen así las varias tendencias y corrientes en la teología de la liberación, con sus enfoques a veces contrastantes, las formas distintas de captar la realidad latinoamericana y de ajustar su diagnóstico, las concepciones diferentes en torno a la idea, incidencia, especificidad de la política y en relación con la misión de la Iglesia en esta dimensión de la existencia humana, las distintas apreciaciones, interpretaciones, angulaciones sobre el análisis marxista, sobre la relación entre su aspecto científico y su ideología y su posible utilización global o parcial por el cristiano. Es ciertamente un libro de fundamental importancia para el actual momento teológico-pastoral de América Latina.

*Cristianos Latinoamericanos y Socialismo.* Documentación publicada por CEDIAI (Centro de Estudios para el desarrollo e Integración de América Latina), Bogotá 1972. 14 x 21, 296 pp. — Esta publicación recolecta 12 documentos relacionados con la jornada "Participación de los cristianos en la construcción del Socialismo en Chile" (abril de 1971): 3 documentos relacionados con el "Documento de Trabajo" de los obispos chilenos sobre "Evangelio, política y socialismo"; 18 documentos relacionados con el primer encuentro latinoamericano de "Cristianos por el Socialismo", Santiago de Chile, abril de 1972; más 10 documentos varios relacionados con la problemática "Cristianismo y Socialismo". El tema es presentado desde ángulos doctrinales muy variados, de acuerdo a la mentalidad de los autores y de los destinatarios. Algunos de estos documentos ya son profusamente conocidos, pero otros muchos eran inaccesibles. Es un servicio de información.

# DOCUMENTOS PASTORALES

---

## DOCUMENTOS PASTORALES:

Entre los diversos *Documentos Pastorales* interesantes, pero en gran parte desconocidos por el público latinoamericano, encontramos las diversas Comunicaciones de experiencias sobre la evangelización que presentaron los Obispos en la primera parte del Sínodo de 1974.

Ofrecemos en primer lugar una visión general sobre la evangelización en el mundo actual latinoamericano tal como la comunicó Mons. E. Pironio, Presidente del CELAM.

A continuación presentamos los Informes de las Conferencias Episcopales de diversos países de América Latina y que concretizan la visión general anterior.

Finalmente la Rueda de prensa de Mons. Alfonso López, Secretario General del CELAM, resume un poco la problemática de la evangelización en el mundo entero y más en concreto en Latinoamérica.

(Nota de la Redacción.)

## Relación sobre la Evangelización del Mundo de Este Tiempo en América Latina \* Mons. Eduardo Pironio

### Introducción

1. Cristo, el Señor, consagrado por el Espíritu Santo y enviado por el Padre, vino al mundo "para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido" (*Gaudium et Spes*, 3). Su misión esencial fue ésta: "evangelizar a los pobres, sanar a los contritos de corazón, predicar a los cautivos la libertad" (Lc 4,18-19).

El es la "Palabra de Salvación" (Hch 13,36), concebido por el Espíritu Santo en el Seno de la Bienaventurada Virgen María en la plenitud de los tiempos (Gl 4,4), para librarnos de la servidumbre "del poder de las tinieblas" y trasladarnos "al reino del Hijo de su amor" (Col 1,13) y en El, que por obra del Espíritu Santo es "nueva creatura" (Gl 6,15) y "hombre nuevo" (Ef 2,15; 4,24; Col 3,10), hacernos: hijos de Dios, hermanos de los hombres, dueños de las cosas y artífices de la historia.

Con palabras y gestos, con su muerte y gloriosa resurrección, Cristo anunció la llegada del Reino, llamó a los hombres y pueblos a la conversión y a la fe, y realizó la Salvación integral. "El tiempo se cumplió, y el reino de Dios está cerca: convertíos y creed en el Evangelio" (Mc 1,15).

La Iglesia - "Sacramento universal de Salvación" - continúa hoy la misión evangelizadora de Jesús. Por eso es Sacramento, esto es, signo e instrumento de la presencia salvadora del Cristo Pascual.

2. Al hablar de la evangelización, se trata de la naturaleza y misión de la Iglesia. de anunciar la presencia de Cristo, Salvador del mundo, proclamar con el poder del

---

\*Reproducimos el texto traducido directamente del original latino y en gran parte literalmente reproducido en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, n.40, del 6 de octubre de 1974. (Nota de la Redacción.)

Espíritu la fuerza transformadora del Reino, llamar a los hombres a la conversión e invitar a todos a la adhesión de la fe.

Por ello la evangelización —fruto del Espíritu Santo a través de la diaconía de la Iglesia— es obra de todo el Pueblo de Dios y abarca toda su actividad: Palabra, testimonio y Sacramento.

3. La primera "experiencia" en América Latina, Continente fundamentalmente cristiano, es la experiencia de la presencia de Dios y la acción recreadora del Espíritu Santo. En el "hoy" de América Latina —tenso y convulsionado— se da una manifestación del Señor que invita al cambio y la comunión. Es la Buena Nueva de la conversión y fraternidad.

América Latina es una y múltiple. En la unidad de la lengua y de la fe se da "la manifestación del Espíritu para el provecho común" (Co 12,7)

Pero en la variada riqueza de las distintas Iglesias particulares el Espíritu Santo descubre y realiza la fisonomía propia y la vocación específica de la Iglesia en América Latina: "Iglesia auténticamente pobre —como han dicho los obispos—, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (*Medellín*, 5, 15a).

En esta fisonomía de nuestra Iglesia hay tres aspectos importantes —como tres exigencias del Espíritu— que se relacionan esencialmente con la Evangelización: la contemplación, la pobreza y la esperanza. La contemplación como penetración sabrosa en la palabra de Dios y como lectura salvífica de los signos de los tiempos. La evangelización es comunicación de la palabra de vida que hemos visto y oído y que anunciamos a los hombres para que tengan comunión con el Padre y el Hijo en el Espíritu (1 Jn 1, 4—4). Sólo así nuestra Iglesia de la profecía y del servicio se hace comunión gozosa de salvación. La pobreza como signo de una comunidad evangelizadora y como actitud fundamental para recibir la palabra. Es además el signo mesiánico de la presencia salvadora de Jesús en la historia (Lc 7,22). Pero lo típico de nuestra Iglesia pascual es el testimonio de una Iglesia que vive y anuncia la esperanza: apoyada en la inquebrantable firmeza del Espíritu y activamente comprometida con la historia, la Iglesia en América Latina proclama la seguridad y la actividad creadora de la esperanza cristiana.

En la medida en que la Iglesia —fuertemente impregnada y animada por el Espíritu Santo— sea verdadero signo de pobreza, caridad y esperanza, será también anuncio de conversión y presencia de salvación.

4. América Latina está viviendo la hora de Dios: hora de gracia y de responsabilidad. Pablo VI —en su visita a América Latina en 1968— la definió como "un nuevo período de la vida eclesial" (24—VIII—68), precisamente en orden a la evangelización que inicia ahora su "momento decisivo". Se trata de una nueva etapa en la evangelización.

Partimos de la primera evangelización realizada por los misioneros del siglo XVI con la herencia profundamente religiosa y popular de España y Portugal. Esa primera evangelización, tributaria del Concilio de Trento, estuvo centrada en los misterios de Cristo y de María. América Latina fue así profundamente eucarística y mariana. Pero, al mismo tiempo, hubo una clara defensa de los valores humanos (libertad, justicia, derechos del indio y del esclavo), una particular insistencia en la humanidad común, en la igualdad fundamental ante Dios, en el papel unificador del Evangelio.

5. La situación concreta que vive hoy el continente abre nuevas perspectivas y responsabilidades en la evangelización: en el contenido del Mensaje, en la fuerza del testimonio, en la expresividad concreta del lenguaje, en la celebración litúrgica y en

el compromiso de la fe. Desde la profundidad de la Iglesia en América Latina intenta descubrir al mundo latinoamericano que vive: en el Subdesarrollo, la marginación y la dependencia injusta; con aspiraciones legítimas a la liberación, a la paz, a la justicia, a la solidaridad, a la comunión fraterna; en explosiva tentación de violencia. En este contexto histórico la Iglesia en América Latina busca ser auténtico sacramento de la presencia salvadora del Cristo Pascual.

6. El Espíritu Santo ha obrado una nueva efusión de salvación en América Latina. Pues así debe ser considerada la segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en la ciudad de Medellín el año 1968: un acontecimiento esencialmente salvífico.

Movida por el Espíritu Santo, la Iglesia en América Latina se manifestó en auténtico estado "de conversión y servicio" (*Med.* Mensaje a los pueblos latinoamericanos).

De esta manera afirma su fidelidad doblemente: a la Palabra inmutable de Dios y a las legítimas aspiraciones de los pueblos.

La Evangelización, misión esencial de la Iglesia, es obra del Espíritu Santo. El mismo Espíritu de Pentecostés actúa hoy profundamente en nuestra Iglesia para la salvación integral de nuestro Continente: se trata de un Espíritu de interioridad, de profecía y de comunión.

Vamos a exponer sintéticamente cinco puntos que, entre otros muchos, nos parecen los más característicos y fundamentales.

## I. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

7. América Latina vive en gran parte de una tradición cristiana profunda que impregna la existencia de los individuos, el contexto social y la misma historia de los pueblos. Es como "la experiencia" simple de Dios y de la fe en el pueblo. Es el primer aspecto que debe ser tenido en cuenta; semilla de Dios, fruto de la acción evangelizadora de las Iglesias de España y Portugal, herencia de su riqueza doctrinal y espiritual, principio o invitación de una nueva evangelización más honda y comprometida.

La religiosidad popular es el modo como el cristianismo se ha encarnado en las distintas culturas y grupos étnicos y es profundamente vivido por el pueblo.

Hay ciertas actitudes del pueblo (bondad, solidaridad, sentido de justicia) que manifiestan una presencia de Dios y abren el camino para la comunión gozosa con Cristo. Son "semillas del Verbo" (*Ad gentes, 11*) que es preciso explicitar y desarrollar.

La religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización: hay elementos válidos de una fe auténtica que busca ser purificada, interiorizada, madurada y comprometida. Se manifiesta en un sentido especial de Dios y su providencia, en la particular asistencia y protección de María Santísima y los Santos, en una actitud fundamental frente a la vida y a la muerte. De allí las devociones populares: novenas, procesiones, peregrinaciones y promesas. De allí las celebraciones de bautismos, primeras comuniones, matrimonios, funerales. Tiene un carácter marcadamente ritualista y sacramentalista, con frecuencia lamentablemente separado de la vida cotidiana.

8. En algunos lugares quizás la secularización intenta quitar fuerza expresiva a esta religiosidad popular. Sin embargo, sigue siendo una fuerza viva y operante en el corazón del pueblo. La "secularización" se presenta en América Latina con carac-

terísticas propias, distintas de otros Continentes. Crece la indiferencia religiosa y el fenómeno de la no—creencia. Pero la secularización no llega a romper el fondo de la unidad e identidad cristiana del Continente.

9. Quizás lo más importante hoy, con respecto a esta religiosidad popular y en orden a una nueva etapa de evangelización, sea lo siguiente:

a) purificar la fe de elementos sincretistas o de superstición, mitos y ritos distantes de la verdadera fe cristiana;

b) aprovechar estos gérmenes de fe auténtica para ahondar en la persona de Cristo y el misterio pascual de su Iglesia;

c) comunicar a esta religiosidad popular una fuerza misionera, un dinamismo de fermento, a fin de que la fe se comprometa con la vida y se quite así el dualismo entre fe y vida (*Gaudium et spes*, 43) o la pasividad y resignación del fatalismo.

10. Hay dos aspectos de esta religiosidad popular que conviene todavía subrayar:

a) forma parte de la unidad del pueblo (es una "fuerza unitiva");

b) nos ha llegado a través de una primera evangelización particularmente centrada en el misterio de Cristo crucificado. Quizás esto esté providencialmente conectado con un Continente que sufre duramente pero en esperanza su pasión. Quedó en parte oscurecido el aspecto pascual. Sin embargo, esta dimensión de Pascua nos ha llegado por el lado de María (muy especialmente en la meditación y rezo de los misterios de su rosario). En María el pueblo se siente interpretado y asumido. Por eso en América Latina la devoción a María es un modo de la conservación de la fe y un principio de más profunda evangelización. América Latina es un Continente esencialmente mariano.

## II. ASPIRACIONES A LA LIBERACION

11. La evangelización dice relación directa a la promoción humana y liberación plena de los pueblos. Sin que ello signifique la identificación entre el reino de Dios y el desarrollo humano. Es la dimensión histórica de la palabra de Dios, la exigencia concreta de la fe cristiana, la respuesta evangélica a las aspiraciones de Salvación integral de los hombres y los pueblos. La proclamación auténtica del Evangelio —Anuncio explícito del Reino y de Jesucristo el Salvador del mundo— es un llamado esencial a la conversión personal y social. Son dos aspectos íntimamente relacionados de la salvación: liberación del pecado y formación del hombre nuevo en Cristo. El Evangelio tiene una fuerza dinámica de transformación en la historia. "La misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena" (Sínodo, 1971). El acento puesto en la dimensión histórica del Evangelio —del compromiso práctico de la fe— ha hecho que el anuncio de la Buena Nueva adquiera un sentido más concreto y encarnado. Se desarrollan los valores fundamentales evangélicos de la libertad, la justicia, el amor y la paz.

12. Es éste un aspecto particularmente significativo entre nosotros. Bíblicamente, el anuncio de la Buena Nueva a los pobres va unido a la proclamación de la liberación a los oprimidos (Lc 4,18). La Salvación se expresa, entre nosotros, con frecuencia en términos de liberación. Lo cual, si empleamos recta y no abusivamente este término, está unido intrínsecamente al misterio de la pascua, a la tarea esencialmente religiosa de la Iglesia: liberar al hombre "de la ley del pecado y de la muerte" (Rm 8, 2). Por esto, la evangelización —que de suyo tiende a la conversión y

a la salvación mediante la predicación de la palabra de Dios y la acción interior del Espíritu Santo— en América Latina se relaciona frecuentemente con la terminología bíblica de la Salvación integral y de la liberación plena o total.

La Iglesia en América Latina intenta penetrar, bajo la acción del Espíritu Santo, en dos realidades: la palabra de Dios y la persona de Jesús, el Salvador y Señor de la historia; la realidad global del Continente (situación socio—económica, política, cultural y religiosa). Hay en la Iglesia de América Latina la conciencia cada vez más clara de que el Evangelio tiene que ser una respuesta concreta a las aspiraciones legítimas de los hombres y pueblos.

13. Pero cuando hablamos de "liberación" entendemos lo siguiente:

a) la acción específicamente religiosa de Cristo y de la Iglesia —concretada en el misterio de la Pascua— que tiende a sacar al hombre del pecado y de toda servidumbre derivada de él, y a crear condiciones tales que hagan posible la "nueva creación" por el Espíritu;

b) el término de la liberación es la formación del "hombre nuevo" (Ef 2, 15; 4, 14; Co 3, 10) creado en Cristo Jesús por el Espíritu en justicia y Santidad verdadera. Lo cual es fruto de la acción recreadora del Espíritu Santo (Jn 3, 5).

Se dan, sin embargo, también en América Latina los riesgos de una superficial identificación entre evangelización y promoción humana, reduciendo la liberación al ámbito de lo puramente Socio—económico y político (forma de ateísmo denunciada por el Concilio en la *Gaudium et Spes*, 20) o encerrándola en los límites del tiempo (*Gaudium et Spes*, 10). Existe el peligro de vaciar lo específico del mensaje evangélico, de lo auténticamente original del cristianismo. "Se quiere secularizar el cristianismo", nos decía Pablo VI a los obispos latinoamericanos en Bogotá (24—8—1968). También fácilmente se acude a la violencia con lo cual se desvirtúa el proceso cristiano de la liberación y se niega la fecundidad del Evangelio. Por eso es urgente subrayar la tarea intrínsecamente liberadora de Cristo por la acción recreadora del Espíritu Santo. La evangelización auténtica, es decir, la que revela y comunica a Cristo Salvador —que quita los pecados del mundo (Jn 1, 29)— conduce a la promoción humana y a la verdadera liberación total: para esta libertad Cristo nos ha liberado (Ga 5,1).

### III. LA JUVENTUD

14. Es un aspecto singular y específico en la tarea evangelizadora de América Latina. No sólo porque el Continente latinoamericano es en su mayoría joven, sino por la fuerza de participación y construcción que significa hoy la juventud entre nosotros. Por eso interesa de un modo particular centrar en los jóvenes —también, por lo mismo, en la familia— el trabajo pastoral de la evangelización. El problema se plantea de dos modos: los jóvenes como objeto de evangelización y receptivos de la fe, de Jesucristo, de la Iglesia; y los jóvenes como agentes comprometidos en la evangelización particularmente entre los mismos jóvenes.

Se ha intensificado la pastoral juvenil, multiplicándose los grupos y movimientos juveniles, de distinto nivel de compromiso en su fe: grupos más preocupados por los problemas de la justicia y grupos más directamente interesados en la conversión personal y el crecimiento en Cristo. Ambas perspectivas, sin embargo, bien coordinadas se complementan en una auténtica pastoral de evangelización. De hecho ese trabajo pastoral con los jóvenes va produciendo ya tres frutos positivos en orden a la evangelización: los mismos jóvenes comprenden que la madurez de su fe exige un compromiso cotidiano con la vida; hacen tomar conciencia a los adultos de una fe

más profunda y de una opción más libre y comprometida; se van despertando nueva aunque lentamente vocaciones sacerdotales y religiosas.

15. Sobre nuestra juventud actual en América Latina podríamos anotar lo siguiente:

a) Hay un anhelo de interioridad, de reflexión, de oración, de contemplación. Una vuelta a los valores fundamentales del Evangelio y una búsqueda de la autenticidad en la fe y de su compromiso con la vida. De aquí surge en los jóvenes el deseo de una Iglesia que refleje verdaderamente el rostro de Cristo y la búsqueda de una comunidad cristiana que viva en la oración, en la pobreza y en la caridad. Pero aquí se da también para la juventud de América Latina el gran desafío: la adhesión entusiasta a Cristo y su Evangelio coincide lamentablemente a veces con un rechazo o desconfianza (al menos, indiferencia o ignorancia) de la Iglesia institución. Entre estudiantes y profesionales se nota un fuerte abandono de las prácticas religiosas. Se da con frecuencia una crisis de fe al tratar de asumir seriamente el compromiso que la fe comporta.

b) Se advierte positivamente en los jóvenes de hoy una particular sensibilidad por los problemas de la justicia en el mundo, un compromiso cristiano con la historia, una apertura a la palabra de Dios desde lo existencial del hombre.

c) Se nota además un deseo de participar activamente en la vida y la pastoral de la Iglesia. Ello surge como fruto del descubrimiento del misterio de la Iglesia, pueblo de Dios, y como conciencia de su fuerza participativa.

16. Pero se da el fácil riesgo de perder la dimensión eclesial de la totalidad y diversificación de carismas y ministerios en la Iglesia. Por eso anotamos también los riesgos que con frecuencia se dan en nuestra juventud en orden a la evangelización:

a) Una superficial politización de la fe. Entra en crisis la fe —se identifica superficialmente con la política— al descubrir la dimensión histórica del mensaje evangélico y el compromiso de la fe con la vida. Pierde fuerza la originalidad del Evangelio y el verdadero testimonio de la santidad en la Iglesia. Valores esenciales de oración y cruz se sustituyen por la lucha por la justicia, la política y hasta la violencia. La evangelización debe tocar la totalidad del hombre y de los pueblos: es la dimensión integral de la salvación de la Buena Nueva de Jesús. Pero la Iglesia no debe ser "politizada", "instrumentalizada" al servicio de una determinada ideología política, mucho menos de una ideología extraña a la fe.

b) Se advierte en nuestra juventud latinoamericana un fácil entusiasmo por el socialismo marxista. El marxismo es acogido con frecuencia por la juventud como la gran esperanza para superar toda dependencia y construir una sociedad más justa. De aquí un fuerte influjo, a diversos niveles de pensamiento y acción, de la ideología marxista.

c) De aquí surge una fácil tentación de violencia como único camino para transformar las estructuras. Hay una pérdida de la virtud cristiana de la esperanza, una falta de confianza en la fuerza transformadora del Evangelio (en especial de la validez del Sermón de la Montaña y de las Bienaventuranzas evangélicas).

17. Con el problema de la juventud va íntimamente ligado el interés pastoral de la Iglesia en América Latina por la educación. Se buscan nuevos caminos para la formación integral de los jóvenes en una perfecta fidelidad a las exigencias de Cristo y a las expectativas de los hombres. Sin abandonar los colegios y universidades propias —antes al contrario, esforzándose por renovarlas en el Espíritu de Dios de acuerdo a los tiempos nuevos—, la Iglesia en América Latina busca hacerse presente en todos los niveles y medios de educación y formación del hombre nuevo.

Cuando se habla de "educación liberadora" se entiende, ante todo, aquella que conviene al educando en sujeto activo de su desarrollo integral, capaz de asumir conscientemente su vocación divina, madurar en su fe y convertirse así en auténtico servidor de sus hermanos (cf *Medellín*, 4, 8).

Hay un aspecto aquí que conviene simplemente subrayar: el papel fundamental de las comunidades educativas.

#### IV. COMUNIDADES DE BASE

18. Es una de las aspiraciones en el trabajo evangelizador y la acción pastoral de nuestra Iglesia. La II Conferencia General del Episcopado alentó su creación. "La Comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo" (*Medellín*, 15, 10).

No podemos, sin embargo, afirmar que la comunidad de base es ya una realidad generalizada y perfecta. Hay un intento de creación de pequeñas comunidades cristianas. Surgen como necesidad de realizar y expresar la Iglesia "comunidad" en un ámbito experimentable: mayor conciencia de la realidad, más profunda penetración en la palabra de Dios, más sentido de familia. Es como la concreta y cercana comunidad de fe, esperanza, amor y culto que expresa la Iglesia como "familia de Dios". Al modo de la primitiva comunidad cristiana reunida en la enseñanza de los Apóstoles, en la fracción del pan y en el servicio a los hermanos (Hch 2,42).

Es preciso comprender el sentido de una comunidad de base entre nosotros; intenta ser una auténtica expresión de Iglesia, una verdadera *communio*: congregada en Jesús por el Espíritu Santo, convocada por la palabra, alimentada por la Eucaristía, coordinada por los pastores y autenticada por ellos como comunidad de salvación.

19. Una verdadera comunidad de base supone fundamentalmente lo siguiente:

a) un grupo homogéneo que desea experimentar la presencia del Señor en la comunión fraterna y que busca reflexionar sobre los mismos hechos de vida a la luz del Evangelio;

b) esencialmente centrada en la palabra de Dios que tiende normalmente a su culminación en la Eucaristía (*Medellín*, 6, 13); una comunidad eclesial de base se nutre del "Pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo" (*Dei Verbum*, 21);

c) grupo vitalizador de la comunidad parroquial y abierto a las necesidades y exigencias de la Iglesia local o particular; la parroquia, a su vez, es "un conjunto pastoral vivificador y unificador de las comunidades de base" (*Medellín*, 5, 13).

d) por lo mismo en íntima comunión con los pastores de la Iglesia y los restantes miembros del pueblo de Dios. Una de las características fundamentales de nuestras comunidades de base es su sentido de comunión jerárquica.

20. Desde el punto de vista de la evangelización estas comunidades eclesiales de base tienden a profundizar la fe, a comunicarla y a comprometerla en la vida. Tienen una dimensión esencialmente misionera y se organizan al servicio de la comunión y liberación integral del pueblo latinoamericano. La fe crece y madura —a veces, también, nace— en el interior de estas comunidades. Y se vuelven "signo de la presencia del señor" (*Ad gentes*, 15): por su vida de oración, por su espíritu de

pobreza y por su alegría en el servicio. Tienden a ser comunidades profundas en la oración, fraternas en la caridad, generosas en la misión.

## V. NUEVOS MINISTERIOS

21. Es una forma de expresar y vivir la diaconía de la Iglesia. Diaconía de la fe, de la palabra, de la Eucaristía, de la educación, de la caridad y de la comunidad. Toda la Iglesia se manifiesta al mundo como servidora de la humanidad en la totalidad de esta diaconía. La Iglesia es el Sacramento de Cristo, el servidor de Yavé, que vino al mundo "no para ser servido, sino para servir y dar la vida como rescate por muchos" (Mt 20,28).

Desde el principio la Iglesia descubrió y vivió la exigencia de esta diaconía. Así surgieron los "ministros de la caridad" (Hch 6, 1-6) para que los Apóstoles pudieran atender mejor "a la oración y al ministerio de la Palabra". Así se multiplicaron en la Iglesia primitiva, junto al ministerio apostólico, los diversos servicios de hombres y mujeres señalados por el Espíritu Santo con diversos carismas y llamados a funciones diversas en la misma tarea de evangelización.

Pero hoy en América Latina el Espíritu Santo nos impulsa a la búsqueda de ministerios nuevos. Por varios motivos:

a) Una mayor profundización en el misterio de la Iglesia que descubre en ella el pluralismo de carismas y funciones diferentes (1 Co 12,4-11). Es el llamado de los laicos a una participación eclesial más viva y comprometida.

b) La escasez de Sacerdotes en extensiones inmensas y con falta de comunicación. Afortunadamente hoy se nota un relativo crecimiento en vocaciones al ministerio sacerdotal y a la consagración religiosa, sobre todo por el trabajo con grupos juveniles. Pero es urgente multiplicar los agentes de evangelización, sobre todo entre los mismos laicos comprometidos desde la fe en su irremplazable misión de Iglesia en el mundo.

c) La constitución de comunidades de base exige la presencia de ministros de la Palabra y de la Eucaristía. Una comunidad de base normalmente exige su ministro entresacado de ella misma para su servicio.

22. En América Latina se está estudiando la teología, la espiritualidad y la pastoral de los ministerios en la Iglesia. Se van buscando las formas nuevas exigidas por los tiempos y queridas por el Espíritu. Hasta el presente, apenas se va iniciando con los diáconos permanentes. Van surgiendo, en distintas partes, animadores de la comunidad, catequistas, delegados de la Palabra, coordinadores de grupos de reflexión o jefes de comunidad.

23. Habría que subrayar finalmente tres cosas:

1) El "servicio eclesial" de la mujer en la Iglesia. Viene cumpliendo una función valiosísima e irremplazable en la tarea evangelizadora: como transmisora de educación de la fe. De un modo especial hay que valorar, en orden a la evangelización, la presencia y actividad de la mujer consagrada. El carisma de la religiosa es ya anuncio del Reino, de lo absoluto de Dios, de la radicalidad del Evangelio. Hay tareas evangelizadoras que las almas consagradas —hombre o mujer— van realizando con sentido eclesial: catequesis, distribución de la Eucaristía, organización y animación, e incluso algunas veces, dirección de parroquias.

2) El papel de la familia "pequeña iglesia": como formadora de personas, educadora en la fe y promotora del desarrollo (*Medellín*, 3, 4-7). Es problema capital en América Latina y en la misión de evangelización: "hacer que la familia

sea verdaderamente "iglesia doméstica": comunidad de fe, de oración, de amor, de acción evangelizadora, escuela de catequesis" (*Medellín*, 3, 19). Los padres son "testigos de la fe" y "los primeros predicadores de sus hijos". La pastoral familiar aparece como prioridad en la tarea evangelizadora.

3) La presencia de los "misioneros" que vienen del exterior: América Latina los necesita para su función evangelizadora; lo urge, sobre todo, el sentido de comunión y misión de la Iglesia; pero su tarea es ayudar a descubrir y realizar la fisonomía propia y la vocación específica de la Iglesia en América Latina; lo cual supone un hondo sentido de comunión eclesial, selección del personal, preparación adecuada y adaptación al tiempo y al lugar.

### CONCLUSION

24. América Latina, Continente de esperanza, vive y ofrece la propia "experiencia". La primera de todas es: la acción profunda y cada día recreadora del Espíritu Santo.

Como en la Bienaventurada Virgen María, también en nuestra Iglesia el Espíritu actúa la fe que es fiel respuesta a la Palabra de Dios (Lc 1, 38) y pronta disponibilidad al servicio de la salvación (Lc 1, 39). La Virgen de la Encarnación y la Virgen de la Visitación —Fiat et Magnificat— nos muestra y prepara el camino para la salvación.

Lo que ahora interesa en América Latina es la plena y alegre fidelidad al consejo salvífico de Dios: recibir la Palabra y guardarla (Lc 11, 27).

Se da una gran pobreza en América Latina. Pero se da una mayor presencia de Cristo, el Señor. Se dan múltiples manifestaciones de frustración, pero se da y se ofrece fundamentalmente al mundo un anuncio de alegría y de esperanza. Surgen cada día tentaciones explosivas de violencia, pero se manifiesta una firme invitación a la justicia, al amor y a la paz. Por lo que, repitiendo las mismas palabras del Señor, decimos: "Levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra liberación" (Lc 21, 28).

25. América Latina ha sido evangelizada bajo el signo de María y la fecundidad de la cruz de Cristo. Comenzamos una nueva etapa que está marcada por el Misterio Pascual de Cristo, es decir, por su muerte y resurrección, por la cruz y la esperanza.

La Nueva Noticia es ésta: Cristo resucitó y vive: vive en el seno de la Iglesia que es su Sacramento, vive en el corazón de los hombres como hermano y amigo, vive en la construcción de la historia como Señor de todo.

Evangelizar es proclamar a los hombres que Jesús todavía vive y es Salvador del mundo.

Por eso América Latina, desde su pobreza e indigencia, proclama y ofrece su esperanza firmísima: "El pueblo que caminaba en tinieblas vió una luz grande: a los que habitaban en región de sombras de muerte les amaneció una Luz" (Is 9,2).

Esta Luz se llama Cristo (Jn 1, 9) y a nosotros se nos manifestó y luce por María.

## Informes de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas durante la Primera Parte del Sínodo del 74, sobre Experiencia de Evangelización en sus respectivos Países

"Las intervenciones que estos padres (de lengua española) han tenido en los debates las publicamos en su texto íntegro traducido o corregido por los mismos interesados" (*L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, n. 44, de 3 de noviembre de 1974) \*

*Informe del Episcopado de las Antillas (por Mons. Samuel Carter).* En lo referente al aspecto ecuménico, lo que une a las Iglesias es más importante que lo que las separa. El trabajo común no consiste tanto en la cooperación en las obras sociales cuanto en predicar juntos el Evangelio de Cristo. La Conferencia de las Iglesias del Caribe, que tiene por finalidad edificar en común la vida en Cristo y consolidar el reino de Dios en el mundo con el intercambio de experiencias, ha contado desde el comienzo a la Iglesia católica entre sus miembros. En mi arquidiócesis existe la colaboración entre la Iglesia católica y la Iglesia anglicana en orden a la edificación de Iglesias en las ciudades de nueva construcción. Existe también una comunicación en las funciones sagradas, incluida la Eucaristía; se augura la ampliación de esta comunicación, por ejemplo, con la abolición de la prohibición impuesta a los no católicos de hacer las lecturas durante la Misa. Se hace notar que la unión de las Iglesias es más fácil en algunas partes del mundo que a nivel mundial. Se ve el aspecto ecuménico en estrecha relación con la necesidad de una indigenización ulterior y de una descentralización y simplificación mayor de cuanto se ha hecho hasta ahora, especialmente en lo referente al derecho canónico, de manera que el Cristo que se predica en todo el mundo pueda encarnarse en cada cultura local. La Iglesia no debería mostrarse estática en la codificación, sino dinámica, ya que la disciplina eclesiástica debería ser un medio para la evangelización. Dicha disciplina será un obstáculo, si se le considera como algo completo, cerrado a ulteriores adaptaciones, tan necesarias en estos tiempos de cambios continuos. La revisión de la legislación de la Iglesia, como su codificación son de gran importancia para la evangelización.

*Informe del Episcopado de la Argentina (por el Card. R. Francisco Primatesta).* Es necesario definir con precisión el concepto de evangelización, teniendo en cuenta las condiciones de los tiempos actuales y sin omitir la doctrina de la Sagrada Escritura de los Santos Padres y del Magisterio de la Iglesia, para evitar que este modo cualquier tipo de confusión.

El objeto de la evangelización es todo hombre y todos los hombres. El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et Spes* (como también la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*) presenta esta doctrina partiendo de principios metafísicos que, aunque en teoría son de todos conocidos, sin embargo en la

---

\* Los textos que citamos a continuación se encuentran literalmente en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, nn. 41, de 13 de octubre de 1974, y 42, de 20 de octubre de 1974. (Nota de la Redacción).

práctica no se tienen en cuenta ni respecto al hombre individual ni respecto a la sociedad. El Sínodo no debe pasar por alto este problema; es decir, el Sínodo debe considerar al hombre individualmente, como persona, sobre todo en la situación actual en la que con razón se ha dicho que "el hombre ha muerto", pues se le ha reducido a un simple instrumento del progreso; debe tener en cuenta su naturaleza social, hoy que tanto se habla del carácter comunitario de la sociedad y se viene a caer o en el liberalismo individualista o en el colectivismo marxista; el Sínodo debe recordar la trascendencia de la persona humana, el aspecto religioso de su vocación a vivir en comunión con la vida cristiana de Dios; finalmente, debe tener en cuenta su tensión dinámica: el hombre no puede encerrarse en su individualismo, sino que debe realizarse comunicando la bondad divina a las realidades humanas. En este sentido merecen particular atención en la obra de evangelización: los no practicantes; los que, católicos o no, se abandonan a manifestaciones religiosas con frecuencia aberrantes, pero que expresan la inquietud del hombre moderno frente al misterio de la vida y de su trascendencia (pentecostalismo, parapsicología, etc.); la evangelización en las manifestaciones de masa; el problema del progreso y la consecuente crisis del humanismo y de los valores espirituales.

El sujeto de la evangelización es toda la Iglesia, en su dimensión jerárquica y laical, y en su aspecto escatológico o de vida religiosa. Hay que tener presentes dos cosas: en primer lugar, que la mejor y más eficaz evangelizadora es la comunidad en cuanto tal, unida en la misma fe, porque cuanto más intensa es la vida de la Iglesia, tanto mayor es la asistencia del Espíritu Santo; de aquí el doble movimiento de la evangelización: *ad extra*, por medio del testimonio público de fe; *ad intra*, por medio de la edificación fraterna; y, en segundo lugar, hay que distinguir con claridad la misión de la jerarquía y de los demás en el campo de la evangelización, pues la confusión en este terreno hace inútil la evangelización. Hay que evitar la clericalización de los laicos y la laicización del clero. En este terreno hemos de tener en cuenta los temas siguientes: la acusación hecha a la jerarquía de la Iglesia de que no "se compromete" con el mundo; los defectos de algunos miembros del clero que se sirven de la palabra de Dios para sus opciones políticas; la presencia de las mujeres en la evangelización; el gran valor que constituyen los religiosos y religiosas, como trabajo y como testimonios. En este momento en que tanto se exaltan los valores humanos y materiales, la labor de los religiosos es de gran importancia, pues de testimonio de la vida futura en la que, al fin, reinarán la justicia, la paz y el amor. Pero hay que estar atentos para no admitir ciertas situaciones que, quebrantando la pobreza, castidad y obediencia, oscurecen dicho testimonio.

El contenido de la evangelización es toda la revelación, comunicada bajo la guía del Magisterio eclesial. Hay que tratar los siguientes temas: exponer íntegramente el contenido de la Revelación; la trascendencia de la evangelización, la dimensión horizontal y su relación con el culto; el problema de la fe, de la cultura y de la religiosidad popular, de la evangelización explícita e implícita; la relación entre evangelización y liberación, punto este muy importante para América Latina, y en que no todos proceden siempre con prudencia y equilibrio. Hay que hacer ver que la liberación y el desarrollo disponen para la gracia sólo si proceden de la gracia y de la acción del Espíritu Santo. Cuanto más se acerca el hombre a Dios siguiendo el mensaje evangélico, tanto más descubre a Dios en la creación, tanto más, le sirve y se une a El; en esto consiste la absoluta y auténtica liberación.

*Informe del Episcopado del Brasil (por el Card. Avelar Brandão).* En nuestra situación, la crisis de la religiosidad católica tradicional constituye el fenómeno principal en el campo de la evangelización. La emigración dentro del país y el proceso de industrialización y, de urbanización plantean nuevos problemas pastorales, que la Iglesia no ha estado siempre preparada para superar. El sentido religioso del pueblo brasileño, con frecuencia poco iluminado por una fe madura, está sometido a la dura prueba del secularismo y del pluralismo. Más aún, los numerosos movimientos religiosos no católicos, que están en continuo aumento, turban frecuentemente la fe católica. Muchos fieles, principalmente en las grandes ciudades, sienten dificultad en integrarse en las comunidades parroquiales. Un amplio sector del pueblo no toma parte regularmente en la vida de la Iglesia. Un gran número, especialmente pobres y emigrantes, víctimas del insuficiente cuidado pastoral de muchas parroquias, frecuentan actos de culto no católico y aún no cristiano. Finalmente, gran parte de la sociedad brasileña no ha querido aceptar la renovación de la Iglesia iniciada por el Concilio Vaticano II. Pero, aún cuando haya que reconocer una cierta pérdida cuantitativa, el resultado de la renovación ha sido cualitativamente positivo.

A pesar de todo esto, la comunidad católica del Brasil es más consciente de su misión y está viviendo un momento de un dinamismo de fe y de una fidelidad a Cristo más intensos, buscando nuevos medios de proclamar el Evangelio de la gracia en la Iglesia y en el mundo.

Dos son los presupuestos principales de la obra evangelizadora en Brasil. En primer lugar los estudios especiales que ha realizado la Conferencia nacional de los obispos para conocer mejor la realidad humana integral, social y religiosa, a la luz de una legítima antropología cristiana. Se han estudiado, por ejemplo, la situación real de los sacerdotes y de las religiosas, el movimiento del apostolado social especialmente entre los jóvenes, la situación de las pequeñas comunidades cristianas y de diversas asociaciones de fieles. Se han realizado también estudios sobre la religiosidad popular, un tanto contaminada de sincretismo, sea por las religiones de origen africano, sea por la filosofía y mística oriental. Se ha estudiado, finalmente, la realidad socio-económica para promover la paz y la justicia social a la luz de los derechos y de la dignidad del hombre. En segundo lugar, la Conferencia Episcopal ha emprendido una incansable acción pastoral orgánica, planificada y corresponsable a nivel nacional y regional, sin menoscabar con ello la autonomía y originalidad de las Iglesias locales. Más aún, las mismas Iglesias locales han creado nuevos instrumentos de corresponsabilidad, planificación y coordinación, como los consejos presbiteriales y las comisiones pastorales, que han servido para la renovación ordenada de las parroquias.

Las pequeñas comunidades se deben considerar con frecuencia un instrumento excelente al servicio de la predicación e interiorización de la palabra de Dios. En ellas se interpretan las exigencias concretas de una vida plenamente cristiana y humana, con el fin de conseguir integralmente el bien religioso y el bien común; es decir, la liberación total del hombre entendida a la luz del Evangelio. En Brasil estas comunidades pequeñas, entendidas en un sentido más o menos estricto, han resultado ser órganos validísimos de evangelización y han realizado un servicio pastoral grande y variado, por ejemplo, en el esfuerzo por la conversión personal, en la escucha de la palabra de Dios, en la fructuosa recepción de los sacramentos, en la celebración fraterna de la Eucaristía. Es en ellas donde principalmente se desarrollan nuevos carismas cristianos y nuevos ministerios de la

comunidad, entre los hombres igual que entre las mujeres, para bien de toda la Iglesia. No podemos olvidar que ninguna comunidad eclesial es más urgente que la del obispo con su presbiterio. Es necesario que, en toda Iglesia local, el obispo esté unido con sus presbíteros, y viceversa, en una comunión de mente y en un testimonio de vida tales que se conviertan en una comunidad eclesial fraterna, ejemplo de la propia grey. Cuanto más firme y más enraizada en Cristo sea esta comunidad, tanto más sólidas y fervorosas serán las demás comunidades eclesiales. Ella es la primera y fundamental comunidad eclesial en cualquier diócesis. Hay que hacer notar también que actualmente se están formando muchas asociaciones de diverso tipo entre los fieles de la Iglesia, las cuales merecen una gran estima.

En este contexto hay que reconocer la verdadera utilidad pastoral que ofrecen a las comunidades los nuevos ministerios de la Palabra y de los Sacramentos: no sólo el ministerio de los diáconos, de los lectores de la Palabra, de los acólitos, sino también el de aquellos que, según el sentido de la fe y de diversas formas, actúan dentro de la comunidad. Sin embargo, la escasez de sacerdotes constituye un problema en lo referente a la celebración frecuente de la Eucaristía en las pequeñas comunidades de vida cristiana.

Es siempre creciente la conciencia de la utilidad pastoral y de la necesidad de un conocimiento más profundo de las formas de religiosidad popular en orden a purificarla y promoverla. Crece asimismo el deseo de encontrar nuevos caminos para la llamada "pastoral de masa", es decir, la atención general dirigida al bien religioso del pueblo cristiano en sus grandes reuniones y manifestaciones, con el fin de educar más adecuadamente la fe. Algunas nuevas formas están ya en práctica, por ejemplo, las misiones populares renovadas, la cura pastoral en los santuarios, la organización de las peregrinaciones, etc.

Se debe promover y proseguir la renovación litúrgica para hacer que los misterios litúrgicos estén más estrechamente unidos a la vida práctica. Muchas iglesias locales desearían una mayor flexibilidad, para que sean más fáciles la adecuada adaptación cristiana a la cultura concreta y la celebración ritual, según el espíritu del Vaticano II. La reforma litúrgica ha dado ya muchos frutos en favor de la evangelización. Se ha mejorado la celebración de los Sacramentos, principalmente de los de la iniciación cristiana y del matrimonio, por medio de una adecuada preparación y de la proclamación de la fe dentro del mismo rito.

No se debe olvidar tampoco la utilidad pastoral que ofrecen los grupos religiosos de laicos, especialmente cuando están organizados con un buen método. Las comisiones pastorales, nacionales y regionales, son una buena expresión de la participación activa de los laicos en la vida de la Iglesia. Más especialmente entre los jóvenes se cuentan numerosos movimientos y actividades al servicio del Evangelio y de la vida cristiana. No podemos dejar de mencionar la gran labor de las religiosas tanto en el campo de la educación como en el del cuidado de los enfermos, pero sobre todo en el heroico esfuerzo que realizan por asumir responsabilidades pastorales, ayudando a los sacerdotes los domingos en parroquias pobres del campo y de los suburbios.

La mayor exigencia y el signo más concreto del Reino de Dios es la evangelización de los pobres. Se requiere una especial atención a la evangelización de los marginados de la sociedad: los abandonados de todo tipo, los pobres, los enfermos, los hombres y mujeres que no pueden vivir dignamente de su trabajo, las prostitutas, los niños que viven como huérfanos en familia, los emigrantes, los jóvenes drogados, los encarcelados, en una palabra, los que no tienen esperanza en este

mundo. Cuando éstos sienten el amor de Dios en la caridad cristiana, reciben como una nueva vida.

Finalmente han de considerarse como nuevas señales de la voluntad de Dios tanto el interés por los valores humanos: la sed de justicia, de libertad y de justa distribución de los bienes de la vida y de la cultura, el deseo de fraternidad universal, la promoción de la mujer, las inquietudes de los jóvenes: como el interés por los valores específicamente cristianos: deseo de oración y de vida interior, el amor a Cristo y a la Iglesia, el reconocimiento de la autoridad moral del Sumo Pontífice en asuntos internacionales. Es necesario, finalmente, que aceptemos real y eficazmente las conclusiones y directrices finales del Sínodo, y que éstas sean objeto de estudio y base para una pastoral orgánica en todas las Iglesias locales del orbe católico, como signo de la unidad eclesial.

*Informe del Episcopado de Chile (por Mons. Maximiano Valdés).* El pueblo chileno es un pueblo tradicionalmente católico y religioso desde hace más de cuatro siglos. Pero desde comienzos de este siglo viene sufriendo el pernicioso influjo de diversos errores, como el liberalismo económico; el laicismo y el materialismo marxista. El 85 por ciento de la población está bautizada en la Iglesia católica; el 15 restante son cristianos no católicos, pues son poquísimos los que se declaran no creyentes. Sin embargo, entre los fieles se dan grados muy diversos de participación activa en la vida de la Iglesia. La mayoría de los católicos conserva en cierto modo la fe, pero padece una profunda ignorancia religiosa. Ignoran que son miembros de la iglesia y son muy pocos los lazos que les unen a ella. Se conservan diversos cultos tradicionales, sobre todo en los Santuarios regionales y en el así llamado folclore religioso. Los pastoralistas actuales recogen todo esto bajo el título de "religiosidad popular" y lo tienen en gran consideración. La Iglesia trabaja para hacer que estos cristianos indiferentes o ignorantes tomen conciencia de su vocación y de su responsabilidad en la comunidad eclesial.

La así llamada cuestión social reviste una gran importancia entre nosotros para la vida y la evolución de la Iglesia. Ya desde la publicación de los primeros grandes documentos del Magisterio pontificio acerca de la doctrina social, nuestros obispos y laicos responsables se entregaron con toda el alma a resolver este problema. Influyó mucho en su toma de conciencia la siguiente frase del Secretario de Estado de Pío XII: "El futuro de la Iglesia en Chile depende sobre todo de la sensibilidad social de los católicos". Desde entonces los mejores elementos del clero y del laicado se dedicaron con todas sus fuerzas a esta tarea. Así surgió aquel gran movimiento de cristianismo social que terminó formando un partido político, que despertó las esperanzas de que su actividad alcanzaría la paz de Cristo en el reino de Cristo. Después de más de treinta años de incansable actividad, el partido llamado Democracia Cristiana fácilmente llegó al poder en las elecciones populares. Se pretendía una profunda transformación de las estructuras sociales y políticas, lo cual es propiamente la tarea de los laicos comprometidos. Pero estas transformaciones no son suficientes para que el Evangelio transforme la vida de los hombres, que es la labor constante de la Iglesia. Se trataba ciertamente de modificar unas estructuras injustas; pero los corazones de los hombres necesitaban una transformación más profunda. De qué sirve cambiar las estructuras, si los hombres continúan en pecado? Vienen a la mente las palabras del Papa Pío XII cuando decía que si la Iglesia hubiese sido instituida para solucionar los problemas humanos, no tendría la efica-

cia que tiene realizando su misión de llevar a los hombres a Dios. El Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* nos ha recordado lo mismo.

En el referido período de la vida chilena no se tuvieron en cuenta algunos principios fundamentales del Evangelio del Reino de Dios, como tampoco se tuvo en cuenta suficientemente la misma vida espiritual de la Iglesia. Así se produjo entre la juventud una fuerte crisis de vocaciones sacerdotales y religiosas y de apóstoles seculares. Sólo tenía importancia dedicarse a la acción social política, es decir, dedicarse con exclusividad a lo temporal. Casi todo sentido de la trascendencia propio de Dios y de la Iglesia fue postergado, mientras se centró la atención casi exclusivamente en el progreso social, según criterios seculares. La Acción Católica general fue desapareciendo, y la así llamada Acción Católica especializada, aunque en un primer momento fue muy bien planteada, poco a poco se deslizó hacia la acción temporal, ya que los cristianos deseaban dedicarse con mayor urgencia a esta actividad, y al final se lanzaron directamente a la acción política bajo la guía de los partidos, hasta llegar a imbuirse en principios políticos más que de los evangélicos. Por otra parte, los cristianos que todavía seguían el liberalismo político crearon una fuerte oposición y este antagonismo entre los católicos produjo una verdadera y profunda crisis, que ciertamente no se puede superar con palabras o argumentos temporales, sino únicamente mediante el Evangelio de Cristo.

En esta situación que acabamos de describir llegó fácilmente la penetrante fuerza de la ideología marxista. Con una prudencia admirable estos secuaces del materialismo, tocados en un cierto idealismo, engendraron el sentido revolucionario, sobre todo en la conciencia de los jóvenes, y lo difundieron rapidísimamente durante estos últimos años, en nuestro pueblo en otro tiempo tan pacífico, valiéndose de todos los medios oficiales de comunicación social. No faltaron, por otra parte, sectores de clero y de religiosas que cayeron en la trampa de este influjo. De nada sirvió el que los obispos individualmente, y muchas veces todo el Episcopado en común, llamasen su atención para evitar sus errores, con cuidado para no romper el diálogo. La mayor parte de los así llamados sacerdotes para el socialismo eran extranjeros, con gran sutileza y habilidad para propagar sus ideas; pero desconocedores quizás del espíritu del Evangelio y de Cristo, que no ha venido para establecer en este mundo un reino político sino para librarlos a todos del pecado y para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia. Sembraron con su conducta una gran confusión en las comunidades cristianas. Nosotros no los juzgamos ahora; que Dios los perdone.

Todos conocemos el fin del régimen así llamado "preparación para el socialismo a la chilena" introducido por el marxismo. No tenemos necesidad de dar una explicación más amplia ni investigar los hechos más exhaustivamente. Después de algún tiempo la historia lo aclarará todo.

La Iglesia en este momento, como por otra parte siempre hizo, cumple la misión y la obligación de mostrar a los hombres el camino del Evangelio para que obtengan la verdadera libertad de los hijos de Dios. Los pastores tratamos incesantemente de usar este derecho con libertad evangélica, pero no sin la debida prudencia, no vaya a ser que, al buscar una estimación ocultamente, el pueblo se vea obligado a soportar todavía mayores daños.

Los pastores trabajan intensamente en todos los campos de la evangelización, en un esfuerzo singular para cristianizar de nuevo nuestro pueblo. Con sus afanes eclesiales se hacen presentes actualmente en todos los ámbitos de la sociedad, atendiendo principalmente a los oprimidos por dolores del alma y del cuerpo. Y

deseando llevar a todos la luz del Evangelio centran su atención principalmente en los jóvenes, sobre todo universitarios, y en los obreros y campesinos, con el fin de ayudarles a lograr su auténtica y plena liberación en Cristo.

*Informe del Episcopado de Colombia (por Mons. Samuel S. Bultrago).* Comienza hablando de los agentes primarios de la evangelización, es decir, de los tres órdenes de la Jerarquía eclesiástica: obispos, presbíteros y diáconos. Hay un ministerio apostólico conferido por Cristo a sus Apóstoles y sus sucesores, los obispos; ministerio apostólico participado por los Apóstoles en diverso grado y con peculiar misión a los presbíteros y diáconos. La misión confiada por Cristo a los Apóstoles fue eminentemente evangelizadora, de anuncio de la Buena Nueva. Esta importante cuestión nos lleva a plantearnos una serie de preguntas cuya respuesta deberíamos afrontar el presente Sínodo. Cómo se cumple por parte del obispo, hoy día, en todos los ambientes el deber de evangelizar? Con la actual estructura diocesana, puede el obispo dedicar suficiente tiempo y preocupación a su deber fundamental de ser maestro de la verdad? No se dedica más tiempo del necesario a cuestiones meramente administrativas con grave perjuicio de la evangelización? Son adecuadas a nuestro tiempo las formas de evangelización usadas por los obispos? No necesitarán una profunda revisión? No será necesario buscar nuevas formas de predicación para que el mensaje sea suficientemente difundido y captado por el hombre de hoy? Se siente con angustia la falta de presbíteros, no solamente en las Iglesias del Tercer Mundo que ven en este factor uno de sus mayores problemas, sino también se empieza a sentir en las Iglesias antiguas de los países desarrollados, tradicionalmente bien servidos. Sin embargo, el presbítero está dedicando suficientemente tiempo, interés, empeño y consagración a la evangelización? No se ha burocratizado en buena parte del mundo desarrollado la figura del presbítero, e inclusive en cierta parte del Tercer Mundo? Por otra parte, la participación del Sacerdocio de Cristo en el ministerio jerárquico, no se limita al episcopado y al presbiterado, como ha sucedido durante muchos siglos de historia de la Iglesia; incluye también al diaconado. Sin él tendríamos un orden jerárquico incompleto; un cuadro ministerial que no responde a las necesidades de la Iglesia. Sin embargo, podemos preguntarnos: han sido suficientes los esfuerzos hechos para su instauración? Los Episcopados de todo el mundo se han empeñado a fondo en esta instauración?

Todas estas preguntas hacen pensar la necesidad de afrontar de lleno la problemática de la evangelización en sus ministros primarios, obispos, presbíteros y diáconos. Y esta necesidad se afrontará desarrollando fuertemente una teología y una pastoral de los agentes ministeriales de la evangelización, con un amplio fundamento bíblico. Por otra parte es necesario evitar oscurecer o disminuir la obligación de evangelización de los ministros jerárquicos, descargando esta obligación en los ministros secundarios o delegados, catequistas y similares. Es necesario revitalizar el ministerio evangélico del obispo y del presbítero, reformando de tal manera las estructuras actuales que les permitan dedicar el tiempo y la consagración suficientes al ministerio de la palabra, el primero y más importante de su misión. No estará la clave de esta reestructuración en la instauración del diaconado para que el orden jerárquico en sus tres niveles, obispos, presbíteros y diáconos, pueda prestar a la Iglesia ese ministerio pleno, jerarquizado, es decir ordenado, dentro del sacramento del orden, de tal manera que todo el pueblo cristiano se vea enriquecido por el servicio completo y universal de sus ministros? Es necesario que el Sínodo afronte

de lleno toda la problemática de los ministros primarios de la evangelización: los obispos; y sus inmediatos colaboradores con quienes participan del sacerdocio ministerial: los presbíteros y los diáconos.

La Conferencia Episcopal Colombiana ha recomendado en diversos documentos y ha impulsado de diversas maneras las "comunidades eclesiales de base". Se trata de una experiencia sumamente valiosa y positiva como forma de vida cristiana intensa en la fe, la esperanza, la caridad, la oración, la vida Sacramental, el crecimiento en el conocimiento del mensaje de salvación. Las comunidades de base se revelan como realidad pastoral de primer orden con las características que se señalan a continuación. "Comunidad": grupo humano, intermedio, ligado por relaciones primarias entre sus miembros, heterogéneo, completo por la variedad de personas que lo componen; con un interés fundamental común: la vida cristiana, activa, dialogante en la fe, que crece de acuerdo con sus propios principios vitales; "eclesial": comunidad identificada con la Iglesia de la cual es célula viva en su actividad tanto teológica como sacramental y de oración, comunidad eclesial por el testimonio de vida y de la palabra, por el crecimiento en la vida y conocimiento de la fe, comunidad eclesial estrechamente unida a las grandes estructuras comunitarias, diócesis y parroquia, mediante el ministerio diaconal y presbiterial; "de base": por el íntimo conocimiento de sus miembros; por el sólido fundamento del vínculo común que los une; porque ella debe ser la base del gran organismo de la parroquia y la diócesis, ya que estas grandes comunidades se revitalizan y crecen por la presencia de un buen número de pequeñas comunidades eclesiales.

Las comunidades eclesiales de base se han revelado como una de las respuestas más adecuadas para "desmasificar" la vida cristiana de la gran parroquia o de la pastoral de masas, que ha sido hasta ahora tan típica de América Latina y que causa gran preocupación a los Pastores e insatisfacción a un número creciente de fieles, deseosos de una personalización en la fe. Estas comunidades son algo intermedio entre el cristianismo particular y la comunidad parroquial o diocesana, donde él se siente personalizado y donde, en cierta manera, supera el anonimato que le parece vivir en la gran comunidad parroquial o diocesana. La comunidad de base no niega el gran valor de las estructuras de gran tamaño, parroquia y diócesis, éstas tienen todo su valor. Sin embargo, a nivel intermedio y con dimensiones humanas siente la necesidad de estas comunidades para favorecer la personalización en la fe, el diálogo cristiano, el progreso en el conocimiento del mensaje evangélico. Para que la comunidad eclesial de base realice plenamente esa necesidad de vida cristiana a nivel o dimensión humana, se hace necesaria la presencia ministerial jerárquica en ella para garantizarle su desarrollo, su orientación y vinculación con la parroquia o con la diócesis. Hasta el presente estas comunidades han sido orientadas por presbíteros, que las visitan periódicamente. Sin embargo, su atención demanda de ellos una dedicación más plena, que no pueden dar. Los fieles de la comunidad demandan con insistencia la presencia del presbítero; pero se juzga que el ministerio diaconal es el más adecuado para la atención permanente de estas comunidades. Por este motivo los trabajos de la Conferencia Episcopal de Colombia con miras a la instauración del diaconado permanente, se orientan al descubrimiento de las vocaciones al ministerio diaconal en las comunidades eclesiales de base, para el ministerio de estas comunidades, con una orientación netamente evangelizadora.

En cuanto a la importancia de las comunidades eclesiales de base en la evangelización, hay que decir que estas comunidades, después de recorrer unas etapas iniciales de relaciones humanas que conducen al establecimiento de relacio-

nes primarias entre sus miembros, se inician en el conocimiento de la Sagrada Escritura. El estudio y la meditación del Nuevo Testamento, lleva paulatinamente al miembro de la comunidad a gustar intensamente de la palabra de Dios. Por etapas sucesivas y concéntricas en el diálogo y meditación de la Sagrada Escritura, el cristianismo va creciendo en su vida teologal y llega a descubrir el valor de la oración comunitaria, de los sacramentos, del testimonio de vida, del apostolado, de los ministerios laicales (que ya se han conferido a algunos), y quizás, sienta el llamamiento a los ministerios jerárquicos.

*Informe del Episcopado de Costa Rica (por Mons. Román Arrieta).* Del obispo, principal evangelizador según la voluntad de Cristo, el hombre moderno exige como indispensables ciertos requisitos, entre los que podemos señalar los siguientes:

*Que sea siempre y por encima de todo pastor.* Pastor es aquel que está en condición de conocer a los suyos y a quien los suyos pueden conocer y tener acceso; que está en contacto constante y frecuente, sobre todo con los presbíteros, sus más inmediatos colaboradores; que puede tratarlos como a hijos y amigos, sentarse a su mesa, y dialogar con ellos sobre las cuestiones que más les preocupan y afectan. Pero a todo esto se opone la situación real de muchas diócesis del mundo que por su extraordinaria magnitud dificultan al obispo el ser pastor y lo reducen, contra su voluntad, a la condición de administrador, alejado de su pueblo y separado de sus inmediatos colaboradores. Es éste un problema grave y urgente, que se presenta sobre todo en las grandes ciudades y que sólo tendrá solución cuando las diócesis sean verdaderas unidades pastorales que permitan una comunicación humana y eficaz entre el pastor y los fieles, entre los fieles y el pastor. Cómo dividir una gran ciudad en varias diócesis, cada una con su pastor propio al frente y garantizar al mismo tiempo la unidad de acción pastoral indispensable en dicho conglomerado humano? He ahí el problema que siempre se ha presentado. Pensamos, sin embargo, que la nueva figura jurídico-pastoral que emerge del Vaticano II y que es la Conferencia Episcopal, puede representar la solución a dicho problema. Así como existen Conferencias Episcopales nacionales y regionales, podemos pensar en una Conferencia Episcopal que llamaríamos metropolitana, formada por todos los obispos de las varias diócesis en que se divida la ciudad y a cuyo nivel dicha unidad de acción pastoral puede muy bien lograrse. Pensamos que una solución tal para las grandes metrópolis donde el proceso de rápida descristianización es evidente, podría favorecer mucho la causa de la evangelización del hombre de nuestro tiempo cada vez más tentado u obligado por las circunstancias a vivir en la ciudad.

*Que esté atento a los signos de los tiempos.* El único ministerio de Cristo, compartido en modo y grado diverso por los diversos ministros, para que sea de verdad eficaz, debe constituir una respuesta válida a las necesidades concretas de hombres concretos en tiempos y lugares concretos. Por eso el obispo de hoy no puede cerrar sus ojos a la realidad; debe tener el dinamismo necesario para acompañar en su peregrinar hacia el Padre a un hombre que se mueve en todos los campos a velocidad de "jet" y de cápsula espacial; debe esforzarse por descubrir en cada situación el modo más oportuno y eficaz para inyectar en las venas del hombre contemporáneo, como dijo Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II, la savia vital del Evangelio. El obispo de hoy debe ser por lo mismo un hombre que lee mucho, que estudia mucho, que reza mucho, que vive hondamente la colegialidad, reuniéndose frecuentemente con sus hermanos pastores y otros hombres para

encontrar juntos los modos más aptos para llevar al hombre de nuestro tiempo la Buena Nueva de Jesús; que reconoce humildemente su necesidad de continuo *aggiornamento*. Para la Iglesia y para el mismo obispo será siempre una tragedia vivir aislado, pretender que su acervo cultural es inagotable y que las soluciones válidas para ayer lo sean también para hoy.

*Que sea un hombre abierto a la voz del Espíritu.* Espíritu que sopla donde quiere y por quien quiere; Espíritu que no puede ser sustituido ni sofocado; Espíritu generoso en prodigar sus dones a la primitiva iglesia y no menos generoso para prodigarlos a la iglesia que peregrina en nuestros tiempos. Ese Espíritu está suscitando hoy movimientos que pueden significar una verdadera primavera para la iglesia. Nuestro deber es seguirlos solícitamente, estudiarlos detenidamente, orientarlos debidamente; hacer nuestra, en una palabra, la enseñanza de San Pablo: "Probarlo todo y retener lo bueno".

Durante el mes de septiembre, los obispos de Centro América y Panamá nos reunimos para tratar el mismo tema del Sínodo: "La evangelización del mundo en nuestro tiempo". Del obispo, el gran evangelizador de ayer y de hoy, dijeron ellos: "Que comprenda las necesidades de su pueblo; que esté convencido de que no puede hacerlo todo por sí mismo; que necesita de los demás; que esté abierto a la luz del Espíritu; que sea capaz de dialogar; que sea paciente y sufrido; que sea hombre de profunda vida interior; que crea en la colegialidad y la viva; que sea irreductible ante la injusticia, venga de donde viniere; que sea sencillo y pobre; que confíe en sus sacerdotes, los defienda y los trate como amigos y que haga otro tanto con sus demás colaboradores; que esté consciente de la necesidad que tiene de una formación permanente a través de la lectura, cursos y encuentros episcopales; que sepa retirarse cuando en conciencia no se sienta ya más capaz para afrontar las graves obligaciones de su ministerio". La evangelización del mundo de nuestro tiempo va a depender en gran manera de que nosotros, Pastores, nos esforcemos por practicar lo que aquellos obispos dijeron de sí mismos.

*Informe del Episcopado de Ecuador (por Mons. Bernardino Echeverría).* La Conferencia Episcopal, al tener que celebrar el primer centenario de la Consagración del Ecuador al Corazón de Jesús, decretada primero por el Episcopado de entonces, ratificada por el Congreso de la República y confirmada por aquel ilustre hombre Dr. Gabriel García Moreno que, en ese entonces, ejercía la primera magistratura de la nación, sintió la necesidad de celebrar esta gloriosa conmemoración realizando "Un año de evangelización", que comenzó el 1o. de enero de 1974 y terminará el 31 de diciembre de 1974.

Los obispos se propusieron presentar a los fieles una versión de esta devoción acomodada al modo de pensar de nuestro tiempo y para resaltar la dimensión social y humana de la misma devoción estableció en la ciudad de Guayaquil la "Fundación de corazón a corazón", destinada a prestar ayuda a los enfermos del corazón y carentes de medios humanos para curarse. Como consecuencia lógica de la devoción al Corazón de Jesús convocó el III Congreso Eucarístico Bolivariano que se celebró en junio del presente año, con la participación de muchos obispos de todos los países bolivarianos y con la presencia del Santo Padre a través de su Legado.

El año de evangelización se preparó de la siguiente manera. Ante todo, con el fin de descubrir la realidad del pueblo y seleccionar el mejor método para hablarle, los obispos del Ecuador, en varias sesiones, unas veces solos, otras con miembros del

presbiterio, de los religiosos y de los seglares comprometidos, analizaron las causas de la ignorancia religiosa y, sobre todo, consideraron las características del mismo. Se confió a una comisión episcopal la elaboración de un esquema de predicaciones que basándose en los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento pudiera prestarse para una exposición orgánica y sistemática del plan de la salvación. Estos textos deberían incorporarse a la liturgia de los domingos, para que los sacerdotes pudieran servirse de ellos en la homilía. Así mismo se resolvió que en los siete domingos anteriores al Congreso se presentara toda la doctrina renovada de los sacramentos. Una vez confeccionado el esquema de predicación fue nuevamente revisado y aprobado por la Conferencia. Luego, se imprimió y se repartió a todos los sacerdotes, a los religiosos y a los catequistas para que en las misas, en los círculos de las comunidades eclesiales y de las asambleas cristianas fueran convenientemente explicados los textos. Para todo esto hubo también una doble preparación del personal. Los sacerdotes recibieron cursos especiales de renovación teológica y los seglares se agruparon en asambleas cristianas que son comunidades incipientes de base. El éxito obtenido por este procedimiento ha sido innegable. Ante todo se ha conseguido dar al pueblo de Dios una doctrina uniforme, segura, consiguiéndose en esta forma que el pueblo no sufra el escándalo de verse envuelto en la confusión que experimentan algunos de sus pastores. Por otra parte, también ha contribuido a que los mismos sacerdotes se unifiquen, pues al hallarse unidos en la presentación de los mismos temas se han encontrado también unidos en la misma fe.

El orador terminó haciendo una propuesta: que se declare año de evangelización para todo el mundo el año que seguirá al Sínodo, a fin de que, en este año, a base de esquemas que contengan los temas de la predicación, elaborados a escala mundial por el Santo Padre o a escala continental por los respectivos organismos, podamos aprovecharnos de esta circunstancia para cumplir con el mandato que recibimos en la persona de los Apóstoles: "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura".

*Informe del Episcopado de El Salvador (por Mons. Arturo Rivera Damas).* En la República de El Salvador (Centroamérica), después del Vaticano II y sobre todo a partir de la reunión del CELAM en Medellín (año 1968), se considera la evangelización como el anuncio del Evangelio que mueve a los hombres a aceptar a la persona de Cristo, Dios y Hombre, Salvador de todo el hombre y de todos los hombres, y a aceptar en consecuencia su doctrina y sus preceptos.

Por catequesis se entiende la explicación sistemática de la doctrina y de los preceptos. Sin embargo, al hacer un examen de la realidad, se cae en la cuenta de las grandes lagunas que existen en la vida individual y social, y del divorcio que existe entre la fe y la vida. No se puede negar que la religiosidad popular es un elemento muy importante en la vida de nuestro pueblo: la gran mayoría de los fieles recibe los sacramentos de la iniciación cristiana y desea morir "confortada con los auxilios de nuestra santa religión". Sin embargo, al mismo tiempo se registran grandes lagunas en la vida familiar, un continuo aumento de la delincuencia y una mala distribución de los bienes y riquezas. Esto lleva a preguntarse si nuestro pueblo está realmente catequizado en el pleno sentido de la palabra que hemos dicho antes, o si no habrá, más bien, recibido una forma tradicional de catequesis orientada a la información tradicional más que al objeto esencial de la fe.

Por todo esto, el problema no es sólo qué debe hacer la Iglesia, sino cómo debe volver a entablar su relación con el mundo. Este es precisamente el tema del Sínodo.

En cuanto a las pequeñas comunidades: a partir de 1971 en El Salvador han ido extendiéndose las comunidades eclesiales "de base". Estas comunidades son eficaces tanto en las parroquias rurales como en las urbanas, por su vitalidad, por la conversión, tanto comunitaria como individual, a la que conducen, por la oración privada y litúrgica y por la ayuda que prestan a la solución de las dificultades de la comunidad; en ellas se lee mucho la Sagrada Escritura y se frecuentan los sacramentos. El mejor criterio de que realmente existe un compromiso serio de vida cristiana es el de la vida comunitaria. Hasta ahora no se ha registrado ningún problema de desobediencia a la jerarquía por parte de estas comunidades.

A la pregunta de si en El Salvador existen laicos conscientes de su misión en la Iglesia hay que responder que la mayor parte de los fieles tienen, sin duda, una actitud de pasividad. Sin embargo, existen algunas organizaciones en las que se puede admirar grupos de fieles conscientes, cuya acción evangelizadora ha dado nueva vida a la parroquia, a la diócesis, a la nación. En el mundo obrero existen la JOC y la MOAC que, sin embargo, son asociaciones muy poco numerosas. Entre los fieles de la clase media baja hay también parroquias en las que florecen comunidades de vida cristiana cuyos miembros son muy conscientes de su misión en la Iglesia. La clase media, por su parte, tiene un influjo mucho mayor en la creación de grupos y organizaciones especializadas; de ellas proceden los *Cursillistas de Cristiandad* (M.F.C.: Movimiento Familiar Cristiano). La conciencia y la participación de los laicos varía mucho de una diócesis a otra. También brotan grupos fingidos o auténticos que se llaman "de extrema derecha" que se oponen, a través de los *mass-media*, a las iniciativas y actividades de la Iglesia en los problemas de justicia social. El clero está generalmente de acuerdo en que la tarea principal de la Iglesia en San Salvador es fomentar al máximo la promoción de los laicos. Para ello existen en todas las diócesis grupos y organizaciones como también equipos itinerantes. De este modo se trata de que los laicos asuman su misión específica en la construcción de la ciudad terrena y suplan así de algún modo la creciente escasez de clero. Los laicos como "celebradores" de la Palabra participan en la vida de la comunidad como catequistas; algunos de ellos son promovidos, cuando la comunidad lo decide, a los ministerios de lector y acólito. Están capacitados para interpretar la realidad de la vida del país, y exigen en razón de su propia fe que se realicen cambios más profundos y a ser posible más rápidos.

En El Salvador tal vez no hay todavía conciencia de la conexión que existe entre la promoción—liberación humana y la evangelización, porque todavía no se ha aceptado la eclesiología y la cristología del Vaticano II con todas sus consecuencias. Sin embargo, existe una cierta conciencia de esta conexión. No se puede negar, de ningún modo, que los movimientos especializados de Acción Católica, sobre todo la JOC y la ACU en América Latina, han evolucionado y han perfeccionado mucho su método de ver, juzgar y actuar; igualmente han tomado de otros métodos de investigación algunos elementos que han facilitado el dar un juicio global de la sociedad, de tal modo, que la fe pierde su carácter privado. Ha ocurrido también que se ha llegado a considerar el apostolado como algo sobreañadido pasando después a hablar de testimonio y misión temporal, promoción humana, "concientización" y, por último, revolución que no se interpreta como algo necesariamente violento, sino como la necesidad de un cambio profundo y rápido. Se ha superado, ciertamente, el

afán inmoderado de novedades ("radicalismo"); y se considera que la evangelización está unida con la promoción humana; por lo cual es necesario que todos los hombres sean conscientes de su situación, de que son hijos de Dios y hermanos en Cristo de los demás hombres, de que su fe está necesariamente unida con la política, principalmente para que el bien común y la defensa de los derechos humanos se convierta en realidad. Esta es la lucha evangélica por la justicia y por la paz.

*Informe del Episcopado de México (por Mons. Manuel Castro Ruíz).* México es una sociedad de contrastes en muchos aspectos humanos, que busca, sin embargo, su unidad e identidad como nación, mientras experimenta los profundos y rápidos procesos que está viviendo hoy la humanidad: la secularización, el anhelo de liberación y de justicia, el sentido de la solidaridad entre todos los hombres, etc.

Fijando la mirada en el campo de la evangelización hay que señalar ante todo la religiosidad popular. Elementos de la misma son: un sentido profundamente arraigado de la trascendencia de la existencia humana, o sea, una orientación fundamental hacia Dios; amplia difusión en el pueblo; con manifestaciones culturales típicas, cuyas raíces se hunden en lo autóctono y en lo hispánico.

El sentido de la trascendencia, como apertura radical del hombre a Dios, se ha encarnado en México en un catolicismo popular, cuyos rasgos más salientes se pueden describir así: aunque alimentado por una catequesis conceptualista, el catolicismo popular es prevalentemente vivencial; se nutre de tradiciones (conceptos y valores) transmitidas por la familia y por el grupo social, a través de los cuales las generaciones nuevas son informadas acerca de las nociones y prácticas fundamentales de la fe cristiana y son llevadas a una elemental comunión eclesial; está marcadamente orientado al culto: a Jesús en su pasión, a la Virgen Madre de Dios, María, a los Santos; la devoción a María está arraigada tan profundamente en el corazón del pueblo, que con toda razón se la considera como un elemento de cultura mexicana; el catolicismo popular tiene actitud de fuerte dependencia respecto a la providencia de Dios, a veces con sentido filial y personalizante, a veces con sentido fatalista y pasivo; crea ciertas actitudes morales primitivas, pero no llega a madurar conciencias morales en dimensión cristiana plena, personal y, sobre todo, comunitaria; está estrechamente vinculada con el folklore, donde se originan ciertas expresiones devocionales; es una fe profesada valerosamente, en un contexto histórico difícil.

La renovación no se puede entender sino dentro de la visión del catolicismo popular, que ha alimentado y a la vez se está beneficiando de ella. Tiene la peculiaridad de una participación muy activa del laicado al lado de los sacerdotes. Sus antecedentes hay que buscarlos en la acción de la jerarquía, conjugada con dicho catolicismo popular, lo que produjo movimientos de vitalidad interior y apostólica, tales como los movimientos de Cursillos de Cristiandad, de Acción Católica, una gran variedad de asociaciones piadosas, órdenes terceras, organizaciones de caridad asistencial y de promoción social, asociaciones de trabajadores y de empresarios. Además, hay que tomar en cuenta un hecho sintomático de máxima importancia; el florecimiento de vocaciones para el sacerdocio y para la vida religiosa. Entre los más recientes factores que han contribuido a la renovación de la vida cristiana hay que señalar el movimiento bíblico, el movimiento catequista, el movimiento litúrgico y el movimiento carismático o movimiento de renovación en el Espíritu Santo. En nuestros tiempos este movimiento ha venido desarrollándose, con un ritmo creciente, en diversos sectores de nuestra comunidad, también entre los jóvenes. Puede

describirse como una búsqueda de interioridad y trascendencia, en oposición a un mundo que está volcado sobre lo exterior y lo temporal. Frente a esta experiencia nueva, el Episcopado se mantiene atento y vigilante; en algunas diócesis se han dado ya algunas normas y se han hecho advertencias.

La metamorfosis social y cultural que está sufriendo México con el resto de la humanidad, crea un estado de ánimo de confusión y desconcierto, que produce actitudes diversas entre los cristianos, desde las posturas más radicales y violentas hasta las actitudes conformistas y pasivas. Y esto también se da entre algunos clérigos y entre algunas religiosas. La angustia y los anhelos de liberación aún cuando busquen auténticos valores, llevan consigo dos tentaciones: la tentación grave de encerrarse en la dimensión puramente temporal o inmanente de la historia, renunciando a la dimensión trascendente, esencial a la fe; y la tentación de caer en la estrategia antievangélica de la violencia.

Apoyándose en las riquezas espirituales de nuestro pueblo, la acción evangelizadora de la Iglesia se esfuerza, con fidelidad a la palabra de Dios y como servicio a la comunidad mexicana, por conservar y purificar el sentido de la trascendencia contenido en la religiosidad popular; superar la dicotomía existente aún entre la fe y la vida, vivificando el cristianismo de muchos, para que dentro de una auténtica conversión, se consagren al ejercicio sincero de la verdad, la justicia y la caridad; madurar la fe para liberar al cristiano de la actitud fatalista o pasiva y para que adquiera un sólido sentido de la libertad y de la responsabilidad. Para alcanzar esto, la Iglesia, mientras evita proponer soluciones técnicas trata de iluminar con la luz del Evangelio las conciencias de los cristianos, a fin de que busquen el Reino de Dios, tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales.

Conscientes de que nos hallamos frente a uno de los desafíos más formidables de la historia y de que la Iglesia está llamada a misiones inmensas, queremos afirmar, una vez más, nuestra esperanza en Cristo, que padeció y resucitó para preparar al Padre el reino universal, y cuyo Espíritu Santo vivifica el mundo. El signo de esta esperanza que no frustra es María.

*Informe del Episcopado de Perú (por Mons. Ricardo Durand).* La conferencia Episcopal del Perú se ha alegrado de que el tema del presente Sínodo sea la evangelización, al que los obispos peruanos vienen dedicando gran atención.

En Perú, casi todas las diócesis tienen ya consejos presbiteriales y pastorales; y, como desde hace muchos años funciona la asamblea episcopal nacional, que se reúnen de modo ordinario cada mes de enero (la última extraordinaria en agosto, ha sido la 44 asamblea), hemos ido perfeccionando esta asamblea de modo que ya desde hace 5 años participan en esta asamblea los sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos. Hace dos años la Asamblea de Obispos reguló el modo de proceder dividiendo el país en 8 regiones pastorales, dada su variada diversidad. En cada región se tiene la asamblea regional con la asistencia de los agentes pastorales ya nombrados, los cuales eligen sus representantes para la asamblea nacional de enero. De este modo hemos instaurado un valioso diálogo con sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas y laicos, que sin duda alguna enriquecen enormemente con conclusiones pastorales, aunque tratándose de Asamblea de Obispos, el último documento lo revisan y publican ellos solos.

Perú cuenta con 6.000.000 de quechuas los cuales tienen una religión con elementos válidos pero mezclada con paganismo. Se ha fundado hace 7 años un

Instituto de Pastoral Andina, que está trabajando con mucho éxito en acomodar más profundamente la Pastoral al modo de ser y al alma indígena. En Lima también hay otro centro de estudios teológicos para laicos; 12 de sus exalumnos, ya casados, han sido ordenados recientemente diáconos permanentes.

El documento del Episcopado peruano sobre la evangelización hace notar la necesidad de una pedagogía de la fe, que impulse realmente a los hombres a combatir el pecado en sí mismo y las consecuencias que éste último comporta en las estructuras sociales, sobre todo en un momento en que el mundo secularizado quiere negar el pecado. Pero no se debe olvidar que el hombre que debe ser evangelizado experimenta la lucha descrita por el Apóstol Pablo, "el bien que quiero no lo hago y hago el mal que no quiero". Es la experiencia del "egoísmo", reforzado por el influjo de la sociedad moderna que crea continuamente nuevas necesidades y las anuncia con los medios de comunicación social. Así mientras muchos viven en una abundancia sin límites, la mayor parte de los hombres caen en una miseria cada vez más profunda.

Del pecado, de la concupiscencia, del egoísmo, resulta que muchos van a una vida fácil pero vacía; de donde se ha llegado al hipersexualismo, a las drogas y a justificar por leyes el aborto, que es un asesinato de quien no puede defenderse.

Por otra parte, muchos viven en una situación de miseria, de injusticia permanente que, como se dijo en Medellín, es "un estado de pecado" no de ellos, claro está, sino de los que les mantienen en ese estado.

El cristianismo nos da la filiación divina: nos hace hijos de Dios y nos lleva a ser hermanos con Cristo, con todos los hombres. Si esta verdad la hacemos sangre de nuestra vida superaremos todas las dificultades de la evangelización.

El pueblo peruano es un pueblo religioso, pero con una religiosidad demasiado externa. Recordemos que las devociones, los mismos sacramentos, más aún, el mismo sacrificio Eucarístico de Cristo, no son un fin en sí, sino un medio para que vivamos la vida de hijos de Dios Padre, hermanos todos en Cristo. Nos preguntamos, pues, los obispos del Perú: cómo encontrar una pedagogía de la fe (con la cual comienza la evangelización) que nos empuje a vivir como hermanos, que se amen como Cristo nos ha amado, dado que todos somos hijos del mismo Padre que está en los cielos? Ojalá podamos llevar a la práctica la respuesta a estas preguntas. Sin duda que resolveremos todos los problemas de la pastoral evangelizadora.

*Informe del Episcopado de Santo Domingo (por Mons. O.A. Beras Rojas.).*  
Expone algunas experiencias evangelizadoras que se realizan en su país.

Tres prenotandos:

1) Somos un país donde el 95 por ciento de la población está bautizada. Querer reducir esto a una simple costumbre social es falsear la verdad, como también lo es atribuirlo a una fe explícita y consciente. Sin embargo, este dato nos habla inconfundiblemente de una realidad fundamental: la fuerte religiosidad de nuestro pueblo y el sentido cristiano de tal religiosidad;

2) Somos un país con penuria tradicional de Sacerdotes. Por otra parte, en su mayoría han sido siempre extranjeros y últimamente bastantes de otra lengua y cultura. Esto explica la dificultad real que ha tenido entre nosotros el cultivo y profundización de la fe y aún de la misma religiosidad;

3) Causas geográficas, ideológicas, sociales y económicas hacen que nuestro cambio cultural vaya hoy a un ritmo de vértigo.

En las cinco diócesis del país existe una eficiente escuela de catequistas que ha

formado unos 60.000 de ellos, los cuales, bajo la dirección de los sacerdotes e incluso supliéndoles, trabajan intensamente en la evangelización. Se ha puesto especial empeño en publicar varios catecismos autóctonos, que responden a nuestras características culturales.

Nota peculiar de la evangelización de estos últimos años ha sido partir de, o mejor aún, tener muy en cuenta la idiosincracia y la religiosidad existente. Para ello se han hecho diversos estudios valiosos de la religiosidad popular. Con el fin de ayudar a todo esto se ha creado a nivel nacional el Instituto Nacional de Pastoral como instrumento eficiente de servicio a todos los agentes pastorales y evangelizadores. Entre las iniciativas en el campo de la evangelización han de citarse las asambleas familiares a nivel nacional, y los cursillos que se están exigiendo para el bautismo de los hijos y para el matrimonio.

Por nuestra especial situación de país no desarrollado, en creciente y agresiva toma de conciencia de su situación injusta e insostenible y sacudido por multiformes violencias, la promoción y liberación, como parte del compromiso cristiano tiene entre nosotros especial importancia. En esta línea hay dos tipos claros de pastoral y evangelización debajo de las cuales existen dos eclesiologías diversas. El primer tipo pretende hacer sentir hondamente la filiación divina y la confraternidad humana para de esto partir luego a una realización temporal socio-política correcta según Dios. Fundamentada en la justicia y equidad. El segundo pretende conseguir una liberación temporal que haga reconocible a Dios en la sociedad, creíble a la Iglesia y posible la vida del Espíritu en el individuo y en la comunidad. Sin esta pre-evangelización, se afirma, es imposible la evangelización. No faltan antagonismos, no agudos aún, entre ambas posiciones. Con este fin se hacen algunos ensayos sacerdotales interesantes, todavía en sus comienzos, en barrios alejados de la Iglesia y con prejuicios contra ella. Dichos ensayos se basan primordialmente en el testimonio de vida en condiciones semejantes a la de ellos.

Se da gran importancia a la pastoral juvenil y, respecto a la participación de los laicos en la obra evangelizadora, tenemos la experiencia de los "presidentes de asamblea". La idea surgió ante la escasez sacerdotal sobre todo en los campos y montañas. Uno o dos sacerdotes no podían formar comunidad cristiana con 30.000, 40.000 y hasta 60.000 fieles. Estos laicos, llamados "presidentes de asamblea" reciben del obispo la "misión" de formar y presidir la comunidad. Sus funciones son; convocar la asamblea de la comunidad; celebrar la palabra de Dios; distribuir la sagrada comunión si tienen facultad del obispo para ello; vigilar por el bien espiritual y aún material de su comunidad y llevar la comunión a los enfermos. Deben tener su consejo de comunidad. Pueden ser solteros o casados. Deben ser gente madura, de fe profundamente vivida, con sostenimiento económico asegurado, con experiencia apostólica y sugeridos y aceptados plenamente por la comunidad. Se les exige previamente una formación especial que van recibiendo en etapas sucesivas. La misión que reciben es temporal pero prorrogable. En la actualidad hay ya varios centenares de "presidentes de asamblea". Esta experiencia ha sido entre nosotros mucho más eficaz y ha tenido más éxito que la de los diáconos casados.

Todas nuestras actividades evangelizadoras pueden resumirse así: suscitar e intensificar la fe de acuerdo con nuestro mundo y cultura; incrementar y vigorizar la vida del Espíritu; urgir la dimensión temporal de nuestra vocación escatológica con sentido pascual; integrar y solidarizar cada vez más a todo el pueblo de Dios; incorporar activamente a los laicos a la misión de la Iglesia con servicios propios de ellos, y ayudar a todos los fieles a ser misioneros en el mundo de hoy

*Informe del Episcopado de Uruguay (por Mons. Andrés Rubio García).* La Iglesia que peregrina en Uruguay ha realizado un notable esfuerzo para responder al impulso evangelizador del Vaticano II y de la II Conferencia del Episcopado de América Latina de Medellín. Dicho esfuerzo se inserta en una pastoral de conjunto planificada y revisada cada año por el Episcopado nacional, en diálogo con presbíteros y laicos. Los instrumentos principales de este esfuerzo evangelizador, en un pueblo fuertemente descristianizado y de orientación laicista, son los que señalamos a continuación: la catequesis renovada que, si con dificultad buscó y halló caminos nuevos adaptados al hoy de la Iglesia y de los hombres, recoge ya frutos consoladores; este esfuerzo ha sido complementado con la creación de un instituto de teología para laicos; la renovación de la pastoral sacramental, especialmente a través de una más esmerada preparación de los sujetos, y, en caso de tratarse de niños, también de sus padres; el compromiso eclesial por suscitar comunidades de base, de las que hablaré más detenidamente luego; la renovación catequístico-pastoral diocesana y nacional. Sin duda que ha facilitado el camino para la evangelización la renovación del rostro de la Iglesia que la ha hecho sentirse más cercana al hombre y a sus problemas, sin desconocer las tensiones que, a su vez, esta renovación ha provocado.

Respecto al compromiso eclesial por suscitar "comunidades de base", se trata de una clara opción de la Iglesia en Latino-América, que el Episcopado de Uruguay hizo suya. Se trata de un empeño pastoral integrado en toda una pastoral de conjunto; las comunidades de base no se agotan en sí, ni agotan toda la acción pastoral. Alentadas por la jerarquía y por ella acompañadas no surgen por decreto, ni tampoco nacen con actitud contestataria. No sustituyen la estructura parroquia, sino que la sirven y vivifican. Son una escuela de formación en la responsabilidad eclesial de los laicos. Se cuida para que no se cierren sobre sí mismos, ni caigan en un dañoso subjetivismo de fe y de vida cristiana. Igualmente se insiste para que conserven su identidad eclesial; esto es, que sean comunidades de fe, de oración, de caridad, de testimonio, misioneras, evitando que se conviertan en grupos activistas, socio-políticos o de presión. Se evita el uniformismo, aceptando y promoviendo un sano pluralismo. Preocupación permanente es cómo vincular mejor este esfuerzo con una conveniente pastoral popular, evitando actitudes pastorales elitistas. Finalmente, lo dicho, como lo señalara en su exposición Mons. Pironio, es más una meta hacia la que camina, que un objetivo ya logrado; por eso los llamamos más bien "grupos de reflexión" que "comunidades de base".

*Informe del Episcopado de Venezuela (por Mons. Domingo Roa Pérez).* Venezuela es un país católico con un 95 o 96 por ciento de bautizados. Hay una desproporción considerable entre los bautizados y los participantes en la vida de la Iglesia. En algunos ambientes la vida cristiana se reduce casi exclusivamente a seguir creyendo sin prácticas religiosas o muy pocas. En Venezuela hay un gran éxodo campesino que perjudica a la vida religiosa y moral.

Daña el sentido de la fe la diversidad de opiniones expresada por algunos predicadores, conferenciantes, directores de retiros, y las revistas católicas extranjeras acerca de puntos referentes a la doctrina moral. Difundidas en un ambiente de escasa formación religiosa, estas ideas siembran una tremenda confusión que conduce al indiferentismo.

Al lado de grupos clásicos, como cofradías y piadosas asociaciones, surgen los grupos de reflexión de la fe. En cuanto a los grupos carismáticos se presentan

bastante cerrados y con exageraciones doctrinarias y disciplinarias y con cierta reacción frente a la jerarquía.

No hay idea clara sobre las pequeñas comunidades. Tales grupos han calado especialmente entre la juventud más por lo nuevo que por su identidad. Son más heterocríticos que autocríticos. Revelan un sentido profético antitético, desconsideración de las leyes y de la autoridad por su institucionalidad manifiestan autonomía en lo relativo a la liturgia. De los Evangelios deducen una Iglesia "gheto" y clave resolutoria de tipo socio-económico. Estas características y el repliegue sobre sí mismos, hacen inoperante tales grupos para nuestra evangelización. No obstante las mencionadas experiencias, la idea de grupo de mayor exigencia y sentido comunitario ha movido a grupos cristianos pre-existentes sin convertirlos en comunidades de base.

Existen consejos presbiterales en todas las diócesis; en cambio, los consejos pastorales en pocas y con funcionamiento exiguo. La eficacia de los consejos presbiterales ha sido relativa, debido especialmente a su novedad como organismo y a la falta de experiencia en su aplicación, y en algunas diócesis coincidió la instalación con el brote contestatario, haciéndolos en un primer momento más bien instrumentos de presión que de cooperación pastoral. Tal situación ha mejorado notablemente.

Es reducido el grupo de laicos verdaderamente conscientes de su misión apostólica en la vida de la Iglesia. Sin embargo, hay movimientos activos y eficientes: ya a escala nacional, como Cursillos de Cristiandad, "Legio Mariae", Unión de Mujeres de Acción Católica; ya de carácter local, que tienen oportunidad de mayor formación y ayudan al apostolado con fidelidad.

Hay crisis en la familia, que es muy inestable por razón del concubinato, el divorcio y el amor libre, a los que se han unido las nuevas corrientes que sacuden al hogar en todas partes. Hay diferencia de región a región. En la montaña la familia está mejor conservada y procura educar religiosamente a los hijos. En otras se reduce a una escasa preparación para la primera comunión. Nuestra familia, por lo tanto, generalmente no es fuente de evangelización.

La jerarquía tiene en gran estima el papel de la escuela católica, por ello deplora la clausura de colegios católicos y el decaimiento que se nota en ellos para la formación de líderes católicos en el sentido apostólico y social. Algunos han pretendido reemplazar la adoctrinación sistemática por conferencias, casi exclusivamente de sentido social y no siempre a la luz de la doctrina católica. En la escuela estatal primaria se da catequesis dentro del horario escolar a los niños cuyos padres así lo soliciten. En la escuela secundaria y la universidad está totalmente ausente la religión y en ésta última domina la tendencia marxista.

En cuanto al ecumenismo hay que decir que a nivel de pastores, católicos y no católicos, se han dado algunos pasos positivos. Por parte de la base no católica se produce un proselitismo agresivo.

Referente al ateísmo, éste nace de una instrucción católica elemental inconsistente ante la confrontación. Los ateos lo son normalmente porque profesan una doctrina social atea, con doble efecto. El ateísmo en Venezuela es consecuencial.

Dada la escasez de sacerdotes se necesita la cooperación de otras Iglesias, y los sacerdotes han de prestar su ayuda dispuestos a evangelizar y no politizar.

La Iglesia ha expuesto la doctrina social con claridad y decisión en plena fidelidad al pensamiento católico. Son abundantes los documentos del Episcopado, tanto colectivos como particulares, e igualmente las publicaciones de la prensa católica.

La Iglesia de Venezuela posee tres periódicos diarios que pasan de los 50 años, y uno de los 85, *La Religión*, que es precisamente el decano de la prensa social. Posee también seis emisoras. En su reorganización la Iglesia pensó en los medios de comunicación social, como en instrumentos básicos para la evangelización. Su influencia está recortada a causa de la limitación de los recursos económicos. Con frecuencia sacerdotes y laicos están presentes con el mensaje en periódicos y emisoras no pertenecientes a la Iglesia. Incluso varios obispos dirigen un programa personalmente por radio cada semana y en oportunidades especiales. La Universidad Católica tiene una escuela de periodismo.

En cuanto a la reforma hay que decir que ha sido recibida con entusiasmo no exento de cierta precipitación anárquica que aún se nota en algunos no contentos con los cambios realizados hasta ahora.

Echando una mirada retrospectiva se puede afirmar que, no obstante la escasez de clero, de recursos y las dificultades propias de un mundo en cambio violento, que se siente más en nuestro país por su condición de pueblo joven y de gran crecimiento económico y social, la situación religiosa actual es mejor que la de tiempos pasados y la Iglesia es allí hoy más que nunca un sacramento de salvación y un signo de esperanza.

## La Evangelización en el Mundo Contemporáneo

### Rueda de Prensa de Mons. Alfonso López

Al finalizar la primera parte del Sínodo, sobre "intercambio de experiencias sobre evangelización en los diversos continentes, Mons. Alfonso López, Secretario General del CELAM y miembro del Comité para la Información sobre el Sínodo, tuvo la siguiente rueda de prensa que tomamos literalmente de *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, No. 41, 13 de octubre de 1974, p. 16, y que consideramos interesante para el lector.

(Nota de la Redacción).

El Sínodo se ha convertido en un valioso instrumento de reflexión y movilización de la Iglesia. Las Iglesias, por así decirlo, se ponen en "estado de Sínodo": en él centra la atención de muchos y hacia él se hacen converger numerosos esfuerzos.

Sobre el tema central de la evangelización en el mundo actual, además de la síntesis ofrecida por quienes han tenido a su cargo la visión panorámica general y por continentes, ha culminado ya la etapa de relaciones en el Aula con las intervenciones que han brindado su "comunicación de experiencias". Ha sido rico y variado el aporte de un elevado número de Conferencias Episcopales que han desplegado un interesado abanico de problemas inquietudes, aspiraciones y actividades que han ayudado a captar la situación en su compleja realidad y a pulsar el ritmo de la Iglesia.

La evangelización es para la comunidad que se congrega en torno del Cristo vivo como su respiración: la Iglesia vive y crece en la medida en que, nacida de la palabra del Señor anuncia con gozo el Evangelio e invita a los hombres a decidirse por el reino de Dios.

Me corresponde hacer una síntesis sobre las intervenciones de esta primera parte, tarea ciertamente difícil, dada su variedad, su amplitud y la densidad del contenido. Forzosamente he de limitarme a brindar un resumen de las tendencias que, como constantes, parecen más significativas, al menos en lo que he podido captar y que

ciertamente ofrecerán materia de reflexión y complementación en los *circull minors*. Señalo a continuación algunas de estas constantes.

1. El fenómeno de la *secularización*: aparece como contexto obligado y una de las notas características del mundo actual. Parece un fenómeno con especial fuerza e incidencia en Europa que condiciona severamente, con sus aspectos positivos y los riesgos que conlleva. En otros continentes se sugiere como algo incipiente, pero real, que va creciendo e influye notablemente en la modalidad de anunciar y vivir la fe.

2. La *juventud* se ha revelado como tema dominante en muchas intervenciones. Los jóvenes interpelan a la Iglesia y parece que sienten más dificultad en relación con la mediación de la Iglesia que a veces no experimentan como signo de salvación, que respeto de la persona de Jesucristo, hacia quien se encuentran fundamentalmente abiertos. Se señala también el impacto de ideologías que encuentran en ellos terreno propicio. Su generosidad y anhelo de autenticidad ofrece un conjunto de valores a los cuales la evangelización ha de dar respuesta.

3. Se ha mostrado, con gran interés, la tendencia —en un fuerte movimiento— hacia la *interioridad*, la *oración*, la *contemplación*. Este hecho recibe benéfica influencia de las grandes religiones no cristianas. Representa un signo privilegiado de la comunidad de fe, particularmente atrayente. La Iglesia es capaz de anunciar en cuanto se interioriza en la oración: vive así lo que anuncia.

4. Ha sido grande la insistencia en las experiencias positivas de las "*pequeñas comunidades*", o de las "*comunidades de base*". Han sido caracterizadas por un conjunto de notas: son pequeños grupos que viven el Evangelio en especial dimensión de cercanía y fraternidad, en comunión con el obispo y la Iglesia universal, y celebran su fe en la Eucaristía. Parten el Pan de la Palabra y del Cuerpo del Señor y buscan compartir como hermanos lo que son y lo que tienen. Estas comunidades siguen la línea del ideal de los Hechos de los Apóstoles (2, 40—44), y constituyendo una célula vital de la Iglesia, anuncian el misterio del Señor en ella presente.

5. La *religiosidad popular* ha sido también presentada, en sus diversas formas, como elemento digno de ser tenido en cuenta y que no hay que destruir, sino asumir, profundizándola y purificándola, sobre todo cuando este fenómeno está arraigado en el alma de los pueblos y mezclada de densos valores evangélicos, como en América Latina.

6. Muy seguramente un tema que ocupará la atención en gran medida, por lo que reflejan muchas intervenciones, será la relación entre *evangelización y promoción humana, salvación y liberación*. Hace parte de la temática del Segundo tiempo. Las intervenciones, en armonía con las declaraciones del último Sínodo, muestran la íntima conexión existente, precisando los aspectos específicos y distinguibles. Cómo entender la liberación en un sentido integral, en su aporte específicamente cristiano? Cómo animar desde el Evangelio la promoción humana, sin que la evangelización se reduzca a un mero factor implícito dentro de ésta de tal manera que el *anuncio explícito*, para el que vive la Iglesia, no se debilite y evapore? Cómo captar la relación entre evangelización y política, de tal modo que el mundo de la fe sirva de centro de animación para necesarias conquistas y sea conciencia crítica, sin que —por otra parte— la política, en sus diversas formas, sea el criterio central o la fe se "politice"? He aquí algunos de los interrogantes que van emergiendo.

7. No podía estar ausente la preocupación por los *agentes de la evangelización*. Inquieta fuertemente la falta generalizada de los ministros ordenados, cuya ausencia, más sensible en las Iglesias jóvenes, representa evidentemente un serio obstáculo, para la evangelización. Se aboga también por la diversificación y multiplicación de otros

ministerios, con una mayor participación de los laicos y religiosos, que sea verdaderamente adaptada a los diversos medios. Esto está unido con el tema del *pluralismo* y la profundización en la teología y posibilidades pastorales de la Iglesia local.

8. El mundo de la *no creencia* se manifiesta también como telón de fondo y objeto privilegiado de una dinámica misionera de la Iglesia. Cómo llegar a vastas zonas que no creen en Dios? Es un problema diferente del anuncio del Evangelio en regiones y sectores humanos en los que existe una fuerte experiencia religiosa, aunque no hayan recibido la Buena Noticia del Señor resucitado.

9. Se ha reflejado, en varias intervenciones, el problema de la *libertad de la Iglesia* para su misión pastoral, ahogada u obstaculizada sistemáticamente por determinadas ideologías. Y también el factor condicionante de otras formas de materialismo que crecen en el seno de sociedades de consumo, muy poco conscientes además de lo que debiera ser una relación esencial de apertura hacia Dios y de solidaria relación con los hermanos, los pueblos económicamente subdesarrollados.

10. Finalmente, el *ecumenismo*, y su relación con la evangelización, ha sido subrayado, sea porque se reconoce que el encuentro entre las Iglesias cristianas la favorece el reunir fuerzas y suprimir el escándalo de la división, obstáculo a la misión, sea porque se es consciente de los problemas que plantea, por la herencia del pasado o a nivel de ciertas sectas proselitistas. Mucho se avanza en un ecumenismo serio, respetuoso, no irenista.

Estos son algunos de los temas que sobresalen —me parece— hasta ahora en la discusión y que serán objeto de reflexión y profundización. Los señores periodistas son invitados cordialmente a formular sus preguntas.

*A la exposición de Mons. López Trujillo siguió un diálogo, durante el cual periodistas de diversas naciones hicieron numerosas preguntas, a las que fue respondiendo el conferenciante.*

Mons. López Trujillo insistió en la libertad con la que hablan y trabajan los padres en el Aula sinodal, en la espontaneidad con las que se plantean los problemas y se sugieren las soluciones. "Los obispos —dijo— venimos para aportar, en plena unión con la Iglesia, lo que el Espíritu nos haga ver, con los ojos puestos en el bien de la Iglesia y en la intensificación de la tarea esencial de la evangelización".

*Hizo notar, por otra parte, que* "en los debates sinodales, los obispos se han comunicado experiencias pastorales muy ricas e interesantes. Muchos han insistido, por ejemplo, en las pequeñas comunidades, o comunidades de base. Muchos también en todo lo que se realiza en el campo de la catequesis y lo que se busca y se realiza en cuanto a los catequistas en la Iglesia. Varios obispos del Africa han hablado de este punto. Otros han aludido a las experiencias positivas en el ecumenismo y al avance del diálogo al respecto. Para citar un caso concreto, el obispo de Vietnam del Norte (la primera vez que este país participa en el Sínodo), nos ha contado lo que allí un grupo grande, muy activo y ferviente de fieles, hace en cuanto a la pastoral popular. Lo ha hecho con tanta sencillez y entusiasmo que muchos quedamos 'evangelizados'. Se ha hablado de los consejos presbiterales y pastorales. También de las formas diferentes de diálogo con las grandes religiones, con los jóvenes. Casi todo lo que ha sido expresado respecto a la juventud —en la que bastante se insistió— proviene de las experiencias pastorales".

*Respondiendo a una periodista que hizo esta pregunta: "Cuál ha sido la experiencia en orientación pastoral que se ha vivido en Chile en los últimos años, por ejemplo, en relación con la radicalización de sectores?", Mons. López Trujillo dijo:* "me remito a rendir un homenaje sincero al Episcopado chileno, el cual con una

conducta evangélica admirable, en las diversas situaciones, ha mantenido la más plena fidelidad a la Iglesia, hecha para evangelizar. Creo que los obispos chilenos, como puede verse en los distintos documentos, han creado las condiciones más propicias para hacer de la Iglesia una "mansión del diálogo", del encuentro entre hermanos. En todas las circunstancias su interés fundamental ha sido el servicio abnegado en el cual la palabra del Evangelio es clara, oportuna. Una Iglesia que sabe está al servicio de todo el pueblo y de toda la Iglesia, sabe bien que la identidad de su misión es el mejor servicio para todos. La Iglesia comprende también que su profetismo siempre es de crucifixión, es decir, que frecuentemente no agrada a quienes se sitúan en los extremos radicalizados. La Iglesia está en el centro, no el del equilibrio o la diplomacia, sino en el centro por la gravitación del Evangelio, de la justicia, de la lucha por los hermanos. Y esto que veo de admirable de la Iglesia de Chile se podría decir de muchas de nuestras Iglesias en América Latina. Hay una especie de instinto, aún en aquellos que han podido estar alejados de la Iglesia, que saben acudir a ella con confianza cuando la necesitan".

*Sobre el problema de la violencia, en respuesta a otro periodista, el conferenciante se expresó así, hablando en línea de principios: "Algunos se sintieron defraudados cuando el Santo Padre expresó en el Congreso Eucarístico de Bogotá que la violencia no es cristiana ni evangélica. Y, no obstante, esta enseñanza es firme y segura y está en plena consonancia con el Sermón de la Montaña. Lo que suele suceder es que muchos se hacen la imagen de una Iglesia violenta como si las reivindicaciones para ser eficaces tuvieran que pasar por este medio. En Europa suele tenerse una imagen desfigurada de la Iglesia en América Latina. Poco les interesa los enormes esfuerzos pastorales y la misma lucha por la justicia que muchísimos adelantan por los cauces más evangélicos. Se la quiere ver "comprometida" no con el Evangelio, sino con la ideología y esto, tanto por sectores de extrema izquierda como de extrema derecha. La violencia teológicamente hablando, que es lo fundamental, con lanclaje en el Evangelio, puede implicar en muchos casos una actitud de desesperanza: de desespera de la fuerza transformadora de Dios, quien cambia los corazones. Se desespera de la posibilidad de conversión de los hermanos. Se los desahucia. La conversión es dura y exigente. No es fácil, pero es posible. El cristiano no se deja acorralar en determinismos. Flaco servicio se le presta a la Iglesia en América Latina con una sintonía de imágenes tergiversadas. Además, se ha probado que el camino de la violencia, ya en el plan estratégico no tiene tanta confianza como la que muchos grupos le concedían. Puede mucho más en el cambio de las estructuras injustas, que son un flagelo, en el subdesarrollo de América Latina, el compromiso cristiano integral y la actividad de quienes se sienten responsables del futuro de nuestros pueblos y trabajan para la creación de un hombre nuevo y de una nueva sociedad".*

*"Qué se hace en el campo de la evangelización de los pobres? "; preguntó un periodista. Mons. López Trujillo respondió: "En el Aula, en primer lugar, se le ha dado gran importancia al tema de la religiosidad popular, que en una época fue mirada con desprecio. Hoy asistimos a una reconquista de los valores de la religiosidad popular. Son valores que hay que saber asumir, potenciar, purificar. Esto es esencial para el trabajo evangelizador, sobre todo en los medios campesinos. Aquí tiene toda su fuerza esa idea de que los pobres son el objeto predilecto de la evangelización. Es el mandato del Señor. Y son los pobres, a su vez, quienes pueden ayudar mucho en la evangelización, con sus actitudes, su vida, su concepción del mundo. Ellos son evangelizadores de los ricos, de quienes viven ahogados en formas de sociedad de consumo".*

